ŚLĄSKIE
STUDIA
HISTORYCZNO-
-TEOLOGICZNE

Wydział Teologiczny
Uniwersytetu Śląskiego
w Katowicach

ŚLĄSKIE STUDIA HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE

t. 41, z. 1

Księgarnia św. Jacka • Katowice 2008

Rada Naukowa: *Marek Czapliński*, *ks. Józef Kupny*, *ks. Wincenty Myszor*, *ks. Remigiusz Sobański*, *ks. Manfred Uglorz*, *ks. Jerzy Pałucki*

Redaktor naczelny: *ks. Jerzy Myszor*
Sekretarz Redakcji: *ks. Artur Malina*

Recenzenci: *ks. dr Wacław Borek (UO – Opole), ks. prof. dr hab. Ginter Dzierżoń (UO – Opole), ks. dr Albert Glaeser (UO – Opole), ks. dr Grzegorz Kadzioch (UO – Opole), ks. dr Sławomir Pawiński (UO – Opole), prof. dr hab. Bonawentura Smolka OFM (UO – Opole), ks. prof. dr hab. Krystian Wojaczek (UO – Opole), ks. dr hab. Franciszek Wolnik (UO – Opole)*

Okładka i strona tytułowa: *Marcin Jakimowicz*

Opracowanie redakcyjne: *Danuta Brachaczek*

Wydanie elektroniczne: http://www.wtl.us.edu.pl/ssht/

Księgarnia św. Jacka Sp. z o.o.
ul. Warszawska 58, 40-008 Katowice
tel.: 0....32 3554800
faks: 0....32 3558130
e-mail: redakcja@ksj.pl
księgarnia internetowa: www.ksj.pl

PL ISSN 0137-3447

Skład i łamanie: STUDIO NOA, I. Olsza, Katowice, tel./fax: 2527662, http://www.studio-noa.com.pl
Druk i oprawa: Drukarnia GS Sp. z o.o., 30-701 Kraków, ul. Zabłocie 43

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2008, t. 41, z. 1, s. 5–9

Ks. ROMAN DZWONKOWSKI SAC

LAUDACJA KSIĘDZA ARCYBISKUPA SZCZEPANA WESOŁEGO, LAUREATA NAGRODY *LUX EX SILESIA*, WRĘCZONEJ Z OKAZJI MIĘDZYUCZELNIANEJ INAUGURACJI ROKU AKADEMICKIEGO 2007/2008, PODCZAS MSZY ŚW. W KATEDRZE KATOWICKIEJ, DN. 9 X 2007 R.

Ekscelencje, Księża Arcybiskupi i Biskupi, Magnificencje, Członkowie Senatów, Wysokie Rady Wydziałów, Księża, Panie i Panowie Profesorowie, Młodzieży akademicka, Drodzy Bracia i Siostry!

Podczas dzisiejszej, uroczystej liturgii, odprawianej z okazji Międzyuczelnianej Inauguracji Roku Akademickiego, ma miejsce wręczenie ks. abp. Szczepanowi Wesołemu Nagrody LUX ex SILESIA, ufundowanej przez metropolitę katowickiego, J. E. ks. abp. Damiana Zimonia. Mam zaszczyt z tej okazji wygłosić stosowną Jego laudację.

Nazwa nagrody LUX ex SILESIA, to znaczy **Światło ze Śląska**, ma swoje mocne i głębokie uzasadnienie. Historia Śląska dowodzi bowiem, że istnieje tu *genius loci,* czyli duch opiekuńczy tej ziemi, który sprawia, że rodzą się na niej mężni, wielkiego serca i umysłu kapłani, ludzie kultury, nauki i polityki, którzy spełniali i spełniają niezwykle ważne zadania w Kościele i w kraju. To ze Śląska wyszli wybitni biskupi i pasterze tej ogromnej części naszego narodu, jaka znalazła się na emigracji i potrzebowała szczególnej opieki i pomocy. Powstała ona z kolejnych fal emigracji zarobkowej i politycznej, dobrowolnej i przymusowej, którą w różnych okresach naszej historii losy rzuciły do wielu krajów na wszystkich kontynentach. Ocenia się, że Polonia i Polacy poza krajem liczą obecnie od 12 do 15 milionów, z czego ok. 5 milionów urodziło się w Polsce. To oznacza, że niemal jedna czwarta naszego narodu żyje poza granicami Ojczyzny, a Polska, po Chinach, Niemczech i Włochach, ma największą emigrację. Główne skupiska Polonii i Polaków istnieją w ponad 30 krajach. Największe w Stanach Zjednoczonych oraz w krajach ościennych na Wschodzie, w Niemczech, we Francji, w Wielkiej Brytanii, w Brazylii i w Kanadzie. Najnowszą emigrację ekonomiczną z ostatnich 3 lat ocenia się na ponad milion osób.

Kto nie był emigrantem, ten nie wie, jak gorzki bywa jego chleb. I jakiego wysiłku duchowego potrzeba, by na emigracji zachować wiarę, godność osobistą i dumę z własnej kultury, nie poddać się kompleksom, nie ukrywać swego pochodzenia i nie rozpłynąć się bez śladu przez asymilację w obcym środowisku w sposób niegodny szanującego się człowieka, lecz wnosić swój oryginalny wkład w życie kraju osiedlenia.

W ciągu ostatnich 150 lat z ziemi śląskiej Opatrzność Boża powołała wielu kapłanów-liderów i pasterzy polskiego wychodźstwa. Tylko o niektórych i najbardziej znanych mogę tu wspomnieć. Ze Śląska Opolskiego pochodził sławny w Ameryce Północnej franciszkanin, o. Leopold Moczygemba, zasłużony dla Polonii amerykańskiej. Półtora wieku temu założył w Teksasie pierwszą w Stanach Zjednoczonych osadę polską dla emigrantów przybyłych z Płużnicy na Śląsku Opolskim, którą nazwał Panna Maria. Zbudował tam pierwszy na ziemi amerykańskiej polski kościół pw. Niepokalanego Poczęcia NMP i założył pierwszą parafię polską, do dziś istniejącą. Później wychodźcy z ziem polskich utworzyli w Ameryce około tysiąca takich parafii. Był też inicjatorem założenia polskiego Seminarium Duchownego dla Polonii w tym kraju. Powstało ono w 1885 r. w Orchard Lake k. Detroit. W ciągu stu lat wyszło z niego prawie 1000 kapłanów dla Polonii amerykańskiej i ponad 10 tys. jej liderów.

Z Górnego Śląska pochodził, urodzony w 1881 r. w Brzęczkowicach, w powiecie mysłowickim, wielki prymas Polski kard. August Hlond, zasłużony organizator duszpasterstwa emigracyjnego w okresie międzywojennym, w którym Polskę opuściło ok. 1,5 miliona osób, dołączając do wcześniejszych fal wychodźców. Z jego inicjatywy w 1928 r. została powołana do życia Komisja Episkopatu ds. Duszpasterstwa oraz zasłużona Centrala Polskiego Duszpasterstwa Zagranicznego przy Prymasie Polski. W 1931 r. zyskała ona pochwałę Stolicy Apostolskiej, a papież Pius XI w tym samym roku nadał prymasowi zaszczytny i ważny w praktyce tytuł Protektora Polskiego Wychodźstwa. Odwiedził on rodaków w kilkunastu krajach – w Europie i w Ameryce Południowej. Jest założycielem zgromadzenia zakonnego, Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii, którego kapłani pracują dziś na całym świecie.

W Strzybniku na Śląsku Opolskim urodził się abp Józef Gawlina, od 1933 r. biskup polowy Wojska Polskiego. Jako pierwszy biskup katolicki w dziejach był, wiosną i latem 1942 r., w należącym wówczas do ZSRR Uzbekistanie i Kazachstanie, gdy tworzyła się tam Armia Polska gen. Władysława Andersa, a później towarzyszył jej na Bliskim Wschodzie, we Włoszech i w Wielkiej Brytanii. Po aresztowaniu w 1944 r. przez gestapo we Francji kard. Hlonda papież Pius XII przyznał bp. Gawlinie, do czasu uwolnienia kardynała, tytuł Protektora Wychodźstwa Polskiego, a po jego śmierci w 1948 r. nadał mu tę godność. Po II wojnie światowej bp Gawlina był biskupem ordynariuszem Polaków w Niemczech i opatrznościowym pasterzem emigracji polskiej w świecie, w trudnym dla niej okresie. Mężnie, ofiarnie i skutecznie bronił jej praw do opieki religijnej w ojczystym jezyku przez zakładanie Polskich Misji Katolickich w różnych krajach. Jego dziełem było powołanie do życia Centralnego Ośrodka Duszpasterstwa Emigracji w Rzymie, dwóch instytutów wydawniczych, w tym niezwykle zasłużonego „Veritasu" w Londynie, a także kwartalnika „Duszpasterz Polski Zagranicą", który przez pół wieku ukazywał się pod redakcją dzisiejszego Laureata. To tylko niektóre przykłady rozległej działalności duszpasterskiej, kościelnej i organizacyjnej abp. Józefa Gawliny. Zmarł w Rzymie w 1964 r. Życie i dzieła tych wybitnych Ślązaków wciąż czekają na pełne opracowanie naukowe.

Do szeregu tych wybitnych kapłanów ze Śląska, którym episkopat Polski i Stolica Apostolska powierzyła troskę o duszpasterstwo polskiej emigracji i Polonii, Opatrzność Boża powołała także dzisiejszego Laureata. Przygotowała go do zadań, jakie miał pełnić, także i przez to, że sam był emigrantem. Jego biografia to jedna z tych dramatycznych kart najnowszej historii Polski i Śląska, które starsze pokolenie dobrze pamięta.

Urodził się w 1926 r. w Katowicach. W czasie okupacji niemieckiej pracował jako uczeń kupiecki w Sosnowcu, a później w rodzinnych Katowicach w hurtowni żelaza, w Hucie Marty. Jak wielu młodych Polaków ze Śląska, został w 1943 r. powołany najpierw do tzw. Arbeitdienst, a następnie wcielony do armii niemieckiej i wysłany do Francji. W sierpniu 1944 r. udało mu się zbiec do armii amerykańskiej, a we wrześniu dostał się do II Korpusu Polskiego, walczącego we Włoszech, w którym ukończył kursy maturalne. Po zakończeniu wojny przybył z wojskiem do Wielkiej Brytanii, gdzie, po demobilizacji, pracował jako robotnik w stalowni, a później w przędzalni. Był to czas niezwykle żywej działalności społecznej Polaków na emigracji. Szczepan Wesoły, jako młody, świecki człowiek, aktywnie działał w Akcji Katolickiej i w Sodalicji Mariańskiej. Dopiero w 1952 r. mógł rozpocząć w Papieskim Kolegium Polskim w Rzymie studia, przygotowujące do kapłaństwa. Odtąd na stałe pozostał w tym wyjątkowym i szczególnym miejscu dla całego Kościoła i dla Polaków, jakim jest Rzym, stolica chrześcijaństwa.

Studiował na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim i Lateraneńskim, na którym uzyskał doktorat. Święcenia kapłańskie przyjął w 1956 r. Od tego momentu, pełniąc różne funkcje kościelne, był zawsze duszpasterzem polskiej emigracji. W czasie II soboru watykańskiego pracował w biurze prasowym i redagował komunikaty prasowe w języku polskim dla dziennikarzy z Europy Środkowo-Wschodniej (1961-1965). Po zakończeniu soboru podjął pracę w Centralnym Ośrodku Duszpasterstwa Emigracji w Rzymie. Był to okres obchodzenia przez Polonię Tysiąclecia Chrztu Polski, wymagający wielu inicjatyw organizacyjnych i duszpasterskich oraz podróży do skupisk polonijnych w różnych krajach. Chodziło o to, by obchody te były godnym przeżyciem tego wielkiego wydarzenia nie tylko przez Polonię, ale by ukazały je Kościołom lokalnym. W 1967 r. zorganizował po raz pierwszy letni kurs kultury polskiej pod nazwą „Loreto" dla młodzieży emigracyjnej z różnych krajów, i odtąd niestrudzenie prowadził je przez 25 lat.

W grudniu 1967 r. został mianowany biskupem tytularnym Dragonary i sufraganem gnieźnieńskim (konsekracja 7 II 1968 r. w Warszawie). W latach 1969-1980 był współpracownikiem kard. Władysława Rubina, ówczesnego Delegata Prymasa ds. Duszpasterstwa Polonijnego, a w 1980 r. został mianowany na to stanowisko. W 1994 r. otrzymał tytuł arcybiskupa *ad personam.* Był też konsultorem Papieskiej Rady dla Migrantów.

Stanowisko rezydującego w Rzymie Delegata Prymasa Polski ds. Duszpasterstwa Polonijnego stwarzało wiele możliwości biskupiej pracy duszpasterskiej, lecz stawiało także wysokie wymagania. Wynikały one z wielkiej liczebności skupisk polonijnych, z ich geograficznego rozrzutu w świecie oraz z innych przyczyn.

Konieczne były ustawiczne podróże do różnych krajów Europy Zachodniej, obu Ameryk, Kanady, Australii, Nowej Zelandii i gdzie indziej. Były to duszpasterskie wizytacje parafii polonijnych, spotkania z Polonią i jej duszpasterzami podczas liturgii i zebrań specjalnych, podczas zjazdów organizacji katolickich i świeckich, wygłaszanie oczekiwanych zawsze kazań i przemówień, w których należało zawrzeć program pracy na przyszłość.

Konieczne były także spotkania z miejscową hierarchią kościelną w celu omówienia delikatnych problemów opieki religijnej dla Polonii i emigracji, tak ważnej dla jej wiary i morale, a jednocześnie nie zawsze przez tę hierarchię należycie rozumianej. Wielkim ułatwieniem dla Delegata była w tym wypadku jego znajomość kilku języków europejskich.

Nie można tu pominąć faktu, że ks. abp Wesoły misję swoją pełnił w czasie pontyfikatu papieża Jana Pawła II, który rozpoczął dalekie podróże apostolskie po całym świecie. W latach 1979–2003 odwiedził ponad 130 krajów. W 45 z nich spotkał się z Polonią i Polakami i z tej okazji wygłosił kilkadziesiąt przemówień, w których zawarł mądry, głęboki i wciąż aktualny program ideowy dla emigracji i Polonii. Spotkania te były wydarzeniami bez precedensu w historii Kościoła i Polonii, miały dla niej wielkie znaczenie duchowe i narodowe. Ks. abp Wesoły często mu w tych podróżach towarzyszył, przygotowując przedtem odpowiednią dokumentację, z której Ojciec św. korzystał.

Wieloletnia, bo trwająca ponad trzy dziesięciolecia praca duszpasterska Ks. Arcybiskupa dla Polonii w różnych krajach integrowała ją na płaszczyźnie religijnej, kościelnej, narodowej i umacniała ją duchowo. Pozwoliła mu też zdobyć niezwykle bogate doświadczenie w wielu dziedzinach. Zostało ono, na szczęście, przynajmniej w pewnej mierze ocalone dla historii w jego opublikowanych kazaniach, przemówieniach, artykułach i innych pracach.

W Słowie wstępnym do książki pt. *W służbie emigracji. 25 lat posługi pasterskiej Księdza Arcybiskupa Szczepana Wesołego Delegata Prymasa Polski dla Duszpasterstwa Emigracji* (Londyn 1994), niezastąpionej jako źródło do jego biografii, ks. prymas Józef Glemp napisał, że nikt tak jak on nie zna i nie rozumie problemów emigracji. Ta ich znajomość z autopsji i osobistego doświadczenia jako emigranta, ich intelektualna, teologiczna i socjologiczna analiza, kapłańskie oddanie emigrantom oraz życzliwość i pogoda ducha, zgodnie z przyjętą dewizą biskupią: *Laetus serviam – Będę służył z weselem* – to wszystko zaskarbiło Laureatowi szacunek, autorytet, sympatię i miłość Polonii w całym świecie. Nazywała Go ona i nadal nazywa: „nasz arcybiskup". Toteż pomimo przejścia na emeryturę w 2003 r. jest wciąż zapraszany do różnych krajów na uroczystości religijne i bardzo często jest w drodze. Jest też Przewodniczącym Rady Administracyjnej Fundacji Jana Pawła II w Rzymie.

Problemy polskiej emigracji nadal leżą na sercu ks. Arcybiskupowi. Dowodem może być zorganizowana przez Niego w ub. roku, we wrześniu, konferencja w Domu Polskim im. Jana Pawła II na via Cassia w Rzymie, na temat: *Etos współczesnej emigracji polskiej w świetle nauczania papieża Jana Pawła II.* Jej pokłosie ukazało się niedawno w postaci książki pod tym samym tytułem Księgarni św. Jacka.

Opatrzność Boża pozwoliła dzisiejszemu Laureatowi doczekać się tego, czego nie doczekali trzej jego poprzednicy na stanowisku duchowych opiekunów emigracji – to znaczy wolnej Polski. Nie doczekał jej prymas kard. August Hlond, abp Józef Gawlina i kard. Władysław Rubin. Trzeba tu jednak dodać, że prawdziwie wolna, znająca i szanująca swoją historię i chrześcijańską kulturę i dumna z niej, Polska, dopiero w mękach się rodzi. Ciąży na niej bowiem, w sposób bolesny i niebezpieczny, trwający pół wieku okres jej poniżenia przez ideologię i system polityczny, odrzucający integralne, chrześcijańskie pojęcie człowieka, narodu i Ojczyzny.

Życzę dostojnemu Laureatowi, nam wszystkim i sobie samemu, doczekania się realizacji przez władze naszej Ojczyzny takiej Polski, jakiej wizję ukazał w swoich głębokich intelektualnie i znakomitych literacko przemówieniach do rodaków w kraju i na emigracji, wielki papież Jan Paweł II, obrońca godności człowieka i narodu, którego, jak sam nieraz podkreślał, ukształtowała polska historia i polska kultura, czerpiąca ze źródeł chrześcijaństwa. W 1979 r. do młodzieży w Gnieźnie powiedział: *[...] mówi do was człowiek, który swoją duchową formację zawdzięcza od początku polskiej kulturze, polskiej literaturze, polskiej muzyce, plastyce, teatrowi, polskiej historii, polskim tradycjom chrześcijańskim, polskim szkołom, polskim uniwersytetom*. Szczęść Boże!

Katowice, 9 X 2007.

A R T Y K U Ł Y

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2008, t. 41, z. 1, s. 10–20

Ks. MAREK KARCZEWSKI
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

KTÓŻ JEST PODOBNY DO BESTII...? (Ap 13,4). STRUKTURY WŁADZY MIĘDZY HISTORIĄ I PROROCTWEM W Ap 13

Wstęp

Wizja dwóch Bestii z Ap 13, które wychodzą z morza i ziemi, by realizować plany Smoka, wydaje się być mocno zakotwiczona w realiach historycznych *Sitz im Leben* autora i pierwszych odbiorców Apokalipsy św. Jana. Jej tło stanowi wyjątkowa konfrontacja, którą musiało podjąć młode chrześcijaństwo, rozwijając się w realiach historycznych Imperium Rzymskiego. Czy jednak apokaliptyczne wezwanie do słuchania: εἴ τις ἔχει οὖς ἀκουσάτω (Ap 13,9), umieszczone w dramatycznym kontekście agresywnego ataku Bestii na wyznawców chrześcijaństwa, przestało być aktualne? Poniższy artykuł jest zaproszeniem do dyskusji na temat profetycznego wymiaru Ap, pod kątem aktualności zawartych w niej treści teologicznych. Tekst Ap 13 wydaje się być właściwym terenem do podjęcia tego typu rozważań. Łączy bowiem w sobie historię i proroctwo. Jawią się zatem fundamentalne pytania: czy współczesny chrześcijanin żyjący w Holandii, Brazylii, Stanach Zjednoczonych, Chinach lub innym zakątku współczesnego świata znajdzie w tym tekście treści aktualne? Czy mogą okazać się pomocne w zrozumieniu rzeczywistości, która nas otacza?

Teologia Ap 13 – dylemat hermeneutyczny

Rozdział 13. księgi Apokalipsy św. Jana pobudza umysły kolejnych pokoleń egzegetów, prowokując do poszukiwania właściwych założeń hermeneutycznych, które pozwoliłyby ogarnąć jak najwięcej z zawartej w nim niezwykle bogatej treści. Proponowane są różnorakie sposoby interpretacji. W dziejach chrześcijaństwa nie brakowało i nadal nie brakuje prób identyfikacji Bestii z Ap 13 (por. Ap 17-18) z konkretnymi strukturami kościelnymi czy wydarzeniami z historii świata (*Kirchen*- lub *Weltgeschichtlich*)[1]. Metoda ta bywa propagowana w kontek-

[1] Klasycznym przykładem są poglądy Joachima da Fiore. Zob. tenże, *Enchiridion*, 334-361, w: A. Tagliapietra, *Gioacchino da Fiore sull'Apocalisse*, Milano 1994, s. 154–156. Zob. C. Brütsch, *La*

ście polemiki międzykonfesyjnej, szczególnie przez bardziej radykalne grupy religijne [2].

Jedną z metod lektury teologicznej Ap 13 jest tzw. interpretacja eschatologiczna (*Endgeschichtlich*) [3]. W jej świetle Ap 13 zawiera zapowiedź niezwykłych wydarzeń i prześladowań, które wydarzą się w końcu czasów. Niektórzy widzą w Ap 13 swoistą, zakorzenioną w realiach historycznych metahistorię, zakładając, że przesłanie Ap nie wyczerpuje się w kontekście jej *Sitz im Leben* [4]. Jednakże te zwrócone ku przyszłości filozofie interpretacji tekstu Ap 13 znajdują współcześnie coraz mniejsze uznanie. Rozpowszechnioną metodą lektury Ap 13 stała się natomiast interpretacja historyczno-krytyczna, koncentrująca się na wyjaśnieniu znaczenia Ap 13 we właściwym dla czasu powstania Ap kontekście historycznym (*Zeitgeschichtlich*). Interpretacja historyczno-krytyczna, opierająca się na osiągnięciach z zakresu historii form literackich, historii religii czy tradycji, wydaje się być najbardziej logiczna i efektywna [5]. Pojawiają się jednak pytania, które być może nie mają wielkiego znaczenia dla filologa czy historyka, ale mogą nurtować egzegetę-teologa. Czy sama tradycyjno-historyczna dekodyfikacja symboli oraz odniesienie ich do prawdopodobnych realiów historyczno-społecznych funkcjonowania chrześcijaństwa w Azji Mniejszej w I w. po Chrystusie jest wystarczające? Czy Apokalipsa jest tylko jednym z wielu starożytnych pism, świadectwem odległej kulturowo rzeczywistości, która minęła, by nie wrócić więcej [6]? Coraz większa liczba autorów sugeruje, że jest inaczej [7].

Clarté de l'Apocalypse de l'Apocalypse, Gèneve 1966[5], s. 437. Szerszy krąg literatury omawia E. Schüssler Fiorenza, *Apocalisse. Visione di un mondo giusto*, Biblioteca biblica 16, Brescia 1994, s. 18-22.

[2] Zob. E. White, *Wielki bój*, Warszawa 1984, s. 339-356. O podobnych poglądach wspomina G.K. Beale, *The Book of Revelation*, Grand Rapids - Cambridge 1999, s. 707.

[3] Zob. J. López, *La figura de la Bestia entre historia y profecía*, Tesi Gregoriana 39, Roma 1998, s. 17. Eschatologia jest uważana za najważniejszy temat Ap. Zob. P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, Commentaire du Nouveau Testament XVI. Duexième série, Genève 2000, s. 31-35. Podobnie sądzi G. Biguzzi, *L'Eschatologia nell'Apocalisse*, w: *Novissimi nella* Bibbia, red. G. Bortone, L'Aquila 1999, s. 251-252.

[4] E. Lohmeyer, *Offenbarung des Johannes*, Handkommentar zum Neuen Testament 16, Tübingen 1970[3], s. 116; J. Sweet, *Revelation*, London 1979, s. 207; Ch.H. Giblin, *Apocalisse*, Roma 1993, s. 99.

[5] C. Brütsch, *La Clarté de l'Apocalypse*, s. 435-440; J. López, *La figura de la Bestia...*, s. 152.

[6] Dla niektórych kluczową rolę w tworzeniu symboli Ap odgrywała konfrontacja z kulturą imperialną. Zob. D.L. Barr, *The Lamb Who Looks Like a Dragon? Characterizing Jesus in John's Apocalypse*, w: *The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, red. D.L. Barr, Symposium Series 39, Atlanta 2006, s. 206-210.

[7] C. Berdinan, *La dimension socio-politica del mesaje teologico del Apocalipsis*, Tesi Gregoriana 11, Roma 1996, s. 71. Podobnie D. Kotecki, *Duch Święty w świetle Apokalipsy św. Jana*, Rozprawy i Studia Biblijne 26, Warszawa 2006, s. 482-488. Kwestie wpływu Ap na współczesną kulturę podejmuje także D.L. Barr, *Beyond Genre: The Expectations of Apocalypse*, w: *The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, Symposium Series 39, Atlanta 2006, s. 87-89.

Ap 13 a rzeczywistość historyczna

Wobec kultu imperium

Według dość powszechnie panującej opinii, Ap 13 stanowi swoistą ilustrację dramatycznej sytuacji, którą przeżywali pierwsi chrześcijanie w czasie rozwijających się kultów imperialnych, związanych z deifikacją struktur cesarstwa rzymskiego[8]. Proces deifikacji i, co za tym idzie, absolutyzacji struktur państwowych miał rozwijać się głównie w dwóch kierunkach[9]. Za pierwszy i podstawowy uważa się przypisywanie godności boskiej osobie cesarza. Cesarz nosiłby tytuł *Dominus ac Deus*, pan i bóg[10]. Nurt drugi dotyczyć miał celowego upowszechniania w całym imperium kultu bogini Romy, patronki miasta Rzymu. W symbolicznych rysach pierwszej Bestii, która domaga się adoracji, zastrzeżonej tylko Bogu, uwidacznia się imperium, które bałwochwałczo domaga się dla siebie szacunku i czci boskiej[11]. Konfrontacja z kultem cezara miałaby być głównym motywem prześladowań chrześcijan, do których odnosi się Ap 13. Bałwochwalcze aspiracje Rzymu miały stanowić dla chrześcijan niezwykłe zagrożenie, ponieważ niepodporządkowanie się im prowadzić mogło do utraty życia. Opinia na temat zależności treści Ap 13 od waruków socjospołecznych i religijnych okresu prześladowań przez wiele lat nie była negowana i stanowiła jasną odpowiedź na pytanie o motywy umieszczenia w Ap 13 konkretnych treści polemicznych. Obecnie jednak coraz częściej podaje się w wątpliwość faktyczne powiązanie tekstu Ap 13 z sytuacją prześladowań i walki z kultem cesarza[12]. Nie ma całkowitej pewności, że rzeczywiście pod koniec I w. cesarz wymagał od swoich poddanych uznawania go za boga i że prześladowania chrześcijan mogły wpływać na autora Ap. Nierzadko uważa się, że w przypuszczalnym okresie redagowania Ap w ogóle nie było prześladowań[13].

Nero Redivivus?

Bestia z ziemi wprawia w podziw mieszkańców ziemi, kiedy jedna z jej głów, śmiertelne zraniona, zostaje w cudowny sposób uzdrowiona. Motyw ten, w rozpowszechnionej wśród komentatorów Ap opinii, miałby odnosić się do funkcjonują-

---

[8] Zob. W. Popielewski, *Alleluja! Liturgia godów Baranka eschatologicznym zwycięstwem Boga (Ap 19,1-8)*, Studia Biblica 1, Kielce 2001, s. 84-108.

[9] J. Sweet, *Revelation*..., s. 207-209.

[10] Zob. U.B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes*, Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 19, Gütersloh - Würzburg 1995², s. 257-260. Niektórzy podają w wątpliwość możliwość bezpośredniej deifikacji cesarza jeszcze za jego życia. Zob. P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*..., s. 53. Wątpliwości co do zasadności tej tezy wyraża D. Kotecki, *Duch Święty*..., s. 36-37.

[11] Zob. H. Ulland, *Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit in der Apokalypse des Johannes*, Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 21, Tübingen 1997, s. 78.

[12] E. Wipszycka, *Prześladowanie w państwie rzymskim*, w: *Męczennicy*, Ojcowie żywi IX, opr. M. Starowieyski-E. Wipszycka, Kraków 1991, s. 27.

[13] D. Kotecki, *Duch Święty*..., s. 33-34.

cej w środowisku rzymskim legendy związanej z tajemniczym losem Nerona (por. Ap 17,8). W świetle tej legendy, określanej jako *Nero Redivivus* (lub *Nero Redux*)[14], Nero obalony w wyniku puczu wojskowego w 68 r. tak naprawdę nie popełnił samobójstwa, ale schronił się poza granicami imperium na terytorium Partów, z którymi Rzymanie toczyli nieskuteczne wojny i którzy należeli do ich najpoważniejszych przeciwników militarnych. Legenda zapowiadała tryumfalny powrót rzekomo nieżyjącego Nerona na czele armii Partów[15] do Rzymu i ponowne sięgnięcie po tron cesarski[16]. Źródła historyczne zdają się poświadczać popularność tej legendy[17]. Propozycja powiązania Ap 13 z *Nero Redivius* jest często wspierana przez próbę gematrycznego wyjaśnienia tajemniczej liczby Bestii z Ap 13,18. Tajemnicza liczba 666, według sporej części egzegetów, odnosi się właśnie do cesarza Nerona, ponieważ jest zaszyfrowanym wyrażeniem hebrajskim *nron qsr – Neron Caeser*[18]. Prawdopodobieństwo tak ścisłego powiązania Bestii z Ap 13 z konkretnym cesarzem, nawet przyjmując symboliczny wymiar tego faktu, nie może zostać całkowicie potwierdzone co najmniej z trzech powodów. W wersji tekstu zawartej w Kodeksie Efrema (C) występuje liczba 616[19], co zaburza jednolity sposób lektury tego istotnego tekstu[20]. Jeszcze poważniejsze wątpliwości zdaje się budzić sposób zapisu słowa *qsr*, które według niekórych jest błędne, ponieważ w *scriptio plena* powienien zawierać literę *Y*. Według tej interpretacji liczba 666 odnosiłaby się do cesarza Nerwy. Trzecim decydującym argumentem utrudniającym przyjęcie hipotezy o związku liczby 666 z Neronem jest fakt, że sami pierwsi pisarze kościelni wyrażali w tej kwesti różne opinie[21], a niektórzy wprost podawali w wątpliwość możliwość prostej identyfikacji osoby oznaczonej liczbą 666[22]. Wydaje się, że powyższe argumenty rzucają cień na zbyt pospieszne i jednostronne łącze-

---

[14] Zob. A. Yabro Collins, *The Combat Myth in the Book of Revelation*, Harvard Dissertation in Religion 9, Missoula 1976, s. 176-183; D.E. Aune, *Revelation 6-16*, World Biblical Commertary 52b, Nashville 1998, s. 737-740.

[15] O związkach Nerona z Partami w Żywotach XII Cezarów wspomina Swetoniusz, *Vita Neronis* 57, w: C. Suetonius Tranquillus, *De vita XII Ceasarum*, opr. Maximilian Ihm-J.C. Rolfe, Cambridge - London 1913-1914, s. 185-186.

[16] Zob. D. Kotecki, *Duch Święty*..., s. 74-75.

[17] Jak podaje Tacyt, już w rok po śmierci prawdziwego Nerona pojawił się fałszywy, natomiast po dziesięciu latach inny Neron pojawił się u Partów. (J. Sweet, *Revelation*..., s. 209).

[18] Sposób decyfracji przy użyciu wyrażanych za pomocą liter cyfr hebrajskich jest następujący: nun (50) + resz (200) + waw (6) + nun (50) + qof (100) + sameq (60) + resz (200) = 666. Zwolenników tej interpretacji oraz osobiste zastrzeżenia prezentuje U.B. Müller (*Die Offenbarung des Johannes*, s. 257).

[19] Według niektórych, liczba ta mogłaby wskazywać na Kaligulę. Zob. U.B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes*..., s. 256. Te i inne propozycje (Trajan, Wespazjan) omawia D. Kotecki, *Duch Święty*..., s. 75.

[20] Wersja przyjęta w wydaniach krytycznych bazuje przede wszystkim na Kodeksie Aleksandryjskim oraz Papirusie 47, Kodeksie 047 i manuskryptach bizantyjskich. W jednym z kodeksów (2344) pojawia się liczba 665.

[21] Zob. J. Ernst, *Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments*, Biblische Untersuchungen 3, Göttingen 1967, s. 141-145.

[22] Zob. J. Sweet, *Revelation*..., s. 218. Za interpretacją symboliczną opowiada się G.K. Beale (*The Book of Revelation*..., s. 718-728).

nie symbolu Antychrysta z konkretną postacią historyczną oraz poważnie osłabiają[23] hipotezę o wpływie legendy *Nero Redivivus* na treść Ap.

Specyfika historyczno-religijna Azji Mniejszej

W badaniach historycznych dotyczących specyfiki religijności mieszkańców Azji Mniejszej pojawia się sugestia, iż jej ślady znajdujemy również w Ap 13[24]. Ma ona wyrażać się między innymi w ewidentnej nadgorliwości funkcjonariuszy państwowych we wprowadzaniu kultów imperialnych[25] z kultem cesarza na czele oraz w naturalnej, opartej na wcześniejszej tradycji, oddolnej skłonności do idealizowania władców[26]. Napięcie wywołane indoktrynacją miałoby pobrzmiewać w Listach do Kościołów. Tytuły tych listów wskazują jasno na wspólnoty kościelne z obszaru Azji Mniejszej i potwierdzają szczególny związek autora i pierwotnych odbiorców Ap właśnie z tym terenem[27]. Treść Ap 13 w przypadku skrajnych interpretacji miałaby wskazywać na konkretnych urzędników, żydowskich lub pogańskich przywódców religijnych, występujących twardo przeciwko chrześcijaństwu[28]. Chrześcijaństwo miałoby być prześladowane przez regionalne struktury państwowe. W kontekście szerszym, podkreślenie specyfiki sytuacji społeczno-religijnej w Azji Mniejszej jest próbą przezwyciężenia kryzysu klasycznych teorii mówiących o martyrologii chrześcijan, która jednak z punktu widzenia historycznego nie została jasno potwierdzona[29].

Proroctwo w Ap 13

Ap 13 na tle tradycji prorockiej

Ap jest zakorzeniona w Starym Testamencie w sposób zupełnie nieporównywalny do żadnej innej księgi Nowego Testamentu. Pierwszorzędne znaczenie odgrywają księgi prorockie, a pośród nich Ezechiela, Izajasza i Daniela[30]. Żaden poważny egzegeta nie może także nie dostrzec szczególnego związku Ap 13 z teks-

---

[23] Do takich wniosków dochodzi H. Ulland, *Die Vision...*, s. 249-250.

[24] O specyficznym związku mitologii, będącej fundamentem Ap 12 oraz Ap 13, w konktekście specyficznej religijności w Azji Mniejszej mówi J.W. van Henten (*Dragon Myth and Imperial Ideology in Revelation 12-13*, w: *The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, Symposium Series 39, Atlanta 2006, s. 181-203).

[25] Zob. E. Schüssler Fiorenza, *Apocalisse...*, s. 71.

[26] U.B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes...*, s. 110; H. Ulland, *Die Vision...*, s. 83-84; D.E. Aune, *Revelation 6-16...*, s. 733.

[27] Prawdą jest, że sześć z siedmiu miast wymienionych w Ap 2-3 związanych było z formami kultu imperialnego (oprócz Tiatyry). Zob. D. Kotecki, *Duch Święty...*, s. 40.

[28] Zob. J. Sweet, *Revelation...*, s. 217.

[29] Zob. D. Kotecki, *Duch Święty...*, s. 40.

[30] Wpływ literatury prorockiej omawia B. Kowalski (*Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes*, Stuttgarter Biblische Beiträge 52, Stuttgart 2004, s. 28-52). Zob. także S. Moyise, *The Old Testament in the New. An Introduction*, London - New York 2004^2, s. 117-127.

tami księgi proroka Daniela. Według ogólnie akceptowanej opini, 2/3 treści Ap 13 wiąże się ściśle z Dn 7,1-8.15-28; 11,36[31]. Szczególne, symboliczno-historyczne znaczenie wizji czterech Bestii u Dn z pewnością ułatwia analogiczne powiązanie Bestii z Ap 13 z rzeczywistością imperialną[32]. Wskazuje się także na swoistą transformację języka prorockiego, która dokonała się w Ap 13,10[33]. Nowe przesłanie, które proklamuje autor Ap przy użyciu oryginalnie przetworzonych symboli, zdaje się dotyczyć nie tylko minionego okresu historycznego, ale posiada właściwą tekstom prorockim aktualność[34]. Ap 13 stanowi proroctwo, które pozostaje w ścisłym związku z Ap 17 oraz zapowiedzią ostatecznego zwycięstwa nad Bestiami w czasach ostatecznych (Ap 19,11-21; 20,7-10). Perspektywa czasu działania Bestii jest proporcjonalna do czasu działania ich „ojca" wielkiego Smoka – szatana[35]. Wydaje się zatem, że z perspektywy typowo teologicznej apokaliptyczno-prorockie symbole Bestii odnoszą się do rzeczywistości, które przynależą do tzw. krótkiego czasu działania szatana (por. Ap 12,12). Nie zmieni tego nawet parodiowanie największych proroków Boga[36]. Koniec wpływów szatana wyznaczy paruzja i ostateczna rozprawa Mesjasza ze złem. Zachowanie właściwej perspektywy teologicznej jest konieczne, aby przezwyciężyć panujący wciąż bardzo statyczny, typowo historyczno-literacki pogląd traktujący Ap jako swoistą matrycę wydarzeń z odległej epoki.

Pytanie o mądrość

Istotną wskazówkę dla Czytelnika, dotyczącą kierunku interpretacji Ap 13, stanowią bardzo wyraźne odniesienia sapiencjalne (Ap 13,9[37]. 18[38]). W kontekście profetycznego wymiaru Ap nabierają one szczególnego znaczenia, ponieważ nie tylko stanowią zaproszenie do podjęcia zintensyfikowanego wysiłku intelektualnego, ale są zachętą do podjęcia współpracy z Duchem Świętym (por. Ap 2,7). Właściwe dla Ap globalne spojrzenie na rzeczywistość, obejmującą – obok świata ludzkiego – całą, bardzo aktywną sferę nieba oraz przestrzeń, sprawia, że również symbole

---

[31] Zob. G.K. Beale, *The Book of Revelation*..., s. 685-696, 728-730.

[32] „Les bêtes de Daniel qui symbolisent quatre royaumes hostiles à Dieu et aux siens sortent de la grand mer". (P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*..., s. 310).

[33] Na podstawie Jr 15,2. Zob. J. López, *La figura de la Bestia*..., s. 179.

[34] U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Supplementi alla Rivista Biblica 17, Bologna 1988, s. 33.

[35] Najpierw pojawia się Smok, potem Bestie. W odwrotnej kolejności znikną ostatecznie ze świata ludzi. Por. Ap 19, 20; 20,10.

[36] Ap 13,13: καὶ ποιεῖ σημεῖα μεγάλα, ἵνα καὶ πῦρ ποιῇ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνειν εἰς τὴν γῆν ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων. Imitacja Eliasza ma w konsekwencji zdeprecjonować autentyczne posłannictwo proroków. Zob. U.B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes*..., s. 254.

[37] Formuła wezwania do słuchania (tzw. Weckruf) jest typowa dla Listów do Kościołów (por. Ap 2,7.11.17, itd.), gdzie pojawia się w nieco zmienionej formie podkreślającej aktywne działenie Ducha Świętego w historii. Wyraża skierowaną do słuchaczy Ap zachętę do działania według otrzymanego przesłania w konkretnej sytuacji historycznej (por. Ap 17,1-18). Zob. P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*..., s. 318.

[38] Ap 13,18: Ὧδε ἡ σοφία ἐστίν. Prawdziwa mądrość jest darem duchowym, (P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*..., s. 327).

Bestii mogą być postrzegane jako część tej całości[39]. Refleksja mądrościowa jest warunkiem dotarcia do autentycznego przekazu profetycznego wyrażonego w symbolach Ap[40]. Coraz częściej teologowie biblijni analizujący Ap wskazują na możliwy poliwalentny charakter wielu symboli zawartych w tej księdze. Czy jest możliwa poliwalencja symboli Bestii z Ap 13[41]? Wydaje się, iż jest możliwa, jeśli się przyjmie, że podobnie jak niektóre inne symbole (aniołowie Kościołów, dwudziestu czterech starców) również znaczenie omawianych Bestii nie jest do końca sprecyzowane, uhistorycznione w sposób absolutnie jednoznaczny[42]. Prawdopodobnie symbole Bestii wiążą się z metahistorycznymi schematami działania sił antyboskich. Schematy te, pomimo upływu czasu, nie tracą aktualności.

Wiara w sytuacji zagorożenia – uniwersalne przesłanie teologiczne Ap 13

Szatan niewidoczny i aktywny

Istotną wskazówką pomocną w poszukiwaniu znaczenia teologicznego Bestii z Ap 13 jest ich ścisły związek z figurą Smoka z Ap 12. Po opisie spektakularnej porażki, która jest spowodowana przez zwycięską odkupieńczą mękę i zmartwychwstanie Baranka, Smok staje na brzegu morza, by kontynuować swoją walkę z resztą potomstwa niewiasty (Ap 12,17-18)[43]. Symboliczne wyłonienie się pierwszej Bestii z morza podkreśla jej buntowniczy, antyboski charakter. Pierwsze przypisane jej atrybuty symboliczne jednoznacznie wskazują na związek ze Smokiem Bestii z morza (Ap 13,1; 17,3)[44]. W Ap 13,2b stwierdza się, że Smok przekazał Bestii swoją moc, tron i wielką władzę[45]. Można więc nazwać Bestię przedstawicielem, agentem, emanacją Smoka[46]. Jedna z głów Bestii śmiertelnie zraniona[47] zostaje uleczona, co wywołuje podziw mieszkańców ziemi i ubóstwienie najpierw Smoka (Ap 13,4: καὶ προσεκύνησαν[48] τῷ δράκοντι), ponieważ wszyscy wiedzą, że wła-

[39] Interpretacja treści Ap jest zakotwiczona w interpretacji rzeczywistości. Pomaga ujawnić tajemnicę dziejów (zob. Ap 17,7: τὸ μυστήριον).

[40] U. Vanni, *L'Apocalisse...*, s. 59.

[41] Według przesłanie Ap 13 zachowuje swoją aktualność J. Lópeza, (*La figura de la Bestia…*, s. 166).

[42] Por. U. Vanni, *L'Apocalisse...*, s. 61.

[43] Zob. Ap 12,10-12.

[44] Ta sama liczba głów (7) i rogów (10), różna liczba diademów: Smok – 7, pierwsza Bestia – 10. Również kolejność prezentacji pierszych atrybutów (głowy, rogi) jest różna. Bestia szkarłatna, na której siedzi wielka Nierządnica, posiada siedem głów i dziesięć rogów. Nie ma wątpliwości, że również apokaliptyczny Babilon jest oparty na władzy Smoka. Na ścisły związek między pierwszą Bestią z Ap 13,1 oraz Bestią szkarłatną z Ap 1,3 wskazuje W. Popielewski (*Alleluja!...*,s. 172-173).

[45] Ap 13,2: ἔδωκεν αὐτῷ ὁ δράκων τὴν δύναμιν αὐτοῦ καὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ καὶ ἐξουσίαν μεγάλην. Widać analogię do treści Ap 12. Tam Bóg posiada tron; potęga i władza są znakiem Mesjasza (w. 5.b; 10). Jest to swoista intronizacja Bestii. (D. Kotecki, *Duch Święty…*, s. 74).

[46] Zob. W. Popielewski, *Alleluja!...*, s. 301-302. O swoistym „demonicznym synostwie" mówi D. Kotecki (*Duch Święty…*, s. 73).

[47] Uzdrowienie śmiertelnie zranionej głowy Smoka jest parodią cudu zmartychwstania Baranka; na szczególną uwagę zasługuje także użycie terminu ἐσφαγμένη, który występuje również w Ap 5,6 i wyraża aspekt ofiarny. Por. J. López, *La figura de la Bestia...*, s. 105–106.

[48] Kult Boga zostaje zastąpiony kultem Bestii. Zob. 14,9.11; 19,20; 20,4; por. 11,1; 19,10.

dza Bestii pochodzi właśnie od niego, a potem także Bestii (καὶ προσεκύνησαν τῷ θηρίῳ)[49]. Towarzyszy temu swoista doksologia, nawiązująca do obecnych w Ap licznych hymnów i doksologii skierowanych ku Bogu i Barankowi[50]. Tym razem chwała jest oddana Bestii. Po prezentacji swojej niezwykłej mocy Bestia przystępuje do walki, która przede wszystkim jest zwrócona przeciwko rzeczywistości boskiej. Walkę z wymiarem boskim prowadzi przy użyciu bluźnierstwa (Ap 13,6)[51]. Walkę z wiernymi Bogu na ziemi charakteryzuje symbol miecza, który będzie uderzał gwałtownie, wymagając od chrześcijanina ofiary życia (Ap 13,5-10)[52]. Specjalistą od kultu Bestii z morza jest Bestia z ziemi, określana potem jako Fałszywy Prorok (Ap 16,13; 19,20; 20,10)[53]. Druga Bestia mówi jak Smok, wykonuje całą władzę pierwszej, czyni wielkie znaki i zwodzi (πλανᾷ[54]) mieszkańców ziemi (Ap 13,11-14). Tworzy się swoista anty-Trójca: Smok i jego dwie Bestie[55]. Smok – szatan działa poprzez rzeczywistości ukryte w symbolach Bestii. On jest prawdziwym kierującym, choć działającym z ukrycia[56]. Znaczenie teologiczne figury szatana w Ap zdaje się wybiegać daleko poza proponowany przez niektórych jej oryginalny kontekst polityczno-retoryczny[57]. Nie wyczerpuje się w demonizacji Rzymu czy innych struktur historycznych[58]. Dekodyfikacja Smoka, dokonana w Ap 12,9, oraz jego dalsze działania nie pozostawiają złudzeń, że jest on prezentowany jako główna postać negatywna w historii ludzkości[59]. Ponadczasowe przesłanie teologiczne wynikające z Ap 13 jest jasne – szatan może wpływać na historię poprzez struktury władzy, stosując efektywnie społeczne metody, by osiągnąć swoje cele.

Hegemonia struktur władzy

W interpretacji historycznej dwie Bestie z Ap pozostają w ścisłym związku z politycznymi i religijnymi strukturami władzy rzymskiej[60]. Intencjonalne po-

---

[49] „L'empire, lorsqu'il demande une soumission religieuse, est décidément satanique". (P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*..., s. 314).

[50] O parodii pieśni Mojżesza z Wj 15,11 mówi J. Sweet. (*Revelation*..., s. 210).

[51] Ap 13,6: καὶ ἤνοιξεν τὸ στόμα αὐτοῦ εἰς βλασφημίας πρὸς τὸν θεὸν βλασφημῆσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὴν σκηνὴν αὐτοῦ, τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ σκηνοῦντας. Bluźnierstwa przeciwko Imieniu Boga, jego Przybytkowi i mieszkańcom nieba stanowią w efekcie próbę osłabienia wiary chrześcijan w bliskość Boga oraz jego realny wpływ na historię. Bestia sama uważa się za boga. Zob. P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*..., s. 316.

[52] J. López, *La figura de la Bestia*..., s. 180.

[53] Jako przeciwstawieństwo i parodię Ducha Świętego widzi ją J. Sweet (*Revelation*..., s. 214).

[54] Kuszenie, czy zwodzenie to dynamiczna charakterystyka szatana i jego współpracowników, wyrażana w imiesłownie czasu teraźniejszego strony czynnej πλανῶν – „ciągle zwodzący". Por. Ap 12,9; 20,10.

[55] D. Kotecki, *Duch Święty*..., s. 71.

[56] Bardzo trafnie wyraża to, mówiąc o „niewidzialnej tajemnicy Smoka". D. Kotecki, *Duch Święty*..., s. 73.

[57] Zob. M. Karczewski, *Teologiczna wizja szatana w Ap 12,3-17*, Studia Warmińskie XLI/XLII (2004-2005), s. 233-246.

[58] Zob. P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, s. 311-312.

[59] Temat tradycji o działającym w imieniu szatana Antychryście omawia D.E. Aune (*Revelation 6-16*..., s. 752-755).

[60] Zob. J. Sweet, *Revelation*..., s. 208.

wiązanie Bestii z władzą i fałszywym kultem sugeruje także szczególnie symbolika pierwszej Bestii, bazująca na Dn 7. Fałszywy kult, prowadzący do absolutyzacji i diwinizacji struktur władzy, posiada też charakter naśladowania lub raczej parodii autentycznego kultu Boga [61]. Motyw bałwochwalczej adoracji struktur władzy, która podejmuje wysiłki, aby poddać swojej kontroli strategiczną część życia społecznego, jaką stanowi handel, jest niezmiernie interesujący. Poczucie samowystarczalności, nadrzędności ekonomii oraz zdecydowanie negatywny stosunek do autorytetu Boga to elementy, które pojawiają się w kontekście działania struktur antyboskich w Ap 13. Nabierają one ewidentnej ostrości w kontekście opisu powstania i upadku wielkiego Babilonu (por. Ap 18,1-24). Fałszywy kult, wyrażony szczególnie w symbolu obrazu [62] Bestii oraz opieczętowaniu jej zwolenników, jest niezwykle autorytarny, a jego totalitarny charakter wyraża się w chęci fizycznego wyeliminowania wszelkich chrześcijan [63]. Rodzi się pytanie, czy uprawnione jest przekroczenie historycznego kontekstu Ap i postawienie tezy, że Ap 13 zawiera ponadczasowe przesłanie, skierowane do chrześcijan ostrzeżenie, by zachować zdolność krytycznej oceny konkretnej sytuacji historycznej również pod kątem społeczno-religijnym. Wydaje się, że jest to możliwe, choć należy zachować daleko idącą ostrożność, by nie popełnić błędów przeszłości, kiedy zbyt łatwo i niesłusznie nazywano taką czy inną instytucję bestią czy Babilonem [64]. Głównym celem działania struktur wyrażonych w symbolach Bestii jest otwarta walka z Bogiem i agresywne dążenie do wyeliminownia Go z przestrzeni życia ludzkiego.

Zwodzeni i męczennicy

W Ap 12,17 wizjoner przedstawia Smoka, który rozgniewany z powodu nieudanej konfrontacji z niewiastą rozpoczyna walkę z resztą, jej potomstwa. Efektem tej walki podjętej przez Bestie jest niezwykła polaryzacja społeczna. Z jednej strony znajdują się mieszkańcy ziemi (Ap 13,3.8.14.16), z drugiej męczennicy (Ap 13,10). Wobec pozostającego w pozornej bezsilności ludu Boga staje lud Bestii [65]. Mieszkańcy ziemi ulegają propagandzie Bestii, współpracują z nimi, są zafascynowani nową rzeczywistością [66]. Stają się wręcz własnością Bestii, nosząc jej znamię (Ap 13,16-17) [67]. Dla wiernych Bogu nie ma miejsca w społeczeństwie

[61] „W identyfikacji pierwszej Bestii, przyjmując ponadhistoryczny charakter całej Ap, można iść dalej i widzieć w niej ogólnie państwo czy potęgę polityczną, która pragnie być adorowana, pragnie odbierać cześć boską i w ten sposób zająć miejsce Boga". D. Kotecki, *Duch Święty*..., s. 75.

[62] Tło kulturowe omówił szeroko G.K. Beale (*The Book of Revelation*..., s. 710-715).

[63] Por. E. Schüssler Fiorenza, *Apocalisse*..., s. 109-111.

[64] Zob. C. Berdinan, *La dimension socio-politica*..., s. 67-71.

[65] Anty-lud, zob. W. Popielewski, *Alleluja!*..., s. 302.

[66] „Antytetyczne wobec Bożego działania akty Bestii mają swoje ukoronowanie w tym, iż sprawia ona, że ludzie noszą jej znak". W. Popielewski, *Alleluja!*..., s. 302.

[67] Ap 13,16: ἵνα δῶσιν αὐτοῖς χάραγμα ἐπὶ τῆς χειρὸς αὐτῶν τῆς δεξιᾶς ἢ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῶν. Znamię to może w opinii egzegetów nawiązywać do praktyki znakowania zbuntowanych niewolników, pewnych zachowań religijnych w religiach pogańskich lub do żydowskich *tefilin*. Zob. P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*..., s. 325-326. Wydaje się jednak, że kluczowe znacznie ma związek z pieczętującym lub zaznaczającym (por. Ap 7,1-8; 14,1.9).

„wyzwolonych" od Boga. Są uważani wręcz za element szkodliwy, a ich eleminacja uważana jest za sukces (Ap 13,7). Oprócz wyraźnego nawiązania do klimatu religijno-społecznego, w jakim rozwijało się pierwotne chrześcijaństwo w I w. po Chrystusie w Imperium Rzymskim [68], w tekście Ap 13 odnaleźć można treści zawsze aktualne. Jedną z nich jest wskazanie, że chrześcijanin nigdy nie jest osobą taką samą jak ci, którzy chrześcijanami nie są. Wytrwała wierność [69] przekonaniom może okazać się niewygodna dla innych, a zdolność do wyznawania wiary w życiu publicznym może prowokować struktury władzy do reakcji bardzo gwałtownych. Dzieje się tak szczególnie wtedy, gdy faktory życia społeczno-politycznego zaczynają być zbieżne z zawartymi w symbolach Bestii i dominować zaczynają fałszywe kulty oraz przekonanie o samowystarczalności ekonomicznej [70]. Nie wolno pomijać jasnego ostrzeżenia, które formułuje autor Ap. Autentyczny chrześcijanin będzie postrzegany jako człowiek jakby nie z tego świata, ale reprezentant przyszłej nowej rzeczywistości, która nadchodzi [71].

Istotny jest również fakt, że pomimo całej dramaturgii zawartych w nim scen Ap 13 posiada również elementy przyszłościowe. Choć wydaje się, że powstała jakaś nowa przestrzeń w rzeczywistości, zamknięta i wroga wobec Boga, Bóg tak naprawdę nie przestaje kontrolować Bestii. Podobnie jak okres działania Szatana, czas Bestii jest ograniczony [72]. Bestie nie są w stanie stworzyć czegoś, co byłoby naprawdę trwałe i niezmienne. Pomimo pozornych zwycięstw, zmierzają ku nieuchronnemu upadkowi (por. Ap 19,19-20) [73]. Zatem oprócz zachowania odpowiedniej perspektywy niezbędna jest wiara, że Bóg nie tylko nie umarł, ale będąc źródłem życia, odnowi świat, uwalniając go ostatecznie od zła i jego skutków.

Podsumowanie

Celem niniejszego artykułu nie było kolejne szczegółowe omówienie egzegetyczne treści Ap 13. Jest ona ze wszechmiar bardzo interesująca zarówno pod względem zawartej w niej bogatej symboliki, jak i niezwykłej dynamiki jej użycia. Tematowi Bestii z Ap 13 poświęcono wiele wartościowych publikacji naukowych. Większość z nich dotyczyła złożonej kwestii użytej w Ap 13 tradycji biblijnych i pozabiblijnych oraz analizy możliwych relacji do sytuacji religijno-społecznej w Imperium Rzymskim w czasie powstania Ap. Coraz częściej podnoszą się jednak głosy, że nie tylko możliwa, ale również konieczna jest aktualizacja jej prorockiego przesła-

[68] W. Popielewski, *Alleluja!...*, s. 177-178.
[69] Ap 13,10: ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων.
[70] Materialna samowystarczalność połączona z wrogością wobec Boga jest parodią rzeczywistego szczęścia (zob. Ap 18,1-24).
[71] J. López, *La figura de la Bestia...*, s. 229-238.
[72] 42 miesiące, podobnie jak 1260 dni lub trzy i pół roku, sugerują nietrwałość, ograniczony okres. Również w Ap 13,5 podkreśla się ograniczony czas panowania Bestii. Zob. P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean...*, s. 315.
[73] Zob. W. Popielewski, *Alleluja!...*, s. 166–183.

nia. Aktualizacja treści Ap pozwala bowiem odkryć na nowo sens chrześcijańskiej wizji rzeczywistości[74]. Powyższa refleksja stanowi tylko przyczynek do dyskusji na temat poszukiwania najbardziej właściwych, szanujących rzeczywisty charakter tekstu, sposobów teologicznej interpretacji Apokalipsy św. Jana.

CHI È COME LA BESTIA? (Ap 13,4). LE STRUTTURE DEL POTERE TRA LA STORIA E LA PROFEZIA

S o m m a r i o

Ap 13 appare nell'insieme dell'Apocalisse di Giovanni come un testo molto ricco sotto l'aspetto del simbolismo adoperato. Però la maggioranza degli esegeti interpretando Ap 13 analizza sopratutto lo sfondo delle usate tradizioni bibliche et extrabibliche. Esiste una varietà degli oppinioni riguardanti il problema del possibile influsso del culto imperiale su Ap 13. Si cercha di concretizzare il contesto storico-culturale. Questi sforzi non conducono alla profondità del messaggio teologico. Inoltre non tutte osservazioni trovano oggi un'affidabile conferma scientifica. Partendo dalle osservazioni di U. Vanni l'autore apre una discussione su come scoprire il messaggio profetico nascosto in Ap 13 e come trasmetterlo al mondo odierno.

[74] U. Vanni, analizując znaczenie teologiczne Jerozolimy w Ap, konkluduje: „Adeguatamente interpretata e applicata, la Gerusalemme dell'Apocalisse è stata nel passato, è per noi oggi, sarà anche in futuro in grado di evocare e far gustare creativamente un tipo di esistenza che ci compete, e alla quale aspiriamo tutti". Tenże, *L'Apocalisse...*, s. 390.

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2008, t. 41, z. 1, s. 21–31

Ks. GRZEGORZ STRZELCZYK
Uniwersytet Śląski w Katowicach

CHRYSTOLOGIA POPRAWNOŚCI POLITYCZNEJ: J. SHELBY SPONG

Co wspólnego mogą mieć z sobą teologia śmierci Boga, badania nad Jezusem historycznym, promowana przez niektóre środowiska lewicowe w Stanach Zjednoczonych mentalność poprawności politycznej i chrystologia? Okazuje się, że sporo – na bazie trzech pierwszych elementów można podejmować próby konstruowania chrystologii. Niniejszy artykuł poświęcony jest analizie jednej z takich prób, opublikowanej w lutym 2007 r. książce J. Shelby Sponga *Jesus for Non-Religious*[1]. Skoncentruję się przede wszystkim na aspekcie metodologicznym pracy, a w szczególności na tym, w jaki sposób zaproponowany przez autora „areligijny" obraz Jezusa zdeterminowany został całą serią założeń o charakterze tak metodologicznym, jak (nieraz bardziej jeszcze) światopoglądowym.

1. Koncepcja Boga

Punktem wyjścia pracy Sponga – przynajmniej tak należy domniemywać na podstawie wstępu dzieła – jest doświadczenie kryzysu, jakiego doświadcza chrześcijaństwo w zderzeniu ze współczesną kulturą ukształtowaną przez wyniki badań nauk przyrodniczych (ale także historii, nauk o kulturze etc.). Wobec nich tradycyjny, teistyczny obraz Boga, obecny ciągle w życiu, nauczaniu, liturgii kościołów chrześcijańskich, jest – w osądzie amerykańskiego teologa – zupełnie nie do utrzymania. W tle takiej diagnozy pobrzmiewają bez wątpienia ślady „teologii śmierci Boga"[2], nawet jeśli Spong nie dochodzi do radykalnego stwierdzenia o zupełnej bezużyteczności idei Boga. Niemniej ideę tę należy oczyścić – właśnie w duchu teologii śmierci Boga, inaczej chrześcijaństwo skazane będzie na powolną agonię. Autor czyni własnym zdanie Clifforda Stanleya: „każdy Bóg, którego da się zabić, powinien zostać zabity" (s. XII), precyzując je (ciągle w kontekście prób obrony tradycyjnych chrześcijańskich twierdzeń teologicznych): „jakiekol-

[1] HarperCollins, San Francisco 2007. Autor jest episkopalnym biskupem, pracował jako visiting lecturer między innymi na Harvard University.

[2] Spong bezpośrednio odwołuje się do jej dziedzictwa, wspominając takie postacie, jak: W. Hamilton, T.J.J. Altizer czy P. Van Buren (por. zwłaszcza s. 135-136). Na temat teologii śmierci Boga por. szczególnie L. Gilkey, *Nazwanie wichru*, Warszawa 1976.

wiek bóstwo, którego trzeba bronić przed prawdą – obojętnie z jakiego źródła by ona nie pochodziła – już umarło" (s. XII).

Wstęp wskazuje zatem, że kluczowym problemem, który musi być rozstrzygnięty, zanim nastąpi konstruowanie chrystologii, jest kwestia obrazu Boga. Jednak Spong nie wyjawia czytelnikowi swojej koncepcji Boga na początku dzieła. Sugeruje wprawdzie, że jakąś zakłada (por. s. XIV), lecz na pierwszym planie stawia ostrą krytykę teistycznego (monoteistycznego) rozumienia Boga. Jest ono – w jego mniemaniu – absolutnie nie do obrony wobec wyników nauk szczegółowych; wiemy bowiem dzisiaj, że teistyczny Bóg religii (w tym tradycji biblijnej) stanowi w istocie nic innego, jak kreację ludzkiej podświadomości, nie radzącej sobie z niezrozumiałym i nieopanowywalnym światem[3]. Spong dziwi się, iż ludzie, choć w praktyce żyją jak ateiści, wciąż trwają przy teizmie, który utrzymuje się przy życiu wyłącznie dzięki „sztucznemu oddychaniu" (s. 215). A przecież wystarczyłoby – dowodzi – zrezygnować z teizmu, nie rezygnując z Boga[4].

Wobec deklaracji utrzymanych w podobnym tonie można by się spodziewać, że Bóg Sponga oczyszczony będzie ze wszystkich związków z traumatyczną sytuacją samoświadomego człowieka w świecie. Oznaczać by to musiało pozycje zbliżone do apofatyzmu lub agnostycyzmu. I na pierwszy rzut oka tak jest: „Nie mogę nikomu powiedzieć, kim Bóg jest lub czym Bóg jest. I nikt inny nie może, mimo że przez wieki udawaliśmy, że to robimy za pośrednictwem naszych wyznań wiary i doktryn. Rzeczywistość Boga nie może być zdefiniowana. Można jej jedynie doświadczać i musimy zawsze uznawać, że nawet takie doświadczenie może być niczym innym, jak iluzją" (s. 285).

Wydaje się, że tak zdecydowana deklaracja zamyka kwestię i czyni wręcz niemożliwą dalszą intersubiektywną refleksję, a kwestia Boga zostaje relegowana ostatecznie w sferę absolutnie nieprzekazywalnego indywidualnego doświadczenia. Dokładnie jednak w tym momencie Spong dokonuje zaskakującego zwrotu: odwołuje się ni mniej, ni więcej tylko do mechanizmu analogii, by wypowiedzieć własne doświadczenie Boga. Okazuje się ono – to kolejne zaskoczenie – niezwykle ściśle związane właśnie z ową traumatyczną sytuacją ludzkiej samoświadomości wobec problemu egzystencji, którą Spong kilkadziesiąt stron wcześniej oskarżał o wygenerowanie teizmu i opisywał jako zupełnie błędną ścieżkę. Mówiąc o swoim doświadczeniu, określa Boga jako Źródło Życia, Źródło Miłości i Podstawę Istnienia, ponieważ – po pierwsze – pełnia życia domaga się wyjścia poza granice wyznaczone przez ludzką świadomość, po drugie – miłość jest czymś ponad nami, co się otrzymuje, czego nie sposób wytworzyć, można tylko przekazać, i po trzecie – istnienie jest czymś, w czym uczestniczymy, lecz nasze istnienie nie wyczerpuje zawartości tego, czym jest samo Istnienie (s. 285).

---

[3] Na s. 215–220 Spong proponuje swoją interpretację narodzin teizmu, który uznaje za wynik zderzenia ludzkiej samoświadomości z problemem braku sensu życia (meaninglessness), którego katalizatorem jest śmiertelność. „Theism is, I believe, a direct result of the trauma of self-consciousness. Theism is not God; it is rather a human coping mechanism" (s. 220).

[4] „So theism can die without God dying. That is the conclusion to which I have come" (s. 215).

Trudno oprzeć się wrażeniu, że Spong w tym punkcie, jeśli wręcz nie przeczy samemu sobie, to przynajmniej nie dostrzega niekonsekwencji własnego rozumowania. Odrzuciwszy możliwość wykorzystywania Boga jako drogi wyjścia z aporii ludzkiej egzystencji, nie powinien już powracać na tę ścieżkę interpretacyjną. A czyż przedstawienie Boga jako Źródła Życia, Miłości i Podstawy istnienia nie jest właśnie takim powrotem? Czy problemy życia, miłości i istnienia nie są jednymi z ostatnich, z którymi współczesne nauki empiryczne jeszcze nie do końca sobie radzą? Czy przywołanie idei Boga akurat w odniesieniu do tych problemów nie jest klasyczną wręcz próbą nadania sensu – za Jego pośrednictwem – aporycznej sytuacji człowieka? Nawet jeśli Spong stara się ukazać te trzy problemy od ich pozytywnej strony – doświadczenia życia, miłości i istnienia nie są bowiem same w sobie traumatyczne, jest przecież ewidentne, że wzmiankowana przez niego *cząstkowość* uczestnictwa w życiu, miłości i istnieniu zawiera w sobie powiew śmierci. Trauma samoświadomości powraca zatem, nieco tylko osłabiona, a odpowiedź Sponga okazuje się w ostatecznej analizie o wiele bardziej teistyczna, niż on sam zapewne by sobie tego życzył.

2. Od antropologii do chrystologii

Splot teo- i antropo-logii jest u Sponga dość ścisły. Tak ścisły, że doświadczenie Boga staje się w zasadzie tożsame z doświadczeniem pełni człowieczeństwa. „Pełne człowieczeństwo wpływa w (*flows into*) boską rzeczywistość. Bóg nie jest jakąś nadnaturalną mocą ponad światem czy ludzkością. Znaczenie i rzeczywistość Boga odnajduje się w doświadczeniu ludzkiej pełni przepływającej życiodajnymi ścieżkami przez wszystko, czym jesteśmy" (s. 289). Spong nie mówi wprawdzie nigdzie jasno, że ostatecznie Bóg i pełnia człowieczeństwa (człowieczeństwo spełnione) są tożsame, ale *de facto* zbliża się do takiego stanowiska, co potęguje wrażenie, że jego koncepcja Boga jest ożywiana przede wszystkim ludzką tęsknotą za pełnią wyrastającą z poczucia egzystencjalnego niespełnienia.

Oczywiście – w codziennym doświadczeniu nie jest nam dana owa pełnia człowieczeństwa, która wprowadza nas w bóstwo. Spong doskonale zdaje sobie z tego sprawę, w wielu miejscach książki zresztą denuncjuje różnorakie przejawy ludzkiej małości[5]. Niestety, przeżywamy co najwyżej cząstkowe doświadczenia, w których ów wymiar boskości (pełni człowieczeństwa) na chwilę się ujawnia. To jednak za mało: tak z indywidualnego, jak i ze społecznego punktu widzenia. Nie wystarczy ani do zaspokojenia człowieczego otwarcia na pełnię, ani do rzeczywistej przemiany relacji między ludźmi, która umożliwiałaby przetworzenie społeczeństwa w bardziej sprawiedliwe, tolerancyjne etc.

[5] Nieraz wiążąc je zresztą z teistyczną koncepcją Boga, która byłaby jedną z głównych przyczyn zamykania się człowieka na doświadczenie pełni człowieczeństwa. W dużej mierze tej problematyce poświęcona była jedna z wcześniejszych prac Sponga *The Sins of Scripture: Exposing the Bible's Texts of Hate to Reveal the God of Love*, HarperCollins, San Francisco 2005.

Właśnie w tym momencie – moim zdaniem – w antropoteistycznej koncepcji Sponga pojawia się luka, która zostanie wypełniona „chrystologią", a dokładniej specyficzną koncepcją Jezusa. Jeśli bowiem w codziennym doświadczeniu pełnia człowieczeństwa ujawnia nam się tylko cząstkowo i przejściowo, to rodzą się natychmiast dwa pytania. Po pierwsze: czy i jak możliwy jest poznawczy dostęp do owej pełni? Wydaje się bowiem, że skrajnie indywidualne i wycinkowe doświadczenia są niedostateczną podstawą dla skonstruowania pozytywnego, intersubiektywnie sensownego systemu etycznego, zdolnego regulować zarówno życie jednostki, jak i społeczności. Innymi słowy – skąd mamy wiedzieć, jak żyć, by ową pełnię realizować? I po drugie, czy pełnia ta jest w ogóle osiągalna do zrealizowania w ramach ludzkiej egzystencji?

Odpowiedzią na oba pytania staje się dla Sponga postać Jezusa. „Doświadczenie Jezusa z I w. było całkiem proste: ludzie w nim spotykali Boga. 'Bóg był w Chrystusie', mówili – i my mówimy wraz z nimi – ponieważ życie, miłość i istnienie przepływało przez pełnię jego człowieczeństwa" (s. 289, por. też XII). Właśnie: tym, co interesuje autora *Jesus for the Non-Religious,* jest „pełnia człowieczeństwa" Jezusa. Już ten krótki fragment wskazuje, że mimo podobieństw języka jesteśmy tu dość daleko od klasycznych interpretacji patrystycznych związku człowieczeństwa i boskości w Chrystusie. Wszystkie one bazowały na teistycznej koncepcji Boga, są więc nie do przyjęcia dla Sponga, który nie poświęca tradycyjnej, metafizycznej chrystologii żadnej praktycznie uwagi, poza konstatacją, że jej główne tezy brzmią nonsensownie w uszach współczesnego odbiorcy (por. s. XI) i nie ma żadnego sensu ich obrona przez kolejne reinterpretacje (por. s. XII).

Od pierwszych stron książki Spong deklaruje zatem, iż jego koncepcja chrystologiczna pójdzie zupełnie nową ścieżką, zrywającą z tradycyjnym językiem teologicznym. „Nie ważne, jak głęboko kochałem Kościół, jego wyznania wiary i liturgie zawierały założenia, których nie mogłem dłużej przyjmować. Coraz bardziej Jezus był dla mnie rzeczywisty, lecz teologiczny język, którego używałem, by o nim mówić, już nie" (s. XII). Ostatnie zdanie ujawnia pewną charakterystyczną cechę teologicznego stylu Sponga. Autor jest przekonany, że potrafi (całkowicie?) zdystansować się od tradycji teologicznej, w której sam wyrósł oraz że potrafi skutecznie dotrzeć do postaci Jezusa, omijając tę że tradycję[6]. Trudno się oprzeć pokusie wyrażenia w tym miejscu podwójnej uwagi krytycznej: po pierwsze, myśl współczesna jest efektem długiej ewolucji i bez poważnego zmierzenia się z jej historią niełatwo dostrzec nawet to, jak bardzo jest się nią uwarunkowanym – samo deklarowanie autonomii niewiele tu pomoże; po drugie, odrzucenie tradycji teologicznej oznacza zdystansowanie się do tradycji interpretacyjnej, dzięki której w ogóle posiadamy wiedzę o Jezusie. Czyż właśnie ciągłość owej tradycji nie jest podstawowym warunkiem wiarygodności naszej o Nim wiedzy?

---

[6] Na innym miejscu pisze: „My commitment, however, is to the reality of Jesus as a God experience; it is not a commitment to the reality of the traditional explanations of that God experience in Jesus" (s. 9).

3. Demitologizacja raz jeszcze

Spong omija te pytania i wybiera inną drogę: konstrukcji chrystologii od podstaw, a dokładniej jeszcze – zaczyna od próby oddzielenia „prawdziwego" obrazu człowieka Jezusa od interpretacyjnych naleciałości obecnych w świadectwie Nowego Testamentu. Dlatego pierwsza część książki (s. 1-129 – niemal połowa objętości) nosi tytuł: „Oddzielając ludzkiego Jezusa od mitu". Jedenaście kolejnych rozdziałów Spong poświęca dekonstrukcji tego, co – jego zdaniem – stanowi interferencje teistycznej religijności. Mentalność z niej wynikająca doprowadziła bowiem do przykrycia postaci Jezusa warstwą mitów, które trzeba koniecznie usunąć, bo nijak nie dają się pogodzić ze współczesnym, naukowym oglądem świata. Postulat demitologizacji, jak wiadomo, nie jest nowy w chrystologii [7], jednak Spong nie idzie śladami Bultmanowskiego przeciwstawienia Jezusa historii Chrystusowi wiary. Posługuje się raczej wynikami badań nad historycznym Jezusem, by wykazać, że wszystkie w zasadzie elementy nowotestamentalne, na których opierała się tradycyjna chrystologia systematyczna, są historycznie niewiarygodne. To z kolei daje podbudowę głównej tezy Sponga o całkowitej nonsensowności tej ostatniej [8]. Szczególnym przedmiotem krytyki stają się ewangelie dzieciństwa z opowiadaniem o dziewiczym poczęciu, postacie rodziców Jezusa, istnienie grupy dwunastu uczniów, opowiadania o cudach (Spong zatrzymuje się na nich dłużej, starając się wykazać kolejno absurdalność poszczególnych ich rodzajów), narracja o męce oraz zmartwychwstaniu [9]. Żaden z tych elementów nie jest historycznie wiarygodny, większość wydarzeń opowiedzianych w Ewangeliach nigdy nie miała miejsca, osoby takie, jak Maryja czy Józef, w ogóle nie istniały.

Oczywiście drobiazgowa analiza argumentacji Sponga wymagałaby osobnego, obszernego studium. Ograniczę się zatem do kilku uwag natury metodologicznej [10]. Największym problemem w dotychczasowych badaniach nad historycznym Jezusem było to, że wyniki badań niejednokrotnie więcej mówiły o założeniach i światopoglądzie autora, niż o Jezusie [11]. W tym przypadku mamy – obawiam się – do czynienia z kolejną taką sytuacją.

---

[7] Postulat demitologizacji wprowadził do dyskusji nad chrystologią Nowego Testamentu R. Bultmann, poczynając od opublikowanej w 1926 r. książki *Jesus*. Z nowszych pozycji poświęconych tej problematyce warto zasygnalizować pracę zbiorową *Jesus im 21. Jahrhundert. Bultmanns Jesusbuch und die heutige Jesusforschung*, red. U.H.J. Körtner, Neukirchen - Vluyn 2002, a wśród tekstów polskojęzycznych artykuł S. Springera, *Demitologizacja Rudolfa Bultmanna jako hermeneutyka egzystencjalna problemu „Jezus historii a Chrystus wiary*", Zeszyty Filozoficzne 10-11 (2003), s. 163-178.

[8] Autor nie waha się mówić w odniesieniu do tradycyjnej chrystologii o „teologicznym bełkocie": „not only literal nonsense but also little more than theological gobbledygook" (s. 8).

[9] W ostatnich dwóch przypadkach Spong nie przeczy, że „coś" się wydarzyło, jednak twierdzi, że opisy ewangeliczne nie dają możliwości określenia, co – „Non of these data, however, tells us what happened – only that *something* happened" (s. 119, podkreślenie oryginalne).

[10] Do uwag podanych poniżej należy dodać: ignorowanie pozytywnej roli mitu w kształtowaniu się ludzkiego samorozumienia i ludzkiej kultury jako takiej oraz bazowanie na przewartościowywaniu drugorzędnych wątków tradycji nowotestamentalnej na niekorzyść jej głównego nurtu.

[11] Jako pierwszy zwrócił na to uwagę już A. Schweitzer (*Von Reimarus zu Wrede*, 1906; *Geschichte*

Po pierwsze, Spong odrzuca historyczność wszystkich scen odwołujących się do wydarzeń zawierających jakiekolwiek wzmianki o (Bożej) ingerencji w normalny bieg praw natury. Dlaczego? Bo takowa jest *a priori* uznana przez autora za niemożliwą. Nie sposób nie zadać tu pytania, czy Bóg, który *nie może* ingerować w świat przez siebie powołany do istnienia i w istnieniu podtrzymywany, jest jeszcze Bogiem?

Po drugie, odrzucona zostaje historyczność narracji wykazujących ślady stylizacji teologicznej (zwłaszcza z wykorzystaniem wątków starotestamentalnych), przede wszystkim dotyczy to opowiadania o męce, ale też postaci, takich jak Maryja, Józef czy grono dwunastu. Spong nie lekceważy faktu, że tego typu stylizacje bazują zwykle na wydarzeniach, które rzeczywiście miały miejsce[12], zaś w procesie relektury narracje są rekonfigurowane w taki sposób, by lepiej oddawały sens, jaki dana wspólnota z nimi wiązała. Usiłuje przeciwstawić historię teologii – znowu najwyraźniej bazując na pewnym *a priori*: jeśli Bóg nie może ingerować w historię, to ta nie może mieć znaczenia teologicznego i wszelkie zabiegi wzmacniające taki jej wydźwięk są więc nieuprawnione.

Podobne podejście może się jednak okazać obosieczne, czego Spong zdaje się nie zauważać. Jednym z istotniejszych wyników badań nad historycznym Jezusem był wniosek, że zdecydowana większość materiału zawartego w Ewangeliach ma *teologiczny* charakter[13], a nawet historia jest przywoływana w zasadzie tylko wtedy, gdy jest istotna dla pewnej szerszej teologicznej perspektywy. Czy po dokonaniu tak radykalnej dekonstrukcji Spong dysponuje jeszcze jakimiś elementami, które pozwalają na re-konstrukcję ludzkiej postaci Jezusa?

4. Interferencje „doświadczenia”

Nim przejdziemy do odpowiedzi, jakiej autor udziela na powyższe pytanie, trzeba wpierw zwrócić uwagę na to, że zaproponowana przezeń demitologizacja zmierza do bardzo konkretnego wniosku: w istocie treść doświadczenia Jezusa, jakie mieli Jemu współcześni, odpowiada dokładnie temu, czego doświadcza… sam Spong! W rozdziale poświęconym zmartwychwstaniu znajdujemy taką oto konkluzję: „Jezus jest człowieczym żywotem, którego zdolność do życia, do kochania

---

der Leben-Jesu-Forschung, 1913) w odniesieniu do tzw. pierwszego etapu badań nad historycznym Jezusem. Co do świadomości metodologicznej obecnie trwającego, trzeciego etapu por. zwłaszcza B. Witherington III, *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth*, Downers Growe 1997[2], G. Segalla, *Sulle tracce di Gesù. La „Terza ricerca”*, Assisi 2006 oraz J.D.G. Dunn, *A New Perspective on Jesus. What the Quest for the Historical Jesus Missed*, Grand Rapids 2005.

[12] Że „coś” się zdarzyło, przyznaje tylko w odniesieniu do narracji o męce i zmartwychwstaniu – historyczność śmierci i doświadczenia paschalnego (abstrahując od ich interpretacji) nie jest bowiem kontestowana przez żadnego poważnego historyka, włącznie z tymi, na których Spong się powołuje.

[13] Por. część metodologiczną dzieła J.P. Meiera, *A Marginal Jew*, vol.1: *The Roots of the Problem and the Person*, New York – London – Toronto – Sydney - Auckland 1991, s. 1-201.

i do istnienia[14] otwierała oczy tych, którzy byli przez niego poruszani, by wejść do bezgranicznego życia, by doświadczać bezgranicznej miłości, by uczestniczyć w bezgranicznym istnieniu. Nie miał on nic wspólnego z łamaniem praw natury, czynieniem nadnaturalnych cudów czy też uzdrawianiem chorych i niedołężnych lub ożywianiem umarłych. Cuda są jedynym sposobem, w jaki Żydzi pierwszego wieku byli w stanie dostatecznie rozciągnąć ludzki język, by umożliwić im komunikowanie tego, co – jak wierzyli – napotkali w Jezusie" (s. 95).

Taka interpretacja wydaje się na pierwszy rzut oka ocalać pozytywny sens demitologizowanych fragmentów. Po odrzuceniu naskórka cudowności pozostaje czysta zawartość doświadczenia. Jednak nieodparcie nasuwają się w tym miejscu dwa pytania. Po pierwsze, czy rzeczywiście język narracji o cudach był wówczas jedynym dostępnym językiem, by mówić o życiu, miłości i istnieniu? Już sam język Nowego Testamentu dostarcza na to przykładów: św. Paweł radzi sobie przecież doskonale bez odwołania do cudów – oczywiście z wyjątkiem zmartwychwstania. Po drugie, w jaki sposób Spong dochodzi do rekonstrukcji owej pierwotnej zawartości, którą jakoby przeżywali chrześcijanie, nie umiejąc wyrazić? By pozostać przy przykładzie św. Pawła: wyjaśnia on wszak wielokrotnie znaczenie zmartwychwstania (i to bynajmniej bez uciekania się do języka cudów). Czy wyjaśnienia te da się sprowadzić do konkluzji Sponga? Nie sądzę, gdyż nie są to w istocie konkluzje, a pewne tezy *a priori* wprojektowane w miejsce treści usuniętej przez demitologizację.

Co ciekawe, tezę o nieistnieniu innego języka do wyrażenia tożsamości Jezusa poza narracjami o cudach podważa sam Spong w drugiej części książki, zatytułowanej „Oryginalne obrazy Jezusa" (s. 133-204). Usiłuje w niej zaprezentować te elementy chrystologii nowotestamentalnej, które – jego zdaniem – przechowały[15] najlepiej sens pierwotnego doświadczenia albo też były najwcześniejszymi schematami interpretacyjnymi tegoż. I ponownie trudno oprzeć się wrażeniu, że wybór jest – delikatnie mówiąc – arbitralny. Spong omawia bowiem w kolejnych rozdziałach ideę nowej Paschy (baranka paschalnego), dnia przebłagania, Syna człowieczego[16] oraz dwa „obrazy mniejszościowe": sługi i pasterza, co oznacza pominięcie tak kluczowych tytułów, jak choćby „Mesjasz" czy „Syn Boży". Motywację takiego, a nie innego wyboru odsłaniają nieco konkluzje poszczególnych rozdziałów – odpowiednio: Ewangelie zostały napisane, by zaprosić nas do Jezusowego doświadczenia nowego życia, nowego człowieczeństwa (por. s. 157); było coś ta-

---

[14] Charakterystyczna trójka pojęć występująca w Sponga określeniu Boga na s. 285.

[15] Zdaniem Sponga, pierwszym etapem formowania się tradycji była liturgia synagogalna, która z kolei miała decydujący wpływ na ukształtowanie się narracji ewangelicznych (por. s. 139-147).

[16] Tytuł ten miałby być „the oldest and the most popular title developed for the one who was to fulfill the messianic expectations of the Jewish people" (s. 172). Twierdzenie powyższe jest ewidentnie niezgodne z rzeczywistością – zarówno w odniesieniu do tradycji żydowskiej, w której określenie to miało marginalne znaczenie w mesjańskim kontekście, jak i do chrześcijańskiej: trudno uznać za „najstarsze i najpopularniejsze" określenie, którego Paweł nie używa. Odnośnie do tytułu „Syn człowieczy" istnieje obfita literatura, spośród której sygnalizuję jedynie ważne dzieło zbiorowe *Jesus und der Menschensohn*, Red. R. Pesch, R. Schnackenburg, Freiburg - Basel - Wien 1975.

kiego w doświadczeniu Jezusa, co wyjaśnia nam, jak jednoczyć się z Bogiem, z innymi i pojednać z sobą (por. s. 169); Jezus to ludzkie życie tak pełne, że przedziera się przez nie życie Boga (por. s. 179); musiało być w Nim coś takiego, co prowokowało powstawanie kultu i wiązało z Nim symbole religijne (s. 192). Powracają więc idee wyrażone we wstępie i wielokrotnie powtarzane: Jezus jest człowiekiem i pełnia Jego życia otwiera nas na Boga.

5. „Bóg spotykany w Jezusie"

Doszliśmy zatem wraz z autorem *Jesus for the Non-Religious* do punktu, w którym musi się wreszcie pojawić odpowiedź na pytanie pobrzmiewające od dłuższego już czasu: w czym przejawiało się to „coś, […] co powodowało, że [uczniowie] dochodzili do wniosku, że Bóg, w którego wierzyli, był obecny w i jakoś z Jezusem, którego znali"? (s. 192). Na pierwsze dwa etapy odpowiedzi składają się stwierdzenia, że „realne człowieczeństwo Jezusa jest niekwestionowane" (s. 211) oraz próba zarysu, jakiego Boga można było spotkać w Jezusie. Należałoby się spodziewać, że odpowiedź opierać się będzie na świadectwie Ewangelii (przypowieściach na przykład). Nic bardziej błędnego: to w tym miejscu Spong przeprowadza krytykę teistycznej koncepcji Boga, którą omówiłem na początku niniejszego artykułu i która w istocie stanowi *a priori* chrystologicznych badań autora. „Bóg spotykany w Jezusie" okazuje się więc być… Bogiem doświadczenia religijnego i przekonań samego Sponga. Wrażenie to potęguje kolejny rozdział pt. „Rozpoznając źródła religijnego gniewu" (s. 227-238). Autor przytacza w nim serię przykładów (zasadniczo z historii USA) na potwierdzenie szkodliwości teistycznego obrazu Boga, a ściślej na potwierdzenie tezy, że „teizm jako droga rozumienia Boga, […] służył w istocie do poniżenia naszego człowieczeństwa" (s. 228).

Prawdziwy Bóg – i tu znajdujemy się w sercu teologii Sponga – afirmuje człowieczeństwo i doprowadza je do pełni. Z taką tezą naturalnie można, a nawet należałoby się zgodzić. Niestety, w wydaniu amerykańskiego teologa jest ona ściśle związana z twierdzeniem, że chrześcijaństwo przez wieki głosiło i wciąż głosi coś przeciwnego (i dopiero on, J. Shelby Spong, po dwóch tysiącach lat trwania w zakłamaniu, na nowo odkrywa prawdę o Bogu Jezusa…). Konstatacja ta – moim zdaniem – ma wybitnie ideologiczny charakter i nie da się jej utrzymać w świetle solidnej analizy historyczno-telogicznej [17].

[17] Oczywiście: w łonie chrześcijaństwa pojawiały się prądy wybitnie antyhumanistyczne, a tendencje manichejskie, odżywając od czasu do czasu, utrudniały budowanie zrównoważonej antropologii. Trudno jednak uznać, że były one generowane przez teistyczną koncepcję Boga czy też dominowały w chrześcijaństwie. Dwudziestowieczna teologia, z K. Rahnerem na czele (ale wspomnieć trzeba cały spór wokół koncepcji natury czystej), przywiązywała wystarczająco wielką wagę do antropologii, by uczynić bezprzedmiotowymi przynajmniej część zarzutów Sponga, który zresztą zdaje się w ogóle nie zauważać tych wysiłków (por. zwłaszcza jego krytykę katolickiej teologii na s. 135).

6. Jezus politycznie poprawny (poprawiony)

Ostatecznie budowaniu swojego obrazu Jezusa poświęca Spong zaskakująco mało miejsca, jedynie trzy rozdziały (s. 239-275). Autor uwypukla trzy cechy Jezusa (czy może raczej Jego nauczania i misji): Jezusa (1) przełamującego granice plemiennej mentalności, (2) przezwyciężającego uprzedzenia i stereotypy oraz (3) przełamującego granice wyznań religijnych. Każdy z rozdziałów otwiera diagnoza jednego z problemów, jakie stoją przed ludzkością i muszą być przezwyciężone, żeby osiągnęła ona pełnię. Mentalność plemienna jest jednym z podstawowych przyczyn konfliktów między społecznościami (od burd na stadionach poczynając, na wojnach kończąc). Uprzedzenia dotyczące rasy, płci, orientacji seksualnej, jako efekt niskiego instynktu przetrwania kosztem drugiego, prowadzą do opresji mniejszości. Wreszcie systemy religijne odwracają człowieka od prawdy o Bogu, oferując w zamian iluzję bezpieczeństwa.

Trudno w tej diagnozie nie poczuć powiewu „rewolucji" roku 1968 i lewicujących ideologii, obiecujących konstrukcję idealnego (a przynajmniej bezkonfliktowego) społeczeństwa poprzez przezwyciężenie różnic narodowych, rasowych, płciowych, po usunięciu religii, ideologii wciąż określających kształt politycznej poprawności w debacie publicznej. Spong utrzymuje, że Jezus był pierwszym konsekwentnym promotorem takiego (utopijnego w istocie[18]) społeczeństwa i realizatorem zakładanej przez nią koncepcji pełni człowieczeństwa. Argumenty czerpie z Nowego Testamentu (którego historyczną wiarygodność w prezentacji Jezusa tym razem najwyraźniej zakłada), wskazując odpowiednio na uniwersalizm obecny w misji Jezusa i apostołów, na Jego stosunek do kobiet oraz na przekraczanie zakazów żydowskiego prawa.

Oczywiście, każdy ze wskazanych wątków jest bez wątpienia obecny w przekazie Nowego Testamentu i chrześcijańskiej tradycji. Trudno jednak uznać – i tu Spong, moim zdaniem, dokonuje poważnego nadużycia interpretacyjnego – ich nadrzędną rolę w treści ewangelicznego świadectwa. Amerykański teolog utrzymuje wręcz, że ludzie rozpoznawali w Jezusie promieniowanie boskości właśnie ze

[18] Warto przywołać krytykę takich utopijnych koncepcji, jaką w ramach analizy idei królestwa Bożego zaproponował Joseph Ratzinger/Benedykt XVI w książce *Jezus z Nazaretu* (Kraków 2007, s. 57-57): w ich ujęciu „'Królestwo' to po prostu świat, w którym panują pokój, sprawiedliwość i troska o zachowanie stworzeń. O nic innego nie chodzi. 'Królestwo' to musi być ukazywane jako cel historii. I na tym polega zadanie wszystkich religii: razem budować 'królestwo'. Mogłyby nawet nadal zachowywać swoje tradycje, każda troszczyłaby się o własną tożsamość, musiałyby jednak, z tą odrębną tożsamością, współpracować w realizowaniu jedynego świata, w którym istotne są pokój, sprawiedliwość i poszanowanie stworzenia. Brzmi to pięknie: na tej drodze wydaje się możliwa powszechna asymilacja orędzia Jezusa, bez konieczności prowadzenia misji wśród wyznawców innych religii; wydaje się też, że jego słowa nabrały wreszcie treści mającej praktyczne znaczenie, realizacja 'królestwa' stała się wspólnym zadaniem i wszystkim stała się bliska. Jednak jeżeli popatrzymy głębiej, zrodzą się wątpliwości: kto właściwie powie nam, czym jest sprawiedliwość? Co w konkretnej sytuacji przyczynia się do zapanowania sprawiedliwości? Jak należy zaprowadzać pokój? Przy bliższym przyjrzeniu się wszystko okazuje się utopijną gadaniną pozbawioną realnych treści – chyba że milcząco przyjmie się treści tych pojęć, uważane za obowiązujące w doktrynie jakiejś partii. Przede wszystkim jednak widać rzecz następującą: znikł Bóg, chodzi już tylko o człowieka".

względu na obecność trzech wymienionych wyżej akcentów w Jego postępowaniu i nauczaniu. Nie sposób się oprzeć wrażeniu, że z tradycji chrześcijańskiej pozostają tylko te elementy obrazu Jezusa, które Spong uznaje za politycznie poprawne i że *Jesus for Non-Religious* równa się ostatecznie *Spong for Non-Religious*.

W jednym trudno amerykańskiemu teologowi odmówić konsekwencji – jego Jezus pozostaje anty-teistyczny, całkowicie ludzki. Wyznaje: „jedynym sposobem, w jaki mogę uznać obecność boskiego Chrystusa, jest głoszenie pełni człowieczeństwa człowieka Jezusa, jedynego i samotnego życia, którego człowieczeństwo, dlatego że było całościowe i pełne, było też otwarte na sferę ducha, która jest dla mnie przestrzenią, w której to, co ludzkie, wchodzi w prawdziwe życie Boga" (s. 248). Problem w tym, że także owa koncepcja „pełni człowieczeństwa", jej kształt, jest przede wszystkim wyrazem tęsknot Sponga, zdeterminowach z kolei jego osobistymi doświadczeniami. „W naszym społeczeństwie rasa, płeć i orientacja seksualna są najważniejszymi powodami uprzedzeń. Żyłem w trakcie i uczestniczyłem w rewolucjach powstałych, by odrzucić każde z tych uprzedzeń. I jest dla mnie teraz jasne, że moja chrześcijańska wiara z jej przesłaniem o zewnętrznym zbawicielu działającym wobec upadłej, bezsilnej ludzkości używana była, by błogosławić i usprawiedliwiać moje wcześniejsze zachowanie wobec moich ofiar. Doświadczenie zmierzenia się z tym faktem doprowadziło mnie do zupełnie nowego zrozumienia, kim jest Jezus" (s. 250).

Ten autobiograficzny fragment – jeden z wielu w książce – odsłania przed czytelnikiem mechanizm narodzin chrystologii Sponga. Można by chyba mówić o swoistym doświadczeniu nawrócenia, które bez wątpienia zasługuje na szacunek. Czy jednak nie mamy tu do czynienia z – podświadomą zapewne – próbą przerzucenia odpowiedzialności za własne, błędne poglądy na „system"? Czy *Jezus dla niereligijnych* nie stanowi w ostatecznym rozrachunku próby swoistej *katharsis*, samoodkupienia przez obalenie systemu uznanego za nieprawy? Jeśli tak jest, to w książce nie chodzi w istocie o Jezusa ani o chrystologię, lecz o rozrachunek Sponga z samym sobą i społeczeństwem, w którym żyje. I być może warto jego pracę czytać pod tym właśnie kątem – okazuje się wówczas niezwykle znamiennym świadectwem kryzysu, jaki rodzić się może na styku tradycyjnego chrześcijaństwa i ponowoczesnej kultury, oraz mechanizmu, jaki doprowadza do prób zawłaszczania postaci Jezusa przez mentalność poprawności politycznej.

UNA CRISTOLOGIA DELLA POLITICAL CORRECTNES: J. SHELBY SPONG

R i a s s u n t o

Il presente articolo analizza una recente opera di J. Shelby Spong, *Jesus for Non-Religious* (*Gesù per non-religiosi*, 2007). L'analisi si concentra soprattutto su aspetti me-

todologici della proposta cristologica di Spong. Viene evidenziata una serie di presupposti, fortemente legati soprattutto a una visione riduttiva della realtà (che accetta solo ciò che viene confermato dalle scienze sperimentali), e alle esperienze personali di Spong. Alla base dell'immagine di Cristo da lui proposta sta un rifiuto della concezione teistica di Dio, al posto della quale viene proposto un Dio non-religioso. Qui la posizione di Spong oscilla tra la teologia della morte di Dio e l'agnosticismo. L'immagine tradizionale di Cristo viene da un lato demitologizzata (Vangeli), dal altro rifiutata come del tutto inadeguata alla coscienza dell'uomo moderno (il dogma cristologico). Gesù che risulta dalla ricerca di Spong è prima di tutto un uomo a pieno titolo, in quanto rompe le barriere della religione, della razza ecc. In questa pienezza dell'umanità il teologo americano vede la presenza di Dio. In ultima analizzi però questa immagine risulta piuttosto un riflesso della political correctness promosso dalla sinistra liberale.

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2008, t. 41, z. 1, s. 32–45

Ks. ŁUKASZ SZENDZIELORZ

KOBIETA – MATKA – SIOSTRA. MARIOLOGICZNE PODSTAWY TEOLOGII KOBIETY JOSEFA ZVĚŘINY

„Dzisiejsza teologia nie może być ani Panią wiedzącą wszystko o Bogu, ani starzejącą się pedantyczną nauczycielką, ale musi być siostrą ludzi w szukaniu prawdy, towarzyszką wolności, sługą żywota. Nie może zamknąć się w abstrakcyjnym świecie, ale musi zejść z niebieskich obłoków do tego świata, otworzyć się na jego pytania, krytykę, mieć współudział we wszystkich staraniach ludzkiego ducha i starać się o serce człowieka. Musi pamiętać o tym, aby przybliżyła ludziom Boga. Musi wspierać człowieka w odkrywaniu prawdy, w zrozumieniu jedności, ma objawiać ostatni i najwyższy logos Prawdy, jej Boży sens" [1] – to podstawowe twierdzenie jednego z czeskich teologów XX w., Josefa Zvěřiny [2]. Przedmiotem naszego artykułu jest omówienie jednego z wątków jego teologii agapicznej, jakim jest refleksja nad miejscem kobiety w Kościele.

Postulaty teologii feministycznej

Cała twórczość teologiczna J. Zvěřiny miała za cel odnowę świata, człowieka, duchowości. Twierdził, że istnieje potrzeba odnowy chrześcijaństwa, które potrzebuje odważnych, dobrych mężczyzn i kobiet [3]. Tej ostatniej grupie czeski teolog poświęcił niejeden artykuł. Zaczął tworzyć podwaliny pod czeską teologię kobie-

[1] J. Zvěřina, *Teologie agapé*, *Dogmatika*, t. I, Praha 1992, s. 3.

[2] Ks. dr Josef Zvěřina urodził się 3 V 1913 r. na Wyżynie Czesko-Morawskiej. Lata dzieciństwa przeżył w Wiedniu, na Morawach w okolicy Znojma, a następnie w Pradze. Po maturze w 1932 r. wyjechał na studia teologiczne do Rzymu. W 1937 r. przyjął święcenia kapłańskie, a w 1938 r. wrócił do ojczyzny. Od tego momentu rozpoczęła się jego droga krzyżowa: w latach okupacji hitlerowskiej internowany, po wojnie ciężka praca w jednostkach wojskowych PTP, a następnie prawie 14 lat więzienia. Po wyjściu na wolność pracował jako palacz, konserwator, magazynier. W okresie Praskiej Wiosny został redaktorem czasopisma teologicznego „Via" oraz wykładowcą na Wydziale Teologicznym w Litomierzycach. W czasie tzw. normalizacji, w 1970 r. był zmuszony do opuszczenia wydziału. Do roku 1974 pracował w duszpasterstwie, później władze państwowe zabroniły mu publicznej działalności duszpasterskiej. Od tego czasu prowadził działalność dydaktyczną i wychowawczą w konspiracji. W 1977 r. stał się jednym z pierwszych sygnotariuszy *Karty 77*. Wydawałoby się, że wraz z odzyskaniem wolności w 1989 r. Josef Zvěřina zyska właściwe w strukturach naukowych i kościelnych stanowisko. Niestety, tak się nie stało. Ówczesne władze Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Karola w Pradze nie dopuściły go do pracy dydaktycznej na studiach dziennych. Został mianowany honorowym dziekanem. Dnia 18 VIII 1990 r. jego życie przerwała nagła śmierć w wodach Morza Tyrreńskiego.

[3] J. Zvěřina, *Teologie agapé*, s. 218.

ty: „Wierzę w trzecią rewolucję dotyczącą casusu «kobieta», która swój początek weźmie z modlitwy i z Ducha Świętego. Wierzę, że miłość duchownych kobiet, dziewic, matek znowu przygotuje przyjście Jezusa Chrystusa”[4].

Postulat nowego spojrzenia na kobietę, podnoszenie kwestii zmiany sposobu wartościowania kobiety w życiu Kościoła w duchu Ewangelii bardzo często pojawia się w dziele czeskiego teologa. Autor pisze wręcz o konieczności stworzenia nowej teologii kobiety[5]. Postulaty dotyczące teologii feministycznej nie są jedynie teoretycznymi dywagacjami teologa. Wypływają one z dyskusji, jaką prowadził z Marią Rut-Křížkovą[6] na temat powołania kobiety. J. Zvěřina przedstawił wtedy teologię kobiety wyłożoną w swoim podręczniku. Podkreślał, że teologia kobiety nie może ograniczać się jedynie do teologii o kobiecie. Wymagał tym samym, żeby jej opracowania dokonano przy współpracy kobiet. Według autora, teologia ta ma być gruntowną refleksją nad kobietą w świetle objawienia. Odpowiedź na list M. Rut-Křížkovej jest przyczynkiem do całościowej teologicznej interpretacji roli kobiety[7].

Teologia kobiety ma swoje źródła w biblijnej antropologii. Zvěřina na podstawie Księgi Rodzaju podkreśla godność kobiety, specyfikę jej powołania. Ubolewa nad tym, że – mimo iż Pismo Święte zna przykłady wielkich kobiet – tradycja rabinistyczna ich nie doceniała[8]. Jezus Chrystus poprzez swoje nauczanie i postępowanie zmienił sposób patrzenia na kobietę. Autor podkreśla, że ewangeliczny obraz kobiety jest przewrotem w dotychczasowych poglądach, które dochodzą do głosu jeszcze u św. Pawła. Zvěřina uważa, że w Pawłowym nauczaniu jesteśmy świadkami ścierania się nowych i starych poglądów[9]. Z jednej strony spotykamy się z najstarszym mariologicznym tekstem w Liście do Galatów (Ga 4,4n), z dziełem apostolskim wspieranym przez wiele kobiet (Zvěřina pisze o 112 współpracownicach Apostoła), a z drugiej strony, zwłaszcza w Pierwszym Liście do Koryntian, ze stwierdzeniami odbiegającymi od ducha Ewangelii[10]. Autor *Teologie agapé* stwierdza, że teksty św. Pawła dotyczące zależności kobiet od mężczyzn należy odczytywać w kontekście liturgicznym i historycznym, mając równocześnie na uwadze problem autentyczności niektórych tekstów[11]. Czeski teolog dodaje, że większość egzegetów i teologów nie uznaje ponadczasowego imperatywu tych tekstów[12].

Według czeskiego teologa, negatywne poglądy na rolę kobiety w Kościele są obecne w tradycji (zakaz nauczania, zakaz wykonywania posług, zależność od męż-

---

[4] Tenże, *K teologii ženy*, Studie 4-5 (76-77), (1981), s. 449.
[5] Tenże, *Teologie agapé. Dogmatika*, t. II, Praha 1994, s. 410-411.
[6] Marie Rút Křížková, ur. 1936 r., historyk literatury, filozof, działaczka opozycyjna, jedna z pierwszych sygnotariuszy *Karty77*.
[7] J. Zvěřina, *K teologii ženy...,* s. 448-452.
[8] Tenże, *Teologie agapé. Dogmatika*, t. II..., s. 407.
[9] Tamże, s. 409.
[10] Tamże, s. 91.
[11] Tamże, s. 409.
[12] Tamże, s. 91.

czyzn, twierdzenia o wartościowaniu kobiety w porządku stworzenia)[13], która w tej kwestii nie zawsze była zgodna z nauczaniem i przykładem Jezusa Chrystusa[14]. Kościół często widział jedynie dwie formy powołania kobiety: kobieta-matka, kobieta-konsekrowana dziewica. Nie wolno zapominać, że było wiele kobiet, które w Kościele żyły, pracowały, odgrywały kluczową rolę[15]. Z dyskusji z Rut-Křížkovą wynika, że Zvěřina potwierdza istnienie problemu „zbyteczności" kobiet w Kościele. Zauważa, że kobiety często miewają takie poczucie. Jak pisze Josef Zvěřina, trwającej już pięć tysięcy lat (prawdopodobnie od czasów starotestamentalnych) dyskryminacji kobiet nie można traktować jako woli Bożej, Ducha Chrystusowego. Konieczna jest ciągła praca nad zmianą takiego stanu. Autor *Teologie agapé* zauważą, że problem teologii feministycznej tkwi w intencjach jej przedstawicieli, którzy często ograniczają się do chęci zamanifestowania płci. Zvěřina uważa, że byłoby lepiej, gdyby kobiety bez oburzenia tworzyły właściwą, zdrową teologię chrześcijańską[16]. W wyżej wspomnianym dialogu J. Zvěřina wyjaśnia, że emancypacja, wedle której rywalizuje z mężczyzną, jest bezsensowna. Kobieta nie może tracić świadomości własnej tożsamości[17]. Czeski teolog pokazuje, jak wiele jest form zaangażowania się niezamężnych kobiet w życie Kościoła. Chodzi o wewnętrzne pogłębienie ideału macierzyństwa, siostrzaności, a nie tylko ograniczanie się do stanu zakonnego[18]. Szczególny wpływ na obraz kobiety – matki i siostry ma prawda o Bożym macierzyństwie Maryi[19]. W mariologii możemy szukać podstaw „zdrowej", poprawnej teologii feministycznej.

Maryja jako pierwsza córka Kościoła[20] jest Tą, która obdarza wspólnotę miłością, ucieleśnieniem kobiecości, macierzyństwa i siostrzaności[21]. Jest wezwaniem do wiary, która realizuje się w miłości[22]. Bycie matką i siostrą, co często wzmiankowane jest w traktacie mariologicznym, ma swoje podstawy w byciu kobietą. Partie tekstu dotyczące każdego z tych określeń: kobieta, siostra, matka są u J. Zvěřiny objętościowo nieproporcjonalne. Jednak ze względu na podkreślenie specyficznych cech kobiety, siostry i matki, postanowiliśmy nauczanie czeskiego teologa rozdzielić na trzy części. Pierwsza dotyczy kobiecości Maryi, druga siostrzaności, a trzecia macierzyństwa.

---

[13] Tamże, s. 410.
[14] Tamże, s. 91.
[15] Tamże, s. 92.
[16] Tamże, s. 92.
[17] J. Zvěřina, *K teologii ženy...,* s. 450.
[18] Tamże, s. 449-450.
[19] Tenże, *Teologie agapé. Dogmatika*, t. II..., s. 408.
[20] Tenże, *Teologie agapé. Dogmatika*, t. I..., s. 41.
[21] W języku czeskim autor użył słowa „sesterstvi", oznaczajcego bycie siostrą (analogiczne do braterstwa). Oddajemy to w artykule terminem „siostrzaność", za: *Česko-polský slovník*, sestavil Dr B. Vydra, Praha 1951, s. 469. Termin ten pojawia się nie tylko w mariologii, ale także w tekstach o odnowie Kościoła.
[22] J. Zvěřina, *Teologie agapé. Dogmatika*, t. II..., s. 72.

Kobiecość w świetle mariologii

J. Zvěřina początki swojej mariologii umieszcza w rozważaniach protologicznych. Autor *Teologie agapé* nawiązuje do stworzenia pierwszej kobiety – Ewy. Ona, w odróżnieniu od Adama, nie ma mocy nad stworzeniem. Stoi pośrodku. Bez niej stworzenie nie byłoby całkowite, byłoby jedynie podległe mocy. Ewa jest pewnego rodzaju pośredniczką. Ideę tę zniszczył grzech pierworodny. Ale możemy powiedzieć, że idea ta, przygotowana przy stworzeniu, zrealizowała się i została zrozumiana w Maryi. Możemy porównać także macierzyństwo obu niewiast. Ewa jest matką wszystkich żyjących, Maryja to nowa duchowa matka całej ludzkości, pełna miłości, łaski, świętości i mocy[23].

Do szczególnych matek w historii zbawienia czeski teolog zalicza Sarę, Annę – matkę Samuela, żonę Manoacha – matkę Samsona, a także Elżbietę – matkę św. Jana Chrzciciela. Autor *Teologie agapé* podkreśla, że wszystkie te kobiety były bezpłodne, bezsilne. Bóg swoją mocą obdarza je darem potomstwa, ratuje od smutku i poniżenia. Dziękują one Bogu za dar płodności. Szczególnie modlitwa Anny jest hymnem wychwalającym Stwórcę za uratowanie od hańby, za wywyższenie. Pamiętamy, że swą treścią przypomina Magnificat. Autor *Teologie agapé* owe cudowne macierzyństwa określa jako realne przygotowanie jeszcze cudowniejszego macierzyństwa Maryi[24].

J. Zvěřina nie ogranicza się jedynie do przedstawienia kobiet-matek występujących w Starym Testamencie. Obok nich wspomina także prorokinie i bohaterki Izraela. Pierwszą z nich jest Miriam – siostra Mojżesza. Czeski teolog przypomina, że była prorokinią, razem z mężczyznami dziękowała za zwycięstwo. W jej grzechu i pokucie czeski teolog dostrzega drogę z grzechu do zbawienia[25].

Drugą kobietą była Debora, bohaterka Księgi Sędziów. Jako sędzia i prorokini pomogła w zwycięstwie nad wrogiem. Josef Zvěřina przypomina jej pieśń na cześć Jahwe, która izraelskiemu ludowi przyniosła nadzieję i moc, prowadziła do podejmowania działania i ponoszenia ofiar. W duchu *teologie agapé* czeski teolog podkreśla, że według Debory miłość jest największą siłą[26].

Kolejną niewiastą, która odegrała istotną rolę w dziejach narodu, była Judyta – zwycięża dzięki zaufaniu Bogu. Kobietą, która swoją służbą uratowała naród, była Estera. Była świadoma, podobnie jak później Maryja, wybrania Izraela i obietnic złożonych mu przez Boga. Do wielkich kobiet J. Zvěřina zalicza także Rut, uważaną za niewiastę miłosierną. Możemy dostrzec w niej zapowiedź miłosierdzia Maryi.

---

[23] Tamże, s. 131.
[24] Tamże, s. 132.
[25] Tamże, s. 132.
[26] Tamże, s. 133.

Przegląd niewiast Starego Testamentu J. Zvěřina kończy przypomnieniem prorokini Anny z Ewangelii według św. Łukasza. Była prorokinią, ofiarującą swoje życie Bogu i zwiastunką narodzenia Mesjasza[27].

J. Zvěřina v swoim podręczniku przedstawił obraz kobiet, które są prorokiniami, sędziami, ratowniczkami. Są to kobiety, które (mimo iż nie zawsze były matkami) odkryły cel swojego życia – służą ludziom i Bogu[28].

Josef Zvěřina starotestamentalne niewiasty przedstawia dla lepszego zrozumienia powołania kobiety i matki. Kobiety te były zapowiedzią Tej, która miała stać się duchową Matką, drugą, zupełnie inną Ewą. Autor dodaje, że nie chodzi tu o symbol, ale o konkretną, realną rzeczywistość[29]. Teolog uważa, że przez te niewiasty wiarą Starego Testamentu była przygotowana największa Córka Syjonu – Maryja, matka nowego Izraela, nowego przymierza, matka Mesjasza[30]. Maryja i jej zadania są według J. Zvěřiny istotne dla nowej teologii kobiety[31].

J. Zvěřina, omawiając tematykę macierzyństwa, podkreśla, że Maryja na kartach Pisma Świętego ukazuje się nam także jako dziewczyna, kobieta-małżonka. Czeski teolog przypomina, że Maryja była prostą żydowską dziewczyną, czystego i pokornego serca, dziewczyną żyjącą w Galilei – zapadłym kącie świata, o którym opinia nie należała do najlepszych. Należała do grupy prostaczków, którym Pan objawił wielkie rzeczy. Jak każda żydowska młoda dziewczyna wiedziała, że małżeństwo jest związkiem, którego założycielem i obrońcą jest Bóg. Sama poślubiła Józefa. Była świadoma, że w małżeństwie ma dać życie potomstwu[32].

Macierzyństwo w świetle mariologii

Prezentowany u teologa model kobiecości uznaje, że głównym powołaniem kobiety jest macierzyństwo i macierzyńska miłość.

W krótkim wstępie do swojej mariologii J. Zvěřina stwierdza, że Maryja stała się Matką Jezusa i Matką naszą, to znaczy Matką ludu Bożego – Kościoła Nowego Przymierza. Jej macierzyństwo ma więc podwójny charakter. Rola Maryi w kontekście samoudzielenia się Boga – Miłości ma szczególny charakter[33]. Spróbujmy spojrzeć na Maryję, na to, co wyjątkowego uczyniła i czyni najpierw jako Matka Jezusa Chrystusa, a następnie jako Matka Kościoła.

J. Zvěřina uważa, że analizując rolę Maryi, należy rozróżnić płaszczyznę czysto naturalnego i ludzkiego posłania[34] od tajemnicy posłania boskiego. Kluczem

[27] Tamże.
[28] Tamże.
[29] Tamże, s. 131.
[30] Tamże, s. 132-134.
[31] Tamże, s. 408.
[32] Tamże, s. 169.
[33] Tamże, s. 129.
[34] Można by napisać, że Maryja była prostą żydowską dziewczyną, która poślubiła Józefa, miała z nim dzieci, między nimi Jezusa. Tak ją przecież odbierali Jej rodacy. Dla Josefa Zvěřiny taki obraz,

do zrozumienia wyjątkowości powołania Maryi jest wgłębienie się w tajemnicę Trójcy Świętej. Zrozumienie Maryi przez miłość nie oznacza braku logiki i szukania prawdy. Teologia musi na podstawie Pisma Świętego Magisterium, pewnej tradycji szukać prawdziwego obrazu Matki Jezusa Chrystusa[35]. Swoje poszukiwania rozpoczyna od Nowego Testamentu.

Pierwszym tekstem, prawdopodobnie liturgicznego pochodzenia, do którego nawiązuje J. Zvěřina, jest najstarszy istniejący tekst o Maryi z Listu św. Pawła do Galatów. W rozważaniach na temat Prawa św. Paweł wspomina Syna Bożego, który stał się człowiekiem narodzonym przez kobietę: „Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo" (Ga 4,4).

Czeski teolog przypomina, że jest to u św. Pawła jedyny tekst mariologiczny. Tekst ten wyraźnie ukazuje, że jedynym ojcem Jezusa jest Bóg Ojciec. Dziewicze macierzyństwo nie jest w tym tekście wyrażone wprost. Zvěřina uważa jednak, że dalsze zdanie: „Natomiast górne Jeruzalem cieszy się wolnością i ono jest naszą matką. Wszak napisane jest: «Wesel się, niepłodna, która nie rodziłaś, wykrzykuj z radości, która nie znałaś bólów rodzenia, bo więcej dzieci ma samotna niż ta, która żyje z mężem». Właśnie wy, bracia jesteście jak Izaak dziećmi obietnicy. Ale jak wówczas ten, który się urodził tylko według ciała, prześladował tego, który się urodził według ducha, tak się dzieje i teraz" (Ga 4,26-29) – mimo że przede wszystkim odnosi się do Kościoła – może wskazywać na Maryję. Duchowe macierzyństwo Kościoła zakłada, że Jezus Chrystus przyjął człowieczeństwo z niewiasty dzięki działaniu Ducha Świętego. Na podstawie tego fragmentu można mówić o wyjątkowym macierzyństwie Maryi[36].

Wyjątkowość tego macierzyństwa Zvěřina odnajduje i na innych kartach Biblii. Przytacza teksty z Ewangelii Dzieciństwa Mateusza i Łukasza. U Mateusza opuszczenie w genealogii słowa „egennesen" – „spłodził" w odniesieniu do Józefa i Jezusa wskazuje na królewski charakter Maryi – Matki Syna Bożego. Autor *Teologie agapé* dodaje, że Bóg Ojciec także nie płodzi Syna. Stało się to dzięki mocy Ducha Świętego, którą autor określa jako tajemniczą twórczą działalność Boga. Działanie to jest wyjątkową obecnością Ducha Świętego[37].

Scena zwiastowania opisana przez św. Łukasza prowadzi nas do odkrycia dwóch prawd mariologicznych: o radykalnej świętości Maryi i dziewiczym poczęciu Jezusa. Ukazuje także działanie i moc Ducha Świętego w życiu Maryi. Zanim przejdziemy do ukazania problematyki poczęcia Jezusa, pozostańmy przy prawdzie o świętości Maryi.

---

często przyjmowany przez heretyków, protestanckich teologów, katolickich modernistów jest nie do przyjęcia.

[35] J. Zvěřina, *Teologie agapé. Dogmatika*, t. II..., s. 168.

[36] Tamże, s. 135-136.

[37] Tamże, s. 138.

Temat świętości J. Zvěřina łączy z tematem niepokalanego poczęcia Maryi. Wychodzi od dwóch tekstów – z Protoewangelii z Księgi Rodzaju i z opisu zwiastowania. Na podstawie pierwszego tekstu stwierdza, że Maryja ma szczególny, wyjątkowy, jedyny w swoim rodzaju udział w zwycięstwie nad grzechem. W tekście o zwiastowaniu autor *Teologie agapé* akcentuje słowa „Łaski pełna". Słowa te, według autora, wyrażają radykalne poświęcenie i ofiarowanie Maryi. Całe Jej bycie było przeniknięte łaską. Autor w swoim podręczniku przedstawia także historię sporu dotyczącą świętości Maryi. Chodzi o moment decydujący o uświęceniu Matki Jezusa Chrystusa, a także, od czego została przez łaskę uwolniona. Czeski teolog uważa, że Maryja jest obrazem pierwotnej idei przyjaźni człowieka z Bogiem. Jest Ona pierwszym nowym stworzeniem, początkiem ludu Bożego, jest ikoną niepokalanego Kościoła. Łaska świętości jest Jej dana ze względu na bycie matką Jezusa, matką i siostrą Kościoła. Jej świętość jest znakiem nadziei dla każdego z nas [38].

J. Zvěřina przytacza także twierdzenia doktorów Kościoła, dotyczące relacji świętości Maryi i działania Ducha Świętego. Przywołuje św. Alberta Wielkiego, który widzi w owym „zacienieniu" Duchem Świętym trzeci stopień świętości Matki Bożej [39].

Autor *Teologie agapé* przedstawia fragment Ewangelii, a następnie go analizuje: „Boża łaska przygotowuje Maryję Pannę, Najwyższy ją «zacieni» [w polskim tłumaczeniu „okryje ją jak obłok" – Biblia Poznańska], jej syn będzie poznany, uznany, czczony i zwiastowany jako Syn Najwyższego" [40].

Autor twierdzi, iż zdarzenia te już od początku są dziełem Ducha Świętego, który „zstąpi" na Maryję jako moc Najwyższego i Ją „zacieni". Teolog zaznacza, że Ducha nie należy w tym tekście rozumieć jako osobę, ale jako twórczą moc Boga, która pojawia się na początku (Rdz 1,1) [41].

Działanie Ducha Świętego dotyczy, obok uświęcenia Maryi, także poczęcia Jezusa. Czeski teolog bardzo silnie podkreśla, że Duchowi Świętemu nie jest przypisywane ojcostwo. Ojciec nie począł Chrystusowego człowieczeństwa, ani Duch Święty nie spłodził z Maryją Jezusa [42]. Niesmaczne i głupie jest więc doszukiwanie się tu wpływów pogańskich mitów, mówiących o współżyciu kobiet z bogami [43].

Boży Syn stał się człowiekiem dzięki działaniu Ducha Świętego – Maryja poczęła z Ducha Świętego. To działanie Pocieszyciela jest tajemniczą twórczą mocą Boga, aby wieczny Boży Syn stał się Mesjaszem. Owo tajemnicze działanie Ducha Świętego, który „przyszedł" z Nieba, jest odosobnionym obrazem działania i obecności Ducha Świętego. Autor *Teologie agapé* podkreśla dalej, iż Jezus nie stał się Bożym Synem w momencie zwiastowania ani też w późniejszych chwilach, ale że

---

[38] Tamże, s. 183-186.
[39] Tamże, s. 184.
[40] J. Zvěřina, *Teologie agapé. Dogmatika*, t. I..., s. 113.
[41] Tamże.
[42] J. Zvěřina, *Teologie agapé. Dogmatika*, t. II..., s. 138.
[43] Tenże, *Teologie agapé. Dogmatika*, t. I..., s. 113.

był i jest Nim od wieczności. Wyjątkowe poczęcie nie jest przyczyną, lecz raczej znakiem, iż to, co się poczęło w Maryi, jest „z Ducha Świętego”[44].

Kwestia macierzyństwa Maryi wiąże się ściśle z narodzeniem Jezusa. W opisie narodzenia u Łukasza nie chodzi, według Zvěřiny, o pokazanie cudownego porodu. Ostrzega jednak czytelników swojej teologii, że jeżeli narodzenie Jezusa będziemy odbierali w sposób zbyt ludzki, grozi nam niebezpieczeństwo arianizmu i adopcjonizmu; jeżeli będziemy traktowali je zbyt mistycznie – grozi nam niebezpieczeństwo zagubienia prawdy o człowieczeństwie Jezusa i zbliżamy się do monofizytyzmu. Dlatego nie można przeciwstawiać historyczności tego wydarzenia jego symboliczności. Teolog, podejmując tematykę narodzenia, odnosi się także do prawdy o jego dziewiczym charakterze. Autor *Teologie agapé* pisze, że nie można dziewiczego narodzenia odbierać jako symbolu posłuszeństwa i poddaństwa Maryi Bogu[45].

J. Zvěřina w swoim podręczniku przytacza i analizuje teksty Nowego Testamentu, wskazujące na dziewicze życie Maryi w małżeństwie z Józefem. Dziewicze życie Maryi, jak pisze czeski teolog, jest prawdopodobnie wyrazem jej całkowitego, nieograniczonego oddania się Bogu i swemu Synowi. Jest obrazem błogosławionych, którzy oddali się służbie królestwu Bożemu[46].

Na podstawie nauczania teologów i swoich poszukiwań dochodzi do wniosku, że dziewictwo nie może być rozumiane czysto biologicznie. Zvěřina uważa, że o dziewictwie Maryi i Jej macierzyństwie nie można mówić na płaszczyźnie ginekologicznej, ponieważ Jej dziecko jest Synem Bożym[47]. Dziewictwo Maryi należy rozważać na płaszczyźnie wiary i teologii, odnosząc je do prawd o Trójcy Świętej, o stworzeniu, do chrystologii i soteriologii[48]. Dziewicze macierzyństwo było znakiem, że Jezus Chrystus jest Bożym Synem i Synem Maryi. Maryja jest dziewicą dlatego, że poczęła z Ducha Świętego i to poczęła nie ludzkie dziecko, a Boga-człowieka[49].

Autor *Teologie agapé* przypomina, że także najstarsze wyznania wiary, włącznie w wyznaniem nicejsko-konstantynopolitańskim, przyjmują prawdę o dziewictwie Maryi[50]. „Dziewica” jest najstarszym tytułem, którym Kościół określa Maryję.

J. Zvěřina stwierdza, że dziewictwo Maryi nie jest semantyczne (nie jest jedynie znakiem), nie jest kerygmatyczne (nie ma na celu wyjaśniać i ukazywać prawdę o Wcieleniu), nie jest symboliczne (nie przedstawia oddania Maryi), nie jest teologumenonem (czyli teologicznym wykładem inkarnacji). Według autora, są dwie przyczyny przyjmowania dziewictwa Maryi jedynie na tych płaszczyznach. Pierwszą jest niedowiarstwo w możliwość Bożej ingerencji. Drugą jest myślenie jedynie na płaszczyźnie biologicznej. Dla Zvěřiny dziewicze macierzyństwo jest objawioną

---

[44] Tenże, *Teologie agapé. Dogmatika*, t. II..., s. 138.
[45] Tamże, s. 147.
[46] Tamże, s. 175.
[47] Tamże, s. 147.
[48] Tamże, s. 172-173.
[49] Tamże, s. 157-158.
[50] Tamże, s. 158-160.

prawdą wiary, szybko poznaną i przyjętą, jest to rzeczywistość historyczna, jest to rzeczywistość tajemnicza, wyrażana jest analogicznie. Autor *Teologie agapé* pisze: „że nie jest pewne, czy określenie «zawsze dziewica» zawiera w sobie także wyjątkowe narodzenie Jezusa, ani czy należy do dogmatu. Nie jest także oczywiste, czy zawiera w sobie prawdę, że Maryja nie żyła później małżeńskim życiem z Józefem. Jest historycznie wątpliwe, żeby miała dalsze dzieci”[51].

Warto zaznaczyć, że w mariologii J. Zvěřina interesuje się relacją Maryi i Ducha Świętego. Nie chodzi tu tylko o poczęcie z Ducha Świętego, czy uświęcenie Maryi. Autor pisze o całkowitym przeniknięciu Matki Bożej Duchem Świętym. Stwierdza on, że dzięki mocy Ducha łaski, miłości i prawdy Maryja jest największą charyzmatyczką w dziejach ludzkości. Obdarowana Jego darami jest dana Kościołowi. Duch Święty jest duchem Jej duchowego macierzyństwa i siostrzaności w Kościele i w świecie[52].

W swoich pneumatologiczno-mariologicznych rozważaniach autor przytacza poglądy teologów i pokłosie sympozjów teologicznych. Na początku przypomina słowa H. Mühlena, który stwierdza, iż wyrażeniem zgody przy zwiastowaniu, a później współofiarowaniem na Kalwarii Maryja ma specyficzny udział w powszechnym kapłaństwie wierzących.

Na spotkaniu charyzmatycznym 8 VII 1977 r. – przypomina Zvěřina – kapłani modlili się, aby mogli przyjąć Maryję między siebie jak św. Jan i by Ona doprowadziła ich do podobania się Bogu, do większej pokory, do posłuszeństwa Synowi Bożemu i miłosierdzia względem braci.

Na uniwersytecie w Deyton w 1979 r. stwierdzono, że Maryja niesie w sobie znamię Ducha Świętego w potrójnym wymiarze: wewnętrznie, w tworzeniu i we wspólnocie[53]. Czeskiemu teologowi podoba się także stwierdzenie P.B.T. Bilismuka: The Theotokos as Pneumatophora (Bogurodzica jako nosicielka Ducha Świętego)[54].

Wszystkie poglądy dotyczące relacji Ducha Świętego i Maryi – bądź to własne, bądź zaczerpnięte od innych – Zvěřina kończy ustosunkowaniem się do ostrożności Soboru Watykańskiego II. Według autora, na podstawie nauki soborowej nie do przyjęcia jest sformułowanie św. Maksymiliana Kolbe: „Maryja jest Niepokalanym poczęciem stworzonym, Duch Święty niestworzonym”. Nie można też przyjąć teorii L. Boffa, który w kontekście teologii feministycznej mówi o hipostatycznym złączeniu Maryi z Duchem Świętym. Zvěřina za niestosowne uważa także używanie określenia „Oblubienica Ducha Świętego”. Duch Święty nie zastępuje Maryi oblubieńca, narzeczonego. Także charyzmatyczne sformułowania i tezy Maryjnego Ruchu Kapłanów, założonego przez ks. Gobbi, są dla czeskiego teologa problematyczne[55].

---

[51] Tamże, s. 180-181.
[52] Tamże, s. 199.
[53] Tamże.
[54] Tamże, s. 200.
[55] Tamże.

Kolejnym tytułem maryjnym, który ma charakter dogmatyczny, a jest związany z narodzeniem Jezusa, jest „Boża Rodzicielka". Autor przypomina genezę tego terminu [56]; w wyniku rozwiązywania sporów chrystologicznych określenie to zostało potwierdzone na soborze efeskim. Sobór Chalcedoński i II Konstantynopolitański przyjmują prawdę o Maryi Bożej Rodzicielce za obowiązującą [57].

J. Zvěřina stwierdza w swoim podręczniku, że tytuł Bożej Rodzicielki nie dodaje nic nowego do prawdy o dziewiczym macierzyństwie. Chodzi jedynie o dalsze szczegółowe wyjaśnienie tajemnicy wcielenia, połączone z głębszym poznaniem Jezusa Chrystusa. Maryja jest matką „całego" Jezusa – Boga-człowieka, a nie tylko matką Jego ciała – podkreśla Zvěřina. Maryja dla Boga nie była – jak za Laurentinem pisze czeski teolog – przedmiotem, czy narzędziem Jego mocy. Była skuteczną partnerką w dialogu, szczytem miłości, której Bóg pozwolił zakwitnąć w swoim ludzie, narodzie Abrahama. Maryja jest typem wiary i miłości, zjednoczenia z Chrystusem, z którym tworzy jedno ciało [58].

Zvěřina nie ogranicza macierzyństwa Maryi jedynie do poczęcia, czy narodzenia Jezusa. Przytacza teksty Nowego Testamentu ukazujące momenty wspólnego życia Maryi i Jezusa: pokłon Mędrców (Mt 2,1-12), ofiarowanie w świątyni (Łk 2,22-38), znalezienie w świątyni (Łk 2,41-50), przyjście Maryi i krewnych do Jezusa (Mk 3,31-35), wesele w Kanie Galilejskiej (J 2,1-12), scena pod krzyżem (J 19,25-27), a także teksty z niektórych apokryfów [59].

Teksty z Ewangelii według św. Jana przedstawiają Maryję nie tylko jako matkę Jezusa, ale także jako naszą matkę. Słowa Maryi z Kany Galilejskiej „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie" (J 2,5) ukazują nowe macierzyństwo Maryi: staje się Ona matką Chrystusowego dzieła [60]. Możemy powiedzieć – staje się matką Kościoła. Autor *Teologie agapé* przypomina, że scena pod krzyżem, opisująca powierzenie Maryi umiłowanemu uczniowi (J 19,25-27), jest przez wielu egzegetów interpretowana jako powierzenie Maryi całej wspólnoty Kościoła. Maryja staje się Matką Kościoła. Zvěřina zaznacza jednak, że eklezjologicznej interpretacji tego tekstu i tytułu Matka Kościoła nie znają ojcowie Kościoła [61].

Czeski teolog uważa, że macierzyństwo wobec Kościoła ma charakter duchowy [62] i analogiczny [63]. Po przedstawieniu historii teologii tego typicznego, duchowego macierzyństwa [64] Czech odwołuje się do nauki II Soboru Watykańskiego, przywołując z jego nauczania określenia: Maryja matka Chrystusowych członków (KK 53-54); ta, która ma udział przy rodzeniu wiernych w Kościele; matka

---

[56] Tamże, s. 157, 181.
[57] Tamże, s. 182.
[58] Tamże.
[59] Tamże, s. 136-156.
[60] Tamże, s. 150.
[61] Tamże, s. 150-153.
[62] Tamże, s. 157.
[63] Tamże, s. 170.
[64] Tamże, s. 204.

w porządku łaski (KK 60-61); ta, która jest przykładem dla Kościoła[65]. Tematykę macierzyństwa Maryi wobec Kościoła kończy stwierdzeniem, że to duchowe macierzyństwo jest wynikiem działania Ducha Świętego. Należy do tajemnicy wiary o wspólnocie wiernych. Autor w swoim teologicznym dziele uważa, że jest to szczególny rodzaj *agapé* – egzystencjalne połączenie, wewnętrzne związanie. Jest to żywe, organiczne złączenie – Maryja jest sercem Mistycznego Ciała Chrystusa. Autor stwierdza, że bez Maryi nie ma Kościoła[66]. Warto w tym miejscu dodać, że Zvěřina przytacza uroczyste ogłoszenie Maryi przez papieża Pawła VI Matką Kościoła.

Szczególna świętość Maryi, pełnia łaski prowadzą do wyjątkowej wspólnoty z Bogiem. Autor *Teologie agapé* tę szczególną wspólnotę nazywa uwielbieniem Maryi. Wszystkie inne tezy mariologiczne, elementy nauki o wniebowzięciu są rozwinięciem wiary w uwielbienie Maryi. J. Zvěřina stara się na podstawie biblijnych tekstów ukazać uwielbienie Maryi po skończeniu życia ziemskiego. Następnie sięga do tradycji Kościoła – szczególnie liturgicznej, aby na koniec przytoczyć definicję dogmatyczną Piusa XII z roku 1950. W analizie na uwagę zasługuje opinia autora na temat znaczenia prawdy o wniebowzięciu. J. Zvěřina widzi tu podporę wiary w życie po śmierci i argument w walce przeciwko fałszywemu kultowi ciała. Teolog uznaje dogmatyczną definicję za podkreślenie wartości życia ludzkiego, jego godności i celu. Prawda o wniebowzięciu powinna być, jego zdaniem, wykorzystywana w przepowiadaniu światu wartości życia[67].

Czeski teolog przytacza także opinie współczesnych teologów na temat eschatologicznego uwielbienia Maryi. Wszystkie poglądy podsumowuje stwierdzeniem, że wniebowzięcie pozostaje wyjątkowym Bożym czynem, który związany jest ze szczególnym macierzyństwem i niepokalanym poczęciem Maryi, bez względu na wyobrażenia dotyczące śmierci, „międzyczasu", czy zmartwychwstania[68].

Na podstawie wszystkich wyżej wymienionych prawd mariologicznych J. Zvěřina próbuje stworzyć jeden, spójny obraz Matki Bożej. Chce przedstawić mariologiczną zasadę, pryncypium (*mariologický princip*). Chodzi tu o ukazanie, że Maryja jest nie tylko Matką Syna Bożego, ale Matką Chrystusa „kompletnego", tzn. jest Matką Bożą, Matką Odkupiciela w historii zbawienia, jest pełna łaski, jest wzorem Kościoła. Teolog wzywa, aby dzieło Maryi, Jej życie widzieć ciągle w perspektywie Jezusa Chrystusa, Boga Ojca i nie zapominać przy tym o Ducha Świętego. Podstawę takiego ujęcia Zvěřina widzi w punkcie 25. adhortacji Pawła VI *Marialis cultus*, gdzie papież stwierdza, że w Maryi wszystko odnosi się do Chrystusa[69].

Autor *Teologie agapé* chce sięgnąć do głębi sensu macierzyństwa Maryi. Pisze o dwóch uzupełniających się drogach dojścia do maryjnej zasady: mariologii oddolnej i mariologii odgórnej. Początkiem i końcem poszukiwań jest sama natura

[65] Tamże, s. 165.
[66] Tamże, s. 204-205.
[67] Tamże, s. 193.
[68] Tamże, s. 187-195.
[69] Tamże, s. 197.

Boga – Jego *agapé*. W mariologii wszystko jest bądź to przejawem Bożej miłości w życiu Maryi, (mariologia odgórna), bądź też pełną miłości odpowiedzią Maryi (mariologia oddolna)[70].

Warto w tym miejscu dodać, że dla czeskiego teologa odpowiedź Maryi zawierająca się w Jej wierze, modlitwie, zdecydowaniu, ofiarowaniu się, jest wzorem dla chrześcijanina. Stoi na stanowisku, że kult Maryi powinien przede wszystkim być naśladowaniem życia Matki Jezusa Chrystusa[71].

Najważniejsze momenty w mariologii odgórnej to wybranie i powołanie Maryi, poczęcie z Ducha Świętego, wczłowieczenie Bożego Syna przez kobietę, życie i śmierć Jezusa Chrystusa przeżywane w obecności Maryi, przyjęcie nas za dzieci Boże także dzięki uczestnictwu Niewiasty – matki i siostry, znak na niebie w osobie Maryi wniebowziętej – pierwociny wśród uwielbionych. Do mariologii oddolnej czeski teolog zalicza życie Maryi prowadzone w taki sposób, w jaki miał żyć niepokalany człowiek, uświęcający dialog Maryi z Bogiem, Jej zaangażowanie[72].

Rozważania autor kończy stwierdzeniem, że mariologicznym pryncypium jest miłość i świętość – przez Chrystusa, w Chrystusie i dla Chrystusa[73].

Siostrzaność w świetle mariologii

Określenia „Matka Kościoła", „nasza Matka" są we współczesnej literaturze teologicznej bardzo popularne. Autor *Teologie agapé* przytacza niewłaściwe (uznane przez niego wręcz za bezsensowne) poglądy, że macierzyństwo Maryi w Kościele i wobec Kościoła jest przez niektórych uważane za relikt matriarchatu pogańskich religii albo jest przeciwstawieniem paternalizmowi maternalizmu Maryi. J. Zvěřina odrzuca rzekome zagrożenia maternalizmu – przeprowadza spójny wykład, udowadniając, że w Kościele nie istnieje żaden maternalizm.

Czeski teolog stwierdza, że Jezus Chrystus postawił w centrum głoszenia królestwa Bożego Ojca i bliźniego. Bliźni staje się przyjacielem Jezusa (J 15,13-15), co więcej, nazywa go On swoim bratem (Mt 23,1.8). Bratem, siostrą, matką jest dla Chrystusa ten, kto pełni wolę Ojca (Mt 12,50). Matka, siostra, brat stoją w jednej linii duchowego rodu. Chrześcijaństwo jest realizacją uniwersalnego braterstwa. Nie ma rozdziału między kobietą i mężczyzną (Ga 3,28). Ojcostwo i braterstwo rozwinęło się w Kościele dzięki Duchowi Świętemu. Dowodem jest używanie tych określeń w Dziejach Apostolskich i listach. Oczywiście fundamentów ojcostwa, braterstwa, siostrzaności w Chrystusie należy szukać już w Ewangelii. Autor *Teologie agapé* uważa, że są to przejawy *agapé*. Zvěřina podkreśla, że w młodym Kościele kobieta jest przyjmowana jako siostra (Rz 16,1). Także cała gmina nazywana jest Wybraną Siostrą (2 J 13). Czeski teolog wyraża smutek z tego powodu,

[70] Tamże, s. 198.
[71] Tamże, s. 208.
[72] Tamże, s. 198.
[73] Tamże.

że idea duchowej siostrzaności nie została zrealizowana w pełni. Siostrzaność jako przejaw miłości nie rozwinęła się dostatecznie ze szkodą dla Kościoła [74].

Powyższe tezy wiodą do stwierdzenia, że w nowej teologii możemy mówić nie tylko o macierzyństwie Maryi, ale także o Jej siostrzaności w stosunku do nas – Maryja jest naszą siostrą.

J. Zvěřina stwierdza, że określenie Maryja – siostra wcale nie jest nowe. Zauważa, że idea ta znajduje się u Hezychiusza (+433 r.) i u Theoteknosa z Livias (VII w.). Ten ostatni, jak twierdzi autor, w kazaniu o wniebowzięciu Maryi pisze: „Naszą ziemią jest Maryja, nasza siostra, nasza Pani" [75]. Wśród współczesnych, którzy używają tego określenia, Czech wymienia papieża Pawła VI: „Jako my i ona je dcerou Adamovou, proto i naše sistra". W przekładzie polskim czytamy: „Będąc córką Adama, jak i my, jest naszą Siostrą przez naturę, mimo że jest Stworzeniem zachowanym od grzechu pierworodnego, ze względu na przyszłe zasługi Zbawiciela". W naszych poszukiwaniach dotarliśmy także do tekstu adhortacji *Marialis cultus* Pawła VI, gdzie znajdujemy w p. 56: „Maryja jest z naszego rodu, jest prawdziwą córką Ewy, chociaż nie ma udziału w winie tej matki, a jest naszą prawdziwą siostrą, która przeżywała ziemskie życie w pokorze, w ubóstwie, a tak miała pełne uczestnictwo w naszych losach" [76].

Zvěřina uważa, że Maryja jest naszą siostrą nie tylko w sensie naturalnym (według Adama), ale także w sensie duchowym (dzięki Jezusowi Chrystusowi i Duchowi Świętemu). Teolog wprowadza tu pojęcie „rodzeństwo łaski". Maryja według łaski jest naszą największą i pierwszą siostrą. Jej siostrzaność jest wkładem w działanie i rozwój Kościoła. Maryja swoją siostrzaność szerzy we wspólnocie jako szczególny charyzmat.

Sensem siostrzaności jest dawanie siebie bez względu na jakąkolwiek korzyść (w odróżnieniu od partnerstwa, czy macierzyństwa). Siostrzaność we wspólnocie realizuje się w opiece zdrowotnej, w pracy charytatywnej, w życiu konsekrowanym. Przyjmowanie Maryi jako siostry odgrywa znaczącą rolę w dialogu ekumenicznym i w teologii feministycznej.

* * *

Maryja, kobieta, matka, nasza siostra jest dla nas znakiem nadziei i wzorem miłości. Jej rola i posłanie w różny sposób było odczytywane w różnych okresach dziejów Kościoła. Każda epoka dokonywała swojej, często dla siebie korzystnej interpretacji. W czasach współczesnych, kiedy świat i Kościół szuka nowego odczytania roli kobiety, czeski teolog stara się przedstawić jej doktrynalne fundamenty. Nie dziwi nas, że odnosi się akurat do mariologii. Jest prawdą, że jego poszukiwania są chaotyczne, niemetodologiczne. Ale jest to cecha charakterystyczna całej

[74] Tamże, s. 206.
[75] Tamże, s. 206.
[76] Tamże, s. 206.

teologie agapé. Istotniejszym jest to, że czyni to z wielkim wewnętrznym zaangażowaniem, nieoderwanym od konkretnej rzeczywistości – jego teologia kobiety nie powstaje „za biurkiem", ale w wirze życiowych sytuacji, pełnych spotkań, tragedii, przyjaźni. Kobieta swoją tożsamość może odczytać w kluczu kobieta – matka – siostra, właściwie odczytanym i zinterpretowanym.

DONNA – MADRE – SORELLA. FONDAMENTI MARIOLOGICI DELLA TEOLOGIA DELLA DONNA DI JOSEF ZVĚŘINA

S o m m a r i o

Il mondo contemporaneo e la Chiesa cercano di reinterpretare il ruolo della donna. L'articolo è dedicato ad un tentativo, intrapreso da un teologo ceco, Josef Zvěřina, di presentarne aspetti dottrinali riferendosi alla mariologia. Nelle sue ricerche manca la disciplina metodologica, il che è caratteristico a tutta la teologia *agapé*. Nonostante questo difetto essa ha il pregio di una teologia che proviene dall'esperienza personale di uno che non rimane fermo dietro la scrivania.

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2008, t. 41, z. 1, s. 46–62

Ks. ANDRZEJ PASTWA
Uniwersytet Śląski w Katowicach

PRAWO DO OBRONY I SWOBODNEGO DOSTĘPU DO ADWOKATA. SYSTEMOWE GWARANCJE REALIZACJI PRAW PODMIOTOWYCH STRON W PROCESIE *DE NULLITATE MATRIMONII*

Wprowadzenie

Natchnione duchem chrześcijańskiego personalizmu soborowe przesłanie o człowieku zbawionym, a z nim tyleż podniosła i optymistyczna, co realna, obiektywna i nade wszystko kompletna wizja osoby ludzkiej niezmiennie nadają ton współczesnemu nauczaniu Kościoła. Nie trzeba przekonywać, że wyrazem takiego wyrazistego świadectwa jest zaangażowanie kolejnych papieży doby Vaticanum II, najpierw w przeprowadzenie reformy prawa kanonicznego, a następnie w dzieło jego wiernej interpretacji. Co przy tym charakterystyczne, owa aktywność prawodawców kościelnych – pasterzy całej owczarni Chrystusowej, aż nadto wyraźnie komunikuje *novum* dzisiejszej autoświadomości eklezjalnej, czego symbolem pozostaje konsekwentne odwoływanie się do strukturalnej zasady *communio*. Nie dość, że syntetyzuje ona aktualne doświadczenie rzeczywistości Kościoła-tajemnicy, to jeszcze – jako podstawowa zasada organizująca i orientująca – objawia samo źródło, sens oraz treść kościelnego porządku prawnego [1]. To w niej weryfikuje się i znajduje nieodzowne kryterium interpretacyjne doniosła prawda przekazywana przez tradycję: *salus animarum suprema lex*. Śmiało zatem można powiedzieć, że zasada „komunii", stygmatyzując każdy aspekt *esse* i *agere* Kościoła w doskonałym zespoleniu jego elementów osobowych (Boskiego i ludzkiego), uwypukla autentycznie pastoralny charakter prawa kanonicznego. To dlatego Jan Paweł II mógł autorytatywnie ogłosić, że pastoralność jest nieodłącznym wymiarem *ius ecclesiale*, a każda aktywność duszpasterska niesie z sobą wymiar prawny [2].

---

[1] Zob. A.M. Rouco Varela, E. Corecco, *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico*, Milano 1971, s. 59-62; R. Sobański, *Kościół – prawo – zbawienie*, Katowice 1979, s. 75-77.

[2] Ioannes Paulus II, *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos (Il giudice si guardi sempre da una malintesa compassione che scadrebbe in sentimentalismo, solo apparentemente pastorale)* [18 I 1990], Communicationes [dalej: ComCan] 22 (1990), s. 3-7.

Kontekst tej ważnej wypowiedzi papieskiej, wyjętej z pamiętnego przemówienia do Roty Rzymskiej w 1990 r., stanowią dwie okoliczności, których nie sposób pominąć. Pierwsza, to fakt, że bezpośrednim adresatem alokucji rotalnej byli wszyscy biskupi (*tutti i sacri pastori*), a nie tylko pracownicy kościelnego wymiaru sprawiedliwości [3]. Druga okoliczność, choć mniej spektakularna, wydaje się co najmniej równie ważna i z pewnością nie uszła uwadze regularnych odbiorców tegoż specjalnego magisterium biskupa rzymskiego, od lat ogłaszanego w związku z inauguracją kolejnego roku działalności sądowniczej wymienionego trybunału apostolskiego. Chodzi mianowicie o fakt, że Jan Paweł II potraktował swoje wystąpienie jako swoisty aneks do alokucji sprzed roku [4], podejmującej temat gwarancji dla podstawowego na forum sądownictwa kościelnego prawa do obrony, w powiązaniu z realizacją wymogów zasady kontradyktoryjności procesowej [5].

Skoro wymiar sprawiedliwości w Kościele jest u samych podstaw – jak często przypominał Paweł VI – inspirowany adagium: „*salus animarum* najwyższym prawem Kościoła" [6], to owo usytuowanie prawa procesowego *par excellence* w planie ekonomii zbawienia wyraża, zdaniem Jana Pawła II, przede wszystkim elementarny szacunek i afirmację godności osoby ludzkiej [7]. W ten sposób zapisane w *Kodeksie prawa kanonicznego* (KPK) z 1983 r. pryncypium: *ius defensionis semper integrum maneat* [8] zyskuje nieodzowne tło doktrynalne: antropologiczne i eklezjologiczne. Co więcej, nowego sensu nabiera, dopełniająca wspomniany wykład o gwarancjach prawa do obrony, konstatacja Ojca św., którą wypada tu w całości zacytować: „S p r a w i e d l i w y p r o c e s jest przedmiotem p r a w a w i e r n y c h (kan. 221, KPK 1983 [9]) i jednocześnie stanowi wymóg p u b l i c z n e g o d o b r a K o ś c i o ł a. Dlatego procesowe normy kanoniczne są przestrzegane przez wszystkich uczestników procesu jako wyraz sprawiedliwości formalnej (*giustizia strumentale*), która [niezawodnie] prowadzi do sprawiedliwości materialnej (*giustizia sostanziale*) [podkr. – J.P. II]" [10].

Ten oryginalny głos magisterium papieskiego wyznacza ogólne ramy formalne i merytoryczne niniejszego opracowania. W szczególności zaś kontekst pyta-

---

[3] Rzecz jasna, konstatacja ta domaga się szerszego komentarza. Próbą wyświetlenia intencji Ojca św. są uwagi, które zawarłem w artykule – A. Pastwa, *Pasterski wymiar posługi sędziego kościelnego w rozstrzyganiu spraw o nieważność małżeństwa,* w: *Vobis Episcopus Vobiscum Christianus. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Arcybiskupowi dr. Damianowi Zimoniowi*, red. W. Myszor, A. Malina, Katowice 2004, s. 137-145.

[4] Ioannes Paulus II, *Allocutio Summi Pontificis ad Praelatos Auditores, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos (La legge garantisce l'esecizio del diritto alla defesa a lo regola affinché non degeneri in abuso o ostruzionismo)* [26 I 1989], ComCan 21 (1989), s. 15-19.

[5] Tenże, *Allocutio Summi Pontificis...* [18 I 1990], s. 7, nr 7.

[6] Paulus VI, *Allocutio ad Tribunalis Sacrae Romanae Rotae Decanum, Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos, ineunte anno iudiciali* [28 I 1978], Acta Apostolicae Sedis [dalej: AAS] 70 (1978) s. 182.

[7] Ioannes Paulus II, *Allocutio Summi Pontificis...* [18 I 1990], s. 6, nr 7.

[8] KPK 1983, kan. 1598 § 1.

[9] „Wiernym przysługuje legalne dochodzenie i obrona przysługujących im w Kościele uprawnień na właściwym forum kościelnym według przepisów prawa".

[10] Ioannes Paulus II, *Allocutio Summi Pontificis...* [18 I 1990], s. 7, nr 7.

nia o systemowe gwarancje realizacji praw podmiotowych stron w procesie *de nullitate matrimonii* uzasadnia podjęcie następujących kwestii: 1. Godność osoby wyznacznikiem procesowej ochrony-promocji praw podmiotowych. 2. Prawo do obrony. 3 Prawo do adwokata.

1. Godność osoby wyznacznikiem procesowej ochrony-promocji praw podmiotowych

Wśród wielu enuncjacji papieskich, wygłaszanych z czytelną intencją optymalizacji warunków sprawiedliwego procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa, jedna zasługuje na szczególną uwagę. Osoba ludzka – ogłosił Jan Paweł II w przemówieniu do Roty Rzymskiej z 1995 r. – stanowi samo centrum *ministerium iustitiae*[11]. Jak rozumieć to ważne przesłanie ideowe? Nietrudno w samym magisterium papieża-nauczyciela personalizmu odnaleźć słowa pierwszego komentarza. Znajdziemy je w pierwszej, a więc niejako programowej alokucji do Roty Rzymskiej z 1979 r. Syntetycznie zawartą tu myśl doktrynalną można ująć następująco: Troską wszystkich odpowiedzialnych za wymiar sprawiedliwości winno być zabezpieczenie na forum sądowym uniwersalnych, niezbywalnych i nienaruszalnych ludzkich praw przyrodzonych, co – koniec końców – determinuje wiarygodność kościelnego świadectwa o szacunku do osoby z przynależną jej godnością nadprzyrodzoną. Swój wywód kończy papież nader charakterystyczną, dodajmy, powtarzaną później pointą: zadaniem Kościoła jest „proklamowanie i bronienie w każdym miejscu i czasie podstawowych praw człowieka", i tym samym aktualizacja niezmiennie obligatoryjnej misji apostolskiej: „bycia przed światem zwierciadłem sprawiedliwości (*speculum iustitiae*)"[12].

Jak widać, już pobieżna kwerenda magisterium papieskiego wskazuje na antropologiczną podstawę kościelnego wymiaru sprawiedliwości. Jest nią nie tyle godność człowieka jako istoty społecznej – z prostym odwołaniem się do zasady: *ubi societas, ibi ius*, ile raczej – w ujęciu całościowym (integralnym)[13] – godność osoby ludzkiej, uzdolnionej i powołanej do tego, by z innymi, podobnymi sobie (osobami) budować strukturalne więzi komunijne. Postawmy kropkę nad „i". Kompletnej wizji człowieka nie dostarczają dziś antropologie reprezentujące „kartezjański" nurt filozofii człowieka. Nie są one w stanie zintegrować cielesności w osobie ludzkiej (wręcz przeciwnie – prowadzą na manowce fałszywego spiry-

---

[11] Tenże, *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos* [10 II 1995], ComCan 27 (1995), s. 3, nr 1.

[12] Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Decanum Sacrae Romanae Rotae ad eiusdemque Tribunalis Praelatos Auditores, ineunte anno iudiciali* [17 II 1979], ComCan 11 (1979), s. 9, nr 1. W tym miejscu celowe wydaje się stwierdzenie faktu, że cytowane słowa pojawią się 10 lat później w zakończeniu sygnalizowanego już wystąpienia do Roty Rzymskiej z 1989 r., które Ojciec św. w całości poświęcił procesowemu „prawu do obrony". – Tenże, *Allocutio Summi Pontificis...* [26 I 1989], s. 19, nr 10.

[13] Zob. tenże, *Allocutio Summi Pontificis...* [10 II 1995], s. 3-5, nr 2-5.

tualizmu), a co dopiero mówić o zdolności jakiegokolwiek artykułowania relacji z Absolutem [14]. Odpowiedzią na nieadekwatność pseudohumanistycznych koncepcji współczesnego „indywidualizmu" jest – nie od dziś – optymistyczne orędzie chrześcijańskiej antropologii. Jej podstawowy przekaz zasadza się na prawdzie, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże [15] – jako osoba. Na niebagatelne teologiczno-prawne konsekwencje tego faktu naprowadza niejedna autentyczna interpretacja objawienia Bożego, jak choćby ów znakomity passus z listu apostolskiego *Mulieris dignitatem*, w którym Jan Paweł II naucza: „Każdy człowiek zdolny jest, na podobieństwo Boga, jako stworzenie rozumne i wolne, poznać Go i miłować. Czytamy, że człowiek nie może bytować »samotnie« (por. Rdz 2,18). Może bytować tylko jako »jedność dwojga«, a zatem w relacji do drugiego człowieka. [...] Być osobą na obraz i podobieństwo Boga oznacza [...] bytować w relacji, w odniesieniu do drugiego »ja«. Przygotowuje to ostateczne samoobjawienie się Boga Trójjedynego: jedności żyjącej w komunii Ojca, Syna i Ducha Świętego" [16].

Bóg, obdarzając człowieka godnością osoby, określa ramy życia wspólnotowego, które, jak trafnie zauważa G. Girlanda, w inny sposób byłoby niemożliwe do zrealizowania. To właśnie *persona humana* tworzy życie społeczne [17]. Trudno w tym względzie zbagatelizować kwintesencję głośnego wystąpienia Pawła VI w 1973 r. na II Międzynarodowym Kongresie Prawa Kanonicznego, w którym papież jasno formułował paradygmat kościelnego porządku prawnego: człowiek jest osobą nie dlatego, że jest istotą społeczną, ale odwrotnie – jest istotą społeczną, ponieważ jest osobą [18]. Powiedzmy zatem wprost: to ów głęboki związek ze Stwórcą-Trójjedynym Bogiem określa społeczne odniesienia – więzi człowieka. Istocie komunijnej, jaką jest osoba ludzka, od „początku" (czyli z natury) towarzyszy immanentny imperatyw, by w relacjach „ja" – „ty" aktualizować swój ontyczny profil, strukturalny wymiar wspólnotowy. Na fundamencie chrztu św. osoba czyni to w Kościele – przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie [19]. W ten sposób wspólnota wiary (*communio personarum*), którą każdy zbawiony w Jezusie Chrystusie winien budować razem z bliźnimi, znajduje swą ostateczną rację i określenie swych elementarnych struktur w kluczowej prawdzie objawienia, a mianowicie: człowiek –

---

[14] Zob. C. Caffarra, *Matrimonio e visione dell´uomo*, Quaderni dello Studio Rotale 2 (1987), s. 39-40.

[15] Rdz 1, 26.

[16] Ioannes Paulus II, *Litterae apostolicae „Mulieris dignitatem"* [15 VIII 1988], AAS 80 (1988), s. 1664–1665, nr 7.

[17] G. Ghirlanda, *Wprowadzenie do prawa kościelnego*, przekł. S. Kobiałka, Kraków 1996, s. 14.

[18] „L'uomo [...] è la persona che [...] fonda la vita sociale, entro cui essa persona si espande e si integra; anzi, non si dà vera vita sociale se non si riconsce che il suo fondamento e il suo fine è propriamente la persona umana. L'uomo non è persona per il fatto che è sociale, bensì è sociale perchè è persona: i rapporti sociali non sono altro che rapporti tra persone, destinati a procurare il bene comune; pertanto la vita sociale esige un ordine, e un'autorità destinata a garantirlo, che assicurino l'esercizio della libertà, e il pacifico sviluppo dell'intera persona, inserita armoniosamente nella società". – Paulus VI, *Allocutio. Iis qui interfuerunt II Congressui Associationis Internationalis Canonistarum Mediolani habito* [17 IX 1973], „Posoborowe Prawodawstwo Kościelne" [dalej: PPK], VII, 3, (1977), s. 132–133, nr 7.

[19] Zob. R. Sobański, *Kościół...*, s. 99-121.

jako osoba – w relacyjnym wymiarze „współuczestnictwa" (z innymi osobami)[20] jest obrazem i podobieństwem Boga. Właśnie przez pryzmat „analogii trynitarnej" najlepiej widać „źródło wszystkich podstawowych praw osoby ludzkiej i wszystkich odpowiadających im obowiązków tudzież charakteru prawnego stosunków międzyosobowych, istniejących w życiu społecznym"[21].

Cytowany G. Ghirlanda podkreśla, że mając na względzie immanentną logikę wykonywania praw i spełniania obowiązków w Kościele, pomyłką byłoby przenoszenie na grunt kościelny modelu relacji międzypodmiotowych w społeczności świeckiej (państwowej), nawet jeśli ta ostatnia – w ramach porządku prawnokonstytucyjnego – potwierdza godność osoby ludzkiej i zabezpiecza jej prawa. Genetycznie, Kościół nie jest tak jak społeczność świecka, pochodną procesu ludzkiej socjalizacji. Wszak u jego źródeł leży wydarzenie zbawcze w Chrystusie – dar wszczepienia łaski w ludzką naturę (nowa egzystencja *esse in Christo*) i jednocześnie dar wspólnoty (*communio*) kreowanej na fundamencie udzielania się Boga w Prawdzie i Miłości. Innymi słowy, człowiek przez chrzest zostaje wcielony w Chrystusa, a dokładniej – w całego Chrystusa (czytaj: Kościół), co jest równoznaczne z nabyciem statusu osoby w porządku kanonicznym, czyli tytułu do wspólnych wszystkim wiernym praw i obowiązków. Nic dziwnego zatem, że na czoło wśród tych ostatnich wysuwa się obowiązek zachowania wspólnoty z Kościołem[22]. Czyż nie jest on wspólnotą wiernych, którzy równoprawnie partycypują w darach zbawczych („współuczestnictwo"), wspólnotą powołanych do aktywnego świadectwa wiary – dzielenia się wspomnianymi darami w budowaniu Ciała Chrystusa i wypełnianiu potrójnej misji kościelnej („współodpowiedzialność")?[23] Nie może też dziwić konstatacja, że w Kościele trudno jest odróżnić jednostkowe prawa i obowiązki wiernych od praw i obowiązków wspólnotowych[24]. Cokolwiek osoba odrodzona w Chrystusie czyni w tym zakresie, podejmując rozpoznane w sumieniu „prawo Miłości", czyni nie tylko dla swojego dobra, lecz zawsze (!) dla dobra całej wspólnoty. Prawdę tę w całej rozciągłości potwierdza magisterium adhortacji *Christifideles laici*. Dość powiedzieć, że w ujęciu Jana Pawła II Kościół urzeczy-

---

[20] Zob. A. Pastwa, *Istotne elementy małżeństwa. W nurcie odnowy personalistycznej*, Katowice 2007, s. 56-74.

[21] G. Ghirlanda, *Wprowadzenie do prawa...*, s. 14.

[22] Zauważmy, że norma kanonu 209 (KPK 1983) – poprzedzona proklamacją zasady prawdziwej równości wszystkich wiernych w godności i działaniu – otwiera katalog podstawowych obowiązków i praw wszystkich wiernych (kanony 208–223): „Wierni zobowiązani są – każdy przez swoje własne działanie – zachować zawsze wspólnotę z Kościołem (§ 1). Z wielką pilnością wierni powinni wypełniać obowiązki, którymi są związani zarówno wobec Kościoła powszechnego, jak i partykularnego, do którego należą zgodnie z przepisami prawa (§ 2)".

[23] „Wiernymi są ci, którzy przez chrzest wszczepieni w Chrystusa, zostali ukonstytuowani Ludem Bożym i stawszy się z tej racji na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego posłannictwa Chrystusa, zgodnie z własną każdego pozycją, są powołani do wypełniania misji, jaką Bóg powierzył pełnić Kościołowi w świecie". – KPK 1983, kan. 204 §1. „Z racji odrodzenia w Chrystusie wszyscy wierni są równi co do godności i działania, na skutek czego każdy, zgodnie z własną pozycją i zadaniem, współpracuje w budowaniu Ciała Chrystusowego". – KPK 1983, kan. 208.

[24] Zob. G. Ghirlanda, *Wprowadzenie do prawa...*, s. 79-82.

wistnia się jako duchowa wspólnota (*communio*) między ochrzczonymi, w której dobro wszystkich staje się dobrem jednostki, zaś dobro jednostki staje się dobrem wszystkich[25].

Niniejszy syntetyczny zarys antropologicznych i eklezjologicznych podstaw porządku normatywnego pozwala lepiej zrozumieć, dlaczego w Kościele indywidualne prawa podmiotowe wiernych winny być realizowane z uwzględnieniem dobra wspólnego. Ogólnie reguluje to kanon zamykający katalog podstawowych obowiązków i praw wiernych w kodeksie z 1983 r., w którym czytamy: „W wykonywaniu swoich praw – czy to indywidualnie, czy zrzeszeni w stowarzyszeniach – wierni powinni mieć na uwadze dobro wspólne Kościoła, uprawnienia innych oraz własne obowiązki wobec drugich"[26]. W szczegółowym, interesującym nas kontekście, nader wyrazisty staje się sens wypowiedzi Jana Pawła II, zacytowanej we wstępie. Sprawiedliwy proces o orzeczenie nieważności małżeństwa w rzeczy samej bazuje na aktualizacji elementarnego uprawnienia stron małżeńskich: dochodzenia i obrony własnych praw podmiotowych (ludzkich i chrześcijańskich) – w koniecznym uzgodnieniu z afirmacją tego wspólnego dobra, jakim jest autentyczność znaku sakramentalnego: *sacramentum Ecclesiae* oraz *sacramentum matrimonii*. W ujęciu negatywnym, chodzi zatem o stworzenie na właściwym forum kościelnym[27] warunków kompleksowej ochrony dobra nupturienta/małżonka bez podważania innej fundamentalnej wartości, tj. jego wspólnoty z Bogiem i Kościołem. W ujęciu pozytywnym – „systemowe" zabezpieczenie realizacji wspomnianych praw podmiotowych daje stronom małżeńskim szansę pełnego urzeczywistnienia swojego powołania osobistego i wspólnotowego. Dochodzimy w ten sposób do momentu, w którym dotychczasową refleksję można już zamknąć pierwszą konkluzją: Ponieważ godność *persona humana* jest radykalnie zakotwiczona w Chrystusie, to wszelka promocja praw podmiotowych, w trosce o spełnienie się osoby jako człowieka i jako chrześcijanina, ma sens tylko z jednoczesnym promowaniem i ochroną nieocenionego dobra wspólnego, jakim jest dobro kościelnej *Communio*[28].

---

[25] Ioannes Paulus II, *Adhortatio apostolica „Christifideles laici"* [30 XII 1988], AAS 81 (1989), s. 442, nr 28.

[26] KPK 1983, kan. 223 § 1; zob. dobry komentarz – D. Cenalmor, *Comentario al c. 223*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho canónico*, ed. Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, vol. 2/1, Pamplona 2002[3], s. 157-161.

[27] KPK 1983, kan. 1673. Zdaniem Jana Pawła II, w systemie formalnoprawnych zabezpieczeń sprawiedliwego procesu ważna rolę odgrywają przepisy o właściwości sądowej. – Ioannes Paulus II, *Allocutio Summi Pontificis...* [18 I 1990], s. 7, nr 7.

[28] Por. G. Ghirlanda, *Wprowadzenie do prawa...*, s. 84. Podobną myśl rozwija autor w interesujących opracowaniach – tenże, *De obligationibus et iuribus christifidelium in communione ecclesiali deque eorum adimpletione et exercitio*, Periodica de re morali, canonica, liturgica [dalej: PRMCL] 73 (1984), s. 329-378; tenże, *Doveri et diritti dei fedeli nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, Civiltà cattolica 136, 1 (1985), s. 22-36.

2. Prawo do obrony

Prawno-pastoralna wizja wymiaru sprawiedliwości, którą kreśli Jan Paweł II we wspomnianym przemówieniu do Roty Rzymskiej z 1990 r., opiera się na jasno sformułowanym kryterium: „Nie może istnieć praktyka autentycznej miłości pasterskiej (*carità pastorale*), która w pierwszym rzędzie nie czyni zadość sprawiedliwości (*giustizia pastorale*)”[29]. Jest oczywiste, że niniejsza wypowiedź magisterium papieskiego niesie z sobą ważne implikacje. Dotyczą one bezpośrednio wykonywanej w duchu „diakonii” sędziowskiej posługi prawdzie[30]. Ta zaś – przypomnijmy – z jednej strony respektuje prawo każdej osoby do występowania przed sądem[31], z drugiej strony niezmiennie odnosi się do *ordo iustitiae* określonego przez samego Chrystusa[32]. W rozpatrywaniu spraw *de nullitate matrimonii* oznacza to – już w fazie przedprocesowej – zespoloną (uzgodnioną) aktualizację dwóch założeń sprawiedliwego postępowania sądowego: po pierwsze, uszanowanie prawa stron do zaskarżenia ważności swojego małżeństwa i przeciwstawienia się skardze; po drugie, zachowanie – wiążącej Kościół jego wiernych oraz inne osoby – normy prawa naturalnego, a mianowicie: uniwersalnej zasady nierozerwalności małżeństwa (*favor indissolubilitatis*)[33].

Prawna ochrona godności małżonków, o czym nie wolno zapominać, rozciąga się na czynności wstępne, poprzedzające przyjęcie skargi powodowej. Nieprzypadkowo Jan Paweł II zaapelował do pasterskiego sumienia sędziego kościelnego, by ten – szukając dróg pozasądowego rozwiązania konfliktu małżeńskiego, zgodnie z ogólnymi preferencjami legislacji kościelnej[34] – z całą

---

[29] Ioannes Paulus II, *Allocutio Summi Pontificis...* [18 I 1990], s. 5, nr 4; zob. D. Le Tourneau, *Criterios básicos de los discursos de Juan Pablo II a la Rota Romana en los años 1989-1998*, Ius canonicum 38 (1998), s. 691.

[30] Szerzej na ten temat – A. Pastwa, *„Caritas” fundamentem kościelnego wymiaru sprawiedliwości. U teologicznych podstaw procesu małżeńskiego*, w: *„Sędzia i Pasterz”. Księga pamiątkowa w 50-lecie pracy ks. Remigiusza Sobańskiego w Sądzie Metropolitalnym w Katowicach (1957-2007)*, red. M.H. Typańska, Katowice 2007, s. 149-160.

[31] „Każdy, zarówno ochrzczony, jak i nieochrzczony, może występować przed sądem; strona zaś pozwana, zgodnie z przepisami prawa, ma obowiązek odpowiadać”. – KPK 1983, kan. 1476.

[32] Ioannes Paulus II, *Allocutio Summi Pontificis...* [18 I 1990], s. 5, nr 4.

[33] Zob. tenże: *„Nierozerwalność małżeństwa dobrem wszystkich”. Przemówienie do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej* [28 I 2002], L’Osservatore Romano, wydanie polskie [dalej: OsRomPol] 23, 4 (2002), s. 33-35.

[34] Na temat preferencji rozwiązań pozasądowych w kościelnym wymiarze sprawiedliwości instruktywne są uwagi zawarte w artykule – Z. Grocholewski, *La tutela dei diritti dei fedeli e le composizioni stragiudiziali delle controversie*, Quaderni di diritto ecclesiale 8 (1995), s. 273-286. Ten sam autor dokonał syntezy swych wywodów w innym opracowaniu: „Nietrudno dostrzec, dlaczego ta preferencja rozwiązań pozasądowych i pewna nieufność wobec rozwiązań sądowych. Jest to głównie postulowane przez naturę Kościoła, która domaga się, »by konflikty w Kościele [...] były rozwiązywane w duchu miłości, szczerego przebaczenia i prawdziwego pojednania, nie zadowalając się nawet zwykłym kompromisem. To można łatwiej osiągnąć poprzez pokojowe rozwiązania niż za pośrednictwem prawdziwego procesu«. Innymi słowy, »w Kościele nie chodzi jedynie o to, by zwyciężył ten, kto ma rację, lecz chodzi: o uzdrowienie [...] *communio*, gdy ona jest rozerwana [...]; o przywrócenie i uczynienie skuteczną należnej współpracy między członkami Mistycznego Ciała Chrystusa i równocześnie o umocnienie owocnej realizacji własnego specyficznego powołania ze strony poszczególnych wiernych; chodzi poza tym o dowartościowanie dóbr duchowych mających znacze-

powagą aplikował normę kan. 1676 (KPK 1983): „Sędzia, zanim przyjmie sprawę i ilekroć dostrzeże nadzieję dobrego wyniku, powinien zastosować środki pastoralne, by małżonkowie, jeżeli to możliwe, zostali doprowadzeni do uważnienia małżeństwa i do wznowienia wspólnego życia małżeńskiego”[35]. Trudno nie dostrzec, jak znakomicie ów ważny fragment przemówienia z 1990 r. dopełnia papieski wykład rotalny z roku poprzedniego. Ujawnia bowiem *specificum* działania kościelnego wymiaru sprawiedliwości (jego oryginalność, zwłaszcza w odniesieniu do zasad prawa procesowego obowiązujących w ustawodawstwach państwowych). Otóż w sprawiedliwym osądzaniu spraw małżeńskich nie chodzi jedynie o formalną ochronę praw podmiotowych stron, z akcentowaniem wolności-prawa do skutecznego zaskarżenia swojego małżeństwa. Tym bardziej, że osobą skarżącą, nawet wbrew woli domniemanych małżonków, może być także rzecznik sprawiedliwości[36]. Chodzi raczej o to, by w warunkach obiektywizmu wyznaczanego zasadą *veritas est basis, fundamentum seu mater iustitiae*[37] dokonać prawno-pastoralnej oceny, czy w imię wyższej sprawiedliwości[38] nie jest możliwa i korzystna dla owocnej realizacji osobowego powołania stron konwalidacja małżeństwa oraz wznowienie ich wspólnego życia małżeńskiego. W tej mierze przedprocesowa aktywność sędziego, przy możliwie pełnym współdziałaniu stron i ich adwokatów (gdy zostali ustanowieni) – zawsze (!) z uszanowaniem wolności i godności osób tudzież zagwarantowaniem ochrony sakramentalnej rzeczywistości małżeństwa – winna koncentrować się na podstawowej kwestii: nie tylko czy jest f o r m a l n i e z a s a d n e, ale także, czy jest a k s j o l o g i c z n i e s ł u s z n e – w kontekście obowiązku wiernej aplikacji zasady *salus animarum* oraz ewentualnej „nadziei dobrego wyniku” działań pojednawczych – wszczęcie procesu sądowego?

Tak zakreślony horyzont celowości kanonicznego wymiaru sprawiedliwości, ogniskujący niniejszą specjalną aktywność duszpasterską Kościoła na *bonum personae humanae* („dobro dusz”), określa u samych podstaw ramy sprawiedliwego pro-

---

nie w kategoriach wiary. Wszystko to osiąga się z większą możliwością sukcesu w rozwiązaniach pozasądowych”. – tenże, *Zasady inspirujące Księgę VII „de processibus” KPK*, Ius Matrimoniale 4 (1999), s. 159-160.

[35] „Per di più, quale rivelatissima manifastazione della cura pastorale rivolta ai coniugi in difficoltà, va fedelmente applicato il canone 1676, che non è disposizione di valore puramente formale”. – Ioannes Paulus II, *Allocutio Summi Pontificis...* [18 I 1990], s. 6, nr 6.

[36] Zob. KPK 1983, kan. 1674, nr 2.

[37] Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Praelatos Auditores Sacrae Romanae Rotae ineunte anno iudiciali* [4 II 1980], ComCan 12 (1980), s. 6, nr 1. Jasno stąd wynika, że *favor veritatis* jest istotnym wyznacznikiem stosowania zasady pozasądowego rozwiązywania konfliktów w sprawach dotyczących dobra publicznego, do których należą sprawy o nieważność małżeństwa. Znalazło to wyraz w przepisie kodeksowym: „Nie można ważnie stosować ugody lub kompromisu w tym, co należy do dobra publicznego i w innych sprawach, którymi strony nie mogą swobodnie dysponować”. – KPK 1983, kan. 1715 § 1.

[38] „Sprawiedliwym w Biblii jest to, co chce Bóg, co zgadza się z wolą Bożą. [...] Sprawiedliwym, czyli słusznym, jest więc także przebaczyć, wziąć na siebie krzyż, znieść jakieś upokorzenie, itd. Innymi słowy, jest także rzeczą sprawiedliwą, słuszną, zrezygnować z jakiegoś swojego prawa w imię realizacji wartości wyższych. Taki przykład dał nam Chrystus, który będąc Bogiem, »uniżył samego siebie« (Flp 2, 8), aby nas zbawić, aby »zbawić grzeszników« (1 Tm 1, 15)”. – Z. Grocholewski, *Specyfika wymiaru sprawiedliwości w Kościele*, Prawo Kanoniczne [dalej: PK] 41, 3-4 (1998), s. 20; szerzej – zob. tenże, *La tutela dei diritti...*, s. 284-286.

cesu. Można wręcz przyjąć, że ów Jana Pawła II adekwatny paradygmat personalistyczny stanowi klucz do odczytania wzmiankowanej już alokucji do Roty Rzymskiej z 1989 r., poświęconej „prawu do obrony”[39]. Sprawiedliwy, czyli *par excellence* prawdziwy proces[40] jest od początku uwarunkowany równoprawnym traktowaniem stron w dwóch kwestiach: po pierwsze, w aktualizacji podstawowego uprawnienia do bycia wysłuchanym przez sąd (udział w postępowaniu, przedstawianie roszczeń, formułowanie wniosków dowodowych, argumentów, opinii, itp.); po drugie, w zagwarantowaniu, na każdym etapie procesu, poznania stanowiska procesowego i wniosków wysuwanych przez drugą stronę (lub „z urzędu”), by móc się im skutecznie przeciwstawić[41].

Rozumiana pastoralnie (i personalistycznie) zasada kontradyktoryjnego dochodzenia do pewności moralnej[42] o ważności bądź nieważności małżeństwa – wedle reguł procesu spornego[43] – oznacza w praktyce niełatwe godzenie się przez sędziego-duszpasterza na absencję, którejś ze stron procesu. Mówiąc wprost: troska o obiektywizm w wydobywaniu doniosłej prawdy osobowo-eklezjalnej *de matrimonio*[44], w warunkach nader pożądanej dialektyki argumentów *pro* i *contra*, każe nie tylko u początku, ale we wszystkich fazach postępowania sądowego, szukać możliwości pełnego włączenia i zaangażowania stron małżeńskich w proces[45]. Taki też jest sens nałożenia na sędziego poważnego obowiązku zapewnienia im konkretnej możliwości obrony. Sędzia, prawdziwy duszpasterz, czyni to

---

[39] Nieocenionym walorem alokucji papieskiej jest ukazanie „prawa do obrony” w całościowej syntezie jego „najistotniejszych momentów i fundamentalnych zasad”. – H. Stawniak, *Prawo do obrony w procesie kanonicznym (Refleksje na kanwie przemówienia Jana Pawła II do Roty Rzymskiej w dniu 26.01.1989 roku)*, PK 33, 1-2 (1990), s. 142.

[40] F. Della Rocca, *Il magistero pontificio e il processo matrimoniale canonico*, Ephemerides iuris canonici 45 (1989), s. 462.

[41] *Non si può concepire un giudizio equo senza il contraddittorio, cioè senza la concreta possibilità concessa a ciascuna parte nella causa di essere ascoltata e di poter conoscere e contraddire le richieste, le prove e le deduzioni addotte dalla parte avversa o „ex officio”.* – Ioannes Paulus II, *Allocutio Summi Pontificis...* [26 I 1989], s. 16, nr 3. Tak więc, w kontekście wyznaczonym przez *ius ad aequum iudicium*, śmiało można mówić o *principium fundamentale* – naczelnej zasadzie obejmującej dwa odrębne acz dopełniające się uprawnienia stron: *ius ad auditionem* oraz *ius ad contradicendum.* – Zob. F. Daneels, *De iure defensionis. Brevis commentarius ad allocutionem Summi Pontificis diei 26 ianuarii 1989 ad Rotam Romanam*, PRMCL 79 (1990), s. 249-251.

[42] Zob. Z. Grocholewski, *Pewność moralna jako klucz do lektury norm procesowych*, Ius Matrimoniale 3 (1998), s. 9-43.

[43] Powołując się na opinię uznanych autorów, wypada jasno stwierdzić, iż proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa nie jest typowym procesem spornym. – K. Lüdicke, *Der kirchliche Ehenichtigkeitsprozeß ein „processus contentiosus”*, Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 39 (1990), s. 295-328; R. Sobański, *Udział adwokata w procesie o nieważność małżeństwa*, Ius Matrimoniale 2 (1997) s. 125-129.

[44] Już sama formuła *sacramenta faciunt Ecclesiam* przypomina sędziemu, że w procesie *de nullitate matrimonii* chodzi o dobro publiczne o kapitalnym znaczeniu – por. KPK 1983, kan. 840.

[45] Zob. przepisy kanonów 1592-1595 (KPK 1983). Rację ma H. Stawniak, kiedy na kanwie wspomnianego przemówienia papieskiego z 1989 r., stwierdza: „Rozwaga duszpasterska i konkretna wiedza o katolickim małżeństwie mogą być decydującymi czynnikami prowadzącymi do włączenia niezaangażowanej strony w proces. Udział strony jest korzystny w tym, aby uniknąć stronniczości w tak ważnej i delikatnej materii, jaką jest sakrament małżeństwa”. – H. Stawniak, *Prawo do obrony...*, s. 145-146.

m.in. w wolnej od rutyny aktywności ukierunkowanej na uzyskanie zeznań każdej ze stron, a w miarę możliwości także ich świadków[46].

Relewancję procesowej kontradyktoryjności i prawa do obrony dobrze oddaje jedna z fundamentalnych zasad kościelnego wymiaru sprawiedliwości, a mianowicie zasada publiczności procesu[47]. Jej merytoryczny przekaz daje się sprowadzić do formuły zwięźle wyartykułowanej przez Z. Grocholewskiego: „proces [jest] publiczny wobec stron, tajny wobec innych"[48]. Pytamy zatem, w jaki sposób wymienioną zasadę należy aplikować w sprawach o nieważność małżeństwa? W odpowiedzi trudno nie podążyć tropem oryginalnej myśli Jana Pawła II. Odnosząc się do wspomnianej kwestii w przemówieniu rotalnym z 1989 r., papież wskazuje na dwa istotne momenty procesu, tj. publikację akt oraz publikację sentencji wyroku[49].

Zagwarantowanie prawa do obrony – w sytuacji przejścia postępowania *de nullitate matrimonii* z fazy dowodowej do fazy dyskusyjnej[50] – znajduje wyraz w uprawnieniu stron i ich adwokatów do zapoznania się z aktami sprawy. Ważny w tym względzie pozostaje przepis o publikacji akt procesowych, zawarty w kan. 1598 § 1 (KPK 1983): „Po zebraniu dowodów sędzia, pod sankcją nieważności, musi dekretem zezwolić stronom i ich adwokatom, aby w kancelarii trybunału przejrzeli akta, które nie są im jeszcze znane; co więcej, również adwokatom, którzy o to proszą, można dać odpis akt; w sprawach jednak dotyczących dobra publicznego, sędzia, dla uniknięcia bardzo poważnych niebezpieczeństw, może zadecydować, że jakiegoś aktu nie należy nikomu ujawniać, z tym zastrzeżeniem, że prawo obrony zostanie zawsze nienaruszone". Jeśli publikacja akt pozwala na zapoznanie się ze zgromadzonym materiałem dowodowym, a zwłaszcza dowodami przedłożonymi przez drugą stronę, dając konsekwentnie szansę tzw. przeciwstawienia się (zgłoszenie bezpośrednich uwag, ewentualnych nowych wniosków dowodowych, a w dalszej perspektywie przygotowanie pism obrończych po zamknięciu postępowania[51]), to staje się w pełni zrozumiałe, dlaczego konieczność przeprowadzenia tej czynności procesowej została obwarowana sankcją nieważności wyroku[52]. Nic też dziwnego, że w swoim wystąpieniu rotalnym (1989 r.) Jan Paweł II, mówiąc o prawie do obrony, które „z natury rzeczy domaga się kon-

---

[46] Znamienne są tu słowa Jana Pawła II: „*Il giudice deve ben valutare ogni singolo caso*". – Ioannes Paulus II, *Allocutio Summi Pontificis*... [26 I 1989], s. 16, nr 5; por. F. Daneels, *De iure defensionis*..., s. 253.

[47] Wśród przyjętych przez Synod Biskupów 7 X 1967 zasad, wedle których miała się dokonać reforma KPK, znalazła się „ogólna reguła, że każdy proces winien być publiczny". – *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, ComCan 1 (1969), s. 83, nr 7.

[48] Z. Grocholewski, *Zasady inspirujące Księgę VII*..., s. 174.

[49] Ioannes Paulus II, *Allocutio Summi Pontificis*... [26 I 1989], s. 17-18, nr 6-7; zob. F. Daneels, *De iure defensionis*..., s. 256-261.

[50] Zob. C. Gullo, *La pubblicazione degli atti e la discussione della causa*, w: *Il processo matrimoniale canonico*. *Nuova edizione aggiornata e ampliata* [Studi Giuridici, vol. 29], Città del Vaticano 1994², s. 686-691.

[51] Zob. przepisy kanonów 1598-1606 (KPK 1983).

[52] Na marginesie zauważmy, że w tej materii prawodawca skorygował nieprecyzyjne (m.in. niejasne co do sankcji nieważności) przepisy kodeksu z 1917 r. (CIC 1917, can. 1858–1859).

kretnej możliwości poznania dowodów zarówno przedłożonych przez drugą stronę, jak i powziętych »z urzędu«", przestrzegł przed nieuprawnionym korzystaniem z wyjątku zapisanego w przywołanym kanonie. Owszem, gdy idzie o decyzję sędziego, że „jakiegoś aktu nie należy nikomu ujawniać", w związku zaistnieniem okoliczności naprawdę wyjątkowych („dla uniknięcia bardzo poważnych niebezpieczeństw"), wszystko dokonuje się zgodnie z prawem. A co w sytuacji, gdy nie weryfikują się kryteria określone w kanonie? Kategoryczny ton wypowiedzi papieża wypada odczytać jako brak przyzwolenia na jakąkolwiek arbitralność sędziowską w tym względzie: „[...] byłoby zniekształceniem normy, jak również poważnym błędem interpretacyjnym, gdyby z wyjątku uczyniono regułę ogólną. [Toteż] należy wierne trzymać się granic wskazanych w kanonie"[53].

Oczywistym wnioskiem płynącym ze wspomnianej zasady publiczności procesu jest poznanie motywów wyroku sądowego. I w tym przedmiocie, czego można się było spodziewać, Jan Paweł II precyzyjnie wywodzi, dlaczego wśród kodeksowych gwarancji prawa do obrony znalazł się wymóg ogłoszenia sentencji wyroku wraz z uzasadnieniem[54]. „W jaki sposób – pyta papież – strona procesowa miałaby się bronić w stopniu apelacyjnym przeciw decyzji niższego trybunału, jeśli byłaby pozbawiona prawa poznania motywacji *in iure* oraz *in facto*? Toteż KPK 1983 domaga się, by rozstrzygająca część wyroku była poprzedzona motywami, na których się opiera (zob. kan. 1612 § 3), nie tylko po to, by uczynić łatwiejszym posłuszeństwo i zastosowanie się do wyroku, [...] ale także po to, by zagwarantować prawo do obrony w ewentualnej dalszej instancji. Konsekwentnie, kan. 1614 reguluje, że wyrok przed ogłoszeniem nie ma żadnej mocy prawnej, chociażby jego część rozstrzygająca została, za zezwoleniem sędziego, podana do wiadomości stron"[55].

Wstępem do realizacji prawa do obrony w następnej instancji jest znajomość prawnych możliwości zakwestionowania rozstrzygnięcia sądu w sytuacji, gdy któraś ze stron (lub obie) czuje się pokrzywdzona wyrokiem. Dlatego nie omieszkał Jan Paweł II w cytowanym przemówieniu z 1989 r. przypomnieć o poważnym obowiązku trybunału wskazania środków, za pomocą których strony mogą podważyć wydany przezeń wyrok[56]. I, co niemniej ważne, papież, odnosząc się do środka

---

[53] Ioannes Paulus II, *Allocutio Summi Pontificis...* [26 I 1989], s. 17, nr 6; zob. Z. Grocholewski, *Zasady inspirujące Księgę VII...*, s. 174-176. Warto zauważyć, że Instrukcja *Dignitas connubii* [2005], określająca procedurę, jaką trybunały kościelne (diecezjalne i międzydiecezjalne) winny stosować w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa w artykułach 229 § 3 i 230, dość wiernie oddaje treść kan. 1598 § 1. Poniekąd nowym unormowaniem (dokonującym reasumpcji przepisów kodeksowych) jest natomiast art. 231 Instrukcji: *Violatio praescripti, de quo in art. 229, § 3, nullitatem sanabilem sententiae secumfert, in casu vero iuris defensionis raepse denegati nullitatem insanabilem (cf. cann. 1598, § 1; 1620, nr 7; 1622, nr 5)* – Pontificium Consilium de Legum Textibus, *Instructio „Dignitas connubii" servanda a tribunalibus dioecesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii* [25 I 2005] – CamCan 37 (2005), s. 44.

[54] Niezastosowanie się do tego obowiązku skutkuje nieważnością wyroku: „Wyrok jest dotknięty wadą nieważności usuwalnej tylko wtedy, jeżeli: [...] nie zawiera motywów, czyli racji decyzji". – KPK 1983, kan. 1622, nr 2.

[55] Ioannes Paulus II, *Allocutio Summi Pontificis...* [26 I 1989], s. 17, nr 7.

[56] Zob. KPK 1983, kan. 1614.

obrony stosowanego najczęściej, a mianowicie apelacji, zwrócił uwagę na staranność wypełnienia wspomnianego obowiązku przez trybunał pierwszej instancji. Otóż udzielenie pełnej informacji nie może pomijać wzmianki o możliwości apelowania do Roty Rzymskiej, która jest przecież, podobnie jak polecany z reguły trybunał krajowy (metropolitalny)[57], zwyczajnym trybunałem apelacyjnym[58].

„»Publiczność« procesu wobec stron nie narusza jego natury tajnej wobec wszystkich innych"[59]. Ta wypowiedź Jana Pawła II stanowi syntezę ostatniej części alokucji rotalnej z 1989 r. Jak łatwo się domyślić, rozwinięcie problematyki zachowania tajemnicy urzędowej, motywowane troską o dobro osób występujących przed sądem[60], dopełnia w oczach najwyższego pasterza i prawodawcy sens przepisów zabezpieczających prawa podmiotowe stron. Dodajmy, przepisów, które – mocno zakorzenione w prawie naturalnym[61] – swoją kulminację znajdują w normie kan. 1620, nr 7: „Wyrok jest dotknięty wadą nieważności nieusuwalnej, jeżeli: [...] jednej albo drugiej stronie odmówiono prawa do obrony"[62].

3. Prawo do adwokata

Ratyfikacja kanonicznych gwarancji ochrony praw podmiotowych przysługujących wiernym w Kościele, z nieodłączną promocją *bonum Ecclesiae*, wiąże kościelny wymiar sprawiedliwości szczególną odpowiedzialnością[63]. Toteż ze wszech miar zasadne wydają się współczesne apele papieskie, kierowane do sędziów i ich współpracowników, by dbałość o sprawiedliwy proces w trudnych (z reguły) sprawach *de nullitate matrimonii* wyrażała się niezmiennie we wspólnym

---

[57] Zob. KPK 1983, kan. 1438, nr 1.

[58] Zob. KPK 1983, kan. 1444 § 1, nr 1. Dodajmy, że w cytowanej alokucji Ojciec św. przywołał nadto przepisy o czasie użytecznym apelacji: „Apelację należy zgłosić sędziemu, który wydał wyrok, w zawitym terminie piętnastu dni użytecznych od wiadomości o ogłoszeniu wyroku". – KPK 1983, kan. 1630 § 1; „Jeżeli strona nie może uzyskać w czasie użytecznym zaskarżonego wyroku, od trybunału, który go wydał, nie biegną w międzyczasie terminy, a strona powinna zawiadomić o przeszkodzie sędziego apelacyjnego. Zobowiąże on nakazem sędziego, który wydał wyrok, do wypełnienia jak najszybciej swego obowiązku". – KPK 1983, kan. 1634 § 2; Ioannes Paulus II, *Allocutio Summi Pontificis...* [26 I 1989], s. 17-18, nr 7.

[59] Tamże, s. 18, nr 8.

[60] Tu nader symptomatyczny jawi się następujący fragment wypowiedzi papieskiej: „Wierni [...] zwracają się zazwyczaj do trybunału kościelnego w celu rozwiązania problemu sumienia. W tej sytuacji mówią często o pewnych rzeczach, o których inaczej nie mówiliby. Także świadkowie zeznają często pod warunkiem, przynajmniej milczącym, że to co mówią. będzie służyło wyłącznie dla celów procesu kościelnego. Trybunał, dla którego istotne jest szukanie prawdy obiektywnej, nie może zdradzić ich zaufania, ujawniając obcym to, co ma pozostać tajne". – Tamże, s. 19, nr 9; zob. Z. Grocholewski, *Zasady inspirujące Księgę VII...*, s. 177.

[61] G. Erlebach, *La nullità della sentenza giudiziale „ob ius defensionis denegatum" nella giurisprudenza rotale* [Studi Giuridici, vol. 25], Città del Vaticano 1991, s. 44-49.

[62] Zob. F. Roberti, *De processibus*, vol. II, Romae 1926, s. 230; dec. z 23 VII 1986 r. c. Pompedda, RRD 78 (1986), s. 480, nr 7-8; A. Stankiewicz, *Comentario al c. 1620*, w: *Comentario exegético...*, vol. 4/2, s. 1625.

[63] Por. Ioannes Paulus II, *Allocutio Summi Pontificis...* [18 I 1990], s. 7, nr 7.

wysiłku prawno-pastoralnym *in favorem veritatis*[64]. Wszak jedynym i niekwestionowanym celem „zjednoczonej" posługi, jaką – wedle słów Jana Pawła II – „sędzia obowiązany jest wypełniać *ex officio* [...] z pomocą obrońcy węzła i adwokata", pozostaje zawsze poszukiwanie prawdy[65]. Czyż nie to właśnie miał na myśli papież-krzewiciel personalizmu, kiedy z jednej strony afirmację godności osoby ludzkiej w sprawiedliwym dochodzeniu sądowym wiązał nade wszystko (*in primo luogo*!) z możliwością skorzystania z posługi kompetentnych adwokatów[66], a z drugiej strony przestrzegał przed stosowaniem – w domyśle nie bez udziału adwokata – obstrukcji procesowej (np. zasypywaniem sądu bezzasadnymi wnioskami dowodowymi, forsowaniem sztucznych hipotez, przewlekaniem terminów procesowych[67]), czyli nadużywaniem prawa do obrony[68]? W kontekście obowiązujących norm procesu o nieważność małżeństwa jedno wydaje się oczywiste: Szacunek dla prawdy i godności osobowej (rzeczywistych/domniemanych) małżonków – czemu przede wszystkim służy wierne wypełnianie posługi sędziowskiej (zwłaszcza rzetelna aplikacja norm proceduralnych wedle kryterium słuszności kanonicznej[69]) – implikuje pozostawienie stronom realnego wyboru, czy chcą bronić się[70] same, czy też korzystać z fachowej pomocy adwokata[71].

---

[64] Wskazują na to już same tytuły wystąpień papieskich z ostatnich lat przed audytorium Roty Rzymskiej. – Zob. tenże, *„Odkryć na nowo prawdę, dobro i piękno małżeństwa". Przemówienie do członków Trybunały Roty Rzymskiej* [29 I 2004], OsRomPol 25, 4 (2004), s. 34-36; Benedykt XVI, *„Umiłowanie prawdy a proces o nieważność małżeństwa". Przemówienie do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej* [28 I 2006], OsRomPol 27, 4, (2006), s. 28-30; tenże, *„Piękno prawdy o małżeństwie, objawionej przez Chrystusa". Przemówienie do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej* [27 I 2007], OsRomPol 28 (2007), s. 31-33.

[65] Jan Paweł II, *Odkryć na nowo prawdę...*, s. 35, nr 6. W tym samym kontekście prawno-pastoralnym Benedykt XVI stwierdza: „W tej perspektywie umiłowanie prawdy jawiło się jako wspólna płaszczyzna, na której spotyka się dochodzenie procesowe i duszpasterska posługa człowiekowi. Nie możemy jednak zapominać, że w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa prawda procesowa zakłada istnienie »prawdy małżeństwa« jako takiego". – Benedykt XVI, *Piękno prawdy o małżeństwie...*, s. 31.

[66] Ioannes Paulus II, *Allocutio Summi Pontificis...* [10 II 1995], s. 6, nr 6.

[67] Zob. J.M. Serrano Ruiz, *Abuso del diritto di difesa*, Quaderni dello Studio Rotale 6 (1992), s. 45-56.

[68] Ioannes Paulus II, *Allocutio Summi Pontificis...* [26 I 1989], s. 16, nr 4.

[69] A. Stankiewicz, *Comentario al c. 1620...* w: *Comentario exegético...*, vol. 4/2, s. 1626; tenże, *I doveri del giudice*, w: *Il processo matrimoniale...*, s. 121-125.

[70] Por. KPK 1983, kan. 1601-1602.

[71] Nie inaczej należy odczytywać intencję najwyższego prawodawcy wyrażoną w kan. 1481 (KPK 1983): „Strona może swobodnie ustanowić sobie adwokata i pełnomocnika; lecz, poza wypadkami określonymi w §§ 2 i 3, może także występować i odpowiadać osobiście, chyba że sędzia uzna posługę pełnomocnika lub adwokata za konieczną (§ 1); W sprawie karnej oskarżony musi mieć zawsze adwokata albo ustanowionego przez siebie, albo danego przez sędziego (§ 2); W sprawie spornej, jeżeli chodzi o małoletnich albo o proces dotyczący dobra publicznego, z wyjątkiem spraw małżeńskich, stronie, która nie posiada obrońcy, sędzia ma go mianować z urzędu (§ 3)". W sprawie potencjalnego zaangażowania adwokatów w procesach małżeńskich (które liczebnie dominują w całej aktywności sądów kościelnych), niejako kropkę nad „i" stawia norma kan. 1490 (KPK 1983), wprowadzająca nowy urząd adwokata stałego: „W każdym trybunale – jeśli to możliwe – należy ustanowić stałych obrońców (*stabiles patroni*), otrzymujących wynagrodzenie od samego trybunału, którzy pełniliby zadania adwokata lub pełnomocnika, przede wszystkim w sprawach małżeńskich, dla stron, które [wolałyby] ich wybrać". Podobny zapis znalazł się w art. 113 § 3 Instrukcji *Dignitas connubii*: „In unoquoque tribunali, quatenus fieri potest, stabiles advocati constituantur, ab ipso tribunali

Niniejsze, personalistyczne przesłanki stanowią osnowę jednoznacznego stanowiska uznanych przedstawicieli kościelnej jurysprudencji [72] i kanonistycznej doktryny [73], którego kwintesencją jest sugestywnie brzmiąca konstatacja, że p r a w o d o o b r o n y pociąga za sobą p r a w o d o o b r o ń c y. W opinii R. Sobańskiego, dobrą tego egzemplifikację stanowi ustawowy przymus adwokacki, przynajmniej dla strony powodowej, w sprawach małżeńskich prowadzonych przez Apostolski Trybunał Roty Rzymskiej [74]. Uogólniając zaś, należy przyjąć, iż w rzeczonych *causae matrimoniales* każdy trybunał (również stopnia podstawowego) szanujący prawa podmiotowe stron „nie może przekreślić możliwości skorzystania z obrońcy. [...] W systemie prawnym, w którym prawa człowieka nie tylko się chroni, lecz promuje, sąd nie tylko dopuszcza obrońcę, lecz ułatwia skorzystanie z jego usług" [75].

Akcentowanie przez Jana Pawła II bezpośredniego związku (*immediato rapporto*) między aktualizacją prawa do obrony i spełnieniem podstawowych wymogów kontradyktoryjności procesowej [76] stanowi wiążące wskazanie magisterialne, by widzieć w tej ostatniej fundamentalną zasadę procesu małżeńskiego [77]. Nie bez przyczyny cytowana wcześniej wypowiedź papieska podkreśla – w poszukiwaniu prawdy obiektywnej (celowości każdego postępowania *in processu matrimoniali*) – wagę trzech podstawowych urzędów: sędziego, obrońcy węzła i adwokata [78]. Owszem, w ujęciu tym zostaje w pełni potwierdzona kluczowa rola sędziów-członków trybunału kolegialnego, którzy opierając się na autorytecie Kościoła (*ex officio*), większością głosów [79] deklarują prawdę o małżeństwie (*iudex dicit ius*). Atoli ów doniosły akt władzy kościelnej [80] zostaje wypracowany – rzecz jasna w optymalnych warunkach dialogu procesowego – nie bez pomocy obrońcy węzła i adwokatów [81]. To właśnie specyfika ich posługi (urzędowej [82]) daje szansę zagwa-

---

stipendium recipientes, qui munus de quo in § 1 explere possunt, quique munus advocati vel procuratoris pro partibus quae eos seligere malint, exerceant (cf. can. 1490)". – Pontificium Consilium de Legum Textibus, Instructio „Dignitas connubii"..., s. 44; zob. K. Lüdicke, *„Dignitas connubii". Die Eheprozeßordnung der katholischen Kirche. Text und Kommentar* [Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Beiheft 42], Essen 2005, s. 140-141; G. Leszczyński, *Urząd adwokata stałego w świetle Instrukcji „Dignitas connubii"*, Ius Matrimoniale 11 (2006), s. 139-152.

[72] *Ad ius defensionis pertinet advocati constitutio* – dec. z 12 X 1980 r. c. Pinto, ME 107 (1982) s. 22, nr 4a.

[73] Zob. przykładowo: R. Sobański, *Udział adwokata w procesie...*, s. 130-144; J. Llobell, *I patroni stabili e i diritti-doveri degli avvocati*, Ius Ecclesae [dalej: IusEcc] 13 (2001), s. 72-75.

[74] *Romanae Rotae Tribunal Normae*, art. 53 § 2 – AAS 86 (1994), s. 524; R. Sobański, *Udział adwokata w procesie...*, s. 134.

[75] Tamże, s. 141.

[76] Tenże, *Allocutio Summi Pontificis...* [18 I 1990], s. 7, nr 7.

[77] S. Gherro, *Il diritto alla difesa nei processi matrimoniali canonici*, Monitor ecclesiasticus 113 (1988), s. 8; F. Daneels, *De iure defensionis...*, s. 249.

[78] Dlatego też *ratio legis* nowej instytucji adwokata stałego, słusznie wiązane z prawem do obrony stron, należy widzieć w całokształcie „koncepcji instytucjonalnej" procesu kanonicznego, tzn. w ścisłym związku ze wspomnianą celowością procesu. – J. Llobell, *Il patrocinio forense e la „concezione istituzionale" del processo canonico*, w: *Il processo matrimoniale...,* s. 451-463.

[79] Zob. KPK 1983, kan. 1425 § 1, nr 1; kan. 1426 § 1.

[80] Zob. R. Sobański, *Iudex veritatem de matrimonio dicit*, Ius Matrimoniale 4 (1999), s. 181-196.

[81] Jan Paweł II, *Odkryć na nowo prawdę...*, s. 35, nr 6.

[82] Por. KPK 1983, kan. 145; zob. P. Érdö, *Quaestiones de officiis ecclesiasticis laicorum*, PRMCL

rantowania pożądanej równowagi w dialektycznym dochodzeniu do prawdy, skoro zazwyczaj aktywność adwokata w postępowaniu sądowym stanowi przeciwwagę dla aktywności obrońcy węzła małżeńskiego[83]. Jeśli bowiem pozycję procesową obrońcy węzła małżeńskiego można – za Janem Pawłem II – opisać: *agere pro vinculo, salva semper veritate*[84], to opozycyjne usytuowanie adwokata strony powodowej (a niekiedy także adwokata strony pozwanej) dobrze oddaje formuła *agere pro nullitate, salva semper veritate*[85].

Działający na zlecenie strony procesowej adwokat uosabia *in processu matrimoniali* figurę prawną analogiczną do figury obrońcy węzła małżeńskiego. Wszak kiedy obrońca węzła aktywnie broni *vinculum*, wobec neutralnej pozycji sędziego[86], adwokat działa na rzecz strony[87] (co realizuje się najpełniej, gdy adwokat jest jednocześnie pełnomocnikiem i reprezentuje stronę przed sądem jako jej *alter ego*). „Świadczona przezeń asystencja procesowa, doradztwo, przedkładanie dowodów, argumentacja i obrona są w określonej perspektywie postulowanego orzeczenia nieważności małżeństwa, intencjonalnie służą stronie, ale są zarazem służbą dla trybunału. Chociaż jego punktem wyjściowym i przewodnim motywem działania jest »prawda strony«, to i on pozostaje w służbie obiektywnej prawdy materialnej"[88]. Tak określona, znacząca rola adwokata w procesie *de nullitate matrimonii* niesie z sobą imperatyw ustanowienia w trybunałach kościelnych „stałych obrońców, otrzymujących wynagrodzenie od samego trybunału" (a przynajmniej, gdy okazuje się to niemożliwe, dopuszczanie adwokatów *ad casum*)[89], i konse-

---

81 (1992), s. 179-209; S. Berlingò, *Dal „mistero" al „ministero": l'ufficio ecclesiastico*, IusEcc 5 (1993), s. 114-120.

[83] Zob. C. Gullo, *Comentario al c. 1490...* w: *Comentario exegético...*, vol. 4/1, s. 1065-1066; P.A. Bonnet, *Le parti in causa. Brevi annotazioni ai can. 1476-1490 CIC*, PRMCL 84 (1995), s. 489

[84] Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae Tribunalis Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos Coram admissos* [28 I 1982], ComCan 14 (1982), s. 19, nr 9.

[85] Por. R. Sobański, *Udział adwokata w procesie...*, s. 131-132.

[86] K. Lüdicke, *Kommentar zum c. 1432*, w: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, Hrsg. K. Lüdicke, Essen 1988, 1432/2.

[87] O uprawnieniach, a szczególnie zadaniach (obowiązkach) adwokatów w poszczególnych fazach procesu małżeńskiego – zob. J. Llobell, *I patroni stabili...*, s. 79-89; G. Leszczyński, *Urząd adwokata stałego...*, s. 149-151.

[88] R. Sobański, *Udział adwokata w procesie...*, s. 132. Jak podkreśla R. Sobański, błędem byłoby sytuowanie posługi adwokata „poza" sądem: „Sędziowie, obrońca węzła, adwokat odgrywają przypisane im role, tych ról nie wolno mieszać ani zamazywać, ale są to role j e d n e g o o r g a n i z m u, wzajemnie skoordynowane i pozostające w służbie prawdy i dobra dusz [podkr. – A.P.]". – Tamże; por. M.J. Arroba Conde, *Diritto processuale canonico*, Roma 1994[2], s. 203; zob. też J. Ochoa, *La figura canónica del procurador y abogado público*, w: *Dilexit iustitiam. Studia in honorem A. Card. Sabattani*, ed. Z. Grocholewski, V. Cárcel Ortí [„Studi Giuridici", vol. 5], Città del Vaticano 1984, s. 249-284.

[89] KPK 1983, kan. 1490. Szczegółowa interpretacja wymienionej normy pozwala skonstatować, iż strony mogą – i mają do tego pełne prawo! – korzystać nie tylko z posługi adwokata stałego, lecz także z posługi adwokata prywatnego. W tym drugim przypadku wszakże nie wystarcza samo udzielenie mandatu określonej osobie (i dodajmy: uzgodnienie honorarium). Warunkiem dopuszczenia przez sąd adwokata prywatnego (generalnie czy *ad casum*) jest spełnianie przezeń kryteriów określonych w prawie: „Pełnomocnik i adwokat winni być pełnoletni i nienaruszonej sławy. Adwokat ma być ponadto katolikiem, chyba że biskup diecezjalny zezwoli inaczej, doktorem prawa kanonicznego lub skądinąd prawdziwie biegłym i zatwierdzonym przez tegoż biskupa". – KPK 1983, kan. 1483. Zauważmy ponadto, że w artykułach 112 i 113 Instrukcja *Dignitas connubii* poleca ogłoszenie przy

kwentnie – zapewnienia maksymalnej dostępności stron do adwokata (z uwzględnieniem ich możliwości finansowych)[90]. Z niniejszą konstatacją wiążą się dwie kwestie, do których – na zakończenie – wypada się odnieść: pierwsza, natury ogólnej i druga, natury szczegółowej[91].

Wynikająca z obowiązujących norm prawa procesowego – i ich autentycznej interpretacji w magisterium papieskim – ważność urzędowej posługi adwokata nie oznacza, iż w każdej sprawie małżeńskiej strony muszą koniecznie korzystać z asystencji adwokata. A skoro „mogą także występować i odpowiadać osobiście"[92], wspomniana neutralność sędziego żadną miarą nie oznacza jego braku aktywności, zwłaszcza gdy na skutek zaniedbań strony – tych niezawinionych (z przyczyn subiektywnych i obiektywnych) i tych zawinionych (bierność, bezczynność, obojętność, itp.) – mogłyby zostać zakwestionowane podstawy sprawiedliwego procesu. Reguła postępowania w podobnych sytuacjach jest zawsze taka sama. W imię działań *in favorem veritatis* oraz zagwarantowania prawa do obrony – zgodnie z zapisaną w kan. 1452 (KPK 1983)[93] zasadą inkwizycyjną *in causis* [...] *quae publicum Ecclesiae bonum aut animarum salutem respiciunt* – sam sędzia dokona „z urzędu" czynności właściwych adwokatowi[94].

Trudno, w końcu, nie odnieść się do podnoszonej przez Jana Pawła II kwestii wspomnianego wyjątku od zasady publiczności akt procesowych[95]. Wobec dość zgodnego stanowiska w doktrynie – w oczywistym związku z kanonicznym aksjomatem: *ius defensionis semper integrum maneat* – regułą (!) winno się stać to, co w swoim komentarzu do alokucji rotalnej (1989 r.) trafnie sformułował F. Daneels: „Jeśli jakiś akt ma rzeczywiście znaczenie dla wydania wyroku i pozostaje w aktach sprawy, wydaje się rzeczą konieczną, by mógł go poznać adwokat [zobowiązany do zachowania tajemnicy – A.P.]. Należałoby go ustanowić z urzędu, jeśli istniałaby taka konieczność, dla strony (stron), przed którą (którymi) dekretem sędziego wspomniany akt ma pozostać ukryty, przynajmniej w sytuacji, gdy faktycznie

---

każdym trybunale listy adwokatów oraz „instytucjonalne" stworzenie warunków uzyskania porady prawnej („urząd lub osoba"). – Zob. K. Lüdicke, *„Dignitas connubii"*..., s. 139-141. Zob. też interesujące uwagi o potrzebie funkcjonowania w sądownictwie kościelnym zarówno adwokatów stałych (lista adwokatów), jak i doradztwa prawnego (poradnia prawna). – R. Sobański, *Udział adwokata w procesie*..., s. 134-144.

[90] Por. KPK 1983, kan. 1649 § 1, nr 3; P.A. Bonnet, *Le parti in causa*..., s. 503-504.

[91] P.A. Bonnet, *Le parti in causa*..., s. 510-511.

[92] KPK 1983, kan. 1481 § 1; na temat *capacitas postulandi immediata* – J. Llobell, *Il patrocinio forense*..., s. 463-464.

[93] „W sprawie dotyczącej tylko dobra prywatnego, sędzia może postępować jedynie na prośbę strony. Jednak po wprowadzeniu sprawy zgodnie z przepisami prawa sędzia może i powinien postępować także z urzędu w sprawach karnych i innych, które dotyczą dobra publicznego Kościoła lub zbawienia dusz (§ 1); Ponadto sędzia może uzupełnić zaniedbanie stron w przytaczaniu dowodów lub zgłaszaniu zarzutów, ilekroć uzna to za konieczne dla uniknięcia bardzo niesprawiedliwego wyroku, z zachowaniem przepisów kan. 1600 (§ 2)".

[94] Por. R. Sobański, *Uwagi o funkcji sędziego w procesie o nieważność małżeństwa*, Ius Matrimoniale 3 (1998), s. 46.

[95] Przypomnijmy, że chodzi tu o końcowy fragment kan. 1598 § 1 (KPK 1983): „[...] sędzia, dla uniknięcia bardzo poważnych niebezpieczeństw, może zadecydować, że jakiegoś aktu nie należy nikomu ujawniać, z tym zastrzeżeniem, że prawo obrony zostanie zawsze nienaruszone".

szkodzi jej (ich) pozycji procesowej. Jest oczywiste, że taki adwokat *in casu* nie może być dany tylko »pro forma«, lecz rzeczywiście winien bronić stronę" [96].

DAS VERTEIDIGUNGSRECHT UND DAS RECHT ZUR FREIEN ANWALTSBESTELLUNG. SYSTEMGARANTIEN DER VERWIRKLICHUNG VON SUBJEKTRECHTEN DER PARTEIEN IM EHENICHTIGKEITSPROZESS

Zusammenfassung

Die Rechtssprechung in der Kirche ist von Grund aus mit dem Prinzip des *salus animarum* inspiriert. Deshalb, wenn das gegenwärtige päpstliche Magisterium das kanonische Prozessrecht beharrlich in der Heilsordnung platziert, bedeutet das vor allem elementare Wertschätzung und Bejahung der Menschenwürde als Person. Auf diese Weise gewinnt die eingeschriebene in can. 1598 § 1 (CIC 1983) Formel: *ius defensionis semper integrum maneat* eine unabdingbare anthropologische und ekklesiologische Grundlage. Zusätzlich im Lichte der früheren Feststellung des Papstes Johannes Paul II.: *Il giusto processo è oggetto di un diritto dei fedeli (cfr. can 221) e costituisce al contempo un'esigenza del bene pubblico della Chiesa* (Rota-Ansprache 1990) – bekommt seine päpstliche Lehre über die Verteidigungsrechtgarantie (Rota-Ansprache 1989) einen neuen, tieferen Sinn. Ein gerechter Ehenichtigkeitsprozess ist von Anfang an durch das gleichberechtigte Handeln der Parteien bedingt und zwar in zwei Ansichtspunkte: erstens, in der Aktualisierung des Grundrechtes vor einem Gericht angehört zu werden (Beteiligung im Prozess, Ansprüche zu stellen, Beweisanträge, Meinungen und Argumente einzubringen, usw.); zweitens, im Versichern – in jeder der Prozessphasen – der Erkennung des Prozesstandes und der Vorschläge, die von der anderen Partei oder von Amts wegen gestellt wurden, um sich mit denen konfrontieren zu können. In diesem doktrinellen Zusammenhang soll man Rechtsnormen des CIC (1983) und der Instruktion *Dignitas connubii* (2005) interpretieren, besonders aber die Vorschriften über die *stabiles patroni seu advocati* (can. 1490 im CIC 1983, Art. 113 in der DC), die das Recht zur freien Anwaltsbestellung (und die potenzielle Rechtshilfe) befriedigend gewährleisten.

[96] F. Daneels, *De iure defensionis...*, s. 257; zob. też C. Gullo, *La pubblicazione degli atti...*, s. 684; Z. Grocholewski, *Zasady inspirujące Księgę VII...*, s. 175–176; G. Erlebach, *Le fattispecie di negazione del diritto di difesa causanti la nullità della sentenza secondo la giurisprudenza rotale (Parte dinamica)*, ME 115 (1990) s. 420; R. Rodríguez - Ocaña, *Comentario al c. 1598*, w: *Comentario exegético...*, vol. 4/2, s. 1486.

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2008, t. 41, z. 1, s. 63–74

Ks. DARIUSZ WALENCIK
Uniwersytet Opolski

POSTĘPOWANIE REGULACYJNE PRZED KOMISJĄ REGULACYJNĄ DO SPRAW POLSKIEGO AUTOKEFALICZNEGO KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO

1. Wprowadzenie

Osoby prawne Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (PAKP), zgodnie z art. 48 ustawy o stosunku państwa do tegoż Kościoła, [1] uzyskały prawo do składania wniosków o przywrócenie im własności upaństwowionych w przeszłości nieruchomości. Wnioski te rozpatrywane były w trybie postępowania administracyjnego [2]. Następnie na mocy art. 2 i 14 ustawy z dnia 26 VI 1997 r. o zmianie ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania oraz o zmianie niektórych ustaw [3] przyznano im uprawnienie do wystąpienia, w terminie trzech miesięcy od dnia wejścia w życie tejże ustawy, z wnioskami o „przekształcenie" dotychczasowego trybu administracyjnego w tryb postępowania regulacyjnego w sprawach, które nie zostały do tego czasu zakończone. Przewidziany przez tę nowelizację trzymiesięczny okres okazał się nierealistyczny. Dlatego ustawodawca na mocy art. 2 ustawy z dnia 30 IV 2004 r. o zmianie ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania [4] przedłużył go z trzech miesięcy do dwóch lat. Wymienione akty prawne wraz z rozporządzeniami doń wykonawczymi normują zakres oraz sposób przeprowadzenia postępowania regulacyjnego, którego celem jest rozstrzygnięcie zadawnionych spraw majątkowych PAKP. Przedmiotem tego artykułu będzie zasadniczo analiza kwestii proceduralnych związanych z postępowaniem regulacyjnym przed Komisją Regulacyjną do spraw Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Z kolei przesłanki materialne warunkujące jego wszczęcie stanowią treść oddzielnego opracowania [5].

---

[1] DzU z 1991 r., nr 66, poz. 287 z późn. zmianami.

[2] Szerzej na ten temat zob. D. Walencik, *Regulacja stanu prawnego nieruchomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w trybie administracyjnym*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 40,1 (2007), s. 338-349.

[3] DzU z 1998 r., nr 59, poz. 375.

[4] DzU z 2004 r., nr 145, poz.1534.

[5] Zob. D. Walencik, *Zakres przedmiotowy postępowania regulacyjnego przed Komisją Regulacyjną do spraw Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, Państwo i Prawo 9 (2007) [artykuł złożony do druku].

2. Podmioty postępowania regulacyjnego

Postępowanie regulacyjne, zgodnie z ust 2 art. 48a przeprowadza Komisja Regulacyjna do spraw Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, w skład której wchodzi po dwóch przedstawicieli ministra spraw wewnętrznych i administracji oraz Prawosławnego Metropolity Warszawskiego i Całej Polski. Komisja ta wchodzi w skład struktur organizacyjnych Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji i jest kompetentna do przeprowadzenia postępowań regulacyjnych oraz do wydania decyzji rozstrzygających, dotyczących zwrotu w całości bądź w części nieruchomości kościelnych bądź rekompensaty w postaci nieruchomości zamiennej lub wypłaty odszkodowania.

Strukturę Komisji Regulacyjnej, szczegółowy tryb postępowania regulacyjnego oraz wynagrodzenie dla członków Komisji i personelu pomocniczego, zgodnie z ustawową delegacją (art. 48a, ust. 3), określa w porozumieniu z Prawosławnym Metropolitą Warszawskim i Całej Polski Rozporządzenie Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 14 V 1999 r. w sprawie szczegółowego trybu postępowania Komisji Regulacyjnej do spraw Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego[6]. Paragraf 2, ust. 2 powyższego rozporządzenia stanowi, iż Komisja działa pod kierunkiem dwóch współprzewodniczących, z których jednego wyznacza minister spraw wewnętrznych i administracji, a drugiego – Prawosławny Metropolita Warszawski i Całej Polski. Współprzewodniczący kierują kolejnymi posiedzeniami Komisji (§ 2, ust. 3). Komisja wykonuje zadania i funkcje przewidziane w ustawie dla zespołu orzekającego (§ 2, ust. 4). Siedzibą Komisji jest miasto stołeczne Warszawa, przy czym Komisja może orzekać na posiedzeniach wyjazdowych (§ 3). Obsługę kancelaryjno-biurową Komisji zapewnia Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji (§ 4), a jej działalność jest finansowana z budżetu państwa, w części dotyczącej Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji.

Członkowie Komisji otrzymują wynagrodzenie w formie zryczałtowanej diety. Zgodnie z rozporządzeniem w sprawie szczegółowego trybu postępowania Komisji Regulacyjnej do spraw Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego diety otrzymywali: współprzewodniczący Komisji w wysokości 70% wynagrodzenia prezesa Naczelnego Sądu Administracyjnego, pozostali członkowie Komisji – 70% wynagrodzenia sędziego Naczelnego Sądu Administracyjnego. Personel pomocniczy otrzymywał zryczałtowane diety w wysokości: sekretarze Komisji 35%, protokolanci Komisji 15% diet członków Komisji (§ 23). Zgodnie z § 1, pkt 3 Rozporządzenia Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 27 II 2002 r. w sprawie wysokości wynagrodzenia członków i personelu pomocniczego komisji regulacyjnych działających na podstawie ustaw o stosunku państwa do kościołów oraz związków wyznaniowych w latach 2002-2003[7], wysokość wynagrodzenia

[6] DzU z 1999 r., nr 45, poz. 456.
[7] DzU z 2002 r., nr 17, poz. 167.

członków i personelu pomocniczego Komisji Regulacyjnej w okresie od dnia 1 III 2002 r. do dnia 31 XII 2003 r. wynosiła odpowiednio 80% wynagrodzeń określonych w Rozporządzeniu Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z 14 V 1999 r. Po jego nowelizacji – w okresie od 4 IX 2003 r. do 31 XII 2003 r. – 69% wynagrodzeń określonych w § 23 wspomnianego rozporządzenia [8]. Następnie w okresie od 1 I 2004 r. do 30 VI 2004 r. – 80% [9], od 1 VII 2004 r. do 31 XII 2004 r. – 68% [10] i od 1 I 2005 r. znowu 80% [11] wynagrodzeń, określonych w § 23 Rozporządzenia Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji w sprawie szczegółowego trybu postępowania Komisji Regulacyjnej do spraw Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Wreszcie zgodnie z § 1, pkt 3 Rozporządzenia Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 24 X 2005 r. w sprawie wysokości wynagrodzenia członków i personelu pomocniczego komisji regulacyjnych działających na podstawie ustaw o stosunku państwa do Kościołów oraz związków wyznaniowych w roku 2006 [12], wysokość wynagrodzenia członków i personelu pomocniczego komisji regulacyjnych wynosi w okresie od dnia 1 I 2006 r. do dnia 31 XII 2006 r., odpowiednio, 80% wynagrodzeń określonych w rozporządzeniu z 1999 r.

Jeżeli członek Komisji lub jej personelu pomocniczego jest jednocześnie członkiem komisji majątkowej lub komisji regulacyjnej, działającej na podstawie ustawy o stosunku państwa do innego kościoła lub związku wyznaniowego albo jest członkiem personelu pomocniczego takiej komisji, otrzymuje wynagrodzenie w wysokości 10% zryczałtowanej diety. Jednakże w przypadku pełnienia przez tę samą osobę różnych funkcji w wymienionych komisjach przysługuje jej prawo wskazania komisji, w której otrzymywać będzie wynagrodzenie w pełnej wysokości (§ 24).

Bez wątpienia reżim postępowania regulacyjnego charakteryzują takie cechy, jak: koncyliacyjność czy zasada pierwszeństwa ugodowego rozstrzygania sporów. Powodują one, iż jest to korzystniejsza procedura dla zainteresowanych Kościołów czy związków wyznaniowych. Uwzględniając wskazane cechy Trybunał Konstytucyjny w uchwale z dnia 24 VI 1992 r., dotyczącej wykładni art. 61 ustawy o stosunku państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, uznał, że postępowanie regulacyjne ma charakter „quasi-postępowania mediacyjno-polubownego" między państwem a osobami prawnymi Kościoła katolickie-

---

[8] Por. § 1 pkt 3 Rozporządzenia Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 22 VIII 2003 r. w sprawie wysokości wynagrodzenia członków i personelu pomocniczego komisji regulacyjnych działających na podstawie ustaw o stosunku państwa do kościołów oraz związków wyznaniowych (DzU z 2003 r., nr 155, poz. 1517).

[9] Por. Rozporządzenie Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 24 XII 2003 r. w sprawie wysokości wynagrodzenia członków i personelu pomocniczego komisji regulacyjnych działających na podstawie ustaw o stosunku Państwa do kościołów oraz związków wyznaniowych w latach 2004-2005 (DzU z 2003 r., nr 230, poz. 2311).

[10] Por. § 1, ust. 1 Rozporządzenia Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 29 XII 2004 r. zmieniającego rozporządzenie w sprawie wysokości wynagrodzenia członków i personelu pomocniczego komisji regulacyjnych działających na podstawie ustaw o stosunku Państwa do kościołów oraz związków wyznaniowych w latach 2004-2005 (DzU z 2004 r., nr 150, poz. 1591).

[11] Por. § 1 ust 2 powyższego rozporządzenia.

[12] DzU z 2005 r., nr 214, poz. 1814.

go[13]. Również Naczelny Sąd Administracyjny zajął podobne stanowisko, stwierdzając, że Komisja Majątkowa nie jest organem administracji państwowej, lecz instytucją mającą za zadanie polubowne załatwienie roszczeń kościelnych osób prawnych[14].

Analogiczne rozważania należałoby odnieść do Komisji Regulacyjnej do spraw Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, określając jej charakter prawny. Postępowanie regulacyjne zastępuje postępowanie sądowe lub administracyjne i przypomina w pewnym stopniu postępowanie polubowne, w którym rozpatrywane jest roszczenie quasi-windykacyjne; kościelna osoba prawna domaga się nie tylko zwrotu nieruchomości lub jej części (windykacja), lecz także przywrócenia własności. Co za tym idzie – orzeczenie Komisji Regulacyjnej nie jest decyzją administracyjną[15]. Nie jest ono bowiem wydawane w toku postępowania administracyjnego ani przez organ administracji. Z tego względu na orzeczenie Komisji Regulacyjnej nie przysługuje skarga do Naczelnego Sądu Administracyjnego. Skarga taka przysługuje jednak w sytuacji, gdy brak uzgodnienia orzeczenia przez Komisję Regulacyjną, a kwestię zwrotu nieruchomości próbowano ponownie rozpatrzyć na podstawie art. 46 ustawy z 4 VII 1991 r., czyli na drodze decyzji administracyjnej wojewody. Orzeczenie Komisji Regulacyjnej nie ma również charakteru wyroku sądowego, gdyż nie jest ona sądem. Najbardziej zbliżone jest ono zatem do rozstrzygnięcia sądu polubownego[16], w którym spory rozstrzyga arbiter powołany wspólnie przez strony – ze względu na parytetowy charakter składu organu orzekającego, a także ewentualność nieuzgodnienia orzeczenia przez organ orzekający[17] (co jest niemożliwe zarówno w postępowaniu administracyjnym, jak i sądowym). Odmiennie jednak niż przy sądzie polubownym, kompetencje Komisji Regulacyjnej wynikają nie wprost z uzgodnienia stron (zapisu na sąd polubowny), lecz z ustawy; klauzula wykonalności nie jest nadawana przez sąd i nie ma możliwości wystąpienia ze skargą o uchylenie orzeczenia[18].

Na mocy § 5, ust. 1 Rozporządzenia Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji w sprawie szczegółowego trybu postępowania Komisji Regulacyjnej do spraw Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego postępowanie regulacyjne wszczyna się na wniosek zainteresowanej osoby prawnej PAKP. Natomiast zgodnie z ust 1, art. 48a ustawy o stosunku państwa do PAKP prawo zgłaszania do Komisji

---

[13] Por. Uzasadnienie uchwały Trybunału Konstytucyjnego z dnia 24 VI 1992 r. w sprawie wykładni art. 61 ustawy z dnia 17 V 1989 r. (W. 11/91), s. 13, 19.

[14] Por. Postanowienie Naczelnego Sądu Administracyjnego (I SA 768/91), niepublikowane; D. Frey, *Nieruchomości kościelne. Tytuł własności*, Rzeczpospolita 1991, nr 266 z 15 listopada.

[15] Decyzja jest aktem wydawanym przez organy administracji państwowej i organy samorządu terytorialnego, opartym na obowiązujących przepisach prawa, skierowanym do imiennie oznaczonego adresata znajdującego się na zewnątrz organu wydającego decyzję, który ustala lub tworzy albo znosi pewne uprawnienia lub obowiązki tego adresata wobec wszystkich. – Por. Z. Janowicz, *Kodeks postępowania administracyjnego. Komentarz*, Warszawa-Poznań 1995, s. 36.

[16] Por. P. Stanisz, *Regulacja spraw majątkowych kościelnych osób prawnych*, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisz, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006, s. 233-234.

[17] Co dopuszcza art. 1195 § 4 *Kodeksu postępowania cywilnego* [dalej: Kpc] (DzU z 1964 r., nr 43, poz. 296 z późn. zmianami), dotyczący sądu polubownego.

[18] Por. art. 1205 Kpc w stosunku do sądu polubownego.

Regulacyjnej wniosków w sprawie przywrócenia własności upaństwowionych nieruchomości lub ich części uzyskały strony dotychczasowego postępowania administracyjnego toczącego się w trybie art. 47, ust. 1 tejże ustawy. Stąd rodzi się pytanie, czy rozporządzenie nie wykracza poza zakres ustawowej delegacji? Zarówno ustawa, jak i rozporządzenie nie rozstrzyga kolizji między kilkoma kościelnymi osobami prawnymi zainteresowanymi regulacją, pozostawiając tę sprawę do wewnętrznego ustalenia Kościołowi prawosławnemu. Nie przewidują także możliwości zrzeczenia się przez wnioskodawcę, tak jak w przypadku osób prawnych Kościoła katolickiego, prawa własności nierolniczej nieruchomości zamiennej na rzecz innej kościelnej osoby prawnej, za jej zgodą.

Uczestnikami postępowania regulacyjnego mogą być – oprócz wnioskodawcy – wszystkie zainteresowane jednostki państwowe, jednostki samorządu terytorialnego i kościelne osoby prawne, których interesu prawnego dotyczy to postępowanie (art. 48a, ust. 8; § 5, ust. 2). Za zainteresowane jednostki państwowe Rozporządzenie Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 14 V 1999 r. uznaje jednostkę uprawnioną do dysponowania nieruchomościami skarbu państwa oraz jednostki państwowe władające nieruchomością lub jej częścią będącą przedmiotem postępowania (§ 5, ust. 3)[19]. Jeżeli niepaństwowe osoby trzecie nabyły prawo do upaństwowionej nieruchomości, jednostką zainteresowaną jest skarb państwa, reprezentowany przez właściwy terenowy organ administracji publicznej (§ 5, ust. 4).

3. Czynności procesowe

Postępowanie regulacyjne wszczyna się z chwilą złożenia wniosku w Komisji Regulacyjnej (art. 48a, ust. 4). Postępowania administracyjne dotyczące nieruchomości, w stosunku do których wszczęto postępowania regulacyjne, ulegają zawieszeniu, a organy prowadzące te postępowania przekazują ich akta do Komisji (art. 48a, ust. 5). O wszczęciu postępowania regulacyjnego Komisja Regulacyjna powiadamia pisemnie uczestników postępowania. Uczestnik postępowania ma obowiązek i możliwość do udzielenia pisemnych wyjaśnień w terminie 30 dni (§ 7). Postępowanie powinno być zakończone bez zbędnej zwłoki. Niezwłocznie powinny być załatwione sprawy, które mogą być rozpatrzone na podstawie dowodów przedstawionych przez uczestników postępowania (§ 7). Terminy te mają jednak charakter wyłącznie instrukcyjny.

Zgodnie z pierwotną regulacją, wnioski o wszczęcie postępowania winny być złożone w terminie dwóch lat od ogłoszenia ustawy o stosunku państwa do PAKP do Ministra – Szefa Urzędu Rady Ministrów, czyli do 29 VII 1993 r., pod rygorem wygaśnięcia roszczeń (art. 48, ust. 1). Jednakże nowelizacja z 1997 r. ustawy

[19] Do 1993 r. były to: skarb państwa lub inna państwowa osoba prawna; wprowadzenie agencji zarządzających mieniem skarbu państwa doprowadziło do zmian dotychczasowej regulacji.

o gwarancjach wolności sumienia i wyznania zagwarantowała osobom prawnym Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, Kościoła Ewangelicko-Reformowanego oraz Kościoła Chrześcijan Baptystów prawo do wystąpienia w terminie 3 miesięcy od dnia wejścia w życie nowelizującej ustawy, tzn. do 30 VIII 1998 r. z wnioskiem o wszczęcie postępowania regulacyjnego, którego przedmiotem mogły się stać sprawy o przywrócenie własności upaństwowionych nieruchomości, pod warunkiem, że postępowanie administracyjne, w którym te sprawy były wcześniej rozpatrywane, nie zostało zakończone. Kolejna nowelizacja ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z 2004 r. przedłużyła ten termin o dwa lata od dnia wejścia w życie tejże nowelizującej ustawy, czyli do 10 VII 2006 r.

Wniosek o wszczęcie postępowania zgodnie z rozporządzeniem w sprawie szczegółowego trybu postępowania Komisji Regulacyjnej do spraw Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego powinien być złożony na piśmie i zawierać wskazanie uczestników postępowania regulacyjnego oraz ich adresów, sprecyzowanie żądania, faktyczne i prawne uzasadnienie żądania, wskazanie dowodów i okoliczności przemawiających za uwzględnieniem wniosku (§ 11, ust. 1 i 2). Do wniosku powinny być dołączone posiadane oryginały lub urzędowo poświadczone odpisy dokumentów przytoczonych we wniosku. Wnioskodawca może również wnieść o polecenie uczestnikowi postępowania dostarczenia dokumentów będących w jego posiadaniu lub o złożenie odpowiednich oświadczeń oraz o zażądanie z urzędu dostarczenia dokumentów znajdujących się w sądach i urzędach (§ 11, ust. 3). Wniosek o wszczęcie postępowania oraz dokumenty załączone jako dowody składa się wraz z ich odpisami dla uczestników postępowania (§ 11, ust. 4).

Rozporządzenie nie stawia jednak wymogu, by w ustawowym terminie został złożony kompletny wniosek, po jego upływie możliwe jest dalsze składanie dokumentów wymaganych przez Komisję. W tym celu współprzewodniczący Komisji wzywają wnoszącego do uzupełnienia braków (§ 14, ust. 1). Przy czym wniosek niedopuszczalny podlega odrzuceniu, a wniosek niepełny powinien być uzupełniony pod rygorem zawieszenia postępowania. W zakresie usuwania braków wniosku stosuje się odpowiednio art. 64, § 2 *Kodeksu postępowania administracyjnego* [dalej: Kpa] (§ 14 ust. 3). Współprzewodniczący Komisji mogą z urzędu zażądać dostarczenia wszelkich dokumentów mających znaczenie w sprawie od każdego, u kogo się one znajdują. W tym samym celu mogą także żądać złożenia oświadczeń (§ 14, ust. 2). Wnioski składane w toku postępowania przed Komisją oraz wyjaśnienia mogą być wnoszone na piśmie, telegraficznie, telefaksem, a także ustnie do protokołu (§ 12). Współprzewodniczący Komisji jest obowiązany potwierdzić wniesienie wniosku lub wyjaśnienia, jeżeli wnoszący tego zażąda (§ 13).

Do postępowania regulacyjnego stosuje się odpowiednio enumeratywnie wyliczone we wspomnianym rozporządzeniu z 14 V 1999 r. przepisy *Kodeksu postępowania administracyjnego*. Artykuły 39-41 i 45-47 Kpa stosuje się odpowiednio w zakresie doręczania pism, art. 50-56, z wyłączeniem art. 54 §, 1 pkt 6 Kpa, w zakresie wzywania do udziału w czynnościach postępowania regulacyjnego,

a art. 57-60 Kpa w zakresie terminów. Komisja sporządza zwięzły protokół każdej czynności postępowania regulacyjnego, chyba że czynność została w inny sposób utrwalona na piśmie. W szczególności sporządza się protokół: przesłuchania uczestnika, świadka, biegłego; oględzin i ekspertyz dokonywanych przy udziale członka zespołu orzekającego (sic!)[20]; rozprawy; ustnego orzeczenia i postanowienia. Do protokołów stosuje się odpowiednio przepisy art. 68-72 Kpa. W zakresie udostępniania uczestnikom akt postępowania regulacyjnego stosuje się odpowiednio przepisy art. 73 i 74 Kpa. Natomiast w zakresie dowodów w postępowaniu regulacyjnym stosuje się odpowiednio przepisy art. 75-87 Kpa, z wyłączeniem przepisów o środkach przymusu administracyjnego. Komisja może rozstrzygać sprawę na posiedzeniu bez udziału uczestników postępowania. Rozprawa powinna być wyznaczona, gdy zachodzi potrzeba uzgodnienia interesów uczestników postępowania oraz gdy jest to potrzebne dla wyjaśnienia sprawy przy udziale świadków lub biegłych albo w drodze oględzin. Rozprawą lub posiedzeniem kieruje jeden ze współprzewodniczących Komisji. Kierujący rozprawą współprzewodniczący Komisji winien stosować przepisy art. 91-95 Kpa. Artykuły 97-103 Kpa stosuje się w zakresie zawieszania postępowania. Uczestnicy postępowania regulacyjnego mogą zawrzeć ugodę przed Komisją, wówczas mają zastosowanie przepisy art. 116 i 117 Kpa. W zakresie orzeczeń i ugód ma zastosowanie ponadto art. 48a, ust. 11 ustawy oraz stosuje się odpowiednio przepisy 104-113 Kpa. Gdy ugoda nie zostanie zawarta, Komisja wydaje orzeczenie (art. 48a, ust. 9 ustawy)[21], które podejmuje się zwykłą większością głosów w głosowaniu tajnym. W razie równości głosów uznaje się, że Komisja nie uzgodniła orzeczenia (art. 48d ustawy). I wreszcie art. 262 Kpa ma zastosowanie w zakresie ustalania kosztów postępowania regulacyjnego, przy czym uczestnika postępowania obciążają te koszty postępowania poniesione w jego interesie lub na jego żądanie, które nie wynikają z ustawowego obowiązku organów administracji rządowej lub jednostki samorządu terytorialnego[22].

4. Sposoby regulacji

Zgodnie z ust. 6, art. 48a ustawy o stosunku państwa do PAKP Komisja, rozpatrując wnioski, związana jest granicami określonymi w art. 48, ust. 2 i art. 50 tejże ustawy. To znaczy, że postępowanie regulacyjne powinno zostać zakończone wydaniem przez Komisję Regulacyjną orzeczenia w sprawie przekazania zainte-

[20] W treści przepisu winno być: członka Komisji, ponieważ Komisja Regulacyjna do spraw Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego nie dzieli się – w przeciwieństwie do Komisji Majątkowej rozpatrującej wnioski rewindykacyjne Kościoła katolickiego – na zespoły orzekające.

[21] W treści przepisu winno być: przed Komisją.

[22] Por. §8, §9, §10, §15, §16, §17, §18, §19, §20, §21, §22 ust. 2 Rozporządzenia Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 14 V 1999 r. w sprawie szczegółowego trybu postępowania Komisji Regulacyjnej do spraw Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (DzU z 1999 r., nr 45, poz. 456).

resowanej kościelnej osobie prawnej własności nieruchomości lub jej części, przy czym w odniesieniu do gruntów warszawskich przejętych na podstawie dekretu z dnia 26 X 1945 r. o własności i użytkowaniu gruntów na obszarze miasta stołecznego Warszawy – przedmiotem postępowania jest ustanowienie prawa użytkowania wieczystego, przyznania odpowiedniej nieruchomości zamiennej, przyznania odszkodowania ustalonego według przepisów o wywłaszczaniu nieruchomości, z wyjątkiem możliwości uzyskania odszkodowania w przypadku nieruchomości niepozostających obecnie we władaniu Kościoła prawosławnego, wykorzystywanych w przeszłości na cele kultu religijnego lub działalności oświatowo-wychowawczej, opiekuńczo-wychowawczej i charytatywno-opiekuńczej, które podlegały ustawie z 23 VI 1939 r. o uregulowaniu stanu prawnego majątków Kościoła prawosławnego, oraz w przypadku niemożności wydzielenia gospodarstw rolnych dla biskupów diecezjalnych, seminarium duchownego i klasztorów z nieruchomości, które podlegały przejęciu na własność państwa z mocy ustawy o dobrach martwej ręki.

Majątek nieruchomy, przekazany na własność gminie w trybie ustawy z dnia 10 V 1990 r. – Przepisy wprowadzające ustawę o samorządzie terytorialnym i ustawę o pracownikach samorządowych [23], podlega postępowaniu regulacyjnemu (art. 50).

W okolicznościach przemawiających przeciwko przywróceniu kościelnej osobie prawnej własności upaństwowionej nieruchomości lub jej części przyznawana jej jest nieruchomość zamienna. Na podstawie art. 48a, ust. 7 ustawy z dnia 4 VII 1991 r. o stosunku państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego Rada Ministrów 14 VI 1999 r. wydała rozporządzenie w sprawie określenia państwowych jednostek organizacyjnych oraz jednostek samorządu terytorialnego, z których mienia mogą być wyłączone nieruchomości zamienne, oraz określenia państwowej jednostki organizacyjnej, na którą może być nałożony obowiązek zapłaty odszkodowania na rzecz osób prawnych Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego [24].

Jako nieruchomości zamienne, o których mowa w art. 48, ust. 2, pkt 2 ustawy z dnia 4 VII 1991 r., mogą być przyznawane nieruchomości bądź z zasobu nieruchomości skarbu państwa [25] lub jednostki samorządu terytorialnego, a także oddane w trwały zarząd państwowej lub samorządowej jednostce organizacyjnej, bądź z mienia państwowych osób prawnych (§ 1, ust. 1). Wyłączenia nieruchomości z zasobu nieruchomości skarbu państwa dokonuje się w przypadku, gdy nieruchomość, będąca przedmiotem wniosku o wszczęcie postępowania regulacyjnego, znajduje się w tym zasobie (§ 1 ust. 2). Natomiast wyłączenia nieruchomości z gminnego, powiatowego lub wojewódzkiego zasobu nieruchomości dokonuje się w przypad-

[23] DzU z 1990 r., nr 32, poz. 191; nr 43, poz. 253; nr 92, poz. 541 oraz z 1991 r., nr 34, poz. 151.
[24] DzU z 1999 r., nr 53, poz. 554.
[25] Mienie Państwowego Funduszu Ziemi, będące własnością skarbu państwa, stanowi Zasób Własności Rolnej Skarbu Państwa na podstawie ustawy z dnia 19 X 1991 r. o gospodarowaniu nieruchomościami rolnymi skarbu państwa oraz zmianie niektórych ustaw (DzU z 1991 r., nr 57, poz. 299).

ku, gdy nieruchomość, będąca przedmiotem wniosku o wszczęcie postępowania regulacyjnego, znajduje się w zasobie nieruchomości odpowiedniej jednostki samorządu terytorialnego (§ 1, ust. 3). Nieruchomości wyłączane z mienia państwowych osób prawnych wyłącza się z mienia tej osoby prawnej, która jest właścicielem, użytkownikiem wieczystym lub użytkownikiem nieruchomości będącej przedmiotem wniosku o wszczęcie postępowania regulacyjnego (§ 1, ust. 4).

Na wniosek uczestnika postępowania regulacyjnego, za zgodą pozostałych uczestników postępowania oraz tych jednostek, z których mienia ma nastąpić wyłączenie nieruchomości zamiennej, powyższe rozporządzenie Rady Ministrów dopuszcza możliwość wyłączenia nieruchomości zamiennej z mienia: skarbu państwa, jeżeli w zasobie nieruchomości skarbu państwa nie znajduje się nieruchomość będąca przedmiotem wniosku o wszczęcie postępowania regulacyjnego; jednostki samorządu terytorialnego innej niż ta, w której zasobie znajduje się nieruchomość będąca przedmiotem wniosku o wszczęcie postępowania regulacyjnego; państwowej osoby prawnej innej niż wymieniona w § 1, ust. 4; innych państwowych jednostek organizacyjnych lub gmin, jednakże za ich zgodą oraz zgodą pozostałych uczestników postępowania (§ 2). Gdy i ta możliwość z powodu braku odpowiedniej nieruchomości zamiennej nie wchodzi w grę, wówczas kościelnej osobie prawnej może być przyznane odszkodowanie na podstawie art. 56-60 ustawy z 29 IV 1985 r. o gospodarce gruntami i wywłaszczaniu nieruchomości[26]. Obowiązek wypłacenia odszkodowania, o którym mowa w art. 48, ust. 2, pkt 3 ustawy o stosunku państwa do PAKP spoczywa na skarbie państwa. Odszkodowanie jest wypłacane przez wojewodę (§ 3)[27]. W ustawach budżetowych dokonywano jednak zapisów wykluczających stosowanie przepisów rozporządzenia w zakresie zapłaty odszkodowania. I tak w ustawie budżetowej na rok 1992 z dnia 5 VI 1992 r.[28] w art. 31, pkt. 2 zawieszono do 31 XII 1992 r. stosowanie art. 48, ust. 2, pkt 3 ustawy z dnia 4 VII 1991 r. o stosunku państwa do PAKP.

Ustawa o stosunku państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego przewiduje również w art. 48a, ust. 9 możliwość zawarcia ugody między uczestnikami postępowania regulacyjnego. Często przedmiotem takiej ugody jest wypłacenie kościelnej osobie prawnej odpowiedniej rekompensaty w zamian za rezygnację z roszczenia o przywrócenie własności upaństwowionej nierucho-

---

[26] Tekst jedn. DzU z 1991 r., nr 30, poz. 127 z późn. zmianami.

[27] Nie ma natomiast mowy o wypłacie, za zgodą zainteresowanej kościelnej osoby prawnej, odszkodowania w postaci obligacji lub innych papierów wartościowych emitowanych przez państwowe osoby prawne (por. § 4 Rozporządzenia Rady Ministrów w sprawie wyłączania nieruchomości zamiennych lub nakładania obowiązku zapłaty odszkodowania na rzecz kościelnych osób prawnych – DzU z 1991 r., nr 1, poz. 2 dotyczącego Kościoła Katolickiego). Nie ma także zapisu o możliwości dokonania w toku postępowania regulacyjnego regulacji granic nieruchomości, a w miarę potrzeby ustanowić służebność gruntową lub znieść służebność dotychczas istniejącą (por. art. 63 ust. 3 ustawy z dnia 17 V 1989 r. o stosunku państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej – DzU z 1989 r., nr 29, poz. 154, z późn. zmianami). Związane jest to w szczególności z koniecznością podziału nieruchomości, gdy przedmiotem regulacji ma być jedynie część dotychczasowej nieruchomości.

[28] DzU z 1992 r., nr 50, poz. 229.

mości lub jej części. Strony ugody mają dowolność kształtowania jej treści, za podstawę naliczenia rekompensaty mogą przyjąć również wartość nieruchomości będącej przedmiotem regulacji. Uczestnicy mogą także wprowadzić do treści ugody zapis o płatności ratalnej, często rozłożonej w latach. Zatem strony w praktyce mogą przewidzieć nieuregulowaną w ustawie rekompensatę za zrzeczenie się przez kościelną osobę prawną roszczeń wynikających z ustawy z dnia 4 VII 1991 r. Ma to miejsce zwłaszcza wtedy, gdy stroną postępowania jest jednostka samorządu terytorialnego, gdyż zgodnie z § 3 Rozporządzenia Rady Ministrów w sprawie określenia państwowych jednostek organizacyjnych oraz jednostek samorządu terytorialnego, z których mienia mogą być wyłączone nieruchomości zamienne, oraz określenia państwowej jednostki organizacyjnej, na którą może być nałożony obowiązek zapłaty odszkodowania na rzecz osób prawnych Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, obowiązek zapłaty odszkodowania ciąży na skarbie państwa, a wypłacane jest przez wojewodę.

Jeśli ugoda nie zostanie zawarta, Komisja Regulacyjna jest zobowiązana wydać orzeczenie (art. 48a, ust. 9, zd. 2). Ugody zawarte przed zespołem orzekającym, oraz orzeczenia uwzględniające wnioski powinny określać: stan prawny nieruchomości; związane z tym stanem obowiązki uczestników postępowania, a w szczególności obowiązek wydania nieruchomości w wyznaczonym terminie, jeżeli nie znajduje się ona we władaniu wnioskodawcy; w razie przyznania odszkodowania – obowiązek i termin zapłaty należnej z tego tytułu kwoty (art. 48a, ust. 11). Zarówno orzeczenia wydane w toku postępowania, jak i zawarte w jego wyniku ugody mają moc sądowych tytułów egzekucyjnych. Tym samym uzyskują moc równą prawomocnym (lub natychmiast wykonalnym) orzeczeniom sądowym. Wszczęcie egzekucji sądowej na ich podstawie, np. w celu przymusowego wydania nieruchomości czy wypłacenia odszkodowania, wymaga zaopatrzenia orzeczenia Komisji bądź ugody przed nią zawartej w klauzulę wykonalności (art. 776 w związku z art. 777 § 1, pkt. 3 Kpc). Klauzulę wykonalności nadają współprzewodniczący Komisji, opatrując ją okrągłą pieczęcią Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji (§ 22 ust. 1 rozporządzenia MSWiA). Orzeczenia Komisji, a także ugody przed nią zawarte stanowią ponadto podstawę do dokonania wpisów w księgach wieczystych i w ewidencji gruntów (art. 48b).

Od orzeczenia Komisji Regulacyjnej, zgodnie z art. 48a, ust. 12, nie przysługuje odwołanie. Rozwiązanie to bywa krytykowane. Zarzut braku instancji odwoławczej byłby słuszny, gdyby postępowanie przed Komisją Regulacyjną było obligatoryjne. Tymczasem jego wszczęcie zależy od woli wnioskodawcy, czyli kościelnej osoby prawnej. Przepis nie- dopuszczający odwołania od orzeczenia Komisji jest konsekwencją stanowiska ustawodawcy, wymagającego, aby podstawę orzeczenia stanowiła zgodność woli stron zarówno w kwestii dopuszczalności zwrotu nieruchomości, jak i zasadności żądania kościelnej osoby prawnej. Rozwiązanie wyłączające tryb odwoławczy od orzeczeń Komisji wyjaśnia także jej struktura jako organu dwóch autonomicznych podmiotów, działających w ramach swojego *imperium*. Państwo działa w ramach władzy określonej ustawami

wobec skarbu państwa i struktur administracji państwowej, pełniących funkcję *stationes fisci*, a Kościół prawosławny – w ramach władzy przysługującej wobec jego osób prawnych. Uzgodnienie stanowisk przez reprezentantów tworzących Komisję Regulacyjną, mimo że dotyczy spraw majątkowych państwa i Kościoła, nie może być zaskarżone przez te podmioty ze względu na brak organu właściwego do rozstrzygnięcia sporu, który mógłby między nimi wyniknąć. Uzgodnienie stanowisk co do sposobu rozstrzygnięcia między podmiotami publicznoprawnymi nie mieści się w pojęciu sprawy cywilnej (art. 2, § 1 Kpc), przypisanej kompetencji sądu powszechnego, ani aktu administracyjnego, podlegającego kontroli sądu administracyjnego[29]. Jeśli Komisja nie uzgodni orzeczenia (co zachodzi przy równości głosów), zawiadamia o tym pisemnie uczestników postępowania regulacyjnego (art. 48d, ust. 1). Uczestnikom postępowania przysługuje wówczas sześciomiesięczny zawity termin (licząc od daty otrzymania pisemnego powiadomienia o nieuzgodnieniu orzeczenia przez Komisję) na wystąpienie o podjęcie zawieszonego postępowania sądowego lub administracyjnego, a jeżeli nie było ono wszczęte – na wystąpienie do sądu o zasądzenie roszczenia pod rygorem wygaśnięcia roszczenia (art. 48d, ust. 2). Sąd rozpoznając sprawę, stosuje zasady regulacji właściwe dla postępowania przed Komisją Regulacyjną (art. 47, ust. 1; art. 48, ust. 2 i art. 50).

Postępowanie regulacyjne jest wolne od opłat. Nabycie własności nieruchomości lub ich części na podstawie ugody lub orzeczenia jest wolne od podatków i opłat z tym związanych, a wynikające z tego wpisy do ksiąg wieczystych i ich zakładanie są wolne od opłat (art. 48c ustawy).

5. Zakończenie

Wskutek uchwalenia ustawy o stosunku państwa do PAKP oraz ustaw ją nowelizujących kompleksowo rozwiązano problem zadawnionych krzywd majątkowych wyrządzonych Kościołowi prawosławnemu. Należy podkreślić, że regulacja spraw majątkowych Kościoła prawosławnego nie może być interpretowana jako zmierzająca do „przyznawania" temu Kościołowi określonych nieruchomości czy dóbr materialnych. Celem postępowania regulacyjnego jest bez wątpienia przywrócenie prawa własności części upaństwowionych nieruchomości kościelnych – i to tych jedynie, których nacjonalizacja nastąpiła z pogwałceniem przepisów prawa stanowionego w okresie od 1945 do 1989 r. Wprowadzenie trybu postępowania regulacyjnego zrównało uprawnienia osób prawnych tegoż Kościoła z uprawnieniami osób prawnych pozostałych kościołów i związków wyznaniowych, które taką możliwość uzyskały na mocy ustaw indywidualnych. Postępowanie regulacyjne ma charakter mieszany, arbitrażowo-jurysdykcyjny, a jego rozstrzyg-

[29] Por. Z. Strus, *Postępowanie regulacyjne a ochrona praw osób trzecich*, Przegląd Sądowy 3 (1998), s. 9-10.

nięcia nie są ani decyzjami administracyjnymi (ani choćby swoistymi aktami lub czynnościami z zakresu administracji publicznej), ponieważ Komisja Majątkowa do spraw Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego nie jest organem administracji publicznej, ani nie mają charakteru wyroku sądowego, gdyż nie jest ona również sądem.

PROCÉDURE DE RÉGULATION DEVANT LA COMMISSION DE RÉGULATION CHARGÉE DES AFFAIRES DE L'ÉGLISE ORTHODOXE AUTOCÉPHALE DE POLOGNE

R é s u m é

Les personnes morales de l'Église Orthodoxe Autocéphale de Pologne conformément à l'article 48 de la loi sur les rapports entre l'État et cette Église ont acquit le droit de déposer des demandes de revendication. Il faut souligner que la régulation des affaires concernant les biens de l'Église orthodoxe ne peut pas être interprétée comme une régulation visant à „attribuer" à cette Église des biens immobiliers ou des biens matériels. Le but de la procédure de régulation est sans doute la restitution de droits de propriété d'une partie des biens immobiliers nationalisés de l'Église – et seulement ceux pour lesquels la nationalisation a violé des dispositions législatives instituées sur la période de 1945 à 1989. La procédure de régulation a un caractère mixte, d'arbitrage et de juridiction, et ses décisions ne sont ni des décisions administratives (ni d'actes ou bien d'actions en matière d'administration publique) parce que la Commission des Biens chargée des Affaires de l'Église Orthodoxe Autocéphale de Pologne n'est pas un organe de l'administration publique et elles n'ont pas de caractère de décision judiciaire car la commission n'est pas non plus un tribunal.

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2008, t. 41, z. 1, s. 75–83

Ks. GRZEGORZ WITA
Uniwersytet Śląski w Katowicach

AKAŃSKIE SPOSOBY RYTUALNEGO ROZWIĄZYWANIA KRYZYSÓW

Kult w strukturze religii ludów niepiśmiennych regulowany jest przez prawo zwyczajowe, respektowane przez jednostkę i społeczność. Można jednak zauważyć pewien margines dowolności i spontaniczności. Kult oznacza wszelkie formy zewnętrzne (czynności sakralne) i wewnętrzne (nawiązane relacje) odniesienia człowieka do Istoty Najwyższej oraz innych istot nadnaturalnych, akcentujące jego zależność od nich oraz cześć im składaną. Dlatego wiara wyraża się w zachowaniach religijnych. Praktyki kultyczne dotyczą zawsze całej społeczności, a najważniejsze są wśród nich modlitwa i ofiara. Złożoność kultu i jego ranga domagają się istnienia specjalistów rytualnych, szczególnie odpowiedzialnych za sprawowanie kultu we wspólnocie [1]. Celem działań kultycznych jest pomnażanie obfitości życia przez upraszanie błogosławieństwa, kierowanie próśb o ochronę i uwolnienie od nieczystości rytualnej oraz uświęcenie [2].

Treść i znaczenie czynności kultowych korelują z odpowiednimi wierzeniami lub mitami. Kult w życiu społecznym może pełnić różne funkcje: integrującą, wychowawczą, emocjonalną, ekspresywną, estetyczną i afirmacyjną. Organizuje całokształt życia od narodzin do śmierci w spójną i sensowną całość, objawiając jego podstawy i normy postępowania [3].

Według tradycyjnych wierzeń Afrykanów, ludzie, zwierzęta, rośliny i wszystko, co istnieje na świecie, zostało stworzone przez Istotę Najwyższą. Wynika stąd przekonanie, że wszystkie stworzenia, ożywione, jak i nieożywione, posiadają więź mistycznego pokrewieństwa. Jeśli następuje naruszenie nadanej harmonii, podejmowane są czynności kultyczne, mające na celu oczyszczenie i przywrócenie stworzonego porządku, włączenie i pojednanie świata rozbitego przez zło [4]. Porządek ten ma boskie pochodzenie, dlatego jego przywrócenie nie może się obyć bez odwołania się do transcendencji poprzez sprawowanie rytuałów. W tradycyj-

---

[1] K. Hoheisel, *Kult*, w: *Leksykon religii*, red. H. Waldenfels, Warszawa 1997, s. 199.

[2] H. Zimoń, *Religie ludów pierwotnych*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. tenże, Lublin 2000, s. 234. Zob. również M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Lublin - Sandomierz 1997², s. 84.

[3] A. Szyjewski, *Kult,* w: *Religia, Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Minerski, t. 6, Warszawa 2002, s. 142.

[4] M. Assimeng, *Crisis, Identity and Integration in African Religion*, w: *Identity and Religion. International, Cross-Culture Approaches*, ed. H. Mol, London 1978, s. 100 n.

nych społecznościach Afryki zasadniczą funkcją religii jest integrowanie symboli i wartości z problemami wspólnotowego życia i społecznego porządku. Istnieje pośród nich wiele nakazów i zakazów, które jednostce trudno jest zachować, nie naruszając jakiegoś tabu. Instytucjami, które przywracają porządek i oczyszczają jednostkę lub grupę z zaciągniętej nieczystości, są rytuały [5].

Odkrywając religijną funkcję pojednania i integracji, należy dostrzec w rytuałach formę ekspresji i sposób oswojenia momentów kryzysowych, wywołanych życiowymi przełomami. Te przesilenia, gdy są podawane do publicznej wiadomości (przeżywania), przechodzą przez poszczególne etapy. Działań rytualnych u ghańskich Akanów domagają się takie stany, jak ciąża, narodziny wraz z następującym w ósmym dniu rytem wyniesienia noworodka za próg domostwa. Podczas tego obrzędu nowo narodzony jest rytualnie włączany do społeczności [6]. Kolejnymi czynnościami przełamującymi pojawiające się zaburzenia są rytuały oczyszczenia w formie rytuałów dojrzałości kobiet. Są one mocno powiązane z małżeństwem, gdy wzywana jest obecność bóstw jako świadków wraz z prośbą o błogosławieństwo, powodzenie i bogactwo [7]. Bez wątpienia jednak śmierć i pogrzeb stają się spektakularnym wyzwaniem i naruszeniem istniejącego porządku. Stawiają pytania o cel egzystencji, naturę śmierci i dalszą przyszłość człowieka. Dotyczy to zwłaszcza wypadków śmierci nagłej (tzw. „złej śmierci") [8]. Sytuacja taka domaga się wyjaśnienia i odwołania do praktyk wróżbiarskich, mających dać odpowiedź ze strony istot nadnaturalnych na pytanie o przyczynę śmierci [9].

Rytuały pełnią żywotną funkcję wobec życia społecznego, czasem są ważniejsze niż myśli i słowa. Rytuały mogą mieć znaczenie instrumentalne, lecz co bardziej istotne, muszą być postrzegane w relacji do doświadczenia, gdyż zmieniają pojęcie i ponownie wyrażają nowe doświadczenia. Służą czasem społeczności przez podtrzymanie własnego obrazu i tożsamości w zachowaniu równowagi pomiędzy racjami jednostki i wspólnoty [10].

Natura rytuałów i ich miejsce w systemie wierzeń zawsze były centralnym tematem dyskusji pomiędzy badaczami, szczególnie zachowań społecznych oraz religii. Mary Douglas, brytyjska antropolog, opisuje rytuał jako „rokujący powodzenie środek komunikacji", który pozwala zrozumieć religijne zachowania, je-

---

[5] M. Assimeng, *Crisis*..., s. 99. Termin „rytuał" wywodzi się z sanskrytu. W Wedach *ryta* oznacza uczestnictwo człowieka w strukturze bytów i rzeczy. Reguły zachowania wyznaczają człowiekowi, jak ma postępować ze świętymi rzeczami, mają na celu wprowadzenie jednostki lub społeczności w sferę kontaktu z *sacrum*. Najczęściej rytuały odtwarzają model przekazany w mitach. Tak jak mit jest mową człowieka, tak rytuał jest działaniem ludzkim, dziełem opartym na autorytecie uznawanym przez zbiorowość i tradycję. Rytuał powtarza wielokrotnie gest bóstwa, działanie przodka, sprawiając, że stają się na nowo obecne. M. Meslin, *Rytuały*, w: *Encyklopedia religii świata*, t. 2, Warszawa 2002, s. 1955.

[6] G. Wita, *Aszanckie rytuały przejścia i obrzędy periodyczne jako formy strukturalizacji czasu*, w: *Religia wobec historii, historia wobec religii*, red. E. Przybył, Kraków 2006, s.170-171.

[7] P.K. Saprong, *The Girl's Nubility Rites in Ashanti*, Tema-Ulm 1991.

[8] G. Wita, *Istoty nadnaturalne ludu Aszanti w Ghanie*, Katowice 2007, s. 201-202.

[9] M. Assimeng, *Crisis*..., s. 104.

[10] M.D. McLeod, *Ritual and Experience*, Ghana Journal of Sociology 4,1 (1968), s. 37.

śli traktujemy rytuał niczym formy językowe, jako przekaźniki kultury[11]. Victor Witter Turner opisuje rytuał jako: „określone sformalizowane działanie wykonywane przy okazjach niepoddających się technologicznej rutynie, odnoszące się do wierzeń w istoty lub siły mistyczne”[12]. Wynika stąd wniosek, że obrzędy winny być uważane za proces i formę komunikacji. Religiolodzy postrzegają jednak rytuały bardziej jako powtórzenie pierwotnych wydarzeń oraz jako transformacje jednostek i społeczności[13]. Ake Hultkrantz zauważa, że rytuał jest najważniejszym dokumentem religii ludów pierwotnych[14]. Dlatego badania nad rytuałami domagają się wieloaspektowego podejścia, zarówno funkcjonalnego (społeczno-kulturowego), jak i fenomenologicznego[15].

Spośród afrykańskich rytuałów, mimo ich zróżnicowania, można zasadniczo wydzielić trzy główne zbiory: obrzędy przejścia, rytuały kalendarzowe (periodyczne) oraz rytuały kryzysowe. Takie stanowisko przyjmuje wielu badaczy[16]. Najpowszechniej zdają się pojawiać obrzędy przejścia związane ze zmianami dotyczącymi jednostki lub społeczeństwa: narodziny, inicjacja, małżeństwo, intronizacja, śmierć[17]. Stały się one przedmiotem szczegółowych badań prowadzonych przez Arnolda van Gennepa[18]. Liczną grupę rytuałów stanowią rytuały kalendarzowe, zwane też periodycznymi.

Antropologia kulturowa przyznała rytuałowi ważną pozycję. Istotną rolę rytuału w badaniach nad społeczeństwami i ich religiami, przyznając obrzędom pierwszeństwo nad mitem oraz uwydatniając ich rangę, podkreślali tacy naukowcy, jak: V.W. Turner, C. Geertz, E.R. Leach, M. Sahlins. Nierozstrzygalny pozostaje problem chronologicznego pierwszeństwa mitu czy rytuału. Generalnie stwierdzić można, że rytuał i mit pojawiają się razem. Rytuał, czyli święte działanie, tworzy w dramacie kultowym jedność z mitem, mówionym świętym słowem. Mit interpretuje i uwiarygodnia rytuał, rytuał z kolei ilustruje i wzmacnia nośność mitu[19]. Zarówno mit, jak i rytuał są z sobą powiązane, gdyż wyrastają z tej samej sfery wierzeń.

Niektórzy badacze (M. Titiev, A. de Waal Malefijt, E. Norbeck) zaliczali do rytuałów kryzysowych (*criss rites*) także rytuały przejścia[20]. Należałoby jednak

---

[11] M. Douglas, *Natural Symbols, Explorations in Cosmology*, New York 1970, s. 21.

[12] V.W. Turner, *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, Kraków 2006, s. 27.

[13] Zob. M. Eliade, *Aspekty mitu*, Warszawa 1998; E.M. Zuesse, *Ritual Cosmos: The Sanctification of Life in African Religion*, Athens, Ohio 1979; A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, Warszawa 2006.

[14] A. Hultkranz, *Ritual in Native North America Religions*, w: *Native Religious Traditions*, ed. E.H. Waugh, K. Dad Prithipaul, Waterloo 1979, s. 135.

[15] J.K. Olupona, *Rituals in African Traditional Religion: a Phenomenological Perspective*, Orita 22,1 (1990), s. 3.

[16] L. Honko, *Science of Religion in Studies in Methodology*, Hague 1979; M.T. Spiro, *Buddhism and Society. A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, Berkeley 1982; H. Zimoń, *Pojęcie i klasyfikacja rytuałów*, w: *Tradycja i otwartość. Księga pamiątkowa poświęcona o. Profesorowi S.C. Napiórkowskiemu*, red. K. Kowalik, Lublin 1999, s. 111-124

[17] Na temat obrzędów przełomów życiowych zob. np. R.S. Rattray, *Religion and Art in Ashanti*, London 1927; s. 56 n.; V.W. Turner, *Las symboli*..., s. 15 n.

[18] A. van Gennep, *Obrzędy przejścia*..., s. 27 n.

[19] H. Zimoń, *Pojęcie i klasyfikacja*..., s. 113.

[20] M. Titiev, *A Fresh Approach to the Problem of Magic and Religion*, w: *Reader in Comparative*

precyzyjniej zdefiniować pojęcie „kryzysu". Pojęcie kryzysu wyrasta z antropologicznego i socjologicznego modelu równowagi. Z powodu przeniesienia akcentu z modelu funkcji na model procesu termin ten jest obecnie nieco przestarzały. W rytuałach przejścia zainteresowanie badawcze zogniskowane jest na zmianie statusu, a nie na kryzysie. Termin „rytuały kryzysowe" sugeruje, że powodem ich przeprowadzenia jest kryzys, który należy wyeliminować. Często taka interpretacja jest sprzeczna z rzeczywistością[21]. Zwykle nie ma podstaw do przyjęcia dominacji sytuacji kryzysowej w życiu osoby czy społeczności, która wymagałaby przeprowadzenia rytuału narodzin, dojrzałości, powołania czy intronizacji[22]. Wprost przeciwnie, sam rytuał generuje sytuację napięcia i kryzysu. Kryzys musi być sprowokowany w życiu inicjowanego, aby w ten sposób zaznaczyć jego przejście do stanu człowieka dorosłego i pełnego członka społeczności. Rytuały przejścia nie rozwiązują więc kryzysów, lecz je wywołują. Jan van Baal i Lauri Honko przyjmują węższe jego rozumienie[23]. Podobnie i zdecydowanie wyróżniają rytuały kryzysowe od rytuałów przejścia M.E. Spiro oraz L. Honko, J.P. Schojdt, H. Zimoń[24]. Niektóre rytuały mogą być przyporządkowane do kilku kategorii lub też nie mieścić się w żadnej.

Rytuały kryzysowe celebrowane są przez jednostkę lub społeczność w sytuacjach zagrażających ustalonemu porządkowi, życiu jednostki czy społeczności lub realizacji ich bezpośrednich celów[25]. Mają na celu przebłaganie istot nadnaturalnych i mocy, które – zgodnie z wierzeniami – uważane są za przyczynę chorób, nieszczęść, bezpłodności, klęsk żywiołowych. Do rytuałów kryzysowych należą: rytuały lecznicze, rytuały zapobiegające suszy, sprowadzania deszczu, rytuały antyczarownicze, puryfikacyjne, apotropeiczne[26].

Według akańskich wierzeń, istnieją w świecie złe istoty odpowiadające za wszelkie nieszczęścia, słabości i cierpienie. Ich ataki mogą przyjmować różnoraką formę, skutkując chorobami, nieszczęściem, boleścią lub śmiercią. Akanowie,

---

Religion. An Anthropological Approach, ed. W.A. Lessa, E.Z. Vogt, New York 1972, s. 430-433. Zob. też H. Zimoń, *Klasyfikacja rytuałów*, Collectanea Theologica 68,1 (1998), s. 187.

[21] H. Zimoń, *Klasyfikacja*..., s. 192.

[22] G. Wita, *Formacja aszanckich specjalistów rytualnych*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 39,1 (2006), s. 103 n. Kryzys może być odczytywany jako powołanie lub ingerencja istoty nadnaturalnej. J. Brookman-Amissah, *The Vocation of Traditional Priests in Akan Society*, Cahiers des religions africains 23, 45-46 (1989), s. 95.

[23] J. van Baal, *Symbols for Communication. An Introduction to the Anthropological Study of Religion*, Assen 1971, s. 137; L. Honko, *Theories Concerning the Ritual Process*, w: *Science of Religion. Studies in Methodology. Proceedings of the Study Conference of the International Association for the History of Religions, held in Turku, Finland, August 27-31, 1973*, red. tenże, The Hague 1979, s. 379, 425 n.; tenże, *Zur Klassifikation der Riten*, Temenos 11 (1975), s. 73 n. Zob. też J.P. Schojdt, *Initiation and the Classification of Rituals*, Temenos 22 (1986), s. 97.

[24] M.E. Spiro, *Buddhism*..., s. 206 n.; L. Honko, *Theories*..., s. 372, 420 n.; J. P. Schojdt, *Initiation*..., s. 93-108; H. Zimoń, *Klasyfikacja*..., s. 188.

[25] L. Honko, *Theories*..., s. 71 n.

[26] H. Zimoń, *Pojęcie*..., s. 122. Turner wprowadza pojęcie *rituals of afliction,* tłumaczone przez Andrzeja Szyjewskiego jako obrzędy cierpienia. Mają stanowić główny wątek życia religijnego ludu Ndembu. Ich celem jest rozpoznanie źródła nieszczęścia oraz odprawienie adekwatnego rytu celem uzdrowienia kłopotliwej sytuacji. Przybierają konkretną formę w postaci kultów łowieckich, płodności czy leczniczych. V.W. Turner, *Las symboli*..., s. 18 n.

zarówno znachorzy, jak i ich klienci, zdecydowanie wierzą, że Bóg, który jest dawcą życia i śmierci, jest uzdrowicielem. Na początku każdego rytuału wymawia się formułę: „Niech stanie się Boża wola". Oddaje to także przysłowie: „Gdy Bóg dopuszcza cierpienie, On także daje lekarstwo" (*Onyame ma wo yare a na wama ano aduru*)[27]. Wierzy się, że w procesie uzdrawiania, podobnie jak w każdym ludzkim dążeniu, gdy wszystko zostało już powiedziane i uczynione, żadne lekarstwo nie skutkuje, jeśli Istota Najwyższa i inne istoty nadnaturalne go nie zaakceptują. Uzdrowienie i pojednanie zależy ostatecznie od boskiej woli, co wyraża przysłowie Igbów: „Bóg jest większy niż uzdrowiciel"[28].

Rytuały kryzysowe zazwyczaj składają się z kilku etapów. Pierwszym jest rozpoznanie przyczyny nieszczęścia, określenie winowajcy, zniwelowanie szkód oraz zaaplikowanie środków profilaktycznych i ochronnych na przyszłość. Ważną rolę w rytuałach kryzysowych pełni dywinacja, określając przyczyny nieszczęść i formę czynności sakralnych, które mają zostać podjęte. Wytyczane są w ten sposób drogi postępowania celem usunięcia zaburzenia. Wiele spośród nich było przedmiotem badań afrykanistów, najbardziej znanym przykładem są badania nad procedurą wróżbiarską Jorubów z Nigerii, Fonów z Beninu czy Ndembu z Zambii[29]. Kolejnym krokiem jest rytuał puryfikacyjny lub uzdrowieniowy, mający formę egzorcyzmu. Na zakończenie bywa składana ofiara przywracająca pierwotną harmonię i relację w świecie, miedzy ludźmi i istotami nadnaturalnymi. Rytuały te demaskują ukryte, napięte stosunki w społeczności i umożliwiają przywrócenie stanu pierwotnego. Mają charakter indywidualny lub wspólnotowy, sprawowane są nieregularnie w nieprzewidywalnym czasie, zawsze zaskakują jednostkę lub społeczność[30].

Akańskimi przykładami takich rytów mogą być: ryt odwołania się do sankcji bóstwa w wypadku kłamstwa w sytuacji oskarżenia małżonki o niewierność[31], ryty oczyszczenia i separacji po śmierci dziecka-ducha przed nadaniem mu imienia[32], ryt oczyszczenia po przeżytej chorobie, oczyszczenie z czarów, z kradzieży czy rytuał puryfikacyjny *kyiribra* dziewczyny, która nie dochowała czystości

---

[27] K. Appiah-Kubi, *Man Cures, God Heals. Religion and Medical Practice among the Akans of Ghana*, New York 1981, s. 14-15.

[28] S.N. Ezeanya, *Healing in Traditional African Society*, West African Religion 17 (1976), s. 8. Rangę sfery religijnej w procesie przywracania harmonii lub zdrowia oraz jej skuteczność podkreśla wielu akańskich uzdrowicieli i ich klientów. D. Ayim-Aboagye, *The Function of Myth in Akan Healing Experience. A Psychological Inquiry into Two Traditional Akan Healing Communities*, Uppsala 1993, s. 121 n. Opis rytuału uzdrowieniowego zob. tamże, s. 129-132.

[29] W.R. Bascom, *Ifa Divination: Communication Between Gods and Men in West Africa*, Bloomington 1991; tenże, *Sixteen Cowries: Yoruba Divination from Africa to the New World*, London 1980; P.M. Peek (ed.), *African Divination Systems: Ways of Knowing*, Bloomington 1991; E.M. Zuesse, *Ritual Cosmos*...; V.W. Turner, *The Drums of Affliction: a Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Oxford 1968.

[30] H. Zimoń, *Pojęcie*..., s. 122 n. Zob. także L. Honko, *Theories*..., s. 377; tenże, *Zur Klassifikation der Riten*..., s. 72 n.

[31] R.S. Rattray, *Religion*..., s. 86.

[32] Tamże, s. 60.

przed inicjacją[33]. Zaburzenia w harmonii społeczeństwa stwarzają zagrożenia zaistnienia większego niebezpieczeństwa. Rytuały kryzysowe są formą pacyfikacji tych zagrożeń. Czasem ich przeprowadzenie nie wymaga stałej obecności specjalisty rytualnego, jego funkcję spełnia cała społeczność.

Egzemplifikacją rytuału kryzysowego niech będzie rytuał uwolnienia z winy kradzieży (*tutuw bo*). Podczas niego winowajca ujawniany jest społeczności celem zawstydzenia i ukarania jego złego postępowania. Opisywany rytuał miał miejsce w Antoa, niedaleko Kumasi. O trzeciej godzinie po południu dwudziestoczteroletnia kobieta paradowała po ulicach wioski, niosąc misę (*yaw*), w której były: nóż, kawałek bawełnianego materiału, kurczak i sznaps. Za nią postępowało kilka kobiet, uderzając w stare przybory kuchenne, krzycząc i wyśmiewając się z niej ogłaszały, że ona jest złodziejką (*awi*). Po tym jak została oprowadzona od jednego końca wioski do drugiego, korowód skierował się do świątyni. Tam oskarżona została przedstawiona specjaliście rytualnemu (*obosomfo*) dla rytualnego oczyszczenia (*adwira*). Sługa bóstwa złożył należną ofiarę wraz z modlitwą (*apae*), używając kurczaka przyniesionego przez winowajczynię. Zanim ptak został zabity, *obosomfo* okrążył nim złodziejkę od głowy do stóp. Po wyznaniu swej winy i dokonaniu rytualnej kąpieli puryfikacyjnej złodziejka została posmarowana białą glinką (*hyire*) na twarzy i ramionach, po czym wyprowadzono ją okrytą białą szatą. Gdy procesja dotarła na obrzeża (*kurotia*) wioski, kobiety zaczęły krzyczeć na winowajczynię: „Porzuć tu swe złodziejstwo!" (*gya awi woha*)[34].

Zło uważa się za brud, którego usunięcie uwalnia winowajcę od winy. Kradzież, która jest takim antyspołecznym brudem (*efi*), może być pozostawione na śmietniku mieszącym się na obrzeżach. *Kurotia* stają się w ten sposób przestrzenią sakralną absorbującą brud zła. Użyte przedmioty kuchenne służyły symbolicznemu wzmocnieniu wyrażenia społecznej skazy czy zaburzenia, które wywołało wykrocznie. Nóż niesiony przez winowajczynię symbolizował sakralny nóż ze świątyni, który był przyłożony do jej szyi tuż przed wyznaniem winy[35]. Oznaczał, że w wypadku odmówienia przyznania się do winy ona poniesie karę. Zamiast niej zabity został kurczak i rozlany alkohol. Biały materiał przez nią przyniesiony do świątyni, którym została potem okryta, symbolizował odzyskaną przez nią czystość. Na dodatek ustąpiły również wszelkie objawy choroby, które sprawiły jej przyznanie się do winy, a były wywołane inwokacją pokrzywdzonej strony o reakcję ze strony bóstwa na zło[36]. Odwołanie się do bóstw (*duabo* lub *abosombo*)

---

[33] P.K. Sarpong, *The Girls' Nubility Rites*..., s. 47 n.

[34] P. Obeng, *Asante Catholicism. Religious and Cultural Reproduction among the Akan of Ghana*, Leiden 1996, s. 67.

[35] Konieczność publicznego wyznania swej winy istnieje także w wypadku popełnienia nawet domniemanego wykroczenia: morderstwa, cudzołóstwa, praktykowania czarów, kradzieży oraz przekroczenia tabu. W ten sposób zło, które „brudzi" społeczeństwo, zostaje usunięte, a winowajca na nowo przyjęty w jego poczet. S.O. Onyeidu, *Confession in the Traditional Religions of Africa*, West African Religion 16,1 (1975), s. 10 n.

[36] P. Obeng, *Asante Catholicism*..., s. 68.

ma kolosalne następstwa i dotyka złoczyńcę oraz cały jego klan[37]. W podobny sposób usuwane jest zło fałszywego świadectwa (*ntwatoso*) czy złamania przysięgi (*ntamsobuo*)[38].

Brudem, niebezpieczeństwem i złem nazywa się także czary. Podejrzenie o nie domaga się odpowiednich czynności puryfikacyjnych[39]. Jest to niezbędne dla usunięcia zaistniałego w społeczności kryzysu wywołanego przez takie oskarżenie[40]. W afrykańskich społecznościach problem czarów wciąż odgrywa znaczącą rolę. O zapotrzebowaniu na kryzysowe rytuały antyczarownicze świadczy chociażby wzrost popularności kultów Tigari[41]. Jest to pewnego rodzaju kontynuacja dawniejszego ruchu *abayiyi* Abonsamkomfo[42].

Specjalista rytualny (*aduruyefo*) opowiadał Jane Parish, że najczęściej klientkami jego świątyni są młode kobiety z wiejskich rejonów Brong-Ahafo, posądzane o czary przez starsze kobiety z ich wspólnot chrześcijańskich za sympatyzowanie z innymi grupami pentakostalnymi. Wykorzystywanie metod rodzimej religii do rozwiązywania konfliktów istniejących między chrześcijańskimi wspólnotami wyrasta z przekonania, że *aduruyefo* występuje w roli posłańca Ducha Świętego[43].

Opisywany rytuał oczyszczenia obserwowano w Dormaa w regionie Brong-Ahafo w 1991 r.[44] W świątyni o pozostawanie pod wpływem szatana oskarżała się należąca do jednej z charyzmatycznych wspólnot trzydziestoczteroletnia kobieta Yaa Takyiwaa z Wamanafo. Określała siebie samą jako praktykującą chrześcijankę. Utrzymywała, że złą moc otrzymała poprzez Biblię, zanieczyszczoną przez wiedźmę z rywalizującej wspólnoty pentakostalnej. Z powodu swych dolegliwości oraz licznych oskarżeń i presji swego otoczenia, które przywiodły ko-

---

[37] A.A. Opoku, *Festivals of Ghana*, Accra 1970, s. 43.

[38] P. Obeng, *Asante Catholicism*..., s. 66.

[39] M. Assimeng. *The Witchcraft Scene in Ghana. A Sociological Comment*, Ghana Social Science Journal 4,1 (1977), s. 58.

[40] „Oskarżenie" o czary to termin nie do końca oddający sytuację osoby, udającej się do świątyni i przyznającej się do winy. Właściwszy wydaje się termin „pochwycenie", gdyż osoba ta odczuwa przedtem różne dolegliwości i w świątyni przez rytuał oczyszczenia szuka od nich uwolnienia. Stąd mowa o bóstwach „chwytających" lub „polujących" na wiedźmy. B.E. Ward, *Some Observations on Cults in Ashanti*, Africa 26 (1956), s. 53, przyp. 3.

[41] Zob. M. Assimeng, *Crisis*..., s. 103 n.

[42] Zob. J.G. Platvoet, *Renewal by Retrospection: the Asante Anokye Traditions*, w: *Religion, Tradition and Renewal,* ed. A.W. Geertz, J.S. Jensen, Aarhus 1991, s. 165. Pełny zapis wywiadu związanego z oczyszczeniem z wiedźmostwa podaje także A. Klingshrin, *The Trial of a Witch*, Africana Marrburgensia 4,1 (1971), s. 19-26.

[43] J. Parish, *The Dynamics of Witchcraft and Indigenous Shrines among the Akan*, Africa 69,3 (1999), s. 433, 439. Zob też O. Onyinah, *Deliverance as a way of Confronting Witchcraft in Modern Africa: Ghana as a Case History*, Cyberjournal for Pentecostal-Charismatic Research 2001, 10, http://www.pctii.org/cyberj/cyberj10/onyinah.html (30.10.2007).

[44] Podobne dwa wyznania (w tym jedno mężczyzny) opisuje B.E. Ward (*Some Observations*..., s. 55 n.). Odczytywanie odpowiedzi bóstwa dokonywało się przez znaki za pomocą składanych ofiar (liczne kurczaki nie zostały „zjedzone" przez bóstwo, tzn. zdechły, leżąc na piersi, a nie na grzbiecie z nogami skierowanymi ku niebu). Uczestnicy rytuału okazywali szczególne wyczekiwanie, by znak wróżby był pozytywny. Później z wielką radością przyjęli uwolnionego winowajcę jako równego sobie i oczyszczonego. Zob. też A. Klingshirn, *The Trial...,* s. 19.

bietę do świątyni, zdecydowała się na wyznanie winy, samooskarżenie oraz prośbę o uwolnienie[45].

Oczyszczenie rozpoczynała wróżba z muszelek kauri, która miała wyznaczyć termin rytuału. Świadkiem wyznania winy jest zawsze licznie zgromadzona publiczność. Wyznania i opowieści Yaa Takyiwaa trwały siedem dni, taki okres wskazała dywinacja. W pierwszy dzień (środa) przysiadła na szczycie wyszczerbionego kamienia pośrodku dziedzińca. Dla zwołania obserwatorów uderzano w gong. Zadaniem słuchaczy jest drwić, wyśmiewać i kpić złośliwie z wyznań oskarżonej o czary. Zgromadziło się około sześćdziesięciu osób. Szczególnym obiektem drwin stał się wygląd Yaa Takyiwaa. Jeśli jednak oskarżona uczyniła gwałtowniejszy ruch, to tłum się cofał, co świadczyło o lęku przed nią. Kiedy próbowała przykucnąć lub przyklęknąć dla większej wygody, wtedy natychmiast była upominana przez rzecznika świątyni i uderzana w plecy kijem. Istotnym elementem wyznania było wypowiedzenie przez nią imion pozostałych wiedźm. Wymieniła ich cztery. Poznanie tych imion oraz ich tabu oznacza pokonanie i spacyfikowanie ich przez istotę nadnaturalną ze świątyni w Dormaa. Znając zakazane potrawy wiedźm, rozłożono je wokół niej. Następnie obiektem zainteresowania stała się jej Biblia. Najpierw była obkładana dużym kijem, a później spalona. Yaa Takyiwaa otrzymała nowy egzemplarz, z którego głośno odczytała wskazane fragmenty. Po chwili, na jej prawej stronie głowy zostało rozbite jajko przez rzecznika świątyni, a jej głowa została ogolona od prawej do lewej skroni. Golenie powtarzało się przez siedem następnych dni. Za chwilę rzecznik umył jej głowę, ramiona i nogi mokrą gąbką nasączoną specjalnymi oczyszczającymi lekami roślinnymi. W tym czasie ubranie Yaa Takyiwaa zostało uprane w ziołowych lekach i powieszone na sznurze za świątynią. Kąpiel i pranie powtarzały się trzykrotnie w ciągu dnia. Wszyscy obecni byli także skrapiani i częstowani ziołami. Pod wieczór każdego dnia Yaa Takyiwa wracała na kwaterę, gdzie była bita po dłoniach i plecach miotełką z krowiego ogona. Siódmego dnia jej mąż usłyszał, że mogą wrócić do domu[46].

Rytuał jest skuteczną forma działania. To religia w działaniu, a w tym sensie, rytuał jest sposobem, przez który religia osiąga to, co wyraża i zamierza. Dla tradycyjnych religii Afryki praktyki rytualne mają centralne znaczenie, w tym sensie rytuał zbudowany jest na takich pierwotnych aspektach egzystencji, jak: płodność, uzdrowienie, wyrocznia, przysięga, oczyszczenie, objęcie urzędu, pogrzeb, inicjacja, ofiara, początek nowego roku – wszystko to odnosi się do ciągłości wspólnotowego życia. Afrykanie wierzą, że każdy przejaw istnienia jest zorientowany na moc, która ujawnia się w rytualnym działaniu. Dlatego rytuały służą odnawianiu oraz umacnianiu siły i porządku życia lub społeczeństwa, zaburzonego przez zło.

---

[45] Yaa Takyiwaa przyznała się kiedyś kobietom ze swej wspólnoty, że ma wizje. Te, po naradzie, skierowały ją do pewnej świątyni. Tam poddana została ziołowej kąpieli puryfikacyjnej i wniosła opłatę. Po jakimś czasie wizje lotów i spotkań wiedźm powróciły. Równolegle narastały dolegliwości w postaci zawrotów głowy i skurczów żołądka. Objawy się nasilały. Postanowiła wraz z mężem, że poszuka pomocy w świątyni w Dormaa. J. Parish, *The Dynamics*..., s. 440.

[46] J. Parish, *The Dynamics*..., s. 442. Po kilku tygodniach Yaa Takyiwaa była już zdrowsza i zaakceptowana przez swe środowisko.

Obrzędy kryzysowe stają się sposobem przedstawienia zaistniałego konfliktu, a zarazem objawieniem ciągłości i nowego, zbalansowanego już porządku[47].

Wartość badań nad rytuałami wynika z ich potrójnej funkcji: po pierwsze, rytuał jest sposobem zbierania wiedzy, po wtóre, służy za narzędzie przekazu wiedzy, wreszcie manifestuje wierzenia. Pomimo że badania nad rytuałami są wciąż u początku drogi, bezdyskusyjna jest ich przydatność w badaniach nad religiami, a także dla teologii[48].

AKAN WAYS OF RITUAL SOLUTIONS OF CRISES

S u m m a r y

A generally recognized function of religion in traditional communities has been seen in the integration of symbols and values around problems of communal and social order. Article presents the Akan approach to an issue of crisis and their ritual solutions. Ritual action is a mean by which its participants discover who they are in the world and how it is with the world. Rituals repeat the act which found the harmony on the earth and among men. Crisis ritual is performed occasionally at period of affliction. Whenever a catastrophe or an evil thing threatens the life of an individual or a community, the rituals are performed to ward off the evils and thereafter bring back the rhythm of life into its normal position. If a misfortune such as death, sickness, bareness occurs it demand searching for the cause of such disaster. On the next stage is a special healing ritual carried out in the form of exorcising spirits predicted to be responsible for the problem. Finally performed ritual brings reconciliation. Above article examines two crisis rituals: theft and witch cleansing. Such rites (as *tutuw bo*) among Akans are the practice by which culprits are exposed to shame, to ritual purification and absolve from their evil.

[47] R.C. Williams, *Ritual, Drama, and God in Black Religion: Theological and Anthropological Views*, Theology Today 4 (1985), s. 433, 436 n.

[48] T.W. Jennings, *On Ritual Knowledge*, The Journal of Religion 62 (1982), s. 111 n.

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2008, t. 41, z. 1, s. 84–95

Ks. BRONISŁAW CZAPLICKI
Petersburg

SZKOLNICTWO KATOLICKIE W ROSJI POD KONIEC XIX I NA POCZĄTKU XX W. (DO 1917 R.). ZARYS PROBLEMATYKI

Wstęp

W niniejszym opracowaniu przedstawiamy zagadnienie szkolnictwa katolickiego jedynie na tych terenach Rosji, gdzie katolicy żyli w diasporze, to znaczy na ziemiach położonych na wschód od granic Rzeczypospolitej sprzed rozbiorów. Nie uwzględniamy tu Petersburga, ponieważ katolicka działalność oświatowa w stolicy carskiej Rosji została opisana przez autora w poprzednim numerze ŚSHT. Terytorium, które tu omawiamy, jest w porównaniu z Petersburgiem znacznie większe, lecz katolicka oświata była tam mniej rozwinięta niż w stolicy.

Troskę o katolicką oświatę w Rosji przejawiali biskupi, kapłani, zgromadzenia zakonne, które tajnie działały w Rosji, oraz stowarzyszenia dobroczynne. Dopiero po 1905 r. zaczęły powstawać, nieliczne zresztą, towarzystwa oświatowe, a po wybuchu I wojny światowej różne organizacje społeczno-polityczne aktywnie zaangażowały się w działalność oświatową, z wyraźnym akcentem religijnym, katolickim.

Uwagi ogólne, dotyczące szkolnictwa w Rosji, zostały podane we wstępie do wspomnianego wcześniej artykułu, do niego więc odsyłam Czytelnika.

Podstawowym źródłem przy napisaniu tego artykułu są materiały archiwalne, zwłaszcza pochodzące z archiwów rosyjskich i polskiego Archiwum Akt Nowych, oraz archiwalia katolickich zgromadzeń zakonnych, które aktywnie włączyły się w działalność oświatową w Rosji.

1. Placówki szkolne i wychowawcze

Oprócz Petersburga, ośrodkiem o znacznej liczbie ludności katolickiej na omawianym przez nas obszarze była Moskwa. Istniały tam dwa kościoły: św. Ludwika, do którego uczęszczali katolicy francuskojęzyczni, i Świętych Apostołów Piotra i Pawła, parafia międzynarodowa, nazywana polską. Pierwsza szkoła katolicka w Moskwie o bardzo niskim poziomie powstała 15 VIII 1870 r. przy parafii

Świętych Apostołów Piotra i Pawła. Utrzymywała ją parafia[1]. W 1871 r. szkoła liczyła 40 uczniów. Komitet opiekujący się szkołą, widząc, że w Moskwie nie ma wystarczających sił pedagogicznych, zwrócił się o pomoc do ks. de Rebours z Paryża. Proponowano, aby do Moskwy przybyły siostry św. Józefa z Chambéry we Francji w celu objęcia przez nie kierownictwa szkoły, prowadzenia pracowni prac ręcznych oraz nauczania języka francuskiego i niemieckiego[2].

Arcybiskup mohylowski Antoni Fijałkowski udzielił jedynie ustnej zgody na pracę sióstr w Rosji, oficjalnego dokumentu nie mógł wystawić. Siostry przybyły do Moskwy 14 X 1872 r.[3] Francuskie zakonnice rozpoczęły więc pracę w szkole przy parafii, którą nazywano polską.

Mniej więcej, w tym samym czasie, przy francuskiej moskiewskiej parafii św. Ludwika powstała, stojąca na dość niskim poziomie, szkoła św. Filipa Nereusza dla chłopców, w której zatrudniano nauczycieli świeckich. Proboszcz parafii św. Ludwika w Moskwie, dominikanin o. Vivien, widząc, że przy sąsiednim polskim kościele podjęły pracę francuskie zakonnice, postanowił utworzyć katolicką szkołę dla dziewcząt także przy swoim kościele. Jego ambicją było, aby planowana szkoła posiadała internat, a jej poziom przewyższył poziom szkoły przy kościele Świętych Piotra i Pawła. Gdy księżna Katarzyna Lubomirska ofiarowała na cel utworzenia szkoły 3000 rubli, o. Vivien 4 III 1889 r. zwrócił się do przełożonej generalnej sióstr św. Józefa, m. Berthaud, z propozycją, aby siostry podjęły się w planowanej szkole wykładania języka niemieckiego i angielskiego oraz prowadzenia zajęć z muzyki. Matka generalna zaakceptowała propozycję Viviena[4]. Szkoła, na cześć patronki księżnej Lubomirskiej, otrzymała imię św. Katarzyny. 18 VIII 1889 r. przybyło do Moskwy kilka sióstr św. Józefa, a od 1 IX 1889 r. szkoła rozpoczęła swoją działalność, mając na początku 2 klasy. Siostry uczyły po kilka przedmiotów. Uczennice zostały zaangażowane do śpiewu na mszach świętych w kościele św. Ludwika[5].

Stopniowo obie szkoły żeńskie przy moskiewskich kościołach osiągnęły poziom gimnazjów. Ponieważ w gimnazjum uczyły się także uczennice Rosjanki, starano się, aby religię dla nich prowadził kapłan prawosławny. Mimo że Gimnazjum św. Katarzyny mieściło się początkowo w trzech budynkach, brakowało nie tylko miejsca, ale i nauczycielek, dlatego zatrudniano także osoby świeckie. Koniecznością stało się wybudowanie nowego gmachu szkoły. Syndykat parafii zaproponował, aby w nim powstało 10 klas lekcyjnych, 2 świetlice, jadalnia, sala gimnastyczna i sypialnie[6]. Ukończenie budowy zaplanowano na lato 1900 r., ale nie zdążono wykonać robót wykończeniowych. Syndykat parafii nie zgodził się na utworzenie w szkole kaplicy, tłumacząc, że kościół jest w pobliżu i nie należy w szkole two-

---

[1] P. Trottet, P. *La Congrégation des Soeurs de Saint-Joseph de Chambéry en Russie 1862-1922*, Mémorie de maitrise, Universiteté di Savoie, [Chambéry] 1994, s. 25-27.
[2] P. Trottet, *La Congrégation*..., s. 25.
[3] Tamże, s. 82.
[4] Tamże, s. 43.
[5] Tamże, s. 44-46.
[6] Tamże, s. 47-49.

rzyć klasztoru. W końcu zamiast kaplicy utworzono oratorium, a obrzędy religijne miały być wykonywane po kryjomu. Postanowiono, aby w klasach nie umieszczać innych znaków religijnych poza obrazami Chrystusa i Matki Boskiej. O. Libercier, który zastąpił o. Viviena i pozostał na stanowisku proboszcza do 1912 r., pozwolił na urządzenie kaplicy [7].

Gimnazja żeńskie, istniejące przy dwóch sąsiadujących z sobą kościołach, były prowadzone przez jedną kongregację. Program szkolny był wzorowany na francuskim [8]. W 1911 r. gimnazja przeżyły trudny okres w związku z poszukiwaniem przez władze carskie jezuitów i ukrytych zakonnic. Kiedy to siostry św. Józefa przyznały się do tego, że są zakonnicami, groziło to nie tylko ich wydaleniem z Rosji, lecz również zamknięciem szkół, w których pracowały. Szkoły jednak przetrwały ten trudny okres, a siostry św. Józefa w nich pozostały.

Placówki oświatowe istniały także w innych miejscowościach, poza Moskwą. Najstarsza szkoła katolicka na omawianym terenie powstała już w 1809 r. przy kościele Wniebowzięcia NMP w Odessie. Utworzył ją znany działacz oświatowy Rosji, ks. Nicole [9]. Jej statut został ponownie zatwierdzony przez odpowiednie władze oświatowe w 1854 r. W 1893 r. uczyło się w niej 270 chłopców i 226 dziewczynek. Szkołą kierował proboszcz [10].

W Kijowie przy ul. Nestorowskiej 46, prawdopodobnie w 1906 r., powstało 8-klasowe gimnazjum żeńskie z internatem na bazie 2 klas wstępnych. Zostało ono otwarte jako szkoła prywatna Wacławy Peretjakowiczówny. Języków uczyły tam nauczycielki z zagranicy [11].

W 1884 r. proboszcz z Pskowa, ks. Kochanowski, utworzył parafialną szkołę elementarną. Mieściła się ona w podwórzu kościelnym. Uczono tam języka rosyjskiego, polskiego i arytmetyki, a dziewczynki uczyły się ponadto rękodzieła. Podstawą utrzymania szkoły były ofiary wiernych. Natomiast w należących do guberni pskowskiej Wielkich Łukach w 1898 r. zostały otwarte 2 oddziały szkoły ludowej dla dzieci pod egidą katolickiego Towarzystwa Dobroczynności [12].

W dalekim Irkucku przy kościele działała szkoła-sierociniec dla biednych dzieci, założona jeszcze przez proboszcza ks. Krzysztofa Szwernickiego [13]. Uczono

---

[7] P. Trottet, *La Congrégation...*, s. 50-51.

[8] A. Venger, *Rim i Moskva. 1900-1950*, Moskva 2000, s. 27-29.

[9] Por. J. Schnurr, *Die Kirchen und das religiöse leben der Russlanddeutschen. Katolischer Teil*, Stuttgart 1980, s. 326-327.

[10] Rossijskij Gosudarstvennyj Istoričeskij Arhiv [dalej: RGIA], F. 821, op. 125, d. 3028, *R-k. priûty i blagotvoritelnye obŝestva*, č. V, l. 110 – Odesskij gradonačalnik – v Departament Duhovnyh Del Inostrannyh Ispovedanij [dalej: DDDII] 8 II 1893. Por. J. Schnurr, *Die Kirchen und das religiőse leben...*, s. 309.

[11] „*Drug prosvâŝeniâ. Polnyj spravočnyj ukazatel učebnyh zavedenij g. Kieva*", Kiev 1907, s. 16.

[12] Centralnyj Gosudarstvennyj Istoričeskij Arhiv Sankt-Peterburga [dalej: CGIA SPb], f. 139, op. 1, d. 10421, l. 17 - *Direktor narodnih učiliŝ .....- v KancelžâriûPopečitelâ Peterburskogo Uč. Okruga* 22 IX 1905.

[13] Ks. Krzysztof Szwernicki, marianin z Mariampola, został przez władze carskie aresztowany za sprowadzanie książek zakazanych przez władze. Kilka lat przebywał w Cytadeli Warszawskiej. Od 1852 r. w Irkucku pod nadzorem policji. W 1855 r. parafianie irkuccy wyprosili u władz jego ułaskawienie. Był równocześnie kapelanem wojskowym i duszpasterzem w Irkucku. Zmarł tam

w niej podstaw pisania i religii. 15 II 1893 r. policja wraz z władzami oświatowymi zrobiła tam rewizję. Stwierdzono, że klasa znajdowała się w suterenie parafialnego domku. Było to pomieszczenie bardzo skromne. W dniu inspekcji w klasie przebywało 6 dzieci w wieku 8–12 lat. Troje sierot mieszkało w tymże domku szkoły, otrzymując wyżywienie od proboszcza. Lekcje przeprowadzał organista Sobieski. Dzieci mieszkające w przykościelnym sierocińcu pomagały w kościele. Proboszcz bezpłatnie uczył je religii [14].

W portowym mieście Kronsztacie, położonym na wyspie w ujściu Newy do Zatoki Fińskiej, istniejące tam Towarzystwo Dobroczynne zamierzało utworzyć szkołę i starszy oddział petersburskiego sierocińca dla chłopców. W 1903 r. utrzymywało ono dwoje sierot i zamierzało pobudować sierociniec i szkołę rzemieślniczą dla chłopców. Tymczasem opiekowało się szkołą parafialną.

Powstałe w 1899 r. w Tobolsku na Syberii Towarzystwo Dobroczynności w następnym roku otworzyło przy kościele szkołę elementarną [15]. W 1910 r. szkoła mieściła się na plebani. Uczyło się w niej około 10 dzieci [16].

Towarzystwo Dobroczynności w Rostowie nad Donem, istniejące od 1899 r., zdobyło pozwolenie na prowadzenie szkoły elementarnej. Uczęszczało do niej 60 uczniów. Na parterze budynku szkolnego urządzono sale lekcyjne, a znajdujące się na piętrze mieszkania wynajmowano, aby w ten sposób zdobywać fundusze na dalszą działalność [17]. Powstałe w 1902 r. Towarzystwo Dobroczynności w Stawropolu postanowiło wziąć odpowiedzialność za utworzoną wcześniej szkółkę, gdzie prowadzono naukę po polsku [18].

Powstające w Nowgorodzie Towarzystwo Dobroczynności zarejestrowało swój statut w 1904 r., lecz władze zażądały, aby wykreślono z niego słowa mówiące o urządzeniu szkoły oraz o nauce w niej języka rosyjskiego, litewskiego i polskiego, w zależności od narodowości dziecka [19]. Takie podejście miało w przyszłości stać się powszechne w całej Rosji. Władze nie pozwalały, aby sierocińce przekształcały się w szkoły.

Działające w Smoleńsku Towarzystwo Dobroczynności utrzymywało sierociniec, w którym dzieci uczono pisać, liczyć, szyć [20]. Jednakże działacze towarzystwa znaleźli się w konflikcie ze smoleńskim proboszczem, ks. Piotrem Awgło, ze względu na rozumienie miejsca religii w procesie wychowania. Wobec tego proboszcz postanowił utworzyć nowe sierocińce dla chłopców i dziewcząt przy sa-

---

w 1894 r. Por. A. Majdowski, *Kościół katolicki w cesarstwie rosyjskim. Syberia. Daleki Wschód. Azja Środkowa*, Warszawa 2001, s. 40.

[14] RGIA, F. 821, op. 125, d. 3028, *R-k. priûty i blagotvoritelnye obŝestva*, č. V, l. 40+40 odwr. – Irkutskij gubernator – v DDDII 6 III 1893; tamże, l. 41-42 – Akt osmotra 17 II 1893.

[15] A. Majdowski, *Kościół katolicki w cesarstwie rosyjskim...*, s. 149.

[16] Tamże, s. 251.

[17] L., *Rostów nad Donem*, Kraj 21 (1904), s. 15-16.

[18] a.a., *Ze Stawropola*, Kraj 21 (1904), s. 16.

[19] Por. RGIA, F. 821, op. 125, d. 3027, *R-k. priûty i blagotvoritelnye obŝestva*, č. III, l. 290-291, Hoz. Departament v DDDII 10 VI 1904.

[20] K.S., *Ze Smoleńska*, Kraj 21 (1904), s. 16.

mym kościele, w których pracowały honorackie siostry sercanki. Opiekowano się 32 chłopcami i ok. 90 dziewczętami [21].

Powstałe w 1907 r. w Taszkencie Turkiestańskie Rzymskokatolickie Towarzystwo Dobroczynności zamierzało podjąć się prowadzenia sierocińca dla dzieci uczących się w szkole parafialnej [22].

Ks. F. Żyskar, który został irkuckim proboszczem w 1907 r., otworzył szkołę parafialną, do której zgłosiło się 62 dzieci. Aby umożliwić naukę chłopcom mieszkającym poza Irkuckiem, ks. Żyskar utworzył internat, w którym początkowo przebywało 15 chłopców. W 1908 r. do szkoły parafialnej uczęszczało 87 dzieci. Proboszcz, kapłan gorliwy i jednocześnie niecierpliwy, popadł w konflikt z parafianami. W efekcie wizytujący Syberię w 1909 r. bp Jan Cieplak przeniósł go na inną placówkę, na czym ucierpiała szkoła [23].

W 1907 r. w Kazaniu powstała szkoła parafialna o programie szkół ludowych. Oprócz podstawowych przedmiotów uczono tam także religii, języka polskiego, rysunków i rękodzielnictwa. Pracowała tam tylko jedna nauczycielka [24]. W 1909 r. w Nowonikołajewsku na Syberii (dzisiaj Nowosybirsk) powstała szkoła parafialna dla dziewcząt. Pracowały w niej siostry sercanki. Starano się też o utworzenie gimnazjum katolickiego [25].

Szkoła parafialna w Tomsku działała w latach 1908-1909. Jednakże, jak ocenił proboszcz, ks. Demikis, wskutek nieroztropności nauczycielki języka polskiego musiała być zamknięta. W kościele parafialnym i w obsługiwanych przez duszpasterzy kościołach filialnych oraz w innych miejscowościach rozległej parafii prowadzona była katechizacja. W samym Tomsku religii nauczano w miejskich szkołach, w których uczyły się dzieci katolików [26]. Na początku XX w. powstała też kilkuklasowa tzw. Polska Szkoła w Władykaukazie, w której uczono podstawowych przedmiotów i religii [27].

W 1910 r. m. U. Ledóchowska otworzyła w znajdującej się wtedy na terenie Finlandii swojej posiadłości Merentähti nad Zatoką Fińska, w pobliżu wsi Sortovała, szkołę z internatem dla dziewcząt [28]. Początki szkoły były trudne, kandydatek do planowanej szkoły nie było wiele. Jako obca poddana m. Urszula nie mogła pełnić funkcji kierowniczki szkoły, starała się więc o prawo prowadzenia szkoły przez jedną sióstr, Eugenię Czerniłowską-Sokół [29]. Uczono tam m. in. języków: francu-

---

[21] Archiwum Córek Serca Maryi w Nowym Mieście n. Pilicą [dalej: ACSM], D III, t. 2, Wspomnienia Sióstr..., s. 29.

[22] A. Majdowski, *Kościół katolicki w cesarstwie rosyjskim...,* s. 251.

[23] Tamże, s. 40, 86.

[24] E. Lipanov, G. Hugmanova, *Naši prihody - Kazan´*, Svet Evangeliâ 1-2 (2007), s. 13.

[25] ACSM, Seria E. II, t. 2, Zakrzewska, *Historia Zgromadzenia*.., cz. 2, s. 75-77.

[26] RGIA, f. 826, op. 1, d. 2319, kk. 6673v., *Raport ks. Józefa Demikisa z Tomska* – 1911. Tekst opublikowany w: *Kościół w Rosji i na Białorusi w relacjach duszpasterzy (1892-1926)*, Kraków 1999, s. 241-253.

[27] Gosudarstvennyj Arhiv Respubliki Ostetia [dalej: GARO], F. 123, op. 1, d. 402 – Vladikavkazskoe rimsko-katoličeskoe učiliše.

[28] Archiwum Generalne Urszulanek Serca Jezusa Konającego w Pniewach [dalej: AGU SJK], Zbiór artykułów prasowych, S. Pisarzewska, *Na fińskiej ziemi,* „GW" 10 IX 1910, s. 1-2.

[29] AGU SJK, C – Akta personalne s. Augustyny Czerniłowskiej-Sokół. Svidetelstvo... [wydane przez kuratorium petersburskiego Okręgo Szkolnego] (oryginał).

skiego, niemieckiego i polskiego[30]. Dzieci z Merentähti zdawały egzaminy w państwowym gimnazjum w Petersburgu, począwszy od 1912 r.[31] W 1914 r. w zakładzie tym przebywało ok. 70 dziewczynek[32].

W 1913 r. na prośbę ks. G. Karlinga, proboszcza z Wyborga, m. Bolesława Lament zorganizowała w tym mieście internat dla młodzieży żeńskiej. Przełożoną została tam s. Leokadia Górczyńska, a wychowawczynią s. Ludwika Grochowska[33]. Placówka ta od razu zaniepokoiła policję[34]. Była tam też szkoła przy ul. Jekaterinińskiej 4, gdzie uczyło się 20 dziewczynek w wieku 7-18 lat. Wszystkie one, oprócz jednej miejscowej Finki, były Polkami. M. Bolesława Lament organizowała też w tej okolicy kolonie letnie w porozumieniu i z pomocą Towarzystwa Dobroczynności św. Wincentego à Paulo[35].

Także inne tajne zgromadzenia zakonne tworzyły w wielu miastach państwa rosyjskiego sierocińce i pracownie, które pełniły rolę szkół. Wielką zasługę w tym zakresie miała arystokratka z Ukrainy, Maria Drzewiecka, która w 1879 r. wstąpiła do zgromadzenia Rodziny Maryi. Już wcześniej wraz ze swoją kuzynką Marią Jaroszewską, pragnąc duchowego odrodzenia narodu polskiego, uczestniczyła ona w akcji zakładania szkół wiejskich. Maria Drzewiecka, należąc już do tajnej wspólnoty zakonnej, w dalszym ciągu firmowała różne zakłady swoim nazwiskiem, przyjmując jako pracownice siostry Rodziny Maryi[36].

27 XII 1879 r. w posiadłości Marii Drzewieckiej w Odessie nad Morzem Czarnym został otwarty tzw. „Dom Marii". W tym dużym, murowanym domu, w jednym z pokojów urządzono kaplicę. Podobnie jak w innych domach, i tam otwarta została pracownia. Oficjalnie miała to być szkoła szycia, haftu i gospodarstwa domowego, jednak w domu tym w późniejszym czasie znajdował się także nowicjat[37].

Należy też odnotować istnienie szkół parafialnych w koloniach niemieckich na Powołżu i nad Morzem Czarnym. Takie szkoły o elementarnym poziomie nauczania istniały już od czasu ukształtowania parafii. Nauczycielem bywał zwykle kościelny lub organista. W szkołach parafialnych uczono religii i podstawowej wiedzy w języku niemieckim (czytanie, pisanie, rysowanie i śpiew). Nie było jednak tam gimnazjów, a od kandydatów do seminarium duchownego władze rosyjskie

---

[30] AGU SJK, E 4 3.5, Deło I Otdeleniâ kancelarii finlândskogo Gen-Gubernatora (58-1), Raport načalnika finlândskogo žandarmskogo upravleniâ 3 IV 1914. (kopia).

[31] U. Ledóchowska, *Historia kongregacji Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego*, Poznań 1987, s. 45-46.

[32] AGU SJK, E 4 3.5, Deło I Otdeleniâ kancelarii finlândskogo Gen-Gubernatora (58-1), Raport načalnika finlândskogo žandarmskogo upravleniâ 3 IV 1914 (kopia).

[33] Archiwum Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny w Komorowie [dalej: ASR], sygn. F-1a(VI), *Biografia..., Pamiętnik s. Ł. Czechowskiej*, s. 71.

[34] Rossijskij Gosudarstvennyj Istoričeskij Arhiv [dalej: RGIA], F. 821, op. 128, d. 1631 – *Ob otkritii v g. Vyborge školy i o ksendze Karlinge*, l. 2-3 – Direktor dep. policii – E. V. Menkinu 30 IV 1913.

[35] Por. *Siostry Misjonarki Św. Rodziny*, Posłaniec Serca Jezusowego 8 (1939), s. 290.

[36] Archiwum Rodziny Maryi w Warszawie [dalej: ARMW], Sygn. F-f-8, Notatki s. Teresy Helman, mps, s. 142-143.

[37] ARMW, Sygn. F-f-8, Notatki s. Teresy Helman, mps, s. 143-145.

żądały ukończenia przynajmniej 4 klas gimnazjalnych. Wobec tego nie mogło być dużo powołań do utworzonego w 1856 r. seminarium duchownego w Saratowie. Koniecznością stało się utworzenie niższego seminarium, o poziomie progimnazjum. Powstało ono w 1857 r. w Saratowie[38]. Przyjmowano do niego chłopców w wieku powyżej 12 lat. W 1912 r. w 1 klasie niższego seminarium było 53 uczniów, w II – 58, w III – 45, w IV – 29[39].

W 1900 r. proboszcz w miejscowości Karlsruhe pod Odessą, ks. Jakob Scherr, utworzył szkołę ludową, w której do I klasy uczęszczało 36 uczniów. Po 5 latach szkoła liczyła już 215 uczniów[40]. W 1905 r., po zdobyciu uprawnień do prowadzenia prywatnego progimnazjum, ks. Scherr rozpoczął budowę nowej szkoły z internatem. W 1906 r. otrzymał pozwolenie na otwarcie progimnazjum. Od roku szkolnego 1906/1907 w Karlsruhe działała 3-klasowa szkoła ludowa i 4-klasowe progimnazjum męskie. Większość nauczycieli stanowili tam miejscowi Niemcy. W 1913 r. zdecydowano się utworzyć klasę piątą, a w 1914 r. szkoła otrzymała prawa gimnazjum[41]. W 1914 r. ze względu na rozpoczęcie wojny z Niemcami, w szkołach parafialnych w niemieckich koloniach władze nakazały przejść na rosyjski język nauczania, jedynie religii pozwalano nauczać w języku niemieckim[42].

Powstały pod koniec XIX w. w Petersburgu tzw. Sierociniec Międzynarodowy został wkrótce przeniesiony do podmiejskiej miejscowości Szuwałowo[43]. W 1902 r. liczył on 79 wychowanek. Dziewczynki przygotowywano na guwernantki do dobrych rodzin. Dlatego uczono je nie tylko języka rosyjskiego, lecz także francuskiego i niemieckiego[44]. Ponieważ pracowały tam siostry św. Józefa z Chambéry, władze zainteresowały się sierocińcem. Oskarżono o. Schumpa i wychowawczynie o utworzenie nielegalnej szkoły, nauczanie w niej sierot języków obcych i prozelityzm wobec prawosławnych. Sierociniec i jego personel śledzono w czasie wielu lat[45]. Gubernator petersburski wziął w obronę o. Schumpa i jako jego zasługę odnotował fakt, że austriacki dominikanin stworzył Sierociniec Międzynarodowy w tym celu, aby nie dopuścić, by stał się on polskim[46]. O. Schump jako obywatel austriacki został wydalony w 1914 r. z Rosji. Wydalenie groziło także i wychowawczyniom sierocińca, jednak nowa kierowniczka, pani Olga Pommier, prosiła gubernatora o pozostawienie w sierocińcu sześciu francuskich sióstr miłosierdzia, pracujących w nim od czasu jego utworzenia[47].

---

[38] J. Schnurr, *Die Kirchen und das religiöse leben...,* s. 185; por. B. Čaplickij, *Istoriâ Cerkvii v Rossii*, Sankt-Peterburg 2000, s. 54-55.
[39] J. Schnurr, *Die Kirchen und das religiöse Leben*..., s. 57-58.
[40] Tamże, s. 69.
[41] Tamże, s. 69-71.
[42] Tamże, s. 67-68.
[43] Dzisiaj w granicach miasta Petersburga. Por. P. Trottet, *La Congrégation*..., s. 57.
[44] P. Trottet, La Congrégation..., s. 63.
[45] RGIA, F. 821, op. 128, d. 181, Tajnye r.-k. priûty, monastyrii i monašeskie organizacii, l. 1b-2 odwr., Direktor DDDII A. H. Haruzin – Žuevu N. P. 6 IV 1911.
[46] RGIA, F. 821, op. 128, d. 50 Meždunarodnoe obŝestvo popečeniâ o sirotah rk. Ispovedaniâ v S.-Peterburge (Priût v Šuvalove), l. 331-332, Dopolnitelnoe doznanie 24 X 1913.
[47] RGIA, F. 821, op. 128, d. 50 Meždunarodnoe obŝestvo popečeniâ o sirotah rk. Ispovedaniâ v S.-Peterburge (Priût v Šuvalove), l. 346-347., Përogradskij Gubernator - v DDDII 31 X 1914.

W wielu miejscowościach Rosji, w których parafie nie były w stanie utworzyć szkoły parafialnej, takie wysiłki podejmowały towarzystwa dobroczynności. Praktycznie nigdzie jednak nie pozwalano organizacji dobroczynnej na otwarcie placówki o wyższym poziomie niż 2-klasowa szkoła elementarna. Niejednokrotnie dane wcześniej pozwolenie władze wycofywały lub też ograniczały program nauki.

Oprócz placówek oficjalnie zarejestrowanych jako szkoły parafialne, należące do stowarzyszeń lub prywatne, powstała cała sieć szkółek, które nigdzie nie były rejestrowane. Dotyczy to zwłaszcza terenów, na których ludności katolickiej było więcej, np. wschodniej Ukrainy. O tym, jak trudne były warunki dla podejmowania takiej działalności, świadczy następujący przykład. Pewien kapłan prawosławny narzekał z powodu aktywności katolickiej propagandy. Wyrażała się ona w tym, że na terenie jego parafii pewna ziemianka, jak ją określił – zagorzała katoliczka, zorganizowała w swoich pomieszczeniach szkołę i zaprosiła do pracy w niej dwóch nauczycieli, którym dawała pełne utrzymanie. Kapłan ubolewał, że nie może sprzeciwić się tej propagandzie, ponieważ rodzice chętnie posyłają dzieci na naukę, chociaż odbywa się ona po polsku. Władze, otrzymując takie doniesienia, upatrywały propagandę katolicką w każdej wiosce[48].

2. Oświatowa działalność organizacji społeczno-politycznych w czasie I wojny światowej

Spośród organizacji katolickich, które wspierały szkolnictwo katolickie, były towarzystwa dobroczynności powstałe w XIX lub na początku XX w. Po wybuchu I wojny światowej, w celu udzielania pomocy, zwłaszcza uchodźcom, którzy ucierpieli z powodu wojny, powstały nowe organizacje dobroczynne, takie jak: Polskie Towarzystwo Pomocy Ofiarom Wojny (PTPOW), Centralny Komitet Obywatelski Królestwa Polskiego i inne. Aby skoordynować działalność organizacji spieszących z pomocą uchodźcom, w Piotrogradzie (nazwa rosyjskiej stolicy na Piotrogród została zmieniona na początku I wojny światowej) 17 VIII 1915 r. odbył się ich zjazd. Brało w nim udział Polskie Towarzystwo Pomocy Ofiarom Wojny, liczące już ponad 150 oddziałów regionalnych, Komitet Polski Pomocy Ofiarom Wojny w Moskwie[49] oraz Centralny Komitet Obywatelski Królestwa Polskiego z Władysławem Grabskim na czele[50].

Organizacje te stworzyły tzw. Radę Zjazdów organizacji polskich. Rada ta w 1915 r. otrzymała od ministra oświaty hr. Ignatiewa pozwolenie na zorganizowanie szkolnictwa w języku polskim w Rosji. Ministerstwo wydało zgodę na na-

[48] *Katoličeskaâ propaganda v Kievskoj eparhii posle darovaniâ svobody* 17 IV 1905, Kievskie eparhialnye missionerskie vedomosti, Kiev 1908, s. 7-9.

[49] Właściwie komitet ten przyjął nazwę: Polski Komitet przy Dobroczynnym Towarzystwie pomocy biednym rzymsko-katolickiego wyznania w Moskwie. Por. Archiwum Akt Novych [dalej: AAN], Organizacje polskie w Rosji, syn. 12, s. 13 – Zaświadczenie dla E. F. Szumańskiej na papierze firmowym.

[50] Wiadomości Kościelne 20 (1915), s. 274-275.

uczanie w języku polskim dzieci przebywających w sierocińcach polskich organizacji opiekuńczych, pod warunkiem, że będzie nauczany także język rosyjski.

W tworzenie placówek szkolnych zaangażowała się istniejąca w Rosji od kilku lat Polska Macierz Szkolna [51]. Rozwój szkół, które nie były katolickie z nazwy, lecz element religijny odgrywał w nich ważną rolę, odnotowano w Piotrogrodzie i w innych regionach Rosji. Na program szkół początkowych Macierzy składały się: religia, język polski, arytmetyka, geografia, pogadanki historyczne i przyrodnicze, gimnastyka, śpiew, prace ręczne. Uczęszczały do nich zazwyczaj dzieci robotnicze [52].

Zarówno poziom, jak i treści nauczania w szkołach były bardzo zróżnicowane w zależności od organizacji, które je utrzymywały [53]. Rozwijały się polskie szkoły w różnych miastach rosyjskich, zwłaszcza tam, gdzie byli zgrupowani uchodźcy z ziem polskich. W 1916 r. w Rosji było już 17 polskich szkół średnich z 3086 uczniami oraz 4 kursy z programem szkoły średniej, na których uczyło się 215 uczniów. Największą liczbę szkół zorganizował Komitet Polski w Moskwie – 6 szkół z 1047 uczniami. Centralny Komitet Obywatelski (CKO) prowadził w wielu miejscowościach różne placówki oświatowe [54].

Powstawały też oświatowe i dobroczynne organizacje łotewskie, litewskie, białoruskie. W kościelnym organie Archidiecezji Mohylowskiej „Wiadomości Kościelne" pisano na początku 1916 r. o zorganizowaniu choinki łotewskiej staraniem ks. kanonika Kazimierza Skryndy, o wydawnictwach w języku łotewskim, o opiece nad łotewskimi wygnańcami [55].

Komitet Polski w Moskwie, działający początkowo przy Towarzystwie Dobroczynności, stworzył wiele wydziałów, miedzy innymi Wydział Szkolny. Wydział ten rozpoczął pracę 1 IX 1915 r. i w ciągu 2 miesięcy zdołał otworzyć 14 szkół początkowych, które zgromadziły 1681 dzieci i 43 nauczycieli. Ponadto utworzył kilka szkół średnich: szkołę realną z 225 uczniami, 3 szkoły żeńskie z przeciętną liczbą 200 uczennic w każdej i szkołę koedukacyjną na 177 uczniów. W szkołach tych pracowało 130 nauczycieli. Ponad 1/3 uczniów była zwolniona z opłat. Powstało też 5 internatów: trzy męskie i 2 żeńskie z łączną sumą mieszkańców: 214. Ponad 88 % kosztów utrzymania internatów pokrywał Komitet Polski. Wydział szkolny troszczył się o podręczniki dla uczniów, o kształcenie nauczycieli i tworzenie bibliotek [56].

Innym wydziałem Komitetu Polskiego w Moskwie był wydział ochronek, który otwierał sierocińce dla sierot lub dzieci, które w zawierusze wojennej się zagubiły. Początkowo próbowano zorganizować dla tych dzieci zajęcia, gimnastykę, zabawy, śpiewy, prace ręczne, potem naukę szkolną. W grudniu 1915 r. Komitet Polski

---

[51] I. Spustek, *Polacy w Piotrogrodzie 1914-1917*, Warszawa 1966, s. 240-241.
[52] Tamże, s. 240-241.
[53] Tamże, s. 245.
[54] Tamże, s. 238-244.
[55] *Kronika*, Wiadomości Kościelne 2 (1916), s. 31.
[56] AAN, Organizacje polskie w Rosji, syn. 9 – Komitet Polski Pomocy Ofiarom Wojny, s. 49-55.

w Moskwie dysponował już 31 ochronkami w mieście i w okolicy [57]. Komitet tworzył też schroniska dla uchodźców, a w nich pracownie dla dorosłych (przeważnie kobiet) i szkoły dla dzieci. Pod koniec roku było już 25 schronisk. Starano się znaleźć duszpasterzy dla schronisk i ochronek. W niektórych powstały kaplice [58].

Rada Zjazdów wyjednała pomoc finansową od państwowego Komitetu Wielkiej Księżnej Tatiany na zakładanie i utrzymywanie szkół polskich, internatów i ochronek dla dzieci i młodzieży. Ponadto działające w Moskwie Stowarzyszenie „Dom Polski" organizowało kursy naukowe, odczyty, koncerty, wieczornice, przedstawienia, a także istniał Teatr Polski [59].

Na przykład przy należącej do parafii w Tobolsku kaplicy w miejscowości Tara powstała parafialna szkółka, do której uczęszczało ok. 50 dzieci. Nauczycielami byli oficerowie jeńcy wojenni, a więc, jak można sądzić, prawdopodobnie obywatele Austrii [60].

O skali podejmowanej przez CKO działalności oświatowej mogą świadczyć dokumenty okręgu nowgorodzko-pskowskiego. Na tym terenie powstały ochronki dla dzieci w następujących miejscowościach: Toropiec, Borowicze, Ostaszków, Staraja Russa, Wielkie Łuki, Bołogoje, Ługa, Małaja Wiszczera, Tychwin. W niektórych miejscowościach istniały po 2 ochronki. Sprawę zorganizowania ochronki brał niejednokrotnie w swoje ręce miejscowy kapłan katolicki, jeśli tam istniała parafia. Zazwyczaj jednak CKO posyłał do różnych miejscowości swoich przedstawicieli, tzw. instruktorów, którzy starali się wynaleźć miejsce na zorganizowanie placówki oraz pomocników (ochroniarki, nauczycieli). Gdy takie osoby trudno było znaleźć na miejscu, instruktor lub delegat zwracał się do biura CKO o przysłanie ochroniarek. Jedna ochronka liczyły do stu, a nawet ponad sto dzieci [61].

W niektórych rejonach Rosji nie było łatwo zorganizować pomoc dla dzieci uchodźców. W okręgu permskim ochronki zaczęły powstawać dopiero w pierwszych miesiącach 1916 r. [62]. W marcu 1916 r. CKO w okolicy Saratowa utworzył 8 szkół po przeciętnie 50 dzieci w każdej i 4 ochronki. Dzieci pochodziły przeważnie z Litwy i guberni łomżyńskiej [63]. Podobne trudności były w ogromnym okręgu wołogodzkim. Delegat CKO 30 listopada alarmował, że w Wiatce w ochronce pracuje niedoświadczona 15-letnia panienka. Prosił o starszą. Potem prośby przychodziły z Griazowca, z Archangielska, Pryłuk. 23 kwietnia w rejonie wołogodzkim było już 7 ochronek [64].

---

[57] Tamże, s. 80-87.
[58] Tamże, s. 88-106.
[59] AAN, Organizacje polskie w Rosji, syn. 9, Sprawozdanie Komitetu Polskiego ...za 1 VIII 1915 - 31 XII 1916.
[60] A. Majdowski, *Kościół katolicki w cesarstwie rosyjskim...,* s. 158.
[61] AAN, CKO w Piotrogrodzie, sygn. 1808, Akta opieki nad dziećmi w okręgu nowgorodzko-pskowskim, s. 1-160.
[62] AAN, CKO w Piotrogrodzie, sygn. 1809 – Akta opieki nad dziećmi w okręgu permskim, s. 1-30.
[63] AAN, CKO w Piotrogrodzie, sygn. 812 – Akta opieki nad dziećmi w okręgu saratowskim, s. 1-40.
[64] AAN, CKO w Piotrogrodzie, sygn. 1815 – Akta opieki nad dziećmi w okręgu wołogodzkim, s. 1-51.

Centralny Komitet Obywatelski działał też w okręgu piotrogrodzkim, organizując ochronki i szkoły w Wyrycy, Gatczynie, Peterhofie[65]. Ponieważ uchodźcy i ochronki oraz szkoły rozlokowane były często w małych, odległych miejscowościach, nie było łatwo zapewnić opiekę religijną dorosłym i dzieciom. Nieraz kapłani uchodźcy pełnili rolę kapelanów takich ośrodków. Gdy takich nie było, placówki te musiał objeżdżać najbliższy proboszcz. Aby jakoś zaradzić tym potrzebom, wikariusz kapitulny archidiecezji mohylowskiej, bp Jan Cieplak, wysyłał do tych zadań na 3 miesiące wakacyjne księży uczących się w piotrogrodzkiej Akademii Duchownej. CKO miał zwracać kapłanom jedynie koszty przejazdu[66]

Liczba szkół i sierocińców w stosunku do okresu sprzed wojny gwałtownie wzrosła. Potrzebny był personel dla tych placówek. Nie wszędzie były siostry zakonne. Organizacje zajmujące się tworzeniem ochronek i sierocińców musiały w szybkim czasie przygotować duży zastęp ochroniarek. Organizowano kursy dla dziewcząt mających już pewne wykształcenie, aby przekazać im podstawową wiedzę i przygotować praktycznie tak, aby umiały poradzić sobie z dużą liczbą dzieci. Na przykład ochronka, zorganizowana przez CKO w Łudze pod Piotrogradem, miała następujące punkty w planie dnia: Po wstaniu modlitwa i śniadanie, od 9.00 do 12.00 lekcje, o 13.00 obiad, a po obiedzie do 15.00 zabawy. Potem przez trzy godziny chłopcy wyplatali koszyki, a dziewczęta miały inne prace. O 18.30 była kolacja, o 19.00 modlitwa, a o 20.00 dzieci szły spać[67].

W niektórych miejscowościach, podobnie jak w Łudze, w celu zorganizowania ochronki wynajmowano lokale, w innych korzystano z pomieszczeń kościelnych. Tak było np. w podpiotrogrodzkim Leśnem. Tam ochronka, która mieściła się na plebani, wspierana była przez PTPOW, przez Macierz Szkolną i przez CKO. Tamtejsze dzieci należały do różnych narodowości: było 89 Polaków, 25 Litwinów i 6 Łotyszy[68].

W podmoskiewskim Bogorodsku utworzono w dawnym pomieszczeniu fabryki zespół, nazwany Zakładami Naukowymi. Była tam szkoła i ochronka. W zakładach była stolarnia i mieszkały ochroniarki. Obie panie ukończyły kurs i przyjechały do Bogorodska: jedna 28 listopada, a druga 2 XII 1915 r. Każda ochronka miała swój regulamin. W skład zajęć szkolnych wchodziły: prace ręczne język polski i rosyjski, arytmetyka, gimnastyka, śpiew. Przeprowadzano też pogadanki. Oprócz żeńskiej, istniała także szkoła dla chłopców. Chłopcy mieli zorganizowane zajęcia pod okiem majstrów. Były tam następujące oddziały: stolarski, stelmarski, kołodziejski, kowalski, rymarski, czapniczy, szewski i szwalnia. Razem uczyło się i pracowało w zakładach 131 osób. W Bogorodsku i Torbijewie miesz-

---

[65] AAN, CKO w Piotrogrodzie, sygn. 1810 – Akta opieki nad dziećmi w okręgu piotrogrodzkim, s. 1-12.
[66] AAN, CKO w Piotrogrodzie, sygn. 931 – Pomoc religijna, s. 1-255.
[67] AAN, CKO w Piotrogrodzie, sygn. 1855 – Ługa (korespondencja z instruktorem), k. 28.
[68] AAN, CKO w Piotrogrodzie, sygn. 1881 – Sprawozdanie rady szkoły początkowej w Leśnem, s. 1-14.

kało 10 X 1917 r. w sumie 1907 uchodźców. W kilkunastu domach były ochronki, w innych natomiast – schronisko, szkoła, warsztaty i kancelaria[69].

Uchodźcy po utworzeniu państwa polskiego i państw nadbałtyckich powracali do swoich krajów. Ci, którzy nie mieli dokąd wracać, zwłaszcza sieroty, pozostawali w sierocińcach, lecz wszystkie zakłady oświatowo-wychowawcze zostały przejęte przez bolszewików. Niemniej jednak zorganizowanie szkolnictwa katolickiego w czasach rządów carskich przyniosło wymierne owoce. Młodzież i dzieci, wychowane w religijnych i patriotycznych tradycjach, wnosiły w swoje społeczności postawy odpowiedzialności, nie ulegając propagandzie rewolucyjnej.

Zakończenie

Autor zdaje sobie sprawę z tego, że zagadnienie szkolnictwa katolickiego w Rosji w omawianym czasie nie zostało dogłębnie zbadane i wszechstronnie przedstawione. Wydaje się, że należałoby pogłębić wiedzę o szkolnictwie organizowanym przez Litwinów i ewentualnie Lotyszy. Niewątpliwie istniały też pewne szkoły tworzone przez katolików ormiańskich i gruzińskich na terenach ich zamieszkania, to znaczy na Kaukazie i, być może, na Krymie. Mam nadzieję, że inni badacze uzupełnią te braki. Opierając się na omówionych źródłach, ośmielam się wysnuć wniosek, że udział Polaków w stworzeniu i rozwoju katolickiego szkolnictwa w Rosji w tym decydującym okresie był znaczący.

КАТОЛЬИЧЕСКИЕ ШКОЛЬНОЕ ДЕЛО В РОССИИ ПОД КОНЕЦ XIX И В НАЧАЛЕ XX В (ДО 1917 Г.). НАБРОСОК ПРОБЛЕМАТИКИ

Р е з ю м е

Католическое просвещение в России в конце XIX в. было сильно ограничено государственным законодательством. На описанной территории существовали только 2 гимназии (в Москве), несколько прогимназий и небольшое количество школ элементарных и приютов, в которых передавались основные знания. Школы организовали и содержали приходы, благотворительные общества, частные лица. В дело просвещения включались тайно существующие в России монашеские конгрегации. Количество школ, руководимых католиками, немного увеличилось после 1905 г. и бурно развилось во время I мировой войны. Усилие сохранения и развития официальных и подпольных католических школ на землях России, привело к национальному и религиозному возрождению народов, которые после I мировой войны приобрели независимость.

[69] AAN, CKO w Piotrogrodzie, sygn. 1521 – Zakłady Naukowe w Bogorodsku (teczka bez paginacji).

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2008, t. 41, z. 1, s. 96–118

EWELINA MAŁACHOWSKA
IPN Katowice

SEKTY I ZWIĄZKI WYZNANIOWE DZIAŁAJĄCE NA TERENIE KATOWICKIEJ CZĘŚCI WOJEWÓDZTWA ŚLĄSKO-DĄBROWSKIEGO W LATACH 1945-1950

Omawiając problem sekt i związków wyznaniowych, należy wpierw wyjaśnić te pojęcia. Z wielorakich definicji przywoływanych przez różnych autorów wyłaniają się charakterystyczne cechy wszystkich sekt i związków wyznaniowych, które można ująć w trzech ogólnych grupach: geneza, organizacja i cel. Ich wyodrębnienie pozwoli spojrzeć na zjawisko sekt i związków wyznaniowych z szerszej i bardziej przekrojowej perspektywy.

Słowo „sekta" pochodzi od łacińskich słów „secare", co oznacza „odcinać", „odrąbywać", oraz „sequi", czyli „postępować za", „iść za kimś", „naśladować". Termin „sekta" bywa dziś stosowany w dwóch znaczeniach: węższym i szerszym. W szerszym znaczeniu „sektą" nazywa się każdy zorganizowany zbiór ludzi, pozostający w opozycji do społeczności, w której istnieje. Tak rozumiana sekta jest zatem grupą społeczną, której najistotniejszą cechą jest ostra izolacja w stosunku do danej społeczności i innych grup, jakie w niej istnieją. Natomiast w węższym znaczeniu sektą nazywa się grupę ludzi połączonych wspólnym przeżywaniem stanów zachwytu i uniesień religijnych. Tego rodzaju grupy powstają najczęściej na skutek protestu jakiejś ilości członków danego związku religijnego wobec tego, co dzieje się w jego obrębie [1]. Współcześnie sekty określane są jako grupy religijne, wyodrębnione z którejś z wielkich religii, lub związki wyznaniowe, które oderwały się od któregoś z Kościołów i przyjęły własne zasady organizacyjne [2]. „Raport o sektach albo nowych ruchach religijnych" wydany przez Watykan, a opublikowany w L'Osservatore Romano w 1986 r. przytacza definicję sekty jako „grupy religijnej, posiadającej własny, indywidualny światopogląd, wywiedziony z nauk jakiejś wielkiej religii światowej, lecz nie tożsamy z nimi" [3]. U źródeł powstawania sekt leży radykalny protest zbiorowy przeciw oficjalnej nauce danej religii czy Kościoła lub przeciw panujących w nich obyczajom, formom kultu, strukturom

---

[1] P.T. Nowakowski, *Sekty, co każdy powinien wiedzieć,* Tychy 1999, s. 11.

[2] Por. W. Łydka, *Sekta,* w: *Słownik teologiczny,* red. A. Zuberbier, Katowice 1998², s. 234-236; zob. także A. Zwoliński *Sekta,* w: *Encyklopedia „Białych plam"*, tom XVI, Radom 2005, s. 131; *Sekta*, w: *Słownik encyklopedyczny. Edukacja obywatelska*, red. R. Smolski, M. Smolski, 1999, s. 146.

[3] www.opoka.org.pl; zob. też L' 0sservatore Romano 5 (1986); P.T. Nowakowski, *Sekty...*, s. 10.

organizacyjnym[4]. Sekty są zaliczane do zjawisk naruszających w pewnym stopniu zasady porządku społecznego i ładu kulturowego, dlatego zawsze budzą emocjonalne reakcje zarówno wśród uczestników, jak i obserwatorów procesu ich rozwoju[5]. Nowe związki wyznaniowe często ze swej strony odmawiają legalności organizacjom macierzystym[6].

Związek wyznaniowy stanowi specyficzny typ zorganizowanej społeczności ludzkiej, posiadający określony ustrój wewnętrzny, zdolny do wytworzenia organów władzy, które spełniają funkcje wewnętrzne i reprezentują związek na zewnątrz. Są one także uprawnione do określania praw i obowiązków swoich członków[7]. Związki religijne różnią się między sobą obrzędowością, cechuje je różnorodność dogmatów wiary, praktyk religijnych, metod oraz środków działania[8]. Dlatego też mogą przyjmować różne kształty organizacyjne, od spontanicznych form wspólnotowych, przez sformalizowane kościoły, po masowe bądź elitarne ruchy religijno-społeczne[9].

O odrębności sekt decyduje nie tylko rodzaj zakwestionowanych czy uznawanych wartości, typ głoszonej ideologii czy doktryny, charakter praktyk i ceremonii, ale także skład członkowski i osobowość przywódców. To ich postawy, działania i głoszone idee decydują o nietypowości i kolorycie sekty. Szczególną właściwością sekt i związków wyznaniowych są na ogół rozbudowane praktyki kultowe, związane z wyrażaniem czci wobec uznawanego „sacrum", na które składają się rozmaite ryty, czyli przyjęte sposoby zachowań, dotyczące odprawiania obrzędów religijnych[10]. Sekty głoszące potrzebę powrotu do wyidealizowanej „pierwotnej czystości" wierzeń i obyczajów stawiają często surowe, rygorystyczne wymagania swoim członkom. W miarę upływu czasu sekty i związki wyznaniowe odchodzą od początkowego rygoryzmu i elitaryzmu i albo następują nowe rozłamy, albo przekształcają się w ustabilizowany Kościół[11].

Podstawowym kryterium wyodrębniającym związek wyznaniowy od innych organizacji społecznych jest cel, który polega na zapewnieniu wyznawcom możliwości zaspokajania ich potrzeb religijnych[12]. Sekty bywają porównywane z grupami o charakterze „instytucji totalnych", czyli takich, które zmierzają do rozszerzenia władzy nad swymi członkami i objęcia kontrolą także sfery stosunków osobistych, zachowań intymnych, przeżyć emocjonalnych związanych z najgłębszymi obszarami psychiki jednostek. Działania sekt i związków wyznaniowych, polegające na zwiększeniu zakresu kontroli nad członkami, rodzą niebezpieczeństwo psycho-

---

[4] W. Łydka, *Sekta...,* s. 234-236.
[5] Por. T. Paleczny *Sekta,* w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Wydawnictwo WAM 2004, s. 1176-1177.
[6] H. Waldenfels, *Leksykon religii*, Warszawa 1997, s. 4.
[7] Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1978, s. 4.
[8] J. Dziobek-Romański, *Uznawanie związków religijnych w Polsce (1944-1989) narzędziem dyskryminacyjnej polityki władz*, Lublin 2004, s. 19.
[9] T. Paleczny *Sekta...,* s. 1176.
[10] P.T. Nowakowski, *Sekty...*, s. 9.
[11] W. Łydka, *Sekta ...,* s. 234-236.
[12] Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe...*, s. 4.

manipulacji, czyli sytuacji, w której jednostki tracą zdolność ochrony prywatności i podlegają swoistemu treningowi psychicznemu, uzależniającej je od liderów grupy, warunkujących i orientujących propagowane przez nich wartości [13].

Sektę i związek wyznaniowy, w przeciwieństwie do Kościoła, cechują następujące właściwości: zachowują odrębność i lokalny, wspólnotowo-nieformalny charakter; odwołują się do nadzwyczajnych, nadprzyrodzonych i charyzmatycznych zdolności przywódców i liderów; uczestnicy sekt i związków wyznaniowych łączą się z sobą na skutek dobrowolnego akcesu i wyboru do grup; trwają konsekwentnie przy stosunkowo sztywno zdefiniowanej formie kultu; stosują zazwyczaj sztywne rygory i konsekwentną dyscyplinę wewnętrzną [14].

Określenia „sekta" i „związek wyznaniowy" były stosowane zamiennie także przez ówczesne oficjalne władze państwowe czy wojewódzkie. Większość związków nazywana była często sektami, zrzeszeniami, ale nigdy Kościołem [15]. Tak było na przykład w przypadku Adwentystów Dnia Siódmego. W piśmie Miejskiej Komisji Oświatowej w Cieszynie z dnia 18 II 1947 r. do Ministerstwa Administracji Publicznej czytamy skargę, że na terenie powiatu istnieje „ruchliwa sekta religijna" [16]. Jednak już w odpowiedzi na przesłany dokument czytamy stwierdzenie, że Unia Zborów Adwentystów Dnia Siódmego w Polsce jest publiczno-prawnym związkiem religijnym [17].

Powszechny spis ludności, przeprowadzony w 1931 r., wykazał, że na ogólną liczbę 1 295 027 mieszkańców województwa śląskiego 1 195 036 osób było wyznania rzymskokatolickiego i ormiańskokatolickiego, co daje 92,30% ogółu społeczeństwa. Wyznania greckokatolickiego i obrządku wschodniego Kościoła katolickiego było 813 osób, czyli 0,06%, a 434 osoby, czyli 0.03% było wyznania prawosławnego. Ewangelików wyznania augsburskiego było 45 412 osób, 21 278 wyznania ewangelickiego unijnego, 3331 – ewangelicko-reformowanego, 7248 wyznania ewangelickiego bez określenia przynależności, a 1421 innych wyznań chrześcijańskich, co daje 0,11% ogółu społeczeństwa w województwie. 18 938 osób było wyznania mojżeszowego, a 1115 osób było wyznania nieokreślonego, bez wyznania lub o wyznaniu nie podanym [18]. W grupie osób, które nie określały swojej przynależności do konkretnej grupy religijnej, byli adwentyści, baptyści, darbyści, herrenhuci, metodyści, starokatolicy, zielonoświątkowcy, Badacze Pisma Świętego i inni [19].

---

[13] T. Paleczny *Sekta...,* s. 1182.
[14] Por. tamże, s. 1177-1178; zob. także P.T. Nowakowski, *Sekty...,*s. 12-13.
[15] J. Myszor, *Mniejszości wyznaniowe na Górnym Śląsku* [w druku].
[16] Archiwum Państwowe w Katowicach [dalej: APK], Urząd Wojewódzki Śląski [dalej: UWŚl] / Społ. Pol. 185/4, sygn. 345, s. 21.
[17] Tamże, s. 22.
[18] J. Myszor, *Mniejszości wyznaniowe na Górnym Śląsku,* [w druku]; por. także B. Reiner, *Wyznania...,* s. 87- 88.
[19] J. Myszor, *Mniejszości wyznaniowe na Górnym Śląsku* [w druku]; zob. także Z. Kapała, *Mniejszości wyznaniowe na Górnym Śląsku w latach 1919-1921,* w: *Kościoły i związki wyznaniowe a konflikt polsko-niemiecki na Górnym Śląsku w latach 1919-1921*, red. Z. Kapała, J. Myszor, Bytom 2005, s. 75.

Tuż po II wojnie światowej, 14 II 1946 r., przeprowadzony został kolejny spis ludności na terenie województwa śląskiego. Ze sprawozdania końcowego wynika, że w 28 powiatach mieszkało 2 821 081 osób. Jednak Wojewódzki Komisarz Spisowy na województwo śląsko-dąbrowskie w oficjalnym piśmie do Urzędu Wojewódzkiego Śląskiego twierdził, że faktyczna liczba mieszkańców mogła być znacznie większa „do ogólnej liczby mieszkańców trzeba doliczyć bowiem pewien procent ludności cywilnej, podlegającej spisowi, która jednak z tych czy innych względów nie została objęta niniejszym spisem”[20].

Druga połowa lat czterdziestych nie sprzyjała zbytnio uchwyceniu w statystyki zarówno istnienia, jak i liczebności poszczególnych wspólnot. Było to efektem nieustabilizowanych warunków wewnętrznych w kraju po zakończeniu II wojny światowej. Także pewne reformy, jak na przykład likwidacja w aktach stanu cywilnego rubryki „wyznanie”, stanowiły obiektywną przeszkodę w gromadzeniu danych[21]. Jak twierdzi Kazimierz Urban w rozmowie z Barbarą Polak, pytanie o liczbę wiernych poszczególnych wyznań po II wojnie światowej jest o tyle trudne, że w tamtych czasach można było podejmować jedynie próby szacunkowego jej określenia. „Zawyżano liczbę wiernych, choćby tylko przed władzami, z prozaicznej przyczyny, ubiegając się o przydział jakiegoś majątku, obiektów sakralnych, pomieszczeń na ośrodki duszpasterskie, nie mówiąc o innych nieruchomościach, szczególnie na terenach poniemieckich. Niejednokrotnie więc podawano liczby iście księżycowe”[22].

W tym czasie Ministerstwo Administracji Publicznej podejmowało próby zebrania danych statystycznych na temat Kościołów i związków wyznaniowych działających na terenie kraju, w tym także na terenie Górnego Śląska. Przykładem jest list Departamentu Politycznego Ministerstwa Administracji Publicznej z dnia 14 II 1948 r. skierowany do wszystkich wojewodów, zaopatrzony w klauzulę „TAJNE”. W piśmie tym czytamy: „Ministerstwo prosi o nadesłanie danych o kościołach i związkach religijnych, zarówno uznanych, jak i nie posiadających prawnego uznania, działających na terenie województwa”[23]. W wykazie potrzebnych danych, ministerstwo wymieniało m.in.: nazwę Kościoła lub związku religijnego, pełny imienny wykaz duchowieństwa odnośnego wyznania z charakterystyką (opinią) o poszczególnym duchownym, akcję wydawniczą Kościołów i związków religijnych (dzienniki, tygodniki, ulotki, broszury, książki), a także źródła finansowe poszczególnych Kościołów i wyznań[24].

Kilka dni później, 25 III 1948 r. Departament Administracji Publicznej Ministerstwa Ziem Odzyskanych wysłał kolejne pismo do Urzędu Wojewódzkiego Śląskiego w Katowicach w tej samej sprawie. W dokumencie tym czytamy: „wszyst-

---

[20] APK, UWŚl, Akta personalne 185/3, sygn. 83, s. 2-3.
[21] K. Urban, *Mniejszości...*, s. 15.
[22] Rozmowa Barbary Polak z Kazimierzem Urbanem o mniejszościach wyznaniowych w PRL, Biuletyn IPN, 3 (38), marzec 2004, s. 4.
[23] APK, UWŚl./Społ.Pol. 185/4, sygn. 318/1, s. 1.
[24] Tamże.

kie związane z kompletowaniem tych materiałów czynności [dane statystyczne na temat Kościołów i związków wyznaniowych – E.M.] należy przeprowadzić poufnie i w sposób dyskretny. Chodzi o to, aby nie dotarły jakieś o tym wieści do wiadomości opinii publicznej, która mogłaby stąd wysnuć opaczne wnioski i komentarze"[25]. Jak dalej tłumaczy Departament Administracji Publicznej, „żądany materiał ma jedynie znaczenie przede wszystkim statystyczne i nie ma stanowić podstawy do wydania jakichś specjalnych zarządzeń, choć nie mniej posiadanie go da możność zorientowania się władzom administracji ogólnej w sytuacji wyznaniowej, a posiadanie dokładnych danych statystycznych usprawni załatwianie spraw związanych z zagadnieniami wyznaniowymi"[26]. W dokumencie zaznaczono także, że „materiał statystyczny winien być stale uzupełniany, aby nie stracił na aktualności, a wszelkie zmiany zaszłe w stanie faktycznym winny być meldowane Ministerstwu"[27]. Jednak, jak można wywnioskować z dokumentów, ustalenie powyższych danych nastręczało pewnych trudności, więc Departament Administracji Publicznej Ministerstwa Ziem Odzyskanych wysyłał w tej sprawie ponaglenia do Urzędu Wojewódzkiego Śląskiego w Katowicach[28].

Ewidencji podlegały także zrzeszenia i stowarzyszenia. Już 4 V 1945 r. Wydział Społeczno-Polityczny Urzędu Wojewódzkiego Śląsko-Dąbrowskiego wystosował pismo do starostów i prezydentów miast z zarządzeniem zaprowadzenia ścisłej rejestracji wszystkich zrzeszeń. Wśród wymienianych grup znalazły się: stowarzyszenia zwykłe, stowarzyszenia zarejestrowane i oddziały stowarzyszeń[29]. Jak się okazuje, prowadzenie ewidencji stowarzyszeń dało możliwość ich szczegółowej kontroli. 23 X 1946 r. Minister Administracji Publicznej wydał odrębny okólnik w tej sprawie. Czytamy w nim, że Urząd Wojewódzki przed wciągnięciem stowarzyszenia do „Rejestru stowarzyszeń i związków" powinien nie tylko zachować wymogi formalne, czyli podać liczbę członków, własnoręczne podpisy założycieli, adresy i odpowiednią liczbę egzemplarzy statutu. Powinien także zasięgnąć opinii Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego, sprecyzować na piśmie swoją opinię, po czym wszystkie akta i zebrane informacje przesłać do Departamentu Politycznego Ministerstwa Administracji Publicznej[30].

Wymienione wyżej statuty także stworzyły możliwość zbierania informacji na temat działalności stowarzyszeń. 10 VI 1949 r. Departament Polityczny Ministerstwa Administracji Publicznej przesłał pismo do wszystkich wojewodów. W dokumencie tym czytamy: „MAP prosi o wydanie zarządzenia, by powiatowe władze administracji ogólnej, przyjmując podanie o rejestrację stowarzyszeń (...), żądały dołączenia nie 4 egzemplarzy projektu statutu, lecz 5. Piąty egzemplarz może być zatrzymywany przez Wojewódzkie Urzędy Bezpieczeństwa Publicznego"[31]. Ponadto

[25] APK, UWŚl/Społ.Pol. 185/4 sygn. 318, s. 41.
[26] Tamże.
[27] Tamże.
[28] Tamże, s. 42.
[29] APK, UWŚl/Społ.Pol. 185/4, sygn. 559/1, s. 14.
[30] Tamże, s. 31.
[31] Tamże, s. 33.

ministerstwo w niniejszym piśmie zażądało dołączania do list założycieli ich życiorysów, w których winny być uwzględnione trzy najważniejsze aspekty: 1. dokładne dane personalne, 2. przebieg pracy zawodowej, 3. działalność społeczna i polityczna przed ostatnią wojną, w czasie wojny i po wojnie [32].

Z prowadzonych wykazów stowarzyszeń i statystyk Kościołów i związków wyznaniowych wynika, że w latach 1945-1950 na terenie województwa katowickiego działali metodyści, baptyści, Zrzeszenie Religijne Zwolenników Nauki Pierwotnych Chrześcijan, Związek Wolnych Chrześcijan, Związek Stanowczych Chrześcijan, Adwentyści Dnia Siódmego oraz Badacze Pisma Świętego (Świadkowie Jehowy) [33].

Metodyści w Polsce byli już znani w końcu XIX w. Swoją działalność prowadzili wtedy na Pomorzu oraz w Wielkopolsce. Ich idee rozpowszechniała tu przede wszystkim Armia Zbawienia, czyli wspólnota zorganizowana na wzór wojskowy. Na Śląsku Armia Zbawienia założyła swój pierwszy korpus we Wrocławiu w 1897 r. Dwa lata później na tym terenie działało już osiem podobnych korpusów [34]. Jednak prawdziwy rozwój metodyzmu w Polsce rozpoczął się dopiero w 1920 r. Wtedy do niepodległej i zniszczonej działaniami wojennymi Polski przybyła misja metodystów z amerykańskiego Episkopalnego Kościoła Metodystycznego Południa z pomocą materialną. Początkowo Kościół podzielony został na cztery okręgi: południowo-centralny, śląski, pomorsko-wielkopolski i mazurski. W 1950 lub 1951 roku okręg południowo-centralny postanowiono rozdzielić [35]. Dane z okręgu śląskiego tego Kościoła przedstawiono w tabeli 1.

Kościół Metodystyczny na tzw. Polskim Śląsku istniał od 1922 r. Jeden z jego zborów miał siedzibę w Katowicach w domu przy ul. Francuskiej 17, mieszkania 12 [36]. Gmach wraz z dużym podwórzem, ogrodem i budynkiem gospodarczym zakupiono za 4000 dolarów. Koszt jego adaptacji wyniósł kolejny 1000 dolarów. Znajdująca się tam sala mogła pomieścić od 200 do 250 osób. Tam zbierano się na nabożeństwa, wykłady i wspólne modlitwy. W Katowicach metodyści zasłynęli przede wszystkim z prowadzenia kursów języka angielskiego, które cieszą się powodzeniem po dziś dzień. W latach 1923/1924 prowadzili nawet lekcje języka polskiego. Ponadto organizowali szkolenia w zakresie kroju i stenografii. Działająca wówczas w Katowicach metodystyczna kuchnia ludowa wydawała darmowe posiłki dla 400 uczniów. Początkowo ten zbór należał do warszawskiego dystryktu (okręgu), potem do utworzonego w 1923 r. okręgu poznańsko-śląskiego Episkopalnego Kościoła Metodystów w Polsce. W latach trzydziestych kato-

---

[32] Tamże.

[33] J. Myszor, *Mniejszości wyznaniowe na Górnym Śląsku* [w druku].

[34] Z. Kapała, *Mniejszości wyznaniowe...*, s. 95.

[35] R. Michalak, *Kościoły protestanckie i władze partyjno-państwowe w Polsce (1945-1956)*, Warszawa 2002, s. 91.

[36] J. Myszor, *Mniejszości wyznaniowe na Górnym Śląsku* [w druku]; por. także pismo Konstantego Najdera do Ministerstwa Administracji Publicznej z 27 II 1946 r., APK, UWŚl/Społ.Pol 185/4, sygn. 342, s. 21.

wicka gmina istniała jako oddział centrali zarejestrowanej w dniu 23 VII 1934 r. przez Komisariat Rządu Miasta Stołecznego Warszawy[37].

Tabela 1. Okręg Śląski Kościoła Metodystycznego – dane na 1 I 1950 r.

Parafia	Pastor	Liczba wyznawców
Katowice* Ochojec – filiał* Wapienia – filiał	Jan Kalinowski Wilhelm Śniegom	297
Bytom* Miechowice – filiał*	Mieczysław Ostrowski Ludwik Robota	136
Prudnik	Wawrzyniec Korczowy	14
Gierałcice Głuchołazy – filiał	Wawrzyniec Korczowy	25
Wałbrzych Kamienna Góra – filiał Dzierżoniów – filiał	Włodzimierz Husak	41
Jelenia Góra Podgórzyn – filiał Lwówek Śląski – filiał	vacat	Brak statystyki
Wrocław Brzeg – filiał Ścinawa Średzka – filiał	Jan Madziarz	70
Legnica	vacat	20
Wołów	Kazimierz Jakimowicz	„w stadium organizacyjnym”
Wińsko Lipka – filiał Zaborowszczyzna – filiał	Paweł Musiał	63
Góra Śląska	Michał Rudź	9
Żary Sieniawa Żarska - filiał	Franciszek Ruprich [Ruprecht]	20
Superintendent – Jan Kalinowski		**Razem: 695**

* Należy do katowickiej części województwa śląskiego.

Ź r ó d ł o: R. Michalak, *Kościoły protestanckie i władze partyjno-państwowe w Polsce (1945-1956)*, Warszawa 2002, tab. VII, s. 256.

Z listu superintendenta Konstantego Najdera do Ministerstwa Administracji Publicznej w Warszawie z dnia 27 II 1946 r. wynika, że Kościół Metodystyczny w Katowicach przeprowadził na własny koszt nadbudowę domu przy ul. Francuskiej 17. W ten sposób osiągnięto mieszkanie na użytek Kościoła, które zawsze zapisywano na nazwisko urzędującego pastora[38]. W 1945 r. lokal ten obejmował właśnie Konstanty Najder, ale już w lutym 1946 r. zajęty był przez pastora Jana

[37] Z. Kapała, *Mniejszości wyznaniowe...*, s. 115-116.
[38] APK, UWŚl/Społ.Pol 185/4, sygn. 342, s. 21.

Kalinowskiego z rodziną, jego pomocnika księdza-pastora Jana Kusa i pastorową Zofię Naumiukową z rodziną[39]. Z przytoczonego pisma wynika także, że superintendent Najder zwracał się kilkakrotnie do urzędu mieszkaniowego o przepisanie tego mieszkania na parafię Kościoła Metodystycznego w Katowicach, lecz bezskutecznie: „Urząd Mieszkaniowy w Katowicach na nowo robi wstręty i atakuje to mieszkanie, chcąc je odebrać Kościołowi. Prosiłbym więc Ministerstwo Administracji o ochronę i wydanie decyzji, że mieszkanie to należy do Kościoła i używane jest wyłącznie dla celów kościelnych, wobec czego nie może podlegać gospodarce przymusowej lokalami”[40].

Kościół Metodystyczny w województwie katowickim już 29 XII 1945 r. wniósł podanie do Ministerstwa Administracji Publicznej w Warszawie o przydzielenie mu pounijnego niemieckiego kościoła w Bytomiu, na ul. Stalmacha 12. Jednak, jak czytamy w piśmie do Ministerstwa Ziem Odzyskanych z dnia 29 VII 1946 r., obiekt ten był zajmowany przez wojsko sowieckie. Zbór w Bytomiu wniósł więc podanie o przydzielenie mu poniemieckiego domu przy ul. Krzywej 7[41]. Miesiąc później, 14 VIII 1946 r., Departament Administracji Publicznej Ministerstwa Ziem Odzyskanych w Warszawie wystosował pismo do Wojewody Śląskiego Aleksandra Zawadzkiego, w którym czytamy: „Dla umożliwienia wykonania zadań przez Kościół Metodystyczny zechce Obywatel Prezydent Miasta spowodować wydzierżawienie na warunkach ogólnych wymienionego obiektu. Gdyby obiektu przy ul. Krzywej 7 nie można było z tych czy innych względów brać pod uwagę dla Kościoła Metodystycznego, zechce obywatel Prezydent oddać do dyspozycji tego Kościoła innego obiektu nadającego się do użytku religijnego”[42].

W sumie według danych statystycznych na rok 1948, Kościół Metodystyczny posiadał na terenie całego kraju 95 placówek duszpasterskich, 56 obiektów sakralnych, które albo były własnością Kościoła, albo zostały wynajmowane (także w domach prywatnych). Liczbę duchownych szacowano wtedy na 56 osób[43]. Na terenie województwa śląskiego w latach 1945-1950 było 8 placówek tego Kościoła[44].

Zdaniem Ryszarda Michalaka, Kościół Metodystyczny po II wojnie światowej największe sukcesy osiągnął na polu pracy charytatywnej, oświatowej, społeczno-wychowawczej i wydawniczej[45]. W latach 1947-1948 Kościół wydawał dwa własne miesięczniki: „Droga” i „Pielgrzym Polski”[46]. Nie ma natomiast informacji o nakładzie tych pism, ani w jakiej ilości docierały one do odbiorców w województwie katowickim.

Kościół Metodystyczny, podobnie jak inne wspólnoty protestanckie (baptyści, czy adwentyści), korzystał z pomocy zagranicznych organizacji pokrewnych,

---

[39] Tamże.
[40] Tamże.
[41] APK, UWŚl/Społ.Pol. 185/4, sygn. 364, s. 13.
[42] Tamże, s. 12.
[43] K. Urban, *Mniejszości...*, s. 16.
[44] J. Myszor, *Mniejszości wyznaniowe na Górnym Śląsku* [w druku].
[45] R. Michalak, *Kościoły...*, s. 89.
[46] K. Urban, *Mniejszości...*, s. 26.

zwłaszcza ze Stanów Zjednoczonych i Kanady. Często pomoc ta docierała do środowisk niezwiązanych z danym Kościołem czy wspólnotą religijną [47]. Niestety, tu także brak szczegółowych informacji na ten temat.

Dla wielu związków religijnych, także dla metodystów, punktem szczególnie newralgicznym w działalności była kwestia kształcenia duchowieństwa na poziomie seminaryjnym. Problem ten rozwiązywano w zależności od liczebności wiernych, bazy materialnej, a zwłaszcza lokalowej, stanu kadry nauczycielskiej oraz stanowiska władz wobec Kościoła. Metodyści z województwa katowickiego swoich przyszłych duchownych mogli wysyłać na nauki do Seminarium Duchownego w Warszawie, gdzie w 1948 r. uczyło się 26 słuchaczy [48]. Nie wiadomo natomiast, ilu z tej liczby pochodziło z tego obszaru.

Baptyści na Górnym Śląsku pojawili się na początku XX w. Według ich zwierzchnika, który 3 IV 1945 r. skierował pismo do Urzędu Wojewódzkiego w Katowicach, baptyści przed wybuchem II wojny światowej odbywali swoje nabożeństwa m.in. w Katowicach, Chorzowie, Sosnowcu, Czeladzi, Pszczynie, Orzeszu, Wiśle i Cieszynie. Jak czytamy w oświadczeniu, „w większości wypadków nabożeństwa te były kontynuowane w czasie okupacji niemieckiej pod wspólną nazwą: evangelisch freikirchliche Gemeinden" [49].

Z nielicznych danych archiwalnych wynika, że w Królewskiej Hucie (dzisiejszy Chorzów) działali już w 1911 r., gdzie zbór funkcjonował do 9 III 1924 r. [50] Wtedy to został włączony do gminy w Katowicach [51]. Gmina baptystów w Katowicach powstała 3 IX 1922 r., kiedy zbór w Poznaniu usamodzielnił swoją placówkę nr 8 z siedzibą w Katowicach. W 1923 r. zbór liczył 63 członków. W 1928 r. ich liczba wzrosła do 113. W sierpniu 1935 r., według danych policyjnych, zbór w Katowicach liczył 154 wyznawców, a z członkami rodzin 210 [52]. Nowa gmina została zarejestrowana jako stowarzyszenie w Sądzie Grodzkim w Katowicach. Obejmowała swoją działalnością obszar całego województwa śląskiego. W latach trzydziestych XX w. zbór w Katowicach pozyskał nową kaplicę przy ul. Zabrskiej 7. Mogło się w niej pomieścić nawet kilkaset osób [53]. W katowickim zborze prowadzono różnoraką działalność. Istniały przy nim m.in. orkiestra, chór i szkółka niedzielna [54].

Baptyści mieli także swój zbór w Zabrzu. Jego początek zainicjowała Wanda Hofman (z domu Balon), która była członkinią kręgu biblijnego społeczności chrześcijańskiej w Kościele Ewangelickim. W 1923 r. zaczęła uczestniczyć w katowickich spotkaniach ewangelizacyjnych prowadzonych tam przez Emilię Słotę. Rok później, Wanda Hofman wraz z mężem przyjęła chrzest na wyznanie wiary z rąk Ludwika Miksy w Katowicach. W ciągu 1924 r. wyznawców baptyzmu w Zabrzu

---

[47] Tamże, s. 14.
[48] Tamże, s. 23.
[49] APK, UWŚl/Społ.Pol. 185/4, sygn. 335, s. 1.
[50] Z. Kapała, *Mniejszości wyznaniowe...*, s. 89.
[51] Por. J. Myszor, *Mniejszości wyznaniowe na Górnym Śląsku* [w druku].
[52] Z. Kapała, *Mniejszości wyznaniowe...*, s. 110-112.
[53] Tamże.
[54] Tamże, s. 112.

przybywało. W 1925 r. wynajęto salę przy ul. Pawła, którą cztery lata później trzeba było zamienić na większą, przy ul. Szczęść Boże[55]. Zabrzańska placówka baptystów w 1932 r. liczyła 132 członków, w tym 75 z Zabrza, 15 z Bytomia, 10 z Gliwic oraz 32 z Królewskiej Huty i Katowic[56].

Na początku 1945 r. uruchomiono dwie placówki baptystów w województwie, a mianowicie: w Katowicach na ul. Zabrskiej 7 w podwórzu na II piętrze, gdzie nabożeństwa odbywały się tylko tymczasowo w każdą niedziele o godz. 14.30[57], a drugi zbór zorganizowano w Chorzowie na ul. św. Jacka 1. Jak pisze Starosta Grodzki w Chorzowie do Wydziału Społeczno-Politycznego Urzędu Wojewódzkiego Śląskiego, nabożeństwa miały się tam odbywać dwa razy w tygodniu: w niedziele, o godz. 9 rano, oraz w środę o godz. 18.30 po południu. Nabożeństwa miały się składać z odczytania wyjątku z Pisma Świętego, wygłoszenia kazania, śpiewu, modlitwy i Wieczerzy Pańskiej. Brało w nich udział przeciętnie 65 osób. Do końca marca 1945 r. nabożeństwa w Chorzowie odbywały się przy ul. Piastowskiej 15[58]. Przewodniczącym baptystów był wtedy Józef Mrózek zamieszkały w Chorzowie przy ul. Ligota Górnicza 27, nr 4[59].

Jednak w początkowym okresie swojej działalności baptyści, podobnie jak Zrzeszenie Religijne Zwolenników Nauki Pierwotnych Chrześcijan, mieli problem z odprawianiem swoich nabożeństw. Wydział Informacji i Propagandy Zarządu Miasta Chorzowa decyzją z dnia 28 IV 1945 r. zabronił bowiem urządzania nabożeństw do czasu przedłożenia dowodu rejestracji i uzyskania formalnego zezwolenia. Władze tych związków 6 V 1945 r. wniosły odwołanie od tej decyzji. W swoim uzasadnieniu stwierdzili, że „Zarząd Miasta Chorzowa traktuje Zrzeszenie Religijne Zwolenników Nauki Pierwochrześcijan i Związek Baptystów jako stowarzyszenie. Tymczasem nasz związek religijny przepisom prawa o stowarzyszeniach nie podlega. Art. 9 prawa o stowarzyszeniach bowiem wyraźnie powiada: ‘Przepisom niniejszego prawa nie podlegają zakony i kongregacje duchowne oraz inne zrzeszenia, mające wyłącznie i bezpośrednio na celu wykonywanie kultu religijnego prawnie uznanych kościołów i związków religijnych”[60].

W 1948 r. baptyści posiadali na terenie kraju 70 placówek duszpasterskich i 61 obiektów sakralnych, w tym 29 własnych. Reszta to domy prywatne. Kościół dysponował wtedy 49 duchownymi[61]. Jak twierdzi Jerzy Myszor, na terenie województwa śląskiego w latach 1945-1950 baptyści mieli 7 placówek[62].

Koncesję na prowadzenie nauki religii w szkołach miały tylko te Kościoły, które posiadały status wyznania prawnie uznanego. To w praktyce dotyczyło Kościoła Rzymskokatolickiego, ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego

---

[55] Tamże, s. 112-113.
[56] Tamże.
[57] APK, UWŚl/Społ.Pol. 185/4, sygn. 335, s. 1.
[58] Tamże, s. 1, 10.
[59] Tamże, s. 1.
[60] Tamże, s. 7-8.
[61] K. Urban, *Mniejszości...*, s. 16.
[62] J. Myszor, *Mniejszości wyznaniowe na Górnym Śląsku* [w druku].

i jeszcze w latach czterdziestych metodystycznego. Natomiast wierni Kościołów ewangeliczno-baptystycznych nie posiadali tego typu uprawnień. Mieli za to swoje szkółki niedzielne. Kiedy dorośli spotykali się na głównym nabożeństwie, w innym pomieszczeniu dzieci uczyły się religii[63].

Polski Kościół Chrześcijan Baptystów był jedynym związkiem religijnym, który po II wojnie światowej regularnie wydawał swój miesięcznik „Chrześcijanin". Jego redaktorem naczelnym był Zdzisław Repsz[64]. Nie wiadomo czy, i w jakich ilościach czasopismo docierało na teren województwa katowickiego.

Baptyści mieli także własną instytucję teologiczno-kształcącą, która mieściła się w Malborku. W roku 1948 uczyło się w niej 16 słuchaczy. Nie ma natomiast informacji, czy wśród nich były osoby pochodzące z województwa katowickiego[65].

Z inicjatywy baptystów w dniach 24-27 V 1945 r. odbył się w Warszawie tzw. Sobór, czyli spotkanie wszystkich społeczności ewangeliczno-baptystycznych. Wzięli w nim udział przedstawiciele Kościoła Baptystów, Kościoła Ewangelicznych Chrześcijan, Kościoła Chrystusowego, Zrzeszenia Religijnego Zwolenników Nauki Pierwotnych Chrześcijan oraz tzw. Darbystów, czyli członków Związku Wolnych Chrześcijan. Podczas soboru zdecydowano o połączeniu się w jeden Polski Kościół Ewangelicznych Chrześcijan Baptystów. W jego skład weszły takie związki, jak wolni chrześcijanie, Kościół Chrystusowy, ewangeliczni chrześcijanie oraz baptyści. W nowo utworzonym Kościele zabrakło dwóch społeczności zielonoświątkowych, a mianowicie: Kościoła Chrześcijan Wiary Ewangelicznej oraz Związku Stanowczych Chrześcijan. Oba te ruchy zdecydowały się na identyczną działalność jak przed wojną, tj. Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej jako samodzielne wyznanie, a stanowczy chrześcijanie w ramach Kościoła ewangelicko-augsburskiego[66].

Na czele Polskiego Kościoła Chrześcijan Baptystów stała Naczelna Rada Kościoła, której tymczasowa siedziba znajdowała się w Warszawie przy ul. Emilii Plater 7, m. 2[67]. Prezesem Rady nowego Kościoła został Aleksander Kircun, a w zarządzie znaleźli się ponadto: Józef Mrózek – wiceprezes, Stanisław Krakiewicz – sekretarz, Michał Odłyżko – skarbnik oraz Paweł Bajeński, Wilhelm Wolański i Jan Mackiewicz jako członkowie[68].

W 1950 r. Polski Kościół Chrześcijan Baptystów na terenie całego kraju posiadał 80 duchownych, 58 obiektów sakralnych, 72 placówki i ok. 4200 wyznawców[69]. Stan Kościoła w województwie katowickim w roku 1950 podano w tabeli 2.

---

[63] Por. Rozmowa Barbary Polak z Ryszardem Michalakiem o polityce wobec kościołów protestanckich w PRL, Biuletyn IPN, 3 (38), marzec 2004, s. 29.

[64] K. Urban, *Mniejszości ...,* s. 26; por. także R. Michalak, *Kościoły...*, s. 102.

[65] K. Urban, *Mniejszości...*, s. 23.

[66] Por. J. Myszor, *Mniejszości wyznaniowe na Górnym Śląsku* [w druku]; R. Michalak, *Kościoły...*, s. 100; APK, UWŚl/Społ.Pol. 185/4, sygn. 335, s. 9.

[67] APK, UWŚl/Społ.Pol. 185/4, sygn. 335, s. 9; zob. także: Informacja Urzędu do spraw Wyznań o sytuacji prawnej związków religijnych w Polskiej Rzeczpospolitej Ludowej z kwietnia 1960 r., Instytut Pamięci Narodowej w Katowicach [dalej: IPN Ka] 058/7, s. 49.

[68] R. Michalak, *Kościoły...*, s. 100.

[69] J. Myszor, *Mniejszości wyznaniowe na Górnym Śląsku* [w druku].

Tabela 2. Polski Kościół Chrześcijan Baptystów – dane na 1 I 1950 r.

Zbór lub filiał	Opiekun zboru (filiału)	Liczba wiernych
Katowice	Emil Jeske	380
Żory	Jerzy Szturc	188
Orzesze	Jerzy Szturc	106
Bytom	Mikołaj Stebelski	132
Chorzów	Mikołaj Stebelski	158
Zabrze	Mikołaj Stebelski	90
Wisła	Jerzy Szturc	34
		Razem: 1088

Ź r ó d ł o: R. Michalak, *Kościoły protestanckie...,* tab. X, s. 258.

Nowy Kościół nie przetrwał jednak długo. Już w 1947 r. doszło do ostatecznego rozłamu. Nazwę „Polski Kościół Ewangelicznych Chrześcijan Baptystów" zachowali jedynie baptyści. Wraz z nazwą przysługiwała im także legalizacja prawna, którą związek uzyskał 5 V 1946 r. Związek Wolnych Chrześcijan, Zjednoczenie Kościołów Chrystusowych i Związek Ewangelicznych Chrześcijan rozpoczęły na nowo starania o uznanie ich jako publicznoprawne związki wyznaniowe [70].

Związek Ewangelicznych Chrześcijan był inicjatorem zorganizowania konferencji w Ustroniu, na której miała powstać Unia Wyznań Ewangelicznych. 15 II 1947 r. na miejscu zjawili się przedstawiciele wszystkich wyznań ewangeliczno-baptystycznych, prócz samych baptystów. Podczas dwudniowego spotkania doszło do planowanego zjednoczenia. W skład nowej Unii wszedł Związek Ewangelicznych Chrześcijan, Kościół Chrystusowy, Kościół Wolnych Chrześcijan, Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej oraz Związek Stanowczych Chrześcijan. Każdy z tych Kościołów zachowywał swoją nazwę i autonomię. Podpisana Unia zobowiązywała je jedynie do współpracy na polu religijnym i kulturalno-oświatowym oraz do wspólnej reprezentacji na zewnątrz. Prezesem Tymczasowego Komitetu Unii Wyznań Ewangelicznych w Polsce został Stanisław Krakiewicz [71].

Następnym etapem w działalności nowo powstałej jednostki było spotkanie na kolejnym zjeździe w Ustroniu w dniach 24-26 V 1947 r. 25 maja w sali zebrań Związku Stanowczych Chrześcijan odbyło się zgromadzenie przedstawicieli trzech zrzeszeń religijnych, a mianowicie: Związku Stanowczych Chrześcijan, Wolnych Chrześcijan i Ewangelicznych Chrześcijan. Po krótkiej dyskusji zapadła ostateczna decyzja: postanowiono zjednoczyć się i utworzyć tzw. Zjednoczony Kościół Ewangeliczny w Polsce. Jak czytamy w przyjętej wtedy uchwale, „każde z tych trzech zrzeszeń zachowuje swą autonomię, rządzi się nadal swoim własnym statutem wewnątrz, zaś na zewnątrz tworzy się jedna całość. Współpraca polega na tym, że każde ze zrzeszeń wchodzących w skład Zjednoczonego Kościoła

[70] R. Michalak, *Kościoły...,* s. 100.
[71] Tamże, s. 103.

Ewangelicznego urządza u siebie raz na rok konferencję, na którą zaprasza przedstawicieli i gości z wymienionych zrzeszeń. Tak samo i Zjednoczony Kościół Ewangeliczny urządza raz w roku konferencję ogólną"[72]. Przyjęta uchwała zjazdu głosiła także, że „zwierzchnikiem Kościoła jest sam Pan Jezus Chrystus, zaś jedynie ciałem wykonawczym są: Najwyższa Rada Kościelna, Komisja Pojednawcza i Komisja Rewizyjna"[73].

Na przekształcenie Unii w Zjednoczony Kościół Ewangeliczny w Polsce nie zdecydowały się dwa inne kościoły, a mianowicie: Kościół Chrystusowy[74] oraz Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej[75].

Już 8 VII 1947 r. Karol Śniegoń, prezes Związku dla Stanowczego Chrześcijaństwa z siedzibą w Cieszynie, napisał pismo do Departamentu Wyznaniowego Ministerstwa Administracji Publicznej w Warszawie, w którym prosi o stwierdzenie legalności ruchu. Uznanie to było dla Zrzeszenia Stanowczych Chrześcijan niezbędne, by móc wejść w skład Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego, do którego swój akces Zrzeszenie zgłosiło na konferencji w Ustroniu w dniu 24 V 1947 r. W uzasadnieniu Śniegoń stwierdził, że „Zrzeszenie istniało i działało jeszcze przed I wojną światową i zostało wówczas zatwierdzone przez Starostwo Cieszyńskie pismem z dnia 15 lipca 1910 roku. Po odzyskaniu zaś niepodległości – przez Śląski Urząd Wojewódzki pismem z dnia 21 kwietnia 1926 roku"[76].

W „Zarysie historii powstania i działalności Związku dla Stanowczego Chrześcijaństwa w Cieszynie", dołączonym do cytowanego wyżej pisma, czytamy, że ruch ewangeliczny na terenie Śląska Cieszyńskiego wziął swój początek z przebudzenia duchowego wśród wyznawców Kościoła ewangelicko-augsburskiego, któremu dał początek w roku 1904 pastor Karol Kulisz z Cieszyna. Założycielem Związku dla Stanowczego Chrześcijaństwa z siedzibą w Cieszynie, zalegalizowanego w 1910 r., był Jan Kajfosz z Trzyńca. Po nim przewodnictwo objął Karol Kaleta z Gródka. Gdy po I wojnie światowej Śląsk Cieszyński uległ podziałowi, przewodnictwo po stronie polskiej objął Karol Śniegoń z Cieszyna. Początkowo Stanowczy Chrześcijanie gromadzili się w Cieszynie i Dolnym Żukowie. Po pewnym czasie powstały większe grupy wiernych i w innych miejscowościach Śląska

---

[72] APK, UWŚl/Społ.Pol. 185/4, sygn. 345, s. 54.

[73] R. Michalak, *Kościoły...*, s. 104.

[74] Z danych na 1 I 1950 r. wynika, że Zjednoczenie Kościołów Chrystusowych miało swoich wiernych na terenie Śląska: w Sosnowcu, gdzie było 82 wiernych, a opiekunem zboru był K. Sacewicz; w Dąbrowie Górniczej, gdzie było 31 wiernych, a zborem opiekował się W. Lutyński; w Wiśle, gdzie zbór liczył 40 osób, a jego opiekunem był K. Wieja, za: R. Michalak, *Kościoły...*, tab. nr XII, s. 260.

[75] Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej swoją siedzibę miał także w Gliwicach, gdzie zbór liczył 22 wiernych, a jego opiekunem był Stefan Osadca. Wyznawcy tego ruchu spotykali się w siedzibie na ul. Generała Stalina 9/4. Por. pismo Zarządu Miejskiego miasta Gliwic do Wydziału Społeczno-Politycznego Urzędu Wojewódzkiego Śląsko-Dąbrowskiego z dnia 29 IV 1949 r., APK, UWŚl/Społ.Pol. 185/4, sygn. 346, s. 22. Inny zbór znajdował się w Będzinie na ul. Gzichowskiej 11, zbór w 1949 r. liczył 35 członków. Por. dodatkowy wykaz oddziałów stowarzyszeń Zarządu Miejskiego w Będzinie, APK, UWŚl/Społ.Pol. 185/4, sygn. 560/1, s. 128; por. także R. Michalak, *Kościoły...*, tab. nr XIII, s. 261, zob. także s. 104.

[76] APK, UWŚl/Społ.Pol. 185/4, sygn. 345, s. 41.

Cieszyńskiego, jak np. w Nieborach, Tyrze, Gródku, Suchej Górnej, Ustroniu, Wiśle, Wapienicy, Międzyrzeczu, Haźlachu i Ujsołach[77].

Stan i liczebność zborów wywodzących się ze Związku Stanowczych Chrześcijan na terenie województwa katowickiego przedstawiono w tabeli 3.

Tabela 3. Zjednoczony Kościół Ewangeliczny – dane na 1 I 1950 r. Zbory wywodzące się ze Związku Stanowczych Chrześcijan

Zbór lub placówka	Opiekun zboru (placówki)	Wyznawcy
Cieszyn	Karol Śniegom	192
Hażlach	Paweł Brojacz	90
Ustroń	Adolf Małysz	580
Wisła	Józef Polok	68
Razem:		**930**

Źródło: R. Michalak, *Kościoły protestanckie...,* tab. XI, s. 259.

Na temat działalności Związku Stanowczych Chrześcijan mamy mało informacji. Wynika, z nich że w pierwszej fazie swojej działalności na początku XX w. grupa przybrała charakter zgromadzeń, które w ramach Kościoła ewangelickiego pod nazwą „Społeczności Chrześcijańskiej" przejawiały swoją aktywność we wspólnym czytaniu Słowa Bożego i pogłębianiu się w jego znajomości oraz wspólnej modlitwie. Rozwój związku i powiększenie się liczby członków pozwoliło na wybudowanie kilku sal dla zgromadzeń m.in. w Żuku Dolnym, Nieborach, Suchej Górnej, Wiśle-Malince i Haźlachu.

W roku 1920 Związek rozpoczął wydawać miesięcznik pod tytułem „Głos Prawdy". Jego redaktorem był Karol Kaleta z Gródka. Miesięcznik ten wychodził do chwili wybuchu II wojny światowej. W 1923 r. grupa wydała także własny *Śpiewnik pielgrzyma* dla użytku wiernych. Dwanaście lat później wyszło jego drugie wydanie, przerobione i powiększone o zbiór nowych pieśni. Śpiewnik ten był używany też przez niektóre pokrewne ugrupowania.

Wraz z wybuchem II wojny światowej Związek został rozwiązany. Większość członków Związku, wobec odmowy podpisania niemieckiej listy narodowościowej, była narażona na prześladowania. Część wywieziono całymi rodzinami na roboty do Niemiec, część aresztowano i skazano na obóz koncentracyjny, gdzie niektórzy z nich zginęli, a część została wywłaszczona i rozproszona. Związek na nowo rozpoczął swoją działalność po wojnie. 24 V 1947 r. wraz ze Związkiem Ewangelicznych Chrześcijan i Zjednoczeniem Wolnych Chrześcijan przystąpił do powołanego wspólną myślą Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego[78].

Związek Wolnych Chrześcijan, podobnie jak wiele denominacji protestanckich, swój rodowód wywodzi z Wysp Brytyjskich. Za początek tego ruchu zwykło się

[77] APK, UWŚl/Społ.Pol. 185/4, sygn. 345, s. 42-44.

[78] Zarys historii powstania i działalności Związku dla Stanowczego Chrześcijaństwa w Cieszynie, APK, UWŚl/Społ.Pol. 185/4, sygn. 345, s. 42-44.

uważać rok 1830. W 1845 r. doszło w nim do rozłamu i powstania dwóch głównych nurtów: „braci otwartych" z G. Millerem na czele (dopuszczali możliwość wspólnego praktykowania Wieczerzy Pańskiej z wszystkimi odrodzonymi i żyjącymi w różnych społecznościach ewangelikalnych wspólnotami) oraz „braci zamkniętych" z J. Darbym na czele, którzy taką możliwość odrzucali [79].

Na Śląsku obecność darbystów odnotowano już na początki XX w. Na zaolziańskiej części Śląska Cieszyńskiego działalność tego ruchu zapoczątkował Józef Mrózek. Jego aktywność ewangelizacyjna doprowadziła do utworzenia tam pierwszych niezależnych zborów. Pierwszy z nich powstał w 1910 r. we wsi Trzanowice pod Cieszynem. Po roku 1922 darbyści występowali w województwie śląskim pod nazwą Zrzeszenia Religijnego Zwolenników Nauk Pierwotnych Chrześcijan.

W latach trzydziestych XX w. największą gminą pierwotnych chrześcijan był zbór w Królewskiej Hucie (obecnie Chorzów). Skupiał on ok. 40 członków pochodzących z Królewskiej Huty, Wielkich Hajduk, Świętochłowic, Lipin i Zgody. Tam nabożeństwa odbywały się w Sali Hotelu Dworcowego, później zaś przy Rynku. W ostatnich latach przed II wojną światową odprawiano tu cztery nabożeństwa w tygodniu.

Poza Królewską Hutą gminy chrześcijan pierwotnych istniały w tym czasie jeszcze w Orzeszu (około 15 osób z Orzesza, Ornontowic i Łazisk Górnych), Gliwicach (zameldowanych 21 darbystów), Katowicach i Świętochłowicach (po około 30 osób) [80]. Liczba członków tego związku wyznaniowego uległa znacznej zmianie po II wojnie światowej. Dokładny stan zborów wywodzących się ze Związku Wolnych Chrześcijan w województwie katowickim przedstawiono w tabeli 4.

Tabela 4. Zjednoczony Kościół Ewangeliczny – dane na 1 I 1950 r. Zbory wywodzące się ze Związku Wolnych Chrześcijan

Zbór lub placówka	Opiekun zboru (placówki)	Liczba wyznawców
Chorzów	Józef Mrózek	300
Czeladź	Wiktor Stanek	159
Orzesze	Paweł Linder	60
Pszczyna	Józef Folwarczny	36
Cieszyn	Jan Zabystrzan	153
Razem:		**708**

Źródło: R. Michalak, *Kościoły protestanckie...,* tab. XI, s. 259.

Zrzeszenie Religijne Zwolenników Nauki Pierwotnych Chrześcijan, podobnie jak baptyści, jeszcze w 1945 r. nie posiadali statusu prawnie uznanego związku wyznaniowego. To bynajmniej nie stało im na przeszkodzie, by organizować zebrania i modlitwy w mieszkaniach prywatnych. Wydział Informacji i Propagandy

[79] Z. Kapała, *Mniejszości wyznaniowe...*, s. 116-117.
[80] Tamże, s. 96, 118.

Zarządu Miasta Chorzowa decyzją z dnia 28 IV 1945 r. zabronił im urządzania nabożeństw do czasu przedłożenia dowodu rejestracji i uzyskania formalnego zezwolenia [81]. Zrzeszenie 6 V 1945 r. wniosło odwołanie od tej decyzji.

Adwentyzm na Górnym Śląsku został zaszczepiony przez misjonarzy z Niemiec już w latach poprzedzających wybuch I wojny światowej. W 1903 r. uformował się pierwszy ośrodek w Bielsku-Białej, a pierwsza samodzielna adwentystyczna diecezja południowa powstała w 1920 r. na Śląsku Cieszyńskim. Pierwszy zbór w Katowicach został zorganizowany na przełomie roku 1909/1910, który trzy lata później miał już 25 aktywnie działających członków. W 1926 roku zbór katowicki liczył 88 członków, a jesienią 1935 r. ok. 70. Jak się okazuje, byli to nie tylko mieszkańcy Katowic, ale także Siemianowic i Mysłowic [82]. Pierwszym starszym zboru był Janik, szczotkarz z zawodu. Początkowo wierni spotykali się tam w lokalu przy ul. Teatralnej. Kiedy jednak pomieszczenie okazało się zbyt ciasne, miejsce spotkań zostało przeniesione w 1914 r. do budynku przy ul. Młyńskiej. Od 1921 r. wyznawcy adwentyzmu spotykali się na sobotnie zgromadzenia i ewangelizację w lokalu przy ul. Francuskiej 6. Starszym zboru został wtedy Czembor, który ten urząd piastował do 1938 r. [83]

Od 1912 r. prężnie działał także zbór adwentystów w Królewskiej Hucie (obecnie Chorzów), który już w 1935 r. miał 22 wyznawców. Wśród nich byli także mieszkańcy Świętochłowic i Wielkich Hajduk [84]. Wierni spotykali się w wydzierżawionym lokalu na ul. Katowickiej 20 [85]. Swojego kaznodzieję miała także placówka w Czechowicach Dziedzicach, gdzie pracował Józef Niedoba [86]. W sumie w latach 1945-1950 na ternie Śląska działało 21 placówek adwentystycznych [87].

Jesienią 1935 r. placówki adwentystów znajdowały się także w Nowej Wsi (18 członków), Lipinach, Szalrocińcu, Tarnowskich Górach (42 wyznawców), Świerklańcu (16 wiernych), Pszczynie (21 wyznawców, w tym 15 z Pszczyny, 5 z Piasku i 1 z Kobióra), Bytomiu (26 zwolenników) oraz w Łaziskach Górnych (18 wiernych z Łazisk, Wyr i Mokrego). Samodzielne zbory miały swoje siedziby także w Osinach, Siemianowicach Śląskich, Bierułtowach i Knurowie [88]. Po II wojnie światowej zbór adwentystów działał także na terenie Gliwic, gdzie skupiał ok. 50 wyznawców [89].

---

[81] APK, UWŚl/Społ.Pol. 185/4, sygn. 335.

[82] Z. Kapała, *Mniejszości wyznaniowe...*, s. 108.

[83] Prawdopodobnie pastor Wilhelm Czembor był pierwszym Polakiem, któremu w 1936 r. powierzono funkcję przewodniczącego Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego. Por. R. Michalak, *Kościoły...*, s. 117.

[84] Z. Kapała, *Mniejszości wyznianowe...*, s. 108

[85] Tamże, s. 109.

[86] Informacje zdobyte przez starostę powiatowego P. Pudełko za pośrednictwem Zarządów Gminnych. Informacje zostały zebrane na polecenie Urzędu Wojewódzkiego Śląsko-Dąbrowskiego Wydziału Społeczno-Politycznego w Katowicach z dnia 25 I 1949 r., APK, UWŚl/Społ.Pol. 185/4, sygn. 318.

[87] J. Myszor, *Mniejszości wyznaniowe na Górnym Śląsku* [w druku].

[88] Z. Kapała, *Mniejszości wyznaniowe...*, s. 109.

[89] Wykaz parafii znajdujących się na terenie miasta Gliwic, sporządzony przez Zarząd Miejski w Gliwicach, APK, UWŚl/Społ.Pol. 185/4, sygn. 318, s. 31-32.

Największe skupisko adwentystów w okresie międzywojennym uformowało się na Śląsku Cieszyńskim [90]. Tam też, tuż po wojnie, zauważono problem niewypełniania obowiązku szkolnego przez dzieci wyznawców adwentyzmu. Z pisma Władysława Galwasa, przewodniczącego Miejskiej Komisji Oświatowej w Cieszynie do Ministerstwa Administracji Publicznej w Warszawie z dnia 18 II 1947 r. wynika, że członkowie sekty religijnej Adwentystów Dnia Siódmego nie wysyłali dzieci w soboty do szkoły [91]. Powodem zaistniałej sytuacji była doktryna wyznawana przez adwentystów. Według niej, Dniem Pańskim, a więc dniem wolnym od wszelkich zajęć, jest sobota, a nie, jak w Kościele Rzymskokatolickim, niedziela. Adwentyści, argumentując swoje postępowanie, powoływać się mieli na uznanie tej sekty przez państwo. W odpowiedzi na to pismo, Departament Wyznaniowy Ministerstwa Administracji Publicznej potwierdził uznanie, które nastąpiło reskryptem Ministra Administracji Publicznej z dnia 26 IV1946 r. [92] Korespondencja kończyła się pismem MAP do Urzędu Wojewódzkiego w Katowicach z prośbą o pouczenie członków Komisji cieszyńskiej, że należy przestrzegać decyzji prawnej ministerstwa z 1946 r. [93] Jednak i tak rodzice płacili grzywny, byli ciągani po sądach, a mali adwentyści, z uwagi na dużą liczbę nieusprawiedliwionych nieobecności, nie mogli liczyć na dobrą ocenę z zachowania. Analogiczne problemy dotykały osoby dorosłe, które odmawiały przychodzenia do pracy w soboty [94].

Na przełomie 1949/1950 r. Unia Zborów Dnia Siódmego skupiała 5958 wyznawców w 62 zborach i 38 placówkach, zwanych „grupami misyjnymi". Życiem adwentystów kierowało wtedy 39 duchownych i 85 pracowników świeckich o statusie starszych zboru. Unia miała do dyspozycji także 56 domów modlitw [95]. Stan liczebny i siedziby placówek na terenie katowickiej części województwa przedstawiono w tabeli 5.

Adwentyści, podobnie jak Kościoły ewangeliczno-baptystyczne, nie posiadali koncesji na prowadzenie religii w szkołach. Korzystali za to ze swoich szkółek sobotnich. Podczas gdy dorośli spotykali się na głównym nabożeństwie, w innym pomieszczeniu dzieci uczyły się religii. Na świadectwie oczywiście nie można było tego odnotować [96].

Do sukcesów, jakie Unia Zborów Adwentystów Dnia Siódmego osiągnęła do 1949 r., zaliczyć należy m.in. odbudowę życia młodzieży adwentystycznej. W dniach 23-26 VIII 1946 r. zorganizowano w Zakopanem I Ogólnopolski Zjazd Młodzieży. W 1947 r. Unii udało się reaktywować adwentystyczne Seminarium Duchowne.

---

[90] Por. R. Michalak, *Kościoły...*, s.117; zob. także J. Myszor, *Mniejszości wyznaniowe na Górnym Śląsku* [w druku].

[91] APK, UWŚl/Społ.Pol. 185/4 sygn. 345, s. 21.

[92] Tamże, s. 22.

[93] R. Michalak, *Kościoły...*, s.119.

[94] Por. Rozmowa Barbary Polak z Ryszardem Michalakiem o polityce wobec kościołów protestanckich w PRL, *„Biuletyn IPN",* Nr3 (38), marzec 2004, s. 29.

[95] R. Michalak, *Kościoły...*, s. 119; zob. także J. Myszor, *Mniejszości wyznaniowe na Górnym Śląsku...,* [w druku].

[96] Por. Rozmowa Barbary Polak z Ryszardem Michalakiem o polityce wobec kościołów protestanckich w PRL, Biuletyn IPN, 3 (38), marzec 2004, s. 29.

Pierwszym rektorem tej instytucji teologiczno-kształcącej był obywatel amerykański Michał Krycki, a po nim Andrzej Maszczak. Początkowo mieściła się ona w Krakowie, a od 1949 r. została przeniesiona do Kamienicy Śląskiej, dzisiejszej dzielnicy Bielska-Białej [97]. Nie ma, niestety, żadnych informacji, ilu mieszkańców województwa katowickiego pobierało tam naukę.

Tabela 5. Zjednoczenie Południowe Unii Zborów Adwentystów Dnia Siódmego – dane na 1 I 1950 r.

Miejscowość	Pastor lub starszy zboru	Liczba wiernych
Bielsko	Józef Urbański	227
Bielsko – Kamienica	Andrzej Maszczak	30
Bytom	Antoni Bogacki	78
Cieszyn	Alojzy Orawiec	220
Będzin	Rudolf Poruba	12
Dąbrowa	Józef Dubiel	90
Gliwice	Ryszard Elsner	114
Jaworze	Jan Król	115
Katowice	Otton Radziszewski	112
Łaziska	Ryszard Gibiec	49
Modrzejów	Dymitr Nakonieczny	117
Nierodzim	Paweł Lazar	95
Poręba	Paweł Polok	62
Skoczów	Rudolf Pieszka	94
Tarnowskie Góry	Stanisław Ciuk	65
Wirek	Fryderyk Labus	93
Wisła	Jerzy Kajfasz	189
Zabrze	Paweł Cichy	50
Przewodniczący Zjednoczenia Franciszek Stekla		**Razem: 1812**

Źródło: R. Michalak, *Kościoły protestanckie...,* tab. XVII, s. 264.

Nie ma także szczegółowych informacji na temat tego, w ilu egzemplarzach na teren województwa docierała prasa wydawana przez adwentystów. Wiadomo, że w latach 1947-1948 Unia Zborów Adwentystów Dnia Siódmego wydawała miesięcznik „Znaki Czasu", który osiągał nakład 20 tys. egzemplarzy, oraz półrocznik „Lekcje Biblijne" [98]. W Bytomiu adwentyści mieli także wydawać własną gazetę w nakładzie kilku tysięcy egzemplarzy [99]. Z informacji zebranych na polecenie Urzędu Wojewódzkiego Śląsko-Dąbrowskiego Wydziału Społeczno-Politycznego

[97] R. Michalak, *Kościoły...*, s.119; por. także K. Urban, *Mniejszości...*, s. 24.
[98] K. Urban, *Mniejszości...*, s. 26.
[99] Z. Kapała, *Mniejszości wyznaniowe...*, s. 110.

w Katowicach z dnia 25 I 1949 r. wynika, że adwentyści czerpali fundusze z zagranicy, zwłaszcza ze Stanów Zjednoczonych. Nie ma za to informacji, jakie to były sumy pieniędzy [100].

Do licznych problemów, z jakimi borykał się Kościół Adwentystów Dnia Siódmego, można zaliczyć pojawienie się radykalnego ruchu adwentystycznego. Po kilku latach swej działalności ruch pozyskał wielu zwolenników, by w końcu wyodrębnić się organizacyjnie i doktrynalnie, tworząc nowe ugrupowanie pod nazwą „Kościół Chrześcijan Dnia Sobotniego". Już po 1945 r. ważnym ośrodkiem nowego ruchu stał się Chorzów [101].

W prowadzonych statystykach związków wyznaniowych w latach 1945-1950 pojawia się jeszcze jedna, prężna grupa religijna – Badacze Pisma Świętego. Szczególną aktywność wykazywali na Śląsku tuż po zakończeniu I wojny światowej. Dane na temat rozmieszczenia i liczebności Świadków Jehowy na terenie województwa katowickiego są bardzo skąpe. Pojawili się tutaj ok. 1920 r. i od początku nie cieszyli się zaufaniem miejscowych władz. Ich zdaniem, krzewili „ujemne społecznie praktyki, względnie niepożądaną społecznie ideologię" [102]. Prawdopodobnie często urzędnicy administracji mylili ich z Badaczami Pisma Świętego [103]. Świadkowie Jehowy odznaczali się dużym fanatyzmem w realizacji swojego programu religijnego.

W styczniu 1946 r. w powiecie zawierciańskim mieszkało 23 członków tej grupy. Mieli się rekrutować głównie z niższych warstw, niezadowolonych z ówczesnej sytuacji społecznej. W połowie tego samego roku jehowici działali też w Załężu. Tam ruch liczył kilkunastu zwolenników. W grudniu 1946 r. Świadkowie Jehowy pojawili się na terenie powiatu lublinieckiego, a w powiecie oleskim doliczono się 6 członków tej grupy. Największe skupisko członków Świadków Jehowy znajdowało się w powiecie gliwickim, gdzie w 1946 r. ich liczbę szacowano na około 100 osób [104].

Sporo zwolenników Świadków Jehowy znajdowało się także w Katowicach. Ich liczbę szacowano na ok. 50 osób. Tu stowarzyszenie miało swoją siedzibę w budynku przy ul. Paderewskiego 6 [105]. W 1949 r. w wykazie oddziałów stowarzyszeń Zarządu Miejskiego Będzina pojawiła się także informacja o wyznawcach Świadków Jehowy. Ich zbór miał się mieścić przy ul. Kołłątaja 37. Liczba członków nie została uwzględniona, natomiast przewodniczącym zboru miał być Michał Lipiński [106]. Na początku 1949 r. w Drogomyślu działała 30-osobowa grupa Świadków Jehowy. Ich przewodniczącym był Jerzy Pomykacz [107]. Mniej więcej w tym samym cza-

---

[100] APK, UWŚl/Społ.Pol. 185/4, sygn. 318.
[101] R. Michalak, *Kościoły...*, s. 117; zob. także Z. Kapała, *Mniejszości wyznaniowe...*, s. 110.
[102] Z. Kapała, *Mniejszości wyznaniowe...*, s. 106-107.
[103] J. Myszor, *Mniejszości wyznaniowe na Górnym Śląsku* [w druku].
[104] Tamże.
[105] Wykaz Stowarzyszeń Zwykłych Zarządu Miejskiego w Katowicach, APK, UWŚl/Społ.Pol. 185/4, sygn. 560/1, s. 4.
[106] Tamże, s. 128.
[107] J. Myszor, *Mniejszości wyznaniowe na Górnym Śląsku* [w druku]; por. także APK, UWŚl/Społ. Pol. 185/4, sygn. 318.

sie zwolennicy Świadków Jehowy działali jeszcze w Ornontowicach (25 osób), Makoszowach (sługą grupy był Józef Muras), Mysłowicach, Rybniku, Knurowie, Dąbrowie Górniczej, Tychach, Zagórzu, Pszczynie i Zabrzu [108].

W latach 1945-1946 Urząd Wojewódzki w Katowicach zasypywany był przez prezydentów, burmistrzów i starostów pytaniami o ustosunkowanie się do Świadków Jehowy, czy też wobec ich zwolenników odmawiających służby wojskowej [109]. Na te zapytania odpowiedziało Ministerstwo Administracji Publicznej pismem z dnia 3 XI 1949 r. Czytamy w nim, że „wyznanie Świadków Jehowy (Badaczy Pisma Świętego) z Centralą w Łodzi nie jest związkiem religijnym prawnie uznanym przez Państwo. W związku z powyższym kaznodziejom tego wyznania nie przysługują uprawnienia zastrzeżone art. 50 ustawy o powszechnym obowiązku wojskowym z dnia 9 kwietnia 1938 roku" [110].

W opinii urzędników administracji, Świadkowie Jehowy korzystali z dotacji zagranicznych i dzięki temu posiadali możliwość poszerzania wpływów wśród społeczeństwa. Wielokrotnie pojawiały się informacje o subsydiowaniu ich przez „sekciarzy" z Ameryki, którzy mieli finansować ich działalność także w okresie okupacji. Starosta będziński pisał, że podobno w okresie okupacji przesyłano dla Badaczy dolary przez Hiszpanię i Niemcy. Zdaniem burmistrza Rudy, o tym, że otrzymywali pieniądze z zagranicy, miał świadczyć fakt, że żyli w dostatku, a nie pracowali [111]. Władze administracyjne zwróciły się więc do Urzędu Bezpieczeństwa z wnioskiem o pilne obserwowanie ich działalności [112]. Na podstawie zdobytych informacji o metodach i formach agitacji, źródłach finansowania, strukturze organizacyjnej oraz stosunku Świadków Jehowy np. do państwa, władze chciały wypracować jednolity system postępowania wobec tej grupy [113].

Z danych Zarządu Miejskiego w Katowicach wynika, że celem Świadków Jehowy było krzewienie wiary w Boga Jehowy poprzez odwiedzanie mieszkańców i werbowanie nowych członków do zrzeszenia. W piśmie czytamy także, że „członkowie rekrutują się przeważnie z robotników. Pracują aktywnie, dlatego działalność ich należy otoczyć stałą obserwacją. Doskonale orientują się, gdzie należy szukać nowych członków, na których mają silny wpływ. Zebrania odbywają się wspólnie w każdą niedzielę i raz w tygodniu, na których objaśnia się treść Biblii. Między sobą są zgrani i solidarni, dlatego trudno jest zdobyć jakieś informacje" [114].

Ze zgromadzonych danych można wyciągnąć pewne wnioski co do działalności Świadków Jehowy i konstrukcji hierarchicznej sekty. Wiadomo, że główna

---

[108] Por. doniesienie tajnego współpracownika pseudonim „Wilk", IPN Ka 03/757, s. 18; por. także relacje sprawy dot. Podchalicz Zofii z 23 VIII 1950 r., IPN Ka 03/757, s. 24-25; zob. także pismo Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego w Katowicach z dnia 12 XI 1948 r., IPN Ka 03/839, t.1, s. 154.

[109] A. Namysło, *„Tchórze? Szpiedzy? Wywrotowcy?" Władze województwa śląskiego wobec świadków Jehowy w pierwszych latach powojennych*, Biuletyn IPN 3 (38), marzec 2004, s. 56.

[110] APK, UWŚl/Społ.Pol. 185/4, sygn. 346, s. 24.

[111] A. Namysło, *„Tchórze?...*, s. 56.

[112] J. Myszor, *Mniejszości wyznaniowe na Górnym Śląsku* [w druku].

[113] A. Namysło, *„Tchórze?...*, s. 56.

[114] APK, UWŚl/Społ.Pol. 185/4, sygn. 560/1, s. 4.

Centrala związku swoją siedzibę miała w Łodzi. To tam decydowano o najważniejszych sprawach dla sekty, stamtąd rozsyłano religijne książki i broszury. Całe terytorium, na którym działali Świadkowie Jehowy, podzielone było na obwody. Na czele każdego z nich stał sługa obwodowy. Obwód składał się z grup, którymi kierowali słudzy grup. Co pewien czas odbywały się zjazdy sług grup w jednej z miejscowości danego obwodu. Jak wynika z protokołu przesłuchania Jadwigi Luks, działaczki sekty z Tychów, z dnia 10 VII 1950 r., „na zebraniach tych sługa obwodu pouczał sług grup, jak mają postępować podczas działalności w terenie. (...) Każdy sługa grupy po przyjeździe z zebrania na zebraniu służby w grupie pouczał swoich głosicieli o tym, co było powiedziane na zebraniu sług w obwodzie”[115]. Jak podkreśliła Luks, „sługa grupy mówił tylko o tym, co było mu kazane powiedzieć swoim głosicielom”[116].

Nominacje na kolejne szczeble w strukturach grupy, poprzedzone wnioskiem złożonym przez samego zainteresowanego, przychodziły z Centrali w Łodzi. Nominacja łączyła się z wpisaniem danej osoby na listę Towarzystwa Biblijnego „Strażnica”, jako „pełnoczasowego sługę ewangelii”. Pionier otrzymywał też specjalną legitymację[117]. Do obowiązków pioniera należała pilna i konsekwentna działalność w polu, czyli agitacja przez odwiedzanie wszystkich domów miejscowej ludności. Zakres tej działalności to minimum 100 godzin miesięcznie, czyli około 1200 godzin na rok. Z przepracowanego czasu każdy głosiciel miał obowiązek złożyć raport do Towarzystwa na karcie raportowej dla pioniera zaraz po ostatniej niedzieli miesiąca. Na terenie województwa katowickiego raporty należało składać od 26 do 28 każdego miesiąca w Katowicach-Bogucicach przy ul. Paderewskiego 6 lub 7 za torem kolejowym w pierwszym domu po lewej stronie na parterze, u brata Działowy[118]. Jeśli na przykład z powodu choroby norma godzin nie została w danym miesiącu wyrobiona, głosiciel miał obowiązek straty nadrobić[119].

Jako wynagrodzenie za pracę w terenie, każdy z głosicieli otrzymywał pieniądze w kwocie ok. 2000 zł. miesięcznie. Wyjeżdżając do pracy do innego miasta niż dotychczasowe miejsce zamieszkania, członek sekty miał zapewnioną darmową kwaterę i jedzenie u jednego z tamtejszych Świadków Jehowy. Centrala w Łodzi dbała także o wyposażenie swoich głosicieli. Jak zeznała Zofia Podchalicz[120] podczas przesłuchania w dniu 24 VII 1950 r., będąc na szkole w Łodzi, otrzymała suknię,

---

[115] IPN Ka 03/757, s. 12.

[116] Tamże.

[117] Nominacja na pioniera z dnia 29 VI 1949 r., IPN Ka 03/757, s. 50; zob. także relacje sprawy dot. Podchalicz Zofii, Katowice dnia 23 VIII 1950 r. tamże.

[118] Doniesienie informacyjne źródła „Wilk” w sprawie Świadków Jehowy, Pszczyna dnia 7 VIII 1950 r., IPN Ka 03/757, s. 16.

[119] Nominacja na pioniera z dnia 29 VI 1949 r., tamże.

[120] W dokumentach Służby Bezpieczeństwa, które zachowały się w IPN, nazwisko to pojawia się w dwojakiej pisowni: „Podchalicz” lub „Podhalicz”. Zawsze jednak dotyczy to tej samej osoby. Zofia Podchalicz do sekty Świadków Jehowy wstąpiła do zboru w Dąbrowie Górniczej w 1943 r. Po wojnie napisała list do Centrali w Łodzi z prośbą o nominację na pioniera. Centrala przesłała jej specjalny kwestionariusz, który wypełniła i odesłała z powrotem do Centrali. W odpowiedzi, w 1946 r. otrzymała nominację. W styczniu 1947 r., już jako pionier, wyjechała do Rybnika. Rozpracowywała następnie Knurów, w powiecie rybnickim, Nysę, Tychy. Jako pionier pracowała do 1949 r. Wtedy

płaszcz, rękawiczki i skarpety. Drugą paczkę otrzymała, będąc w Tychach; paczka zawierała sweter, dwie bluzki, dwie spódniczki i jedne spodnie piżamowe [121].

Dodatkowo każdy pionier czy głosiciel mógł korzystać ze specjalnych stawek za literaturę, Biblię, Testamenty i Ewangelie. Wszystko to było objęte 10-procentowym rabatem. Zaś każda inna literatura była dostępna z bonifikatą w wysokości 80% ceny normalnej. Kwoty pionierskie były poufne i przyznawano je jedynie za literaturę rzeczywiście rozpowszechnianą w służbie polowej [122]. Pozostali członkowie sekty Świadków Jehowy także pobierali czasopismo „Strażnica", płacąc za nie normalną cenę. Oni także zajmowali się kolportażem broszur, m.in. „Religia zbiera wicher" i książek, jak na przykład „Prawda was wyswobodzi" [123]. Tę ostatnią pozycję Główny Urząd Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk Wydziału Publikacji Nieperiodycznych w Warszawie zezwolił rozpowszechnić w 6500 egzemplarzy. Pismo z tą decyzją datowane jest na 21 X 1946 r. [124]

Swoistym podręcznikiem głosiciela były wytyczne znajdujące się w „Radach dla Świadków Jehowy o organizacji teokratycznej". Pionier miał także obowiązek studiowania comiesięcznego wydania „Informatora", „Strażnicy" oraz Biblii [125]. Zdobyte w ten sposób informacje mógł wykorzystywać podczas agitacji wśród mieszkańców, a także na spotkaniach w ramach sekty. Do agitacji przygotowywały też specjalne kursy służby teokratycznej, zebrania strażnicy i zebrania książki. W latach 1947/1948 podobne kursy w Tychach miała przeprowadzać Zofia Podchalicz. Kurs służby teokratycznej dzielił się na trzy części. W każdej części szczegółowo było podane, jak zachowywać się i jak wygłaszać kazania, czyli referaty podczas spotkań. Gdy uczeń był zdolny, Centrala kierowała go do pracy w obwodach czy grupach [126]. Zebranie strażnicy polegało na zadawaniu pytań przez prowadzącego, którym był sługa grupy, i odpowiedzi, które udzielali słuchacze zebrani. Zebrania książki wyglądały podobnie, przy czym odpowiedzi, których udzielali słuchacze, były oparte na wersetach biblijnych. Organizowano także pokazy, jak propagować „Strażnicę", czy książkę „Prawda was wyswobodzi" oraz jak zachęcić nowego głosiciela do pracy polowej [127].

Głosiciel mógł wykonywać pracę fizyczną „co pewien czas, albo regularnie co tydzień, aby uzyskać środki potrzebne do dalszego prowadzenia pełnoczasowej służby". Jednakże żadne stanowisko świeckie nigdy nie mogło „przesłaniać dzieła jako sługa Boży" [128]. Jak wynika z protokołu przesłuchania Jadwigi Luks, działaczki sekty z Tychów, Centrala w Łodzi miała być niezadowolona z tego, jeżeli

---

Centrala zwolniła ją z pełnionych obowiązków, motywując swoją decyzję niewykonywaniem przez Podchalicz jej zadań. Zob. IPN Ka 03/757, s. 24-25.

[121] Relacje sprawy dot. Podchalicz Zofii, Katowice dnia 23 VIII 1950 r., tamże.

[122] Nominacja na pioniera z dnia 29 VI 1949 r., tamże, s. 50.

[123] Tamże, s. 9-11.

[124] Tamże, s. 91.

[125] Nominacja na pioniera z dnia 29 VI 1949 r., tamże, s. 50.

[126] Tamże, s. 7-8.

[127] Tamże.

[128] Nominacja na pioniera z dnia 29 VI 1949 r., tamże, s. 50.

ktoś wychodził za mąż. Taka postawa była motywowana tym, że „obecnie nie ma czasu na takie rzeczy, ponieważ trzeba głosić ewangelię”[129].

CHURCHES AND RELIGION UNIONS IN UPPER SILESIA ON FIRST YEARS AFTER SECOND WORLD WAR

S u m m a r y

After the Second World War the catholic church was the most numerous in Upper Silesia region but there were also few smaller churches and religion unions, which appeared in this area late XIX and beginning of XX century. We can mark the methodists, adventists and Jehovah's Witnesses. Jehovah's Witnesses's activity was much more difficult after the year 1945. There were many reasons such as not clarified legal situation and disapproval of the authorities. However, the sects and religion unions developed in Upper Silesia what we can confirm through the growth of the numbers of members and increase of the numbers of buildings designed to the religious targets. The thesis explains the problem of sects and religion unions starting from the definitions and continuing through their activities noted by the national and ecclesiastic authorities.

[129] Protokół przesłuchania Jadwigi Luks, Pszczyna 7 VII 1950 r., IPN Ka 03/757, s. 9-11.

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2008, t. 41, z. 1, s. 119–136

PIOTR ŁUCZAK

KS. PŁK WACŁAW PYSZKOWSKI – GENERALNY DZIEKAN WOJSKA POLSKIEGO 1947-1950

Wojsko Polskie stworzone w maju 1943 r. w ZSRR, walczące wraz z Armią Czerwoną, miało w swoich szeregach także księży kapelanów. Na początku nie było to zorganizowane duszpasterstwo, z najwyższym rangą księdzem-kapelanem na czele. Z biegiem czasu pojawiła się potrzeba sformalizowania tej działalności i powołania jasnych struktur. Temu służył rozkaz nr 47 z 9 X 1944 r. wydany przez naczelnego dowódcę gen. Michała Rolę-Żymierskiego, którym powołał i polecił stworzyć Główny Wydział Duszpasterstwa przy Naczelnym Dowództwie Wojska Polskiego. Miał to być organ kierujący wszystkimi placówkami duszpasterstwa wojskowego. 24 października tegoż roku kolejny rozkaz szefa Sztabu Generalnego gen. Zarako-Zarakowskiego organizował duszpasterstwo według etatów: dziekana generalnego, zastępcy dziekana generalnego i kierownika kancelarii. Tak miał się przedstawiać skład Głównego Wydziału Duszpasterstwa. Rozkazy te zmieniały układ przedwojenny i stawiały na miejscu Biskupa Polowego Generalnego Dziekana Wojska Polskiego, podporządkowując mu wszystkich kapelanów w armii polskiej. Władza ludowa nie była zainteresowana porozumieniem z episkopatem w sprawie powoływania i działań kapelanów. Nie respektowano przedwojennego prawa Biskupa Polowego i w ten sposób związano całkowicie duszpasterstwo z władzą cywilną, czyniąc je elementem polityki rządu lubelskiego. Podporządkowanie kapelanów hierarchii kościelnej odbywało się jedynie na mocy jurysdykcji ustnej, wydanej przez biskupa miejsca, w którym posługiwał dany kapelan. [1]

Po zakończeniu wojny rozkazem naczelnego dowódcy zreformowano i zredukowano stan duszpasterstwa. Ze stanu wojny do stanu pokojowego z duszpasterstwa odeszło ok. 50% kapelanów. Zmianami personalnymi zajmował się Generalny Dziekan WP. Zmienił się także układ samego Generalnego Dziekanatu. Powstały dwa piony, jeden to Samodzielny Departament Szefostwa Duszpasterstwa Rzymskokatolickiego przy Ministerstwie Obrony Narodowej z podległymi mu referentami (dziekani i kapelani) w okręgach wojskowych i garnizonach. Drugi pion to powstały w Korpusie Bezpieczeństwa Wewnętrznego (KBW) Dziekanat KBW z Dziekanem KBW na czele i podległymi mu kapelanami na szczeblu woje-

[1] M. Wesołowski, *Generalny Dziekanat WP 1945-1989*, Warszawa 2006, s. 12-14. Jeżeli chodzi o sprawy jurysdykcji, to takim przykładem jest sprawa ks. Wilhelma Kubsza, który – po wkroczeniu Armii Czerwonej do Lublina – poprosił biskupa o jurysdykcję dla siebie i podległych mu kapelanów.

wódzkim. Wszystkie te wydziały podległe były wojskowej inspekcji Generalnego Dziekana WP, który składał meldunki Naczelnemu Dowództwu MON (Ministerstwo Obrony Narodowej).

Początkowo siedziba Szefostwa Duszpasterstwa MON znajdowała się we Włochach pod Warszawą, jednakże jesienią 1945 r. została przeniesiona do Warszawy na ul. Koszykową. W lipcu 1947 r. przemianowano Szefostwo Duszpasterstwa MON na Generalny Dziekanat Wojska Polskiego.[2] Generalny Dziekan działał poprzez rozporządzenia i w ten sposób ustalał zasady pracy kapelanów. Kierował całokształtem prac duszpasterstwa, sporządzał roczne sprawozdania, opracowywał roczne plany pracy, czuwał nad ogólną dyscypliną, stawiał wnioski awansowe i opiniował kapelanów, a także przeprowadzał inspekcje terenowe poszczególnych probostw. Kapelani byli zobowiązani do przebywania na terenie jednostek, a wszelkie wyjazdy musieli zgłaszać dowódcy; oprócz tego musieli uzyskać odpowiednie zezwolenie od Generalnego Dziekana. Jednocześnie Generalny Dziekan miał czuwać: „by księża byli ducha demokratycznego i odpowiadali prawu kanonicznemu".[3] Ukazuje to, w jaki sposób władza cywilna chciała wykorzystywać kapelanów przede wszystkim do celów politycznych i propagandowych.

Jeżeli chodzi o jurysdykcję kościelną, to kapelani mieli podlegać legatowi Stolicy Apostolskiej, czyli prymasowi Polski, a otrzymywali tę jurysdykcję od biskupów diecezji, w której pracowali. Jednocześnie każdorazowo każdy dziekan KBW był zastępcą Generalnego Dziekana WP.[4]

Pierwszym Generalnym Dziekanem WP w został ks. Wilhelm Kubsz, który pełnił posługę w wojsku do lutego 1945 r., kiedy zastąpił go na tym stanowisku ks. płk Stanisław Warchałowski.

W lutym 1945 r. Generalnym Dziekanem został ks. S. Warchałowski, któremu przekazał tę funkcję gen. Rola-Żymierski. Od razu zaczął obsadzać stanowiska kapelanów przez księży, którzy odpowiadali wymaganiom stawianym przez dowództwo. Jako że Generalny Dziekanat podlegał Głównemu Zarządowi Politycznemu WP, każdy kapelan przechodził szkolenie polityczno-obywatelskie. W serii takich szkoleń znajdowały się wykłady krytykujące politykę Watykanu wobec Polski Ludowej, a także głoszono zasadę rozdziału Kościoła od państwa.

Ks. Wacław Pyszkowski wrócił do kraju, po ponad sześcioletniej emigracji wojennej, w lutym 1946 r., i kiedy został wezwany do Sztabu Generalnego w Warszawie – jak sam stwierdza – wstąpił do odrodzonego Wojska Polskiego.[5] Bp Gawlina pisze, że ks. Pyszkowski wrócił do Polski razem z Karolem Popielem i Stanisławem Mikołajczykiem, których jednak od razu po powrocie porzucił, wstępując do armii gen. Żymierskiego. Za tę „zdradę" środowisko Stronnictwa Pracy miało do

---

[2] Tamże, s. 17.

[3] Rozkaz Marszałka Polski M. Żymierskiego z 12 VI 1946 roku, za: M. Wesołowski, *Generalny*..., s. 20.

[4] Szczegółowo sprawy organizacji duszpasterstwa wojskowego opisuje ks. M. Wesołowski, (*Generalny*...).

[5] Centralne Archiwum Wojskowe w Warszawie [dalej: CAW], sygn. 2858/32/52.

niego wielki żal, tym bardziej że, naciskając na powrót swoich działaczy do kraju, zarząd partii liczył na wzmocnienie pozycji Stronnictwa na scenie politycznej.[6] Ks. Pyszkowski zameldował się u gen. Spychalskiego 26 II 1946 r. Następnego dnia, w obecności gen. Spychalskiego, ks. Pyszkowski rozmawiał z Marszałkiem Polski Michałem Rolą-Żymierskim.[7] Owocem tej rozmowy było zamianowanie ks. Pyszkowskiego rozkazem nr 156/46 z 28 II 1946 r. zastępcą Generalnego Dziekana Wojska Polskiego.[8] 1 marca tegoż roku ks. Pyszkowski otrzymał nominację na stopień majora i przydział do garnizonu Warszawa-Praga. Jednocześnie w tym dniu rozpoczął pracę w Generalnym Dziekanacie Wojska Polskiego.[9]

Kim był ks. Wacław Pyszkowski?

Urodził sie 18 VIII 1893 r. w Poznaniu. W latach 1913-1918 studiował teologię w Monasterze, Wrocławiu i Gnieźnie. Członek Związku Młodzieży Polskiej „Zet" w latach 1918-1919. Uczestnik powstania wielkopolskiego. Poseł na Sejm Dzielnicowy Wielkopolski w grudniu 1918 r. Święcenia otrzymał w marcu 1920 r. w Gnieźnie. W latach 1920-1924 był wikariuszem w Bydgoszczy i Gnieźnie. Od czerwca 1924 r. do wybuchu II wojny światowej proboszcz w sanktuarium Maryjnym w Dąbrówce Kościelnej (Wielkopolska). Członek kół rolniczych i robotniczych. W okresie międzywojennym dał się poznać jako człowiek bardzo porywczy i niepanujący nad sobą. Jego agresywne zachowanie było kilka razy powodem pozwania go do sądu karnego za pobicie i znieważenie, a także było elementem wielu skandali obyczajowych. Jako proboszcz w Dąbrówce Kościelnej trwał w stałym konflikcie z parafianami. Był kapelanem w kampanii wrześniowej. Brał udział w bitwach Samodzielnej Grupy Operacyjnej „Polesie" gen. Kleeberga. Po klęsce wrześniowej przedostał się przez Węgry, Francję do Wielkiej Brytanii. Przydzielony do Samodzielnej Brygady Strzelców Podhalańskich, następnie do 3 Dywizji Piechoty. Stacjonował najpierw w Szkocji, a od 1944 r. przebywał w Londynie. Współzałożyciel Klubu Polskich Ziem Zachodnich i Towarzystwa Przyjaciół Żołnierza. Od grudnia 1944 do marca 1945 r. członek Rady Narodowej RP w Londynie z ramienia Stronnictwa Pracy. Znany z poglądów silnie antysanacyjnych, które głosił już jako kapłan diecezji gnieźnieńskiej. Do Polski wrócił w lutym 1946 r. i od razu wstąpił do Ludowego Wojska Polskiego. W 1946 r. został mianowany zastępcą Generalnego Dziekana WP, a w grudniu 1947 r. został III Generalnym Dziekanem WP. Jeden z liderów Księży - Patriotów, członek Głównej Komisji

---

[6] J. Gawlina, *Wspomnienia*, Katowice 2004, s. 165; A. Andrusiewicz, *Stronnictwo Pracy 1937-1950*, Warszawa 1988, s. 213-215.

[7] Można do dojść do wniosku, że wtedy zostały ustalone szczegóły współpracy ks. Pyszkowskiego z władzą ludową, z której wywiązywał się dość sprawnie. Z drugiej strony mógł liczyć na poparcie, świadczą o tym zachowane dokumenty, które ukazują, że w przypadku niekorzystnych dla siebie faktów, ks. Pyszkowski zawsze odwoływał się do marszałka Żymierskiego. Musiał zatem liczyć na protekcję z tej strony. W ten sposób skarżył się ks. Pyszkowski nawet na ks. Warchałowskiego. Por. CAW, sygn. III 522.8.

[8] CAW, sygn. III.522.8. Co do daty rozkazu nr 156 występują pewne nieścisłości. Sam ks. Pyszkowski pisze, że miało to miejsce 28 lutego, zaś dokumenty znajdujące się w teczce personalnej datują ten rozkaz na 1 marca, a nawet na 6 marca.

[9] CAW, sygn. 2858/32/52.

Księży przy Związku Bojowników o Wolność i Demokrację (ZBoWiD), zaangażowany w ruch na rzecz pokoju, związany z grupą „zrywowców" w Stronnictwie Pracy. Zmarł 6 VII 1950 r., pochowany na Cmentarzu Powązkowskim.

Nominacja ks. Pyszkowskiego, która odbyła się niezgodnie z przepisami prawa kanonicznego, rozpoczęła trwające aż do jego śmierci problemy z hierarchią kościelną w sprawie zwierzchnictwa biskupów i obowiązywalności *Statutu duszpasterstwa wojskowego*. Z punktu widzenia Kościoła nominacja ta była bezprawna, gdyż cały czas zwierzchnikiem kapelanów w polskich siłach zbrojnych na mocy konkordatu ze Stolicą Apostolską[10] i zatwierdzonego na jego podstawie *Statutu duszpasterstwa wojskowego* z 1926 r. był Biskup Polowy WP, w tym wypadku bp Gawlina. Zgodnie z postanowieniami Statutu, kapelanów i dziekanów mianował Biskup Polowy. Przyjmując mianowanie na funkcję zastępcy Generalnego Dziekana WP, ks. Pyszkowski musiał podpisać deklarację, w której zobowiązywał się być posłusznym rozkazom Przewodniczącego Krajowej Rady Narodowej (KRN) jako Najwyższemu Zwierzchnikowi Sił Zbrojnych. Jednocześnie musiał przyrzec, że nie będzie w jakikolwiek sposób podważał autorytetu KRN oraz Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego (PKWN). Zobowiązał się także do głoszenia idei demokracji i zasady jedności narodu polskiego.[11]

Reakcją hierarchii kościelnej na działania ks. Pyszkowskiego, które nie były w żaden sposób z nią uzgadniane, był list prymasa Augusta Hlonda do ks. Warchałowskiego. W liście tym kard. Hlond ustosunkował się do pisma ks. Warchałowskiego z 10 III 1946 r., w którym prosił on o przydzielenie go jako kapelana do Generalnego Dziekanatu WP. Kard. Hlond pisze, że nie może przystać na tę prośbę ze względu na brak kapłanów w diecezji gnieźnieńskiej, w związku z czym potrzebuje ks. Pyszkowskiego, który miałby z powrotem wrócić do proboszczowania na terenie diecezji.[12] List ten, datowany na 14 III 1946 r., poprzedziło napisane 12 marca tegoż roku pismo kard. Hlonda do kurii gnieźnieńskiej adresowane do ks. dr Aleksego Brasse. W piśmie tym kardynał wykazywał wielkie zaniepokojenie, że ks. Pyszkowski, po powrocie do kraju, aspiruje na stanowiska polityczne, czy wręcz partyjne. Nie może się z tym zgodzić, więc prosi, gdyby tylko się ks. Pyszkowski w jakikolwiek sposób skontaktował i prosił o zgodę na pracę poza diecezją, aby odesłać go bezpośrednio do niego. Jedyne rozwiązanie, jakie widział kard. Hlond w sprawie ks. Pyszkowskiego, to praca w jakiejś parafii; ostatecznie rozważał nawet skierowanie ks. Pyszkowskiego z powrotem do Dąbrówki Kościelnej, gdzie był proboszczem do czasu rozpoczęcia II wojny światowej.[13]

---

[10] Artykuł VII konkordatu z 10 II 1925 r. mówił, że tylko biskup polowy ma prawo do wyboru kapelanów i podlegają mu oni w sprawach kościelnych, zaś w sprawach wojskowych podlegają odpowiedniej władzy wojskowej. Por. DzU 1925, nr 72, poz. 501 i 502.

[11] CAW, sygn. 2858/32/52.

[12] Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie [dalej: AKM], sygn. III. 471.

[13] Tamże.

Głównym problemem i punktem zapalnym podczas działalności księży w Generalnym Dziekanacie WP, w tym i ks. Pyszkowskiego, była sprawa jurysdykcji biskupiej. W związku z tym, że kapelani byli włączani w struktury wojskowe po wojnie bez wiedzy i zgody swoich ordynariuszy, pojawiał się problem kanoniczny sprawowania czynności liturgicznych. Kapelani w służbie wojskowej byli zobowiązani do pozyskania jurysdykcji pracy kapłańskiej od biskupa miejsca. Przed otrzymaniem takiej jurysdykcji kapelani zdawali egzamin jurysdykcyjny w kurii. Głównym problemem była sprawa ważności ślubów udzielanych w kościołach garnizonowych, dlatego też już w czerwcu 1946 r. ks. Warchałowski wydał polecenie, aby działać ściśle według kanonów prawa kościelnego w tej sprawie i zabiegać o jurysdykcję biskupią.[14] Była to odpowiedź na list kard. Hlonda z 25 czerwca, który pisał, że dopóki nie zostanie uregulowana w inny sposób sprawa jurysdykcji kapelanów, muszą się oni starać o delegację biskupa diecezji lub proboszcza ze względu na zabezpieczenie ważności zawartych małżeństw.[15]

W protokole rozmowy bp. Zygmunta Choromańskiego[16] z ministrem W. Wolskim[17] z dnia 14 III 1947 r. została właśnie poruszona ta kwestia. Episkopat był atakowany za suspendowanie kapłanów, którzy działali w ramach duszpasterstwa wojskowego. Sprawa ta dotyczyła również ks. Pyszkowskiego, który wprawdzie miał jurysdykcję biskupa, ale ważną tylko do końca marca. W tej kwestii bp Choromański wypowiedział się jasno, że ks. Pyszkowski, po powrocie z Londynu, wstąpił do wojska bez zgody swojego ordynariusza, a jako kapelan rezerwy powinien być zmobilizowany tylko na wypadek wojny. Powinien zatem, co jest żądaniem jego ordynariusza, powrócić do swojej diecezji. Episkopat zgłaszał w czasie tej rozmowy słuszne pretensje wobec rządu, że ten angażuje księży do pracy w wojsku bez uzgodnienia, co więcej, nawet suspensy wobec kapelanów nie powodują przerwania przez nich służby liturgicznej.[18]

Z notatki sporządzonej po wizycie Generalnego Dziekana ks. Warchałowskiego w kurii warszawskiej 12 IV 1947 r. wynika, że poruszył on właśnie sprawę jurysdykcji ks. Pyszkowskiego.[19] Z relacji tej wynika, że po otrzymaniu dokumentu jurysdykcyjnego, który nie dawał prawa głoszenia słowa Bożego, ks. Pyszkowski wpadł w wściekłość. Zaczął wygrażać, że za taką decyzję biskupi będą mieli rozpędzone seminaria duchowne poprzez zmobilizowanie kleryków. Na prośbę ks.

---

[14] Pismo ks. płk. S. Warchałowskiego z 26 VI 1946 r., do księży dziekanów KBW, w: M. Wesołowski, *Generalny*..., s. 69.

[15] Pismo kard. A. Hlonda do ks. S. Warchałowskiego z dnia 25 VI 1946 r., w: M. Wesołowski, *Generalny*..., s. 70.

[16] Bp. Zygmunt Choromański – ur. 1892, zm. 1968; biskup pomocniczy archidiecezji warszawskiej, od 1946 r. sekretarz generalny Konferencji Episkopatu Polski, członek Komisji Mieszanej przedstawicieli Rządu i Episkopatu.

[17] Władysław Wolski, - wiceminister Administracji Publicznej, brał udział w obradach Komisji Mieszanej z ramienia rządu.

[18] P. Raina, *Kościół w PRL. Dokumenty*, t.1, Poznań 1994, s. 84.

[19] Z doniesień agenturalnych, które znajdują się w Instytucie Pamięci Narodowej w Warszawie [dalej: IPN], sygn. 01283/786, wynika, że ks. Warchałowski dość często był gościem kurii warszawskiej. Chciał pogodzić ruch księży sprzyjających nowym władzom z hierarchią kościelną.

Warchałowskiego, aby pojechać do kard. Hlonda sprawę wyjaśnić i poprosić o prawo głoszenia kazań, stwierdził, że nie, bo mógłby prymasowi skoczyć do gardła. W tym stanie uniesienia pojechał zdać relację gen. Spychalskiemu i gen. Zawadzkiemu.[20] Choć może relacja ta jest nieco przerysowana, zapewne jednak oddaje rzeczywiste nastawienie ks. Pyszkowskiego do sprawy i jego porywczy charakter. Jasno też ukazuje, gdzie ks. Pyszkowski szukał przede wszystkim poparcia.

Jednocześnie z funkcją zastępcy Generalnego Dziekana WP, ks. Pyszkowski objął w 1946 r. funkcję skarbnika w Zarządzie Głównym Polskiego Czerwonego Krzyża. Za pracę na rzecz PCK został uhonorowany 3 X 1949 r. Złotym Krzyżem zasługi PCK.[21]

W 1946 r. ks. Pyszkowski został uhonorowany dwoma wysokimi odznaczeniami: Krzyżem Grunwaldu III klasy, nr 735, dnia 16 VII 1946 r., a 12 XI 1946 r. Krzyżem Duńskiego Czerwonego Krzyża.[22]

W sprawie odznaczeń ks. Pyszkowskiego prymas Hlond w korespondencji z 1948 r. zwracał się z pytaniem do bp. Gawliny. Czy odznaczenia, które nosi ks. Pyszkowski, są rzeczywiście mu nadane. Bp Gawlina potwierdza to, że ks. Pyszkowski został uhonorowany Krzyżem Grunwaldu, lecz reszty odznaczeń i orderów nie rozpoznaje na zdjęciu. Bp Gawlina sugeruje także, że baretki na mundurze kapelana są tzw. odznakami bez atutu, czyli bez znaczenia.[23] Wśród odznaczeń wymienionych w dokumentach znajdujących się w teczce personalnej ks. Pyszkowskiego znajdują się także[24]: Medal Niepodległości; Za Warszawę; Odra, Nysa i Bałtyk; Wolność i Zwycięstwo (odznaczenie z dnia 9 V 1946 r.); Za pobiedu.

Ks. Pyszkowski dość szybko awansował, bo tylko w ciągu 9 miesięcy ze stopnia majora doczekał się stopnia pułkownika. Rozkazem nr poz. pers. 32/65 z dnia 22 VII 1946 r., czyli w rocznicę Manifestu PKWN, został mianowany podpułkownikiem. Zaś 28 grudnia tegoż roku awansował już na stopień pułkownika, rozkazem KRN nr 152.[25]

Ks. Pyszkowski, jako człowiek związany na emigracji ze środowiskiem Stronnictwa Pracy, nawet członek Zarządu Głównego[26], po powrocie związał się z rozłamową grupą „Zrywowców"[27]. W reaktywowanej w lipcu 1946 r. Radzie Naczelnej

---

[20] Zob. AKM, sygn. III.471, karta 164.
[21] Por. IPN, sygn. 01283/786, V14-21A-1/5.
[22] Por. CAW, sygn. 2858/32/52.
[23] Zob. J. Gawlina, *Wspomnienia*..., s. 165.
[24] Por. CAW, sygn. 2858/32/52.
[25] CAW, III.522.8, karta 326. Nominacja Krajowej Rady Narodowej jest datowana na 28 grudnia, jednakże pułkownikiem ks. Pyszkowski został od 1 I 1947 r.
[26] Ks. Wacław Pyszkowski wszedł w skład Zarządu Głównego Stronnictwa Pracy w październiku 1939 r. podczas wyborów do władz partii przeprowadzonych w Paryżu. Por. A. Andrusiewicz, *Stronnictwo Pracy 1937-1950*, Warszawa 1988, s. 442.
[27] Zryw, właściwie Stronnictwo Zrywu Narodowego było frakcją w ramach Stronnictwa Pracy (SP), która powstała w lipcu 1943 r., gromadząc działaczy SP związanych z Zygmuntem Felczakiem. Po upadku rządu Mikołajczyka pod koniec listopada 1944 r. grupa Zrywu zupełnie odeszła od jedności z zarządem SP, szukając możliwości współpracy z PKWN i Polską Partią Robotniczą (PPR). Zjazd Zrywu zadecydował o uznaniu władzy PKWN i opowiedział się za ścisłą współpracą. W lip-

SP chciano nawet powołać ks. Pyszkowskiego na jej przewodniczącego, lecz on nie przyjął tego stanowiska.[28] Jako członek tej grupy i przedstawiciel Stronnictwa Pracy pod koniec 1946 r. zaangażował się w agitację na rzecz partii „bloku".[29] Tzw. „blok", czyli listę Jedności Narodowej, tworzyły stronnictwa zebrane wokół PPR, czyli: Polska Partia Socjalistyczna (PPS), Stronnictwo Ludowe (SL) i Stronnictwo Demokratyczne (SD). Wraz z „blokiem" do wyborów stanęły satelickie partie z nim związane SP i PSL „Nowe Wyzwolenie", wyraźnie opozycyjne wobec PSL, które od września 1946 r. wraz z grupą związaną wokół S. Mikołajczyka atakowano jako popleczników zachodniego imperializmu.[30] Ks. Pyszkowski włączył się w ten nurt, oskarżając S. Mikołajczyka o skłócenie Polaków, jednocześnie wzywając wszystkich, by głosowali na listę Jedności Narodowej.[31] Po wyborach nie angażował się już partyjnie, twierdząc, że nie ma na to wystarczająco dużo czasu. W październiku 1949 r. posłowie Partii Pracy próbowali jeszcze namówić ks. Pyszkowskiego do czynnego udziału w jej działaniach, ale odmówił, twierdząc, że nie jest to możliwe bez porozumienia z władzami wojskowymi. Głębszym zamiarem działaczy partyjnych było nawiązanie kontaktów z Episkopatem i współpraca z nim. Nawiązując do tej propozycji, ks. Pyszkowski, zaproszony na obiad przez bp. Klepacza 5 października, próbował przekonać go do nawiązania stosunków z Partią Pracy. Jednak biskup nie zajął w tej sprawie jasnego stanowiska, twierdząc, że Partia Pracy w ówczesnych realiach nie mogła nazywać się dalej partią katolicką.[32]

Wiele informacji o działalności ks. Pyszkowskiego w Generalnym Dziekanacie WP można uzyskać, studiując doniesienia agenturalne agenta o pseudonimie „Bolesław". Agent „Bolesław" był osobą blisko związaną z Generalnym Dziekanatem WP, a także mającą informację o działaniach kurii warszawskiej i niektórych biskupów. W dość obfitej w donosy spuściźnie po „Bolesławie" znajdują się setki sprawozdań, opinii, meldunków i notatek z działalności zarówno Generalnego Dziekanatu WP, Dziekanatu KBW, jak i poczynań poszczególnych księży. „Bolesław" przekazywał informacje do Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego. Wśród nich również te dotyczące ks. Pyszkowskiego, np. ocenę jego postawy ideowej. W swojej pracy *Ruch «Księży – Patriotów» w województwie katowickim w latach 1949-1956* (w druku) dr Jacek Żurek przyjmuje możli-

---

cu 1945 r. na zjeździe w Bydgoszczy zdecydowano na zaprzestanie walk partyjnych i przedłożono postulat scalenia sceny politycznej w Polsce. Była to odpowiedź na wysuniętą przez PPR propozycję współpracy wszystkich partii w Bloku. Grupa Zrywu przyjęła ostatecznie nazwę Stronnictwa Pracy, uznając się jedynym przedstawicielem tej partii. Zaproszono do współpracy Karola Popiela, ale był to tylko krok propagandowy, gdyż wiadomo było, że nie przystąpi do współpracy z samozwańczym odłamem. Doszło więc do sytuacji jednoczesnego działania dwóch stronnictw, które nie potrafiły dojść do porozumienia. Było to na rękę PPR, która chciała zupełnie wyeliminować frakcję K. Popiela. Więcej w: A. Andrusiewicz, *Stronnictwo*..., s. 198-203, 215-230

[28] A. Andrusiewicz, *Stronnictwo*..., s. 299-300.

[29] J. Żaryn, *Kościół w PRL*, Warszawa 2004, s. 18.

[30] A. Paczkowski, *Pół wieku dziejów Polski 1939-1989*, Warszawa 1998, s. 187-197.

[31] J. Żaryn, *Kościół a władza*..., s. 131, 144. Ks. Pyszkowski przemawiał na wiecu w Mińsku Mazowieckim, agitując na rzecz „bloku".

[32] Doniesienie agenturalne „Bolesława" z 14 X 1949 r., IPN, sygn. 01283/786, V14-21A-1/5.

wość, że agentem tym mógł być sam ks. Pyszkowski. Analizując dokładnie treść doniesień sporządzonych przez „Bolesława", można znaleźć kilka faktów, które zdają się wykluczać jednak osobę Generalnego Dziekana WP. „Bolesław" przeszedł obóz w Dachau, miał zupełnie inny charakter pisma, używał maszyny do pisania o innej czcionce. W związku z tymi faktami należałoby wykluczyć, że był nim ks. Pyszkowski. Co więcej, w notatkach sporządzanych dla zwierzchników ks. Pyszkowski zawsze się podpisywał, nie używając żadnego pseudonimu. Wyżej wymienione fakty ukazują, że zdecydowanie bardziej prawdopodobne jest to, że pod pseudonimem „Bolesław" ukrywał się ks. Michał Zawadzki, Dziekan KBW i zastępca Generalnego Dziekana WP.

Ks. Pyszkowski został mianowany III Generalnym Dziekanem WP 22 XI 1947 r., rozkazem nr 1256/22.XI/47. Zastąpił na tym stanowisku ks. płk. S. Warchałowskiego, który pełnił tę funkcję przez dwa lata. Ks. Pyszkowski jako zastępca Generalnego Dziekana, musiał być osobą zaufaną i przygotowaną już wcześniej na zastąpienie ks. Warchałowskiego. Świadczy o tym m.in. opinia, jaką wystawił Generalny Dziekan WP ks. Pyszkowskiemu w czerwcu 1946 r. Pisał w niej, że ks. Pyszkowski jako zastępca Generalnego Dziekana WP wykazał się inicjatywą duszpasterza demokratycznego, obdarzonego inteligencją życiową i ideową. Jego zaś zachowanie miało być bez zarzutu. [33]

Główne zagadnienia, które przypadły na okres przewodzenia ks. Pyszkowskiego w Generalnym Dziekanacie WP, to cały czas sprawa jurysdykcji i suspendowania kapelanów wojskowych, sprawa obowiązywania Statutu Duszpasterstwa Wojskowego i kwestia działalności propagandowej wśród księży - patriotów.

Sprawa obowiązywania Statutu była gorącą kwestią rozmów rządu i episkopatu w latach 1948-1950. W marcu 1948 r. kard. Hlond zmienił zakres kompetencji Biskupa Polowego (bp. Gawliny, będącego na emigracji), przerzucając je na biskupów ordynariuszy w poszczególnych diecezjach. Informował on w piśmie do Generalnego Dziekana WP, że jurysdykcja nadana przez bp. Gawlinę przed wojną i w czasie jej trwania wygasła wraz z jej końcem. W związku z tym władni w tej kwestii są jedynie biskupi diecezjalni. [34] Decyzji tej nie chciał przyjąć ks. Pyszkowski, starając się udowodnić, że jest ona bezprawna. [35] W meldunku w tej sprawie, podpisanym przez ks. Pyszkowskiego, linią obrony przed uchyleniem Statutu jest argumentacja, że powołany on został po uzgodnieniu również ze stroną rządową mocą ustawy w Dzienniku Ustaw oraz jako rozkaz w Dzienniku Rozkazów. Jeżeli zatem wolą Stolicy Apostolskiej jest uchylenie Statutu, powinna być ona zakomunikowana nie tylko poszczególnym kapelanom, ale także drogą prawną. Wobec tego, aby kapelani jednoznacznie podporządkowali się tej woli, musi być ona ogłoszona jako ustawa państwowa. [36] Aby nie było możliwości podważenia mocy praw-

---

[33] Opinia ks. płk. Warchałowskiego z 4 VI 1947 r., CAW, sygn. 2858/32/52.

[34] Komunikat urzędowy episkopatu w sprawie duszpasterstwa wojskowego, z dnia 19 III 1948 r., w: P. Raina, *Kościół katolicki*..., s. 117.

[35] J. Żaryn, *Kościół a władza w Polsce (1945-1950)*, Warszawa 1997, s. 57-58.

[36] Meldunek w sprawie Komunikatu Episkopatu Polskiego z dn. 24 VI 1948 r. dotyczące-

nej tej decyzji, 21 IV 1948 r. Stolica Apostolska uchyliła Statut z 1926 r. i zniosła wszystkie uprawnienia jurysdykcyjne, które z niego wynikały. Mocą tego pisma do czasu powołania Ordynariatu Polowego władzę jurysdykcyjną mieli przejąć biskupi miejsca. Decyzję tę przedstawił bp. Choromański 12 V 1948 r., informując władze o postanowieniu Stolicy Apostolskiej.[37] 24 maja tegoż roku został opublikowany Komunikat Urzędowy Episkopatu do wszystkich kapelanów wojskowych w sprawie reorganizacji duszpasterstwa, który wprowadzał i potwierdzał opisane wcześniej zmiany od 1 czerwca.[38] Reakcją Ministerstwa Administracji Publicznej było zarzucenie stronie kościelnej jednostronnego zerwania i pozbawienia mocy Statutu, czego władza nie przyjęła do wiadomości. Decyzja inna byłaby jednoznaczna z przyznaniem się do bezprawnego powołania na stanowisko Generalnego Dziekana ks. Pyszkowskiego. Dlatego też ks. Pyszkowski na spotkaniu z ministrem Wolskim 7 VI 1948 r. w sprawie komunikatu biskupów przyjął jasne stanowisko, informując, że nie przyjmie tego do wiadomości ze względu na brak formy urzędowej tego ogłoszenia. Następnie odbył podobną rozmowę z gen. Spychalskim, który uspokoił go i stwierdził, że ma dalej pracować jak wcześniej i czekać spokojnie na dalszy rozwój sprawy.[39]

Miesiąc po komunikacie episkopatu bp. Choromański pisał w liście do ministra Wolskiego, że pomimo wielokrotnych zabiegów ze strony episkopatu stanowisko Generalnego Dziekana WP sprawowane przez ks. Pyszkowskiego zostało nieważnie obsadzone i sprawowane bezprawnie. Co więcej, władza świecka działała metodami niezgodnymi ze Statutem z 1926 r., którego obowiązywalność chciała jednostronnie utrzymywać. Bp. Choromański potwierdził postanowienia z 24 V 1948 r. o zwierzchności ordynariuszy miejsca względem jurysdykcji kapelanów i spraw karności kościelnej, póki nie zostanie powołany legalnie ustanowiony Kapelan Naczelny. Jednocześnie przedstawił stanowisko biskupów co do możliwości wspólnego z władzą ustalenia działania przyszłego stanowiska Naczelnego Kapelana. Ustalając osobę, która miałaby pełnić tę funkcję, strona kościelna była gotowa podjąć wspólne ustalenia w sprawie kandydata na to stanowisko.[40]

Ks. Pyszkowski stał się elementem gry władz z Kościołem. Stał się przedstawicielem tzw. księży postępowych, księży patriotów, którzy chcąc być wiernymi ojczyźnie, są nieakceptowani przez biskupów. Grupa ta przedkładała lojalność dowództwu wojskowemu nad posłuszeństwo ślubowane hierarchii kościelnej. Władze zaś rozgrywały sprawnie wszelkie niejasności w zależnościach pomiędzy dwiema władzami: świecką i kościelną. Reakcja ks. Pyszkowskiego, jaką było wypo-

---

go Duszpasterstwa Wojskowego, IPN, sygn. 01283/786, V14-21A-1/4. Meldunek ten podpisali ks. Pyszkowski, ks. Zawadzki i agent „Bolesław".

[37] M. Wesołowski, *Generalny*..., s. 21-22.

[38] P. Raina, *Kościół katolicki*..., s. 124.

[39] Por. IPN, sygn. 01283/786, V14-21A-1/3. Informacja ta pochodzi z notatki agenturalnej prawdopodobnie sporządzonej przez agenta o pseudonimie „Bolesław".

[40] Por. List Sekretarza Episkopatu bp. Z. Choromańskiego do Wiceministra Administracji Publicznej W. Wolskiego w sprawie duszpasterstwa wojskowego, 24 VI 1948 r., w: P. Raina, *Kościół katolicki*..., s. 127.

wiedzenie posłuszeństwa decyzjom hierarchii kościelnej, była przewidywalna i biskupi nie powinni mieć wątpliwość w tej kwestii. Wraz z nim przeciw zmianom sytuacji zaprotestowali dowódcy wojskowi, którzy grozili kapelanom karami za dezercję w przypadku podporządkowania się decyzjom kościelnym.[41] Mimo że strona kościelna dążyła do uregulowania spornej kwestii (np. poprzez stworzenie nowego statutu), to wszelkie wysiłki episkopatu zawiodły. Było to na rękę władzy, która mogła wykorzystywać lojalność kapelanów do własnych celów.[42] Państwo mogło nadal obsadzać kapelanów, twierdząc, że troszcząc się o morale w wojsku, musi tak działać, skoro Kościół nie wykazuje chęci i sam nie obsadza wakatów.

Kolejnym problemem bezpośrednio wynikającym z unieważnienia Statutu była sprawa przedłużania jurysdykcji zarówno dla ks. Pyszkowskiego, jak i innych księży kapelanów WP i KBW. Pomimo że w wystąpieniach księży demokratów padały ostre zarzuty wobec biskupów polskich, to jednak nie odważyli się działać bez ich jurysdykcji i starali się ją uzyskiwać. Jak wyglądały takie wizyty u ordynariuszy, pozwolą zrozumieć poniższe przykłady starań ks. Pyszkowskiego o jurysdykcję u bp. Choromańskiego i prymasa Stefana Wyszyńskiego.

29 XII 1948 r. ks. Pyszkowski udał się do kurii warszawskiej w sprawie upływającej wraz z końcem roku jurysdykcji dla niego i kapelanów Generalnego Dziekanatu WP. Stawił się na umówione spotkanie w towarzystwie ks. mjr. Stanowskiego. Po złożeniu wniosków bp Choromański stwierdził, że nie może udzielić jurysdykcji innym kapelanom, gdyż nie zgadza się na to Generalny Dziekan, co miało być komentarzem wobec postawy ks. Pyszkowskiego w kwestii unieważnienia przez Stolicę Apostolską Statutu duszpasterstwa wojskowego. Poniekąd bp Choromański chciał w ten sposób odnieść się do sprawy konfliktu ks. Pyszkowskiego z bp Ignacym Świrskim (Swirskim), ordynariuszem podlaskim (konflikt ten będzie omówiony poniżej w osobnym akapicie). Następnie bp Choromański poprosił o rozmowę w cztery oczy z Generalnym Dziekanem WP. Miał w czasie tej rozmowy oskarżyć go o nieuznawanie zwierzchności papieża i biskupów. Stwierdził także, że w takim wypadku nie będzie mógł udzielić mu jurysdykcji, a także będzie zmuszony do skierowania skargi bezpośrednio do Watykanu. Następnie doszło do wymiany zdań na temat obowiązywalności Statutu i konkordatu, na którego przepisy powoływał się ciągle ks. Pyszkowski. Biorąc pod uwagę wszystkie zarzuty wobec działań ks. Pyszkowskiego, bp. Choromańskiego zgodził się jedynie przyznać mu jurysdykcję „ad solam Missam"[43]. Co więcej, jurysdykcja przyznana była tylko na trzy miesiące, do 31 III 1949 r. Mimo próśb ks. Pyszkowskiego biskup nie zgodził się na rozszerzenie jurysdykcji. Generalny Dziekan opuścił ku-

[41] Por. J. Żaryn, *Kościół a władza*..., s. 185.

[42] Tamże. 30 IX 1948 r. prymas Hlond przesłał do Ministerstwa Administracji Publicznej projekt nowego Statutu duszpasterstwa wojskowego, który przewidywał powołanie naczelnego kapelana WP i wyłączenie kapelanów z czynności politycznych. Więcej w: M. Wesołowski, *Generalny*..., s. 21 nn.

[43] Jest to jurysdykcja, która pozwala tylko na sprawowanie mszy świętej, bez możliwości słuchania spowiedzi i głoszenia kazań. Podobna sytuacja miała już miejsce wcześniej, gdy ks. Pyszkowski otrzymał jurysdykcję bez prawa głoszenia słowa Bożego.

rię w złości, jak sam pisał: „bez klękania i bez całowania w pierścień”[44]. Kolejny raz po jurysdykcję udał się ks. Pyszkowski w kwietniu 1949 r., tym razem do prymasa S. Wyszyńskiego. Dostał wprawdzie jurysdykcję, ale również na 3 miesiące, a niej, jak było to w zwyczaju, na rok. Prymas, wiedząc, że w tym wypadku to ks. Pyszkowski musi się podporządkować, najprawdopodobniej chciał pokazać, że jednak ma nad nim władzę poprzez kategoryczne wezwanie na daną godzinę do kurii, nie interesując się umówioną uprzednio spowiedzią żołnierzy, którą miał Generalny Dziekan przeprowadzić w Górze Kalwarii.[45]

Podobne problemy mieli także inni księża kapelani podlegli Generalnemu Dziekanowi WP. W ich sprawie wstawiał się, jako bezpośredni przełożony, ks. Pyszkowski. Spośród wielu przykładów warto wspomnieć o dwóch kapelanach: przywoływanym już ks. Zawadzkim[46], zastępcy Generalnego Dziekana WP i Dziekanie KBW oraz o ks. Frankowskim, w którego sprawie naciskał ks. Pyszkowski na ks. Kominka[47] z Opola.

W sprawie ks. Zawadzkiego doszło do konfliktu Generalnego Dziekana WP z biskupem siedleckim Ignacym Świrskim, któremu wedle prawa kanonicznego podległy był ks. Zawadzki. W listopadzie 1948 r. ks. Pyszkowski wystosował do biskupa list pełen uszczypliwości i tonu, jaki nie przysługuje w korespondencji do hierarchii kościelnej. W liście tym uzurpuje sobie prawo ordynariusza względem ks. Zawadzkiego i przedstawia sprawę w zupełnie nieprawdziwym świetle. Sprawa dotyczyła tego, że ks. Zawadzki został zasuspendowany przez biskupa 10 listopada, a mimo to, z pogwałceniem prawa kanonicznego, jednocześnie gorsząc wiernych, sprawował czynności liturgiczne, przystępując do ołtarza w kościele garnizonowym pw. św. Kazimierza w Katowicach. W następstwie tego ks. Zawadzki sprowadził na siebie karę kościelną, w związku z czym nie mógł pełnić żadnych funkcji kapłańskich. Ks. Pyszkowski starał się bronić swego podwładnego nawet w tak oczywistej sprawie łamania prawa kanonicznego.[48] W związku z tą sprawą została nawet wysłana informacja do marszałka Żymierskiego, w której bp Adamski zawiadamiał go o decyzji zakazującej ks. Zawadzkiemu odprawiania nabożeństw.[49]

W podobnej sytuacji znalazł się ks. kpt. Franciszek Frankowski, który został zamianowany przez Generalnego Dziekana WP na kapelana dywizji w Bytomiu, 28 X 1948 r. Okazało się jednak, jak wynika z listu bp. Kominka do ks. Pyszkowskiego,

---

[44] Notatka z rozmowy z ks. bp Z. Choromańskim z dnia 29 XII 1948 r., sporządzona przez ks. płk. Pyszkowskiego, IPN, sygn. 01283/786, V14-21A-1/1.

[45] Por.: IPN, sygn. 01283/786, V14-21A-1/4. Informacja ta pochodzi z notatki agenturalnej, prawdopodobnie sporządzonej przez agenta „Bolesława”. Dokument poświadczający jurysdykcję nadaną 2 IV 1949 r. znajduje się w CAW, sygn. III.522.8, teczka 5.

[46] Ks. Zawadzki miał już problemy z otrzymaniem jurysdykcji w maju 1948 r., gdy ks. Pyszkowski starał się o nią u kard. Hlonda. W efekcie Generalny Dziekan otrzymał jurysdykcję, natomiast ks. Zawadzki nie. Powodem takiej decyzji była odmowa stawienia się Dziekana KBW u kard. Hlonda osobiście. IPN, sygn. 01283/786, V14-21A-1/7.

[47] Bolesław Kominek (1903-1974), ówczesny administrator apostolski w Opolu, późniejszy arcybiskup wrocławski.

[48] List bp I. Swirskiego do ks. Pyszkowskiego z dnia 9 XII 1948 r., AKM, sygn. III.471, karta 159.

[49] IPN, sygn. 01283/786, V14-21A-1/4. Notatka agenturalna „Różne wiadomości”, 13 XII 1948 r.

że nie otrzymał on biskupiej jurysdykcji, a dodatkowo został obłożony suspensą, którą zaciągnął na terenie Administracji Apostolskiej Śląska Opolskiego. Opuścił swój zakon i mimo poleceń zwierzchników nie chciał do niego powrócić, przez co wystąpił przeciw dyscyplinie, a także gorszył swoją postawą wiernych. Dodatkowo utrzymywał niejasne kontakty z kobietą, która miała być żoną byłego hitlerowskiego działacza partyjnego. Konkludując, ks. Kominek stwierdził, że chętnie pomoże odnaleźć ks. Frankowskiemu zagubioną godność kapłańską, lecz nie na terenie administracji opolskiej. W związku z tą sprawą ks. Pyszkowski wysłał w teren z misją zbadania prawdziwości zarzutów ks. ppłk. R. Szemraja oraz ks. Zawadzkiego, który sam miał podobne problemy, co zostało wyjaśnione powyżej. Ksiądz Zawadzki pojechał, zbadał sytuację i nie zauważył żadnych nieprawidłowości, a ks. Frankowskiego przedstawił w zupełnie innym świetle niż ks. Kominek.[50] Przykład ten jest o tyle ciekawy, że pokazuje pewien mechanizm, który działał przy powoływaniu kapelanów do służby po 1945 r. Nie jest to odosobniony przypadek, gdy ksiądz mający problemy z hierarchią czy to ze względu na nieposłuszeństwo, czy sprawy obyczajowe znajduje dla siebie miejsce w szeregach duszpasterstwa wojskowego. Podobnie rzecz się miała z zakonnikami, którzy opuszczali swoje zgromadzenia i byli włączani w szeregi księży demokratów.[51]

Kapelani oprócz działalności duszpasterskiej niejako zobowiązani byli do zaangażowania „społecznego", czyli do współpracy z władzą ludową. Zrzeszani byli w organizacjach społecznych, takich jak: Związek Bojowników o Wolność i Demokrację, Front Jedności Narodu, Komitet Obrońców Pokoju czy „Caritas". Proces formowania księży oddanych „Bogu i Ojczyźnie" (ich dewizą było hasło Deo et Patriae[52]) zaczął się we wrześniu 1949 r. Księży tych potocznie nazywa się mianem „księży patriotów", „księży postępowych", „księży demokratów" czy „księży obywateli". Występując pod hasłem „Bogu i Ojczyźnie", księża deklarowali posłuszeństwo hierarchii kościelnej w sprawach wiary i moralności, jednakże chcieli mieć prawo do własnych poglądów społeczno - politycznych. Ksiądz miał być takim samym obywatelem jak każdy inny i powinien właśnie z obywatelami dzielić życie. Próbowano dowodzić, że przesłanie chrześcijańskie może być realizowane bez względu na polityczne realia, a prawdziwi chrześcijanie winni urzeczywistniać nakazy ewangeliczne właśnie w ustroju i na podstawie stosunków społecznych, w jakich przyszło im działać.[53]

Księży, którzy podporządkowali się i współpracowali z władzą, należało w jakiś sposób zorganizować. Temu właśnie służyło powstanie formacji księży, która została powołana na zjeździe ZBoWiD 1 IX 1949 r. przez obecnych tam 45 „księży postępowych". Związek Bojowników o Wolność i Demokrację powstał w 1949 r.,

---

[50] List ks. B. Kominka do ks. płk. W. Pyszkowskiego z dnia 3 XI 1948 r., IPN, sygn. 01283/786, V-14-21A-1/4.

[51] Przykłady takich działań można znaleźć w CAW, sygn. III.522.8.

[52] Innym hasłem, które dobrze obrazuje kim byli księża – demokraci, jest: „Za formy się nie umiera za Kościół, ale za dogmaty", IPN, sygn. 01283/786, V14-21A-1/8.

[53] Por. M. Wesołowski, *Generalny*..., s. 106-112.

jednocząc 11 organizacji kombatanckich na Zjeździe Zjednoczeniowym w gmachu Politechniki Warszawskiej, a jego celem było zbieranie materiałów dotyczących wojny, ochrona miejsc pamięci oraz opieka nad członkami związku i ich rodzinami. Mocno podkreślano w prasie obecność na tym zjeździe księży, którzy otwarcie popierali zmiany w Ludowej Polsce. Księża ci zostali nawet przyjęci u prezydenta Bieruta, a w delegacji znajdował się także Generalny Dziekan WP ks. płk Wacław Pyszkowski, który miał wygłosić przemówienie.[54] Wizyta ta została mocno medialnie nagłośniona. W prasie pisano o wizycie „księży demokratów", dachauowców, kapelanów. Nie szczędzono dla nich pochwał i wyolbrzymiano ich działania w czasie okupacji. Bezpośrednim następstwem kongresu była chęć powołania sekcji księży przy ZBoWiD. Mimo zabiegów ze strony „księży patriotów", władze nie zgadzały się na utworzenie takiej organizacji aż do grudnia 1949 r. W grudniu powstała Komisja Księży, która jednak nie przyciągnęła większej liczby księży.[55] Jej członkami zostało kilkunastu księży blisko związanych z władzą, między innymi ks. Pyszkowski. Powstanie Głównej Komisji Księży (GKK) przy Zarządzie Głównym ZBoWiD datowane jest na 28 II 1950 r. W skład zarządu wszedł ks. Pyszkowski z funkcją wiceprzewodniczącego (od 1 kwietnia). Po powołaniu GKK zaczęły powstawać komisje okręgowe i koła w terenie.[56] Działalność księży zorganizowanych w GKK to współpraca z władzą na odcinku szerzenia ideologii demokracji ludowej, to także działalność prasowa poprzez wydawanie czasopisma „Głos Kapłana". Księża z GKK zaangażowali się w ruch na rzecz pokoju, agitowali również na rzecz powstałego w 1950 r. Funduszu Kościelnego.[57]

Ks. Pyszkowski podjął z zaangażowaniem inicjatywę ruchu na rzecz światowego pokoju, w którym działali także inni księża demokraci. W marcu 1949 r. był współtwórcą listu Polskiego Komitetu Obrońców Pokoju, złożonego na ręce Ministra Obrony Narodowej. W liście tym znalazły się odwołania do paryskiego kongresu pokojowego, który zgromadził wiele osób ze świata nauki, kultury i środowisk pracy. Księża podpisani pod listem odwołują się do wezwania Chrystusa, który przekazuje pokój uczniom. Pokój, który jest tym bardziej cenny po wielkich stratach i doświadczeniach ostatniej wojny. Ten list miał ukazać łączność z milionami miłośników pokoju w krajach demokracji (ludowej) i sprawiedliwości, gdzie nie powtórzy się sytuacja wyzyskiwania dla ambitnych celów kapitalistów ludu jako mięsa armatniego. Przywołując idee tego pięknego ruchu narodzonego w Paryżu, duszpasterstwo WP i KBW chciało połączyć się z nim, potwierdzając, że kapłani postępowi podają dłoń i serce innym miłośnikom pokoju.[58] Ks. Pyszkowski był

---

[54] Ks. Pyszkowski jest wymieniony na liście księży biorących udział w Kongresie ZBoWiD jako reprezentant Warszawy. Por. IPN, sygn. 01283/786, V14-21A-1/8

[55] Por. J. Żaryn, *Kościół a władza*..., s. 25.

[56] J. Żaryn, Kościół a władza..., s. 269-272; M. Wesołowski, *Generalny*..., s. 106-108; J. Żurek, *Ruch „księży- patriotów" w województwie katowickim w latach 1949-1956*, mps pracy doktorskiej UKSW, Warszawa 2006, s. 49-51.

[57] Powołanie Funduszu Kościelnego uważał ks. Pyszkowski za sukces księży-patriotów. Por. J. Żaryn, *Kościół a władza*..., s.322.

[58] IPN, sygn. 01283/786, V14-21A-1/4. Oprócz ks. płk. Pyszkowskiego sygnatariuszami tego

także jednym z organizatorów manifestacji, która odbyła się 16 IV 1950 r. na terenie byłego hitlerowskiego obozu w Oświęcimiu - Brzezince, gdzie ok. 30 tys. zgromadzonych uczestników zobowiązało się stać na straży pokoju.[59]

W związku ze swoją pozycją ks. Pyszkowski stał się jednym z liderów ruchu księży - patriotów. Władze dość sprawnie potrafiły eksponować konflikt pomiędzy wiernymi jej kapłanami - demokratami a przeciwnymi zmianom społecznym biskupami. Ks. Pyszkowski stał się ikoną tej rozgrywki jako niestrudzony obrońca pozycji Statutu. Jego postawa była przez władze doceniana i wiarygodna na tyle, że w ocenach służbowych wśród zaufanych kapłanów ks. Pyszkowski figurował na pierwszym miejscu z adnotacją „można ufać na 100%"[60], a także: „z oddaniem pracuje dla Polski Ludowej"[61]. Również w oczach podwładnych ks. Pyszkowski miał jak najlepsze cechy. W „Ocenie służbowej" Generalnego Dziekana WP w oczach duchowieństwa wojskowego można przeczytać, że jest to „entuzjasta sprawy ludu pracującego", który „wierzy ślepo w zwycięstwo na świecie demokracji ludowej... Prześladowany przez kard. Hlonda i stale upokarzany... Dobry ksiądz. Moralność bez zarzutu"[62]. W sprawie pracy demokratycznej księża kapelani uznali Generalnego Dziekana za szermierza „współpracy Kościoła z demokracją ludową na płaszczyźnie człowieczeństwa i ukochania Polski"[63].

Na swoją pozycję ks. Pyszkowski zapracował sobie bezwarunkową lojalnością, głębokim zaangażowaniem i wręcz całkowitym podporządkowaniem się władzy. Można posłużyć się tutaj przykładem, jak po nominacji marszałka Rokossowskiego na Ministra Obrony Narodowej podsumował ten fakt w rozmowie z innymi kapelanami:

„W obecnych czasach trzeba nam ludzi o szerokim poglądzie na sprawy polityczne. Nie należy myśleć o tych sprawach li tylko «po polsku»... Marszałek Rokossowski patrzył i patrzy stale na sprawy polityki oczami największego człowieka polityki, jakim jest Stalin, i największego ośrodka polityki państw demokracji ludowej, państwa socjalistycznego, jakim jest Moskwa, ZSRR. – W obecnych czasach nasze oczy i myśli mamy przede wszystkim zwracać tam..."[64]

Nie omieszkał również wybrać się zaraz po nominacji do nowego ministra, by naradzić się z nim, jaką działalnością ma się teraz zająć, gdyż „[nie wie] jako człowiek czynu, gdzie skierować siły swego umysłu i serca. Pisać artykuły...; w przyszłości zorganizować wycieczkę krajoznawczą do Moskwy z kilkoma kapelanami. Przy tej okazji złożyć wizytę Ministrowi Wyznań...; zapoznać się z życiem Związku

---

listu byli: ks. Zawadzki, ks. Humeński i inni księża kapelani zorganizowani wokół Generalnego Dziekanatu.

[59] M. Wesołowski, *Generalny*..., s. 107.

[60] Ocena służbowa kapelanów WP i KBW, IPN, sygn. 01283/786, V14-21A-1/7.

[61] IPN, sygn. 01283/786, V-14-21A-1/5.

[62] Ocena służbowa Generalnego Dziekana WP ks. płk. Pyszkowskiego Wacława – w oczach duchowieństwa wojskowego, IPN, sygn. 01283/786, V14-21A-1/8.

[63] Tamże.

[64] Wypowiedzi księży kapelanów w sprawie nominacji marszałka Rokossowskiego na Ministra Obrony Narodowej, IPN, sygn. 01283/786, V-14-21A-1/5.

Radzieckiego i naśladować to życie na właściwym dla nas odcinku...; uzgodnić ogólny plan pracy Kapelanów w WP na życzenie i według myśli nowego Ministra Obrony Narodowej."[65] Powyższe fragmenty wypowiedzi jasno ukazują postawę ks. Pyszkowskiego wobec władzy. Widać w tych wypowiedziach, że realizował to, co mu zwierzchnicy wojskowi polecali, a co więcej popierał ich decyzje swoją postawą, dając przykład postępowania podległym sobie kapelanom.

To był tylko jeden aspekt działalności prodemokratycznej i szerzenia ideałów księży postępowych. Za eksponowaną postawą szła agitacja ideologiczna, budowana na zjazdach i odprawach, której w dużej mierze autorem był sam Generalny Dziekan. Aktywnym działaczem propagandy wśród księży kapelanów WP, KBW i WOP był także dziekan KBW ks. M. Zawadzki.

Dobrym przykładem działań ks. Pyszkowskiego na tym polu mogą być odprawy kapelanów, na których zabierał głos i miał okazję przedstawić „obraz dobrego kapelana demokratycznego"[66]. Przemawiając na odprawie kapelanów 4 X 1949 r. w Łodzi, ks. Pyszkowski wygłosił krótki wykład, w którym na tle historii ukazał historyczną walkę uciemiężonych z wyzyskiwaczami i ostatecznie triumfującą sprawiedliwość. Przedstawił kapitalizm poprzez jego wyzysk, który był nieraz uświęcany przez kapłaństwo. Lud chrześcijański walcząc z klasą wyzyskującą go, szukał pomocy w Kościele, lecz większość kapłanów stanęła po stronie wyzyskiwaczy, gdyż hierarchia była zdominowana przez ludzi z klasy posiadającej. Nie zgadzało się to z postawą Chrystusa, który przecież był Bogiem wszystkich. Ks. Pyszkowski zapatrzony w piękną walkę narodu radzieckiego z klasą uprzywilejowaną ukazywał, że mimo braku pomocy ze strony duchowieństwa lud ten utrzymał panowanie socjalizmu. Po doświadczeniu wojny wydawało się niezrozumiałe jak biskupi nadal mogą popierać podżegaczy, którzy pragną obalić państwo radzieckie. Ale księża – demokraci po winni widzieć to niebezpieczeństwo i dążyć do zmian. Powinni walczyć, przeciwstawiając tej sile miłość Chrystusa i jak On miłować wszystkich. Nie wolno wojować ani bombą atomową, ani karą kościelną, lecz działać sercem i wychodzić na spotkanie bliźniego. Drogą zatem kapłana winien być pokój.[67] Warto zwrócić tu uwagę na kilka kwestii bazowych, wokół których ks. Pyszkowski budował swoje wypowiedzi. Po pierwsze, po doświadczeniach wojennych najważniejszym wyzwaniem jest pokój, który jest głównym przesłaniem Chrystusowym. Po drugie, ks. Pyszkowski starał się przedstawiać dialektykę iście marksistowską, ukazującą uwarunkowania historycznej walki klas. Następnie udowadniał, że hierarchia kościelna nie brata się z ludem w jego walce o sprawiedliwość społeczną, przez co traci legitymację do prawdziwej nauki chrześcijańskiej. Wnioskiem z tych rozważań jest to, że prawdziwy po-

---

[65] Projekt Generalnego Dziekana wizyty u nowego Ministra Obrony Narodowej, marszałka Rokossowskiego, 9 XI 1949 r., tamże.

[66] Meldunek agenta „Bolesława" w sprawie odprawy księży kapelanów WP i KBW dnia 20 I 1949 r., IPN, sygn. 01283/786, V-14-21A-1/4.

[67] Protokół odprawy jesiennej XX. Kapelanów KBW i WP odbytej w Łodzi, dnia 4 X 1949 r., IPN, sygn. 01283/786, V-14-21A-1/5.

stępowy ksiądz - demokrata jest zawsze ze swoim ludem, nie boi się zmian społecznych, bo nie jest posiadaczem, tylko skromnym sługą swych braci, z którymi jest na równych prawach. Każdy więc, kto występuje przeciw temu ludowi, staje się jego wrogiem i nie spełnia misji powierzonej przez Chrystusa. Można zatem bez winy moralnej takim postawom mówić nie i w efekcie nie podporządkowywać się hierarchii kościelnej.

Podobną retorykę stosował ks. Pyszkowski w swoich tekstach zamieszczanych w prasie, które są bardzo pomocne w poznaniu jego „obywatelskiej" postawy. Teksty te publikowane były na łamach „Żołnierza Polskiego" i periodyku „Głos Kapłana", który był kwartalnikiem wydawanym przez księży patriotów skupionych wokół Głównej Komisji Księży. Analizując je, można odnaleźć swoistą ideologię, jaką głosił ks. Pyszkowski, a która stała się myślą przewodnią dla innych postępowych księży. Ks. Pyszkowski miesza język teologii i ideologii. Ukazuje postać Chrystusa jako wyzwoliciela raczej społecznego niż duchowego. Przyrównuje Jego Apostołów do żołnierzy, gdyż oni także oddali życie dla nowego, lepszego porządku świata. Chrystus przyszedł na świat, ale walka ciągle trwa – walka klasy uciskanej i kapitalizmu. Chrystus, głosząc Dobrą Nowinę, w tym wypadku dobrą nowinę społeczną, znalazł jednak tylko krzyż. Dlatego trzeba budować nowy porządek, w domyśle, porządek, którego chciał sam Chrystus. Do tego celu potrzebni są ludzie dobrej woli, którzy po okropnościach II wojny światowej będą w stanie odbudować Ojczyznę, ale w nowy i demokratyczny sposób. Znamienne jest to, że używa on języka Kościoła, nazywając tych „budowniczych" nowej rzeczywistości ludźmi dobrej woli. Tymi ludźmi są wszystkie narody, bratnie narody, które dążą do utrwalenia pokoju i sprawiedliwości. Pisze, że Kościół musi i powinien znaleźć wspólny język z wielkim nurtem demokracji ludowej, która coraz prężniej zbliża się do ludzkich serc oraz do panowania nad światem. Jedyną drogą dla Kościoła jest znalezienie swojego miejsca w budowanej demokracji ludowej, która jest ustrojem upragnionym przez mityczny Lud. Interesujące jest, że nie odwołuje się do żadnych duchowych, mesjańskich wizji, a misję Chrystusa przedstawia jako działalność społeczną i polityczną. Broni także księży, którzy rozumiejąc lud zdecydowanie lepiej niż hierarchia, są z nim na drodze przemian społecznych i budowania nowej ojczyzny. Oni nie kolaborują z kapitalistami, którzy nie mogą nazywać się uczniami Chrystusa i nie pragną prawdziwego dobra dla ludu, lecz dbają jedynie o swoje interesy i przywileje. Jest to jasny sygnał z jednej strony dla episkopatu, a z drugiej strony staje się on deklaracją współpracy z władzą ludową.

Ks. Pyszkowski chciał jasno ukazać, że miejsce kapłana jest przy ludzie, nawet jeżeli jest to przeciwne zarządzeniom hierarchii kościelnej. Wydaje się, że był to ważny głos dla księży patriotów, którzy poprzez swoje jawne poparcie dla komunistycznej władzy jednocześnie działali przeciwko swoim biskupom. Dlatego też ks. Pyszkowski, tworząc ideologiczne podstawy takiego działania, zaczął poszukiwania już w Piśmie Świętym, dając za przykład teksty św. Piotra i św. Pawła. Analizuje również historyczny przebieg rozłamów między hierarchią a niższym duchowieństwem, ukazując w ten sposób, że jest to rzeczą normalną. Normalną, dla-

tego że biskupi, jako historycznie związani z warstwą posiadającą, chcą za wszelką cenę utrzymać władzę, nie uznając praw ludu, który w ostatnim czasie tę władzę miał przejąć. Konkluzja, do której zdaje się dążyć logika argumentacji, jest taka, że prawdziwy kapłan – obywatel, będąc z ludem, przekazuje mu w najlepszy sposób naukę Chrystusa. Trwa w ten sposób wśród wiernych, a przy okazji podziela ich przekonania społeczne. Bo kapłan obywatel potrafi podporządkować się każdej władzy, a szczególnie władzy, w której widzi pokój i sprawiedliwość dla swoich wiernych.

Ks. pułk Wacław Pyszkowski zmarł 6 VII 1950 r., o godzinie 17.30 w szpitalu Ministerstwa Obrony Narodowej w Warszawie. Jako przyczynę zgonu podano: „rakowatość narządów jamy brzusznej" [68]. Kartę zgonu podpisał kierownik kancelarii Generalnego Dziekana WP ppor. Korwat. Ks. Pyszkowski został pochowany na cmentarzu wojskowym na Powązkach, jak opisuje to pismo Generalnego Dziekanatu do kurii gnieźnieńskiej: „Grób położony jest przy głównej alei, naprzeciw kaplicy cmentarnej, zrobiony jest ze sztucznego, czarnego marmuru ufundowany przez Księży Kapelanów" [69].

Jako Generalny Dziekan WP był jednym z czołowych działaczy patriotycznej części duchowieństwa. Nawoływał do współpracy z rządem i organizował powstanie Komisji Księży przy ZBOWiD, a po jej powstaniu pełnił funkcję wiceprezesa. Umieszczał artykuły w „Głosie Kapłana" już od samego jego powstania, w których śmiało ukazywał episkopatowi jego krótkowzroczność i zacietrzewienie. Nie tracił z oczu dobra ogólnego Kościoła, pisząc z troską, jakby człowieka świadomego tego, że stoi nad grobem. Artykuł wymienia szereg cech charakteru ks. Pyszkowskiego, określając go jako wybitnego organizatora o wielkiej głębi myśli, odwadze, sile przekonań i osobistej cnoty. Surowy dla siebie, dobry dla innych, skromny jak zakonnik. Pracował niestrudzenie, jakby przewidywał, że niewiele mu pozostało czasu. Odszedł jak żołnierz, cicho i niepostrzeżenie, tak jak się schodzi z posterunku. On odszedł, ale pozostali inni, którzy obiecują, że będą realizować jego dzieło. Księża ci, ślubowali nad grobem Generalnego Dziekana WP to, co – przemawiając w czasie pogrzebu ks. Pyszkowskiego – powiedział ks. ppłk. Szemraj: „Ślubujemy, że nikt i nic nie zdoła nas oderwać od ludu i pracy dla jego dobra." [70] Przyrzekli również, że będą realizować jego wielki testament:

„Szczęśliwy jestem, że doczekałem się chwili wyrównania sprawiedliwości społecznej dla ludu naszego i ludów innych i życzę swoim Władzom i swoim współpracownikom, żeby ich dzieło, nad którym mogłem współpracować przez szereg lat, doprowadzili do szczęśliwego rozwoju i stabilizacji..." [71]

---

[68] Karta zgonu nr 1350/5, CAW, sygn. 2858/32/52.

[69] Pismo Generalnego Dziekanatu WP do Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie, 7 I 1956 r., AKM, sygn. III 471. Grób ks. Pyszkowskiego na cmentarzu na Powązkach ma nr ewidencyjny 154/50, rząd A, kwatera 4, grób 3.

[70] *Odszedł kapłan – obywatel*, Głos Kapłana 11 (1950).

[71] Tamże.

COLONEL WACŁAW PYSZKOWSKI – GENERAL DEAN OF POLISH ARMY 1947-1950

S u m m a r y

Article describes life and activity of father Wacław Pyszkowski, during 3 years of being General Dean of Polish Army. This article was focused to show the complicated personality and difficult lifetimes of father Pyszkowski. Before WWII he was involved in patriotic operations during fight for independence. In thirties he has been engaged in antigovernment actions opposite to marshal Piłsudski. Most time of WWII he spent in Great Britain where he was a chaplain in Polish Army on the West. He came back to Poland in 1946 and instantly he started to work for bureau of General Dean of Polish Army, as a vice dean. In 1947 he became general dean. He was one of the priests who collaborated with communist regime. Because of his position, he has been a kind of icon for the other priests who also have been cooperated with government. He was one of the leaders of organization which concentrated "Patriot Priests". He stood in the forefront battle with church hierarchy which was focused on problems with jurisdiction. Problem was also in observance and the binding force of the concordat which was signed in 1926.

During those three years he has written some articles. These texts might be an interpretation of his own social theology. In his theological thinking he has always shared society by two groups. One group is called Folk, and in this group he placed also Jesus Christ. Second group is connected with possessing, and in that group found church hierarchy. The two groups are separated, and they have different purposes. Right place for modern priest is to be always with the Folk, especially when this Folk has de facto authority.

M A T E R I A Ł Y

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2008, t. 41, z. 1, s. 137–176

Ks. JERZY MYSZOR, S. AGATA MIREK

LEKSYKON DUCHOWIEŃSTWA REPRESJONOWANEGO W PRL. SUPLEMENT

W latach 2002-2006 wydawnictwo Verbinum wydało trzy tomy *Leksykonu duchowieństwa represjonowanego w PRL 1945-1989. Pomordowani – więzieni – wygnani*, wydawanego zgodnie z zasadami tzw. holenderskiej edycji: w każdym tomie są podane nazwiska od A do Z. W pierwszym tomie leksykonu zamieszczono 274 życiorysów duchownych; w tomie drugim 352 biogramy, w trzecim tomie Redakcja zamieściła kolejne 194 hasła oraz kompletne listy sióstr zakonnych wysiedlonych w 1954 r. z Górnego Śląska /Opolszczyzny w ramach Akcji X-2.

W trzech tomach leksykonu zawarto biogramy 488 księży diecezjalnych, 156 zakonników i 100 sióstr zakonnych obrządku rzymskokatolickiego oraz 32 księży i 18 sióstr zakonnych obrządku greckokatolickiego. W sumie więc trzy tomy leksykonu zawierają 794 hasła biograficzne.

Wiadomo było od początku prac nad leksykonem, że to nie jest pełna lista. Próba statystycznego, pełnego ujęcia zjawiska represji wobec duchowieństwa (w tym także sióstr oraz braci zakonnych) jest utrudniona z braku odpowiednich badań, gdyż stale odkrywane są nowe dokumenty. Sumarycznie, w literaturze przedmiotu przyjmuje się, że do 1953 r. więzionych lub wygnanych z diecezji w Polsce było 12 biskupów, 4 księży rozstrzelanych na podstawie wyroku sądowego, 37 księży zamordowanych, 260 zmarło lub zaginęło, 350 zesłano, ok. 1000 przebywało w aresztach i więzieniach, ok. 1200 usunięto przymusowo z parafii [1]. Panuje przekonanie, że w latach 1945-1989 w więzieniach i aresztach zostało umieszczonych ok. 1000 duchownych katolickich [2].

Otwarcie archiwów Instytutu Pamięci Narodowej z jednej strony zaczęło wypełniać wiele życiorysów nową treścią, dotychczas utajnioną, czy wręcz nieznaną. Wiele ofiar represji do końca życia nie poznało całej prawdy o motywach ich aresztowania, okolicznościach zdrady, całym splocie okoliczności, które sprawiały, że na nich padł los ofiary. Tak było na przykład z misternie plecioną akcją osaczania bpa Karczmarka i przygotowywanym procesem kard. Stefana Wyszynskiego.

---

[1] Dane statystyczne mają tylko walor szacunkowy. Por. Z. Wichrowski, *Męczeństwo Kościoła w Polsce w latach 1945-1953*, w: *Społeczeństwo – Państwo – Kościół (1945-2000), Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej. Szczecin 15-16 VI 2000*, pod red. A. Kaweckiego, K. Kowalczyka, A. Kubaja, Szczecin 2000, s. 23; R. Gryz, *Władze partyjno-państwowe w Polsce w walce z duchowieństwem 1945-1956)*, w: *Represje wobec duchowieństwa Kościołów chrześcijańskich w okresie stalinowskim w krajach byłego bloku wschodniego*, Katowice 2004, s. 127; *Niezłomni. Nigdy przeciw Bogu. Komunistyczna bezpieka wobec biskupów polskich*, pod red. J. Mareckiego i F. Musiała, Warszawa - Kraków 2007, s. 10.

[2] J. Myszor, *Portret zbiorowy duchowieństwa represjonowanego w PRL 1944/45-1989*, w: *Represje wobec duchowieństwa Kościołów chrześcijańskich w okresie stalinowskim w krajach byłego bloku wschodniego*, pod red. J. Myszora i A. Dziuroka, Katowice 2004, s. 97-107

Tylko czasem w trakcie przesłuchań, jakby mimochodem padały nazwiska, wydarzenia, które mogły nasuwać na myśl trop przewidywanej „kombinacji operacyjnej", mającej na celu w przyszłości postawienie oskarżenia duchownym stojącym na wyższym szczeblu hierarchii kościelnej.

Problem merytorycznego opracowania haseł biograficznych wynikł szczególnie przy okazji prac nad hasłami duchownych, którzy zginęli w tajemniczych okolicznościach, wskazujących na gwałtowny charakter śmierci.

W opracowaniach pojawia się liczba 37 księży zamordowanych do 1953 r.[3] W tej liczbie zawarte są zapewne przypadki tragicznych zgonów księży po wejściu armii sowieckiej na teren Polski. W leksykonie opisano tylko kilka takich duchownych polskiej narodowości, więcej – duchownych narodowości niemieckiej. I nigdy zapewne nie dowiemy się, jak było w rzeczywistości, czy śmierć księży była wynikiem rabunkowego napadu, czy też wynikała z nienawiści do Kościoła i konkretnego księdza.

Jeszcze długo, badając archiwa państwowe, będziemy znajdować nowe nazwiska represjonowanych. Suplement, który prezentujmy, jest tego dowodem. Przedstawiamy badaczom zestaw nazwisk, mniej lub bardziej opracowanych biogramów. Autorzy liczą, że suplement spełni z jednej strony rolę dokumentacji, a z drugiej zasygnalizuje ślady represji, które należy w przyszłości wypełnić konkretną treścią.

W trakcie prac nad Leksykonem duchowieństwa represjonowanego wiele osób przesłało Redaktorowi listę z nazwiskami osób represjonowanych, bez podania bliższych szczegółów o ludziach represji. W bibliografii figurują pod odpowiednią nazwą: Lista... Do wykazu dołączono szczątkowe informacje o represjach przedstawicieli innych wyznań niekatolickich.

Wykaz skrótów

AAN	– Archiwum Akt Nowych w Warszawie.
AIPN	– Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej.
AK	– Armia Krajowa.
BUiAD IPN	– Biuro Udostępniania i Archiwizacji Dokumentów (IPN Katowice).
Dek.	– Dekret.
Dominiczak, Organy bezpieczeństwa	– H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL 1944-1990*, „Bellona", Warszawa 1997.
DzP i DzŻ	– Dziennik Polski i Dziennik Żołnierza (Londyn).
KK	– *Kodeks karny*.
KKWP	– *Kodeks karny Wojska Polskiego*.
KWMO	– Komenda Wojewódzka Milicji Obywatelskiej.
KWPZPR	– Komitet Wojewódzki Polskiej Zjednoczonej Partiii Robotniczej.

[3] Dane statystyczne mają tylko walor szacunkowy. Por. Z. Wichrowski, *Męczeństwo Kościoła w Polsce w latach 945-1953*, w: *Społeczeństwo*..., s. 23; R. Gryz, *Władze partyjno-państwowe w Polsce w walce z duchowieństwem 1945-1956*..., s. 127; *Niezłomni. Nigdy przeciw Bogu*..., s. 10.

Leksykon duchowieństwa	– *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945-1989*, t. 1-3, Warszawa 2002-2006.
l.	– lata
Lista Gabriela Bartoszewskiego	– G. Bartoszewski do Autora z 10 II 2001 r. Zbiory własne.
Lista Galińskiego	– Zastępca Dyrektora Głównej Komisji Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu do J. Myszora z 15 V 2002 r. Zbiory własne.
Lista Janusza Stefaniaka	– J. Stefaniak, *Księża aresztowani i skazani w świetle materiałów UOP (w latach 1945-1956)*, mps w posiadaniu Redakcji.
MBP	– Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego.
MKK	– *Mały kodeks karny* z 13 VI 1946 r.
MO	– Milicja Obywatelska.
mps.	– maszynopis.
MRN	– Miejska Rada Narodowa.
NOW	– Narodowa Organizacja Wojskowa.
NSW	– Najwyższy Sąd Wojskowy.
NSZ	– Narodowe Siły Zbrojne.
OKK	– Okręgowa Komisja Księży (tzw. Ruch Księży Patriotów).
PKWN	– Polski Komitet Wyzwolenia Narodowego.
PRL	– Polska Rzeczpospolita Ludowa.
PUBP	– Powiatowy Urząd Bezpieczeństwa Publicznego.
RSW	– Rejonowy Sąd Wojskowy.
SO	– Sąd Okręgowy.
UB	– Urząd Bezpieczeństwa.
UBP	– Urząd Bezpieczeństwa Publicznego.
ur.	– urodziny.
UW	– Urząd do spraw Wyznań.
WiN	– Wolność i Niezawisłość.
WPR	– Wojskowa Prokuratura Rejonowa.
WUBP	– Wojewódzki Urząd Bezpieczeństwa Publicznego.
Zamiatała	– D. Zamiatała, *Caritas. Działalność i likwidacja organizacji 1945-1950*, Lublin 2000.
ZMP	– Związek Młodzieży Polskiej.

Antecki Jerzy – skazany w 1946 r. w ZSRR na 10 lat więzienia (przebywał w obozie pracy).

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Backiel Wacław – ur. 15 I 1905 r. we wsi Sanniki (gmina Tykocin), syn Jana i Michaliny. W 1934 r. ukończył Seminarium Duchowne w Łomży. Był wikariuszem parafii Dąbrowa Wielka. W l. 1943-1944 był kapelanem NSZ w powiecie Wysokie Mazowieckie. Działał pod pseudonimem „Marceli". W styczniu 1945 r. został aresztowany przez UBP. Po zwolnieniu ukrywał się i w październiku 1945 r. przedostał się do Niemiec, skąd w 1954 r. wyjechał do Stanów Zjednoczonych. W 1956 r. wrócił do kraju i pracował w Mirosławcu (pow. Wałcz).

Bibliografia: L. Kuśmierczyk, L. Meresta, *Kapelani Narodowych Sił Zbrojnych w latach 1939-1944 ze szczególnym uwzględnieniem Lubelszczyzny*, Warszawa 2000[2], s. 93,

Bajda Wojciech – ur. 25 I 1916 r. w Kurowie k. Bochni, syn Wojciecha i Katarzyny z domu Rataj, święcenia kapłańskie otrzymał w Tarnowie 31 III 1940 r. Pracował jako wikariusz: Porąbka Uszewska (1940), Łęki Górne (1942), parafia katedralna w Tarnowie (1945). 27 X 1947 r. został mianowany wikariuszem, a następnie proboszczem (od 7 VII 1952) w Tarnowie-Klikowej. Zbudował tam kościół i plebanię. Więziony, brak bliższych szczegółów. Zmarł 4 XII 1997 r., pochowany na cmentarzu parafii Tarnów-Klikowa.

Bibliografia: Lista ks. Marka Łabuza, zbiory własne.

Bakinowski Albin – skazany w 1948 r. na 25 lat więzienia przez władze radzieckie, zwolniony w 1958 r.

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Bartecka Wiktoria Maria – Zgromadzenie Sióstr św. Elżbiety (elżbietanki), aresztowana 15 X 1966 r. za działalność antypaństwową. Przed aresztowaniem pełniła funkcję sekretarki i pierwszej radnej Prowincji Nyskiej Zgromadzenia Sióstr Elżbietanek. Miała napisać 7 anonimów o wrogiej treści. Pisała je w imieniu robotników, chłopów i młodzieży i wysyłała z różnych stron Polski. W czasie przeprowadzonej rewizji w pokoju Bateckiej oraz w pokoju siostry prowincjalnej znaleziono kilka niewysłanych anonimów i maszynę, na której były pisane. Siostrę Bartecką aresztowano w woj. poznańskim. Na wniosek obrońcy została po pierwszej rozprawie skierowana na obserwację do szpitala psychiatrycznego do Branic.

Bibliografia: AAN, UW, Wydział IV dotyczący zakonów, Telefonogram z Wydziału ds. Wyznań w Opolu do UW w Warszawie, sygn. 133/467, k. 1.

Bednarski Stanisław – został zatrzymany za handel dewocjonaliami w strefie przygranicznej.

Bibliografia: K. Kowalczyk, *W walce o „rząd dusz". Polityka władz państwowych wobec Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w latach 1945-1956*, mps w posiadaniu Autora.

Birecki Szczepan – zamieszkały w miejscowości Dytmarów (pow. Prudnik), aresztowany przez WUBP w Katowicach Wydział V 13 II 1950 r. za prowokacyjne odczytanie listu episkopatu w sprawie Caritasu. Sprawa ww. została przekazana do Prokuratury Sądu Apelacyjnego w Katowicach 6 IV 1950 r.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, Wykaz z dnia 28 I 1951 r. księży aresztowanych na terenie województwa katowickiego w 1950 r.

Blacha Józef – franciszkanin, brat zakonny w Niepokalanowie. Aresztowany 25 XI 1948 r. Był oskarżony o to, że wraz z innym franciszkaninem – bratem Eugeniuszem Wójcikiem – pomagał o. Mieczysławowi Niebrzydowskiemu w druku i kolportażu ulotek, których treść miała „pozostać tajemnicą wobec władz państwowych i zawierała fałszywe wiadomości, mogące wyrządzić istotną szkodę państwu polskiemu". Sąd okręgowy w Warszawie na rozprawie 25 I 1949 r. skazał Józefa Blachę na 1 rok i 6 miesięcy więzienia.

Bibliografia: AIPN Warszawa, Departament IV Sprawy Karno – Administracyjne i Sądowe, sygn. 01283/853, mf. V14-26B-4/1; AAN w Warszawie, Normatywy MBP, t. 4, Wykaz przestępczej działalności kleru, s. 281-287; Trybuna Ludu z dnia 26 I 1949 r.; Patrz: Wójcik Eugeniusz, Niebrzydowski Mieczysław, Leksykon duchowieństwa, t. 1, s. 196, 311.

Blachowska Eugenia – zakon Dobrego Pasterza (ewangelicki), ur. 8 VI 1927 r. Przed

aresztowaniem mieszkała we Wrocławiu, pl. Grunwaldzki 7. Przebywała w więzieniu w Fordonie. Skazana z art. 196 Dek. z 16 XI 1945 r. na karę 10 lat więzienia. „Utrzymywała kontakty za pośrednictwem korespondencji z Kaduk Cecylią zamieszkałą we Wrocławiu oraz otrzymywała widzenia z ww. Jako więzień w opinii władz więziennych zachowywała się dosyć dobrze. Interesowała się czytaniem książek i prasy bieżącej. Prace powierzone wykonywała ku zadowoleniu obsługi więziennej. Jeden raz była karana dyscyplinarnie za odmówienie wykonania rozkazu oddziałowej".

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz zakonnic przebywających w więzieniu w Fordonie; tamże, Wykaz na 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach.

Blik Józef – aresztowany w 1956 r.

Bibliografia: Dominiczak, Organy bezpieczeństwa, s. 90.

Błaszczak Józef – zamieszkały w Radecznicy, aresztowany przez Wydział V WUBP w Lublinie, zwolniony.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-3, Wykaz z dnia 3 II 1951 r. księży, zakonników i zakonnic aresztowanych w 1950 r. na terenie woj. lubelskiego. Patrz proces franciszkanów z Radecznicy: Leksykon duchowieństwa, t. 2, s. 247-248.

Bratek Karol – ur. 11 X 1912 r., zamieszkały przed aresztowaniem w miejscowości Kopiec (gmina Kamyk). Skazany został 25 VI 1949 r. na 3 lata więzienia przez SO w Kielcach za próbę przekupstwa zastępcy przewodniczącego kieleckiej MRN z Dek. 16 art. 293 § 2 KK. Zaproponować miał 30 tys. zł łapówki w zamian za umorzenie zaległych podatków ciążących na zakładzie salezjanów w Częstochowie. Zwrócił się z więzienia do OKK w Katowicach, z pomocą ks. Franciszka Cyronia z pow. częstochowskiego (członka komisji), z prośbą o pomoc. 7 VII 1951 r. został zwolniony warunkowo, z okresem próby na 1 rok i obowiązkiem meldowania się w razie zmiany miejsca zamieszkania. Zwolnienie nastąpiło na mocy uzgodnienia pomiędzy KW PZPR (w Katowicach?) i Departamentem III MBP w celu podniesienia autorytetu katowickiej komisji księży. Przebywał w więzieniu w Raciborzu. „Prowadził korespondencję, odwiedzali go znajomi, pracował w warsztatach więziennych, karany nie był, lecz jest wrogo ustosunkowany do ustroju Polski Ludowej. Koniec kary przewidziany na 10 V 1952".

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, Wykaz księży przebywających w jednostkach podległych Departamentowi Więziennictwa; tamże, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz księży, zakonników przebywających w Więzieniu Karno-Śledczym w Świdnicy; tamże, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach; AIPN Warszawa, sygn. IPN 0648/145, t. 1, Fragment sprawozdania WUBP w Katowicach, lipiec 1951. R. Gryz, *Państwo a Kościół w Polsce 1945-1956. Na przykładzie województwa kieleckiego*, Kraków 1999, s. 354-355; D. Wojciechowski, *Kapłani kieleccy więzieni i szykanowani w PRL (1945-1963)*, Kielce 2003, s. 355; Informacje Jacka Żurka, zbiory własne.

Brzeziński Marian, imię zakonne Archanioł – ur. 13 V 1904 r. w Woli Guzowskiej (Żyrardów), syn Jana i Heleny z domu Wrzodak. 24 IX 1923 r. wstąpił do zakonu kapucynów. Studia filozoficzne odbył w l. 1924-1927 w Holandii, a teologiczne w Rzymie na Uniwersytecie Gregoriańskim. Święcenia kapłańskie otrzymał 28 VII 1930 r. w Rzymie. W 1931 r. powrócił do Polski, w zakonie powierzono mu obowiązki dyrektora kleryków i lektora teologii. 27 IV 1941 r. wraz z braćmi z klasztoru warszawskiego został aresztowany i osadzony na Pawiaku, następnie przewieziony do obozu koncentracyjnego w Auschwitz; od 5 VI 1942 r. przebywał w Dachau, gdzie doczekał się wyzwolenia 26 IV 1945 r. przez wojska amerykańskie. 6 V 1946 r. powrócił do Warszawy, gdzie do 5 IX 1947 r. nadal pełnił urząd komisarza. Od września 1947 r. dyrektor kleryków i gwardian klasztoru lubelskiego. Na początku lipca 1949 r. głośna stała się sprawa tzw. cudu lubelskiego, zdecydowanie zwalczanego przez władze komunistyczne. W jedną z niedziel lipca 1949 r., po zakończonej mszy św., o. Brzeziński zaintonował pieśń Boże coś Polskę. UB uznało to za prowokację. O. Brzeziński został aresztowany i osadzony w więzieniu śledczym przy ul. Cichej. W czasie śledztwa był poddawany przemocy fizycznej i psychicznej. W areszcie spędził

4 miesiące. 28 XI 1949 r. Prokurator Sądu Apelacyjnego w Lublinie z braku dowodów umorzył śledztwo prowadzone przeciwko o. Archaniołowi z art. 27 i 163 KK. W latach 1955-1958 pełnił urząd prowincjała, w latach 1959-1961 gwardiana w Lublinie, a następnie do 1964 r. gwardiana w Rywałdzie Królewskim. Od 1967 r. do końca życia przebywał w klasztorze w Nowym Mieście n. Pilicą. Zm. 29 I 1990 r. Przez dowódcę Armii Krajowej odznaczony Złotym Krzyżem z mieczami.

Bibliografia: G. Bartoszewski, *Archanioł Marian Brzeziński*, w: *W służbie pokoju i dobra*, red. R. Prejs, Warszawa 2002, s. 407-414.

Brzukała (Brząkała) Aleksander – ur. 23 II 1893 r., zamieszkały przed aresztowaniem w miejscowości Wtelno (pow. Bydgoszcz), administrator parafii. W czasie śledztwa przebywał w więzieniu w Bydgoszczy, pozostawał do dyspozycji Sądu Apelacyjnego w Bydgoszczy. Oskarżony z art. 2 Dek. z 31 VIII 1944 r. (współpraca z Niemcami). Skazany w 1945 r. na 8 lat więzienia za „współpracę z okupantem". Otrzymał widzenia z rodziną. W czasie pobytu w więzieniu zachowywał się poprawnie.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz księży, zakonników przebywających w Więzieniu Karno-Śledczym w Bydgoszczy z dnia 28 XII 1950 r.; tamże, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach.

Buczeluk Eufrozyna – Zakon św. Klary (klaryski), ur. 26 I 1913 r., córka Korneliusza i Marii. Zamieszkała przed aresztowaniem w Krakowie, ul. Grodzka 54. Aresztowana 18 II 1953 r. i osadzona w Krakowie w więzieniu na ul. Montelupich, oskarżona z art. 85 KKWP. Władze więzienne oceniły, iż w więzieniu zachowywała się „względnie", karana dyscyplinarnie nie była. „W toku przeprowadzonej obserwacji i indywidualnej rozmowy w więzieniu u skazanej nie stwierdzano wrogich wypowiedzi do ustroju Polski Ludowej, jednak w czasie przeprowadzonej indywidualnej rozmowy uwidoczniła się niechęć do ustroju komunistycznego. Zagadnieniami politycznymi skazana się nie interesowała. Do popełnionego przestępstwa się nie przyznała i nie okazywała w więzieniu skruchy, twierdząc, że jest niewinna i niewinnie oskarżona i osadzona w więzieniu. W więzieniu nie była zatrudniona przy żadnej pracy".

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-6, Wykaz więźniów karno-śledczych i śledczych księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniu w Krakowie Montelupich; tamże, Opinia naczelnika więzienia śledczej Piotroszy Marii o więźniarce z 27 II 1953 r.

Bulla Rozalia – Zgromadzenie Sióstr św. Karola Boromeusza (boromeuszki), ur. 20 VIII 1914 r., córka Józefa. Aresztowana 16 VI 1953 r. przez Powiatową Komendę MO na podstawie sankcji wydanej 12 VI 1953 r. przez Prokuraturę Powiatową w Trzebnicy. Postawiono jej zarzut kupna kradzionej blachy. Przebywała w więzieniu śledczym we Wrocławiu. Z aresztu zwolniona 21 lipca 1953 r. na podstawie Dekretu Łaski Rady Państwa z 21 VII 1953 r. Pozostawała w śledztwie. Przed wyjściem na wolność została wykorzystana operacyjnie przez WUBP we Wrocławiu, co miało duże znaczenie dla rozpracowania domu generalnego, który – według opinii władz – charakteryzował się „dużym nasileniem rewizjonizmu".

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-8, Wykaz osób aresztowanych przez Wydział XI WUBP we Wrocławiu za rok 1953 z dnia 22 XI 1953 r.; tamże, sygn. 01283/1065, mf V14 – 52-1/-1, Departament IV, Zakony żeńskie, charakterystyka ogólna zakonów, sprawozdania, plany pracy (1953-1956) w skali krajowej; tamże, sygn. 01283/1199, mf V14-52-1/1. Sprawozdanie z pracy Sekcji II Wydziału II Departamentu XI MBP za lipiec 1953 r.

Burczyński Józef – proboszcz parafii Węgorzewo. Aresztowany przez PUBP w Węgorzewie. Śledztwo z wolnej stopy za udział w kradzieży materiałów budowlanych. Sprawa weszła na wokandę sądową.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-3, Wykaz z dnia 1 II 1951 r. księży, zakonników i zakonnic aresztowanych w 1950 r. przez WUBP w Olsztynie.

Bu(a)rda Józef Kazimierz – dominikanin, przed aresztowaniem zamieszkały w Gdańsku, ul. Świętojańska 27. Aresztowany przez WUBP na polecenie Sekcji V Wydziału V. Przebywał w śledztwie w więzieniu Warsza-

wa II, oskarżony o uprawianie wrogiej propagandy, sądzony z Dek. z 5 VIII 1949 r. „Kontaktów z nikim nie utrzymuje, zachowuje się w więzieniu dobrze". Wyrokiem sądu skazany został na 6 lat pozbawienia wolności.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-3, Wykaz księży przebywających w jednostkach podległych Departamentowi Więziennictwa; tamże, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-3, Wykaz z dnia 31 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic aresztowanych w 1950 r.; tamże, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach.

Cesarczyk Stefan, jezuita – ur. 2 IX 1934 r. w Krasnosielcu k. Makowa Mazowieckiego, syn Hieronima i Kazimiery z domu Kossakowska. Do zakonu jezuitów wstąpił 16 VIII 1951 r. w Kaliszu, święcenia kapłańskie otrzymał 25 VI 1965 r. w Warszawie. Po święceniach pracował jako: katecheta w Łodzi (1966-68), duszpasterz akademicki w Gdańsku (1968-70), katecheta w Szczecinie (1971-72) oraz w Warszawie przy ul. Narbutta (1972-73). Od 1973 r. przebywał w Gdyni jako misjonarz ludowy i rekolekcjonista, a następnie kierownik budowy kolegium i kościoła oraz proboszcz parafii. Podczas wzmożonej represji wobec Kościoła został skazany na 12 miesięcy więzienia za rzekomy brak opieki nad chłopcami podczas wakacji, kiedy w Świętej Lipce utonął jeden z chłopców. Karę odbywał w więzieniach w Szczytnie i Olsztynie.

Bibliografia: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, oprac. L. Grzebień SJ przy współpr. zespołu jezuitów, Kraków 1996, s. 86.

Chodaniecki Karol Michał – ur. 18 I 1924 r. w Delejowie (powiat Stanisławów). Do zgromadzenia michalitów wstąpił 15 VI 1945 r. Przebywał w Miejscu Piastowym. Po dwóch latach 15 VIII 1947 r. złożył pierwsze śluby zakonne i został skierowany do pracy jako wychowawca w Markach k. Warszawy. Wówczas w ośrodku tym przebywali wychowankowie, sieroty z okresu wojny. W placówce tej istniała duża grupa chłopców, starszych wiekiem, która nie chciała podporządkować się regulaminowi wychowawczemu. Dokonywali oni licznych kradzieży, organizowali swoje „drugie" życie wbrew regulaminowi placówki. Grupa starszych wychowanków, sprzeciwiająca się dyscyplinie w ośrodku, postanowiła donieść na swoich wychowawców, iż są przez nich bici. Jednym z oskarżonych był kleryk Michał Chodaniecki. Aresztowano go 18 V 1949 r. wraz z innymi michalitami – ks. Antonim Wiszem i ks. Stanisławem Pagaczem. Po procesie sądowym 18 II 1950 r. został skazany na trzy lata więzienia i na cztery lata utraty praw publicznych. Kleryk Chodaniecki od 18 maja do 29 listopada 1949 r. przebywał w WUBP w Warszawie. Następnie przetrzymywany w warszawskim więzieniu na ul. Rakowieckiej. Podczas pobytu w areszcie 25 VII 1950 r. złożył śluby zakonne na ręce innego aresztowanego michality ks. Antoniego Wisza. Po wyjściu z więzienia 18 V 1952 r. powrócił do Marek do klasztoru michalitow. 18 VII 1952 r. złożył śluby czasowe na okres do 15 VIII 1953 r. Jednak 26 VIII 1952 r. zwrócił się z prośbą o indult sekularyzacji do kardynała Stefana Wyszyńskiego. Uzyskał go 29 IX 1952 r. Po opuszczeniu zgromadzenia w latach 1952-1990 pracował w Przedsiębiorstwie Badań Geofizycznych w Warszawie na Żeraniu. 1 I 1990 r. przeszedł na emeryturę. Zmarł 13 XI 1990 r.

Bibliografia: Archiwum Główne Zgromadzenia św. Michała Archanioła w Markach, *Karta personalna kl. Michała Karola Chodanieckiego*, b. sygn; tamże, Chodaniecki M., *Relacja,* w: J. Boćkowski, *Relacje od osób świeckich*, nr II/2, mps; AIPN Warszawa, *Sentencja wyroku z 18 II 1950* r., sygn. IPN 0207/7020; Teczka: Ogólne, *Informacje o czonkach Rady Generalnej i innych osobach z 26 I 1952* r., sygn. ogólna IPN 01283/1145(nfV14-51M-1), sygn. mik. V14-51M-1/1, Michaelici, opr. ks. Marcin A. Różański.

Chruślik Władysław – aresztowany w związku z akcją skierowaną na początku 1950 r. przeciwko związkowi Caritas.

Bibliografia: Zamiatała, s. 317.

Cieka Franciszek – proboszcz w administracji apostolskiej w Gorzowie, skazany w 1949 r. na 1 rok więzienia.

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Cierpka Helena – Zgromadzenie Sióstr św. Józefa (józefitki), ur. 22 VII 1897 r. Zamieszkała przed aresztowaniem w Gliwicach, ul.

Kościuszki 29, zatrudniona w Szpitalu Miejskim jako pielęgniarka. Skazana za przestępstwa z art. 267 § 1 KK na 5 lat więzienia. Przebywała w więzieniu w Grudziądzu. „Otrzymywała korespondencję i wysyłała do Szpitala Miejskiego w Gliwicach do siostry zakonnej Anieli Kopel oraz do szwagra zamieszkałego w Ostrowie Wielkopolskim, ul. Słowackiego 27. Starała się przestrzegać przepisy więzienne, ujemnych zachowań na innych więźniów nie wywierała. Rozkazy przełożonych wykonywała należycie. Dyscyplinarnie karana nie była w czasie odbywania kary. Wrogiego stosunku do Polski Ludowej w czasie odbywania kary w więzieniu nie stwierdzono". Zwolniona 16 IV 1952 r.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz księży i zakonnic przebywających w Więzieniu Karnym w Grudziądzu z dnia 30 XII 1950 r.; tamże, Wykaz na 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach.; tamże, sygn. 01283/846, mf V14-26A-2/-8, Wykaz zwolnionych po wyrokach.

Cieślak Franciszek – ksiądz diecezji tarnowskiej, przesłuchiwany w sprawie toczącej się przeciwko ks. J. Grajnertowi, zakatowany na śmierć przez UB.

Bibliografia: Lista ks. Marka Łabuza, zbiory własne; patrz: proces ks. J. Grajnerta, Leksykon duchowieństwa, t. 1, s. 67-71.

Czarniecki (Stefan?) – wikary z Żuromina (diecezja płocka), aresztowany w 1959 r. za przeszkadzanie w pogrzebie przewodniczącego Prezydium MRN, skazany na półtora roku.

Bibliografia: J. Żurek, *Pompa funebris (Trochę ploteczek o pogrzebach)*, Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej 10 (21) (2002), s. 47.

Dąbrowska Maria – Zgromadzenie Małych Sióstr Niepokalanego Serca Maryi (honoratki), ur. 14 XI 1897 r., córka Konstantego, zamieszkała w Zawierciu, ul. Korfantego 9. Aresztowana w maju 1952 r. przez PUBP w Zawierciu za nielegalny handel mięsem i paserstwo bawełny kradzionej z ZZPB. Wyrok nieznany.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/846, mf V14-26A-2/-3, Wykaz zakonnic aresztowanych od 1950 r. z dnia 6 XII 1952 r.; tamże, sygn. 01283/1065, mf V14-51/52-5, Materiały dotyczące skrytek.

Deszcz Zenon – bernardyn z klasztoru w Łodzi, aresztowany w 1950 r. przez WUBP w Łódzi, Wydział V, pod zarzutem prowokacyjnego uprawiania propagandy wojennej i usiłowanie wywołania paniki. Przekazany do dyspozycji władz sądowych. Zwolniony z braku dowodów winy.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-3, Wykaz z dnia 6 II 1951 r. księży, zakonników i zakonnic aresztowanych w 1950 r. na terenie Łodzi i woj. łódzkiego; Trybuna Ludu nr 160, 20 VI 1950, s. 2; DzP i DzŻ 22 VI 1950.

Dobielska Irmina – Zgromadzenie Sióstr Wspólnej Pracy, zamieszkała w domu zakonnym w Lipnie. Dnia 10 V 1952 r. siłą wyciągnięta z domu w Lipnie i wprowadzona do samochodu milicyjnego, przewieziona do więzienia w Bydgoszczy, ul. Wały Jagiellońskie. Zwolniona po kilku dniach bez wyroku.

Bibliografia: L. Jędrzejczak, *Represje w PRL wobec Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi*, Ateneum Kapłańskie 144, 1 (575), styczeń-luty 2005, s. 58. Por. Gabrysiak Franciszka, Leksykon duchowieństwa, t. 2, s. 70.

Doktor Izydor – franciszkanin (?), ur. 9 V 1899 r., przed aresztowaniem zamieszkały w miejscowości Hucisko (pow. konecki). Skazany na 15 lat za przestępstwo z art. 2 Dek. z 31 VIII 1944 r. (współpraca z Niemcami), odbywał karę w więzieniu w Raciborzu, pozostając do dyspozycji Prokuratury Sądu Okręgowego w Radomiu do Nr W. 1445/49, koniec kary przypada na 26 XI 1962 r. W więzieniu był karany dyscyplinarnie i, według opinii władz więzienia, wrogo ustosunkowany do władz ludowych.

Bibliografia: AAN, MBP, Departament Więziennictwa Rejestr, Wykazy więźniów księży i VD 1950; AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-2, Wykaz księży przebywających w jednostkach podległych Departamentami Więziennictwa; tamże, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz księży, zakonników przebywających w więzieniu w Raciborzu z dnia 15 I 1951 r.; tamże, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach; tamże, mf V14-26A-1/-7 Wykaz księży i zakonnic odsiadujących karę w poszczególnych jednostkach więziennych woj. opolskiego z 3 III 1953 r.

Dorosz(ż)kiewicz Dymitr – (prawosławny), ur. 27 VI 1905 r., syn Piotra, zamieszkały przed aresztowaniem w Wołominie, ul. Nowa 5. Przebywał w śledztwie w więzieniu w Białymstoku, oskarżony o przestępstwo z artykułu 1 i 4 § 3 Dek. z 31 VIII 1944 r. Skazany na 5 lat więzienia. Utrzymywał w więzieniu korespondencję i widzenia.

Bibliografia: AIPN, Warszawa sygn. 01283/845, Wykaz księży przebywających w jednostkach podległych Departamentowi Więziennictwa; tamże, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-4, Wykaz więźniów księży przebywających w Więzieniu Karno-Śledczym w Białymstoku; tamże, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach; tamże, mf V14-26A-1/-6, Wykaz księży świeckich i zakonnych odsiadujących karę w jednostkach więziennych woj. bydgoskiego z lutego 1953 r.

Dorsz Zofia – Zgromadzenie Sióstr Służebniczek Dziewicy Niepokalanej (służebniczki dębickie), ur. 15 II 1911 r., zamieszkała w Namysłowie, ul. Oleśnicka 10, księgowa zakładu dla nieletnich epileptyków w Namysłowie. Stanęła przed sądem apelacyjnym we Wrocławiu najprawdopodobniej 24 I 1950 r. Prokuratorem był dr K. Cincio; na mocy wyroku z 28 I 1950 r. została skazana za przestępstwo z art. 286 § 1 KK na 2 lata więzienia. Uzasadnienie wyroku brzmi: „została uznana winną niedopełnienia obowiązku należytego prowadzenia księgowości, co uniemożliwiło kontrolę i wprowadziło kompletny chaos w rachunkowości zakładu. Pomagała Florczakowi okradać dzieci i państwo". Przebywała w więzieniu we Wrocławiu. W więzieniu otrzymywała paczki i widzenia, korespondencję prowadziła z rodziną. W ocenie władz więziennych w czasie odbywania kary w więzieniu Wrocław I nie wykazywała poprawy. Była karana dyscyplinarnie za nieprzestrzeganie regulaminu więziennego. Do przełożonych odnosiła się arogancko, była niezdyscyplinowana.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-4, Wykaz więźniów karnych i śledczych księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniu Wrocław I z dnia 28 XII 1950 r.; tamże, Wykaz na 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach; Trybuna Ludu nr 24 z 24 I 1950; nr 28/29 z 28-29 I 1950.

Drozdowski Benedykt (1914-1988) – karmelita, represjonowany za posiadanie dewiz amerykańskich.

Bibliografia: Lista Gabriela Bartoszewskiego.

Dudziak – aresztowany przez WUBP w Rzeszowie za przynależność do NOW.

Bibliografia: AAN, Normatywy MBP, t. 4, Wykaz przestępczej działalności kleru, s. 281-287.

Dunko Franciszek – alumn z Seminarium Duchownego we Wrocławiu, skazany w 1953 r. na 2 lata pobytu w obozie pracy za nielegalne przekroczenie granicy.
Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Dyda Franciszek – wikariusz w Czarnym Potoku (diecezja tarnowska), skazany w 1950 r. na 1 rok więzienia (w zawieszeniu) „za kontakty z bandą «Wiarusa»".

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Dylewski Franciszek – w 1952 r. skazany na 13 lat, w opinii UW [1955] proponowany do dalszego odbywania kary.

Bibliografia: AAN, UW, sygn. 44/164, s. 47.

Dyllus Anna – córka Ignacego, zamieszkała przed aresztowaniem w Nowej Wsi Królewskiej (pow. opolski), aresztowana w 1952 r. z art. 3 Dek. z dnia 5 VIII 1949 r., skazana na 12 miesięcy obozu pracy. „[…] jako więźniarka nie okazywała pozytywnego stosunku do Polski Ludowej, w czasie odbywania kary była skryta i małomówna. Zatrudniona była w więzieniu przy produkcjach masowych, gdzie z powierzonych obowiązków słabo się wywiązywała. Wydane jej rozkazy i polecenia wykonywała opieszale, przepisów regulaminu więziennego starała się przestrzegać. Karana dyscyplinarnie w więzieniu nie była. Wyrok uważała za niesłuszny i skruchy za dokonane przestępstwo nie wykazywała".

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-6, Wykaz księży i zakonnic odsiadujących karę w poszczególnych jednostkach więziennych województwa opolskiego; tamże. Opinia naczelnika więzienia o więźniarce z 24 II 1953 r.

Dziedzic Czesław – kapłan diecezji chełmińskiej, skazany w 1953 r. na 8 lat więzienia „za przynależność do nielegalnej organi-

zacji BCH [Bataliony Chłopskie]", prefekt w Toruniu.

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Dziubiński Paweł – ur. 11 V 1894 r., zamieszkały przed aresztowaniem w Lublinie, ul. Bernardyńska 5, aresztowany przez Wydział V WUBP w Lublinie. Sprawę przejęło MBP Departament Śledczy w Warszawie. Osądzony z art. 1§ 1 Dek. z 13 VI 1946 r. o podżeganie do zamachu na Bolesława Bieruta. „Żadnych kontaktów poza więzieniem nie utrzymuje. W 1951 r. przebywał w śledztwie w Warszawie, ul. Rakowiecka 37".

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-3, Wykaz z dnia 3 II 1951 r. księży, zakonników i zakonnic aresztowanych w 1950 r. na terenie woj. lubelskiego; tamże, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-4, Wykaz z dnia 27 XII 1950 r. więźniów księży, zakonników i zakonnic przebywających w wiezieniu w Warszawie, ul. Rakowiecka 37; tamże, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach.

Falkowski Stanisław – ur. 19 IV 1916, zamieszkały przed aresztowaniem w Zambrowie, ul. Kościelna, wikariusz parafii w Zambrowie, aresztowany 4 I 1950 r. przez Sekcję V Wydziału V WUBP za wrogie publiczne wystąpienie z ambony, rozpowszechnianie wiadomości mogących zaszkodzić interesom państw ludowego i współpracę z NSZ. Sprawa za wrogie publiczne wystąpienie znalazła się w Sądzie Wojewódzkim, natomiast za współpracę z NSZ, śledztwo prowadzone było przez Wydział Śledczy WUBP w Białymstoku. Sądzony z art. 22 i 29 Dek. PKWN z 31 VIII 1944 r., utrzymywał widzenia i korespondencję. Został skazany na pięć lat więzienia i następnie zmniejszono karę do dwa i pół roku. Po wyjściu z więzienia, od sierpnia 1952 r. pełnił obowiązki wikariusza w parafii Kobylin, a od listopada 1953 r. został proboszczem w parafii Chlebiotki. W 1991 r. przeszedł na emeryturę. W 1990 r. jego wyrok został uznany za nieważny. Zmarł 1 IV 2004 r., pochowany na cmentarzu w Klukowie.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, Wykaz księży i zakonnic aresztowanych w 1950 r. Diecezja Łomżyńska; tamże, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-4, Wykaz więźniów księży przebywających w Więzieniu Karno-Śledczym w Białymstoku; tamże, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach; Z. Żbikowski, *Ocalony z paszczy lwa*, Życie nr 181, z 4-5 VIII 2001, s. 16-17.

Fąfara Błażej – ur. l II 1895 r. w Bytomsku (parafia Żegocina), syn Łukasza i Katarzyny z domu Dziedzic. Teologię studiował w Tarnowie i tu 29 VI 1926 r. przyjął święcenia kapłańskie z rąk bpa L. Wałęgi. Po święceniach: wikary od 1 VIII 1926 r. w Chomranicach, od 25 X 1929 r. w Rożnowicach, od 19 IX 1935 r. w Domosławicach, od 29 VIII 1937 r. w Zgórsku, od 18 XII 1937 r. w Lubczy, od 29 VII 1943 r. w Ryglicach, od 13 IX 1945 r. w Luszowicach. Skazany w 1945 r. na 1 rok więzienia „za nielegalne posiadanie broni" i „udział w bandzie AK, pseudonim Wir". W czasie śledztwa miał się przyznać do zarzuconych mu czynów. Po zwolnieniu z więzienia od 18 VII 1946 r. w Starym Wiśniczu. 20 VIII 1948 r. objął probostwo w Grabnie. 3 VI 1961 r. na skutek konfliktu z wiernymi przeniósł się na probostwo do Sromowiec Niżnych. Zmarł 27 VII 1967 r., pochowany na cmentarzu w Żegocinie.

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka; A. Nowak, *Słownik biograficzny kapłanów diecezji tarnowskiej 1786-1985*, t. 2, Tarnów, s. 190.

[Fifar ?] Józef – aresztowany za wrogą propagandę i inspiracje w celu rozbicia Spółdzielni Produkcyjnej w Latoszynie, pow. Dębica.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-3, Wykaz z dnia 5 III 1951 r. księży i zakonnic aresztowanych w 1950 r. na terenie woj. rzeszowskiego.

Flasiński Franciszek – kleryk seminarium duchownego w Krakowie (?), przebywał na terenie diecezji opolskiej, w 1947 lub 1948 r. został śmiertelnie pobity przez MO.

Bibliografia: Informacja Doroty Kurpiers 7 VII 2005 r., zbiory własne.

Florczak Wincenty – ur. 1 VII 1909 r., przeor konwentu bonifratrów w Namysłowie, skazany w 1950 r. na 7 lat więzienia „za czyny nierządne"; kierownik zakładu dla nieletnich epileptyków w Namysłowie; stanął przed Sądem Apelacyjnym we Wroc-

ławiu. Oskarżał prokurator K. Cincio; wyrok ogłoszono 28 I 1950 r. w czasie zorganizowanej akcji prowadzonej przeciw Związkowi Caritas. Został skazany z art. 246 i 286 § 2 KK na 12 lat więzienia (w innym źródle – 7 lat). W uzasadnieniu wyroku: nie dopełniał powierzonych mu obowiązków, nie dbał o stan sanitarny zakładu dla nieletnich epileptyków, bił chłopców, zamykał do karcerni i ciemnicy (urągających wszelkim zasadom higieny), zmuszał ich do nadmiernej i szkodliwej dla ich zdrowia pracy fizycznej. Także rzekomo dopuścił się (uznano go tu za winnego) gwałtu na niedorozwiniętych umysłowo wychowankach zakładu: T. Stankiewiczu, A. Krawczyku, K. Pawłowskim, nie mających żadnych możliwości obrony. Także przywłaszczył kwotę 66 tys. złotych, stanowiących własność zakładu (chciał korzyści majątkowych dla siebie i konwentu ojców bonifratrów w Namysłowie), nie dbał o prawidłowe prowadzenie księgowości zakładu, uniemożliwiając kontrolę i ocenę gospodarki. Według Trybuny Ludu w konwencie krakowskim w czasie okupacji miał się wytworzyć podział na uprzywilejowanych volksdeutschów urządzających ciągle orgie i libacje oraz na tych zakonników, którzy nie wyrzekli się polskości i byli wydawani w ręce gestapo albo wegetowali, żebrząc o pożywienie wśród pacjentów szpitala, którym konwent się opiekował. O. Florczak miał należeć do uprzywilejowanych volksdeutschów i dlatego po wojnie wyjechał z Krakowa do Namysłowa, gdzie został mianowany przeorem konwentu i administratorem zakładu dla nieletnich epileptyków. Od hitlerowców miał zapożyczyć brutalne metody „wychowawcze", zastosowane w zakładzie w Namysłowie. Przebywał w więzieniu we Wrocławiu „[…] widzenia i paczki otrzymuje od siostry zamieszkałej w Gostyniu. W czasie odbywania kary w więzieniu Wrocław I nie wykazuje żadnej poprawy, za popełnione przestępstwo nie wykazuje skruchy. Zachowuje się pozytywnie w celu zaskarbienia sobie zaufania przełożonych".

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka; Trybuna Ludu nr 24 z 24 I 1950; nr 28 z 28 I 1950; nr 29 z 29 I 1950. AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-3, Wykaz z dnia 12 II 1951 r. księży, zakonników i zakonnic aresztowanych w 1950 r. na terenie Wrocławia i woj. wrocławskiego; tamże, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-4, Wykaz z dnia 28 XII 1950 r. więźniów księży, zakonników i zakonnic przebywających w wiezieniu Wrocław I; tamże, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach.

Gadomski Zbigniew (1921-1993) – w 1939 r. wstąpił do seminarium duchownego w Kielcach. Więziony był w Rawiczu, skąd w marcu 1956 r. przewieziono go do Wronek. Dwukrotnie przebywał w więziennym szpitalu, będąc chorym na żółtaczkę. Przebywał wielokrotnie w karcerze i celach izolacyjnych. W więzieniach sprawował opiekę duszpasterską – spowiadał, odprawiał w celi msze św., udzielał komunii św., w Rawiczu zaopatrzył na śmierć ok. 150 więźniów. Współwięźniom udzielał pomocy materialnej w postaci paczek przesyłanych doń z domu oraz pieniędzy z więziennego konta. Następnie przebywał w więzieniach w Strzelcach Opolskich, Raciborzu (gdzie podczas pracy w księgowości wszczęto przeciwko niemu sprawę za kontakt z osobami spoza więzienia, organizującymi pomoc dla więźniów) i Sztumie. Na prośbę matki ks. Gadomskiego, w jego sprawie interweniował w 1958 r. prymas Wyszyński. W lipcu 1960 r. Rada Państwa zmieniła dożywotni wyrok na 15 lat więzienia. Zwolniony został z więzienia warunkowo 18 XI 1960 r.

Bibliografia: Archiwum Prymasa Polski, teczka „Procesy księży w więzieniu", sygn. 183. T. Kostewicz, *Tajne duszpasterstwo więzienne. Jeden z najdzielniejszych*, „Czas!", 1-8 XI 2003, nr 44-45 (702-703), s. L-LII; Informacje Jacka Żurka, zbiory własne; Leksykon duchowieństwa, t. 3, s. 59, 60s. 58-59.

Gajda Bronisław – kapłan diecezji łódzkiej, ur. 24 XII 1907 r., zamieszkały w Łodzi, ul. Ogrodowa 22. Ks. Gajda od połowy 1952 r. był wikariuszem w parafii św. Józefa w Łodzi. Zdaniem organów bezpieczeństwa, wszedł on w skład „grupy przestępczej", zawiązanej przy parafii św. Józefa na Ogrodowej w Łodzi, która miała podjąć próbę nielegalnego wyjazdu z Polski. W skład grupy, poza ks. Gajdą, mieli wchodzić: ks. Alfons Kowalski z parafii Matki Bożej Dobrej Rady w Zgierzu, ks. Adam Bąkowicz z parafii w Dobrej, dominikanin z Krakowa – Franciszek Studziński oraz kilka osób świeckich.

5 IV 1950 r. grupa ta została aresztowana na gdańskim lotnisku przez WUBP w Łodzi. Zostali zatrzymani pod zarzutem próby ucieczki do Szwecji. „Spisek" miał zacząć się od ks. A. Kowalskiego, który następnie wciągał do swego planu kolejne osoby. Mieli oni, po wyjeździe do Gdańska, wsiąść tam do samolotu, który zamiast do Łodzi, na skutek akcji terrorystycznej miał polecieć do Szwecji. Ks. B. Gajda jeszcze w dniu aresztowania zeznał, iż do Gdyni wyjechał jedynie w celu „odwiedzenia znajomych", a następnie samolotem z Gdańska miał powrócić do Łodzi. Jego kolejne zeznania stały się już bardziej podobne do treści oskarżenia. Ks. Gajda miał więc przyznać, iż ze strachu przed aresztowaniem przez funkcjonariuszy UB zgodził się na nielegalny wyjazd wraz z grupą innych łódzkich księży. Jego obawy miały wynikać z faktu wzywania go na rozmowę do WUBP za odczytanie listu pasterskiego. Część oskarżonych miała rzeczywiste podstawy do obaw przed pozostaniem w kraju. Ks. Gajda został skazany na 10 lat więzienia. Przebywał w 1951 r. w więzieniu w Łodzi, ul. Stalingradzka.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-3, Wykaz z dnia 6 II 1951 r. księży, zakonników i zakonnic aresztowanych w 1950 r. na terenie Łodzi i woj. łódzkiego; tamże, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach. Por. Leksykon duchowieństwa, t. 2, s. 137.

Gajek Józef – proboszcz, skazany w 1949 r. na 3 miesiące „za handel obcą walutą"; sprawa trafiła do Delegatury Komisji Specjalnej w Rzeszowie, oskarżony o transakcje dolarowe (wspomniano o transakcji wartości 280 dolarów).

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka; Trybuna Ludu nr 13, z 30 XII 1948.

Gałązka Ewaryst – ur. 21 X 1904 r. W czasie II wojny światowej był proboszczem w Lubieniu (woj. łódzkie). Potem przeniósł się na Ziemie Zachodnie. Przed aresztowaniem mieszkał w Żarach (Dolny Śląsk), aresztowany w 1947 r., skazany na 5 lat za przestępstwo z art. 86 § 2 KKWP, „karę odbywa we Wronkach, widzenia z bratem i siostrą, korespondencja z siostrą. W opinii władz więziennych przejawia dostateczny żal za popełnioną winę". Siedział w celi wraz bpem Splettem i ks. Zatora Przytockim. W swoich wspomnieniach ks. bp Splett pisze: „Po ogłoszeniu listu papieża do episkopatu niemieckiego z 1 marca 1948 r., którego treści nigdy nie przeczytałem, zaczął się dla mnie nowy, gorszy okres. Dotąd więziony byłem w odosobnieniu. Teraz przeniesiono mnie do celi wspólnej, wraz z trzema innymi polskimi księżmi, wśród których, jak stwierdziłem dopiero później, znajdował się jeden konfident. Nazywał się Ewaryst Gałązka. Jak wywnioskowałem z późniejszych przesłuchań, przekazywał on w fałszywy sposób informacje na temat tego, o czym w celi rozmawiałem ze współbraćmi kapłanami na temat Kościoła i papieża". Po zwolnieniu był proboszczem w Bogdanowie, (diecezja częstochowska) w latach 1968-1976. Zmarł 25 II 1984 r. w Brzezinach k. Łodzi.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-2, Wykaz księży przebywających w jednostkach podległych Departamentowi Więziennictwa; tamże, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz księży, zakonników przebywających w więzieniu we Wronkach; tamże, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach; T. Kostewicz, *Represje karne wobec osób duchownych w latach 1944-1950*, Niepodległość i Pamięć 4 (1997), s. 80.

Gardocki Władysław – kapucyn, aresztowany za krytykę małżeństw żyjących bez ślubu kościelnego. Sprawa w prokuraturze – w 1961 r.

Bibliografia: Lista Mirosława Piotrowskiego, zbiory własne.

Garecki Stanisław –

Bibliografia: J. Stefaniak, *„Wroga działalność" księży w archidiecezji wrocławskiej w latach 1945-1956 w świetle materiałów UOP*, Sobótka 2 (2001), s. 241, przypis nr 13.

Gąska (Sergiusz) Szymon – brat zakonny, tercjarz, zamieszkały w Radecznicy w drugiej połowie 1945 r. Aresztowany przez Wydział V WUBP w Lublinie, zwolniony.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-3, Wykaz z dnia 3 II 1951 r. księży, zakonników i zakonnic aresztowanych w 1950 r. na terenie woj. lubelskiego.

Geotze Arnold – wikary w Redzie (diecezja chełmińska), skazany w 1949 r. na 3,6 lat więzienia „za nawoływanie ludności do nietolerancji religijnej". W śledztwie przebywał w więzieniu w Gdańsku oskarżony z art. 30 Dek. z 16 VI 1946 r.; „w więzieniu widzenia z matką, zachowuje się nienagannie".

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-2, Wykaz księży przebywających w jednostkach podległych Departamentowi Więziennictwa; Lista Janusza Stefaniaka.

Glinkowska Helena – ur. 29 XII 1905 r. w Hothausen k. Dortmundu, córka Kazimierza i Katarzyny z domu Garbarek. Do zgromadzenia elżbietanek wstąpiła 3 VIII 1933 r., wieczystą profesję złożyła 5 X 1940 r. w Poznaniu. Była z wykształcenia nauczycielką, Seminarium Nauczycielskie ukończyła w 1925 r. w Lesznie. W 1935 r. została skierowana do Kamienia Krajeńskiego do Domu św. Elżbiety. Była nauczycielką w prywatnej szkole podstawowej. Po zakończeniu II wojny światowej nadal pracowała w szkole jako nauczyciel, lecz już w szkole publicznej. W 1948 r. władze zwolniły ją z pracy. Od 1948-1953 r. pracowała jako rejestratorka w Ośrodku Zdrowia w Kamieniu Krajeńskim. Została aresztowana w 1954 r. pod zarzutem udzielenia pomocy medycznej rannemu Józefowi Kiżewskiemu, który miał być rezydentem wywiadu francuskiego. Z powodu braku dowodów zwolniona po kilku dniach. Od 1960 r. pracowała jako kierowniczka Domu Pomocy Społecznej „Caritas" dla Dorosłych, a od 1965 do 1979 r. w Domu Pomocy Społecznej dla Dzieci. Zmarła 27 VII 1997 r. w Kamieniu Krajeńskim.

Bibliografia: Archiwum SS. Elżbietanek w Toruniu, Akta personalne, wiadomości życzliwie przekazane Redakcji przez s. Annę Kołodziejczyk; AIPN Bydgoszcz, sygn. 069/1261, t. 1, KWMO w Bydgoszczy Wydział IV, materiały dotyczące sióstr elżbietanek, Protokół przesłuchania podejrzanej Glinkowskiej Heleny z 30 III 1954 r., k. 46-47. Patrz: Leksykon duchowieństwa, t. 2, s. 224.

Gliński Apoloniusz – proboszcz, skazany w 1951 r. na 1 rok więzienia „za współpracę z NZW".

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Gliński-Nowicki Paweł –

Bibliografia: T. Kostewicz, *Represje karne wobec osób duchownych w latach 1944-1950*, Niepodległość i Pamięć 4 (1997), s. 80.

Głowacki Bartłomiej – aresztowany przez WUBP w Rzeszowie za przynależność do NOW.

Bibliografia: AAN, Normatywy MBP, t. 4, Wykaz przestępczej działalności kleru, s. 281-287.

Głowacz Jan – ur. 31 V 1914 r. w Balinie.

Bibliografia: Gość Niedzielny 1 XII 2002, edycja wrocławska.

Godlewski Edward – proboszcz, aresztowany w związku z rozwiązaniem w 1950 r. Związku Caritas. Skazany w 1953 r. na 3 lata i 6 miesięcy więzienia „za współpracę z Win".

Bibliografia: Lista Tadeusza Krahela, zbiory własne; Zamiatała, s. 317.

Gofman – aresztowany 20 II 1946 r. za pracę wywiadowczą na rzecz obcego mocarstwa.

Bibliografia: AAN, Normatywy MBP, t. 4, Wykaz przestępczej działalności kleru, s. 281-287. Brak w Informatorze o osobach skazanych za szpiegostwo.

Golak Jan – wikary w Namysłowie, skazany w 1953 r. na 6 lat więzienia „za udział w nielegalnej organizacji «Szeregi Wolności»".

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Gostkowski Jan – aresztowany w 1954 r. „za współpracę z wywiadem amerykańskim".

Grembowicz Kazimierz – ksiądz z Okonka (powiat Szczecinek). W liście do kurii gorzowskiej z 6 XI 1950 r. pisał o praktykach wielogodzinnych przesłuchań i groźbach pozbawienia wolności: „po wielu indagacjach i prowokacjach [funkcjonariusze PUBP] zarządzili, aby im wydać okólniki i pisma nadesłane z Kurii. Kiedy odmówiłem ich żądaniu, poszli sobie rozgniewani i zaraz następnego dnia dostałem wezwanie do stawienia się w UB. [...] Kiedy na to wezwanie zjawiłem się w P.U.B.[P], męczyli mnie indygacjami przez 8 godzin [...] robili mi zarzuty, że w sprawozdaniu duszpasterskim podałem liczbę innowierców, dzieci nieochrzczonych i liczbę parafian, grożąc

więzieniem za to, że to jest praca na rzecz obcych i wrogich mocarstw. Dalej zarzucali, że rzekomo przyjmowałem i gościłem na plebani ludzi z podziemnego świata.[...] Na ostatek jako koronę wszystkiego urządzili doraźny sąd. Sprowadzili jakiegoś osobnika w mundurze, który miał być prokuratorem. Ten, przejrzawszy pobieżnie podane mu akta, zawyrokował: 3 miesiące aresztu do sprawy. [...] Kiedy zwróciłem uwagę osobnikowi [...]. że żaden prokurator nie wyda wyroku po tak pobieżnym przejrzeniu akt i nie dając oskarżonemu możliwości do obrony, osobnik ten ulotnił się pod błahym pozorem. Po pewnej chwili uwolnili mnie. 2 stycznia zawezwano mnie do Ub. Trzymano mnie 11-cie godzin i męczono w ten sam sposób".

Bibliografia: K. Kowalczyk, *W walce o „rząd dusz". Polityka władz państwowych wobec Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w latach 1945-1956*, mps w posiadaniu autora.

Gumowska Ewelina – Zgromadzenie Najczystszego Serca Maryi (sercanki bezhabitowe), przełożona domu zakonnego w Koszalinie. Aresztowana w 1952 r., oskarżona o magazynowanie w domu zakonnym wielkiej ilości produktów deficytowych (cukier, mydło, tekstylia) w okresie, gdy na rynku odczuwało się brak tych produktów.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/1065, mf V14-51/52-5, Materiały dotyczące skrytek.

Gunia Franciszek – administrator parafii w Hermanowiczach (diecezja przemyska), aresztowany w 1955 r. „za pisanie anonimów z pogróżkami na księży postępowych". W 1956 r. został zwolniony z aresztu.

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Hański (1905-1978) – karmelita, imię zakonne Innocenty, represjonowany za posiadanie dewiz amerykańskich

Bibliografia: Lista Gabriela Bartoszewskiego.

Heinz Stanisław – „Wraz z nim [ks. Wacławem Romanowskim] sądzono ks. Heinza Stanisława i członka WiNu Tadeusza Golickiego". Romanowski przyznał się do współpracy z WiN-em. Patrz: Romanowski Jan (Wacław).

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka; DzP i DzŻ, Londyn 19 VIII 1949 r.; Trybuna Ludu z 12 VIII 1949.

Hekier Natalia – Zgromadzenie Sióstr Urszulanek SJK (szare urszulanki), zamieszkała w Sieradzu, aresztowana w listopadzie 1950 r. przez PUBP w Sieradzu. Postawiono jej zarzut udzielania pomocy materialnej podziemnej organizacji krypt. „Katyń". Przepisywała nielegalna gazetkę na maszynie zgromadzenia.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-4, Wykaz księży i zakonnic aresztowanych w 1950 r. na terenie woj. łódzkiego z dnia 13 II 1951 r.; tamże, sygn. 01283/846, mf V14-26A-2/-2, Wykaz zakonnic aresztowanych od 1950 r. z dnia 6 XII 1952 r.

Hodujko Edward – kleryk seminarium duchownego w Białymstoku, skazany w 1953 r. na 9 lat więzienia „za współpracę z WiN"

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Horodeński Józef – kapłan diecezji drohiczyńskiej, przeżył okupację niemiecką w Brześciu nad Bugiem, represjonowany przez Niemców w Kobryniu, został aresztowany przez Sowietów w 1948 r. i skazany na 25 lat więzienia „za agitację antyrządową", wywieziony do Workuty, gdzie przebywał do 1955 r. Wrócił do więzienia w Kobryniu, przebywał następnie w łagrze w Jawas, następnie przeniesiony do więzienia w Łęczycy. Zwolniony w 1958 r.

Bibliografia: Katalog Zbiorów: Archiwum Wschodnie 1 („Karta") nr 340; Lista Janusza Stefaniaka.

Huk Michał – ur. 2 XI 1889 r., syn Jana, ksiądz grekokatolicki, przed aresztowaniem zamieszkały w Iskani (pow. Przemyśl). Skazany na 8 lat z art. 6 Dek. PKWN z 30 X 1944 r. oraz z art. 27 KKWP i art. 91 § 2 KKWP przebywał w więzieniu w Koronowie. Według władz więziennych, „stosunek do obecnej rzeczywistości wrogi, zachowuje się w czasie odbywania kary dostatecznie. Do wiezienia otrzymuje listy i paczki od Aleksandry Pytybczak, nauczycielki Szkoły Powszechnej w Niedaszewie woj. Wrocławskie".

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-2, Wykaz księży przebywających w jednostkach podległych Departamentowi Więziennictwa; tamże, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz księży, zakonników przebywających w więzieniu w Koronowie z dnia 28 XII 1950 r.; tamże, sygn. 01283/845, mf V14-26A-

1/-5, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach.

Iwanowski Alfons – ur. 2 VIII 1905 r., zamieszkały przed aresztowaniem w Częstochowie, ul. Stroma 10, po aresztowaniu przebywał w czasie śledztwa w więzieniu w Olsztynie. Oskarżony o przestępstwo z art. 86 § 1 i 2 KKWP (nielegalne posiadanie broni). „W czasie odbywania kary zachowuje się nagannie, niezdyscyplinowany, wrogo ustosunkowany do Polski Ludowej".

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach.

Jakimiak Franciszek (1895-1980) – karmelita, aresztowany w 1947 r., represjonowany za nauczanie w szkole.

Bibliografia: Kostewicz, *Represje karne wobec osób duchownych w latach 1944-1950*, Niepodległość i Pamięć" 4 (1997), s. 59.

Janik Kazimierz (?) – ur. 1926 r. w Stolcu (pow. Sieradz), święcenia kapłańskie przyjął w 1955 r., rektor w Srebrnej k. Łodzi. W 1961 r. otrzymał od ks. Marcina Massalskiego jeden z pięciu egzemplarzy tłumaczenia w maszynopisie książki biskupa nowojorskiego Fultona J. Sheena: *Czy warto żyć*. Egzemplarz ten, z dedykacją od ks. Massalskiego jako autora tłumaczenia, został dostarczony organom bezpieczeństwa przez późniejszego świadka oskarżenia i stanowił dowód rzeczowy w procesie sądowym. Wedle anonimowej relacji dla władz kościelnych – „ten właśnie egzemplarz dostał się w ręce UB. Dostarczył go wieloletni przyjaciel ks. Janika, Leszek Radzikowski, którego marksistowskie sumienie zostało wstrząśnięte trzema rozdziałami książki, bo tyle tylko przeczytał, jak zeznał w sądzie. Zdziwiło to nawet Wysoki Sąd, że ma tak czułe sumienie". Podczas rozprawy przed sądem w Łodzi 24 I i 3 II 1962 r. (sędzina Szyndler) ks. Janik został skazany na trzy lata więzienia za „sianie wrogiej propagandy" oraz za posiadanie legitymacji pracownika instytucji państwowej, wystawionej nieprawnie przez Franciszka Wójcika, dyrektora tejże instytucji, dla której duchowny wielokrotnie czynił różne zakupy. W tym samym procesie skazany został Wójcik oraz ks. Massalski, który prawdopodobnie odpowiadał z wolnej stopy.

Bibliografia: Archiwum Prymasa Polski: teczka „Procesy księży w więzieniu", sygn. 183; Informacje Jacka Żurka, zbiory własne.

Jarczyk Marta – Zgromadzenie Sióstr św. Karola Boromeusza (boromeuszki), ur. 19 XI 1902 r., przed aresztowaniem zatrudniona w Szpitalu nr 2 we Wrocławiu jako pielęgniarka, skazana z art. 22 MKK (tzw. szeptanka) w związku z art. 56 KK na 2 lata i 6 miesięcy, odbywała karę w więzieniu Wrocław II. W czasie uwięzienia utrzymywała kontakt listowny z bratem Pawłem Jarczykiem oraz z siostrami boromeuszkami z Wrocławia, pracującymi w szpitalu. W więzieniu zachowywała się spokojnie, w ocenie władz więziennych udawała lojalną, lecz była negatywnie nastawiona do Polski Ludowej.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz księży i zakonnic przebywających w więzieniu Wrocław II z dnia 22 XII 1950 r., przesłany do Departamentu Więziennictwa MBP w Warszawie; tamże, Wykaz na 1 stycznia 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach.

Jeka Bolesław – administrator z Serocka (diecezja chełmińska), aresztowany w 1948 r. „za rozbijanie kół ZMP".

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Jezierska Emanuela – Zgromadzenie Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża, zamieszkała w Żułowie, aresztowana 28 XI 1948 r. i przetrzymywana przez UB na zamku w Lublinie do stycznia 1949 r. Postawiono jej zarzut „ukrywania osoby kościelnej".

Bibliografia: Archiwum Wydziału Spraw Zakonnych, Warszawa, Kwestionariusz do stwierdzenia sytuacji Kościoła Katolickiego w Polsce w latach 1945-1964, sygn. VII/5/621/24, Franciszkanki Służebnice Krzyża.

Jędrusiek Władysław – aresztowany w kwietniu 1946 r. za współpracę z bandą „Uskok".

Bibliografia: AAN, Normatywy MBP, t. 4, Wykaz przestępczej działalności kleru, s. 281-287.

Jętrzykiewicz Damian – proboszcz parafii Wrześnica (powiat Sławno), aresztowany 13

XI 1948 r. przez UB za „udzielanie pomocy przy nielegalnym przekraczaniu granicy oraz udzielanie listów polecających osobom świeckim dla księży świeckich i wydanie blankietów metryk z pieczęcią in blanco".

Bibliografia: AAN, Normatywy MBP, t. 4, Wykaz przestępczej działalności kleru, s. 281-287; K. Kowalczyk, *Spotkanie z komunizmem*, Więź 1999, s. 135; tenże, *W walce o „rząd dusz". Polityka władz państwowych wobec Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w latach 1945-1956*, Szczecin 2003.

Józefczyk Stanisław – alumn seminarium duchownego w Przemyślu, skazany w 1952 r. na 9 miesięcy więzienia „za pisanie listów pogróżkowych na sołtysa".

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Juszkowski Marian – ur. 14 I 1913 r., przed aresztowaniem zamieszkały w Koszalinie, ul. Kilińskiego 2, zakonnik ze Zgromadzenia Braci Albertynów. Skazany na 4 lata z art. 205 KK. Przebywał podczas odbywania kary w Centralnym Więzieniu w Warszawie. „Zachowanie w czasie odbywania kary w opinii władz więziennych nienaganne".

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach.

Kabus Piotr – ur. 18 X 1909 r., przed aresztowaniem zamieszkały w Gdańsku, Nowy Port, ul. Parafialna 18. W śledztwie przebywał w wiezieniu w Warszawie, ul. Rakowiecka 37, osadzony z art. 5 Dek. z 13 VI 1946 r. (działalność szpiegowska). W czasie pobytu w wiezieniu odwiedzali go Aleksander i Wanda Kabus z Garwolina, Janina Bajerowa z Lublina.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-4, Wykaz księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniu w Warszawie, ul. Rakowiecka 37, z dnia 27 XII 1950 r.; tamże, mf V14-26A-1/-5, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach.

Kalinowska Zofia – Zgromadzenie Najczystszego Serca Maryi (sercanki bezhabitowe), aresztowana w 1948 r. przez PUBP w Ełku za szerzenie w publicznym miejscu antyradzieckiej i antypaństwowej propagandy.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/1065, mf V14-51/52-5, Materiały dotyczące skrytek.

Kaliński Bronisław – franciszkanin z Teresina, skazany w 1952 r. na 2 lata i 6 miesięcy więzienia „za niezgłoszenie władzom o istnieniu nielegalnej organizacji".

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Kaluszyński – aresztowany w grudniu 1945 r. za współpracę z bandą NSZ.

Bibliografia: AAN, Normatywy MBP, t. 4, Wykaz przestępczej działalności kleru, s. 281-287.

Kania Wiktor – syn Gustawa, wikariusz z Meszun, świecenia kapłańskie przyjął 2 IV 1950 r. Aresztowany 8 VIII 1952 r. Oskarżony przez WPR w Warszawie (sprawa VII Pn II 261[?]/52) z art. 28 w związku z art. 86 § 2 KKWP („obalenie ustroju") oraz z art. 28 KKWP w związku z art. 7 MKK (szpiegostwo). Rozprawa przed WSR w Warszawie 2 i 25 II 1953 r. (sprawa Sr. 110/53). Skazany za pomoc „w ukrywaniu członka nielegalnej organizacji Młodzież Wielkiej Polski" z art. 86 § 2 KKWP na 7 lat więzienia z utratą praw na 3 lata i przepadkiem mienia, z art. 7 MKK na 9 lat więzienia z utratą praw na 5 lat i przepadkiem mienia, kara łączna 16 lat więzienia z utratą praw na 5 lat i przepadkiem mienia. Rewizję złożył 3 III 1953 r. NSW 31 marca tegoż roku utrzymał wyrok w mocy. W opinii władz UW [w 1955 r.] winien nadal odbywać karę.

Bibliografia: BUiAD IPN: Repertorium WSR w Warszawie, rok 1953, sprawa 110; AAN, UW, sygn. 44/164, s. 47; Informator o osobach skazanych za szpiegostwo w latach 1944-1984, s. 298; Informacja Jacka Żurka, zbiory własne.

Kaniewski Wiktor – kapłan diecezji chełmińskiej, skazany w 1946 r. na 5 lat więzienia „za prowadzenie antypolskiej propagandy".

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Kaparnik Eugeniusz – zamieszkały w Radecznicy, aresztowany przez Wydział V WUBP w Lublinie.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-3, Wykaz z dnia 3 II 1951 r. księży, zakonników i zakonnic aresztowanych w 1950 r. na terenie woj. lubelskiego.

Kardzel Czesław – wikariusz z Olecka (diecezja olsztyńska), skazany w 1949 r. wyrokiem sądu ZSRR na 25 lat więzienia, zwolniony w 1959 r.

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Karpińska Stefania – ur. 4 XII 1919 r. w Stefanowie (pow. Wejherowo). Od 1938 do 1944 r. należała do Zgromadzenia Sióstr Betanek, a od 1944 do 1946 r. do Zgromadzenia Sióstr Pallotynek w Gdańsku. Przed aresztowaniem mieszkała w Gdańsku. Skazana na 1 rok i 6 miesięcy za nielegalny handel tytoniem. Przebywała w obozie Pracy Leszno-Gronowo. „Utrzymywała kontakt z bratem Józefem Karpińskim zamieszkałym w Gdyni. W czasie odbywania kary została oceniona jako więzień zdyscyplinowany i chętny do pracy.

Bibliografia: AIPN, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-4, Wykaz więźniów karnych Obozu Pracy Leszno-Gronowo, którzy przed aresztowaniem przebywali w zakonach; tamże, Wykaz na 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach.

Kaufmann Władysław – kapłan diecezji białostockiej, skazany w 1952 r. na 4 lata więzienia „za przynależność do nielegalnych organizacji".

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Kawa Władysław – zamieszkały w Radecznicy, aresztowany przez Wydział V WUBP w Lublinie.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-3, Wykaz z dnia 3 II 1951 r. księży, zakonników i zakonnic aresztowanych w 1950 r. na terenie woj. lubelskiego.

Kornaus Wojciech – ur. 1 V 1886 r. w Zaczarniu koło Lisiej Góry. W 1913 r. przyjął święcenia kapłańskie w diecezji tarnowskiej. Do Radłowa przybył jako wikary w 1916 r., a 28 VI 1925 r. został tam proboszczem. W 1947 r. został pobity przez funkcjonariuszy PUBP w Brzesku. Zmarł 16 VII 1949 r.

Bibliografia: Lista Galińskiego, zbiory własne.

Kica Jan – proboszcz z Padwi (powiat Mielec). Jan Kica oraz Józef Gajek (proboszcz z Borowej), Feliks Podgórniak i Henryk Ryzik (wikarzy) zostali oskarżeni o handel dolarami pochodzącymi ze stypendiów mszalnych. Sprawa trafiła do Delegatury Komisji Specjalnej w Rzeszowie,

Bibliografia: Trybuna Ludu z 30 XII 1948; DzP i DzŻ z 13 I 1949; 20 II 1949.

Kielar Władysław – ur. 30 X 1912 r., dominikanin, aresztowany przez NKWD we Lwowie 3 I 1945 r., więziony przez kilka miesięcy za udział w kierowaniu założoną podczas okupacji niemieckiej we Lwowie i rozwiązaną dopiero w 1947 r. organizacją „Harcerstwo Polskie", której celem było, jak napisano w sentencji wyroku: „przeszkolenie w duchu narodowo-katolickim". Aresztowany w 1949 r. w Krakowie. W 1950 r. skazany na 2 lata za zorganizowanie nielegalnego zjazdu w Częstochowie. „Widuje się i koresponduje z rodziną, zachowanie w czasie odbywania kary w więzieniu w Sosnowcu nienaganne". Zmarł w Krakowie 12 I 1972 r.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach; Lista Janusza Stefaniaka.

Kij Antoni – kapłan archidiecezji wrocławskiej, zmarł w niewyjaśnionych okolicznościach 13 VIII 1984 r.

Bibliografia: Raport Komisji Rokity, Biuletyn IPN 1 (2003), s. 28.

Klenowski Jarosław – ur. 7 XI 1909 r., zamieszkały przed aresztowaniem w Gliwicach, ul. św. Barbary 2. Aresztowany prawdopodobnie w 1948 r. i skazany na 3 lata z art. 203 i 205 KK. Karę odbywał w więzieniu w Gliwicach oraz w Świdnicy, otrzymywał widzenia z matką. Zachowanie naganne, wrogo ustosunkowany do obecnego ustroju Polski. W latach 1955-1957 – proboszcz w parafii św. Józefa w Gliwicach.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, Wykaz księży przebywających w jednostkach podległych Departamentowi Więziennictwa; tamże, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz księży, zakonników przebywających w Więzieniu Karno-Śledczym w Świdnicy; tamże, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach.

Koczwara Jan – wikariusz diecezji krakowskiej, skazany w 1952 r. na 10 miesięcy więzienia za „współpracę z hitlerowcami".

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Kołoniakowski Wacław – ur. 2 II 1916 r., zamieszkały przed aresztowaniem w Zakopanem, Kościelisko 482. Skazany na 3 lata pozbawienia wolności z art. 205 KK. W 1951 r. przebywał w Centralnym Więzieniu w Warszawie.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach.

Konczal Sylwester – proboszcz parafii Lipinki w okresie 3 IX 1945- 3 VI 1946 (diecezja chełmińska), skazany w 1946 r. na 5 lat więzienia za nielegalne posiadanie broni i wrogą propagandę przeciwko ZSSR

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Kondracka Zofia – Zgromadzenie Służebnic Najczystszego Serca Jezusowego (sercanki), zamieszkała w Krakowie, ul. Garncarska 26. Aresztowana przez WUBP w Krakowie za nielegalne przekroczenie granicy, skazana 20 VI 1950 r. na 1 rok i 6 miesięcy przez Sąd Apelacyjny w Gdańsku.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-4, Wykaz księży i zakonnic aresztowanych w 1950 r.

Korecki Kazimierz – kapłan diecezji gdańskiej, skazany w 1951 r. na 1,6 lat więzienia za pomoc dezerterowi PUBP.

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Kormański Antoni – kamilianin, ur. 12 VI 1913 r. w Suchych Lipcach, parafia Krasnystaw. Święcenia kapłańskie przyjął 19 III 1937 r. w Münster. Po II wojnie światowej był przeorem klasztoru oo. Kamilianów w Zabrzu, kierował tam Domem Starców, będąc jednocześnie proboszczem parafii św. Kamila. Został oskarżony o nadużycia finansowe na szkodę Domu Starców zarządzanego przez klasztor, nie przyznał się do winy. Sąd w Zabrzu w 1949 r. skazał go na 3 lata więzienia z art. 262 § 2 KK (kradzież mienia państwowego). Przebywając w więzieniu w Zabrzu, utrzymywał kontakt listowny i widzenia, w opinii władz więziennych złamany duchowo, zachowuje się „ujemnie", uchyla się od pracy.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, Wykaz księży przebywających w jednostkach podległych Departamentowi Więziennictwa; tamże, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz księży, zakonników przebywających w Więzieniu w Raciborzu z dnia 15 I 1951 r.; tamże, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach; DzP i DzŻ z 10 X 1949.

Korniluk Mikołaj Nikita – ur. 3 IV 1904 r., pastor ewangelicki, przed aresztowaniem zamieszkały w Olsztynie, ul. Malarska 15. W czasie śledztwa przebywał w więzieniu w Warszawie, ul. Rakowiecka 37, osadzony z art. 5 i 6 Dek. z 13 VI 1946 r. „Żadnych kontaktów w wiezieniu nie utrzymuje".

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-4, Wykaz księży, zakonników i zakonnic przebywających w Więzieniu, Warszawa ul. Rakowiecka 37, z dnia 27 XII 1950 r.; tamże, mf V14-26A-1/-5, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach.

Kosmala Paweł Stefan – zakonnik (?), wikariusz w Radomiu (diecezja sandomierska), skazany 17 V 1949 r. przez Sąd Okręgowy w Radomiu z art. 22 par. 1 MKK na 3 lata więzienia za szerzenie „antypolskiej propagandy z ambony".

Bibliografia: B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości politycznej 1945-1957*, t. 2, Sandomierz 2006, s. 124.

Kot Janina – Zgromadzenie Sióstr Wspomożycielek Dusz Czyśćcowych (wspomożycielki), przełożona domu zakonnego w Zakroczymiu. Aresztowana w październiku 1949 r. za kolportowanie wiersza o tzw. cudzie lubelskim. W związku z tą sprawą nastąpiły aresztowania w Lublinie wśród kapucynów, od których wyżej wymieniona otrzymała wiersz do kolportażu. Autorem tego wiersza była prawdopodobnie siostra Janiny Kot-Czesława – działaczka katolicka.

Bibliografia: AIPN Warszawa 01283/1065, mf V51/52-5, Materiały dotyczące skrytek.

Kotos Józefa Euchna – Zgromadzenie Sióstr św. Karola Boromeusza (bromeuszki), aresztowana przez WUBP w Rzeszowie za rozpowszechnianie wrogiej propagandy przeciw państwu oraz za przechowywanie obcej waluty (dolarów), będącej własnością ks. Stanisława Kulanowskiego.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845 mf V14-26A-1/-4, Pismo uzupełniające przesłane przez WUBP w Rzeszowie z dnia 5 III 1951 r. do Naczelnika Wydziału V Departamentu V MBP w Warszawie.

Kowalewska Józefa – Zgromadzenie Sióstr św. Elżbiety (elżbietanki), ur. 14 VI 1922 r. w Brodzicach, córka Leonarda. Przed aresztowaniem mieszkała w Ostrowie Wielkopolskim. Zatrzymana w czerwcu 1953 r. przez PUBP w Ostrowie Wlkp. pod zarzutem, że jako kierowniczka Domu Dziecka dopuszczała się bicia dzieci. Ze względu na przyznanie się do winy i okazywaną skruchę w śledztwie, zwolniona bez wyroku.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-8, Wykaz osób aresztowanych; tamże, sygn. 01283/1199, mf V14-52-1/1, Sprawozdanie z pracy Sekcji II Wydziału II Departamentu XI MBP za lipiec 1953 r.

Kowalski Jerzy – proboszcz w Choszcznie. Wyrokiem Sądu Powiatowego w Choszcznie w 1952 r. został skazany na karę 10 miesięcy więzienia oraz pozbawienia praw publicznych na okres 2 lat za rzekome malwersacje finansowe.

Bibliografia: K. Kowalczyk, *W walce o „rząd dusz". Polityka władz państwowych wobec Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w latach 1945-1956*, Szczecin 2003, s. 2001.

Kozera Karol – wikary diecezji krakowskiej, skazany w 1949 r. przez sąd ZSSR na 10 lat więzienia, zwolniony do Polski w 1958 r.

Bibliografia: Lista Stefaniaka.

Kruk Jan – wydarzenia w Wierzbicy. Patrz: Popiel Marcin, Wójcik Józef, Leksykon duchowieństwa, t. 1, s. 227-228; t. 3, s. 263-265.

Bibliografia: J. Wójcik, *Moja Wielka Nowenna*, Londyn 1985.

Kruk Józef – ur. w 1918 r., aresztowany 8 XII 1944 r. przez UB w Lublinie i przekazany 21 I 1945 NKWD, bez wyroku zesłany do łagru w obwodzie Swierdłowskim, zwolniony 20 X 1947, wrócił do Polski.

Bibliografia: Dzwonkowski, *Lista*, Przegląd Wschodni VI, 3 (2001), s. 577.

Krupa Ludwik – ur. 25 V 1910 w Przeworsku, syn Andrzeja i Teresy. W l. 1925-1926 odbył nowicjat zakonny w klasztorze oo. Bernardynów w Leżajsku. Po studiach w Belgii (1930-1931), we Fryburgu Szwajcarskim (1931-1932), kontynuował je na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (KUL), gdzie w 1939 r. ukończył je ze stopniem doktora. W okresie okupacji niemieckiej wykładał dogmatykę w Seminarium Duchownym w Kalwarii Zebrzydowskiej; w l. 1943-1946 przełożony klasztoru w Piotrkowie Trybunalskim. W 1946 r. podjął wykłady z teologii dogmatycznej na KUL., habilitacja w 1950 r. W styczniu 1952 r. został aresztowany z tytułu funkcji pełnionej w Zarządzie Prowincji Zakonu. Był więziony w Lublinie do grudnia tegoż roku. Po uwolnieniu wyjechał do Warszawy, gdzie podjął wykłady z teologii dogmatycznej, początkowo na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego, a następnie w Akademii Teologii Katolickiej, prodziekan Wydziału Teologicznego KUL, prorektor KUL w l. 1964-1968. Zmarł 15 VII 1992 r.

Bibliografia: Stefan Kardynał Wyszyński, *Promemoria. Zapiski z lat 1948-1949 i 1952-1953*, Warszawa 2007, s. 136; S. Celestyn Napiórkowski, J. Ziółek, *Krupa Ludwik Andrzej,* w: *Słownik biograficzny miasta Lublina*, red. A. Witusik, J. Skarbek, T. Radzik, Lublin 1993; S.B. Tomczak, *Zmarli*, Studia Franciszkańskie t. 6, Poznań 1994, s. 338-339.

Kubik Zofia – Zgromadzenie Sióstr św. Elżbiety (elżbietanki), ur. 12 IV 1907 r., córka Karola, przed aresztowaniem mieszkała w Strzegomiu, ul. Obywatelska 2/3 w Domu Dziecka. Aresztowana 15 IV 1950 r. przez PUBP w Świdnicy. Oskarżona o bicie i znęcanie się nad wychowankami. Z art. 286 KK skazana na 1 rok więzienia. Podczas pobytu w więzieniu oprócz kontaktu listownego żadnego innego nie utrzymywała. Podczas pobytu w więzieniu zachowywała się nienagannie, karana dyscyplinarnie nie była.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-4, Wykaz księży i zakonnic aresztowanych w 1950 r. na terenie woj. wrocławskiego z dnia 12 II 1951 r.; tamże, Wykaz na 1 stycznia 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach; tamże, sygn. 01283/846, mf V14-26A-2/-3, Wykaz zakonnic aresztowanych.

Kuc Michał – ur. 4 IX 1890 r. w Jasnej-Podłopieniu, syn Jana i Reginy z domu Mucha.

Święcenia kapłańskie przyjął 29 VI 1916 r. w diecezji tarnowskiej. Od 1923 r. był katechetą w Nowym Sączu. Aresztowany 19 IX 1948 r. przez WUBP w Krakowie pod zarzutem przynależności do WiN oraz że „wiedząc o istnieniu organizacji podziemnej, nie zadenuncjował jej". Jego aresztowanie miało ścisły związek z aresztowaniami, jakie objęły organizację Polska Armia Niepodległościowa, do której należał jezuita Władysław Gurgacz. Sądzony przez WSR w Krakowie, skazany na 1 rok więzienia w zawieszeniu. Przebywał w więzieniu krakowskim na Montelupich. Po ogłoszeniu wyroku opuścił więzienie. 16 I 1950 r. przeszedł na emeryturę. Zmarł 27 IV 1951 w Dąbrówce Polskiej, pochowany na cmentarzu w Nowym Sączu.

Bibliografia: AAN, Wykaz przestępczej działalności kleru, s. 285.; DzP i DzŻ z 11 XII 1948; A. Nowak, *Słownik biograficzny kapłanów diecezji tarnowskiej 1786-1985*, t. 3..., s. 108.

Kuczek Józef – ur. 30 IV 1901 r. w Zdziarcu-Zabawie, syn Jana i Teresy z domu Curyłło. Święcenia kapłańskie otrzymał 29 VI 1927 r. w diecezji tarnowskiej. Od 1935 r. administrator, a od 1958 r. proboszcz w parafii Mała. W czasie okupacji był kapelanem AK w okręgu Dębica, pseud. Bies. Skazany w 1952 r. na 1,6 lat więzienia „za przynależność do nielegalnej organizacji WiN. 8 II 1868 r. zrezygnował z probostwa. Zmarł 5 XII 1969 r., pochowany na cmentarzu w Zabawie.

Bibliografia: F. Wojnarowski, *Okruchy wspomnień z lat walki i martyrologii AK*, Kraków 1997, nr 17-21; A. Nowak, *Słownik biograficzny kapłanów diecezji tarnowskiej 1786-1985*, t. 3..., s. 112-113.

Kulanowski Stanisław – ur. 6 XII 1892 r. w Grodzisku Dolnym k. Leżajska, ksiądz diecezji przemyskiej, święcenia kapłańskie przyjął 12 V 1918 r. Przed wojną katecheta w Szkole Powszechnej im. A. Mickiewicza w Rzeszowie, szkole przemysłowej żeńskiej, Szkole Zawodowej Dokształcającej im. J. Kilińskiego, od 1 IX 1930 r. stały katecheta w rzeszowskiej Szkole Powszechnej im. T. Kościuszki, jednocześnie prefekt Bursy Gimnazjalnej im. ks. F. Dymnickiego. W październiku 1930 r. został katechetą rzeszowskiego I Gimnazjum i rektorem kościoła gimnazjalnego oraz dyrektorem Bursy Gimnazjalnej. Funkcje te sprawował, z przerwą podczas II wojny światowej, do 22 X 1950 r., czyli do momentu aresztowania go przez władze komunistyczne. Władze, dążąc do usunięcia go z zajmowanych stanowisk, oskarżyły go o nieuczciwość w prowadzeniu ksiąg finansowych oraz o stosowanie w nauczaniu niewychowawczych metod postępowania. W czasie śledztwa poddawano go różnorakim upokorzeniom. Wspominał te przeżycia niechętnie; „Znęcano się nade mną przy wtórze ohydnych słów". 10 IV 1951 r. sąd skazał go na półtora roku pozbawienia wolności. Zasądzoną karę odbywał w więzieniu w zamku rzeszowskim. Ze względu na zły stan zdrowia wypuszczono go przed upływem terminu odbywania kary. Po opuszczeniu więzienia przez kilka miesięcy pomagał przy rzeszowskiej parafii farnej, a później osiadł w rodzinnym Grodzisku. Zmarł 29 X 1957 r., pochowany na cmentarzu parafialnym w Grodzisku.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-3, Wykaz z dnia 5 III 1951 r. księży i zakonnic aresztowanych w 1950 r. na terenie woj. rzeszowskiego; A. Motyka, *Ks. Kulanowski Stanisław* (1892-1957), w: *Biografie duszpasterzy*, [www. diecezja rzeszow].

Kurpiński Zenon – wicedziekan i proboszcz parafii Zbierek (diecezja włocławska), skazany w 1953 r. na 10 lat więzienia „za współpracę z agentem wywiadu amerykańskiego" oraz „za przechowywanie nielegalnych pism".

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Kurzeja Józef – ur. 10 I 1937 r. we wsi Zasadne k. Limanowej. W 1956 r. wstąpił do seminarium duchownego w Krakowie. Święcenia kapłańskie otrzymał 17 VI 1962 r. Po święceniach pracował duszpastersko w parafiiach: Mucharz, Grójec, Trzebinia-Siersza. W 1968 r. został przeniesiony do parafii Raciborowice, należącej do dekanatu mogilskiego w Nowej Hucie. W 1970 r. założył pierwszy w Mistrzejowicach punkt katechetyczny. W czasie pracy duszpasterskiej w Mistrzejowicach spotykał się z szykanami władz chcących uniemożliwić mu pracę duszpasterską i starania o budowę kościoła w Mistrzejowicach. W czasie swojej działalności był kilkadziesiąt razy przesłuchiwany w UB, wytoczono przeciwko niemu 10 roz-

praw sądowych i 26 kolegiów. Był aresztowany i osadzony w celi razem z pospolitymi przestępcami, a także zmuszany do płacenia wysokich grzywien pieniężnych. W 1972 r., po licznych interwencjach, wyrażono zgodę na budowę kościoła w Mistrzejowicach. Dzięki staraniom ks. Kurzeji w ciągu 4 miesięcy został wzniesiony przez mieszkańców osiedli tymczasowy budynek mieszczący kaplicę i sale katechetyczne. Nękały go liczne choroby. Wielokrotnie musiał przebywać w szpitalach. Zmarł 15 VIII 1976 r., pochowany w grobowcu oo. cystersów na cmentarzu w Grębałowie. 4 V 2005 r. rozpoczął się jego proces beatyfikacyjny.

Kwiatkowski Jan – przed aresztowaniem zamieszkały w Krakowie, ul. Łobzowska, skazany na 4 lata za przestępstwo z art. 87 KKWP (nie doniósł o grupie przestępczej). „W więzieniu we Wronkach korespondencję utrzymuje z Czabaj K. Twierdzi, że niesłusznie został ukarany".

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, Wykaz księży przebywających w jednostkach podległych Departamentowi Więziennictwa.

Len Roman – palotyn, dyrektor Wydawnictwa Pallottinum w Poznaniu, aresztowany 8 III 1949 r. w związku z uwięzieniem Kiryła Sosnowskiego (członka narodowej organizacji „Ojczyzna" 1939-1945, redaktora naczelnego Pallottinum 1948-1949). Zwolniony z aresztu po trzech tygodniach. Wyszedł na wolność, jak twierdzi Jan Żaryn, za cenę zgody na werbunek i przyjął pseudonim „Zygmunt". Był tajnym współpracownikiem do końca życia. Kopiował i przekazywał SB egzemplarze protokołów Komisji Episkopatu Polskiego ds. Wydawnictw Katolickich. Przekazywał bezpiece nie tylko informacje dotyczące stosunków wewnątrz zgromadzenia księży palotynów, lecz także na temat spotkań z prymasem Wyszyńskim, z którym się przyjaźnił.

Bibliografia: H. K. Sosnowska, *Gościńce i rozstajne drogi. Opowieść rodzinna*, Poznań 2002, s. 195, 200-201; A. Gargas, *Diabelski cyrograf*, Ozon z 16 II 2006; Informacje Jacka Żurka, zbiory własne.

Lesiewicz Stanisław – zamieszkały w Tomaszowie Mazowieckim, wikariusz, aresztowany w 1950 r. „za odczytanie listu biskupów w sprawie Caritasu". Zwolniony nakazem Prokuratury Wojskowej.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-3, Wykaz z dnia 6 II 1951 r. księży, zakonników i zakonnic aresztowanych w 1950 r. na terenie Łodzi i woj. łódzkiego.

Lewik Jan – bernardyn, ur. 22 XI 1922 r., syn Franciszka, zamieszkały w Poznaniu. Aresztowany przez Wydział XI WUBP w Poznaniu, oskarżony o przynależność do nielegalnej organizacji na terenie woj. gdańskiego. Aresztowania dokonano na polecenie Wydziału XI WUBP w Gdańsku.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-8, Wykaz osób aresztowanych przez Wydział XI w 1953 r.

Lichty Joachim – ksiądz kurii wrocławskiej, ur. 20 III 1902 r. w Tarnowie Opolskim, syn Ignacego i Marianny, aresztowany za usiłowanie nielegalnego przekroczenia granicy. Zwolniony z aresztu, był proboszczem w Zwróconej (pow. Ząbkowice Śląskie).

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-7, Wykaz osób aresztowanych przez Wydział XI WUBP we Wrocławiu w 1953 r.

Licznerski Józef – skazany na 3 lata więzienia za przestępstwo z art. 262 i 267 KK. Podczas odbywania kary w więzieniu Warszawa II zachowywał się bardzo dobrze, otrzymywał widzenia z rodziną.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, Wykaz księży przebywających w jednostkach podległych Departamentowi Więziennictwa.

Ligęza Jan – wikariusz z Bielan (diecezja krakowska), skazany w 1949 r. na 6 miesięcy więzienia „za przynależność do organizacji «Wulkan»". Proboszcz w Skawinie w latach siedemdziesiątych.

Bibliografia: Lista Stefaniaka.

Lis Jan – proboszcz parafii Narodzenia NMP w Szczecinku (diecezja koszalińsko-kołobrzeska) w l. 1973-1979 r. Pod koniec lat sześćdziesiątych dwukrotnie aresztowany. Pierwszy raz „za niepoprawne nauczanie dzieci religii", drugi raz za odmowę udzielenia informacji o majątku kościelnym. W czasie tego drugiego zatrzymania, kiedy przesiedział w areszcie w Szczecinku 9 dni,

okazało się, że jest posiadaczem orderu Virtuti Militari. Został wówczas zwolniony i pieszo wrócił nocą do Okonka. Przed aresztowaniem u jednej z parafianek zostawił swój testament i wiele ważnych dokumentów na wypadek, gdyby miał w więzieniu przesiedzieć dłuższy czas lub w ogóle z niego nie wrócić. W 1973 r. roku został przeniesiony do Szczecinka. Przy budowie plebani 12 XI 1973 r. spadł z rusztowania i zginął. W pogrzebie, na cmentarzu w Szczecinku 17 listopada uczestniczyło ok. 29 tys. ludzi, ponad dwustu księży i kilkadziesiąt sióstr zakonnych.

Bibliografia: Informacja Ryszarda Mykietyńskiego z 14 XI 2006, zbiory własne.

Loster Jadwiga – Zgromadzenie Sióstr Urszulanek SJK (urszulanki szare), zamieszkała w Sieradzu, aresztowana przez PUBP w Sieradzu. Oskarżona o udzielanie pomocy organizacji podziemnej krypt. „Katyń".

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-4, Wykaz księży i zakonnic aresztowanych w 1950 na terenie woj. łódzkiego z dnia 13 II 1951 r.; tamże, sygn. 01283/846, mf V14-26A-2/-2, Wykaz zakonnic aresztowanych od 1950 r. z dnia 6 XII 1952 r.

Luterek Leokadia – aresztowania w Caritasie gdańskim.

Bibliografia: D. Zamiatała, *Caritas. Działalność i likwidacja organizacji 1945-1950*, Lublin 2000, s. 317.

Łącki Tadeusz – ur. 5 I 1902 r., przed aresztowaniem zamieszkały w Bielawie (pow. Dzierżoniów), skazany w 1950 r. „za usiłowanie nielegalnego przekroczenia granicy". „W więzieniu korespondował, otrzymywał listy i paczki od rodziny. W okresie pobytu w więzieniu Wrocław I nie był karany dyscyplinarnie. Zachowuje się pozytywnie, lecz tylko w celu zaskarbienia sobie zaufania u administracji więziennej". Po zwolnieniu w l. 1960-1967 był prefektem w Świdnicy u boku ks. Stanisława Marchewki.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-4, Wykaz z dnia 28 XII 1950 r. więźniów księży, zakonników i zakonnic przebywających w wiezieniu Wrocław I; tamże, mf V14-26A-1/-5, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach; J. Stefaniak, *„Wroga działalność" księży w archidiecezji wrocławskiej w latach 1945-1956 w świetle materiałów UOP*, Sobótka 2 (2001), s. 240, przypis nr 10.

Łukasiewicz – wśród członków koła ministrantów przy kościele w Drzymałowie, gdzie pracowal ks. Łukasiewicz, zawiązała się organizacja (chłopcy 15−18 lat), którą oskarżono o gromadzenie broni, dążenie do rozbrajania żołnierzy radzieckich UB, MO, wojska, o napady i zdemolowanie lokalu. Prokurator starał się obciążyć odpowiedzialnością za konspiracyjną działalność ministrantów ks. Łukasiewicza, który, jego zdaniem, „dawał młodzieży przykład negatywnego stosunku do obecnej rzeczywistości w Polsce". WSR we Wrocławiu na sesji wyjazdowej w Wałbrzychu skazał oskarżonych na kary więzienia od 1 roku do 10 lat.

Bibliografia: DzP i DzŻ z 19 VI 1948.

Łysik Anna − Zakon św. Klary (klaryski), ur. 10 VIII 1908 r. w Wysokim Wyżnym, córka Jana, aresztowana 14 III 1953 r. przez WUBP w Krakowie.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-6, Wykaz więźniów karno-śledczych i śledczych księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniu w Krakowie Montelupich

Macha Tadeusz − wikariusz w miejscowości Gnojno (diecezja kielecka), skazany w 1951 r. na 3 lata więzienia „za wydawanie antypaństwowych odezw".

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Machura Paweł − Otrzymał propozycję zostania agentem bezpieki, wolał pójść do więzienia.

Bibliografia: Dominiczak, Organy bezpieczeństwa, s. 86.

Maciejewska Helena − przekazana do WUBP w Katowicach przez WUBP w Kielcach.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-4, Zapytanie z MBP do naczelnika Wydziału V WUBP w Katowicach o losy zakonnicy Maciejewskiej H. z 28 II 1951 r.

Madura Paweł − ur. 18 III 1914 r. w Jastrząbce Starej, syn Michała i Julii z domu Kapusta. Święcenia kapłańskie przyjął 29 VI

1938 r. w diecezji tarnowskiej. Od 4 IX 1942 r. był katechetą w Szczawnicy. 1 III 1946 r. został katechetą w Przecławiu (pow. Mielec). „Lekkomyślnie zakupił broń od prokuratora [sic!] i został aresztowany". Skazany w 1949 r. na 7 lat pozbawienia wolności za nielegalne posiadanie broni. W więzieniu prowadził korespondencję. Zachowanie w więzieniu w ocenie władz – średnie. Po zwolnieniu 31 XII 1953 r. objął wikariat w Staszkówce, następnie w Trzcianie (8 X 1956) i Kolbuszowej (28 XI 1963). W 1973 r. przeszedł na emeryturę. Zmarł w Rzeszowie 28 XI 1984 r., pochowany w Kolbuszowej.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz księży, zakonników przebywających w więzieniu w Raciborzu z dnia 15 I 1951 r.; tamże, mf V14-26A-1/-7, Wykaz księży i zakonnic odsiadujących karę w poszczególnych jednostkach więziennych woj. opolskiego z 3 III 1953 r.; A. Nowak, *Słownik biograficzny kapłanów diecezji tarnowskiej 1786-1985*, t. 3..., s. 176; Lista Galińskiego, zbiory własne.

Malec Tadeusz – proboszcz parafii w Horyszowie (diecezja lubelska). W śledztwie przebywał w więzieniu w Lublinie, oskarżony z art. 230 § 1 KK i 22 MKK (tzw. szeptanka), nie utrzymuje korespondencji, w opinii władz zachowuje się nienagannie.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, Wykaz księży przebywających w jednostkach podległych Departamentowi Więziennictwa

Małkowski Stanisław – od drugiej połowy lat siedemdziesiątych. związany z ruchem opozycyjnym. Był m.in. stałym współpracownikiem lubelskich „Spotkań" i autorem tekstów w tym piśmie. Współpracował z ks. J. Popiełuszką. W l. 1981-1987 współpracował z „TW", zamieszczał teksty w „TM". Współorganizator mszy katyńskich, uroczystości pod Krzyżem Romualda Traugutta i w Olszynce Grochowskiej. Represjonowany. „Ks. Małkowski był na liście do likwidacji obok Popiełuszki", „zakładano u niego podsłuchy, zakładał je między innymi Pękala".

Bibliografia: List ks. S. Małachowskiego do Autora, zbiory własne.

Marczyk Anna, imię zakonne Amanda – ur. 17 V 1918 r. w Skawie, córka Ignacego i Marii, zamieszkała w Tarnowie, ul. Ochronki 11, oskarżona o przetrzymywanie osoby poszukiwanej przez władze państwowe, oskarżenie z art. 14 § 1 Dek. z 13 VI 1946 r. Aresztowana 13 VI 1949 r., zwolniona w wyniku umorzenia śledztwa 12 VII 1949 r.

Bibliografia: AIPN Kraków, sygn. 111/2159, WPR w Krakowie, Akta śledztwa Marczyk Anna.

Markiw Teodor – ur. 17 III 1909 r., przed aresztowaniem zamieszkały w miejscowości Wełcz (pow. Brzezów, woj. Rzeszów), grekokatolik, skazany na 8 lat z art. 14 § 1 Dek. z 13 VI 1946 r. Odbywając karę w wiezieniu we Wronkach, zachowywał się dostatecznie, listy otrzymywał od parafian. Odbywał karę w 1951 r. w więzieniu w Barczewie.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-2, Wykaz księży przebywających w jednostkach podległych Departamentowi Więziennictwa; tamże, mf V14-26A-1/-5, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach.

Markl Walerian – ur. 24 IX 1886 r., syn Adolfa, proboszcz, przed aresztowaniem zamieszkały w Sernikach (pow. Lubartów). Skazany z art. 1 § 1 i 2 Dek. z 31 VIII 1944 r. /DzU 1944, nr 7 poz. 29, proboszcz, skazany w 1945 r. na karę śmierci „za współpracę z okupantem hitlerowskim", karę złagodzono następnie do 15 lat, w 1954 r. zwolniony. Początek odbywania kary 4 VI 1945 r. „Utrzymywał kontakt listowny i paczki od parafian oraz z siostrą Heleną Markl, zamieszkałą w Lublinie, ul. Stalingradzka 57/7. Zachowanie w więzieniu odpowiednie. Przebywał w więzieniu w Koronowie i Grudziądzu, „był karany dyscyplinarnie za rozsiewanie propagandy wrogiej wśród więźniów".

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz księży, zakonników przebywających w więzieniu w Koronowie z dnia 28 XII 1950 r.; tamże, Wykaz księży, zakonników przebywających w Więzieniu Karnym w Grudziądzu z dnia 30 XII 1950 r.; tamże, mf V14-26A-1/-5, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach.

Mastalerz Józef – wikariusz z Woli Baranowskiej (diecezja przemyska), skazany w 1947 r. na 5 lat więzienia „za współpracę z NSZ" w powiecie tarnobrzeskim. Został

przez sąd uniewinniony z powodu braku dowodów winy.

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Mastalerz Zdzisław – wikariusz z Gorzkowic (diecezja łódzka), skazany w 1953 r. na 8 lat więzienia „na podstawie art. 4 dekretu 1".

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Mazanek Stanisław –

Bibliografia: R. Śmietanka-Kruszelnicki, *Duchowieństwo katolickie a podziemie poakowskie na Kielecczyźnie 1945-1948*, Kielecki Przegląd Diecezjalny 2 (1997), s. 192-202; J. Żurek, *Lwowskie losy abpa Eugeniusza Baziaka*, Biuletyn IPN 12 (2004), s. 31-43.

Mazanek Stefan –

Bibliografia: R. Śmietanka-Kruszelnicki, *Duchowieństwo katolickie a podziemie poakowskie na Kielecczyźnie 1945-1948*, Kielecki Przegląd Diecezjalny 2 (1997), s. 192-202; J. Żurek, *Lwowskie losy abpa Eugeniusza Baziaka*, Biuletyn IPN 12 (2004), s. 31–33.

Mazurkiewicz Władysław – wikariusz w Bełżycach (diecezja lubelska), skazany w 1954 r. (brak bliższych danych).

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Michałowski Ernest – salezjanin, zamieszkały we Fromborku, aresztowany przez WUBP w Gdańsku, do dyspozycji WUBP w Gdańsku.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-3, Wykaz z dnia 1 II 1951 r. księży, zakonników i zakonnic aresztowanych w 1950 r. przez WUBP w Olsztynie.

Michałowski Ignacy – zamieszkały w Namysłowie, aresztowany przez Wydział V WUBP we Wrocławiu, oskarżony o bicie dzieci, skazany na 5 lat więzienia.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-3, Wykaz z dnia 12 II 1951 r. księży, zakonników i zakonnic aresztowanych w 1950 r. na terenie Wrocławia i woj. wrocławskiego.

Miller Bronisław – ur. 9 I 1920 r., franciszkanin, zamieszkały przed aresztowaniem w Malborku, ul. Sztumska 39. W śledztwie przebywał w więzieniu Warszawa II. Skazany na 2 lata z art. 264 KK. Zachowywał się w więzieniu bardzo dobrze. Utrzymywał kontakt z rodziną korespondencyjnie. Karę odbywał w 1951 r. w więzieniu w Katowicach.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-3, Wykaz księży przebywających w jednostkach podległych Departamentowi Więziennictwa; tamże, mf V14-26A-1/-5, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach.

Miller Romuald – franciszkanin, o. Adam, ur. 22 III 1913 r. w Bóbrce, w archidiecezji lwowskiej. 4 IV 1929 r. wstąpił do zakonu franciszkańskiego (Prowincja Niepokalanego Poczęcia NMP Zakonu Braci Mniejszych Bernardynów). 27 V 1934 r. złożył profesję wieczystą w kościele klasztornym w Sokalu. Święcenia kapłańskie przyjął 28 I 1940 r. W l. 1940-1943 był wykładowcą matematyki w Niższym Seminarium Duchownym w Radomiu. Jako spowiednik i katecheta pracował w klasztorach w Radomiu, Warcie, Radecznicy, Opatowie Kieleckim, Kalwarii Zebrzydowskiej, Łodzi, Kole i Olsztynie. W czasie pobytu w Radecznicy aresztowany przez Wydział V WUBP w Lublinie. Od 1983 r. aż do swojej śmierci mieszkał w Barczewie. Zmarł 10 VIII 1994 r. w Barczewie.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-3, Wykaz z dnia 3 II 1951 r. księży, zakonników i zakonnic aresztowanych w 1950 r. na terenie woj. lubelskiego; Wiadomości i Komunikaty Prowincji Niepokalanego Poczęcia NMP 4 (1994), s. 14.

Miszewski Józef Alfons – kapłan diecezji chełmińskiej, dziekan dekanatu Gdynia, zamieszkały w Gdyni, ul. 22 Lipca 26. Aresztowany przez Wydział V WUBP w Gdańsku pod zarzutem szykanowania księży pozytywnych, w tym ks. Franciszka Rolewskiego. Sprawa w śledztwie [1951].

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-3, Wykaz z dnia 3 II 1951 r. księży i zakonnic aresztowanych w 1950 r. przez WUBP w Gdańsku. Patrz: Leksykon duchowieństwa, t. 3, s. 182.

Morawska Maria Magdalena – urszulanka UR, dyrektorka Prywatnej Żeńskiej Szkoły Sióstr Urszulanek w Poznaniu, aresztowana 7 VII 1955 r. przez UB w Poznaniu na wniosek Prokuratury w sprawie działalności

tajnej organizacji „Orlęta", założonej przez kilka uczennic tejże szkoły. Arcybiskup poznański, Walenty Dymek, zwrócił się z prośbą o uwolnienie s. Morawskiej do Dyrektora UW w Warszawie, Zygmanowskiego. 23 VIII 1955 r. została zwolniona z aresztu.

Bibliografia: D. Falkiewicz, *Polityczne kwiatki 15-latki. Sprawa tajnej organizacji młodzieżowej „Orlęta" 1954-1958*, Kraków 2007.

Moszkiewicz Wincenty −

Bibliografia: J. Stefaniak, *„Wroga działalność" księży w archidiecezji wrocławskiej w latach 1945-1956 w świetle materiałów UOP*, Sobótka 2 (2001), s. 240, przypis nr 3.

Musiał Walburga Hiacynta − Zgromadzenie Sióstr św. Elżbiety (elżbietanki), ur. 17 V 1914 r., córka Teodora, na placówce w Lądku Zdroju. Aresztowana 23 IV 1953 r. przez PUBP w Bystrzycy Kłodzkiej na podstawie sankcji powiatowego prokuratora w Bystrzycy z dnia 23 IV 1953 r. pod zarzutem rozpowszechniania wrogiej propagandy o zmianie pieniędzy w Polsce. Przebywała w areszcie śledczym w Kłodzku do 21 VII 1953 r. Zwolniona aktem łaski Rady Państwa z 21 VII 1953 r. Po zwolnieniu z aresztu przebywała w klasztorze Elżbietanek w Lądku Zdroju.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-8, Wykaz osób aresztowanych przez Wydział XI WUBP we Wrocławiu za rok 1953 z dnia 22 XI 1953 r.; tamże, sygn. 01283/1199, mf V14-52-1/1, Sprawozdanie z pracy Sekcji II Wydziału II Departamentu XI MBP za lipiec 1953 r.

Nawoczyn Maria − Zakon Dobrego Pasterza, ewangelicki, ur. 26 VII 1893 r. Przed aresztowaniem zamieszkała we Wrocławiu, ul. Z. Januszewskiego. Skazana z art. 196 § 8 Dek. z 16 XI 1946 r. na 15 lat więzienia. Podczas odbywania kary utrzymywała kontakty za pośrednictwem korespondencji z Kaduk Cecylią zamieszkałą we Wrocławiu oraz otrzymywała widzenia z wyżej wymienioną, a także utrzymywała kontakt listowny z zakonem w Niemczech. Jako więzień zachowywała się niepoprawnie; w czasie pobytu w więzieniu w Fordonie była czterokrotnie karana dyscyplinarnie za awanturę w celi, za krzyki i inne wykroczenia przeciwko regulaminowi więziennemu. Mało interesowała się czytaniem książek naukowych, natomiast władze więzienne określały ją jako fanatyczką na tle religijnym. Do władz więziennych na pozór odnosi się z szacunkiem. Od 26 I 1952 r. przebywała w więzieniu w Inowrocławiu, gdzie była karana dwa razy za nieprzestrzeganie regulaminu więziennego. W charakterystyce władze więzienia stwierdzały, iż skazana była wrogo ustosunkowana do władz więziennych i do Polski Ludowej. Uważała, że nie zasłużyła na taki wyrok.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz zakonnic przebywających w więzieniu w Fordonie; tamże, Wykaz na 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach; tamże, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-6, Wykaz księży, zakonników i zakonnic odsiadujących karę w jednostkach więziennych województwa bydgoskiego, sporządzony przez WUBP w Bydgoszczy w lutym 1953 r.

Neff Teresa Urszula − urszulanka UR, nauczycielka i wychowawczyni w Prywatnej Żeńskiej Szkole Sióstr Urszulanek w Poznaniu, aresztowana 29 VII 1955 r. przez UB w Poznaniu na wniosek Prokuratury w sprawie działalności tajnej organizacji „Orlęta", założonej przez kilka uczennic z klasy, której była wychowawczynią. Z prośbą o uwolnienie s. Neff zwrócił się arcybiskup poznański, Walenty Dymek, do Dyrektora UW w Warszawie, Zygmanowskiego. Zwolniona z aresztu 23 VIII 1955r.

Bibliografia: D. Falkiewicz, *Polityczne kwiatki 15-latki. Sprawa tajnej organizacji młodzieżowej „Orlęta" 1954-1958*, Kraków 2007.

Niedźwiecki Stanisław − ur. w 1904 r., zamieszkały w Tomaszowie Lubelskim, ul. Świętojerska, aresztowany przez Wydział V WUBP w Lublinie. Sprawę skierowano do Prokuratury Wojewódzkiej w Lublinie. Sądzony z art. 4 § 1 i 2 Dek. z 2 I 1946 r., W więzieniu w Lublinie, gdzie odbywał karę, utrzymywał korespondencję, zachowywał się nienagannie. Zwolniony w [lipcu] 1953 r.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-3, Wykaz z dnia 3 II 1951 r. księży, zakonników i zakonnic aresztowanych w 1950 r. na terenie woj. lubelskiego; tamże, mf V14-26A-1/-5, Wykaz z dnia 1 I 1951 r.

księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach; S. Wyszyński, *Pro memoria*..., s. 562; Zamiatała, s. 317.

Okonek Anna – Zgromadzenie Sióstr św. Elżbiety (elżbietanki), ur. 6 III 1898 r. Przed aresztowaniem mieszkała w Strzegomiu, ul. Obywatelska 2/3, w Domu Dziecka, aresztowana 15 IV 1950 r. w Świdnicy pod zarzutem bicia i znęcania się nad wychowankami, skazana na 1 rok więzienia z art. 246 KK. W więzieniu utrzymywała kontakt listowny z rodziną. Podczas odbywania kary zachowywała się nienagannie, przestrzegała regulaminu więziennego.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-4, Wykaz księży i zakonnic aresztowanych w 1950 r. na terenie woj. wrocławskiego z dnia 12 lutego 1951 r.; tamże, mf V14-26A-1/-5, Wykaz księży i zakonnic przebywających w Więzieniu Karno-Śledczym w Świdnicy; tamże, sygn. 01283/846, mf V14-26A-2/-3, Wykaz zakonnic aresztowanych od 1950 r. z dnia 6 XII 1952 r.

Opacki Rudolf – ksiądz archidiecezji lwowskiej, przed wojną dyrektor Prywatnego Gimnazjum we Lwowie, prowadzonego przez ss. de Notre Dame. Po wojnie osiadł w Gliwicach, gdzie był katechetą w gimnazjum. Aresztowany za ukrywanie członków WiN-u. Zmarł 22 XII 1964 r., pochowany na cmentarzu komunalnym w Gliwicach.

Bibliografia: AAN, Normatywy MBP, t. 4, Wykaz przestępczej działalności kleru, s. 281-287.

Opasewicz Tomasz – ur. 21 XII 1880 r., diecezja częstochowska, proboszcz w Gorzkowicach. Aresztowany 9 IX 1948 r. i skazany w 1948 r. na 10 lat więzienia i 4 lata utraty praw obywatelskich, przepadek mienia na rzecz skarbu państwa za inspirowanie pobicia studentów, którzy dokonywali inwentaryzacji zabytków kulturalnych w Kamieńsku i Gorzkowicach. Sprawę rozpatrywał WSR w Łodzi. Zmarł 28 VI 1952, pochowany w Kole.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, Wykaz księży przebywających w jednostkach podległych Departamentowi Więziennictwa; Lista Janusza Stefaniaka; Głos Ludu nr 337 z 7.12. 1948, s. 1, AAN, Normatywy MBP, t. 4, Wykaz przestępczej działalności kleru, s. 281-287.

Orłowski Paweł – ur. 14 X 1913 r., syn Teofila. Kapłan diecezji płockiej, oskarżony z art. 86 § 2 („obalenie ustroju") KKWP. 16 IV 1947 r. akt oskarżenia WPR w Warszawie (sprawa R. W-wa 256/47) wpłynął do WSR w Warszawie. 17 tegoż miesiąca sąd umorzył sprawę (Sr 702/47) na mocy art. 11 § 1 ustawy amnestyjnej z 22 II 1947 (umorzenie sprawy na wniosek prokuratora ze względu na fakt, że wymierzona kara podlegałaby darowaniu).

Bibliografia: BUiAD IPN: Repertorium WSR w Warszawie, Rok 1947, t. I, sprawa 702; Informacja Jacka Żurka, zbiory własne.

Ostaszewski Ludwik – ur. 23 VIII 1906 r., syn Mariana, mieszkał przed aresztowaniem w Dobrzyniu n. Drwęcą, Rynek 15. Skazany na 6 lat z art. 203 KK. Podczas odbywania kary w więzieniu w Koronowie „zachowywał się dostatecznie, stosunek do PRL «możliwy», karę uważał za słuszną. W więzieniu utrzymuje kontakt listowny z Kamińską zamieszkałą w Toruniu, ul. Mickiewicza 80".

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, Wykaz księży przebywających w jednostkach podległych Departamentowi Więziennictwa; tamże, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz księży, zakonników przebywających w więzieniu w Koronowie z dnia 28 XII 1950 r.; tamże, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach; DzP i DzŻ, nr 284, z 27 XI 1948; Lista Graczyka, zbiory własne.

Pachnia Józef – wikariusz z Wrocławia, skazany w 1952 r. na 7 lat więzienia „za udział w nielegalnej organizacji «Orlęta».

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Padacz Władysław – ur. się w Ciechanowicach, święcenia kapłańskie przyjął w 1927 r. Od 1930 r. wykładowca i wicedyrektor, a w latach 1932-1939 dyrektor Niższego Seminarium Duchownego w Warszawie. Od 1934 r. wykładowca Seminarium Metropolitalnego w Warszawie. Uczestnik wojny obronnej w 1939 r., walczył we Francji, kapelan wojsk polskich we Włoszech (1945-1947). W l. 1947-1952 duszpasterz akademicki przy kościele św. Anny. W 1950 r. na kilkanaście dni aresztowany. W l. 1952-1974 kapelan kard. Wyszyńskiego. Zmarł w 1974 r.

Bibliografia: J. Żaryn, *Przyczynek biograficzny*..., s. 15; S. Wyszyński, *Pro memoria*..., s. 678, 679.

Parschau Johannes – wywieziony w 1945 r. do ZSRR, 13 XII 1951 r. skazany na 15 lat łagrów, w 1955 r. opuścił ZSRR.

Bibliografia: Dzwonkowski, *Lista*, Przegląd Wschodni VI, 3 (2001), s. 592.

Partykiewicz Augustyn – dziekan i proboszcz w Ulanowie (diecezja przemyska), w 1952 r. został skazany na sześć lat więzienia „za rozpowszechnianie fałszywych wiadomości o mordzie w Katyniu". Po ogłoszeniu amnestii Sąd Najwyższy karę zmniejszył do 1,5 roku.

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka; Informacje Piotra Chmielowca, zbiory własne.

Pawlikowska Helena – Zakon Sióstr Bernardynek (bernardynki), ur. 23 X 1902 r. Przed aresztowaniem mieszkała w Lublinie, ul. Bernardyńska 5. Sprawa prowadzona była przez Departament Śledczy MBP, aresztowana przez WUBP w Lublinie. Jako więzień śledczy osadzona była z artykułu 1 § 1 Dek. z dnia 13 VI 1946 r. za podżeganie do zamachu przeciwko tow. Bierutowi. Przebywała w więzieniu na ul. Rakowieckiej, będąc w więzieniu żadnych kontaktów nie utrzymywała.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-4, Wykaz księży i zakonnic aresztowanych w 1950 r. na terenie woj. lubelskiego z dnia 3 II 1951 r.; tamże, Wykaz więźniów, księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniu w Warszawie, ul. Rakowiecka 37, z dnia 27 XII 1950 r., przesłany do Departamentu Więziennictwa MBP.

Pawski Jerzy – aresztowany w 1953 r., przebywał pod śledztwem.

Bibliografia: AAN, UW, sygn. 44/164, s. 44.

Pelc Wiesław – ur. 1 I 1907 r. w Kosinie (pow. Łańcut), zamieszkały w Głogówku, należący do dyspozycji SO w Nysie z siedzibą w Prudniku, skazany na 1 rok i 6 miesięcy więzienia – koniec kary przypada na 23 IX 1950. Karę odbywał w więzieniu w Opolu.

Bibliografia: AAN, MBP, Departament Więziennictwa, Rejestr, Wykazy więźniów księży i VD 1950;

Penar Franciszek – proboszcz z Dydnia (diecezja przemyska), skazany w 1951 r. na 3 lata i 8 miesięcy więzienia „za uprawianie z ambony wrogiej propagandy".

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Perskiewicz Józef – proboszcz, skazany w 1950 r. na 8 lat więzienia „za współpracę z bandami"; na mocy amnestii karę zmniejszono do 5 lat i 8 miesięcy, proponowany do zwolnienia [1955].

Bibliografia: AAN, UW, sygn. 44/164, s. 45.

Petlicki Bolesław – ur. 27 III 1922 r., kleryk seminarium duchownego w Pelplinie, zamieszkały przed aresztowaniem w miejscowości Długie (pow. Rypin, woj. bydgoskie). Skazany na 1 rok z art. 2 Dek. z 31 VIII 1944 r. (współpraca z okupantem). Koniec kary przewidziano na 3 II 1951 r. W więzieniu utrzymywał korespondencję z rodzicami, w trakcie odbywania kary „zachowuje się nienagannie, karany dyscyplinarnie nie był, z nałożonych obowiązków wywiązuje się dostatecznie".

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz zakonnic i kleryków przebywających w więzieniu w Inowrocławiu; tamże, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach.

Piaskowski Mikołaj – skazany w 1954 r. na 1 rok i 6 miesięcy więzienia „za nielegalne posiadanie broni".

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Piątkowska Agnieszka – Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej Bolesnej (serafitki), ur. 21 I 1883 r. w Veglus (Czechosłowacja), zamieszkała w Białce Tatrzańskiej, aresztowana 13 VI 1949 r. przez WPR w Krakowie, oskarżona o przestępstwo z art. 14 § 1 Dek. z 13 VI 1946 r. Na polecenie Departamentu V MBP areszt kilkakrotnie przedłużano celem zebrania dowodów winy. Zarząd Zgromadzenia Serafitek zwrócił się pismem z dnia 17 VIII 1949 r. o zwolnienie jej z więzienia z powodu złego stanu zdrowia. 26 I 1950 r. postanowiono o uchyleniu aresztu. Oficer śledczy WUBP w Krakowie, Helena Lont, rozpatrzywszy materiały śledztwa, w którym nie zebrano dostatecznych dowodów winy wystarczającej do aktu oskarżenia, kierując się art. 26 i 169 oraz 99 i 100 KKWP postanowiła umorzyć śledztwo,

środek zapobiegawczy – areszt tymczasowy uchylić, aresztowaną zwolnić z aresztu, postanowienie niniejsze przedłożyć WPR do zatwierdzenia.

Bibliografia: AIPN Kraków sygn. 111/2159, WPR, Akta śledztwa Piątkowskiej Agnieszki,

Pilitowski Stanisław – ur. 20 IV 1911 r. , administrator parafii, zamieszkały przed aresztowaniem w Węgrowie (pow. Przasnysz). Skazany na 15 lat z art. 2 Dek. z 31 VIII 1944 r. za znęcanie się nad więźniami w niemieckim obozie koncentracyjnym w Ebensee i brutalne obchodzenie się z chorymi więźniami przebywającymi w tzw. bloku ozdrowieńców. W czasie śledztwa przebywał w więzieniu Warszawa III, otrzymał widzenie z siostrą Reginą z Nowego Miasta oraz Bronisławą Pakułową zamieszkałą w Warszawie, ul. Lomejski. Podczas pobytu w więzieniu nie był karany. W 1951 r. odbywał karę w więzieniu w Goleniowie, w ocenie władz więziennych zachowywał się spokojnie. Zmarł w 1984 r.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, Wykaz księży przebywających w jednostkach podległych Departamentowi Więziennictwa; tamże, mf V14-26A-1/-5, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach; DzP i DzŻ, nr 290 z 4 XII 1948; AAN, Normatywy MBP, t. 4, Wykaz przestępczej działalności kleru, s. 281-287.

Piotryszyn Maria – Zakon św. Klary (klaryski), ur. 25 VI 1903 r., córka Andrzeja. Zamieszkała przed aresztowaniem w Krakowie, ul. Grodzka 54. Aresztowana 18 II 1953 r. i osadzona w Krakowie w więzieniu na ul. Montelupich, oskarżona z art. 85 KKWP. „W okresie pobytu w więzieniu karana dyscyplinarnie nie była. Jednakże w czasie pobytu w więzieniu nie zmieniła negatywnego stosunku do Polski Ludowej. Z wypowiedzi do więźniarek jak i z przeprowadzonych z nią rozmów indywidualnych wynikało, że stara się przekonać, że jest niewinna i niewinnie została osadzona w więzieniu".

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-6, Wykaz więźniów karno-śledczych i śledczych księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniu w Krakowie Montelupich; tamże, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-6, Opinia naczelnika więzienia o więźniarce śledczej Piotryszy Marii z 27 II 1953 r.; AIPN Kraków, sygn. 111/2159, WPR, Akta śledztwa Piotryszy Marii.

Podgórniak Feliks – ksiądz diecezji tarnowskiej, ur. 29 IX 1901 w Kańczudze, święcenia kapłańskie otrzymał 29 VI 1925. Od 1935 r. proboszcz w Rzędzianowicach. Po wojnie kilka dni spędził w areszcie (brak bliższych danych). Związał się z Polskim Stronnictwem Ludowym. W 1982 r. przeszedł na emeryturę, zmarł 14 X 1985 r., pochowany w Rzędzianowicach.

Bibliografia: A. Nowak, *Słownik biograficzny kapłanów diecezji tarnowskiej 1786-1985*, t. 4..., s. 321.

Podkopała Jan – dr, dziekan, oskarżony o współpracę z Niemcami, o bliskie kontakty z żandarmerią niemiecką w czasie II wojny światowej, gdy był proboszczem w Olkuszu, oraz o przywłaszczenie pieniędzy ze zbiórki przeprowadzonej bez zezwolenia na Seminarium Duchowne we Wrocławiu. Został aresztowany 2 XII 1946 r. i osadzony w areszcie w Legnicy, po kilku dniach przewieziony do siedziby UB we Wrocławiu. Był brutalnie przesłuchiwany przez mjra Bartolda w obecności majora sowieckiego. Pretekstem stały się zarzuty o kolaborację z okupantem niemieckim w Olkuszu, a prawdziwym powodem zatrzymania była inicjatywa ks. Podkopały stworzenia katolickiej listy wyborczej w Legnicy, na której umieścił przedwojennego prezydenta miasta, oraz komentowanie na ambonie listu pasterskiego biskupów w sprawie wyborów. 24 I 1947 r., już po wyborach, został przewieziony do więzienia przy ul. Kleczkowskiej we Wrocławiu. Zwolniony w [kwietniu] 1947 r.

Bibliografia: Archiwum Prymasa Polski, Warszawa, Teczka: Interwencje u władz państowych; DzP i DzŻ, 30 IX 1948; Archiwum własne.

Popiołek Kazimierz – ur. 19 II 1911 r. , syn Jana i Marii z domu Kobyra. Od 1946 r. jako wikariusz pracował w Wierzchosławicach, w 1946 r. został ustanowiony rektorem kościoła w Gorzejowej (pow. Jasło). Został aresztowany w 1947 r. i stanął przed RSW w Krakowie, skazany 13 VI 1949 r. z art. 14 § 1 na 3 lata więzienia „za udział w nielegalnej organizacji WiN. W czasie pobytu w więzieniu we Wronkach nie korzystał z widzeń, nie przejawiał też żalu za

popełnione czyny. Zwolniony z więzienia w 1952 r., objął probostwo z Pogórskiej Woli. Ciężkie przeżycia w więzieniu odbiły się na jego zdrowiu. W 1969 r. zrezygnował z probostwa. Zmarł 8 IV 1976 r., pochowany na cmentarzu w Padwi.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, Wykaz księży przebywających w jednostkach podległych Departamentowi Więziennictwa; tamże, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz księży, zakonników przebywających w więzieniu we Wronkach; tamże, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach; Czarnecki Informator, III/k-11, odpis wyroku Sr 373/49; Kostewicz, *Represje karne wobec osób duchownych w latach 1944-1950*, Niepodległość i Pamięć 4 (1997), s. 59; A. Nowak, *Słownik biograficzny kapłanów diecezji tarnowskiej 1786-1985*, t. 4..., s. 325-326.

Potoczała Michał – ksiądz diecezji przemyskiej, aresztowany przez WUBP w Rzeszowie za przynależność do NOW [1946].

Bibliografia: AAN, Normatywy MBP, t. 4, Wykaz przestępczej działalności kleru, s. 281-287; Leksykon duchowieństwa, t. 2, s. 159.

Prihel (Przechel) Bernhard – ur. 18 XI 1881 r., przed aresztowaniem zamieszkały w Leśnicy (pow. wrocławski). Skazany na 14 lat więzienia z art. 4 § 1 i art. 87 KKWP, przebywał w więzieniu w Nowogardzie, nie utrzymywał kontaktu listownego ani widzeń, zachowywał się, w opinii władz więziennych, dobrze.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, Wykaz księży przebywających w jednostkach podległych Departamentowi Więziennictwa; tamże, mf V14-26A-1/-5, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach.

Prugiel Antoni – proboszcz parafii Kaszów (diecezja sandomierska), oskarżony wraz ks. Józef Sikorskim o wspomaganie organizacji podziemnych, aresztowany [1946].

Bibliografia: R. Śmietanka-Kruszelnicki, *Duchowieństwo katolickie a podziemie poakowskie na Kielecczyźnie 1945-1948*, Kielecki Przegląd Diecezjalny 2 (1997), s. 192-202; Leksykon duchowieństwa, t. 2, s. 260.

Pruszkowski Stefan – syn Władysława, zamieszkały przed aresztowaniem w miejscowości Łubin Kościelny (woj. białostockie). Aresztowany za przestępstwo z art. 17 § 1 MKK z 13 VI 1946 r. Skazany na 7 lat. „Zachowuje się nienagannie. Jest zdyscyplinowany i posłuszny względem przełożonych. Wymiar kary uważa za krzywdzący, nie jest w więzieniu zatrudniony, interesuje się czytaniem książek naukowych. Wykazuje stopniowe zrozumienie odnośnie dokonanego przestępstwa i wykazuje stopniową poprawę. Wrogich wypowiedzi z jego strony na temat Polski Ludowej nie stwierdzono".

Bibliografia: AIPN Warszawa, 01283/845, mf V14-26A-1/-6, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach.

Pstrąg Weronika – Zgromadzenie Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego (sercanki), zamieszkała w Szpitalu Powiatowym w Sławnie. Aresztowana przez Wydział I WUBP w Gdańsku za nielegalne przekroczenie granicy, skazana 20 VI 1950 r. na 1 rok i 6 miesięcy przez Sąd Apelacyjny w Gdańsku.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-4, Wykaz księży i zakonnic aresztowanych w 1950 r.

Pyszko Tytus – franciszkanin, brat, zamieszkały w Krakowie, pl. Wszystkich Świętych. Aresztowany przez Wydział V Sekcję V WUBP w Krakowie pod zarzutem wrogiej propagandy. Sprawa w śledztwie.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-3, Wykaz z dnia 31 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic aresztowanych w 1950 r.

Rajczakowski Jan – zakonnik, skazany w 1952 r. na 4 lata więzienia za przynależność do „Konfederacji Obrony Wiary i Ojczyzny".

Bibliografia: Lista Stefaniaka; Lista Galińskiego, zbiory własne.

Rawina Dominik – łącznik „bandy Otto", werbował ludzi do bandy, organizował przerzuty za granicę. Zwolniony na mocy amnestii. Wyjechał do Włoch.

Bibliografia: AAN, Normatywy MBP, t. 4, Wykaz przestępczej działalności kleru, s. 281-287.

Redel Mieczysław – ur. 23 I 1910 r., brat zakonny, bonifrater, przed aresztowaniem zamieszkały w Iwoniczu (pow. Krosno),

pracujący w zakładzie dla nieletnich epileptyków. Stanął przed Sądem Apelacyjnym we Wrocławiu, najprawdopodobniej 24 I 1950 r. Prokuratorem był dr Cincio. Skazany na 2 lata więzienia. W uzasadnieniu wyroku: „nadużywając władzy, bił wychowanków kijem, gumą i rękami, zamykał ich do karceru i ciemnicy, urządzał im nocne „apele". Skazany na karę 2 lat więzienia z art. 246 i 286 § 2 KK. „Widzeń nie otrzymuje. Paczki i korespondencję otrzymuje od matki. Podczas pobytu w więzieniu Wrocław I karany nie był. Za popełnione przestępstwo nie wykazuje skruchy i żadnej poprawy. Do przełożonych odnosi się z szacunkiem, chce zaskarbić sobie ich władzę".

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-4, Wykaz z dnia 28 XII 1950 r. więźniów księży, zakonników i zakonnic przebywających w wiezieniu Wrocław I; tamże, mf V14-26A-1/-5, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach; Trybuna Ludu nr 24 z 24 I 1950; nr 28 z 28 I 1950; nr 29 z 29 I 1950. Patrz: Florczak Wincenty, Dorsz Zofia.

Rein Antoni – wikary z katedry poznańskiej, skazany w 1948 r. na 4 lata więzienia (brak bliższych danych).

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Rembowski Szczepan – zamieszkały w Zgierzu, ul. Skłodowskiej 12, aresztowany przez WUBP w Łodzi. Podejrzany o szpiegostwo. Zwolniony nakazem Prokuratora Wojskowego z dnia 22 XII 1950 r.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-3, Wykaz z dnia 6 II 1951 r. księży, zakonników i zakonnic aresztowanych w 1950 r. na terenie Łodzi i woj. łódzkiego.

Rojkowski Jan – ur. 7 XI 1915 w Jaśle, syn Henryka i Stanisławy Szydłowskiej, studia teologiczne odbył w seminarium duchownym w Przemyślu, święcenia kapłańskie przyjął w 1938 r., od 1942 r. wikariusz w parafii Rymanów. W czasach stalinowskich był więziony i przesłuchiwany przez UB w Sanoku. W l. 1955-1957 uczył religii w Szkole Podstawowej w Niebieszczanach. Na własną prośbę został przeniesiony do Jasła i zatrudniony jako nauczyciel religii w Szkole Podstawowej nr 2. Gdy w 1960 r. ponownie usunięto religię ze szkół, pracował jako katecheta przy parafii Jasło-Fara. Zmarł nagle 18 IV 1967 r.

Bibliografia: Z. Świstak, *Słownik biograficzny znanych postaci Jasła i regionu*, Jasło 1998.

Romanowski Jan (Wacław) – ur. 25 VI 1910 r., karmelita, zamieszkały przed aresztowaniem w Lipinach (pow. Dębica), skazany w 1950 r. na 8 lat więzienia „za udział w nielegalnej organizacji WiN". Jak należy wnosić z aktu oskarżenia, duchowny udzielał pomocy wiosną 1946 r. działaczom WiN w Dębicy, udostępnił swą celę klasztorną na zebrania Rady WiN Dębica oraz przyjmował konspiracyjne czasopisma WiN –„Ku wolności" i „Orła Białego". 28 XII 1948 r. zastępca szefa WUBP w Rzeszowie, Stefan Gajda, zatwierdził plan operacyjnego rozpracowania Rady WiN Dębica przez funkcjonariuszy Wydziału III WUBP, w ramach którego agent „Felek" (uczestniczący wcześniej w spotkaniach Rady) miał wydobyć informacje od o. Romanowskiego. Dzięki dotarciu do o. Romanowskiego rzeszowskie UB chciało wykazać powiązania WiN w Dębicy z „obcym wywiadem". Sądzony przez WSR w Rzeszowie 11 VIII 1949 r. Wraz z nim sądzono ks. Heinza Stanisława i Tadeusza Golickiego, członka WiN-u. Romanowski przyznał się do współpracy z WiN-em. Sądzony z art. 86 KKWP 204 i 205 KK, skazany na 8 lat więzienia. W czasie śledztwa przebywał w więzieniu w Rzeszowie, otrzymywał korespondencję i widzenia. Zachowanie w czasie odbywana kary w ocenie władz więziennych nienaganne. Przed i w trakcie procesu w prasie ukazały się informacje, że ks. Romanowski stanie przed sądem pod zarzutem „systematycznego bicia" mężczyzn zatrudnionych w majątku klasztornym oraz spowodowania zajścia w ciążę pracownicy administracji w klasztorze Karoliny Strączek i namawianie jej do spędzenia płodu".

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach; DzP i DzŻ, 19 VIII 1949; Trybuna Ludu z 12 VIII 1949; *Rozpracowanie i likwidacja rzeszowskiego Wydziału WiN w dokumentach UB (1945-1949)*, red. T. Balbus, Z. Nawrocki, Warszawa 2001, s. 292, 293, 561.

Rotta Józef – ksiądz diecezji chełmińskiej, po święceniach pracował jako wikariusz,

a następnie jako proboszcz w Sarnowie (1935-1936), wikariusz w Gdyni-Małym Kącku (1936-1937), wikariusz w Wielkiej Łące (1937), wikariusz w Pucku (1937-1939), wikariusz w Grudziądzu (od 15 V 1939). W czasie II wojny światowej ukrywał się przed aresztowaniem. 1 IX 1945 r. został administratorem parafii Strzepcz, gdzie wybudował kościół. 15 XII 1951 r. biskup chełmiński, Kazimierz Kowalski, mianował go administratorem nowo erygowanej parafii św. Józefa w Gdyni-Leszczynkach i zlecił mu wybudowanie kościoła. Przystąpił do budowy kościoła i plebanii. 23 VI 1961 r. został aresztowany i skazany przez Sąd Wojewódzki w Gdańsku na półtora roku więzienia za „nadużycia" związane z budową kościoła. Zmarł 12 VI 1978 r. w Leszczynkach, pochowany na miejscowym cmentarzu.

Rożak Andrzej – ur. 28 V 1908 w Małnowskiej Woli (pow. Mościska), wyświęcony na kapłana obrządku greckokatolickiego. 9 III 1936 r. Do końca 1946 r. pracował jako duszpasterz w Mołodyczu (pow. Jarosław). Od 29 V 1947 r. na terenie parafii Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Nowej Wsi Królewskiej (obecnie dzielnica Opola) uzyskał pozwolenie na odprawianie mszy i udzielanie sakramentów w obrządku rzymskokatolickim. 3 I 1952 r. aresztowany w związku z zarzutem o udzielonej pomocy Ukraińskiej Armii Powstańczej (odstępowanie żywności, kwatery i odprawianie mszy św.). Ks. Rożak nie przyznał się do winy. Stwierdził, że pięciokrotnie nachodzony przez uzbrojonych mężczyzn znalazł się „w sytuacji przymusowej i bez wyjścia", a mszę św. odprawił „...w okresie świąt Bożego Narodzenia 1946 r. został [...] przymusowo uprowadzony do lasu". Również świadkowie potwierdzali wersję duchownego. Podkreślano pomoc, jaką świadczył Polakom w czasie okupacji. Niemniej sąd zakwalifikował czyn księdza jako przestępstwo z art. 88 w związku z art. 85 KKWP i skazał go 23 V 1952 r. na karę 4 lat pozbawienia wolności. Wyrok zaskarżył prokurator. Najwyższy Sąd Wojskowy uchylił wyrok i skierował sprawę do ponownego rozpatrzenia przez WSR w Rzeszowie. 30 VII 1952 r. ks. Rożak skazany został z art. 28 w związku z art. 85 KKWP na karę 10 lat więzienia. Na poczet kary zaliczono tymczasowy areszt zastosowany od stycznia 1952 r. Na mocy amnestii z 22 VII 1952 r. kara została skrócona o 3 lata i 4 miesiące. W początkach 1955 r. ks. Kobierzycki, wikariusz kapitulny w Opolu, rozpoczął starania o przedterminowe zwolnienie duchownego. Sprawę rozpatrzono jednak dopiero po odbyciu przez Rożaka połowy wyroku. Po zwolnieniu duchowny nie powrócił już do Nowej Wsi Królewskiej. W l. 1955-1957 pełnił funkcję kapelana ss. Najświętszej Marii Panny Niepokalanej w Nysie. Zmarł 18 XI 1994 r. w Zielonej Górze, pochowany został 22 XI 1994 r. w Przemyślu.

Bibliografia: Archiwum Kurii Diecezji Opolskiej, Teczka ks. Andrzej Rożak; G. S [trzeduła], Śp. ks. dziekan Andrzej Rożak, Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej 3 (1995), s. 148-149; J. Sosnowski, *Nowa Wieś Królewska. Dzieje Miejscowości. Historia kościoła*, Opole 2005, s. 69; Biogram autorstwa D. Kurpiers.

Różalski Franciszek – wikariusz z Warszawy, skazany w 1953 r. na 2 lata i 6 miesięcy więzienia „za współpracę z nielegalną organizacją młodzieżową «Ruch Uniwersalistyczny»".

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Rufin Janusz – ur. 20 VII 1912 r., zakonnik bernardyn, przed aresztowaniem zamieszkały w Przeworsku, ul. Bernardyńska 95. Skazany z art. 88 § 1 KKWP na 7 lat. W czasie odbywania kary w więzieniu we Wronkach nie wykazywał żalu za popełniony czyn, utrzymywał kontakt listowny z bratem.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, Wykaz księży przebywających w jednostkach podległych Departamentowi Więziennictwa; tamże, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz księży, zakonników przebywających w Więzieniu we Wronkach; tamże, mf V14-26A-1/-6, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach.

Rufin Paweł – ur. 11 V 1906 r., zakonnik, przed aresztowaniem zamieszkały w miejscowości Marszałki (pow. Kępno Poznańskie), skazany na 5 lat z art. 14 § 1 MKK, W więzieniu utrzymywał kontakt listowny z Franciszkiem Wieczorkiem z Tarnowskich Gór. „Dostatecznej poprawy w czasie odbywania kary nie wykazuje".

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz księży, zakonników przebywających w więzieniu we Wronkach.

Rybka Henryk – w 1950 r. skazany na dożywocie, w opinii UW [w 1955] winien nadal odbywać karę.

Bibliografia: AAN, UW, sygn. 44/164, s. 47.

Ryszelewski Jerzy – wikariusz w Łodzi. Oskarżenie dotyczyło współpracy z organizacją WiN. Rozprawa miała miejsce 30 XII 1946 r. Skazany został na 5 lat pozbawienia wolności i 2 lata pozbawienia praw obywatelskich. Ks. Ryszelewski wyszedł na wolność 1 III 1947 r. dzięki ogłoszonej amnestii. Po raz pierwszy został on aresztowany 25 I 1946 r. i przetrzymywany w Wojewódzkiej Prokuraturze Okręgowej. Zwolniony stąd został 20 IX 1946 r. Natomiast drugie aresztowanie nastąpiło niedługo po zwolnieniu – 26 listopada lub grudnia; tym razem ks. Ryszelewski trafił do więzienia na ul. Kraszewskiego 1. Prawdopodobnie tuż po uwolnieniu nie wrócił do łódzkiej parafii. Według spisu znajdującego się w teczce WUBP w łódzkim IPN, ksiądz ów mieszkał zapewne w powiecie łaskim – w Grabnie. W sprawozdaniu z 1951 r. niejaki ks. Ryszelewski pojawia się jako wikary parafii św. Krzyża.

Bibliografia: AIPN Łódź, pf 12/60, t. V, Spis aresztowanych księży na terenie województwa łódzkiego, k. 92; tamże, Notatka dotycząca danych aresztowanych księży, k. 94; Archiwum Państwowe w Łodzi, PRNmŁ, 1516, Sprawozdanie Referatu ds. Wyznań za okres od 1 VII do 1 X 1951 r., k. 78; Ł. Przybysz, *Kościół Rzymskokatolicki w Łodzi w latach 1945–1956*, Łódź 2007, s. 146.

Sanak Zofia – Zgromadzenie Sióstr Kanoniczek Ducha Świętego (kanoniczki), aresztowana w 1950 r. przez MO w Starogardzie za przynależność do nielegalnej organizacji. Sprawa została umorzona, po czym aresztowana ponownie w 1950 r. przez MO na polecenie Sekcji V Wydziału V i przekazana do WUBP w Bydgoszczy. Zarzut: przynależność do nielegalnej organizacji.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-4, Wykaz księży, zakonników i zakonnic aresztowanych w 1950 r. z dnia 31 I 1951 r.; tamże, sygn. 01283/846, mf V14-26A-2/-3, Wykaz zakonnic aresztowanych w 1950 r.

Siczek Piotr – W czasie II wojny światowej pracował jako wikariusz w parafii Lack (archidiecezja wileńska), która była dużym ośrodkiem duszpasterskim w powiecie szczuczyńskim, między Grodnem i Lidą. Zaangażował się w działalność partyzancką i został kapelanem 5 batalionu nowogródzkiego 77. Pułku Piechoty Armii Krajowej. Nosił pseudonim „Piotr". Poza zakończeniu wojny znalazł się na terenie diecezji łódzkiej, pracował jako proboszcz w Piotrkowie. W 1946 r. został skazany przez władze sowieckie na 10 lat więzienia i wywieziony do ZSSR. W l. 1962-1972 był proboszczem parafii Świętego Michała Archanioła w Chabielicach (poczta Szczerców).

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Sikora Paweł – ur. 29 VI 1889 r., ewangelicki pastor, zamieszkały przed aresztowaniem w Hermanowicach 6 (pow. Cieszyn). Skazany na 8 lat i 6 miesięcy więzienia za przestępstwo z art. 2 Dek. z 31 VIII 1944 r. i art. 1 § 1 Dek. z 28 VI 1946 r. Utrzymywał kontakt z rodziną poprzez widzenia i korespondencje. „Podczas pobytu w wiezieniu zachowuje się należycie. Do przełożonych odnosi się z szacunkiem, rozkazy i polecenia wykonuje ku zadowoleniu przełożonych, przez okres odbywania kary w więzieniu w Cieszynie raz był karany dyscyplinarnie za nieprzestrzeganie regulaminu więziennego. Zapatrywanie i ustosunkowanie do Demokracji Ludowej i jej rządu jest ukryte, w rozmowach indywidualnych, jak wynika, nie jest dobrego zdania".

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz księży, zakonników przebywających w Więzieniu Karno-Śledczym w Cieszynie z dnia 7 I 1951 r.; tamże, mf V14-26A-1/-7, Wykaz księży zakonnic odsiadujących karę w poszczególnych jednostkach więziennych woj. opolskiego z 3 III 1953 r.

Skrodzka Cecylia – Zgromadzenie Sióstr Wspólnej Pracy, zamieszkała w domu zakonnym w Lipnie. 10 V 1952 r. siłą wyciągnięta z domu w Lipnie i przewieziona do Bydgoszczy do więzienia na ul. Wały Jagiellońskie. Zwolniona po kilku dniach bez wyroku.

Bibliografia: L. Jędrzejczak, *Represje w PRL wobec Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi*, Ateneum Kapłańskie,

styczeń-luty 144, 1(575) (2005), s. 58. Patrz: Gabrysiak, Kobielska Irmina, Leksykon duchowieństwa, t. 2, s. 70-72.

Słupek Tadeusz – aresztowany przez WUBP w Krakowie 19 X 1948 r. pod zarzutem przynależności do WiN, sprawę przekazano do Rejonowej Wojewódzkiej Prokuratury w Krakowie.

Bibliografia: AAN, Normatywy MBP, t. 4, Wykaz przestępczej działalności kleru, s. 281-287.

Sokół Marian – bernardyn, zamieszkały w Radecznicy, aresztowany przez Wydział V WUBP w Lublinie.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-3, Wykaz z dnia 3 II 1951 r. księży, zakonników i zakonnic aresztowanych w 1950 r. na terenie woj. lubelskiego.

Sosnowski (1916-1997) – karmelita, imię zakonne Benignus, represjonowany za posiadanie dewiz amerykańskich

Bibliografia: Lista Gabriela Bartoszewskiego.

Sowiecki Stanisław Przemysław – ur. 3 XII 1898 r. w Bladowie (pow. Tuchola), syn Franciszka i Elżbiety z domu Paloszek. Ostatnio zamieszkały w Wysocku (pow. Ostrów Wielkopolski). Aresztowany za udzielenie pomocy ks. Joachimowi Lichtemu oskarżonemu o działalność szpiegowską. Zwolniony z aresztu, w 1953 r. przebywał w Wysocku.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-8, Wykaz osób aresztowanych przez Wydział XI WUBP we Wrocławiu w 1953 r.

Spychalski Heliodor – proboszcz w parafii Jaksice (archidiecezja gnieźnieńska), aresztowany w 1951 r. pod zarzutem propagandy antykomunistycznej, przetrzymywany bez wyroku, pracował w kamieniołomach, zwolniony w 1956 r., proboszcz w Rzadkwinie (1956-1967). Zmarł w 1967 r.

Stańczak Stanisław – zakonnik ze zgromadzenia bezhabitowego Braci Sług Maryi, przed aresztowaniem zamieszkały w Białymstoku, ul. Słonimska, dyrektor Zakładu Rzemieślniczo-Wychowawczego pw. św. Józefa. Aresztowany przez Sekcję V Wydziału V w dniu 30 VIII 1950 r. Oskarżony o współpracę z WiN. Akt oskarżenia został skierowany do Prokuratury Wojskowej w Białymstoku.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, Wykaz księży i zakonnic aresztowanych w 1950 r. (diecezja łomżyńska).

Studziński Franciszek – dominikanin, skazany w 1951 r. na 12 lat więzienia „za kontakty z grupą, która planowała nielegalne przekroczenie granicy". Zamieszkały w Krakowie, aresztowany przez WUBP w Łodzi. Brał udział w nielegalnej ucieczce grupy księży za granicę. Por. Gajda Bronisław, Leksykon duchowieństwa, t. 2, s. 137.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-3, Wykaz z dnia 6 II 1951 r. księży, zakonników i zakonnic aresztowanych w 1950 r. na terenie Łodzi i woj. łódzkiego; tamże, mf V14-26A-1/-6, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach.

Suliga Władysław – ur. we Włoszczowej, święcenia kapłańskie przyjął w 1932 r. w Warszawie, kapelan wojskowy, zamieszkały w parafii Matki Bożej Dobrej Rady w Zgierzu, prefekt w liceum w Zgierzu od września 1948 r. do czerwca 1950 r. Zamieszkały na terenie woj. zielonogórskiego. Aresztowany przez PUBP w Jeleniej Górze oraz Sekcję V WUBP we Wrocławiu. Oskarżony o inspirowanie organizacji młodzieżowej nielegalnej. „Sprawę przekazano do Wydziału Śledczego, gdzie jest dotychczas w śledztwie". Zmarł w Warszawie.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-3, Wykaz z dnia 12 II 1951 r. księży, zakonników i zakonnic aresztowanych w 1950 r. na terenie Wrocławia i woj. wrocławskiego.

Suraj Maria – Zgromadzenie Sióstr Służebniczek NMP (służebniczki) ur. 14 II 1889 r. Zamieszkała przed aresztowaniem w Łamkowie (pow. Olsztyn). Skazana z art. 87, 46 § 1, 48 §1, KK art. 49, 40 na 2 lata i 6 miesięcy więzienia. Karę odbywała w więzieniu dla kobiet w Fordonie. Utrzymywała podczas odbywania kary korespondencję listowną z Ignacym Surajem zamieszkałym w Warszawie. W ocenie władz więziennych skazana zachowywała się dobrze, nie była karana dyscyplinarnie. Nie interesowała się prasą bieżącą ani życiem politycz-

nym. Prace powierzone wykonywała dobrze. Do władz zwierzchnich odnosiła się z szacunkiem.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz zakonnic przebywających w więzieniu w Fordonie; tamże, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-6, Wykaz na 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach.

Sychta Ludwika – Zgromadzenie Sióstr Służebniczek NMP (służebniczki) ur. 16 VII 1902 r. Zamieszkała przed aresztowaniem w Sławnie, ul. Łukaszewicza 7. Aresztowana przez Wydział I WUBP w Gdańsku za nielegalne przekroczenie granicy. Skazana 20 VI 1950 r. z art. 23 na 1 rok i 6 miesięcy przez Sąd Apelacyjny w Gdańsku. Przebywała w więzieniu w Gdańsku. Podczas odbywania kary nie otrzymywała korespondencji. Władze zakładu karnego określały jej zachowanie jako nienaganne.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-4, Wykaz księży i zakonnic aresztowanych w 1950 r. z WUBP w Gdańsku z dnia 3 II 1951 r., przesłany do Departamentu V MBP Wydziału V; tamże, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-6, Wykaz na 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach.

Szczygielska Zofia – Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia (szarytki), ur. 12 IV 1893 r. w Krakowie. Skazana z art. 286 KK na 3 lata i 6 miesięcy. Przebywała w Obozie Pracy Leszno-Gronowo. Przebywając w miejscu odosobnienia, utrzymywała kontakt z siostrami ze zgromadzenia, była zdyscyplinowana i spokojna.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-6, Wykaz na 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach; tamże sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-4, Wykaz więźniów Obozu Pracy Leszno-Gronowo, którzy przed aresztowaniem przebywali w zakonach.

Szczypa Roman – franciszkanin, skazany w 1953 r. na karę więzienia „za współpracę z nielegalną organizacją POP-Wolność".

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka; Lista Adama Dziuroka, zbiory własne.

Szejda Franciszek – wychowawca w seminarium duchownym w Drohiczynie, skazany w 1950 r. na 2 lata więzienia „za udział w nielegalnym Caritasie".

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Szelhauz Józef – ur. 17 III 1896 r., stanął przed WSR w Warszawie, sygn. Akt SR 267/54. Archiwum Wojsk Lądowych w Warszawie.

Bibliografia: Lista Jacka Żurka, zbiory własne.

Szesiuk Jan – aresztowany 5 I 1948 r. przez Wydział III WUBP w Łodzi za szerzenie „wrogiej propagandy".

Bibliografia: Lista Jacka Żurka, Art. 295/VII-218.

Szklarek-Trzcielski Henryk – zakonnik (palotyn), walczył w bitwie nad Bzurą, był kapelanem między innymi Związku Walki Zbrojnej, AK i w powstaniu warszawskim. Odznaczony Krzyżem Srebrnym Orderu Virtuti Militari przez gen. Bora-Komorowskiego. Skazany w 1953 r. na 3 lata więzienia „za wykorzystywanie ambony do celów politycznych".

Bibliografia: Gazeta Poznańska z 23 V 2000; Lista Janusza Stefaniaka.

Schmidt Zdzisław – wikariusz z parafii św. Wojciecha w Warszawie, skazany w 1951 r. na 5 miesięcy więzienia „za obelżywe odnoszenie się do przedstawiciela prezydenta Warszawy".

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Sztuba Wacław – proboszcz z Mociejowa (powiat Międzychod, woj. poznańskie), aresztowany w listopadzie 1945 r. za propagandę antyrządową, skazany w 1945 r. na 5 lat więzienia „za wrogie wypowiedzi z ambony"; zwolniony na mocy amnestii.

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka; AAN, Wykaz przestępczej działalności kleru, t. 1, s. 281.

Szymański Stefan – kapłan diecezji gdańskiej, skazany w 1951 r. na 25 lat więzienia „za udział we wrogiej propagandzie".

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Szymczak Wiktoria – Zgromadzenie Sióstr św. Elżbiety (elżbietanki), ur. 19 XII 1889 r., córka Jakuba. Zamieszkała w Dzierżoniowie.

Aresztowana w 1951 r. przez WUBP we Wrocławiu, oskarżona o nadużycia gospodarcze w szpitalu oraz za znęcanie się nad chorymi. Wyrok nieznany.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/846, mf V14-26A-2/-3, Wykaz zakonnic aresztowanych od 1950 r. z dnia 6 XII 1952 r.

Szymkiewicz Edward – ur. w 1909 r., zamieszkały w miejscowości Kumów (pow. Chełm), aresztowany przez Wydział II WUBP w Lublinie, skazany.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-3, Wykaz z dnia 3 II 1951 r. księży, zakonników i zakonnic aresztowanych w 1950 r. na terenie woj. lubelskiego; tamże, mf V14-26A-1/-6, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach.

Szynkowski Franciszek – zamordowany w 1945 r. przez żołnierzy radzieckich.

Bibliografia: L. Boncza-Bystrzycki, *Kościół katolicki na Pomorzu zachodnim 1871-1945*, Koszalin 1995, s. 280-281.

Śmieja Jadwiga – zakonnica zamieszkała w Namysłowie, aresztowana przez Wydz. V WUBP we Wrocławiu za znęcanie się nad chorymi dziećmi, skazana na 3 lata więzienia.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-4, Wykaz księży i zakonnic aresztowanych w 1950 r. na terenie woj. wrocławskiego z dnia 12 II 1951 r.; tamże, sygn. 01283/846, mf V14-26A-2/-3, Wykaz zakonnic aresztowanych od 1950 r. z dnia 6 XII 1952 r.

Świderski Lucjan – wikariusz z Kutna (diecezja warszawska), skazany w 1951 r. na 1 rok więzienia „za przynależność do nielegalnej organizacji «Tajny Związek Młodzieży Polskiej»"

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Święcki Edward – aresztowania w Caritasie w 1950 r.

Bibliografia: Zamiatała, s. 317.

Świrska Teresa Immakulata – zgromadzenie sióstr serafitek, zamieszkała w Krakowie, ul. Konfederacka 18. Została zatrzymana przez UBP w Krakowie w dniu 9 VI 1949 r. do dyspozycji MBP w Warszawie i w dniu 13 VI 1949 r. została przekazana do MBP.

Bibliografia: AIPN Kraków sygn. 111/2159, WPR, Akta śledztwa Świrskiej Teresy Immakulaty.

Świstak Andrzej – ur. 8 IX 1907 r., kapucyn z Wrocławia. W październiku 1948 r. przybył do Warszawy, aby w Ministerstwie Ziem Odzyskanych uzyskać dla swego zakonu kościół św. Jana we Wrocławiu. Zaprosił dwóch pracowników ministerstwa na obiad i tam wręczył im walutę (141 dolarów) w zamian za obietnicę przyznania kościoła dla zakonu. Gdy płacił dolarami, zauważył to jeden z konfidentów milicji i zaaresztował zakonnika oraz obu urzędników. SO w Warszawie skazał go w 1948 r. z art. 296 § 1 art. 47 § 1 art. 52 i 293 KK (handel obcą walutą) na 3 lata i 6 miesięcy więzienia. W więzieniu w Warszawie I wykazuje wrogi stosunek do PRL, utrzymuje kontakt listowny i widzenia z rodziną.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, Wykaz księży przebywających w jednostkach podległych Departamentowi Więziennictwa; tamże, mf V14-26A-1/-6, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach; AAN Warszawa, Normatywy MBP, t. 4, Wykaz przestępczej działalności kleru, s. 281-287; DzP i DzŻ nr 5 z 6 I 1949; Niepodległość i Pamięć 4 (1997), s. 70.

Teterka Franciszek – franciszkanin, zamieszkały w Radecznicy, aresztowany przez Wydział V WUBP w Lublinie; sprawę prowadził Wydział Śledczy WUBP w Lublinie.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-3, Wykaz z dnia 3 II 1951 r. księży, zakonników i zakonnic aresztowanych w 1950 r. na terenie woj. lubelskiego.

Thiel Artur – kapłan diecezji poznańskiej, dziekan czernichowski, skazany w 1949 r. na 1 rok i 6 miesięcy więzienia „za wrogą działalność przeciwko ustrojowi PRL".

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Tomaszewska Irena – Zakon Sióstr Benedyktynek (benedyktynka), ur. 21 VII 1925 r., zamieszkała przed aresztowaniem w Żarnowcu. Skazana z art. 18 Dek. z 13 VI 1946 r. na 2 lata więzienia. Podczas odbywania kary utrzymywała korespondencję z Tomaszewskim Wacławem zamieszkałym w Sztubinie.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz zakonnic przebywających w Więzieniu Karnym w Fordonie; tamże mf V14-26A-1/-6, Wykaz na 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach.

Troska Ignacy – ur. 23 VIII 1894 r., zamieszkały przed aresztowaniem w Szczecinie, ul. Strzelecka, dziekan dekanatu Korycin (pow. Białystok). Aresztowany przez Jednostkę WOP w Kostrzynie w dniu 12 VIII 1949 r. Oskarżony o współpracę z Niemcami, z NSZ po wyzwoleniu oraz o usiłowanie przekroczenia nielegalnie granicy. W czasie śledztwa przebywał w więzieniu w Białymstoku, sądzony z art. 23 Dek. z 23 IX 1944 r. Za współpracę z Niemcami sprawa znajduje się w Sądzie Wojewódzkim. Akt oskarżenia o współpracę z NSZ skierowano do WPR.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-2, Wykaz księży przebywających w jednostkach podległych Departamentu Więziennictwa; tamże, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-3, Wykaz księży i zakonnic aresztowanych w 1950 r. Diecezja łomżyńska; tamże, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-4, Wykaz więźniów księży przebywających w Więzieniu Karno-Śledczym w Białymstoku; tamże, mf V14-26A-1/-6, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach.

Turowski Mikołaj – ur. 13 VII 1897 r., ksiądz prawosławny, zamieszkały przed aresztowaniem w Słupsku (woj. koszalińskie). W śledztwie przebywał w wiezieniu w Białymstoku, sądzony za przestępstwo z art. 1 Dek. z 31 VIII 1944 r. Skazany na dożywocie. Korespondencje utrzymywał z córką Ireną Szymańską, zamieszkałą w Słupsku, ul. Wojska Polskiego 28/5. „Jest wrogo ustosunkowany do ustroju Polski Ludowej, co ujawnia się w jego wypowiedziach wśród więźniów, za co był karany dyscyplinarnie. Zachowanie jego jest niedostateczne".

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, Wykaz księży przebywających w jednostkach podległych Departamentowi Więziennictwa; tamże, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz księży, zakonników przebywających w Więzieniu Karnym w Barszczewie (woj. olsztyńskie) z dnia 2 I 1951 r.; tamże, mf V14-26A-1/-6, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach.

Urbanek Karol – aresztowany w styczniu 1946 r. pod zarzutem współpracy z NZS.

Bibliografia: AAN, Normatywy MBP, t. 4, Wykaz przestępczej działalności kleru, s. 281-287.

Urbanik Marian – ur. 18 VIII 1911 r., syna Jana, stanął przed WSR w Warszawie, sygn. akt SR 114/53. Archiwum Państwowe M. St. Warszawy.

Bibliografia: Lista Jacka Żurka, zbiory własne.

Urbańska Stanisława – Zgromadzenie Sióstr św. Elżbiety (elżbietanki), ur. 1910 r. Przed aresztowaniem zamieszkała w Krotoszynie, ul. Leśna 4, zatrudniona w Szpitalu Miejskim w Krotoszynie. Była zastępcą dyrektora „Caritasu" w Gnieźnie, ks. Kineckiego. Stanęła przed Sądem Apelacyjnym w Poznaniu pod zarzutem, że na polecenie ks. Kineckiego nie księgowała sum uzyskanych ze sprzedaży artykułów będących własnością „Caritasu", lecz wpłacała je bezpośrednio ks. Kineckiemu. Także na polecenie ks. Kineckiego fałszowała kwity magazynowe, prowadziła nielegalną kasę, do której wpływały pieniądze za bezprawne sprzedawanie kupcom prywatnym wysokogatunkowej mąki, ok. 50 kg kawy ziarnistej i innych artykułów przeznaczonych dla kolonii dziecięcych. Kwity fałszowała m.in. celem ukrycia przestępczych transakcji futrami (wg świadków sprzedała 20 futer). Aresztowana 13 II 1950 r. przez WUBP w Poznaniu. Oskarżona o nadużycia w „Caritasie", skazana z art. 286 § 2 i 187 KK na 3 lata więzienia. Przebywała w Więzieniu Karno-Śledczym w Poznaniu. Podczas pobytu w więzieniu utrzymywała kontakt z siostrą Osińską Natalią zamieszkałą w Robakowie (pow. Chełmno), z bratem Stanisławem Urbańskim zamieszkałym w Grudziądzu, ul. Moniuszki 14, oraz z siostrami zakonnymi elżbietankami. Patrz: Kinecki Sylwester, Leksykon duchowieństwa, t. 1, s. 109, 110.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845 mf V14-26A-1/-5, Wykaz księży i zakonnic przebywających w więzieniu w Poznaniu z dnia 25 I 1951 r.; tamże, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-6, Wykaz na 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach; tamże, sygn. 01283/846, mf V14-26A-2/-3, Wykaz zakonnic aresztowanych od 1950 r. z dnia 6 XII 1952 r.; Trybuna Ludu z 12 VII 1950; Zamiatała, s. 317.

Vogiel (Fogel) Gertruda – Zgromadzenie Sióstr św. Karola Boromeuszka (boromeuszki), ur. 12 X 1893 r. w Siemianowicach, kierowniczka Domu Dziecka „Caritasu" w Pyskowicach, skazana z art. 286 KK na 2 lata i 6 miesięcy pozbawienia wolności za znęcanie się nad dziećmi. Przebywała w Obozie Pracy Leszno-Gronowo w 1951 r. Kontakt listowny oraz widzenia utrzymywała z boromeuszkami z Trzebnicy. W czasie odbywania kary była zdyscyplinowana i spokojna, nie była karana.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-4, Wykaz więźniów karnych Obozu Pracy Leszno-Gronowo, którzy przed aresztowaniem przebywali w zakonach; tamże, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-6, Wykaz na 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach; DzP i DzŻ, nr 172 z 21 VII 1949.

Wach Tadeusz – podczas śledztwa przebywał w wiezieniu w Nysie. Oskarżony o przestępstwo z art. 43 KK. Widzenia w wiezieniu z byłą gospodynią Marią Dobronikowską oraz z ks. Franciszkiem Pyrą, zachowanie w czasie pobytu w zakładzie karnym nienaganne.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, Wykaz księży przebywających w jednostkach podległych Departamentowi Więziennictwa.

Waląg Józef – wikariusz, skazany w 1946 r. na 2 lata więzienia „za udział w nielegalnej organizacji WiN". Według H. Pająka, był kapelanem AK, w 1946 r. skazany na 4 lata, ponownie aresztowany, uwolniony w 1950 r., szykanowany aż do 1989 r. Od 1949 r. przebywał na Ziemiach Zachodnich.

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka; H. Pająk, *Rządy zbirów...*, s. 277; *Rozpracowanie i likwidacja rzeszowskiego wydziału WiN w dokumentach UB, 1945-1949)*, Warszawa 2001, s. 386, 405, 407.

Walocha Antoni – ksiądz diecezji kieleckiej, płk, kapelan Wojska Polskiego, do końca okupacji proboszcz w Mstyczowie, zamordowany w 1946 r.

Bibliografia: Lista Ryszarda Gryza, zbiory własne.

Walter Stanisław – ur. 1913 r. w Cięcinie (żywieckie), święcenia kapłańskie przyjął w 1943 r. W 1946 r. w schematyzmie diecezjalnym figuruje jako wikary w Chocznie, zmarł w szpitalu, pobity przez UB. Schematyzm z 1949 r. już go nie wykazuje.

Bibliografia: Lista Adama Dziuroka, zbiory własne; *Elenchus venerabilis cleri Archidioecesis Cracoviensis pro anno 1946,* s. 56.

Wańkowski Józef – aresztowania w Caritasie, 1950 r.

Bibliografia: Zamiatała, s. 317.

Warchlewska Wanda Stanisława – Zgromadzenie Sióstr św. Elżbiety (elżbietanki), ur. 4 X 1891 r. Aresztowana w 1952 r. przez WUPB w Zielonej Górze. Oskarżona o nadużycia gospodarcze w szpitalu.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/846, mf V14-26A-2/-3, Wykaz zakonnic aresztowanych od 1950 r. z dnia 6 XII 1952 r.

Wawrzyniak Mieczysław – skazany w roku 1952 na 4 lata więzienia „za kolportaż nielegalnych ulotek".

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Wąsowicz Stanisława – s. Urszula, benedyktynka misjonarka, aresztowana 29 X 1952 r., oskarżona o pomoc nielegalnej organizacji niepodległościowej, skazana na 5 lat pozbawienia wolności; na mocy amnestii z 22VII 1953 r. po 9 miesiącach więzienia została zwolniona.

Bibliografia: Lista Agaty Mirek, zbiory własne.

Węgorz Józef – zamieszkały Radecznicy (pow. Zamość), aresztowany przez Wydział V WUBP w Lublinie. Sprawa prowadzona przez Wydział Śledczy WUBP w Lublinie.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-3, Wykaz z dnia 3 II 1951 r. księży, zakonników i zakonnic aresztowanych w 1950 r. na terenie woj. lubelskiego.

Wielomski Władysław – zakonnik ze zgromadzenia bezhabitowego Braci Sług Maryi, przed aresztowaniem zamieszkały w Białymstoku, ul. Słonimska, dyrektor Zakładu Rzemieślniczo-Wychowawczego pw. św. Józefa. Aresztowany przez Sekcję V Wydziału V w dniu 30 VIII 1950 r. Oskarżony o pomoc i ukrywanie członka Win-u. Akt oskarżenia został skierowany do Prokuratury Wojskowej w Białymstoku.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, Wykaz księży i zakonnic aresztowanych w 1950 r. Diecezja łomżyńska.

Wierzbica Stanisław vel Kozłowski Leon – ksiądz zakonu palotynów, przed aresztowaniem zamieszkały w Warszawie, ul. Skaryszewska 12, następnie Lidzbark Warmiński. Aresztowany przez WUBW w Olsztynie na polecenie Sekcji V Wydziału V, oskarżony o usiłowanie ucieczki za granicę. Skazany w 1951 na 1 rok więzienia „za nielegalne przekroczenie granicy".

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-3, Wykaz z dnia 31 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic aresztowanych w 1950 r.; tamże, Wykaz z dnia 1 II 1951 r. księży, zakonników i zakonnic aresztowanych w 1950 r. przez WUBP w Olsztynie; tamże, Wykaz z dnia 3 II 1951 r. księży i zakonnic aresztowanych w 1950 r. przez WUBP w Gdańsku.

Witkowski Henryk – skazany na 4 lata za przestępstwa z art. 118 § 1, 115 § 1 KKWP, 191, 193, 146, KK, 171 KKWP, 125 § 2 KK. Podczas odbywania kary w więzieniu w Wiśniczu Nowym koresponduje z kolegą Władysławem Cygański z Warszawy, ul. Krypska 16. Z prac poleconych w więzieniu wywiązuje się dobrze, karany nie był.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, Wykaz księży przebywających w jednostkach podległych Departamentowi Więziennictwa.

Włodarczyk Elżbieta Błażeja – Zgromadzenie Sióstr św. Elżbiety (elżbietanki). Przed aresztowaniem zamieszkała w Kamieniu Krajeńskim. Od czerwca 1954 r. przebywała kolejno w więzieniach w Bydgoszczy, Fordonie, Brzegu i Opolu. Skazana wyrokiem Sądu Rejonowego w Bydgoszczy na karę 6 lat i 6 miesięcy pozbawienia wolności za niezgłoszenie osoby podejrzanej politycznie. Zwolniona w 1956 r. na podstawie amnestii.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/846, mf V14-26A-2/8, List bp. Kazimierza Kowalskiego do UW z prośbą o zwolnienie osób duchownych z więzienia z dnia 1 II 1955 r. Archiwum Wydziału Spraw Zakonnych, Kwestionariusz do stwierdzenia sytuacji Kościoła Katolickiego w Polsce w latach 1945-1964. sygn. VII/5/621/ elżbietanki Toruń.

Wojaczek Józef – proboszcz w Skorogoszczy, administrator apostolski w Opolu, skazany w 1953 r. na 6 lat więzienia i utratę praw publicznych na 2 lata „za usiłowanie przygotowań do zmiany demokratycznego ustroju Polski". Na mocy amnestii skrócono mu karę o dwa lata, karę więzienia odbywał od 1952 r., to jest od chwili aresztowania. Proponowany do zwolnienia w [1955 r.].

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka; AAN, UW, sygn. 44/164, s. 45.

Woś Michał – ur. 6 VIII 1916 r., zamieszkały przed aresztowaniem w Bytomiu, ul. Kossaka, wikariusz, katecheta w Państwowej Szkole Przemysłowej w Bytomiu. W czasie okupacji związany z AK. „W czerwcu 1946 r. zorganizował manifestacyjny pogrzeb jednego z członków bandy, w czasie którego nawoływał do bratobójczej walki". Stanął przed RSW w Radomiu, na sesji wyjazdowej w Przemyślu. Skazany w 1946 r. na 8 lat więzienia z art. 86 KKWP „za przynależność do NSZ- «banda Radwana». Z więzienia utrzymywał korespondencję z Antonim Woś „Mało zdyscyplinowany, w czasie odbywania kary poprawy dostatecznej nie wykazuje". Po zwolnieniu, od 13 VI 1956 r. zaczął pracę duszpasterską w w Grzybowicach (diecezja opolska), proboszcz od 1960 r. Zmarł w Grzybowicach 4 II 1994, tam pochowany.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz księży, zakonników przebywających w więzieniu we Wronkach; tamże, mf V14-26A-1/-6, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach; *Księża przed sądami specjalnymi 1944–1945*, wyd. M. Bombicki, Poznań 1993, s. 145; Trybuna Ludu z 19 III 1950; 28 III 1950; Biogram opracowany w całości w: Zbigniew K. Wójcik, *Procesy polityczne duchowieństwa diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego przed Wojskowym Sądem Rejonowym w Rzeszowie (1946-1954)* w: *Przestępstwa sędziów i prokuratorów w Polsce lat 1944-1956,* pod. red. W. Kuleszy i A. Rzepińskiego, Warszawa 2000, s.187; Leksykon duchowieństwa, t. 1, s. 294, t. 2, s. 46, 47.

Zachuta Andrzej – skazany w 1952 r. na 4 lata więzienia (brak bliższych danych), zamieszkały w pow. kłobuckim.

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Zalewski Antoni – aresztowania w Caritasie, 1950 r.

Bibliografia: Zamiatała, s. 317.

Zborowski Stanisław – proboszcz z Jedlic (diecezja przmyska), skazany w 1950 r. na 10 lat więzienia „za udział w bandzie »Mewa«".

Bibliografia: Lista Janusza Stefaniaka.

Zielińska Wiktoria – Zgromadzenie Małych Sióstr Niepokalanego Serca Maryi (honoratki), ur. 23 XII 1888 r., córka Mikołaja. Zamieszkała w Zawierciu, ul. Korfantego. Aresztowana w maju 1952 r. przez PUBP w Zawierciu za nielegalny handel mięsem i paserstwo bawełny kradzionej z ZZPB. Wyrok nieznany.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/846, mf V14-26A-2/-3, Wykaz zakonnic aresztowanych od 1950 r. z dnia 6 XII 1952 r.; tamże, sygn. 01283/1065, mf V14-51/52-5, Materiały dotyczące skrytek.

Ziembowicz Roman – z miejscowości Rychter (powiat Kępno, poznańskie), aresztowany w grudniu 1945 r. za współpracę z NSZ.

Bibliografia: AAN, Normatywy MBP, Wykaz przestępczej działalności kleru, t. 1, s. 281.

Zięba Franciszek – karmelita, kleryk, zamieszkały przed aresztowaniem w Krakowie, ul. Karmelicka 19. Aresztowany przez Wydział V Sekcję V WUBP w Krakowie. Oskarżony o wrogą propagandę. Sprawa w śledztwie.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-3, Wykaz z dnia 31 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic aresztowanych w 1950 r.

Zygmunt Wojciech – ur. 5 III 1911 r., zamieszkały przed aresztowaniem w Żegiestowie Zdroju (pow. Nowy Sącz). Miał udzielić schronienia kobiecie nazwiskiem Irena Mastalska, która rzekomo należała do podziemnej organizacji. Aresztowany 11 IX 1948 r. przez WUBP w Krakowie, stanął przed SRW w Krakowie, skazany na 6 lat więzienia za współpracę z bandą PPAN z art. 14 MKK. (Główny dowódca bandy ks. Michał Kędziora, skazany w 1950 r.). W czasie pobytu we Wronkach z widzeń nie korzystał, listy otrzymywał od rodziny. Nie wykazywał skruchy za popełnioną winę. Był raz karany podczas odbywania kary w więzieniu w Gliwicach.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz księży, zakonników przebywających w Więzieniu we Wronkach; tamże, mf V14-26A-1/-6, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach; Lista Galińskiego; DzP i DzŻ z 11 XII 1948; AAN, Normatywy MBP, Wykaz przestępczej działalności kleru, t. 4, s. 281-287.

Zysk Stanisława – Zgromadzenie ss. Franciszkanek, dom zakonny w Niepokalanowie k. Warszawy. Oskarżona przez prowokatora UB o udzielanie pomocy nielegalnemu związkowi młodzieżowemu pod nazwą Zjednoczone Stronnictwo Narodowe (ZSN), działającemu na terenie Ostrołęki, mającemu na celu, jak to ujął prokurator w akcie oskarżenia, zmianę przemocą ludowo-demokratycznego ustroju państwa polskiego. Członkowie organizacji rekrutowali się spośród uczniów tamtejszego Państwowego Liceum Ogólnokształcącego. Pierwsze aresztowania nastąpiły w marcu 1952 r. Po półrocznym śledztwie, 24 XI 1952 r. (Sr 870/52) skazano Stanisławę Zysk oraz pozostałych członków organizacji: Kazimierza Szczepaniaka, Stefana Tercjaka, Tadeusza Sojkę, Mirosława Bednarczyka, Jana Gawkę, Jana Gociawskiego oraz Bronisława Kuklińskiego. Oskarżał prokuratora kpt. Bogusław Knoblock. Rozprawie przewodniczył sędzia kpt. Jerzy Drohomirecki. S. Zysk skazano na 7 lat więzienia. Jej „udział" w organizacji posłużył za pretekst do dyskredytacji sióstr zakonnych z Niepokalanowa, które były m.in. pielęgniarkami w miejscowym szpitalu. Po procesie zostały one stamtąd usunięte. Wcześniej, tj. 6 X 1952 r. (Sr 740/52) przed sądem stanęła pierwsza grupa członków ZSN: Jan Żebrowski, Mieczysław Mieszko, Jan Olech, Henryk Wołoszek, Tadeusz Nysztal, Józef Poteraj, Anna Wołoch. W tym procesie oskarżał prokurator kpt. Aleksander Stępniewski.

Bibliografia: H. Pająk, *Konspiracja młodzieży szkolnej 1945-1956*, Lublin 1994, s. 145-147.

Żak Franciszek – zamieszkały przed aresztowaniem w Ujsoły (pow. Żywiec), aresztowany przez PUBP w Żywcu za odczytanie oświadczenia episkopatu w sprawie „Caritasu"; przebywał 3 miesiące w wiezieniu.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-3, Wykaz z dnia 31 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic aresztowanych w 1950 r.

Żak Michał – alumn 4 roku teologii w seminarium jezuitów w Krakowie, aresztowany 2 VII 1949 r. Stanął przed RSW w Krakowie, sędzia ppłk. Władysław Stasica, prokurator Ligęza. Został oskarżony o udział w napadzie w dniu 2 VII 1949 r. na pracowników Banku Zw. Spółek Zarobkowych, skazany na karę śmierci; proces odbywał się od 7 VIII do 13 VIII 1949 r. Wraz nim sądzono o. Władysława Gurgacza i 4 członków grupy. Żak miał umożliwić napad w Krakowie i „nie uważał tego rabunku za grzech". Jego obrońca prosił o obniżenie kary, motywując „niskim poziomem umysłowym swego klienta i szkodliwym wpływem środowiska [...] brał udział w napadach rabunkowych, kierując się niskimi pobudkami".

Bibliografia: Trybuna Ludu z 8 VIII 1949; 10-14 VIII 1949.

Żółczyński Adolf – ur. 2 II 1898 r., zamieszkały przed aresztowaniem w Karłowicach (pow. Brzeg). W czasie śledztwa przebywał w więzieniu w Brzegu, oskarżony o przestępstwo z art. 203 i 204 KK. W 1951 r. przebywał w zakładzie dla psychicznie chorych.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz księży, zakonników przebywających w Więzieniu w Brzegu z dnia 15 I 1951 r.; tamże, mf V14-26A-1/-6, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach.

Żuchowski Kazimierz – ur. 4 III 1915 r., franciszkanin. Zamieszkały przed aresztowaniem w Niepokalanowie (pow. Sochaczew). Skazany z art. 203 i 205 KK na 6 lat więzienia. Oskarżony został o „doprowadzanie wychowanków gimnazjum przyklasztornego w Niepokalanowie do czynów nierządnych". Przebywał w więzieniu w Warszawie III, zachowywał się w ocenie władz więziennych dobrze, utrzymywał kontakty z Dolonowiczem i Józefą Żuchowską z Niepokalanowa. Podczas przebywania w OPW w Knurowie dopuszczał się rozsiewania wrogiej propagandy wśród więźniów, za co został ukarany w myśl *Instrukcji regulaminu więziennego* i izolowany od więźniów.

Bibliografia: AIPN Warszawa, sygn. 01283/845, Wykaz księży przebywających w jednostkach podległych Departamentowi Więziennictwa; tamże, sygn. 01283/845, mf V14-26A-1/-5, Wykaz księży, zakonników przebywających w Więzieniu Karno-Śledczym w Gliwicach z dnia 8 I 1951 r.; tamże, mf V14-26A-1/-6, Wykaz z dnia 1 I 1951 r. księży, zakonników i zakonnic przebywających w więzieniach.

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2008, t. 41, z. 1, s. 177–187

KATARZYNA ŚLEBARSKA
Uniwersytet Śląski w Katowicach

ROLA WSPARCIA SPOŁECZNEGO W SZUKANIU ZATRUDNIENIA [1]

Bezrobocie dotyczy w dalszym ciągu licznej części społeczeństwa, niezależnie od wieku, poziomu wykształcenia, czy miejsca zamieszkania, przez co stanowi poważny problem. Rozpatrując to zjawisko, można stwierdzić, że dotyka ono wielu sfer życia, najczęściej pogarszając je coraz bardziej, w miarę wydłużającego się okresu pozostawania bez pracy. Jakkolwiek osoby dotknięte brakiem zatrudnienia mogą różnie reagować na sytuację w jakiej się znalazły, brak pracy traktowany jest najczęściej jako główny czynnik zagrażający w dłuższej perspektywie społecznej integracji. Bezrobocie bowiem potęguje problemy finansowe i zdrowotne, zwiększa skłonność do wszelakich używek, często także obniża samoocenę oraz pogarsza ocenę własnej przyszłości [2].

Wsparcie społeczne staje się więc niezwykle ważnym zagadnieniem oraz potrzebnym elementem prawidłowego funkcjonowania osób bezrobotnych. Określane jest ono zazwyczaj jako aktywna interakcja pomiędzy osobą wspierającą i wspieraną. W trakcie danej interakcji następuje jednostronna lub dwustronna wymiana emocjonalna, informacyjna, instrumentalna, jak również materialna. Bezrobotni często zwracają się do odpowiednich osób z prośbą o wsparcie [3]. Zwracając się do ludzi wchodzących w skład ich otoczenia, zarówno bliższego jak też dalszego, kształtują własną sieć powiązań i relacji społecznych, składającą się na tzw. sieć wsparcia społecznego [4]. Zatem sieć wsparcia, początkowo nazywana *siecią osobistą* (*personal network*), stanowi system relacji i związków podmiotu z innymi ludźmi.

Zazwyczaj kontakty interpersonalne dają jednostce poczucie przynależności, zaspokajają potrzebę przyjaźni, jednocześnie zmniejszając poczucie osamotnienia. Ludzka koegzystencja stanowi zatem źródło wsparcia społecznego [5]. Świadomość przynależności do sieci wsparcia, czyli społeczna integracja, dzięki której osoba może czuć się pełnoprawnym członkiem społeczności, jest ważnym elementem wsparcia [6]. Percepcja istniejących związków interpersonalnych oraz możliwość

---

[1] Przeprowadzone badania finansowane były przez grant Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego nr 106 056 32/3804.

[2] T. Kieselbach, *Ryzyko nie rozkłada się równo*, Oświata i Wychowanie 2 (756) 2004, s. 13.

[3] Por. S.E. Uehara, *The influence of the social network's 'second zone' on social support mobilization: a case example*, Journal of Social and Personal Relationships 11 (1994), s. 277.

[4] Por. Z. Ratajczak (red.), *Psychologiczna problematyka wsparcia społecznego i pomocy*, Psychologiczne problemy funkcjonowania człowieka w sytuacji pracy 11 (20) 1994, Katowice, s. 7.

[5] P. Warr, *Psychologiczne skutki długotrwałego bezrobocia*, w: T. Chirkowska-Smolak, A. Chudzicka (red.). *Człowiek w społecznej przestrzeni bezrobocia*, Poznań 2004, s. 15-16.

[6] K. Popiołek, *Wsparcie społeczne – zarys problematyki*, w: K. Popiołek (red.), *Psychologia pomocy. Wybrane zagadnienia*, Katowice 1996, s. 31.

ich wykorzystania w razie potrzeby pozwalają człowiekowi na dobre funkcjonowanie i poczucie komfortu psychicznego. Wynika z tego, że już sama świadomość dostępności wsparcia pełni istotną rolę w prawidłowym funkcjonowaniu jednostki. W obliczu zaistniałych trudności ważne staje się jednak, aby integrację społeczną uzupełniały faktycznie zachodzące między członkami sieci wsparcia interakcje, dzięki którym możliwa jest wymiana zasobów między nadawcą pomocy i jej odbiorcą [7]. W tej tematyce uwagę zwraca się na wsparcie społeczne oferowane osobom, które znajdują się pod wpływem sytuacji trudnej i posiadają ograniczone możliwości lub umiejętności zaradcze. Studia dotyczące otrzymywanego wsparcia społecznego bazują na relacji podmiotu dotyczącej wsparcia ze strony otoczenia. Otrzymywane wsparcie oznacza zatem wsparcie mające miejsce w trakcie interpersonalnej transakcji lub wymiany i może być rozpatrywane jako behawioralny komponent wsparcia społecznego. Otrzymywane wsparcie społeczne definiowane jest jako rodzaj interakcji społecznej, która zostaje podjęta przez jednego lub obu jej uczestników w sytuacji problemowej, trudnej, stresowej lub krytycznej [8]. W toku tej interakcji dochodzi do przekazania lub wymiany emocji, informacji, instrumentów działania oraz dóbr materialnych.

Duże znaczenie w niesieniu pomocy potrzebującym posiada w naszym kraju Kościół. Pierwsze formy opieki nad ludźmi dotkniętymi marginalizacją społeczną świadczone były właśnie przez stowarzyszenia religijne i zakony. Pomoc ta opierała się głównie na idei miłosierdzia chrześcijańskiego oraz jałmużnie i przyjmowała postać instytucji opiekuńczych (domy opieki dla chorych, ubogich, sierot, bezdomnych itp.), jak również zinstytucjonalizowanych dzieł miłosierdzia, łagodzących skutki nędzy [9]. Na przełomie lat osiemdziesiątych XX w. zaczęły powstawać różnorodne formy pomocy dla osób społecznie wykluczonych, prowadzone przez osoby zakonne, jak noclegownie, przytuliska, czy ogrzewalnie. Obecnie powstaje coraz więcej instytucji, których celem jest spełnianie funkcji zaradczych w rozwiązywaniu problemu bezrobocia, a także funkcji pomocowych dla osób dotkniętych długotrwałym brakiem pracy. Są to instytucje państwowe, kościelne oraz społeczne, które biorą aktywny udział w opiece nad osobami dotkniętymi marginalizacją społeczną.

Podejście narracyjne

Bezrobocie powoduje utratę społecznej tożsamości, która w normalnych warunkach tworzy oraz definiuje miejsce człowieka w społeczeństwie. Badania analizujące wszystkie aspekty bezrobocia [10] wykazały istnienie ogólnego przekonania, że bezrobocie prowadzi osoby nim dotknięte do przejścia na margines życia

---

[7] R.S. Sarason, I.G. Sarason, G.R. Pierce, *Social Support: Global and relationship-based levels of analysis*, Journal of Social and Personal Relationships 11 (1994), s. 304.

[8] H. Sęk, R.Cieślak, *Wsparcie społeczne – sposoby definiowania, rodzaje i źródła wsparcia, wybrane koncepcje teoretyczne*, w: H. Sęk, R. Cieślak (red.), *Wsparcie społeczne, stres i zdrowie*, Warszawa 2004, s. 14.

[9] Por. A. Antas, *Zjawisko bezdomności w Polsce – pomoc, opieka dawniej i dziś*, Auxium Sociale 1 (25) 2003, s. 156-157, 159.

[10] K. Skarżyńska, W.Z. Daab, *Opinie Polaków na temat bezrobocia*, w: Z. Ratajczak (red.), *Człowiek w procesie przemian gospodarczych*, Katowice 1993, s. 74.

społecznego. Przyczynia się bowiem do pogorszenia warunków życiowych, świadomości własnego ubóstwa, nierzadko prowadzi do identyfikowania się z dewiacyjnymi zachowaniami, a w ostateczności do społecznej izolacji [11].

Dla lepszego zrozumienia osób pozostających bez pracy ważne jest poznanie historii, jakie tworzą oni na swój temat. W badaniach psychologicznych można zauważyć wzrost zainteresowania nurtem narracyjnym. Narracja stanowi sposób rozumienia świata przez ludzi. W trakcie poznawania ludzie organizują odbierane dane w kategorie, jak: aktor, intencja, czas i miejsce zdarzenia etc., konstruując w ten sposób otaczające ich wydarzenia jako historie. Jeśli jednostka tworząca narrację staje się jej pierwszoplanowym bohaterem, pojawia się autonarracja. Najczęściej stanowi ona historię o podmiocie oraz osobach mu towarzyszących, uwikłanych w jeden wątek narracyjny. Fakty dotyczące własnej osoby, takie jak: cechy podmiotowe, zachowania, efekty działań, są doświadczane i zapamiętywane jako elementy określonej opowieści.

Autonarracja ukazuje stosunek jednostki do otoczenia oraz własnych przeżyć wewnętrznych. Osobiste narracje to coś więcej niż tylko wspomnienia. Posiadają określoną konstrukcję, a treść odnosi się przede wszystkim do znaczenia, jakie osoba przypisuje opisywanym zdarzeniom. Autonarracje jednostki są historiami, w których zawsze występują inne osoby. Określone relacje i interakcje zachodzące między postaciami tworzą strukturę osobistych historii podmiotu, zarówno historii jego życia (*life story*), jak też historii ważnych dla niego spraw. Autonarracja nie polega jednak tylko na składaniu zeznania z zaistniałego wydarzenia, lecz stanowi ekspresję zdarzenia spostrzeganego i interpretowanego przez jednostkę, jako zaistniałe [12].Tworzenie oraz rozwijanie treści autonarracji sprzyja osobie, która jednocześnie jest głównym bohaterem dziejącej się historii, rozumieniu siebie, własnej sytuacji, jak również pojmowaniu własnych emocji, motywów czy podejmowanych decyzji i działań [13]. Na skutek tego kształtuje się tożsamość narracyjna, a także narracyjna motywacja podmiotu.

Analiza historii osób bezrobotnych

Metoda autonarracji pozwala na lepsze uchwycenie oraz zrozumienie działań, intencji oraz celów podejmowanych przez osoby badane poprzez pryzmat uzyskiwanego przez nie wsparcia społecznego. W badaniach podjęto próbę ujęcia wpływu i znaczenia otrzymywanego wsparcia społecznego oraz wykazywanej przez osoby znajdujące się bez pracy aktywności zaradczej. Analiza jakościowa otrzymanych wywiadów miała na celu głębsze uchwycenie wagi oraz roli wsparcia społecznego otrzymywanego przez osoby bezrobotne. Osią analizy są relacje osób znajdujących się na przeciwnych krańcach kontinuum bezrobocia. Z jednej strony przebadane zostały osoby, które wskutek utraty pracy znalazły się na marginesie życia społecznego (nazywamy je mniej zaradnymi). Badaniami objęte zostały także jednostki, które efektywnie poradziły sobie z sytuacją bezrobocia (nazywamy je zaradnymi). Opierając się na tych relacjach, niniejsza praca buduje argumentację

[11] T. Kieselbach, *Ryzyko nie rozkłada się równo*, Oświata i Wychowanie 2 (756) 2004, s. 13.

[12] B. Shamir, G. Eilam, *'What's your story?' A life-stories approach to authentic leadership development*, The Leadership Quarterly 16, Issue 3 (2005), s. 402.

[13] J. Trzebiński, M. Zatorski. *Narracje między ludźmi*, Studia Psychologiczne 41, 4 (2003), s. 170.

wspierającą centralne znaczenie otrzymywanego wsparcia społecznego w motywowaniu podmiotu do aktywnego poszukiwania pracy.

Osoby mniej zaradne

Osoby zakwalifikowane do grupy mniej zaradnych to mężczyźni, z których najmłodszy był w wieku około 30 lat, najstarszy liczył niecałe 60 lat. Informacja o utracie pracy u większości osób spowodowała negatywne stany emocjonalne. Pojawiła się obawa, jak to dalej będzie?

> „(...) pierwsza taka myśl, która w ogóle mi przyszła do głowy, to było to, że miałem rodzinę. Po prostu nie będę mógł środków finansowych łożyć, nie będę mógł wyżywić syna. Takie myśli po prostu mi wtedy przychodziły do głowy. Byłem jedynym utrzymującym rodzinę, żona nie pracowała".

Dla wszystkich badanych bezrobocie kojarzyło się w pierwszej chwili z zagrożeniem funkcjonowania rodziny, spowodowanym przewidywanym brakiem odpowiednich środków do życia.

Brak pracy związany jest bezsprzecznie z pogorszeniem się warunków finansowych bezrobotnego. Stan zubożenia materialnego jest najczęściej bardzo mocno odczuwany przez dany podmiot, co sprawia, że w swojej sytuacji zauważa on przede wszystkim uciążliwość związaną z własnym dobrostanem finansowym, a dopiero w dalszej kolejności możliwe utrudnienia związane z życiem rodzinnym i towarzyskim, nie mówiąc o rozwoju zawodowym. Aspekt ekonomiczny ujawnia się choćby w pierwszym skojarzeniu badanych ze wsparciem:

> „Tę pomoc to się otrzymuje z MOPS-u. Z MOPS-u się otrzymuje. Tu katowicki MOPS daje ponoć 200 zł, a w Zabrzu znowuż 160 się otrzymuje. To nie jest żadna pomoc. 160 zł. To przecież, na co to starczy? Tylko na papierosy. A gdzie reszta? To po zupkach. Wywiad jest, środowiskowy, osobisty i środowiskowy. No i jak daje się tutaj, nie, to się pieniążków nie otrzymuje, tylko się otrzymuje taki talon do sklepu. Ten, kto nie pije, to otrzymuje pieniążki. Wypytują się o wszystko, jak się mieszka, gdzie się mieszka, z kim się mieszka. Ta pomoc jest taka jednakowa. Ani mniej, ani więcej. To nikomu nie starcza (...)".

Bezrobotni dosyć mocno odczuwają brak środków finansowych, dlatego jest niejako rzeczą naturalną, że większość spraw sprowadzają do poziomu materialnego. Rozpatrując zatem zjawisko bezrobocia, należy rozpatrywać je także w aspekcie ekonomicznym, ponieważ nakłady finansowe, jakie ponosi osoba bezrobotna, są wysokie. Zaliczyć do nich można wydatki pochłaniane przez korespondencję z potencjalnym pracodawcą, dojazdy do biura pracy i inne formy aktywności mające na celu zdobycie zatrudnienia, jak również funkcjonowanie w społeczeństwie. Jednak podchodzenie do bezrobocia wyłącznie w taki sposób sprzyja powstawaniu pewnego stereotypu na temat potrzeb osób pozostających bez pracy. Dlatego też pomoc, jaką otrzymują osoby niezatrudnione, ma najczęściej charakter materialny. Pomoc finansowa nie jest jednak wystarczająca:

> „Wiadomo, że to nie są duże kwoty. Bo nie są duże kwoty. Akurat, jak to się mówi, za dużo, żeby umrzeć, za mało, żeby żyć. Co tu teraz robić? Średniej drogi tutaj nie wybierze".

Oczywiście pomoc finansowa w sytuacji bezrobocia jest bardzo ważna i stanowi podstawę codziennej egzystencji. Nie oznacza to jednak, że jest to jedyny

potrzebny bezrobotnym rodzaj wsparcia. Równie ważna w czasie bezrobocia jest obecność istotnych dla podmiotu osób, ponieważ z relacji z nimi podmiot może czerpać potrzebne informacje, wiedzę, korzystać z ich doświadczenia lub rad. Znaczący *inni* są dla podmiotu przede wszystkim ważnym źródłem czerpania otuchy, podnoszenia samooceny oraz wiary we własne siły:

„Rozmowa zawsze coś daje. Można się poradzić, czy tak, czy tak. Przeważnie wie każdy z nas, w jakiej sytuacji jest. Pomóc, wytłumaczyć. Tak, że nie ma z tym problemów. To jest duża pomoc. Pomoc, którą teraz dostajemy, daje nam sił i wiary".

Osoby badane dostrzegają wartość innych (niż tylko finansowa) form wsparcia. W trakcie tworzenia własnych narracji, badani na bieżąco dostrzegali znaczenie np. wspierającej rozmowy z drugim człowiekiem.

Wydaje się, że najbardziej dostępnym źródłem wsparcia, z którego najczęściej i najłatwiej korzysta się w obliczu trudności, są najbliżsi, czyli rodzina lub osoby zaufane, jak przyjaciele i znajomi. W przypadku badanych bezrobotnych wsparcie ze strony bliskich jest jednak mocno ograniczone. Z jednej strony wynika to z nielicznych dostępnych źródeł wsparcia:

„Nie było żadnej takiej osoby, do której mógłbym się zwrócić, czy która mogłaby mi pomóc. Nie zwracałem się do nikogo, żeby mi pomógł. Bo po prostu nie mam do kogo się zwrócić. Mogę tylko do siostry się zwrócić, do nikogo więcej. Nikt więcej w ogóle. Może być ta pomoc, na razie wystarcza. Nie wiadomo, co będzie później".

Z drugiej strony mocno uszczuplone wsparcie wynika z obawy samych bezrobotnych przed zwróceniem się o pomoc. Prośba o wsparcie kojarzy się często z brakiem ambicji, przyznaniem się do własnej porażki. Nierzadko także osoby lub instytucje świadczące pomoc bezrobotnym spostrzegane są przez nich jako nieżyczliwe i działające wręcz w przeciwnym kierunku:

„Człowiek, który ma prosić o pomoc, jest to jakby troszeczkę dziwne. Polacy nie są przyzwyczajeni do brania tej pomocy, a po drugie, osoby, które zobowiązały się do pomocy, robią nam łaskę. I to wielką łaskę. Po drugie, bez kija nie podchodź do nich. Z załatwianiem to jest tyle papierków. Niby słyszałem, że to już ma być państwo bezpapierkowe, ale więcej papierków jest, niż to jest potrzebne. No i człowiek, który ma tam jakąś godność, nie chce z nimi mieć nic wspólnego".

Człowiek znajdujący się w jakiejkolwiek sytuacji trudnej może przeważnie liczyć w pierwszej kolejności na rodzinę lub przyjaciół. W relacjach badanych mniej zaradnych zarysowuje się jednak tendencja odwrotna. Osoba, tracąc pracę, nie może liczyć na pomoc rodziny. Najbliżsi odwracają się wręcz od niej:

„Od tej pory, co wszystko straciłem mogę liczyć tylko sam na siebie. Inni się odwrócili, ale ja sam też nie chcę, bo jak się stało, tak się stało, staram się wyjść z tego sam. Miałem rodzinę, ale co z tego. Rodzina najlepsza na zdjęciu. Teraz w ogóle nie pomagają, z uwagi na to, że tyle mam już lat. Teraz ciężko jakąś pracę znaleźć.
Nie. Na wsparcie rodziny nie mogłem liczyć. Oczywiście, że chciałem. Nie doszło do skutku. (...) O pomoc zwróciłem się do opieki. Do członka rodziny nie, bałem się. Znajomi? Ależ skąd. (...) Jak się piło razem, to jakiż świat wspaniały był. A teraz nie".

Powoduje to dysonans pomiędzy dotychczasowym spostrzeganiem siebie, jako gospodarza, głowy domu, czy głównego żywiciela rodziny. Informacje płynące ze strony rodziny, te werbalne, jak również wyrażające się w sposobie zacho-

wania, utwierdzają tylko daną jednostkę w poczuciu własnej marności i zbędności. Bezrobotny czuje się niepotrzebny i odtrącony:

„Mam brata, od czasu do czasu zajadę, pogadam, się spotkam. Wiecznie na karku też nikomu nie można siedzieć. Rodzina wie, w jakiej jestem sytuacji. Rodziny swojej nie miałem. Rodzice, zresztą, tylko matka już mi została, bo ojciec nie żyje. Brat normalnie reaguje na moją sytuację. On jest żonaty i nie będę mu przecież na karku siedział. Ja nie chcę i on nie chce".

Z jednej strony osoba ma poczucie krzywdy, z powodu utraty pracy, a przede wszystkim z powodu sposobu postępowania najbliższych. Z drugiej natomiast strony ma świadomość, że zawiodła wszystkich:

„Ja już ponad dwa lata jestem bez pracy. Przez alkohol straciłem pracę. Rodzinę straciłem, wszystko. To z mojej winy, prawda.
No więc w moim przypadku to ja traciłem po wielokroć pracę ale na własne życzenie, przez alkohol. No chyba z sześć razy".

Wśród badanych mniej zaradnych zauważyć można tendencję do bardzo pesymistycznej wizji przyszłości. Nie spostrzegają oni większych szans na znalezienie pracy. Brak perspektyw zawodowych upatrują w swoim wieku:

„No jeszcze jako taką nadzieję mam, że gdzieś tą robotę złapię, ale też w moim wieku – 58 lat- to też raczej ciężko będzie. [...]. No na razie jeszcze mam tę nadzieję, że jeszcze wyjdę na prostą. Czym dłużej będzie, tym gorzej. Wrócę do tego picia z powrotem. No bo co tu zrobić? [...] Będę wszystko robił, żeby się wygrzebać z tego. Jestem takim pół-optymistą.
Ja straciłem pracę, ale mój wiek już nie podlega do podjęcia pracy, bo są młodsi, do 35 lat. A tu po 50-ce to już nie ma co po prostu robić. Już nie ma co szukać pracy, bo tej pracy nie uzyskam, chyba, że na czarno. Jeszcze szukałem, myślałem, że coś się znajdzie, nie, w pośrednictwie pracy, ale nic z tego. Nie odpowiadał wiek, do podjęcia pracy. Do pośrednictwa się idzie, tam są wywieszki ofert pracy. A jeśli się idzie do danego zakładu – wiek nie odpowiada. Pracodawca spojrzy na twarz i powie: «a to już nie aktualne»".

Większość bezrobotnych patrzy na swoją sytuację przez pryzmat innych, znajdujących się w podobnym położeniu. Na skutek takiego podejścia kształtują się silne atrybucje zewnętrzne przyczyn trudności w znalezieniu pracy. Najczęściej wyraża się to w stanowisku: „Skoro inni, młodsi ode mnie nie mogą znaleźć pracy, to tym bardziej mnie się nie uda". Przyczyna spostrzegana jest w pracodawcy, niedostosowanym do wymogów posiadanym zawodzie, brakiem sensu podejmowania kursów podnoszących lub zmieniających kwalifikacje:

„To jest tak. Mieć siłę pozytywnie myśleć. Ale to jest po prostu w naszych warunkach mało realne. Bo raz, przekraczamy pewien wiek – wielu młodych po szkole nie ma pracy. No to my dostaniemy? Po to, żeby za 2 lata dać nam wyprawkę, czy odprawkę prawda i zwolnić? No to on sobie woli, taki pracodawca, wziąć młodego człowieka, którego będzie dokwalifikowywał, czy w inny sposób. Na przykład kończąc kurs komputerowy można pracować jako sekretarka. Ale pracodawca chce widzieć na tym miejscu jakąś młodą panią, a nie nas, prawda?
W moim zawodzie wątpię, czy bym dostał pracę. Ja mam zawód górniczy. Tak, że już krzyżyk. W Urzędzie pracy są kursy, no i co z tego. Choćbym kursy skończył, nie dostanę pracy. Tak jak choćby kurs komputerowy. Na pewno nie otrzymałbym później pracy. Nikt mnie nie zatrudni. Tak, że muszę czekać do swojej pracy [...]. Marzycielem nie

jestem. Prezydent, czy ksiądz, choćbym się zwrócił o tą pomoc, to nie ... wstydziłbym się. Naprawdę. Na razie nie ma żadnej nadziei. Nie ma nic, żadnych perspektyw".

Postawa zrezygnowania oraz tłumaczenie sobie braku podejmowania działań zaradczych sprzyjają bierności. Wśród badanych osób można wyróżnić te, które w jakikolwiek sposób szukają pracy, oraz takie, które nie czynią większych kroków w tym kierunku. Znaczna część badanych deklarowała aktywne szukanie pracy, jednak ich postawa świadczyła o odwrotnej sytuacji:

„Nie wiem, czy są jakiekolwiek firmy w Katowicach, które nie mają moich papierów. Barierą jest wiek. Jestem dobrze po 50-tce, i w związku z powyższym potencjalni pracodawcy patrzą na zasadzie «Nie», mimo że doświadczenie, wykształcenie w tym kierunku posiadam, jest pełne i wydaje mi się wystarczające i zadowalające, ale nie dla nich. Jest taki głupi slogan, mówi się, że musi być młody i z doświadczeniem".

Osoby zaradne

W badaniach uczestniczyły osoby, które obecnie posiadają stałe miejsce pracy. W okresie poprzedzającym zatrudnienie były jednak bezrobotne. Tworząc własną historię, podzieliły się własnymi odczuciami, jakie towarzyszyły im po otrzymaniu wiadomości o utracie pracy. Niezależnie od powodu zwolnienia, sama myśl o pozostaniu bez płatnego zajęcia wpłynęła na nie negatywnie:

„Jak okazało się, że jestem bez pracy, to w ogóle nie myślałem. Jak minęło kilka dni, to już mi się nic nie chciało robić. Nie odpowiadała mi wcześniejsza praca, z racji tego się zwolniłem. Powiem inaczej, do tej pracy przyjmowałem się jako pracownik czysto administracyjny, była potrzebna osoba w biurze prawno-administracyjnym. Natomiast zbiegiem okoliczności, i tu jest dużo mojej winy, znalazłem się na stanowisku montera, i przez następne 6 miesięcy przebywałem poza domem, na montażu konstrukcji stalowych z ludźmi, którzy mi całkowicie nie odpowiadali.
Na samym początku, powiedzmy, byłem zadowolony, że nie mam pracy, ale ta sytuacja trwała później przez około pół roku i to był ten okres w Polsce, kiedy jeszcze w ogłoszeniach o pracę pisano skrajnie wielkie wymagania od osób do zatrudnienia, natomiast nie byłem w stanie po prostu się ruszyć, nawet moje kontakty mi nie pomagały".

Brak pracy przeważnie negatywnie wpływa na dobrostan człowieka. Podczas szukania pracy zdarzają się chwile załamania i chwilowego rozkładania rąk w geście bezradności:

„Najpierw szukałem pracy, wysyłałem masę listów, maili, po różnych instytucjach z gazet, składałem papiery w urzędach różnych, ale po miesiącu nie przyniosło to żadnego skutku. Wściekłem się i dałem sobie spokój. Większość ludzi się boi i ja też w pewnym momencie zacząłem się już bać podnosić słuchawkę i dzwonić, jakby to było coś, trudno mi to teraz określić, ale miałem uczucie, że po setnym liście, po setnym telefonie zaczynam narzucać się społeczeństwu".

Pomimo chwil niepewności i zawahania, badani często pozytywnie zapatrywali się na własną przyszłość zawodową:

„Zawsze byłam nastawiona raczej optymistycznie i wierzyłam, że w końcu pracę znajdę. Ciągle jej nie mogłam znaleźć, ze względu na brak doświadczenia. W pewnym momencie powoli zaczęłam powątpiewać, czy faktycznie taką prace znajdę, która będzie mi odpowiadała. Swoją przyszłość widziałam optymistycznie, że będę pracować, w pracy, która będzie mnie satysfakcjonowała".

Wspólną cechą, która pojawiła się w historiach badanych osób zaradnych, było tłumaczenie trudności w znalezieniu pracy nie tylko czynnikami zewnętrznymi. Osoby podkreślały trudną sytuację panującą na rynku pracy: brak odpowiednich ofert lub zbyt wysokie wymagania stawiane przez pracodawców wobec kandydata. Nie były to jednak jedyne, spostrzegane przez badanych przyczyny trudności w znalezieniu pracy. Wskazywali oni także na przyczyny wewnętrzne, tkwiące w nich samych:

„Ciągle jej [pracy] nie mogłam znaleźć, ze względu na brak doświadczenia".

Dokonywanie atrybucji wewnętrznych przyczyn trudności pojawiających się podczas szukania pracy przyczyniło się do przypisywania sobie nie tylko porażek, związanych z poszukiwaniem pracy, ale także i odniesionego w tym zakresie sukcesu:

„W znalezieniu pracy pomogło mi to, że jestem od dzieciństwa wychowany, powiedzmy sobie szczerze, z drugim językiem w domu, którym to jest język niemiecki. [...] No i pomogło mi to w tym, że kiedy organizowane były tutaj spotkania z pracodawcami to akurat rozmowa, którą przeprowadziłem z pracodawcą, była cała w języku niemieckim, potocznym niemieckim, co zwiększyło moje szanse na pracę i dostałem pracę".

Osoby z grupy zaradnych mogły liczyć przez cały okres bezrobocia na pomoc bliskich osób:

„Mogłam liczyć na wsparcie. Przede wszystkim rodzice bardzo mnie wspierali, no i znajomi. Wszyscy wiedzieli, że i tak sobie poradzę. Podbudowywali mnie, rozmawiali ze mną. Nie było z tym żadnego problemu.
Pomagali mi najbliżsi (rodzina, przyjaciele) podpierając mnie na duchu, że na pewno pracę w końcu znajdę i też dając mi namiary do osób, z którymi mam się skontaktować, które ewentualnie mogłyby pomóc. Jeśli ktoś tylko miał możliwości, żeby w jakiś sposób mi pomóc, nawet ktoś, kogo w ogóle o to nie prosiłam np. mojego wujka nigdy o to nie prosiłam, on sam z własnej inicjatywy też popytał się wśród swoich znajomych i dał mi namiary do osoby, do której mam zadzwonić".

Osoby czuły się wspierane przez cały czas, miały świadomość, że w każdej chwili mogą liczyć na rodzinę lub przyjaciół i znajomych. Ujawniła się tendencja u wszystkich badanych osób do podkreślania znaczenia wsparcia emocjonalnego oraz wartościującego. Materialny efekt wsparcia został w ich historiach zupełnie pominięty. Akcentowali oni wagę przede wszystkim wsparcia podnoszącego samoocenę oraz wiarę w sukces:

„Przede wszystkim motywacja. Podbudowanie i motywowanie i między innymi też drobna psychomanipulacja".

Jedną ze strategii, zajmującą czołowe miejsce w procesie poszukiwania pracy, było odwołanie się do posiadanych znajomości. Jeśli kręgi rodzinne okazywały się nieefektywne, osoby odwoływały się do dalszych członków posiadanej sieci społecznej:

„Ruszyłam wszelkie możliwe znajomości [...] W gazetach ofert dla mnie nie było, w związku z czym, w sumie jedynym wyjściem, żeby znaleźć pracę w mojej branży, w której ofert pracy nie ma, to było ruszenie wszelkich możliwych znajomości i to nie tylko w kręgu jakimś rodzinnym, tylko te osoby, które prosiłam dalej też swoje kontakty poruszały, żeby w jakiś sposób umożliwić mi pomoc. [...] poprzez różnego rodzaju kontakty, idące już bardzo daleko, bo do osób, których ja w ogóle nie znam, to dzięki takim kontaktom obecną pracę uzyskałam".

Przeświadczenie o ogromnej wadze posiadanych znajomości w procesie poszukiwania pracy ujawniło się szczególnie w przypadku jednej z utworzonych historii:

„Nie ukrywam, że wszystko się kręci dookoła znajomości i trzeba byłoby mieć wśród swoich kontaktów taką osobę, która bezpośrednio ma moc, żeby kogoś przyjąć, bądź żeby z kimś porozmawiać, żeby ktoś kogoś przyjął. Czyli przykładowo, musiałaby być to osoba – ordynator szpitala, który np. może mnie przyjąć na etat, lub ma kogoś znajomego, który mógłby to zrobić; osoba, która sama bezpośrednio coś może uczynić".

Jedna z historii zawiera opis intencji głównego bohatera podczas zwracania się o pomoc do innych. Sposób podejścia podmiotu zgodny jest z zasadą wzajemności:

„Prosiłem oficjalnie o wsparcie, z racji tego, że tu nie było co owijać w bawełnę, że człowiek jest bez pracy, potrzebuje pracy. Natomiast, tak jak mówię, reakcja była prosta: «No cóż, zobaczymy jak Ci można pomóc?». Na tym się najczęściej kończyło i widzę, że to w wielu wypadkach jednak jest prawda, że nikt nie będzie narażał swojego własnego stanowiska.
Najpierw byłem podniecony i w stanie euforii, że jednak mam kumpli, a na dzień, kilkanaście dni później byłem wściekły na tych ludzi, ponieważ... Nawet nie przez to, że ci ludzie coś mi zawdzięczają, bo każdy z nich coś..., dla każdego z nich coś zrobiłem. Nie byłem im po prostu w stanie powiedzieć: «Słuchaj stary, jest taka i taka sprawa, pomogłem ci, teraz ty pomóż mi». Takie słowa z mojej strony nie padły. Raczej oczekiwałem, że dana osoba sama się domyśli, że może mi w jakiś sposób pomóc, ale nic z tego nie wyszło".

Nie zawsze szukanie znajomości, które ułatwiłyby otrzymanie posady, jest efektywne. Warta uwagi jest przejawiana samodzielność bohaterów zebranych historii. Z jednej strony szukanie kontaktów wymieniane jest zazwyczaj jako jeden ze sposobów radzenia sobie z brakiem pracy. Niejednokrotnie osoby idealizują wręcz daną strategię, zdając się tylko i wyłącznie na innych, a przez to zrzucając na nich odpowiedzialność za własne losy zawodowe. Sami badani podkreślają znaczenie znajomości w znalezieniu pracy. Z drugiej jednak strony nie zaprzestają oni podejmowania własnej aktywności:

„Jak usłyszałem w urzędzie pracy, że jest pilotażowy projekt austriacki i że za darmo może zostać podjęta nauka niemieckiego, plus do tego doradztwo zawodowe, no i możliwość wyboru pracy, stwierdziłem, że jest to szansa, którą można i należy wykorzystać. Zgłosiłem się tutaj. Nie oczekuję, że ze wszystkich, całej grupy stuosobowej najlepiej władam językiem niemieckim. Zawsze jest tu gdzieś ta odrobina szczęścia i «palec Boży», który to dotknął, bo powiem szczerze, że ta praca też spadła na mnie jak grom z jasnego nieba".

Tworzenie własnej historii nie jest łatwym procesem, bowiem często utrudniają go mechanizmy obronne. Powszechnie uważa się, że rozprawianie o własnych problemach jest domeną Polaków. Można przypuszczać, że istnieje jednak pewne rozgraniczenie pomiędzy opowieścią na temat trudności, które nie zagrażają poczuciu godności oraz własnej wartości, a głębszymi historiami, ujawniającymi słabości autora. Osoby bezrobotne najczęściej nie czują się dobrze w sytuacji, w której się znajdują. Budzi to w nich różne, nawet skrajne uczucia: złość, żal, poczucie krzywdy, czy wstydu. Obawa przed tym, co pomyślą inni, blokuje często autorów opowieści. Bezrobotni często powtarzają też dominujące w naszej kulturze narracje, nie poświęcając w nich odpowiedniego miejsca własnym doświadczeniom.

Dyskusja

Otrzymane autonarracje osób bezrobotnych przedstawiają historie poszczególnych jednostek, dotyczące określonego fragmentu ich życia, mianowicie okresu od utraty/braku pracy, aż do momentu otrzymania nowej/pierwszej posady. Na podstawie analizowanych opowieści wyróżnić można osoby zaradne, czyli te, którym udało się znaleźć zatrudnienie. Drugą grupę stanowią osoby mniej zaradne, które od momentu utraty/braku pracy nadal egzystują w przestrzeni bezrobocia.

Przeanalizowano historie obu grup osób pod względem pewnych wyróżniających się tendencji, a także ujawniających się istotnych różnic pomiędzy ich historiami. Można stwierdzić, że wszystkie osoby bezrobotne negatywnie reagowały na myśl o pozostaniu bez pracy: były zmartwione, popadały w apatię, czy też były przerażone tym, w jaki sposób będą mogły dalej żyć. W przypadku mężczyzn obawa o rodzinę była bardzo silna, ze względu na mocne przeświadczenie o społecznej roli mężczyzny w rodzinie, jako jedynego żywiciela i formalnego opiekuna. W tym przypadku brak pracy pogłębiał poczucie nieprzydatności i zbędności we własnym domu. Poczucie to potęgowało zachowanie członków rodziny bezrobotnego. Istnieje pogląd, że rodzina, w obliczu pojawiających się trudności, często konsoliduje się, żeby razem zwalczać problem[14]. U badanych osób mniej zaradnych zauważono jednak odwrotną tendencję. W większości przypadków osoby nie mogły w ogóle liczyć na wsparcie bliskich, którzy wręcz zupełnie odwracali się od nich. Nie można powiedzieć, że utrata/brak pracy to jedyna przyczyna pojawiających się problemów rodzinnych. Można jednak stwierdzić, że brak oparcia w bliskich przekładał się na dobrostan oraz ograniczoną aktywność zaradczą badanych osób mniej zaradnych.

W zebranych historiach osób uznanych za mniej zaradne uwidoczniło się podejście do wsparcia, przede wszystkim od strony materialnej. Jest oczywiste, że człowiek, tracąc pracę, traci przeważnie główne źródło dochodów. Dodatkowo, gdy nie może liczyć na pomoc bliskich, jego sytuacja materialna się pogarsza. W takiej sytuacji w sposób naturalny, na pierwszy plan zaczyna wychodzić sfera materialna życia codziennego. Jednostki świadczące pomoc osobom bezrobotnym także skupiają się na tym aspekcie. Różnego rodzaju instytucje, które powstały z myślą o bezrobotnych, oferują – w opinii badanych – wyłącznie pomoc rzeczową, pomijając wsparcie emocjonalne czy wartościujące, co w znacznym stopniu demotywuje jednostki. Wśród badanych osób mniej zaradnych rysuje się właśnie deficyt innego rodzaju wsparcia niż materialne. Po zastanowieniu się, wskazywali oni na duże znaczenie wsparcia emocjonalnego i wartościującego. To, że można z kimś porozmawiać, daje poczucie przynależności, a także podbudowuje człowieka, chociaż nie jest wystarczające do zwiększenia aktywności. Większość osób mniej zaradnych przejawia postawę pesymizmu i załamania. Nie widzą oni większych perspektyw na znalezienie pracy, a swój obecny stan tłumaczą często czynnikami zewnętrznymi. Atrybucje zewnętrzne pomagają im w wytłumaczeniu własnej sytuacji i utrzymaniu lepszego zdania o sobie: „Skoro młodzi nie mogą znaleźć pracy, to co dopiero ja, w moim wieku”[15]. Porównywanie własnej sytua-

[14] A. Bańka, *Jak definiuje się bezrobocie z perspektywy psychologicznej?*, w: *Bezrobocie. Podręcznik pomocy psychologicznej*, red. A. Bańka, Poznań 1992, s. 31, 32.

[15] K. Ślebarska, *Rola teorii atrybucji w poznaniu zachowań zaradczych osób bezrobotnych. Chowanna*, Psychologia bliżej życia, cz. I, 2 (23) 2005, s. 60.

cji z położeniem innych wyjaśnia przyczyny, ale nie sprzyja motywacji do aktywności przy szukania pracy.

W przypadku osób zaradnych zauważyć można lepszą dostępność wsparcia społecznego. Mogli oni zwrócić się do rodziny, znajomych. W tworzonych przez nich historiach dominuje obecność osób wspierających, dostarczających głównie pozytywnych emocji, poczucia dowartościowania i wiary w możliwość poradzenia sobie z trudnościami. Przyczynia się to do bardziej pozytywnego spostrzegania swojej przyszłości, opierającego się na przeświadczeniu, że praca na pewno się znajdzie i do tego zgodna z oczekiwaniami. W historiach osób zaradnych pomijane zostaje wsparcie materialne, co świadczy o mniejszej jego roli w życiu autorów opowiadań. Podkreślane jest natomiast znaczenie wartościowania i motywowania jednostki przez osoby z otoczenia. Badani funkcjonowali ze świadomością zaplecza wspierającego. W przypadku jednego z badanych uwidoczniła się rozbieżność pomiędzy wsparciem percepowanym a faktycznie otrzymanym. Działał on zgodnie z zasadą banku wsparcia społecznego. Uważał, że jeśli pomagał w przeszłości innym, teraz ma prawo oczekiwać na konkretne wsparcie z ich strony. Dlatego ważnym zagadnieniem w obliczu zaistniałych trudności staje się badane w niniejszej pracy otrzymywane wsparcie społeczne, ponieważ spostrzegana przez człowieka sieć wsparcia może nie być w pełni wykorzystana, co prowadzi do frustracji, poczucia osamotnienia etc.

Rozpatrywane historie osób mniej zaradnych oraz zaradnych wskazują na rolę wsparcia społecznego w okresie pozostawania bez pracy. Osoby, które posiadały ograniczony dostęp do wsparcia, zwłaszcza ze strony bliskich, były mniej zmotywowane do działania na rzecz znalezienia pracy. Brak wiary w siebie i w lepszą przyszłość skłaniał je do mniejszego zaangażowania w poszukiwanie zatrudnienia. W przeciwieństwie, osoby zaradne mogły w większości liczyć na nieograniczone wsparcie ze strony rodziny i bliskich, w zakresie wsparcia emocjonalnego oraz wartościującego. Relacje wpierające podnosiły ich na duchu, zwiększały poczucie własnej wartości, pozwalały pozytywniej spostrzegać swoją przyszłość zawodową. Także posiadanie tzw. kontaktów w dużej mierze przyczyniało się do posiadanych oczekiwań znalezienia pracy.

W analizowanych autonarracjach osób bezrobotnych uwidoczniła się rola otrzymywanego wsparcia społecznego, które motywuje i zwiększa skłonność do poszukiwania pracy. Według ogólnego przekonania, osoba bez pracy potrzebuje głównie pomocy finansowej lub informacji na temat możliwości szukania zatrudnienia. Wnioskować można, że bezrobotni, choć nie do końca muszą sobie z tego zdawać sprawę, nie otrzymują należytego wsparcia emocjonalnego oraz wartościującego. Pomoc materialna oraz doradcza udzielana jest przez różnego rodzaju urzędy czy instytucje zajmujące się formalnym wsparciem. Warto jednak zwrócić szczególną uwagę na dużą rolę wsparcia emocjonalnego i wartościującego, udzielanego przez osoby bliskie, znajdujące się w społecznej sieci danej jednostki. Istotne znaczenie dla autorów opowieści ma przede wszystkim wsparcie płynące ze strony rodziny i innych bliskich osób (przyjaciele, znajomi). Świadczy to o dużej roli, jaką odgrywa tzw. wsparcie nieformalne w procesie poszukiwania pracy. Dodanie wiary we własne siły może przyczynić się do lepszej oceny własnych perspektyw wyjścia z bezrobocia, a przez to motywować do zwiększenia aktywności skierowanej na poszukiwanie pracy. Zatem obecność czynnie wspierających osób poprawia spostrzeganie własnych szans na znalezienie zatrudnienia. Wpływa dodatkowo na samoocenę, dzięki czemu dodaje człowiekowi sił do podejmowania działań.

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2008, t. 41, z. 1, s. 188–196

Ks. MIROSŁAW KIEDZIK
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

POLSKI PRZEKŁAD EKUMENICZNY NOWEGO TESTAMENTU Z JĘZYKÓW ORYGINALNYCH – GŁÓWNE ZAŁOŻENIA I ZMIANY W BRZMIENIU PRZEKŁADU ORAZ ICH PODSTAWY [1]

W 1995 r., po krótkich konsultacjach Redakcji Naukowej Biblii Tysiąclecia z Komitetem Krajowym Towarzystwa Biblijnego w Polsce, zapadła decyzja o rozpoczęciu prac nad ekumeniczną wersją polskiego tłumaczenia Pisma Świętego. Międzywyznaniowy zespół tłumaczy, ostatecznie liczący trzydzieści osób, stworzyli przedstawiciele Kościołów: Rzymskokatolickiego, Prawosławnego, Ewangelicko-Augsburskiego, Ewangelicko-Reformowanego, Ewangelicko-Metodystycznego, Polskokatolickiego, Starokatolickiego Mariawitów, Chrześcijan Baptystów, Zielonoświątkowego i Adwentystów Dnia Siódmego. W trakcie prac dołączyli także przedstawiciele Kościoła Zborów Chrystusowych [2]. Przygotowując realizację tego od dawna oczekiwanego przedsięwzięcia, postanowili oni pracować w duchu wzajemnego zrozumienia i dobrze pojętego ekumenizmu. Uzgodniono, że Nowy Testament będzie tłumaczony z wydania krytycznego tekstu greckiego Nowego Testamentu *The Greek New Testament*, ed. K. Aland, C.M. Martini, B.M. Metzger, Stuttgart 1994, wyd. 4 [3], Stary Testament z wydania krytycznego tekstu hebrajskiego *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. R. Kittel, Stuttgart 1990, wyd. 4 oraz, w odniesieniu do ksiąg istniejących tylko w języku greckim, z wydania krytycznego tekstu greckiego Starego Testamentu *Septuaginta*, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1982.

---

[1] Autor artykułu jest redaktorem naukowym przekładu: *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych* (Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 2001) i tłumaczem *Dziejów Apostolskich* oraz *Listu do Rzymian*.

[2] Por. Przedmowa, w: *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy. Przekład ekumeniczny*, XIII. Wydaje się, że do „Przedmowy" wkradła się nieścisłość, gdyż B. Enholc-Narzyńska, ówczesny dyrektor generalny Towarzystwa Biblijnego w Polsce, w artykule z 2000 r. nie wymienia jeszcze Kościoła Zborów Chrystusowych wśród Kościołów, których przedstawiciele wchodzą w skład międzywyznaniowego zespołu tłumaczy. – Zob. B. Enholc-Narzyńska, *Ekumeniczny Przekład Pisma Świętego znakiem jedności w Jezusie Chrystusie. Współpraca Kościołów w przygotowaniu ekumenicznego tłumaczenia Biblii na język polski*, w: *Ekumenizm na progu trzeciego tysiąclecia. Materiały z sympozjum ekumenicznego inaugurującego działalność Instytutu Ekumenizmu i Badań nad Integracją na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego*, red. P. Jaskóła, Opole 2000, s. 393.

[3] Początkowo podstawą tłumaczenia było wydanie krytyczne tekstu greckiego Nowego Testamentu: *Novum Testamentum Graece*, ed. E. Nestle, K. Aland, Stuttgart 1993[27]. Gdy jednak podjęto decyzję, że śródtytuły w tekście Nowego Testamentu będą tłumaczone z wydania krytycznego *The Greek New Testament*, ed. K. Aland, C.M. Martini, B.M. Metzger, Stuttgart 1994[4], wówczas też to wydanie uznano za podstawę tłumaczenia, tym bardziej że przyjęte w obydwu opracowaniach krytycznych brzmienie tekstu greckiego Nowego Testamentu nie różni się od siebie.

Zespół tłumaczy, pracując równocześnie nad Starym i Nowym Testamentem, postanowił stopniowo publikować cząstkowe wyniki swoich działań translatorsko-redakcyjnych. Zamiar cząstkowych publikacji został zrealizowany w odniesieniu do Nowego Testamentu. Jako pierwsza pojawiła się *Ewangelia według św. Mateusza*[4], następnie *Ewangelia według św. Marka*[5] i *Ewangelia według św. Łukasza*[6]. Zatrzymajmy się teraz, zgodnie z tytułem artykułu, nad przekładem ekumenicznym *Pisma Świętego Nowego Testamentu*.

Przekład ten, podobnie jak i inne przekłady ekumeniczne Pisma Świętego na języki współczesne, kieruje się zasadami zgodnymi z *Wytycznymi do współpracy międzywyznaniowej w tłumaczeniu Biblii*, opracowanymi w 1987 r. przez Sekretariat do spraw Jedności Chrześcijan i Zjednoczone Towarzystwa Biblijne[7], dostosowanymi jednak do realiów polskich. Około sześć lat pracy nad tłumaczeniem oraz doświadczenia związane z cząstkowymi publikacjami sprawiły, że podejście osób zaangażowanych w to dzieło do sposobu tłumaczenia i tłumaczonego tekstu stopniowo ulegało zmianom.

Po ostatecznym przyjęciu, że Nowy Testament będzie tłumaczony z greckiego wydania krytycznego Nowego Testamentu *The Greek New Testament*, ed. K. Aland, C.M. Martini, B.M. Metzger, Stuttgart 1994, wyd. 4, postanowiono, że wersety, których brak w bieżącym tekście tego wydania krytycznego, a są uwzględnione w przypisie, będą potraktowane tak samo w przygotowywanym przekładzie. Również śródtytuły, podział akapitów, miejsca wyróżniające cytacje, dodatkowe wyróżnienie poezji, numeracja wersetów, odnośniki biblijne – to wszystko zostało przyjęte za wspomnianym wydaniem krytycznym.

W ramach podjętych prac translatorskich komisja tłumaczy[8] rozpoczęła swoją pracę od przekładu *Ewangelii synoptycznych*. Okazało się jednak, że w tak licznym gronie, tworzonym przez dziesięć osób, nie zawsze obecnych w tym samym składzie z powodu licznych zajęć poszczególnych członków, trudno jest sprawnie tłumaczyć zdanie po zdaniu, wyraz po wyrazie i jednocześnie zachowywać w miarę podobny styl oraz konsekwentnie czuwać nad przestrzeganiem przyjętych zasad. Postanowiono więc pozostałe księgi Nowego Testamentu rozdzielić na poszczególnych tłumaczy[9]. Przygotowane zaś przez nich tłumaczenia były następnie przeka-

---

[4] *Ewangelia św. Mateusza. Przekład ekumeniczny na 2000-lecie chrześcijaństwa*, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 1997.

[5] *Ewangelia św. Marka. Przekład ekumeniczny na 2000-lecie chrześcijaństwa* (Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 1997) oraz *Ewangelia według św. Marka. Interconfessional common language translation*, Roma 2000 (wersja pięciojęzyczna wydana na XV Światowy Dzień Młodzieży).

[6] *Ewangelia według św. Łukasza. Przekład ekumeniczny na 2000-lecie chrześcijaństwa. Wersja siedmiojęzyczna*, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 2000 (wydana na Europejskie Spotkanie Młodych w Warszawie).

[7] *Wytyczne do współpracy międzywyznaniowej w tłumaczeniu Biblii. Nowe przejrzane wydanie (1987)*, Studia i Dokumenty Ekumeniczne 26, 2 (1989), s. 77-87.

[8] Kościół Rzymskokatolicki: ks. Jerzy Banak, ks. Stanisław Jankowski SDB; Kościół prawosławny: ks. Warsonofiusz Doroszkiewicz; Kościół Ewangelicko-Augsburski: ks. Waldemar Preiss; Kościół Ewangelicko-Reformowany: Rafał Leszczyński, ks. Roman Lipiński; Kościół Ewangelicko-Metodystyczny: ks. Witold Benedyktowicz (†), ks. Zbigniew Kamiński; Kościół Zielonoświątkowy: Leszek Jańczuk; Kościół Adwentystów Dnia Siódmego: ks. Jan Pollok.

[9] Tłumaczami poszczególnych ksiąg Nowego Testamentu ostatecznie zostali: Kościół Rzymskokatolicki – ks. Jerzy Banak (1 i 2 Tes; 1-3 J; Jud), ks. Krzysztof Bardski (Ef), ks. Andrzej Gieniusz CR (2 Kor), ks. Stanisław Haręzga (Ga), ks. Stanisław Jankowski SDB (1 i 2 Tm; Tt), ks. Mirosław Kiedzik (Dz, Rz), ks. Grzegorz Rafiński (Jk), ks. Antoni Tronina (Hbr), ks. Henryk Witczyk (1 Kor); Kościół Ewangelicko-Augsburski – bp Mieczysław Cieślar (Flp), ks. Manfred Uglorz (J); Kościół

zywane jeszcze innym biblistom do konsultacji [10] i analizowane przez międzywyznaniową komisję tłumaczy. Okazało się jednak, że wprawdzie został przyspieszony proces tłumaczenia ksiąg Nowego Testamentu, lecz w dalszym ciągu nie rozwiązano problemu zachowania w miarę jednolitego stylu i przestrzegania tych samych zasad tłumaczenia. Wręcz przeciwnie, problem ten jeszcze bardziej się zarysował. Zlecono więc redakcję tekstu, włącznie z redakcją naukową, mojej osobie. Prace nad ostateczną redakcją tekstu trwały prawie dwa lata. Powstała w wyniku prac redakcyjnych wersja tekstu była na bieżąco poddawana konsultacji polonistycznej [11] i rozsyłana do Kościołów. Przełożeni poszczególnych Kościołów delegowali zaś swoich przedstawicieli [12] i w gronie tych osób, przy udziale redaktora naukowego, ekumeniczny przekład Nowego Testamentu uzyskiwał ostateczną postać. W dyskusjach, niejednokrotnie bardzo żywych, tak zabiegano o ostateczne brzmienie tekstu, by uwzględniając uwagi poszczególnych Kościołów, nie stanąć w sprzeczności z brzmieniem tekstu oryginalnego.

Podstawową zasadą omawianego przekładu jest wierność oryginałowi, dlatego też czytelnik nie znajdzie w nim nawiasów kwadratowych z wyrazami dodanymi. Tam jednak, gdzie tekst grecki jest zrozumiały, a werbalne tłumaczenie jest niezbyt czytelne, rzadko, ale decydowano się bądź na powtórzenie koniecznego słowa, bądź na jego zaniechanie, z troską jednak o to, by zmiana nie zaszkodziła wierności tekstowi oryginalnemu. Tam z kolei, gdzie oryginał grecki ma dopełnienie czy podmiot wynikający jedynie z kontekstu, a język polski dla przejrzystości domaga się umieszczenia ich w tekście, dodawano wspomniane dopełnienie czy podmiot. Tam natomiast, gdzie mamy do czynienia z typową składnią właściwą jedynie dla greki czy też semityzmami, starano się przełożyć dane zwroty czy zdania zgodnie z zasadami współczesnego języka polskiego, nie zapominając jednak o podstawowym pytaniu o to, czy nadal pozostaje się wiernym zawartości treściowej oryginału.

Aby osiągnąć większą przejrzystość tekstu, unikano, gdzie tylko jest to możliwe, łączenia zdań współrzędnie złożonych. Starano się więc, by zdania przekładu były w miarę krótkie i zwięzłe, co jednak nie zawsze było łatwe do zrealizowania (zob. np. Rz 1,1-6).

Zgodnie z tendencją współczesnej polszczyzny ograniczono używanie imiesłowów, a zwłaszcza imiesłowu czasu przeszłego z końcówką „-wszy", „-łszy". Tak częste w grece imiesłowy w większości wypadków zastąpiono przez formy oso-

---

Ewangelicko-Reformowany – ks. Roman Lipiński (Kol; Flm); Kościół Ewangelicko-Metodystyczny – ks. Zbigniew Kamiński (1 i 2 P); Kościół Zielonoświątkowy – Leszek Jańczuk (1-3 J; Ap).

[10] Do grona konsultantów biblijnych, którzy przygotowali recenzje tłumaczeń niektórych ksiąg Nowego Testamentu, należeli: o. Augustyn Jankowski OSB, S. Ewa Jezierska OSU, bp Kazimierz Romaniuk, ks. Jan Łach, ks. Zachariasz Łyko, ks. Stanisław Mędala CM, ks. Zbigniew Niemirski, ks. Antoni Ołów, ks. Lech Stachowiak (†).

[11] Konsultacją polonistyczną służyła niestrudzenie polonistka *Krystyna Długosz-Kurczabowa* z Uniwersytetu Warszawskiego, z katedry zajmującej się przekładami biblijnymi.

[12] Konsultacja Kościołów: bp Mieczysław Cieślar (Kościół Ewangelicko-Augsburski), bp Ludwik Jabłoński (Kościół Starokatolicki Mariawitów), ks. Jerzy Banak, o. Augustyn Jankowski (Kościół Rzymskokatolicki), ks. Edward Czajko (Kościół Zielonoświątkowy), ks. Henryk Dąbrowski (Kościół Polskokatolicki), ks. Warsonofiusz Doroszkiewicz (Kościół Prawosławny), ks. Zbigniew Kamiński (Kościół Ewangelicko-Metodystyczny), ks. Roman Lipiński (Kościół Ewangelicko-Reformowany), ks. Henryk Rother-Sacewicz (Kościół Zborów Chrystusowych), ks. Andrzej Seweryn (Kościół Chrześcijan Baptystów), ks. Andrzej Siciński (Kościół Adwentystów Dnia Siódmego).

bowe. Jest to zgodne z duchem języka polskiego, a sam przekład stał się dzięki temu nie tylko bardziej jasny, ale i bardziej współczesny.

Niektóre starożytne terminy, dziś, jak się wydaje, dla przeciętnego czytelnika niezrozumiałe, jak na przykład *tunika*, *kohorta*, zastąpiono tam, gdzie jest to możliwe, takimi współczesnymi odpowiednikami, jak *koszula*, *oddział*. W Dziejach Apostolskich jednak raczej tego nie czyniono, gdyż są one w dużej mierze dziełem kronikarskim, a nawet w znacznej części dziennikiem z podróży.

Zabiegano też, aby słowa, szczególnie kluczowe słowa dla wiary, istotne dla poszczególnych wyznań, zawierające szerszy zakres znaczeniowy niż te, za pomocą których się je tłumaczy, w zależności od kontekstu były oddawane przez różne terminy. Typowym przykładem jest tu grecki czasownik *metanoéō*, który jest tłumaczony przy użyciu następujących polskich odpowiedników: *nawrócić się*, *opamiętać się*, *zmienić sposób myślenia*.

Świadomie zrezygnowano z archaizacji języka, którą, chyba niesłusznie, utożsamia się zbyt często z dostojeństwem i powagą. Zamierzono bowiem, aby przekład ten odzwierciedlał współczesny język polski, nie podążając ani w stronę zbytniej potoczności, ani w stronę czcigodnych, lecz przebrzmiałych już tradycji translatorskich. Dlatego zrezygnowano definitywnie z niektórych bardzo „dostojnych" i w tradycji przekładowej ugruntowanych określeń, jak na przykład: *zaprawdę mówię wam* – zastępując przez *zapewniam was*, *rzekł* – przez *powiedział*, *godzien* – przez *godny*, *wszystek* – przez *cały*, *onego czasu* – przez *w tym czasie* itd. To samo dotyczy przyimków z grupy tak zwanych przestarzałych, jak na przykład: *przeto*, *tedy*, *atoli*, *czemuż*, *pierwej*. Nie spotka się też w omawianym przekładzie przenoszenia do innych wyrazów odczasownikowych „-ś", jak na przykład: *któraś*, *tyś*, *niceśmy*. Nikt też nie znajdzie *mię* zamiast *mnie*. Tłumaczom i ostatecznemu redaktorowi towarzyszyło bowiem pytanie: „Czy tak się dzisiaj mówi?". Z troską próbowano na nie odpowiadać, dobierając takie znaczenie słów, które, zdaniem pracującego zespołu, jest najbardziej bliskie współczesnej, dobrej polszczyźnie. Były jednak sytuacje, w których trzeba było przystać na przyjęte już tak zwane *czcigodne*, wyparte z codziennego, mówionego języka terminy, jak na przykład *niewiasta*. Termin ten możemy bowiem wielokrotnie zastąpić słowem *kobieta*, ale gdy stajemy wobec wydarzeń związanych z Marią, matką Chrystusa, dziwnie brzmi w odniesieniu do niej słowo *kobieta*, zwłaszcza z ust Syna w słowach wypowiadanych z krzyża: „kobieto, oto twój syn" (J 19,26), i pozostawiono tu tradycyjne tłumaczenie *niewiasto*.

Po raz pierwszy, gdy weźmiemy pod uwagę polskie przekłady, zabiegano o *synopsę* z prawdziwego zdarzenia, czyli o takie samo tłumaczenie w paralelnych tekstach identycznych w grece zdań czy terminów, przekazanych w trzech Ewangeliach synoptycznych.

Dążono też do ponownego odczytania tekstów oryginalnych, starając się, o ile to możliwe, w wierności oryginałowi bronić się przed obciążeniami wynikającymi z tradycyjnych tłumaczeń. Stąd na przykład dotychczasowy przekład tekstu z Dziejów Apostolskich, z mowy św. Pawła na Areopagu (Dz 17,27), który brzmi:

– w Biblii Tysiąclecia[13]: *aby szukali Boga; może dotkną Go i znajdą niejako po omacku. Bo w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas*;

[13] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich*, red. nauk. A. Jankowski, T. Hergesel, K. Romaniuk, R. Rubinkiewicz, L. Stachowiak, Pallottinum, Poznań 2000[5].

– w Biblii Warszawskiej [14]: *żeby szukały Boga, czy go może nie wyczują i nie znajdą, bo przecież nie jest On daleko od każdego z nas*;
– w Biblii Poznańskiej [15]: *aby szukały Boga, czując Jego obecność, i aby Go znalazły, bo rzeczywiście jest On niedaleko od każdego z nas*;
– w Biblii Warszawsko-Praskiej [16]: *a wszystko po to, aby Go ciągle szukali i usiłowali wejść z Nim w bezpośredni kontakt. W rzeczy samej zaś jest On niedaleko od każdego z nas*;

w Biblii ekumenicznej został przetłumaczony: *aby szukali Boga czy to nawet dotknęli Go po omacku i znaleźli. W rzeczywistości bowiem jest On niedaleko od każdego z nas* [17].

Zachowując wierność oryginałowi, pozostawiono różnoraki zapis nazwy Jerozolimy. Jest to nade wszystko istotne w dziełach Łukasza, gdyż, jak się wydaje, ma tam znaczenie teologiczne. Dlatego nazwa tego samego miasta raz brzmi *Jerozolima*, gdy chodzi o miasto jako takie, innym razem natomiast *Jeruzalem*, gdy autor używa tej nazwy, jak można przypuszczać, w znaczeniu teologicznym [18].

Zamierzano również termin *Żyd*, tak w użyciu rzeczownikowym, jak i przymiotnikowym, zastąpić brzmieniem wywodzącym się z oryginału – *Judejczyk*. Takie tłumaczenie jest bowiem zgodne z tekstem oryginalnym, jak i odpowiada współczesnej tendencji, wynikającej z dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Uzmysławia, że tekst biblijny nie zajmuje się sytuacją wszystkich Żydów, ale konkretnych, i tylko ich postawę ocenia w konkretnej sytuacji i czasie. Szczególnie została na to zwrócona uwaga podczas XI Sympozjum Teologicznego *Kościół a Żydzi i judaizm*, przebiegającego pod hasłem *Żydzi w Nowym Testamencie*, które odbyło się 15 XII 1999 r. w Warszawie, na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego [19]. Po licznych konsultacjach i dyskusjach postanowiono jednak zachować dotychczasowy, tradycyjny sposób przekładu, gdyż termin *Judejczyk* mógłby się w odbiorze współczesnego czytelnika zbyt jednoznacznie kojarzyć jedynie z terytorium pochodzenia, tracąc niezmiernie istotne skojarzenia religijne, a tym samym, mimo dosłowności przekładu, gubić sens oryginału.

Tłumacząc, nieustannie zabiegano o obiektywność translatorską. Tradycyjne katolickie tłumaczenie terminu *kecharitōménē* (part. perf. pass. voc. fem. 2 per. sing.) w scenie *Zwiastowania* brzmi „łaski pełna" (Łk 1,28; zob. Biblia Tysiąclecia, Biblia Warszawsko-Praska, Biblia Poznańska). Termin ten jest zaś tzw. passivum theologicum, uwypuklającym działanie Boga i dlatego w przekładzie ekumenicznym

---

[14] *Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego*, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 1994[20].

[15] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, opr. zespół pod red. M. Petera (ST) i M. Wolniewicza (NT), Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 1999[3].

[16] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, „Biblia Warszawsko-Praska", w przekładzie z języków oryginalnych, opracował K. Romaniuk, Pierwszy Biskup Warszawsko-Praski*, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 1998.

[17] Podobnie tłumaczy J.A. Fitzmyer (*The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1998, AB 31, 600): „so that people might seek for God, perhaps even grope for him, and eventually find him, even though he is not really far from any one of us".

[18] Zob. J. Kudasiewicz, *Nazwy Jeruzalem i Jerozolima w użyciu św. Łukasza*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 20, 1 (1973), s. 83-92.

[19] Zob. też G. Ignatowski, *Jak tłumaczyć Ioudaioi z czwartej Ewangelii?*, w: *Łódź Biblijna. Materiały zebrane podczas dni biblijnych w Łodzi*, red. S. Koroza, Łódź 1999, s. 44-51.

brzmi jednoznacznie: „obdarowana łaską”[20], podobnie jak w protestanckiej Biblii Warszawskiej, gdzie mamy do czynienia z tłumaczeniem: „łaską obdarzona”.

Przykładem troski o wierność oryginałowi przy równoczesnym wyczuleniu na teologię Kościołów może też być fragment Mk 7,14-23, który dotyczy pokarmów, a szczególnie ww. 18. i 19. tego fragmentu. W tłumaczeniu ekumenicznym, na które nalegał Kościół Adwentystów Dnia Siódmego, do tej pory rozróżniający pokarmy czyste i nieczyste, wersety te brzmią:

18 *Odpowiedział im: Czy i wy tego nie rozumiecie? Czy nie dostrzegacie, że to, co z zewnątrz dostaje się do człowieka, nie może go uczynić skalanym,* **19** *bo nie wchodzi do jego serca, lecz do żołądka i jest wydalane na zewnątrz, oczyszczając wszystkie pokarmy?* (podobnie Biblia Warszawska).

Biorąc pod uwagę Dz 10,14, gdzie w trakcie widzenia św. Piotra jakby wielkiego płótna zstępującego z nieba, pełnego wszelkich zwierząt czworonożnych, płazów i ptaków (zob. Dz 10,11-12), występują terminy *koinós* i *akáthartos* jednocześnie, i uwzględniając określenia leksykalne, przetłumaczono *koinós* jako *skalane*, a *akáthartos* jako *nieczyste*. W wersecie 18 występuje właśnie *koinós*, stąd tłumaczenie: „nie może go uczynić skalanym”.

Bardziej istotny problem dotyczy końcowej części w. 19, a dokładniej *katharídzōn* (*oczyszczając*). Świadczą o tym choćby ingerencje kopistów w tekst oryginalny, którzy zamiast *katharídzōn* (part. praes. act. nom. masc. sing.) umieszczali inne formy tego czasownika:

– *katharídzon* (minuskuły od IX w.: 33 157 597 700 1010 *Byz*^{pt} [Σ] *Lect*$^{pt, AD}$) – part. praes. act. nom. neut. sing.;
– *katharídzei* (od V w.: D oraz *kaì katharídzei* it$^{i, r1}$ arm geo) – ind. praes. act. 3. per. sing.;
– *katharídzetai* (IV w.: syr^{s}) – ind. praes. pass. 3. per. sing.

Na korzyść lekcji z *katharídzōn* przemawiają jednak tacy świadkowie tekstu, jak: ℵ (IV w.) A (V w.) B (IV w.) L (VIII w.) W (V w.) Δ (IX w.) Θ (IX w.) 0274 (V w.) f^{1} f^{13} 28 180 205 565 579 892 1006 1071 1241 1243 1292 1342 1424 1505 2427 i inne.

Aby zrozumieć sens ostatniego zdania, należy wspomniany imiesłów zamienić na właściwą formę osobową. W tym celu konieczne jest ustalenie podmiotu dla tej formy czasownika. Z konstrukcji tworzących pewną jedność literacką ww. 18-19 wynika, że mogą być dwa podmioty:

- domyślny – *Jezus* (subst. masc. sing.). Wówczas powyższy fragment mógłby brzmieć:

18 *Odpowiedział im: Czy i wy tego nie rozumiecie? Czy nie dostrzegacie, że to, co z zewnątrz dostaje się do człowieka, nie może go uczynić skalanym,* **19** *bo nie wchodzi do jego serca, lecz do żołądka i jest wydalane na zewnątrz? W ten sposób (tak) oczyścił wszystkie pokarmy* (zob. Biblia Tysiąclecia, Biblia Poznańska, Biblia Warszawsko-Praska);

- gdy przetłumaczymy zaś w. 19 werbalnie: *i jest wydalane do kloaki* (*afedrôna*) – *afedrôna* (sub. masc. sing. acc.)[21]. W takim wypadku tekst brzmiałby:

18 *Odpowiedział im: Czy i wy tego nie rozumiecie? Czy nie dostrzegacie, że to, co z zewnątrz dostaje się do człowieka, nie może go uczynić skalanym,* **19** *bo nie*

[20] Zob. I. de la Potterie, *Kecharitōménē in Luca 1,28*, Roma 1990. Zdaniem autora, możliwe jest też tłumaczenie: „przemieniona przez łaskę”.

[21] Zob. J. Gnilka, *Marco*, Assisi 1987, s. 392.

wchodzi do jego serca, lecz do żołądka i jest wydalane do kloaki, która oczyszcza wszystkie pokarmy?

Ponieważ więc istnieją dwie możliwości tłumaczenia tekstu, w przekładzie ekumenicznym zostało zachowane tłumaczenie dosłowne, part. *oczyszczając*, a w przypisie wskazano dwie możliwości interpretacji tego imiesłowu, który w języku polskim nie jest określony rodzajowo.

Doceniając znaczenie kontekstu i uwzględniając zwyczaje współczesne Jezusowi, inaczej przetłumaczono scenę kuszenia Chrystusa przez św. Piotra (Mt 16,22-23). Dotychczasowe tłumaczenia są następujące:

– Biblia Tysiąclecia: *A Piotr wziął Go na bok i począł robić Mu wyrzuty: Panie, niech Cię Bóg broni! Nie przyjdzie to nigdy na Ciebie. Lecz On odwrócił się i rzekł do Piotra: Zejdź Mi z oczu, szatanie! Jesteś Mi zawadą, bo nie myślisz po Bożemu, lecz po ludzku*;
– Biblia Warszawska: *A Piotr, wziąwszy go na stronę, począł go upominać, mówiąc: Miej litość nad sobą, Panie! Nie przyjdzie to na ciebie. A On, obróciwszy się, rzekł Piotrowi: Idź precz ode mnie, szatanie! Jesteś mi zgorszeniem, bo nie myślisz o tym, co Boskie, lecz o tym, co ludzkie*;
– Biblia Poznańska: *A Piotr, wziąwszy Go na bok, zaczął Go strofować: – Miej litość nad sobą, Panie, to Cię nie może spotkać! A [Jezus] obróciwszy się powiedział Piotrowi: – Zejdź mi z oczu, kusicielu, nakłaniasz mnie do złego, bo nie po bożemu myślisz, ale po ludzku*;
– Biblia Warszawsko-Praska: *Wtedy Piotr, odprowadziwszy Go na bok, począł Go upominać, mówiąc: Niech Cię Bóg zachowa, Panie! Nie, to nigdy nie może Ci się przydarzyć! Lecz On, odwróciwszy się, powiedział do Piotra: Odejdź ode Mnie, szatanie! Jesteś mi zawadą dlatego, że twoje myśli nie pochodzą od Boga, lecz od ludzi!*

Przekład ekumeniczny natomiast brzmi: *Wtedy Piotr wziął Go na bok i zaczął stanowczo odwodzić od tego, mówiąc: Bóg jest Ci życzliwy, Panie, nigdy to Ciebie nie spotka! Lecz On odwrócił się i powiedział do Piotra: Idź za Mną, szatanie! Jesteś Mi zgorszeniem, bo nie myślisz o tym, co Boże, ale o tym, co ludzkie.*

„Idź za Mną, szatanie!" – jest to tłumaczenie werbalne, bez doszukiwania się jakiejś przenośni. W czasach Jezusa bowiem uczniowie chodzili za swoim nauczycielem. Piotr zaś, który teraz jeszcze nie rozumie właściwie nauki Jezusa i jest kusicielem, przeciwnikiem – szatanem, musi niejako ponownie wstąpić do szkoły Chrystusa, iść za Nim, by zrozumieć, że iść za Jezusem znaczy współcierpieć z Nim. Takie tłumaczenie sugeruje przecież także kontekst kolejnego wersetu: *Następnie oznajmił uczniom: Jeśli ktoś chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie swój krzyż i niech Mnie naśladuje* (Mt 16,24)[22]. Jezus w tej konkretnej sytuacji nakazuje Piotrowi: *hýpage* (imper. praes. act.) *opísō mou* (*Idź za Mną*), uczniom zaś zaleca: *eí tis thélei opísō mou eltheîn* (*Jeśli ktoś chce pójść za Mną*) – stąd ta różnica używanych słów (również w przekładzie ekumenicznym zostały świadomie użyte terminy: „iść" i „pójść"). W 24 miejscach w Nowym Testamencie, w których jest użyte słowo *hýpage*[23], wszędzie mamy do czynienia z jednoznacznym nakazem, poleceniem stosowanym w różnych okolicznościach

[22] Zob. J. Gnilka, *Il vangelo di Matteo. Parte seconda. Testo greco, traduzione e commento*, Brescia 1991, s. 125-134.

[23] Mt 4,10; 5,24.41; 8,4.13; 9,6; 16,23; 18,15; 19,21; 20,14; 21,28; Mk 1,44; 2,11; 5,19.34; 7,29; 8,33; 10,21.52; J 4,16; 7,3; 9,7.11; Ap 10,8.

(dlatego słowo to zostało użyte także przy odpędzaniu szatana na pustyni w Mt 4,10, ale, co istotne, bez *opísō mou*[24]).

Zespołowi pracującemu nad przekładem ekumenicznym była obca pogoń za nowością, ale jednocześnie był otwarty na wszelkie osiągnięcia współczesnej biblistyki. Zgodnie z nimi na przykład tekst czterech pierwszych wersetów prologu Ewangelii według św. Jana (J 1,1-4) przebiega następująco:

1 *Na początku było Słowo, a Słowo było zwrócone ku Bogu i Bogiem było Słowo.* **2** *Ono było na początku zwrócone ku Bogu.* **3** *Przez Nie wszystko się stało, a bez Niego nic się nie stało. To, co się stało* **4** *w Nim, było życiem. Życie zaś było światłością ludzi...*

Różni się od dotychczasowych tłumaczeń:

– Biblia Tysiąclecia: *Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, [z tego], co się stało. W Nim było życie, a życie było światłością ludzi*;
– Biblia Warszawska: *Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, a Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez nie powstało, a bez niego nic nie powstało, co powstało. W nim było życie, a życie było światłością ludzi*;
– Biblia Poznańska: *Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, a Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało. Co się stało, w Nim było życiem, a życie było światłością ludzi*;
– Biblia Warszawsko-Praska: *Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo. Było Ono u Boga na początku. Wszystko stało się przez Nie; bez Niego nie stało się nic z tego, co się stało. W Nim było życie, a życie było światłem dla ludzi.*

Różnicę stanowi szczególnie interpunkcja wersetu 3. i 4. oraz tłumaczenie zwrotu *pròs tòn Theón*. Zwrot ten był dotychczas przekładany statycznie – „u Boga". Uważano bowiem, że skoro Jan, pisząc swoją Ewangelię, posługiwał się greką *koine*, to *pròs* z accusativem, odpowiednik w grece *koine* statycznego *paraì* z dativem, powinno być tłumaczone statycznie, czyli *u* („u Boga"). Tymczasem okazuje się, że Jan w Ewangelii posługuje się *pròs* z accusativem we wszystkich miejscach, w których występuje ten przyimek poza prologiem, w znaczeniu dynamicznym, właściwym grece klasycznej, a nie w znaczeniu statycznym, właściwym grece *koine*[25]. Czy istnieje zaś jakikolwiek logiczny powód, dla którego tylko w prologu miałby się nim posłużyć w sensie statycznym? Dynamika relacji pomiędzy Słowem a Bogiem może być z kolei w tym symbolicznym hymnie obrazem działania Ducha Świętego[26].

Gdy chodzi natomiast o interpunkcję wersetu 3. i 4., to krytyka teksu wykazuje, że interpunkcja wersetu 3. w przekładzie ekumenicznym jest zgodna z interpunkcją przekazaną przez najstarsze rękopisy: P^{75c} (z korektą, III w.), przez zawierają-

---

[24] Zwrot ten występuje u Mt i Mk w następujących miejscach: Mt 3,11; 4,19; 10,38; 16,23.24; Mk 1,7.17; 8,33.34. Wszędzie ma znaczenie: *za mną*, z wyjątkiem tradycyjnego tłumaczenia analizowanego wersetu Mt 16,23 i paralelnego tekstu Mk 8,33.

[25] J **1**,1.2.19.29.42.47; **2**,3; **3**,2.4.20.21.26; **4**,15.30.33.35.40.47.48.49; **5**,33.35.40.45; **6**,5.17.28.34. 35.37.44.45.52.65.68; **7**,3.33.35.37.45.50; **8**,2.31.33.57; **9**,13; **10**,35.41; **11**,3.4.15.19.21.29.32.45.46; **12**,19.32; **13**,1.3.6. 28; **14**,3.6.12.18.23.28; **16**,5.7.10.17.28; **17**,11.13; **18**,13.16.24.29.38; **19**,3.24.39; **20**,2.10.11.12.17; **21**,22.23.

[26] Zob. U. Vanni, *Vangelo secondo Giovanni. Passi scelti*, Roma 1989, s. 11, 18.

ce częściową interpunkcję kodeksy majuskułowe: C (V w.), D (V w.), L (IX w.), W^s (w dodatku, V w.), 050* (z pierwszej ręki, IX w.), *l* 2211 (lekcjonarz, X w.) i inne oraz przez niektóre wersje: b (łacińska, V w.), vg^s (Vulgata Sixtina, 1590 r.), sy^c (syryjska Curetoniana, III-IV w.), sa (sahidyckie), a także przez takich ojców Kościoła, jak: Ptolemeusz (według Ireneusza – przed 180 r.), Teofil Aleksandryjski (†412 r.), Ireneusz (przekład łaciński, przed 395 r.), Tertulian († po 220 r.), Klemens Aleksandryjski († przed 215 r.), Orygenes (†254 r.). Taką też interpunkcję przyjęto już w Biblii Poznańskiej. Interpunkcja przekazywana natomiast przez Biblię Tysiąclecia, Warszawską czy Warszawsko-Praską pojawiła się na Wschodzie w IV w. u Euzebiusza (†339), Dydyma (†398), Jana Chryzostoma (†407), Teodora (†428). Rozpowszechniła się zaś w V w., i to na skutek polemiki z arianami, którzy dla obrony swoich idei posługiwali się wersją przyjętą przez przekład ekumeniczny.

Z kolei interpunkcja wersetu 4.: „To, co się stało (*gégonen*) w Nim, było życiem" (ww. 3-4) jest konsekwencją przyjętej interpunkcji w wersecie 3. i logiki tekstu, budowanej na bazie jego egzegezy. Greckie *gégonen* (*stało się*) jako indicativus perfecti activi, czas, mówiący o rzeczywistości, która zaistniała i trwa (w odróżnieniu od tego wszystkiego, co się stało /*egéneto*/ przez Logos – indicativus aoristi medium dep., określający czynność jednorazową, w. 3), sugeruje przecież następującą interpretację tego fragmentu: „To, co się stało (i czego efekt trwa do tej pory) w Nim, było życiem". *Zōē* (*życie*) oznacza zaś tutaj w odniesieniu do Logosu-Jezusa życie ponadnaturalne i siłę, która daje tego rodzaju żywotność. Takie też życie „było (greckie imperfectum, które nie ma początku ani końca) światłością ludzi, a światłość świeci w ciemności i ciemność jej nie ogarnęła" (ww. 4-5). Jest to zgodne z Janowym używaniem *zōē* jako terminu technicznego na określenie życia ponadnaturalnego[27].

Ponieważ przekład ekumeniczny jest tłumaczeniem interkonfesyjnym, przyjęto zasadę, że w przypisach znajdą się tylko konieczne informacje historyczne, geograficzne, zwyczajowe czy lingwistyczne, raczej bez komentarzy teologicznych, które niezmiernie trudno jest uzgodnić w tak szerokim gronie przedstawicieli różnych wyznań.

Do wydania ekumenicznego przekładu Nowego Testamentu dołączono też wstęp do całego wydania i wstępy do poszczególnych Ksiąg oraz do pierwszego i drugiego wydania dodatek, wprowadzający czytelnika w świat Biblii, opracowane w dużej mierze na podstawie materiałów udostępnionych przez Towarzystwo Biblijne we Włoszech.

Myślę, że kończąc to bardzo zwięzłe omówienie ważniejszych założeń, zmian i ich podstaw w ekumenicznym przekładzie Nowego Testamentu warto jeszcze zaznaczyć, że przekład ekumeniczny jest czymś bardzo specyficznym. Uzgadnianie w gronie wielu osób brzmienia tekstu, nieraz wyraz po wyrazie, wiersz po wierszu, nie jest łatwe. Na każdej bowiem z zaangażowanych w to dzieło osób ciąży nie tylko translatorska tradycja i teologia jego Kościoła, ale i własne, jakże różne upodobania i preferencje językowe. Po długich i nieraz trudnych dyskusjach osiągano jednak consensus. Nie byłby on zapewne możliwy bez szczególnego Bożego błogosławieństwa dla tego dzieła i dobrej woli wszystkich zaangażowanych osób.

---

[27] Zob. tamże, s. 19-24. Por. Biblia Poznańska – tłumacz umieszcza przecinek w innym miejscu: „*Co się stało, w Nim było życiem*...". W konsekwencji każde stworzenie, także niematerialne, ma życie w i z Jezusa. Trudno jednak przyjąć tu taką interpretację, biorąc pod uwagę Janowe rozumienie *zōē* jako życia ponadnaturalnego.

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2008, t. 41, z. 1, s. 197–213

Ks. JÓZEF KOZYRA
Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

NAJNOWSZY PRZEKŁAD LISTU ŚW. JAKUBA W BIBLII PAULISTÓW W ŚWIETLE INNYCH TŁUMACZEŃ BIBLIJNYCH

1. Czym jest przekład Biblii?

Przekład jest przekazaniem słów w innej szacie językowej. Dotyczy to zarówno wytłumaczenia wypowiedzi w ramach tego samego języka, z racji czasowego dystansu czy zmian socjologicznych (tłumaczenie wyjaśniające), jak i do translacji na inny język. W przekładach biblijnych chodzi nie tylko o podanie pierwotnego biblijnego brzmienia słownego w innym języku. Przekład bowiem zawsze oznacza objaśnienie tekstu z zachowaniem charakteru orędzia [1]. Przekład uwzględniający biblijne brzmienie słowne i ukazujący zamierzoną w nim intencję, sens wewnętrzny, nie może odwoływać się tylko do metody badań historyczno-krytycznych tekstu. Przekład treści objawienia jest bowiem zarazem ciągłym wezwaniem wyrażającym na nowo słowo Boże będące w dialogu z tradycją i współczesnością [2].

Definicja przekładu mającego na względzie ekwiwalencję komunikacyjną, która pozwala uzyskać odpowiednią reakcję odbiorcy, brzmi: „Przekład tekstu powinien być rozumiany i oceniany przez czytelników w zasadniczo ten sam sposób, jak go rozumieli i oceniali odbiorcy oryginału. Czytelnicy lub słuchacze przekładu powinni być w stanie poznać, w jaki sposób rozumieli i oceniali tekst jego pierwotni adresaci" [3].

Uwzględnienie w przekładzie biblijnym podejścia filologicznego, lingwistycznego i komunikatywnego ma swoje odbicie w słowach, gramatyce i w mowie. Trudności związane z pracą nad przekładem najwyraźniej widać na poziomie leksykalnym. Znaczenia bowiem słów oraz idiomów nigdy nie są do końca pewne i ściśle określone. Niejednokrotnie słowa zastosowane w hebrajskim czy greckim oryginale nabrały zupełnie odmiennego znaczenia w innych językach lub nasuwają inne skojarzenia. Dlatego tłumacze próbują je oddać równoważnymi odpowiednikami [4].

---

[1] J. Kozyra, *Wkład Kościoła Rzymskokatolickiego w dzieło tłumaczeń biblijnych*, w: *Śląskie Święto Biblii. Promocja Nowego Testamentu i psalmów w przekładzie ekumenicznym. Materiały z sesji naukowej*, Katowice 2002, s. 14.

[2] P. Trummer, *Przekład*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, (tyt. oryg. *Praktisches Bibellexikon*), red. A. Grabner-Haider, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994, kol. 1070 n.

[3] E.A. Nida, *Przekłady*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, (tyt. oryg. *The Oxford Companion to the Bible*), red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, tłum. T. Kowalska, Warszawa 1996, s. 634.

[4] J. Kozyra, *Wkład Kościoła Rzymskokatolickiego w dzieło tłumaczeń biblijnych...*, s. 15.

Ze względu na charakterystyczne cechy gramatyczne danego języka, w przekładach tekstów biblijnych na inne języki stosuje się liczne zmiany wynikające z konieczności przystosowań formalnych. Dlatego jedno długie zdanie w tekście oryginalnym, w przekładzie dzieli się na kilka zdań. Niekiedy też zmienia się pytania retoryczne na formę oznajmującą, a mowę zależną zamienia się na wypowiedź niezależną. Dzieje się tak, ponieważ tłumaczenia Biblii służą różnym odbiorcom, znajdującym się w różnych sytuacjach, i dlatego w wielu językach zaznaczają się różnice użycia słów określone przez przynależność społeczną [5].

Świat starożytny znał dwa rodzaje tłumaczeń: przekład dosłowny dokumentów urzędowych, sporządzany w celach praktycznych, oraz przekład literacki, bardziej swobodny, dopuszczający różne zmiany i przekształcenia. Przykładowo w Septuagincie (pierwsze tłumaczenie Biblii hebrajskiej na język grecki z III w. przed Chr.) spotykamy oba rodzaje przekładu [6]. Konieczność zaś tłumaczenia tekstów hebrajskich na język zrozumiały, aramejski (pokrewny język semicki), zrodziła powstanie targumów (IV w. przed Chr.), czyli przekładów będących liturgiczną parafrazą i aktualizacją tekstów biblijnych (peszery). Wyjaśnienia te bowiem nawiązywały do konkretnych warunków historycznych [7]. Najsłynniejsze tłumaczenie łacińskie – Hieronimowa *Wulgata* (powszechnie przyjęty przekład od V w. po Chr.) stała się podstawą dla przekładów na języki narodowe w Kościele Rzymskokatolickim, począwszy od średniowiecza [8] aż do XX w.

Każdy bowiem przekład musi w jakiejś mierze tekst pierwotny aktualizować i wyjaśniać [9]. Jeśli przekład ma spełnić swoje zadanie, to musi wiernie oddać znaczenie tekstu pierwotnego i jednocześnie sprawiać wrażenie, iż nie jest tłumaczeniem, lecz dziełem oryginalnym [10]. Autorzy ksiąg biblijnych pisali je w czasach, kulturach i językach zupełnie różnych od naszych. Wielkie zaś wezwanie dla tłumaczy Biblii niesie z sobą prowadzona dzisiaj działalność misyjna i ewangelizacyjna, związana z koniecznością inkulturacji i akomodacji [11] wobec synkretyzmu religijnego powstałego w zetknięciu się chrześcijaństwa i Biblii z innymi wierzeniami i zupełnie inną mentalnością [12]. Wymaga to zatem poszukiwania nowych rozwiązań w nauczaniu treści i znaczenia Biblii [13].

---

[5] E.A. Nida, *Przekłady...*, s. 634 n.

[6] J. Kozyra, *Wkład Kościoła Rzymskokatolickiego w dzieło tłumaczeń biblijnych...*, s. 16 nn.

[7] A. Tronina, *Starożytne przekłady biblijne*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań 1986, s. 163.

[8] S.P. Brock, *Przekłady. Języki starożytne*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, (tyt. oryg. *The Oxford Companion to the Bible*), red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, tłum. T. Kowalska, Warszawa 1996, s. 636.

[9] A. Świderkówna, *Biblia w świecie greckim*, Gniezno 1996, s. 21, 31.

[10] D.S. Deer, *Jak tłumaczono Biblię, w: Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek* (tyt. oryg. *Commentarium Biblicum Catholicum Internationale. Intarnational Catholic Bible Commentary*), red. W.R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 156.

[11] *Instrukcja Papieskiej Komisji Biblijnej: Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 102 nn.

[12] E.A. Nida, *Przekłady...*, s. 662 n.

[13] J. Kozyra, *Wkład Kościoła Rzymskokatolickiego w dzieło tłumaczeń biblijnych...*, s. 17.

2. Z historii przekładów Biblii na język polski

2.1. Najważniejsze polskie przekłady Biblii od średniowiecza do XX w.

XV w. – Pierwszym polskim przekładem, być może całego Pisma Świętego, sporządzonym w manuskrypcie była *Biblia królowej Zofii*. Rękopis posiadał dwa tomy, lecz nie wiadomo, czy zawierał także Nowy Testament. Tłumaczenie to powstało w połowie XV w. na polecenie czwartej żony króla Władysława Jagiełły – Zofii, Rusinki, księżniczki Holszańskiej. Przekładu z łacińskiej *Wulgaty* dokonał zespół tłumaczy na czele z Andrzejem (Jędrzejem) z Jaszowic, wzorując się na przekładach czeskich. Ze względu na przechowywanie fragmentów *Biblii królowej Zofii* od 1627 do 1939 r. w kolegium (gimnazjum) kalwińskim w miejscowości Szarosz Patak na Węgrzech, nazywa się ją też często *Biblią szaroszpatacką*[14]. Spośród 470 kart pierwszego tomu *Biblii królowej Zofii*, w szczątkowej formie *Biblii szaroszpatackiej*, pozostało zaledwie 185, a i te zaginęły w zawierusze II wojny światowej. Drugi zaś tom został zniszczony już dużo wcześniej około 1609 r. Fragmenty drugiego tomu *Biblii królowej Zofii* (kilka kart) odnaleziono później w oprawach ksiąg z XVII w.[15] Obecnie dostęp do *Biblii królowej Zofii* w fragmentarycznej postaci, zachowanej w wersji *Biblii szaroszpatackiej*, posiadamy dzięki opracowaniu Franciszka Piekosińskiego, opublikowanemu przez Antoniego Małeckiego (Lwów 1871 r.) i dzięki wydaniu fototypicznemu, przygotowanemu przez Ludwika Bernackiego (Kraków 1930 r.)[16].

1561 r. – Biblia Leopolity to pierwszy drukowany polski przekład całej Biblii. Autorem przekładu był prawdopodobnie profesor Akademii Krakowskiej ks. Jan Nycz (Nicz) ze Lwowa. To tłumaczenie wydrukowano u Scharffenberga w Krakowie w 1561 r., i dlatego nazywa się ją także Biblią Szarfenbergowską. Tłumacz dedykował ją królowi Zygmuntowi Augustowi, podpisując się pseudonimem Jan Leopolita, stąd też inna nazwa tego tłumaczenia: Biblia Leopolity. Drugie wydanie (1575 r.) dedykowane jest Henrykowi Walezemu, a trzecie (1577 r.) – Stefanowi Batoremu i jego żonie, Annie Jagiellonce[17].

Ta bogato zdobiona edycja (284 drzeworyty) nie zdobyła sobie jednak większego uznania i popularności ze względu na zbyt dowolne tłumaczenie i słabość języka. Mimo ścisłego dostosowania się tłumacza do tekstu *Wulgaty*, wysokie wymagania „złotego wieku literatury" nie zadowalały ówczesnych „smakoszy" języka polskiego[18]. W rzeczywistości jednak Leopolita nie tłumaczył samodzielnie Pisma Świętego, lecz przystosował do wymogów współczesnej polszczyzny inny

---

[14] J. Kozyra, *Polskie tłumaczenia Biblii z języka łacińskiego*, w: *Życie i działalność ks. Rudolfa Tomanka. W trosce o zachowanie religijnej i kulturowej tożsamości Śląska Cieszyńskiego*, red. J. Budniak, Cieszyn 2002, s. 187.

[15] Opublikowano je w latach: 1834 (Józef Dąbrowski i Wacław Aleksander Maciejowski), 1893 (Teodor Wierzbowski), 1909 (I. Harsanyi), 1910 (Kazimierz Nitsch) i 1923 (E. Hanisch). Są to dziś jedyne pozostałości tego przekładu.

[16] A. Witkowska, *Biblia. Przekłady polskie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, red. F. Gryglewicz [i in.], Lublin 1976, kol. 410 n.; M. Wojciechowski, *Tekst i przekłady Pisma Świętego. Biblia polska*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Bown [i in.], red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 1702 n.; R. Gustaw, *Polskie przekłady Pisma Świętego*, w: *Podręczna encyklopedia biblijna*, red. E. Dąbrowski, t. 2, Poznań 1959, s. 303 n.

[17] J. Kozyra, *Polskie tłumaczenia Biblii z języka łacińskiego...*, s. 190.

[18] Tenże, *Wkład Kościoła Rzymskokatolickiego w dzieło tłumaczeń biblijnych...*, s. 43.

anonimowy średniowieczny przekład, który wcześniej poprawiał także redaktor Nowego Testamentu, Marcin Bielski, wydany przez Scharffenberga[19]. Nie brak również opinii odmawiających w ogóle autorstwa Leopolicie i sugerujących innych tłumaczy[20].

1563 r. – Biblia brzeska to pierwszy przekład całości Biblii z języków oryginalnych, wydany w Brześciu Litewskim. Przekład dokonany przez kalwinów na zlecenie księcia Mikołaja Radziwiłła Czarnego bywa nazywany Biblią Radziwiłłowską. Wydrukowana w dwóch wspaniałych tomach na wybornym papierze, okazałą czcionką gotycką, z bogatym drzeworytem na karcie tytułowej, należy do najpiękniejszych druków polskich XVI w. Dzieło zawiera księgi proto- i deuterokanoniczne, umieszczone na końcu wraz z Apokryfami. Drobniejszymi czcionkami dodano objaśnienia miejsc trudniejszych. Język Biblii Radziwiłłowskiej jest zwięzły i potoczysty, zasób leksykalny bogaty, słowa dobrane starannie i trafnie. Przekład jest jasny i zrozumiały i świadczy o dużej kulturze języka. Komentarz stał się powodem sporów i niechęci wśród kalwinów, ewangelików i arian. Biblia brzeska służyła polskim protestantom aż do ukazania się Biblii gdańskiej (1632 r.)[21].

1574 r. – Biblia nieświeska to przekład ariańskiego pastora Szymona Budnego z języków oryginalnych. Powodem sporządzenia tego tłumaczenia były, zdaniem autora, błędy doktrynalne w Biblii brzeskiej. Budny starał się tłumaczyć możliwie dosłownie, zachowując szyk wyrazów oryginału, wprowadzał słowa ze wszystkich dialektów używanych w Polsce, unikając prowincjonalizmów, i ustalał ortografię imion własnych pochodzenia hebrajskiego[22].

1599 r. – Biblia ks. Jakuba Wujka to przekład jezuity ks. Jakuba Wujka, jakiego dokonał na zlecenie swojego zakonu, za zgodą Watykanu. Przekład twórczy, oddający dobrze wiele odcieni znaczeniowych oryginału. Modernizowany i poprawiany, stanowił podstawowy polski przekład katolicki, aż do opracowania Biblii Tysiąclecia, czyli przez 366 lat. Przekład Wujka był najlepszym ówczesnym tłumaczeniem Pisma Świętego i stanowił syntezę wkładu wszystkich dotychczasowych tłumaczeń Biblii na język polski, odznaczając się zarazem niezwykle wysokimi walorami językowymi. Ze względu na wielką wartość przekładu wydawali go nawet protestanci. Do początku XX wieku, Biblię Wujka wydawano ponad dwudziestokrotnie i nie powstało w tym czasie żadne inne, nowe katolickie tłumaczenie Pisma Świętego na język polski[23]. Biblia Wujka stanowi pomnik pięknej i barwnej polszczyzny a zarazem wzór tradycyjnego języka polskiego, używanego od XVI do XX wieku[24]. Przekład ten spełnił wielką rolę w rozwoju języka, kształtując podniosły styl religijny. Biblia w przekładzie ks. Wujka służyła także do nauki języka polskiego - zwłaszcza w latach niewoli narodowej.

---

[19] M. Kossowska, *Współczesne polskie przekłady Pisma Świętego Nowego Testamentu*, w: *Podręczna encyklopedia biblijna*, red. E. Dąbrowski, t. 2, Poznań 1959, s. 744.

[20] Wymienia się dominikanina Leonarda, spowiednika króla Zygmunta Augusta, bernardyna Stanisława albo Hieronima Lwowczyka lub było to opracowanie wcześniejszych przekładów („Biblii królowej Zofii" albo innego, protestanckiego tłumaczenia z XV w.). A. Witkowska, *Biblia. Przekłady polskie...*, kol. 411 n.; M. Wojciechowski, *Tekst i przekłady Pisma Świętego. Biblia polska...*, s. 1703; R. Gustaw, *Polskie przekłady Pisma Świętego...*, s. 309-311.

[21] R. Gustaw, *Polskie przekłady Pisma Świętego...*, s. 324 n.

[22] Tamże, s. 325 n.

[23] J. Kozyra, *Polskie tłumaczenia Biblii z języka łacińskiego...*, s. 191.

[24] A. Witkowska, *Biblia. Przekłady polskie...*, kol. 412; M. Wojciechowski, *Tekst i przekłady Pisma Świętego. Biblia polska...*, s. 1704.

1632 r. – Biblia gdańska to przekład zlecony przez zbory protestanckie Danielowi Mikołajewskiemu (kalwinowi), niezwykle wierny językowi oryginałów, nawet ze szkodą dla języka polskiego. Jest to tłumaczenie, z którego i dzisiaj korzysta wielu chrześcijan-protestantów. Do czasu opracowania zupełnie nowego przekładu (Biblii warszawskiej), Biblia gdańska miała dla polskich protestantów podobne znaczenie jak Biblia ks. Jakuba Wujka dla katolików. Biblię gdańską dedykował Krzysztof Radziwiłł królowi Władysławowi IV. Język i styl tej Biblii jest poprawniejszy niż Biblii brzeskiej. Postęp zaznacza się zarówno w ortografii, jak i w formowaniu wyrażeń. Brak jest też przypisów i uwag marginesowych. Inny jest układ ksiąg, inne są także tytuły rozdziałów niż w Biblii brzeskiej[25].

1883-1914 – Biblia Izaaka Cylkowa to wieloletni przekład żydowski wydawany w Warszawie i Krakowie, obejmujący prawie cały kanon hebrajski z tekstem hebrajskim i polskim. Przekład ten odznacza się dokładnością, pięknym polskim językiem i jasnym stylem. Każda księga opatrzona jest wstępem i komentarzem. Cylkow trzymał się drogi pośredniej między krytyką protestancką a tradycyjną nauką żydowską[26].

2.2. Współczesne przekłady Biblii

1947 r. – Ważnym wydarzeniem w dziejach przekładu Nowego Testamentu na język polski z łacińskiej *Wulgaty* było tłumaczenie Eugeniusza Dąbrowskiego. Pierwsze wydanie Nowego Testamentu ukazało się w Poznaniu (Księgarnia św. Wojciecha) w 1947 r. Do 1973 r. było aż 17 wznowień. Dąbrowski w swoim tłumaczeniu posługiwał się *Wulgatą* oraz konfrontował tekst z oryginałem greckim. Sugerował się też przekładem Wujka, chcąc zachować wierność tradycji biblijnego języka polskiego[27]. Ponadto E. Dąbrowski, oprócz przekładów z łaciny, również podjął się tłumaczenia Nowego Testamentu z języka greckiego i opublikował go w Poznaniu w 1960 r. Tłumaczenie to jednak niewiele różniło się od wersji przekładu z *Wulgaty*[28].

1957 r. – Pismo Święte Nowego Testamentu tłumaczył z języka greckiego Seweryn Kowalski. Do 1990 r. przekład ten doczekał się 25 wydań w Wydawnictwie Pax w Warszawie. Staraniem autora było oddać myśl oryginału z sumienną dokładnością, w takiej jednak formie, by była zrozumiała dla dzisiejszego czytelnika. Dlatego też musiał niekiedy parafrazować tekst oryginalny, zwracając uwagę w tekście bardziej na ducha niż na literę w celu lepszego zrozumienia i wyzyskania walorów języka polskiego[29].

1965 r. – Biblia Tysiąclecia (wydanie piąte w 2002 r.), tłumaczona z krytycznych wydań tekstu hebrajskiego i greckiego pod kierunkiem benedyktynów z Tyńca, pod redakcją Augustyna Jankowskiego oraz Kazimierza Romaniuka i Lecha Stachowiaka, została wydana w Poznaniu przez Pallottynów w 1965 r. Ten przekład jest „oficjalną", liturgiczną wersją Biblii, używaną przez Kościół katolicki

---

[25] R. Gustaw, *Polskie przekłady Pisma Świętego...*, s. 328 n.
[26] Tamże, s. 329 n.
[27] A. Witkowska, *Biblia. Przekłady polskie...*, kol. 413; O.J.W. Rosłon, J. Łach, *Przekłady Ksiąg Świętych*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Homerski, Poznań 1973, s. 89; R. Gustaw, *Polskie przekłady Pisma Świętego...*, s. 321.
[28] M. Wojciechowski, *Tekst i przekłady Pisma Świętego. Biblia polska...*, s. 1705.
[29] J. Kozyra, *Wkład Kościoła Rzymskokatolickiego w dzieło tłumaczeń biblijnych...*, s. 51.

w Polsce. Biblia Tysiąclecia, zwana też Biblią tyniecką, jest najbardziej rozpowszechnionym w Polsce przekładem Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu. Przy tłumaczeniu brał udział ogromny zespół współpracowników obejmujący kilkadziesiąt (ponad 40) nazwisk znanych biblistów polskich[30]. W redakcji zmienionego, nowego V wydania Biblii Tysiąclecia współpracowali także Tomasz Hergesel i Ryszard Rubinkiewicz. Troska o autentyzm biblijny, upowszechniony przez Biblię ks. Jakuba Wujka, w pierwszym wydaniu Biblii Tysiąclecia (1965 r.) nakazywała tłumaczom nie stylizować zbyt współcześnie hebrajskiego sposobu opisywania, który różni się od dzisiejszego. Wprowadzono też do przekładu nietłumaczone imię Boże – Jahwe tam, gdzie dotąd w przekładach z *Wulgaty* wstawiano imię: „Pan". W trzecim wydaniu jednak (w 1982 r.), zgodnie z uchwałą biskupów polskich z 1976 r., redaktorzy odeszli od tej praktyki, wracając do zwyczajowego „Pan" zamiast „Jahwe"[31].

Przychylne i szybkie przyjęcie Biblii Tysiąclecia potwierdziło słuszność tłumaczy w przybliżeniu, zapisanego po hebrajsku i grecku w Piśmie Świętym, słowa Bożego współczesnym czytelnikom w zrozumiałej i pięknej szacie języka polskiego. Powszechne korzystanie z Biblii Tysiąclecia wynika również z poręczności wydania w jednym tomie z krótkimi, najpotrzebniejszymi wyjaśnieniami podanymi pod tłumaczonym tekstem oraz „Wstępami" wprowadzającymi do poszczególnych działów i ksiąg. Dla zorientowania czytelnika w kontekście leksykalnym, dziejowym i geograficznym faktów biblijnych dodano na końcu edycji „Słownik niektórych pojęć biblijnych, imion własnych i nazw geograficznych", odpowiednie mapy oraz tablicę chronologiczną[32].

1975 r. – Biblia poznańska to pierwotnie trzytomowe, a ostatnio czterotomowe wydanie katolickie z obszernym komentarzem (wyd. III – 1999 r.), przygotowane przez zespół biblistów pod red. Michała Petera i Mariana Wolniewicza. Biblia poznańska zawiera dość obszerne wstępy i komentarze o charakterze pastoralnym, umieszczone pod tekstem. Tłumacze w Biblii poznańskiej zastosowali różne metody przekładu tekstów oryginalnych (hebrajskich i greckich), mając znaczną swobodę w ich wyborze. Dlatego np. w tłumaczeniu Pięcioksięgu zauważamy większą dosłowność, zaś w przekładzie Ewangelii, zachowując wierność sensu, odchodzi się od ścisłości z oryginałem i widać większą tendencję interpretacji tekstu[33].

1975 r. – Biblia warszawska, tzw. brytyjska, to przekład opracowany przez środowiska protestanckie, wydany przez Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne w Warszawie. Zespół tłumaczy, zgodnie z zasadami przyjętymi przez Wydawnictwo, dokonał przekładu z języków oryginalnych. Starano się, aby nowy przekład był wierny i dokładnie oddawał myśl oryginału. Słownictwo i styl dostosowano do wymagań współczesnego języka polskiego i potrzeb dzisiejszego czytelnika, starając się równocześnie zachować dostojny charakter ksiąg Pisma Świętego. Zachowano tradycyjny podział tekstu na wiersze z odsyłaczami do tekstów paralelnych, utrzymując układ dwuszpaltowy strony. Osiemnaste wydanie (1990 r.) obejmuje także księgi wtórnokanoniczne, zwane też Apokryfami. Przekład ksiąg deuterokanonicznych jest dziełem zespołu tłumaczy Biblii Tysiąclecia, wydanej

---

[30] M. Wojciechowski, *Tekst i przekłady Pisma Świętego. Biblia polska...*, s. 1705.
[31] J. Kozyra, *Wkład Kościoła Rzymskokatolickiego w dzieło tłumaczeń biblijnych...*, s. 58 n.
[32] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych (Biblia Tysiąclecia)*, Poznań 2000[5], s. 5-12.
[33] M. Wojciechowski, *Tekst i przekłady Pisma Świętego. Biblia polska...*, s. 1706.

w Poznaniu w 1965 r. Włączenie ich do osiemnastego wydania Biblii warszawskiej jest wynikiem dialogu ekumenicznego ostatnich dziesięcioleci, a Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne serdecznie dziękuje autorom przekładu tych ksiąg i Wydawnictwu Pallotinum za ich udostępnienie[34].

1993 r. – przekład interlinearny (grecko-polski) Nowego Testamentu, jakiego dokonał R. Popowski wraz z Michałem Wojciechowskim, wydany w Warszawie w Oficynie Vacatio.

1997 r. – Biblia warszawsko-praska jest przekładem autorskim biskupa warszawsko-praskiego Kazimierza Romaniuka (w 1999 r. wyd. II, a wyd. III jako *Biblia rodzinna* – 2005 r.). Autor, chcąc dać przekład współczesny i zrozumiały dla dzisiejszego czytelnika, stosuje chętnie parafrazę, dlatego zarzuca mu się pewne niedokładności w tłumaczeniu. Język Biblii warszawsko-praskiej jest jednak przystępny i trafia do czytelnika, a o to głównie chodziło tłumaczowi, aby przybliżyć słowo Boże współczesnemu człowiekowi[35].

2000 r. – Nowy Testament, przekład na Wielki Jubileusz Roku 2000 Remigiusza Popowskiego, jest nowym tłumaczeniem biblijnym, w którym autor stara się w sposób niezwykle wierny, a zarazem bardzo przystępny dzięki nowoczesnemu językowi, przybliżyć treść oryginału Nowego Testamentu. „Przymiarką" dla wierności tego tłumaczenia był przekład interlinearny (grecko-polski) Nowego Testamentu, jakiego dokonał R. Popowski wraz z Michałem Wojciechowskim w 1993 r.

2001 r. – Przekład ekumeniczny opracowany został przez międzywyznaniowy zespół tłumaczy (11 Kościołów), z inicjatywy Towarzystwa Biblijnego w Polsce. Ukazał się na razie Nowy Testament i Psalmy. Podstawową zasadą tego przekładu jest wierność oryginałowi. Tam jednak, gdzie tekst grecki jest zrozumiały, a werbalne tłumaczenie jest niezbyt czytelne, zastosowano powtórzenia koniecznego słowa lub jego zaniechanie. Niekiedy też dodano dopełnienie lub podmiot w tłumaczeniu tam, gdzie w oryginale wynika on z kontekstu. Przy semityzmach czy składni właściwej dla greki w przekładzie zastosowano zasady współczesnego języka polskiego. Zrezygnowano z archaizacji języka, którą niesłusznie utożsamia się zbyt często z dostojeństwem i powagą. Chciano, by przekład ten odzwierciedlał współczesny język polski, nie podążając ani w stronę zbytniej potoczności, ani w stronę czcigodnych, lecz przebrzmiałych już tradycji translatorskich. Dążono do ponownego odczytania tekstów oryginalnych, starając się w wierności oryginałowi bronić się przed obciążeniami wynikającymi z tradycyjnych tłumaczeń. Ponieważ jest to przekład interkonfesyjny, przyjęto zasadę, że w przypisach znajdują się tylko konieczne informacje historyczne, geograficzne, zwyczajowe czy lingwistyczne, raczej bez komentarzy teologicznych, które trudno uzgodnić w tak szerokim gronie przedstawicieli różnych wyznań[36].

---

[34] *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z Apokryfami. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1990[18], s. 3 n.

[35] M. Wojciechowski, *Tekst i przekłady Pisma Świętego. Biblia polska...*, s. 1706.

[36] M. Kiedzik, *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych. Główne założenia i zmiany w brzmieniu przekładu Nowego Testamentu oraz ich podstawy*, w: *Śląskie Święto Biblii. Promocja Nowego Testamentu i Psalmów w przekładzie ekumenicznym. Materiały z sesji naukowej*, Katowice 2002, s. 67-69, 76 n.

3. Oryginalność i zasady nowego przekładu Biblii w edycji Paulistów

3.1. Po co nowe tłumaczenie Biblii?

Jak wcześniej wykazano, w Polsce możemy obecnie korzystać z kilku współczesnych katolickich przekładów Biblii, np. z Biblii Tysiąclecia, Biblii poznańskiej, Biblii warszawsko-praskiej, a także z przekładów protestanckich. Ponadto w przygotowaniu jest Biblia ekumeniczna (ukazał się już NT i Psalmy w 2001 r.) oraz tłumaczenie, którego inicjatorami są ojcowie Pauliści (NT i Psalmy z 2005 r., a w najbliższym czasie ukaże się reszta ksiąg Pisma Świętego ST). Czym wytłumaczyć tę wielość przekładów Pisma Świętego?

Zdaniem ks. prof. Jan Łacha, ks. prof. Juliana Warzechy i ks. prof. Antoniego Troniny [37], wielość przekładów jest dyktowana przede wszystkim potrzebą. To, co czytamy w Piśmie Świętym, nie zawsze jest do końca jasne. Boże słowo jest nieogarnione i niewyczerpane. Im więcej przekładów, tym bardziej jest ono dla nas czytelne, bardziej może się ukazać jego dynamika. Należy porównywać różne tłumaczenia i odkrywać, że kilka przekładów wziętych razem ukazuje znacznie większe bogactwo słowa Bożego niż tylko jeden tekst. Pod literą bowiem, niejako wewnątrz słów, musimy widzieć pulsujące życiem słowo Boże [38].

Dlatego ciągle na nowo musimy pochylać się nad tekstem Biblii, by pełniej go rozumieć. Zmienia się język, w którym czytamy przekłady Biblii, zmienia się mentalność czytelników. Biblia była formułowana przez wieki, w odległych czasach, a my odczytujemy ją na nowo w obecnej rzeczywistości. Pismo Święte się nie zmienia. Zmieniają się tylko próby jego rozumienia. Ciągle potrzeba nowych przekładów, ponieważ ludzkie słowo się starzeje, zaś słowo Boże jest zawsze aktualne. W związku z tym trzeba podejmować nowe inicjatywy tłumaczenia Biblii.

Podsumowaniem wcześniejszych uwag może być wypowiedź ks. kard. Józefa Glempa we „Wprowadzeniu" do najnowszego przekładu Biblii [39]. Podkreśla on, że każde tłumaczenie wnika głębiej w subtelność przekazu myśli Boga, kierowanych do ludzi. Mentalność ludzka w każdej epoce ma swoje „pochyłości", po których łatwiej płynie Boża prawda. To właśnie czynią autorzy przekładu Biblii Paulistów, przez co Księgi Święte zostają udostępnione współczesnemu Polakowi w języku możliwie najbardziej komunikatywnym, stanowiącym zwierciadło obecnego czasu.

---

[37] Ks. Bogusław Zeman SSP postawił pytanie w tej sprawie znanym biblistom polskim, biorącym udział w pracach nad najnowszym tłumaczeniem Biblii, ks. prof. Janowi Łachowi, ks. prof. Julianowi Warzesze, ks. prof. Antoniemu Troninie oraz dyrektorowi Edycji Świętego Pawła ks. Mariuszowi Górnemu SSP. Por. http://www.edycja.pl/index.php?mod=wydawnictwo&menu=przeklad, strona z dnia 22 X 2005.

[38] Podobnego zdania jest ks. prof. Stanisław Pisarek, należący do zespołu przeprowadzającego „rewizję" nowego przekładu, w wypowiedzi do redaktora „Gościa Niedzielnego": „Nowe tłumaczenie jest poszukiwaniem języka odpowiedniego dla tego pokolenia. Oczywiście, żaden przekład nie jest doskonały. Trzeba czytać Biblię jako Słowo Boga, czyli iść w głąb, dochodzić do sensu zbawczego". Por. A. Stopka, *Nowa, ale ta sama*, Gość Niedzielny 42 (2005), s. 30-31.

[39] *Pismo Święte Nowego Testamentu i psalmy. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa św. Pawła, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2005, s. 5.

3.2. Adresaci najnowszego przekładu Biblii w edycji Paulistów [40]

Każdy przekład różnicuje cel, jaki przyświeca tłumaczom i redaktorom. W przygotowaniu najnowszego przekładu tłumacze starają się myśleć przede wszystkim o czytelniku, który nie ma przygotowania teologicznego i który nie posiada szerokiej wiedzy literackiej, filozoficznej czy historycznej. Jego słownictwo jest zubożone przez masowe środki przekazu. Wiele słów, z jakimi stykamy się w dotychczasowych tłumaczeniach Biblii, nie jest już dzisiaj czytelnych. Próbuje się więc odświeżać język przekładu, modernizować go. Nowy przekład skierowany jest głównie do młodzieży, choć nie wyklucza się oczywiście innych grup wiekowych. Nie znaczy to, że w najnowszym przekładzie Biblii przyjęto język, jakim młodzi posługują się między sobą, język młodzieżowej subkultury. Chodziło o to, by przekład był zrozumiały i komunikatywny oraz by nie zubażał języka polskiego. Komunikatywność tekstu można osiągnąć nie tylko przez usuwanie rzadziej używanych słów, czyli przez redukcję słownictwa, ale także za pomocą różnych zabiegów lingwistycznych. Jednym ze sposobów osiągania komunikatywności może być zwiększenie liczby śródtytułów, a więc przedzielenie nimi długich fragmentów tekstu. Jednak nie zawsze wystarczy poprawnie sformułowany przekład i śródtytuł, aby czytelnik dobrze zrozumiał treść danego fragmentu.

3.3. Trudności, z jakimi musi uporać się tłumacz Biblii [41]

Trudności językowe mogą częściej dotyczyć języka hebrajskiego, ponieważ jest bardziej od nas odległy niż język grecki; jest także uboższy, gdy chodzi o słownictwo i gramatykę, a jednak musi oddać różne odcienie znaczeniowe. Trzeba również pamiętać, że za tekstem stoi całe tło, całe środowisko, w jakim powstawał. Powinniśmy coraz bardziej poznawać to środowisko, by lepiej dany tekst rozumieć. Trudności, z jakimi tłumacz musi się uporać, narastają przy tekstach poetyckich. Trzeba zadbać o to, aby poezja oryginału ukazała się także w przekładzie jako poezja. Nie wszystko da się przenieść z tekstu oryginalnego do naszego języka. Nawet dobra znajomość języków biblijnych i środowiska, w jakim powstawały teksty Pisma Świętego, nie rozwiązuje wszystkich problemów. Często sami bibliści mówią, że jakiś fragment Pisma Świętego jest „trudny" czy „skażony", prawie nie do przetłumaczenia.

Sprawy się komplikują, gdy uwzględniamy ciągle odnajdywane starożytne rękopisy. Pokazują one, że tekst, który dotychczas uważaliśmy za święty, nieskażony, wcale nie jest jedyną wersją tekstu biblijnego, ale mamy obok niego czasem kilka różnych wariantów. Okazuje się, że to samo słowo Boże można wyrazić nawet innymi wyrazami. Taka jest dynamika tekstu. Dlatego w nowym przekładzie tłumaczy się nie tyle wyrazy, co ich biblijny sens, nie tyle słowo, które jest dzisiaj niezrozumiałe, co raczej myśl, jaką wskazuje kontekst. Zasadnicze pytanie jest więc takie: co hagiograf, a więc autor tekstu biblijnego, chciał przekazać?

---

[40] Cytowane za: http://www.edycja.pl/index.php?mod=wydawnictwo&menu=przeklad, strona z dnia 22 X 2005.

[41] Tamże.

3.4. Cechy nowego przekładu na tle innych rodzajów tłumaczeń [42]

Dobry nowoczesny przekład przede wszystkim powinien oddać treść słowa Bożego. Musi być także komunikatywny, wyrażony językiem współczesnym, lecz poważnym i pięknym, nie językiem ulicy. Nie wolno jednak zniekształcić Bożego słowa kosztem piękna, które jest zresztą kategorią dosyć płynną i względną.

Tłumacz, starając się być wiernym autorowi natchnionemu, musi myśleć o tym, żeby czytelnik zrozumiał myśl zawartą w tekście. Także hagiograf, czyli pisarz natchniony, chciał przekazać sens orędzia, a nie tylko słowa; chciał, aby do czytelnika, czy najpierw słuchacza, docierały nie tylko oderwane słowa, ale żeby rozumiał je i przyjął zawarte w nich orędzie. Troska o komunikatywność tekstu nie może być jedynym kryterium. Rezultatem pracy tłumacza ma być bowiem przekład Biblii, a nie parafraza czy opowiadania o Biblii. Tak więc jedyną możliwością jest rozsądny kompromis. Nie da się zachować idealnej wierności tekstowi oryginalnemu i być absolutnie komunikatywnym czy wiernym czytelnikowi.

Najbliższy oryginałowi jest przekład interlinearny. W języku polskim mamy już taki przekład Nowego Testamentu i Pięcioksiągu. Zachowuje on dokładnie ten sam szyk, nawet przypadki, co tekst oryginalny. To jest najściślejsza wierność, tłumaczenie słowo w słowo. Czytając taki tekst po polsku, natrafiamy jednak na różne „niezręczności" językowe, które często nie tworzą sensownego, poprawnie zbudowanego zdania. Przekłady interlinearne służą dla nauki języka oryginału.

Innym rodzajem przekładu, także bardzo wiernego, jest przekład filologiczny, zwykle przeznaczony dla celów egzegezy czy analizy tekstu. Można go spotkać w niektórych seriach komentarzy. W tym przekładzie bardzo dba się o wierność oryginałowi, ale równocześnie o poprawność języka. Jednak nie zawsze jest on komunikatywny.

Kolejnym typem, oddalonym już nieco od oryginału, jest przekład parafrazujący. Parafraza nie oznacza tu zupełnej dowolności. Autor takiego przekładu wyznaje jednak zasadę, że Biblia powinna tłumaczyć siebie sama, bez wielu przypisów i bez komentarzy. W tym celu wtrąca do przekładu różne słowa czy wyrażenia, których nie zawierał tekst oryginalny. Przykładem jest tu Biblia warszawsko-praska tłumaczona przez K. Romaniuka, czy tłumaczenie NT dokonane przez S. Kowalskiego. Są możliwe jeszcze dalej idące wtrącenia, ale ich odległość od oryginału będzie już większa.

Następny rodzaj przekładu w polskiej tradycji translacyjnej reprezentuje Biblia Tysiąclecia czy Biblia poznańska. Próbują one pogodzić wierność oryginałowi z troską o zrozumiały, możliwie piękny język polski, ale bez parafrazy. W tej grupie tłumaczeń znajduje się także najnowszy przekład Biblii Paulistów.

Z tej krótkiej charakterystyki różnych przekładów wynika, że granice pomiędzy nimi są nieraz bardzo płynne.

Najnowsze tłumaczenie Biblii, podjęte z inicjatywy Towarzystwa św. Pawła, pozostaje głęboko zakorzenione w polskiej tradycji translatorskiej. Szanuje ono słownictwo, utarte zwroty biblijne, respektuje takie wyrażenia, które w języku polskim utrwaliły się już pod wpływem Biblii. Chce jednak wydobyć pewne nowe odcienie nie tylko językowe, ale również znaczeniowe i teologiczne, które nie zostały dotąd wydobyte w polskich przekładach.

---

[42] Tamże.

3.5. Jak przygotowywano nowy przekład Biblii?

Prace nad nowym przekładem trwają od 1996 r., kiedy sformułowano ogólne zasady. Tłumacze, których było wielu, wykonali dość szybko pracę translatorską. Następnie redaktor naukowy dokonał rewizji tekstu i przeprowadzono korektę polonistyczną. Kolejny etap pracy nad przekładem odbywa się w małej grupie, prawie zawsze w obecności tłumacza i ma na celu analizę przeprowadzonych korekt i ustalenie ostatecznego brzmienia tekstu. Małą grupę roboczą tworzą członkowie redakcji naukowej, tłumacz i zaproszeni recenzenci. Trudzący się nad nowym przekładem starają się raz jeszcze wspólnie odczytywać to, co wcześniej sformułował tłumacz. Metoda wspólnotowej pracy nad Biblią wydaje się być najwłaściwsza. Również w starożytności ktoś jeden firmował tekst, a pracowano nad nim wspólnie (przykładem może być Septuaginta). Być może, trzeba by do tej tradycji powrócić, rezygnując z własnej ambicji i nie zaznaczać, kto tłumaczył poszczególne księgi. Wobec Biblii bowiem trzeba być bardzo pokornym, nie należy eksponować siebie.

Biblia jest zbiorem kilkudziesięciu ksiąg, stanowi jednak jedno wewnętrznie spójne dzieło. Przyjęta metoda wieloetapowej pracy z licznym gronem tłumaczy oznacza wielość stylów. Pomimo ustalonych zasad, przekłady różnią się między sobą niekiedy dość znacznie. Grono redakcyjne stara się usunąć rażące różnice, aby mimo różnych stylów stworzyć jeden przekład Biblii. W tym celu sporządzono słownik ważnych pojęć, wyrażeń i zwrotów. Biblia bowiem, mimo swojej różnorodności, jest przecież całością. Przy całej symfonii, rozmaitości, posiada ona swoją jedność i ciągłość, co jest konsekwencją natchnienia. Współcześnie mamy ponadto do dyspozycji więcej pomocy niż zespoły poprzednie tłumaczące Biblię Tysiąclecia czy też Biblię poznańską. Przede wszystkim jest więcej biblistów, mamy także lepszy dostęp do nauk zajmujących się tłumaczeniem Biblii, jak i przekładami w ogóle. Teoria przekładu uczy np., że idiomów nie można przekładać, tylko trzeba szukać w danym języku ich odpowiedników, natomiast trzeba zachowywać obrazy. Czasem jest trudno odróżnić idiom od obrazu, ale zazwyczaj się to udaje. Pomimo licznego grona tłumaczy, czasem odmiennych opinii, także różnego doświadczenia w pracy nad Biblią, pewną spójność udało się osiągnąć lepiej niż w wypadku innych przekładów. Dużą rolę odgrywa w tym względzie przyjęta metoda pracy w grupie. Być może, dzięki pracy w grupach, w najnowszym przekładzie będzie mniej braków i błędów.

3.6. Czym szczególnie wyróżnia się najnowszy przekład Biblii?

Wyróżniają go obejmujące wiele aspektów charakterystyczne cechy[43]:

- tłumaczenie wierne tekstowi oryginalnemu;
- język zrozumiały dla dzisiejszego odbiorcy;
- zwięzłe wprowadzenie do większych zbiorów (np. do Ewangelii, Listów), a oprócz tego wprowadzenie do każdej Księgi, pozwalające czytelnikowi uchwycić kontekst jej powstania i istotę zawartej w niej treści;

[43] Cytowane za: http://www.edycja.pl/index.php?mod=wydawnictwo&modakt=gcaly&idn=13 strona z dnia 29 VIII 2005; *Pismo Święte Nowego Testamentu i psalmy. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*..., s. 7-8.

– zwiększenie liczby śródtytułów, a więc przedzielenie nimi długich fragmentów tekstu dla osiągania jego lepszej komunikatywności;
– przypisy z informacjami koniecznymi do zrozumienia tekstu biblijnego, wyjaśniające trudniejsze zwroty, obrazy biblijne, sytuacje, nazwy, umieszczone na zewnętrznych marginesach stron;
– odnośniki do innych miejsc w Biblii, umieszczone na wewnętrznych marginesach stron;
– komentarze do poszczególnych fragmentów, zaznaczone tytułem perykopy, na które podzielony jest tekst biblijny, ukazujące główne myśli oraz przesłanie w nich zawarte, umieszczone w dolnej części stron;
– skrócone nazwy Ksiąg wraz z zakresami tekstu biblijnego, ułatwiające szukanie wybranego miejsca w Biblii, znajdujące się w dolnych rogach stron.

Ponadto na końcu edycji dodano:
– słownik wyjaśniający 96 terminów biblijnych często pojawiających się w Piśmie Świętym;
– tablice chronologiczne przybliżające kontekst historyczny wydarzeń biblijnych;
– mapy i krótką instrukcję „Zanim zaczniesz czytać Biblię” [44].

Dodatki wyjaśniające składają się z dwóch uzupełniających się warstw: z wyjaśnień trudnych słów czy fraz oraz z komentarza dotyczącego całego fragmentu. Kto chce wiedzieć więcej, sięgnie do jednego i drugiego; ktoś inny sięgnie tylko do pierwszego, aby zrozumieć trudne miejsca, które napotkał w tekście.

Tekst biblijny wzbogacony został o przypisy i komentarze, które będą pomagać w jego właściwym zrozumieniu. One stanowią największą możliwość wyjścia naprzeciw oczekiwaniom współczesnego czytelnika. Można w nich uprzedzać różne pytania dzisiejszych odbiorców Pisma Świętego.

Dochodzenie do „sensu zbawczego” czytanych tekstów ułatwia wreszcie pod wieloma względami nowatorska idea, którą można zauważyć na każdej stronie najnowszego przekładu Nowego Testamentu i Psalmów, opracowanego przez Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa św. Pawła [45].

4. Przykłady realizacji wskazań redakcyjnych przy tłumaczeniu Listu św. Jakuba

W 1996 r. redakcja naukowa nowego przekładu Biblii w edycji Paulistów oraz inicjatorzy nowego przekładu Biblii z Towarzystwa św. Pawła zwrócili się do autora niniejszego artykułu (J. Kozyra) z propozycją przetłumaczenia Listu św. Jakuba i napisania „Wstępu” do tej księgi, a także komentarza. Podano wskazówki i zasady obowiązujące tłumaczy tego przekładu zawarte w „Projekcie”. Przygotowywana edycja Biblii miała być komunikatywna, otwarta dla wszystkich, nowa (na nowo odczytany tekst biblijny) i aktualna, czemu posłużyć miały wstępy, tytuły i przypi-

[44] A. Stopka, *Nowa, ale ta sama...*, s. 30-31.

[45] *Pismo Święte Nowego Testamentu i psalmy. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem...*, s. 7-8. Najnowsze tłumaczenie Biblii otwiera słowo Prymasa Polski oraz wykaz osób związanych z powstaniem tego przekładu. Wymieniono redakcję naukową, redakcję honorową, tłumaczy ksiąg, członów zespołu rewizji przekładu, autorów komentarzy, redakcję wydawniczą, współpracowników i korektorów literackich. Całość zawiera 864 strony.

sy. W sugestiach dla tłumaczy zalecano, aby pisać zgodnie z gatunkiem literackim, w jakim powstał tekst Pisma Świętego, używać języka zrozumiałego dla wszystkich, wyrażać się krótko, jasno i precyzyjnie, używać słów konkretnych zamiast abstrakcyjnych, unikać długich i rozbudowanych zdań, wyjaśniać słowa obce, zaś samemu ustawić się w cieniu. W „Wytycznych" dla tłumaczy Wydawcy przypominali, aby mieć na uwadze sens tekstu i jego kontekst, a nie przekładanie „słowa po słowie". Jeśli tekst jest niejasny lub oryginał dopuszcza inne możliwości tłumaczenia, to należało zaznaczyć to w przypisie i wyjaśnić. Inne zasady szczegółowe w przygotowaniu najnowszego tłumaczenia Biblii w edycji Paulistów omawiano na spotkaniach „roboczych". W niniejszym opracowaniu przedstawiono je wyżej (w punkcie 3: Oryginalność i założenia nowego przekładu Biblii).

Jak wyglądała praca nad przygotowaniem nowego tłumaczenia tekstu Listu św. Jakuba, wstępu do tej księgi oraz wielopłaszczyznowych komentarzy może zilustrować kilka przykładów.

1) Wyjątkowość tekstu Jk

Mimo że w Jk występują liczne semityzmy (głównie paralelizmy), zauważa się wyjątkową poprawność języka greckiego z okresu hellenistycznego oraz bogactwo słów, zamiłowanie Autora w dobieraniu wyrazów (słowa rzadkie i wybiórcze, wiele hapaxlegomenów) i stosowanie wyszukanych form gramatycznych. List św. Jakuba odbiega swą treścią i formą od pozostałych listów Nowego Testamentu. Nie ma tu ani wstępu, ani osnowy, ani zakończenia. Jest on zbiorem pouczeń w sprawach moralnych, a więc stanowi przykład parenezy chrześcijańskiej poruszającej istotne problemy codziennego życia. Ma on charakter wybitnie praktyczny, podając konkretne zastosowanie zasad życia chrześcijańskiego. Przy tym Autor naśladuje Pisma mądrościowe Starego Testamentu (por. Koh, Prz, Syr, Mdr) oraz literaturę grecką (formy retoryczne). Odwołując się zaś do nauk głoszonych przez Jezusa, szczególnie w Kazaniu na górze (por. Mt 5–7), wyjaśniał je i wiązał z życiem adresatów (np.: w sprawach pokory, modlitwy, miłosierdzia, ubóstwa, wiary potwierdzonej czynami itp.).

Napomnienia w Liście św. Jakuba, podobnie jak w nauce Jezusa przedstawionej w Ewangeliach, mają charakter bardzo rygorystyczny. Najczęściej stosowaną formą gramatyczną jest tryb rozkazujący. Autor pragnie wskazać chrześcijanom drogę poprawnego postępowania, które weryfikuje się w urzeczywistnianiu Prawa Wolności, będącego zarazem Słowem Prawdy (por. Jk 1,25). Należy wprowadzać słowa w czyn (por. Jk 1,22). Tym czynem zaś jest miłość braterska (por. Jk 2,1-13). Wiara musi być więc potwierdzona przez uczynki miłości (por. Jk 2,24).

2) Śródtytuły ułatwiające czytanie tekstu Jk

Śródtytuły dzielące tekst na mniejsze fragmenty wskazują na tematy poruszane przez św. Jakuba, między innymi takie, jak: cierpliwość w pokusach i doświadczeniach, modlitwa, pobożność, pochwała ubóstwa, a potępienie bogactwa, wiara i uczynki, słuchanie i działanie, troska o potrzebujących i chorych, stronniczość, przestrzeganie wszystkich przykazań, prawdziwa mądrość, przyjaźń z Bogiem, zawodność ludzkich planów, chciwość i pycha oraz grzechy języka. Innymi słowy: należy panować nad językiem, nie osądzać drugich, nie przysięgać, nawracać siebie i innych. Spotykamy też wskazówki duszpasterskie: należy upominać grzeszników, cierpliwie oczekiwać nadejścia Pana, namaszczać chorych i wyznawać grzechy.

3) Zmaganie się z tłumaczeniem i propozycje komentarzy wybranych tekstów Jk oraz zmieniona ostateczna wersja po konsultacjach i po pracy w zespołach

Proponowany komentarz do perykopy „Wytrwałość w pokusach" (Jk 1,12-15): Doświadczenie, próba, pokusa – to okazja zejścia z właściwej drogi i bardzo niebezpieczny stan duszy, grożący upadkiem, powrotem do zła i odejściem od Boga. Dlatego należy walczyć z pokusami i wytrwale je pokonywać, aby otrzymać nagrodę jak sportowiec, który zwyciężając na igrzyskach, w starożytności otrzymywał wieniec laurowy. Źródłem pokus i prób w życiu człowieka jest szatan, a owocem jego działalności w człowieku – pożądliwość (por. 1 Kor 7,5). Owocem pożądliwości jest śmierć eschatologiczna, jako następstwo popełnionego grzechu (por. Rz 5,12-17).

Przyjęty ostatecznie komentarz tego fragmentu po konsultacjach i adiustacjach: Pokusa nie musi mieć władzy nad człowiekiem. Można wytrwać w dobrym pomimo skłonności przeciwnych Prawu Bożemu. Wtedy pokusa staje się ogniem, który hartuje, a wytrwałość w tym doświadczeniu – zasługą na nagrodę wieczną (wieniec życia – chodzi o nagrodę za zwycięstwo w czasie doświadczeń i pokus; będzie nią życie wieczne). Ponieważ jednak pokusa może sprowadzić człowieka na złą drogę, grożąc upadkiem, powrotem do zła i odejściem od Boga, boleśnie odczuwamy wewnętrzne zmaganie się z nią (Rz 7,15-25). Pojawia się wtedy pytanie: dlaczego Bóg dopuszcza pokusę? Ważne jest wskazanie Jakuba, że każdy nosi w sobie przyczynę pokus, którą są nieuporządkowane pragnienia, złe nawyki i wady. Z nich rodzi się grzech, który może prowadzić do śmierci wiecznej (Rz 5,12-17). /Śmierć jest skutkiem grzechu (Rdz 2,17; 3,16; Rz 5,12; Ga 6,8). Jeśli człowiek świadomie i dobrowolnie trwa w grzechu, naraża się na utratę życia wiecznego (Mt 25,40-46)/. Dlatego najskuteczniejszą walką z pokusą jest umacnianie się w dobru, pielęgnowanie i pogłębianie więzi z Bogiem.

Proponowane tłumaczenie tekstu Jk 1,17: Każde dobro i rzeczy doskonałe pochodzą z góry, od Ojca światłości. W Nim nie dochodzi do żadnych zmian ani zaćmień, jak się to dzieje w przypadku ciał niebieskich. Do tego tekstu dodano komentarz, ukazując teksty paralelne: (Por. Rdz 1,3-4.14-18; Ps 8,4; Mt 7,11) i wyjaśnienie: Metafora o astronomicznym przesileniu dnia z nocą. Tu mowa o ruchach planet. Na zasadzie przeciwieństwa, Bóg nie podlega zmienności ruchów ciał niebieskich i nic Go nie przyćmi.

W ostatecznej wersji przekład tego fragmentu po konsultacjach jest następujący: Każde otrzymane dobro i dary doskonałe pochodzą z góry, od Ojca światłości, w którym nie dochodzi do żadnych zmian ani zaćmień. Podając na marginesie teksty paralelne, zrezygnowano z wyjaśnienia *zmian i zaćmień*, jak się to dzieje w przypadku ciał niebieskich i z komentarza o metaforze dotyczącej ruchów planet, podkreślając jedynie, że Bóg sam jest niezmienny i zawsze pełen światła (1 J 1,5).

Proponowane tłumaczenie wersetu Jk 1,27: Człowiekiem religijnym i nieskazitelnie czystym wobec Boga Ojca jest ten, kto sierotom i wdowom przychodzi z pomocą w ich utrapieniu i nie da się skalać przez świat. Do tego tekstu dodano następujący komentarz: Pobożność nazywana tu religijnością, rozumianą jako praktyka życia chrześcijańskiego, musi się charakteryzować umiarkowaniem w mowie i konkretnymi czynami miłości bliźniego. Tylko takie czyny pozwalają zachować religijność autentyczną i nieskazitelnie czystą. Człowiek prawdziwie religijny musi się też bronić przed złymi wpływami świata. Podobnie jak podwodne skały, niewidoczne na powierzchni wody, uniemożliwiają statkom bezpieczne wpłynięcie do portu, bez zadrapań czy zniszczeń, tak również przeszkody w duszy uniemożliwiają wprowadzać w życie naukę Jezusa bez uszkodzeń i strat. Należy się wystrzegać niebezpieczeństw grożących pobożnemu życiu ze strony złego świa-

ta; ukazano teksty paralelne (por. Ps 68,6; 145,9; Syr 35,14; Dz 6,1 n.; 1 Tm 5,3-16) i wyjaśnienie dosł.: *Zachowa siebie nieskażonym przez świat*. *Świat* rozumiany tutaj w sensie moralnym, jako siedlisko zła i grzechu, jest przeciwny Bogu (podobnie w Jk 4,4 i w Ewangelii Jana). Wyrażenie: *zachować bez skazy, zadrapania czy zniszczenia (nieuszkodzony, niezepsuty)* oznacza ustrzeżenie się od wewnętrznych, trudno dostrzegalnych przeszkód, które utrudniają zachowanie w życiu nauki Jezusa.

Ostateczna wersja przekładu tego wersetu po pracy w zespołach jest następująca: Człowiekiem religijnym i nieskazitelnie czystym przed Bogiem Ojcem jest ten, kto sierotom i wdowom przychodzi z pomocą w ich utrapieniu, a siebie samego zachowuje czystym od skazy świata.

W komentarzu do pouczenia o prawdziwej pobożności czytamy: Prawdziwa religijność nie dotyczy jedynie przyjmowania prawd wiary czy udziału w obrzędach. Należy ją rozumieć także jako praktykę życia chrześcijańskiego. Dotyczy ona całego człowieka i wyraża się w aktach całego człowieka, w jego myślach, pragnieniach, słowach i czynach miłości. Chrześcijanie realizują swoją wiarę w świecie, który jest pełen zła i grzechu. Troska o to, aby nie ulegać złym wpływom świata, okazuje się także przejawem zdrowej religijności. Świat rozumiany jest tutaj w sensie moralnym jako siedlisko zła i grzechu; taki świat sprzeciwia się Bogu (J 15,19; 17,15; 1 J 2,16). Na marginesie zaznaczono teksty paralelne: Syr 35,14 i Mt 25,35 n.

Propozycja komentarza do perykopy „Wezwanie do nawrócenia" Jk 4,7-10: Szereg upomnień ukazano tu w antytezach. Należy przeciwstawić się diabłu, by ustały pokusy, a zbliżyć się do Boga i poddać się Mu, czyli nawracać się do Niego (por. Iz 29,13; Łk 15,11-32). Drogą do świętości i czystości moralnej wobec Boga w społeczności żydowskiej są obmycia i oczyszczenia (por. Iz 1,15n; Hi 17,9; Ps 24,3 n.; Syr 38,10; 2 Kor 7,1; 1 Tm 2,8). Pokuta ma się objawić przez umartwienia, cierpienie, smutek i płacz (por. Am 8,10; Prz 14,13; Tb 2,6; Mt 5,4; Łk 6,25). Zewnętrznym wyrazem pokuty ma być zaniechanie oznak radości i uciechy (por. Iz 32,11 n.; Za 11,2 n.). Prawdziwa radość bowiem płynie z obcowania z Bogiem, a nie z grzesznych uciech doczesnych (por. J 16,20). Poddanie się Bogu, zbliżenie się do Niego i pokuta wymaga pokory, uniżenia się przed Nim. Tylko takiego Bóg nagrodzi i wywyższy (por. Mt 23,12; Łk 1,52; 14,11; 18,14; 1 P 5,6).

Zmieniona ostateczna wersja tego komentarza jest następująca: łaska Boża, którą otrzymują pokorni, wystarczająco uzbraja ich do walki z szatanem. Ze strony człowieka potrzeba jednak zdecydowanej postawy i wysiłku. Nawrócenie, do którego zachęca Jakub, jest zawsze odejściem od zła, a zwróceniem się ku Bogu. Jego bliskość domaga się od człowieka czynów prawych, czyli czystości rąk, oraz czystości wewnętrznej – serca (w. 8). Nawrócenie to dokonuje się poprzez uświadomienie sobie swojej grzeszności oraz przez czyny pokutne. Jakub wymienia typowe dla ludzi Wschodu postawy pokutnika: porzucenia radości, smutek, płacz (np. Tb 2,6; Jo 13,14; Am 8,10). Nie jest on jednak wrogiem radości, lecz pragnie, aby jej źródłem była bliskość Boga i święte życie, a nie zaspokajanie grzesznych żądz.

Podobnie zmieniono komentarz do perykopy Jk 5,1-6. Propozycja tłumacza była następująca: *śródtytuł*: Potępienie bogaczy – krzywdzicieli. *Komentarz:* Gwarancji swej egzystencji nie należy szukać w bogactwach, tym bardziej zdobytych nieuczciwie. Jedynym bowiem gwarantem dóbr ostatecznych i wiecznych jest Bóg. Dlatego zamiast poczucia bezpieczeństwa i zadowolenia z posiadanych bogactw, należy teraz raczej płakać i lamentować. Dobra doczesne bowiem są zni-

kome i przemijające. Stają się też źródłem wielu trosk i cierpień. Stojąc w obliczu ostatecznego obrachunku i grożącej kary, teraz jest jeszcze czas na zastanowienie się i poprawę. Krzywdzicieli zaś czeka wyrok potępiający.

Ostateczna wersja zaś jest taka: *śródtytuł*: Przestroga dla bogaczy – krzywdzicieli. *Komentarz:* Los ludzi, którzy zaufali swojemu bogactwu, jest tragiczny. Powinni więc płakać i lamentować, bo oszukali samych siebie i zgotowali sobie własną zgubę. Dobra doczesne są bowiem znikome i przemijające. Jakub wskazuje na to, odnosząc się do trzech głównych źródeł bogactwa ludzi Wschodu: zboża, wspaniałych szat, złota i srebra.

Przykłady te potwierdzają przyjętą zasadę zespołowego przygotowania przekładu i komentarzy w najnowszym tłumaczeniu Pisma Świętego w edycji Paulistów. Służebna zaś rola tłumacza i wielu innych ludzi trudzących się przy tym wydaniu Biblii, wymagająca ogromnej pokory w pracy nad tekstem i komentarzem oraz w przyjmowaniu poprawek i uwag, miała na celu przybliżyć słowo Boże dzisiejszemu czytelnikowi, ukazując mu prawdę zbawczą.

5. Podsumowanie

Owocem pracy tłumaczy, biblistów i filologów podejmujących inicjatywy translatorskie Ojców Paulistów są przekłady Pisma Świętego na języki: angielski (w Afryce – Nairobi, Kenya 2000[2]), hiszpański, francuski, portugalski, włoski i chiński oraz na liczne języki etniczne na Filipinach, w Peru, Ekwadorze, Paragwaju. W Polsce Towarzystwo św. Pawła pierwsze starania o wydanie nowego przekładu Pisma Świętego podejmowało w 1934 r., a w 1936 r. nakładem Apostolstwa Prasy Towarzystwa Swiętego Pawła ukazały się Ewangelie z komentarzem katechetycznym. Do tej tradycji Towarzystwo Świętego Pawła powróciło w 1996 r. Obecne wydanie Nowego Testamentu i Księgi Psalmów to zwieńczenie pierwszego etapu prac. Pozostałe księgi mają się ukazać w najbliższym czasie.

Nowy przekład Biblii, ukazujący się nakładem Wydawnictwa Edycji św. Pawła, powstawał więc w zespołach złożonych z tłumaczy, biblistów, redaktorów i polonistów. Jego specyfikę ukazują podjęte liczne działania. Trzeba było ujednolicić, nieraz uprościć pochodzące od różnych autorów komentarze, wyeliminować archaizmy, czy słowa, które przez ponad 40 lat zmieniły znaczenie. Tłumacze i redaktorzy czerpali też z polskiej tradycji przekładu, ponieważ w poszukiwaniu słów, określeń pomocne były wszystkie tłumaczenia Pisma Świętego, także żydowskie czy protestanckie[46].

W opinii Michała Wojciechowskiego podzielenie objaśnień na kilka kategorii w połączeniu ze zwięzłością języka w najnowszym przekładzie Biblii w edycji Paulistów pozwoliło przekazać dużo wiadomości bez zbytniego zwiększania objętości dzieła. Przejrzystości sprzyja forma graficzna stron, generalnie udana, chociaż trzeba przywyknąć do żywej paginy na dole. Udana też jest okładka, która łączy tradycję z nowoczesnością. Pod względem jakości objaśnień wydanie to wypada wyraźnie lepiej niż inne. Biblia Tysiąclecia i wersja bpa K. Romaniuka są daleko uboższe w komentarze, a wydanie ekumeniczne nie ma ich prawie wca-

[46] M. Dvorak, *Nowy przekład Biblii już we wrześniu*, http://biblia.wiara.pl/?grupa=4&art=1124669161, strona z dnia 27 X 2005.

le. Biblia poznańska zawiera nieco więcej objaśnień, ale mają one w dużej mierze cechy skróconych not naukowych, a nie charakter pastoralny. Podział całości na cztery tomy czyni ją niepraktyczną dla zwykłych wiernych. Ponadto powstała ona ponad trzydzieści lat temu.

Łącznie prowadzi to do konkluzji, że najnowszy przekład wydaje się najbardziej w tej chwili godnym polecenia szerokiemu gronu czytelników polskim tłumaczeniem Pisma Świętego. Należy go też uznać za niezbędny dla duszpasterzy, studentów teologii i członków ruchów religijnych. Może powinien nawet zostać dopuszczony do czytania w liturgii. Od czasu pojawienia się Biblii Tysiąclecia i Biblii poznańskiej stanowi jedno z najważniejszych wydarzeń na polu polskich przekładów biblijnych.

Zgodnie więc z założeniami twórców Biblii Paulistów, po ten przekład Pisma Świętego powinni sięgnąć księża prowadzący katechezy, młodzież, czytelnicy, którzy nie tylko chcą rozumieć słowo Boże, ale i poszerzyć swoją wiedzę o biblijnym świecie [47].

[47] M. Dvorak, *Nowy przekład Biblii już we wrześniu*, http://biblia.wiara.pl/?grupa=4&art=1124669161, strona z dnia 27 X 2005.

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2008, t. 41, z. 1, s. 214–219

EWA J. JEZIERSKA OSU
Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

CECHY POLSKIEGO STYLU BIBLIJNEGO (I JĘZYK INKLUZYWNY)

Po pierwszych tłumaczeniach psalmów na język polski (*Psałterz puławski* – XIII w., *Psałterz floriański* – XIV w., *Psałterz krakowski*) już na przestrzeni XV-XVI w. pojawiły się cztery całościowe tłumaczenia Biblii, były to: Biblia Leopolity, Biblia brzeska, Biblia Szymona Budnego i Biblia ks. Jakuba Wujka. Kolejne całościowe polskie przekłady Biblii ukazały się dopiero w drugiej połowie XX w.: Biblia Tysiąclecia, Biblia poznańska Brytyjskiego Towarzystwa Biblijnego, Biblia KUL-owska, Biblia w przekładzie ks. Kazimierza Romaniuka. W 1994 r. otrzymaliśmy przekład interlinearny Nowego Testamentu. Ukazywać się zaczęły opracowania ksiąg biblijnych, tzw. Biblia lubelska, w Częstochowie – przekład „paulińskі" Nowego Testamentu wraz z Psalmami. Po tłumaczeniu Nowego Testamentu czekamy na przekład ekumeniczny Starego Testamentu. Informację o współczesnych całościowych przekładach Pisma Świętego warto uzupełnić o tłumaczenia NT z języka greckiego, jakie ukazały się po 1945 r., są to: 2 tłumaczenia Nowego Testamentu ks. Eugeniusza Dąbrowskiego, przekład ks. Seweryna Kowalskiego, ks. Mariana Wolniewicza, oraz przekłady psalmów (naukowe, a także literackie, jak np. Czesława Miłosza, Romana Brandstaettera), kilkanaście przekładów innych ksiąg Biblii, głównie Ewangelii (przekład ekumeniczny NT wraz z psalmami, przekład Anny Świderkówny, Ewangelia wg św. Mateusza). Rok 1965 uważa się za przełomowy dla przekładów polskich Pisma Świętego, jest on bowiem ostatecznym zamknięciem „drogi żywej obecności Biblii w przekładzie ks. Jakuba Wujka". Biblia Wujka przez 366 lat stanowiła nieomal kanoniczny tekst Pisma Świętego dla katolików polskich[1].

Styl polskich przekładów biblijnych pozwala ustalić trzy okresy w dziejach polskich przekładów Pisma Świętego (w dziejach kształtowania się polskiego języka biblijnego): pierwszy – to okres średniowiecza, okres staropolskich przekładów (od pierwszych przekładów z XIVw. do połowy XVI w.), drugi okres trwał od ostatecznego ukształtowania się stylu biblijnego przez ks. J. Wujka do pierwszej połowy XX w., trzeci okres stanowią czasy współczesne (od połowy XX w.). Podstawą grupowania tekstów biblijnych polskich jest styl biblijny tych tłumaczeń. Nasuwa się zatem pytanie, co to jest polski styl biblijny, co go charakteryzuje, co wyznacza.

[1] Por. S. Koziara, *Uwagi o języku nowszych polskich przekładów ewangelii*, w: Język – teoria – dydaktyka, Rzeszów 1999, s. 105.

1. Określenie polskiego języka (stylu) biblijnego

Polski język (styl) biblijny jest to jedna z odmian polskiego języka (stylu) religijnego, który jest funkcjonalną odmianą polskiego języka narodowego. Ta odmiana realizowana jest w Piśmie Świętym i funkcjonuje w świadomości użytkowników jako kod, jako wzorzec, na który składa się zespół cech językowo stylistycznych powtarzających się w indywidualnych przekładach Biblii. Ta odmiana języka polskiego, ten polski język biblijny pozostaje w ścisłym związku z pierwotnym (oryginalnym) językiem biblijnym[2] tekstu Pisma Świętego.

Współczesnymi przekładami Pisma Świętego zajmują się poloniści-językoznawcy w różnych ośrodkach badań, specjalnie Katedra Historii Języka Polskiego Uniwersytetu Łódzkiego.

2. Źródła różnic językowych (różnic stylu) biblijnych tłumaczeń polskich

Różnice językowe tłumaczeń mają swoje źródło w wersji tekstu, który jest tłumaczony. W okresie staropolskim (pierwszym) tłumaczono tekst łaciński z *Wulgaty*; często sięgano do przekładu czeskiego (np. *Biblia królowej Zofii* była tłumaczeniem z łaciny poprzez język czeski).

W XVI w. (a więc w drugim okresie stylu polskiego biblijnego) dobór tekstu tłumaczonego zależał od konfesji, od środowiska wyznaniowego, np. Szymon Budny wraz z innymi autorami przetłumaczył Biblię z języka hebrajskiego i greckiego. Karta tytułowa Biblii Budnego zawierała objaśnienie: „Biblia to jest księgi Starego i Nowego Przymierza, znowu z języka hebrajskiego, greckiego i łacińskiego na polski przełożone". Stanisław Muszyński tłumaczył Nowy Testatment z języka greckiego (1551 r.) i podobnie z języka greckiego przetłumaczono Biblię brzeską (1563 r.), Nowy Testament Czechowicza (1577 r.), później Biblię gdańską (1632 r.). Natomiast katolicy przekładali łacińską *Wulgatę*. Ks. Jakub Wujek trzymał się tradycji Kościoła katolickiego i odcinając się od środowisk niekatolickich, oparł swoje tłumaczenie na tekście łacińskim *Wulgaty* (na wydaniu lowańskim *Wulgaty* z 1574 r.), konfrontowanym przez niego z *Wulgatą Syksto-Klementyńską* z 1592 r.[3] Ks. J. Wujek korzystał także z tekstu hebrajskiego i greckiego Biblii. Karta tytułowa Biblii Wujka podawała: Biblia, to jest księgi Starego i Nowego Testamentu według łacińskiego przekładu starego, w Kościele Powszechnym przyjętego na polski znowu z pilnością przełożona z dodaniem tekstu żydowskiego i greckiego i z wykładem Katolickim trudniejszych miejsc do obrony wiary świętej, powszechnej przeciw kacerzom tych czasów należących, przez Jakuba Wujka z Wągrowca SJ; Kraków w Drukarni Łazarzowej 1599[4].

Współczesne przekłady są tłumaczeniem tekstu Biblii z języków oryginalnych (hebrajskiego, greckiego). Jest to wymóg naukowości przekładu, do czego zresztą zachęcała już encyklika *Divino Afflante Spiritu* z 1943 r. Tradycję tłumacze-

---

[2] D. Bieńkowska, *Polski styl biblijny*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2002, s. 13.
[3] Tamże, s. 26.
[4] Tamże, s. 9.

nia z *Wulgaty*, w przekładach polskich katolickich, ostatecznie przełamała Biblia Tysiąclecia w 1965 r.[5]

3. Metoda przekładu tekstu biblijnego

Polskie przekłady tekstu biblijnego, pochodzące z trzech okresów odmiennego podejścia do stylu biblijnego, różnią się także metodą przekładu tekstu. Średniowieczne polskie przekłady cechuje metoda *verbum de verbo*. Przekłady ksiąg biblijnych były tłumaczeniami dosłownym. Jedyne odstępstwo, przykład swobodnego przekładu, stanowi Żołdarz Walentego Wróbla. Wśród niekatolickich tłumaczeń Biblia Budnego jest przekładem metodą *verbum de verbo*, natomiast Biblia brzeska zwraca uwagę na sens tekstu, wierność myśli przekazywanej, a nie na wierność poszczególnym słowom.

Dosłowny przekład Pisma Świętego obowiązywał przekłady katolickie. Ks. Jakub Wujek starał się łączyć metodę *verbum de verbo* z myślą o odbiorcy, z myślą o dostosowaniu tekstu do umysłowości tamtych czasów dla zrozumienia sensu przekładu. W przedmowie do Psałterza ks.Wujek pisał: „Naprzód tedy Vulgatam Psalmorum editionem [...] starałem się co najwierniej i najwłaśniej, i najjaśniej o ile być mogło, słowo od słowa łacińskiego na polskie przełożyć. Bo wiem, że Augustyn ś. i inni pospolicie taki przekład Pisma ś. chwalą, quae sit verborum tenacior, cum perspicuitate sententiae, to jest, który się słowa więcej trzyma, jednak z jasnością sensu albo sentenciej. Bo gdzie słowo od słowa przełożywszy, nie masz jasnego sensu, tam się z potrzeby nieco od własności słów odstąpić musi, folgując sensowi". Zaznaczyć przy tym trzeba, że polszczyzna biblijna tłumaczenia ks.Wujka realizowała tzw. styl wysoki, bo tylko taka odmiana stylowa polskiego języka narodowego (zdaniem ks. Wujka) w pełni oddawała tekst Biblii i w pełni odpowiadała dostojeństwu tekstu Pisma Świętego[6].

Współczesne przekłady stosują obecnie różne metody translacji i prezentują różne odniesienia do tekstów źródłowych. Bibliści polscy kontynuują w zasadzie albo tradycję filologiczną, albo – ale rzadziej – tradycje literackie. Technika tłumaczeń – w stosunku do staro- i średniopolskich przekładów – uległa zmianie. Zasada *verbum de verbo* współcześnie ustąpiła wierności „wobec struktur głębokich oryginału (czyli wobec podstawowych kategorii myślenia człowieka, które u wszystkich ludzi są takie same)... wierność to wywarcie takiego efektu na odbiorcy przekładu (nie znającym języka oryginału), jaki oryginał wywiera na kimś znającym język oryginału"[7].

4. Cechy współczesnych polskich przekładów Biblii

Współczesne teorie przekładu wyróżniają kilka cech nowoczesnych przekładów polskich. Na pierwszym miejscu wymienia się różnorodność Biblii. Zdaniem np.

---

[5] D. Bieńkowska, *Polski styl biblijny...*, s. 27.
[6] Por. tamże, s. 29, 38.
[7] A. Zborowski, *Nowe tłumaczenia Biblii a teoria przekładu*, Ruch Biblijny i Liturgiczny XXX (1977), s. 300.

J. Frankowskiego, wśród przekładów współczesnych wyróżnić można przekłady filologiczne, wyznaniowe, ekumeniczne, poetyckie, ściśle naukowe, literackie[8]. R. Popowski i G. Wojciechowski wymieniają przekłady literalne, filologiczne, artystyczne, parafrazę literacką[9]. Te istniejące różne rodzaje tłumaczeń są wyrazem zapotrzebowania różnych odbiorców[10].

Inną cechą współczesnych przekładów jest odczuwane napięcie między postulatem nowoczesności języka dzisiejszych przekładów Pisma Świętego a umiłowaniem tradycji biblijnej. Czesław Miłosz w „Przedmowie" *Księgi Psalmów*[11] stwierdza wyraźnie, ze „tłumacz dzieła sakralnego powinien dokonać wyboru języka, na jaki tłumaczy, bo nie wystarczy, jeżeli postanowi tłumaczyć na język polski". Ważna jest zatem jakość polszczyzny: czy potoczna, czy literacka, książkowa czy urzędowo-administracyjna.

Wobec problemu tradycyjności i nowoczesności języka przekładu, polscy bibliści współcześnie zdają się reprezentować różne tendencje, np.: zgodności z tradycją translatorską, przy czym tradycyjny biblijny język polski utożsamiany jest z archaicznością języka oraz namaszczonym, hieratycznym stylem. Przykładem mogą tu być przekłady ks. Eugeniusza Dąbrowskiego. Inna tendencja: uwspółcześnianie i nowatorstwo rozumie jako odejście od tradycji translatorskiej, od zwrotów, wyrażeń, od dosłowności tłumaczenia Przykładem jej występowania są przekłady ekumeniczne. Unikają one archaizmów biblijnych, a czerpią ze słownictwa oficjalnego. O przekładzie ekumenicznym Ewangelii św. Mateusza B. Szczepińska pisze, że używa słownictwa potocznego, że stosuje leksykę typową dla potocznej polszczyzny współczesnej[12]. Trzecia tendencja polega na łączeniu tradycyjności z nowatorstwem – jest to więc dialog z tradycją, ostrożne i rozważne modyfikowanie stylu biblijnego; „dążenie do utrzymania równowagi między nieodzownym uwspółcześnieniem tekstu a zachowaniem hieratyczności, nobliwości, podniosłości słowa Bożego"[13]. Tu przykładem byłyby katolickie XX-wieczne przekłady Biblii: BT, BP, KUL-owskiej i inne.

Przegląd nowych przekładów biblijnych ukazuje troskę tłumaczy o podtrzymanie wielu dawnych znamion polskiego stylu biblijnego. Jednakże, zdaniem językoznawców[14], język polski (język polski jako taki) wydaje się nie odpowiadać w pełni wymogom, jakie stawia tekst natchniony. Te niedostatki polszczyzny zauważyć można na przykładach wybranych tekstów ewangelijnych opracowanych przez ks. Kazimierz Romaniuka, Czesława Miłosza, ks. Homerskiego, Anny Świderkówny; w mniejszym stopniu widoczne są w analogicznych tekstach

---

[8] J. Frankowski, *Biblia Tysiąclecia i problematyka dzisiejszych przekładów Pisma Świętego*, Znak 252 (1975), s. 735.

[9] R. Popowski, G. Wojciechowski, *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, Warszawa 1994, s. XII.

[10] J. Warzecha, *Niektóre dylematy w przekładaniu Biblii*, w: *Mów, Panie, bo słucha sługa Twój, Księga Pamiątkowa dla ks.prof. Ryszarda Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin*, opr. ks. W. Chrostowski, Warszawa 1999, s. 228-236.

[11] Cz. Miłosz, Przedmowa tłumacza, w: *Księga Psalmów. Tłumaczenie z hebrajskiego*, Paris 1979, s. 47.

[12] B. Szczepińska, *O słownictwie polskiego przekładu ekumenicznego ewangelii św. Mateusza*, w: *Tysiąc lat polskiego słownictwa religijnego*, Gdańsk 1999, s. 231.

[13] Tak to widzą: S. Walczak, *W sprawie języka współczesnych przekładów Biblii* (Głos w dyskusji), w: *Od Biblii Wujka do współczesnergo języka religijnego*, Tarnów 1999, s. 79-85; S. Rospond, *Kościoł w dziejach języka polskiego*, Wrocław 1985, s. 288.

[14] Por. S. Koziara, *Uwagi o języku*..., s. 111.

w Biblii Tysiąclecia, w tłumaczeniach Romana Brandstaettera, czy o. Hugolina Langkammera [15]. Ciekawe, że już Piotr Skarga narzekał na niedostatek mowy polskiej, pisząc, iż w jego przekładzie „słowa polskie do tajemnic wiary katolickiej znajdować się też zawżdy nie mogły" [16].

5. Polskie przekłady biblijne a język inkluzywny

Polski styl biblijny, wykształcony w średniowieczu i w pierwszej połowie XVI w., wykazuje ewolucyjność i zmienność. Zaznaczyć jednak trzeba, że we współczesnych biblijnych przekładach polskich nie wprowadza się (przynajmniej dotąd) języka inkluzywnego.

Język inkluzywny stosowany jest w przekładach biblijnych, w tekstach liturgicznych, w teologii od lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia, głównie w krajach anglosaskich i niemieckojęzycznych. Większość tych przekładów powstała w obrębie wspólnot protestanckich. Język inkluzywny nie uwzględnia płci, rasy, gatunku, zmienia rodzaj rzeczownika, wprowadza także nowe słowa celem wyeliminowania dyskryminacji rasowej, płciowej czy społecznej. Język ten zastępuje np. pojęcie „człowiek" określeniem podwójnym „kobieta i mężczyzna", w modlitwie Pańskiej zamiast zwrotu „Ojcze nasz" wprowadza „Ojcze i Matko nasz", zmienia rodzajnik rzeczownika „Duch Święty" (uzasadniając tym, że łaciński rzeczownik *spiritus* /duch/ jest rodzaju męskiego, natomiast jego hebrajski odpowiednik *ruah* – i męskiego, i żeńskiego), a wezwanie Pawłowe „bracia" zastępuje wezwaniem „siostry i bracia". Fragmenty Biblii opisujące rolę i miejsce kobiety w Kościele i społeczeństwie tłumaczy w ten sposób, by usunąć ich patriarchalny charakter. Niektóre przekłady opisują Boga za pomocą słów neutralnych pod względem rodzaju lub za pomocą zaimków nie tylko męskich, ale i żeńskich. (Ostatnio wprowadzone przez Stolicę Apostolską wytyczne dotyczące katolickich tekstów liturgicznych – jest to dokument *Liturgiam autenthicam* – zabraniają stosowania tłumaczeń tzw. feministycznych, stosujących język inkluzywny).

Teologia feministyczna nie rozwinęła się w Polsce tak jak w krajach anglosaskich i nie wprowadziła do polskich przekładów biblijnych języka inkluzywnego.

* * *

Polskie biblijne przekłady nie są awangardowe. Językoznawcy polscy stwierdzają jednak, że współczesny język biblijny ulega zmianom, że są to zmiany nowatorskie, dokonujące się w obrębie tradycji, w obrębie wzorca. Współczesny język biblijny, styl biblijny, są – zdaniem językoznawców – wariantami polskiego stylu (języka) biblijnego.

Różnorodność językowo-stylistyczna dzisiejszych polskich przekładów biblijnych, jak już wspomniałam, spowodowana jest ich przeznaczeniem do różnych celów, jest odpowiedzią na potrzeby naukowe, duszpasterskie, ekumeniczne [17].

---

[15] Tak uważa S. Koziara (*Uwagi o języku*..., s. 111).

[16] Opinie Piotra Skargi przytacza D. Bieńkowska, *Polski styl biblijny*..., s. 58.

[17] Por. D. Bieńkowska, *Polski styl biblijny*..., s. 143-145; por. J. Warzecha, *Niektóre dylematy w przekładaniu Biblii*..., s. 228-236.

Potrzeby decydują dziś o wyborze typu przekładu (filologicznego, literackiego, artystycznego i innych).

Istnienie w Polsce wielu różnych całościowych przekładów Biblii i przekładów pojedynczych ksiąg Pisma Świętego można uważać za zjawisko korzystne, a nawet, powiedziałabym, za bogactwo współczesnej biblistyki polskiej.

Kończąc, wspomnieć trzeba o zaniepokojeniu Komisji Języka Religijnego Rady Języka Polskiego przy Prezydium PAN ilością i różnorodnością ukazujących się ostatnio w Polsce przekładów Pisma Świętego, zwłaszcza tłumaczeń Biblii Tysiąclecia na gwary (np. śląską), a także na slang hiphopowy. Zdaniem Komisji, przekłady te nie uwzględniają „bogatej spuścizny polskiej translatoryki biblijnej", dodajmy, nie uwzględniają również najnowszych zaleceń Kościoła katolickiego, dotyczących tłumaczeń jedynie z języków oryginalnych.

Wydaje się, że zarysowuje się już potrzeba jakiegoś ściślejszego nadzorowania tłumaczeń Biblii, potrzeba jakiejś kontroli (?), może nawet w skali kraju (?), by nie zaistniało to, co Komisja nazywa „prywatyzacją", „trywializacją" Pisma Świętego[18], mieszaniem sacrum i profanum.

[18] List Rady Języka Polskiego przy Prezydium PAN, Komisja Języka Religijnego, ul. Zamoyskiego 56, 30-523 Warszawa, skierowany 8 IX 2005 na ręce Prezesa Stowarzyszenia Biblistów Polskich.

R E C E N Z J E

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2008, t. 41, z. 1, s. 220–223

J.H. Walton, *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament. Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*, Baker Academic, Grand Rapids (Michigan) 2006, 368 s.

Dla czytelników zaangażowanych w badania literackie i teologiczne nad Starym Testamentem J.H. Walton nie jest z pewnością postacią anonimową. Jego publikacje dotyczące tła kulturowego Biblii hebrajskiej stanowią użyteczną pomoc w studiach nad starożytnym środowiskiem biblijnym. Kontynuację badań autora, profesora Starego Testamentu na Wheaton College w Stanach Zjednoczonych, stanowi kolejna pozycja książkowa, zatytułowana *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament. Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*. Stanowi ona utrzymane w konwencji podręcznika (s. 19) wprowadzenie do badań nad relacją kulturowo-religijną literatury starożytnego Bliskiego Wschodu do Biblii hebrajskiej.

Autor książki zaproponował bardzo przejrzysty układ logiczny swojej publikacji, dzieląc ją na pięć zasadniczych części.

Część pierwszą stanowi omówienie stosowanej metodologii literackich badań porównawczych. Tworzą ją dwa bloki zagadnień: historia i metody oraz studia porównawcze – nauka i teologia. Pierwsze zagadnienie stanowi historia odkryć z zakresu literatury starożytnego Bliskiego Wschodu oraz ich wpływ na sposób interpretacji Biblii (s. 15-18). Następnie została omówiona specyfika metodologii studiów porównawczych, odwołujących się do różnych wymiarów rzeczywistości historycznej. Zwraca się uwagę, że studia porównawcze są ważne nie tylko z perspektywy biblijnej, ale również w kontekście badań z zakresu asyriologii, egiptologii i innych podobnych im dyscyplin (s. 19). Autor wskazuje na pewne istotne przyczyny, dla których studiujący Biblię powinien korzystać ze studiów porównawczych (s. 19-24). Należy do nich wymiar kulturalny języka i literatury, gatunku literackiego, praktyk religijnych oraz teologii. Aby należycie poznać tło kulturalne Biblii, konieczne jest studium historii, archeologii, literatury oraz języków starożytnego Bliskiego Wschodu (s. 28). W bloku drugim autor porusza delikatną kwestię relacji odkryć naukowych i teologii, która łączy się ze studiami porównawczymi dotyczącymi tekstów biblijnych. Omawia się specyfikę studiów historyczno-krytycznych nad Starym Testamentem, kwestię ich bagatelizowania lub instrumentalnego wykorzystywania w celach polemicznych. Istotnym tematem są także trudności w akceptowaniu metod i osiągnięć historyczno-religijnych studiów porównawczych przez środowiska konfesyjne lub efekty ich skrajnego dogmatyzowania. Według Waltona, studia porównawcze mogą odgrywać rolę pozytywną, umożliwiając poznanie realiów religijnych i społecznych środowiska biblijnego, wydobycie oryginalności tekstu biblijnego oraz jego egzegezę. W tym wypadku studia porównawcze nie muszą stanowić zagrożenia, ale narzędzie poważnych studiów biblijnych również w aspekcie apologetycznym (s. 38-40).

W części drugiej podręcznika omówiono ogólnie literaturę starożytnego Bliskiego Wschodu (s. 43-83). Autor czyni to, podając krótką charakterystykę i przykłady wyszczególnionych gatunków literackich. Należą do nich: mity (sumeryjskie, akadyjskie, hetyckie/huryckie, ugaryckie), teksty epickie (sumeryjskie, akadyjskie, egipskie, hetyckie, ugaryckie, Alalakh), teksty rytualne (akadyjskie, hetyckie, egipskie), teksty magiczne i wróżby (akadyjskie, egispkie), listy (Amarna, Lakisz, Arad), inskrypcje królewskie (sumeryjskie, akadyjskie, egipskie, hetyckie, aramejskie, fenickie, moabickie, perskie), roczniki/kroniki (sumeryjskie, hetyckie, akadyjskie, traktaty, zbiory prawne (sumeryjskie, akadyjskie, hety-

ckie), dokumenty prawne, hymny i modlitwy (sumeryjskie, akadyjskie, egipskie, hetyckie), literatura mądrościowa (sumeryjska, akadyjska, egipska, aramejska), proroctwo (Mari, Asyria), fikcyjna autobiografia/apokaliptyka (akadyjskie, babilońskie, asyryjskie, perskie), archiwa (Ebla, Mari, Alalakh, Emar, Nuzi, Ugarit), mieszane (m.in. małżeńskie, erotyczne, lamentacje).

Trzecia główna część publikacji dedykowana jest religii. Zawiera ona trzy główne tematy związane z zagadnieniem religii. Są to: bogowie, świątynie i rytuały oraz religia państwowa i rodzinna. Temat bogów rozpatrywny jest na różnych płaszczyznach. Pierwszą stawowi ich pochodzenie. Autor proponuje interesujące przykłady efektów zastosowania metody porównawczej, omawiając krótko kwestię ontologii i teogonii (s. 91) oraz imienia Jahwe (s. 92) w Izraelu. Drugą charakterystyką świata boskiego jest istnienie zgromadzenia bogów. Także tutaj autor wskazuje na związki idei pozabiblijnej z biblijnym obrazem niebieskiej Rady, która towarzyszy Jahwe (s. 94-95). Inną kwestią związaną ze światem bogów jest ich pozycja we wszechświecie. Walton proponuje zestawienie informacji z literatury starożytnej z obrazem biblijnym Jahwe, Pana stworzenia (s. 98). Dodatkowo autor omawia atrybuty bogów (indywidualne, wspólnotowe, w czasie konflitku) oraz ich specyficzne cechy (antropomorficzne, geograficzne i geopolityczne, kosmiczne, prokreacyjne, itp.). Efektem syntetycznej prezentacji jest podsumowanie, które wyostrza różnice między atrybutami bogów starożytnego Bliskiego Wschodu a obrazem biblijnym Jahwe (s. 110). Ostatnią płaszczyzną dotyczącą świata bogów jest stosunek do ortodoksji i ortopraksji, które w opinii autora zajmują zupełnie inną pozycję w Biblii i w religiach Bliskiego Wschodu.

Drugim tematem związanym z religią są świątynie i rytuały. Każde ze szczegółowych zagadnień, które autor omawia w kontekście tego tematu, jest wzbogacone przez przykład biblijny poddany analizie porównawczej w stosunku do pozabiblijnych kultów starożytnych. Pierwszym z nich jest związek świątyni i bóstwa. Odniesienie biblijne dotyczy kultu bożków, który miał nawiązywać do rozbudowanej ikonografii politeistycznej (s. 116-117). Zagadnienie drugie, dotyczące przestrzeni sacrum, prowadzi do omówienia tła religijnego motywu wieży Babel w jego odniesieniu do budowli z terenu Mezopotami (s. 120-121). Kolejna kwestia dotyczy relacji świątyni do chaosu. Przykładami biblijnego rozwinięcia idei świątyni jako centrum kosmosu i jako swoistego mikrokosmosu są: opowiadanie o ogrodzie Eden (s. 124-125) oraz tekst z Iz 66,1 (s. 127). Ostatnie aspekty dotyczące świątyni i rytuałów to związek świątyni ze światem ludzi, znajdujący także swoje miejsce w kulturze Izraela (s. 129), oraz kwestia świątyni i rytuałów, które pełniły istotną rolę w starożytnym Izraelu (s. 131-132).

Ostatnim zagadnieniem związanym z religią starożytnego Bliskiego Wschodu jest jej relacja do państwa i rodziny. Religia spełniała ważną funkcję w legitmizacji władzy. Bogowie odgrywali istotne role, oczekiwali ofiar. Autor proponuje porównanie polityczno-społecznej pozycji bogów i Boga Izraela (s. 140-142). Religia rzutowała także na życie rodzinne, stanowiąc fundament ustalonych zachowań także etyczno-moralnych. Istotną rolę odgrywały w niej modlitwa, pobożność. Na tej płaszczyźnie Autor podręcznika przedstwia efekt badań porównawczych na przykładzie religii Abrahama (s. 150-151) oraz pierwszych czterech przykazań dekalogu (s. 155-160). Podsumowując kwestię religii, Walton podkreśla, że w religijnym środowisku pozabiblijnym właściwie nie istniała relacja osobowa między bóstwem a człowiekiem (s. 161). Bóstwo pełniło przede wszystkim funkcję asekuracyjną.

Czwarta główna część podręcznika poświęcona jest znaczeniu kosmosu w literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu. Autor rozpatruje w dwóch paragrafach: geografii kosmosu oraz kosmologii i kosmogonii. Specyficzne cechy starożytnej bliskowschodniej geografii kosmosu to ujmowanie jej nie tylko w aspekcie struktury, ale także funkcji poszczególnych jego obszarów, złożonego obrazu nieba, strukturyzacji obszarów ziemii pod

kątem politycznym, kosmicznym, topograficznym i teologicznym. Autor proponuje także porównanie terminologii biblijnej i geografii kosmicznej (s. 174-175). Ostatnim elementem geografii kosmosu jest struktura świata zmarłych. Drugi punkt rozdziału stanowi omówienie kosmologii i kosmogonii. Pierwszym krokiem jest zdefiniowanie specyficznej ontologii oscylującej między substancjalnym a funkcjonalnym podejściem do rzeczywistości. Na bazie tych rozważań autor omawia pierwszy dzień stworzeniew w opisie Rdz 1,3-5, w którym, według niego, przeważa funkcjonalość nad kwestiami substancjalnymi (s. 180). Następnie wyjaśnia się znaczenie terminu „stwarzać", akcentując przy tym terminologię akadyjską. W toku analizy porównawczej autor charakteryzuje znaczenie hebrajskiego *bara* (s. 181). Kolejny etap to omówienie istotnej dla opisów stworzenia relacji między chaosem i porządkowaniem rzeczywistści. Jako ilustrację biblijną autor przedstawia Rdz 1,2 (s. 187). Stwarzanie kosmosu oprócz ewidentnego harmonizowania elementów chaosu zawiera według Waltona także inne punkty stałe, do których należą: nazywanie, oddzielanie, przypisywanie konkretnej roli do spełnienia. Podobne cechy znajdować się mają w Rdz (s. 190-191). Inne kwestie związane tematem kosmogonii i kosmologii to sposób kontroli nad światem stworzonym oraz los stworzeń, które znajdują swoje miejsce także w Biblii (s. 194-195). Ostatnie zagadnienie omówione w części kosmologicznej to związek świątyni ze stworzeniem kosmosu, obecny również w Rdz (s. 197-199).

Ostatnia główna część publikacji nosi tytuł „Ludzkość". Sytuację ludzi w świetle literatury starożytego Bliskiego Wschodu autor rozpatruje w perspektywie czasowej ich egzystencji. Dwa pierwsze paragrafy dotyczące początków i roli człowieka oraz histografii odnoszą się do przeszłości. Kolejne trzy poświęcone są teraźniejszoszości i zawierają odpowiednio omównienie znaczenia magii i wróżby w życiu codziennym, specyfiki życia miejskiego i królewskiego oraz pozycji prawa i mądrości. Ostatni paragraf dedykowany jest przyszłości na ziemi oraz po śmierci. Koncepcja przeszłości związana jest ściśle z pytaniem o początek ludzkości. Po dokonaniu prezentacji tekstów sumeryjskich, akadyjskich i egipskich Walton rozważa w odniesieniu do Biblii kwestię poli- i monogenzy (s. 205). Za wydarzenie kluczowe autor uważa opisy stworzenia człowieka. W stosunku do starożytnej literatury bliskowschodnej koncepcje biblijne dotyczące archetypów ludzkości wykazują pewne podobieństwa, ale również różnice (s. 208-209). Autor podręcznika, analizując pojęcia pochodzące z badanego środowiska literackiego, potwierdza istnienie trzech poziomów świadczących o człowieczeństwie jednostki: ciała, duszy i ducha. W kontekście biblijnym z problemem wewnętrznej struktury człowieka wiąże się jego stworzenie na obraz Boży (s. 212-213). Pierwszy z paragrafów poświęconych relacji człowieka do przeszłości zamyka pytanie o pierwotną celowość jego stworzenia. Tematem paragrafu drugiego jest historiografia. Spośród zagadnień, które autor wiąże z historiografią, należy wymienić użycie różnorodnych gatunków literackich, rolę bóstw, kwestię koncepcji czasu i historii, poetyzację motywów historycznych. Swoiste podsumowanie paragrafu stanowi charakterystyka historiografii izraelskiej (s. 232-236). Teraźniejszość jest wg Waltona związana z poszukiwaniem wskazówek, jak żyć, jakie decyzje należy podjąć. Pomoc stanowią tu różnorodne sposoby komunikowania się ze światem bogów, różne kategorie wróżb, proroctw, snów lub specyficzna umiejętność odczytywania znaków. W tym kontekście autor omawia kwestię otrzymywania snów i wyjaśniania snów w Izraelu (s. 243). Prezentuje także ramową charakterystykę wyroczni prorockich w różnych okresach w historii Mezopotamii oraz w Biblii (s. 250-253). Jako ilustrację biblijną do kwestii znaków Walton propnuje komentarz do Jr 31,33 (s. 257-258) oraz do Joz 10,12-15 (s. 262-263). Inną ważną kwestię stanowi istnienie szczególnych osób związanych z omawianymi praktykami, używanie magii oraz spisywanie przepowiedni. Jako tekst nawiązujący do kwestii nadużywania przepowiedni prorockiej autor wskazuje Pwt 18,20-22. Omawia go w formie ekskursu, za-

mykającego pierwszy paragraf dotyczący teraźniejszości (s. 270-274). Kolejny paragraf związany z teraźniejszością dotyczy tzw. kontekstu życia – miast i władzy królewskiej. Cywilizacja miejska zajmuje według autora publikacji bardzo ważną pozycję jako pierwotne wydarzenie związane ze światem boskim, jako symbol kosmosu, przestrzeń sprawowania funkcji sakralnych. Odbiciem tych tendencji jest biblijna idealizacja Jerozolimy jako miasta świętego (s. 278). Życie ludzie dokonywało się także w kontekście struktur władzy królewskiej. Pochodzenie króla, jego związek z wymiarem boskim, odpowiedzialność za zachowanie sprawiedliwości w życiu publicznym w pewien sposób nawiązuje do biblijnej koncepcji króla idealnego, mesjasza (s. 285). Ostatnie związane z teraźniejszością wymiary życia ludzkiego, które wyróżnia Walton, stanowią prawo i pouczenia sapiencjalne. Szczególnie to pierwsze, obecne w starożytnych kodeksach prawnych, pozostawiło istotne ślady w Biblii hebrajskiej (s. 292-294; 296-301). Podobnie starożytna literatura mądrościowa związana jest ściśle z treściami biblijnymi (s. 304). Pojawiają się w niej istotne kwestie egzystancjalne, jak np. pytanie o retrybucję, posiadające kluczowe znaczenie dla biblijnej księgi Joba.

Ostatni punkt rozważań nad sytuacją człowieka stanowi jego relacja do przyszłości na ziemi i po śmierci. Autor koncentruje się przede wszystkim na drugiej kwestii, omawiając teksty dotyczące śmierci i pogrzebu, struktury geograficznej Zaświatów, kultu i komunikowania się ze śmiercią, sądu, kary i nadziei wiecznej. Porównania z Biblią dokonuje, odnosząc się do koncepcji Szeolu (s. 320-321) oraz motywu wywołania ducha Samuela z 1 Sm 28 (s. 325).

Podręcznik zawiera także krótki słownik bóstw starożytnego Bliskiego Wschodu, wykaz konsultowanej literatury naukowej oraz indeks odpowiedników biblijnych.

Podsumowując lekturę pozycji *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament* należy stwierdzić, że jest to publikacja wartościowa. Przytoczeni na obwolucie książki recenzenci P.B. Machinist (Harvard University), A.R. Millard (University of Liverpool), M.W. Chavalas (University of Wisconsin-La Crosse) oraz R.S. Hess (Denver Seminary) podkreślają znaczenie całościowego potraktowania starożytnej literatury Bliskiego Wschodu oraz wielką przydatność dokonanego zestawienia w studium Biblii. Szeroki zakres zagadnienia oraz relatywnie ograniczona pojemność publikacji powodują, że mamy do czynienia nie tyle z wyczerpującym omówieniem zagadnienia, ile z przejrzystą syntezą wiadomości. Zastosowane w formie tablic, schematów i ilustracji liczne pomoce metodologiczne mogą okazać się niezwykle pomocne dla studentów lub osób poszukujących orientacji na tym nie zawsze łatwym terenie badań. Mogą również stanowić inspirację dla polskojęzycznych autorytetów z zakresu biblistyki lub orientalistyki do tworzenia podobnych dzieł, skierowanych do szerszej, niekoniecznie hermetycznie wyspecjalizowanej grupy czytelników. Zaczerpnięcie ze skarbca starożytnej literatury bliskowschodniej może prowadzić bowiem do odkrycia niezwykłej głębi i oryginalności treści biblijnych, które przecież stanowią najpiękniejszy klejnot.

Ks. Marek Karczewski

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2008, t. 41, z. 1, s. 224–225

J. Richard Middleton, *The Liberating Image. The Imago Dei in Genesis 1*, Grand Rapids, Brazos 2005, 304 s.

Jak podkreśla Middleton, ściśle wyrażona idea, że człowiek jest stworzony na obraz Boga, jest rzadka w Biblii (s. 16-17). Kluczowy dla zrozumienia znaczenia tego terminu jest passus z Księgi Rodzaju 1,26-28. I pewnie dlatego tekst ten był bardzo często komentowany w ciągu wieków. Trzeba jednak podkreślić, że komentatorzy dochodzili do bardzo różnych, niekiedy nawet do sprzecznych wniosków. Temat ten od zawsze fascynował, ponieważ zawarte jest w nim pytanie o nas samych, o to, kim faktycznie jesteśmy. Z odpowiedzią wiązały się również zadania, które zostały postawione przed ludzkością.

W swojej pracy poświęconej temu tematowi Middleton odnosi się wielokrotnie do twierdzeń innych autorów, wskazując na punkty zbieżne i sprzeczne z jego propozycją odczytania znaczenia idei *Imago Dei*. Jego praca jest owocem wieloletnich badań nad tym tematem, które rozpoczął w wieku 18 lat, a zakończył tym właśnie dziełem, które stanowiło podstawę do uzyskania doktoratu. Pozycja ta ma bardzo logiczny podział na trzy części, które krok po kroku prowadzą czytelnika do końcowych wniosków.

Pierwsza część (s. 13-90) składa się z dwóch rozdziałów i została zatytułowana: „Znaczenie Obrazu". Najpierw Middleton dokonuje przeglądu wcześniejszych prób interpretowania *Imago Dei*: substancjalnie (jako analogia do Bożego bycia), relacyjnie (jako osobowy stosunek z Bogiem) czy funkcjonalnie (jako pośrednictwo mocy) i decyduje się na model funkcjonalny jako podstawę do dalszych rozważań. Wybranie jednego z modeli jest dla autora okazją do podjęcia problemu subiektywności w badaniach. Stara się on wykazać, jak niebezpieczne jest dla analizy subiektywne traktowanie przedmiotu badań, ale zaraz potem pokazuje zalety takiego właśnie podejścia. Ostateczną konkluzją jest to, że uświadomiona subiektywność nie tylko nie ogranicza osiąganych wyników, a wręcz może być katalizatorem, który pomaga lepiej poznać badany przedmiot.

W rozdziale drugim celem badań Middletona jest odnalezienie znaczenia *Imago Dei* w jego pierwotnym kontekście literackim. Dlatego tekst Rdz 1,26-28, jako pierwszy, zostaje poddany szczegółowej analizie lingwistyczno-syntaktycznej. Następnie autor przechodzi do badania kontekstu, w jakim ten tekst się znajduje, czyli Rdz 1,1–2,3. Analiza tego fragmentu została z kolei rozszerzona na świat symboli, który możemy odnaleźć w tym passusie, a który ma swoje odniesienia w dalszej części Pisma Świętego.

Konkluzja wyłaniająca się z tej części biegnie w dwóch kierunkach. Z jednej strony autor stwierdza, że człowiekowi stworzonemu na obraz Boży została delegowana władza nad stworzeniem i że właśnie w sprawowaniu tej władzy objawia się jego podobieństwo do Boga. Natomiast z drugiej strony autor zauważa, że pojęcie władzy na starożytnym Bliskim Wschodzie i w Biblii jest różne od naszej współczesnej jej definicji. W tym pojęciu zawiera się również mądrość i umiejętność budowania, konstruowania pięknych rzeczy. Nakaz, jaki otrzymali ludzie, aby się rozmnażali i czynili sobie ziemię poddaną, jest nawiązaniem (w odwrotnej kolejności) do stwórczej działalności Boga, który najpierw stwarzał świat, a potem go wypełniał. Tak więc człowiek, jako stworzony na obraz Boży, powinien, korzystając z mądrości i umiejętności, rozwijać i przekształcać (formować) świat.

Drugą część (s. 91-231), zatytułowaną „Społeczny kontekst Obrazu", rozpoczyna rozdział omawiający możliwe paralele tekstu biblijnego, pochodzące ze starożytnego Bliskiego Wschodu. Są nimi: 1) opis Enkidu jako obrazu króla Gilgamesza w *Eposie o Gilgameszu*; 2) dwa odniesienia w egipskiej literaturze mądrościowej do stworzenia ludzi na obraz bo-

ga; 3) szeroko rozpowszechniona w Egipcie i Mezopotamii praktyka ustawiania posągów władcy w państwach, w których fizycznie był on nieobecny, jako znak jego obecności; 4) egipskie i mezopotamskie odniesienia do królów (czasami kapłanów) jako obrazu różnych bóstw. W dalszej części tego rozdziału autor analizuje wypowiedzi różnych egzegetów na temat możliwości wpływu tych paralel na tekst biblijny. W kolejnym rozdziale analizie został poddany status ludzkości i jego rola w mezopotamskich opisach stworzenia świata. Ma ona uzupełniać określenie króla jako obrazu boga, z którym można było spotkać się w poprzednim rozdziale. Natomiast w drugiej części tego rozdziału autor analizuje temat podstawy dla stworzenia świata, wypływającej z pierwotnej walki bóstw. Analiza ta zostaje podjęta na przykładzie *Enuma Elisz*, ze względu na dużą popularność tego utworu i wielki wpływ, jaki wywarł on na ideologię imperiów babilońskiego i asyryjskiego. Kończący tę część rozdział ukazuje ogromną różnicę pomiędzy ideologią mezopotamską a obrazem świata opisanym w Księdze Rodzaju (dotyczy to zwłaszcza pozycji człowieka względem świata i Boga oraz sposobu, w jaki świat został stworzony). Kluczowym tekstem dla ukazania tej różnicy poza opisem stworzenia świata jest, według Middletona, opis budowy wieży Babel (Rdz 11,1-9). W ostatnim paragrafie tego rozdziału autor przytacza argumenty za powstaniem pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju podczas niewoli babilońskiej.

Trzecia część (s. 233-297), nosząca tytuł „Etyka Obrazu", składa się z dwóch rozdziałów. W pierwszym Middleton stara się odpowiedzieć na pytania: czy ludzkość w Księdze Rodzaju była stworzona na obraz używającego przemocy Boga? Jeżeli ludzie mają Go naśladować, to jak to może być zgodne z przemocą czynioną w Jego imię? Po analizie mitu Chaoskampfu w Piśmie Świętym (m.in. Ps 74,12-17; Iz 27,1; Ap 12,7-9), świętej wojny i innych przypadków przemocy, pojęcia *tehom* (pierwotny ocean, głębia) z Rdz 1,2 Middleton dochodzi do wniosku, że Rdz 1 stoi na czele Pisma Świętego jako normatywny wolny od przemocy wzór, przez pryzmat którego należy osądzać wszystkie przypadki przemocy w Biblii. Tak więc przemoc „stoi w całkowitym zaprzeczeniu do objawienia Bożej mocy w Rdz 1" (s. 269). Drugi rozdział tej części, a ostatni całej książki, przynosi pozytywną charakterystykę Boga jako stwórcy i tego, który panuje nad światem. Z tej charakterystyki wynika dla człowieka, że wyzwalający charakter bycia na obraz Boga ugruntowany jest na hojności Boga, z jaką On stwarza świat i utrzymuje go w istnieniu. Dzieło Middletona kończy się stwierdzeniem, że uważna lektura Rdz 1,1-2,3 prowadzi do tekstu J 3,16. „W obu bowiem przypadkach i w stworzeniu, i w odkupieniu «Bóg tak umiłował świat, że dał...»" (s. 297).

Każda część dzieła Middletona zawiera wyczerpującą analizę badanego materiału, z wyjaśnieniem, które jest napisane językiem zrozumiałym również dla nie-teologów. Wyjątkiem może być fragment części drugiej, w którym autor przeprowadza analizę tekstów ze starożytnego Bliskiego Wschodu. Konkluzje, do jakich dochodzi on w swojej książce, w większości nie szokują ani nie zadziwiają, ale trzeba powiedzieć, że dają silne i wiarygodne podstawy intuicjom, które od zawsze towarzyszą tematowi stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga. Choć niektórych mogą prowokować do dyskusji, zwłaszcza że autor zaznacza swoje subiektywne podejście do problemu. Podsumowując, trzeba powiedzieć, że pozycja Middletona powinna być brana pod uwagę przez wszystkich, którzy pragną zrozumieć, co to znaczy, że ludzkość została stworzona na Boży obraz.

Ks. Maciej Basiuk

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2008, t. 41, z. 1, s. 226–227

Paul L. Gavriluk, *The Suffering of the Impassibile God. The Dialectics of Patristic Thought*, Oxford, Oxford University Press 2004, 210 s.

Problem cierpienia Boga był przez cały wiek XX i pozostaje jednym z ważniejszych przedmiotów dyskusji teologicznej. Zwłaszcza w drugiej połowie XX w. zdawało się już, że pogląd przypisujący Bogu cierpienie (w różny sposób, z różną intensywnością i na podstawie różnych przesłanek) zdominował ostatecznie refleksję, odsyłając do lamusa aksjomat boskiej niecierpiętliwości jako nieuprawnioną interferencję greckiej filozofii, będącą nie do pogodzenia z danymi biblijnymi, czyli z Bogiem objawiającym się w historii zbawienia. Jednak prace opublikowane w ostatnich latach – z *Czy Bóg cierpi?* G. Weinandyego na czele – zaczynają skłaniać do weryfikacji takiego przekonania. Przedmiotem krytyki staje się przede wszystkim teza wywodząca się z historyczno-dogmatycznych prac A. Harnacka, że w tej kwestii chrześcijaństwo bezkrytycznie przejęło twierdzenia helleńskiej filozofii, sprzeniewierzając się tym samym własnemu doświadczeniu.

Praca Paula L. Gavriluka wpisuje się w ten nurt krytyki opartej na solidnej analizie historycznej źródeł. Autor zajmuje się zasadniczo okresem od początku chrześcijaństwa do sporów nestoriańskich, sięgając jednak także nieco na boki i wstecz. „Na boki" – analizując w pierwszym rozdziale kwestię boskiej (nie-)cierpiętliwości w myśli helleńskiej w okresie kształtowania się chrześcijaństwa. „Wstecz" – poprzez analizę starotestamentalnego obrazu Boga, a w szczególności miejsca i roli w nim boskich emocji (rozdział drugi). Wyniki tych kwerend sugerują rewizję szeroko rozpowszechnionych przekonań. Z jednej strony przekonanie o boskiej *apatheia* w hellenizmie wcale nie było tak powszechne i jednoznaczne, jak zwykło się sądzić. Z drugiej strony także myślenie biblijne zawiera ideę niecierpiętliwości Boga, i to nie tylko w tekstach będących już pod wpływem myśli greckiej. Sama tradycja żydowska miała tendencję do korygowania nazbyt antropomorficznych obrazów Boga w stronę negatywnych, apofatycznych określeń, wśród których znaleźć można także wolność od emocji.

Rozdziały 3-6 poświęcone są już bezpośrednio myśli chrześcijańskiej. Gavriluk ukazuje, jak w ramach kolejnych chrystologicznych kontrowersji rosła w teologach świadomość konieczności utrzymania paradoksalnego twierdzenia o cierpieniu niecierpiętliwego Boga. Poszczególne spory przyczyniały się do formułowania kolejnych elementów chrześcijańskiej doktryny. Przekonanie o konieczności zachowania realności cierpień Chrystusa wyrosło z oporu wobec doketyzmu (rozdział trzeci). Wobec patrypasjanizmu tradycja chrześcijańska uświadomiła sobie, że cierpienie jest sprawą Syna, a nie Ojca, czy Boga jako takiego (rozdział czwarty). Spory ariańskie umożliwiły sformułowanie tezy, iż boskość Syna nie doznała jakiegokolwiek uszczerbku we wcieleniu (i, konsekwentnie, przez cierpienie Chrystusa), nie podległa zmianie czy ograniczeniu (rozdział piąty). Wreszcie zdecydowana postawa Cyryla Aleksandryjskiego wobec Nestoriusza pozwoliła na zachowanie przekonania, że to Syn Boży jest podmiotem ludzkich cierpień Chrystusa, mimo że te nie dotykają Jego boskiej natury (rozdział szósty). W ramach tego historycznego procesu teologia patrystyczna wypracowała rozwiązanie, które z jednej strony unika antropomorficznego przypisywania cierpienia Bogu, i – bardziej jeszcze – stroni od spoglądania na Boga jako byt podległy cierpieniu, a więc potrzebujący zbawienia. Z drugiej zaś strony zachowała przekonanie o bezpośrednim, osobistym i osobowym zaangażowaniu się Boga w dzieło zbawienia człowieka aż po współprzeżywanie i współodczuwanie z nim najbardziej ekstremalnych doświadczeń, jakimi były cierpienie i śmierć Chrystusa.

Zgromadzony przez Gawriluka materiał źródłowy oraz interpretacja rozwoju refleksji patrystycznej przekonują co do głównego kierunku: teza o niecierpiętliwości Boga nie pojawiła się w myśli chrześcijańskiej na zasadzie nieświadomego zapożyczenia, lecz wyrasta z niej naturalnie, jako – po pierwsze – konieczna korekta wobec antropomorfizacyjnych kompromisów na jakie musi zgadzać się każdy język w przemowie o Bogu oraz – po drugie – jako fundament i gwarant skuteczności dzieła zbawienia w Chrystusie. Jednak dwie kwestie szczegółowe zasługują na kilka słów krytyki. Po pierwsze, autor w swojej prezentacji refleksji patrystycznej pomija prawie zupełnie kwestię stopniowego wypracowywania rozróżnienia natura/osoba, a przecież miało ono kluczowe znaczenie nie tylko dla dogmatu trynitarnego i chrystologicznego jako takich, ale i dla kwestii będącej przedmiotem bezpośredniego zainteresowania Gavriluka. „Pogodzenie" cierpiętliwości i niecierpiętliwości w Chrystusie było bowiem możliwe dzięki związaniu odpowiednich własności z odpowiednimi naturami i wskazaniu, że jedność między nimi zasadza się na jedności hipostazy/osoby. Po drugie, analiza amerykańskiego teologa pomija zupełnie kwestię *communicatio idiomatum*, a w szczególności patrystyczną refleksję hermeneutyczną nad paradoksalnymi formułami typu „Bóg umarł". A przecież to na tym przede wszystkim gruncie dokonywało się przejście od konstatacji, iż Pismo i tradycja przypisują Chrystusowi zarówno boskie, jak i ludzkie cechy, do wypracowania spekulatywnej, osadzonej w metafizyce interpretacji bosko-ludzkiej tożsamości Chrystusa. Twierdzenia o „cierpieniu niecierpiętliwego" myśl patrystyczna nie przyjmowała jedynie jako paradoksu zakorzenionego w doświadczeniu wiary – jak sugeruje Gavriluk – lecz szła krok dalej, podając wyjaśnienie oparte na dość solidnych podstawach analiz typu literackiego, logicznego i wreszcie metafizycznego, uzasadniające niesprzeczność, a zatem także dopuszczalność takich formuł.

Ks. Grzegorz Strzelczyk

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2008, t. 41, z. 1, s. 227–228

Merylyn McCord Adams, *Christ and Horrors. The Coherence of Christology*, Cambridge, Cambridge University Press 2006, 331 s.

Jednym z wyników dyskusji metodologicznej, jaka miała miejsce w ramach systematycznej chrystologii w XX w. było odejście od ścisłego rozróżniania (a na pewno separowania) traktatów *De Verbo incarnato* i *De Christo redemptore*. Dzięki temu osoba i dzieło Chrystusa ujmowane są bardziej integralnie, a miejsce podziału zajęły dwa wzajemnie się warunkujące aspekty czy drogi podejścia do tajemnicy Zbawiciela. Jednocześnie badania historyczne z jednej strony, a różne nurty chrystologii wyzwolenia z drugiej, zwróciły uwagę na możliwość jeszcze innego podejścia, a mianowicie wychodzenia od soteriologii, by na jej podstawie konstruować chrystologię. Taki kierunek wydaje się zasadny zarówno z historycznego punktu widzenia (dla najwcześniejszych chrystologii to pytanie o zbawienie, jego skuteczność, stanowiło podstawowe kryterium), jak i z egzystencjalnego (pytanie o to, kim Chrystus jest *dla mnie*, wydaje się być egzystencjalnie pierwotnym w stosunku do pytania kim On jest „w sobie").

Praca Merylyn McCord Adams świadomie wpisuje się w nurt takich właśnie chrystologii osadzonych na soteriologii, przy czym przyjmuje specyficzny punkt wyjścia. Jest nim je-

den z bezwzględnie domagających się soteriologicznej interpretacji aspektów ludzkiego doświadczenia – tytułowe „horrors". Za tym terminem kryją się najstraszniejsze wydarzenia, z jakimi musi się mierzyć ludzkość, kataklizmy dotykające nieraz setek tysięcy niewinnych ludzi, przed którymi wciąż nie jesteśmy się w stanie bronić. Tematem tym autorka zajmowała się dotąd bardziej z filozoficznego punktu widzenia – por. jej wcześniejszą pracę *Horrendous Evils and Goodness of God* (Cornell University Press 2000) – i w prezentowanej wykorzystuje wyniki tych badań.

Podstawą konstrukcji systematycznej zaproponowane przez McCord Adams jest założenie, że przezwyciężenie „okropności" dokonuje się w osobie nimi dotkniętej poprzez trzyetapowy proces, przy czym na każdym z etapów konieczna jest interwencja „zbawiciela". Na pierwszym etapie ma on w osobie przechodzącej przez „horror" przezwyciężyć rozziew między doświadczeniem okropności a osobistą relacją do Boga. Na etapie drugim powinien tak przetworzyć zdolności do odkrywania/tworzenia sensu egzystencji osoby dotkniętej takim doświadczeniem, by była zdolna dostrzec jakieś pozytywne aspekty będące (pośrednim przynajmniej) skutkiem zła. Wreszcie, na etapie trzecim, zbawca powinien tak przetworzyć naszą relację z materialnym światem, abyśmy nie byli już więcej podatni na doświadczanie okropności (por. s. 66 nn.).

Te filozoficzne w istocie założenia służą autorce jako kanwa do nakreślenia obrazu Chrystusa-Zbawiciela, przy czym jako tworzywem posługuje się – co może być pewnym zaskoczeniem – wątkami jak najbardziej klasycznymi w chrystologii, z średniowiecznymi, przesiąkniętymi metafizyką konstrukcjami na czele. McCord Adams wykazuje, iż elementy konieczne do ukazania Chrystusa jako wybawiciela od okropności są obecne, więcej jeszcze – głęboko zakorzenione w chrześcijańskiej tradycji. I tak idea kenozy wcielenia wyraża najpełniej solidarność Boga z przeżywającym okropności człowiekiem. Interpretacja śmierci i zmartwychwstania wiąże się mocno z kwestią odkrywania dobra realizowanego przez Boga horrorom na przekór. Zaś idea paruzyjnej rekapitulacji stworzenia stanowi wyraz nadziei na ostateczną harmonię człowieka i materii, osiągniętą za pośrednictwem Bożego działania w Chrystusie.

Wykazywanie zgodności pomiędzy potrzebą zbawienia w sytuacjach skrajnych doświadczeń zła niezwiązanego z winą/grzechem a wizerunkiem Chrystusa-Zbawiciela jest bez wątpienia największym atutem *Christ and Horrors*. Autorka z powodzeniem dowodzi, że także obszary ludzkiego doświadczenia, zwykle mniej brane pod uwagę przez soteriologię, która naturalnie koncentruje się na kwestii grzechu, nie pozostają poza zasięgiem zbawczego oddziaływania Jezusa. Problematyczne natomiast wydają się być niektóre z własnych intuicji autorki, zwłaszcza wyrażone w rozdziale dziewiątym: *Horrors and holocausts, sacrifices and priests: Christ as priest and victim*. Po pierwsze, wątpliwości budzi ukazanie męczeństwa w perspektywie ofiary z ludzi i w konsekwencji mówienie o ofiarach nieszczęść jako ofiarach w sensie kultycznym. Trudno się oprzeć wrażeniu, że ostatecznie interpretacja taka prowadzi do wniosku, że to Bóg sam sobie składa ofiarę z niewinnych (por. s. 273 nn.). Nie dość ostre rozgraniczenie pomiędzy samoofiarowaniem (Chrystus, męczennicy) a byciem ofiarą bez przyzwolenia czy wbrew woli może skutkować monstrualnym obrazem Boga. Niewiele pomaga tu korekta wskazująca na Chrystusa jako ofiarę, którą Bóg-kapłan składa ostatecznie z siebie (ujawniają się tutaj protestanckie korzenie teologii autorki). Podobnie niełatwa do zaakceptowania jest intuicja, zgodnie z którą Chrystus byłby ofiarą, przez którą Bóg pragnie przebłagać człowieka za okropności w świecie. Wizja Chrystusa, który pojawia się w świecie jako cel, na którym możemy wyładować nasz gniew skumulowany poprzez doświadczenia okropności (por. s. 276 n.), nazbyt chyba odbiega od biblijnej tradycji.

Ks. Grzegorz Strzelczyk

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2008, t. 41, z. 1, s. 229–230

Gerald O'Collins, *Jesus Our Redeemer. A Christian Approach to Salvation*, Oxford, Oxford University Press 2006, 210 s.

Można uznać, że wraz z publikacją systematycznej soteriologii zamknął się okrąg po którym poruszała się refleksja australijskiego teologa, wieloletniego profesora Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, Geralda O'Collinsa. Początki jego pracy były bowiem związane z zainteresowaniem kwestią zmartwychwstania. Perspektywa ówczesnych badań była teologicznofundamentalna, jednak w następnych latach centrum myśli O'Collinsa przesuwało się w stronę paschalnie zorientowanej chrystologii systematycznej. Soteriologia zdaje się być zatem logicznym punktem dojścia: zrozumieć, kim jest Chrystus, można ostatecznie jedynie w świetle tego, co dla nas uczynił, a co stało się jawnym przez zmartwychwstanie.

Czytelnicy, którzy śledzą prace O'Collinsa, odnajdą w *Jesus Our Redeemer* wszystkie charakterystyczne cechy stylu tego autora – wielki szacunek dla tradycji teologicznej, przy jednoczesnej wrażliwości na problemy podnoszone przez współczesną refleksję, wielką kompetencję w kwestiach biblijnych, pozwalającą na krytyczną recepcję wyników najnowszych badań egzegetycznych w ramach teologicznej systematyki, wreszcie metodę inspirowaną średniowieczną *quaestio*, pozwalającą – poprzez zestawienie przeciwnych stanowisk – na wypracowywanie wyważonych rozwiązań „środka", reprezentatywnych dla głównego nurtu tradycji teologicznej.

W dwunastu kolejnych rozdziałach autor mierzy się z klasycznymi kwestiami chrześcijańskiej soteriologii, poczynając od podstawowych kategorii pojęciowych i obrazów, za pomocą których tradycja biblijna (a za nią późniejsza teologia) wyraża wiarę w aktywne i skuteczne zaangażowanie Boga po stronie człowieka (rozdz. 1). Następnie omawia kolejno kwestie relacji stworzenie–zbawienie (rozdz. 2), egzystencjalnej sytuacji człowieka jako potrzebującego zbawienia (rozdz. 3), grzechu pierworodnego (rozdz. 4), dziejów Jezusa jako historii zbawienia (rozdz. 5), zbawienia jako wybawiania od zła (rozdz. 6), modeli soteriologicznych wykorzystujących wątki kary i zastępstwa (rozdz. 7), modeli kultycznych, opartych na skuteczności ofiarniczego aktu Chrystusa (rozdz. 8), interpretacji zbawienia wykorzystującej ideę przemieniającej mocy miłości (rozdz. 9), związków pomiędzy misterium paschalnym Chrystusa, wylaniem Ducha Świętego a „dostępnością" zbawienia w Kościele (rozdz. 10), zbawienia niechrześcijan (rozdz. 11) oraz eschatologicznego dopełnienia zbawczego dzieła Chrystusa (rozdz. 12).

Centralne pytanie, przewijające się w całej pracy, można sformułować następująco: jak to możliwe, że życie, czyny, śmierć i zmartwychwstanie pewnej postaci z dość zamierzchłej przeszłości owocują „zbawieniem" dziś (a właściwie *zawsze*, w obu niejako kierunkach czasowego continuum)? Jak coś tak partykularnego, jak jeden ludzki los, może mieć uniwersalne znaczenie, jak może oddziaływać w sposób uniwersalnie skuteczny? O'Collins mimochodem niejako wykazuje, że wszystkie chrześcijańskie interpretacje zbawienia, jakie w ciągu wieków się pojawiły, w jakiś sposób na to pytanie odpowiadają (lub przynajmniej usiłują odpowiedzieć). Mimochodem, ponieważ oś wywodu ciąży ku rozdziałowi dziewiątemu, czyli ku modelowi soteriolgicznemu, opartemu na pojęciu (rzeczywistości) miłości. To jej zdolność do przemieniania osób stanowi ostatecznie – wg australijskiego teologa – fundament skuteczności misji Chrystusa, ale także punkt wyjścia (zbawcza wola miłującego Boga) i dojścia (człowiek miłością odpowiadający) dramatu zbawienia, trwającego od początku historii człowieka.

Jeśli równowaga wizji systematycznej jest jednym z podstawowych atutów pracy O'Collinsa, to pociąga ona też za sobą pewną słabość. Postawienie w centrum pytanie o to, jak (w jaki sposób) wydarzenia z życia, śmierć, zmartwychwstanie konkretnego człowieka, Jezusa z Nazaretu, mogą skutkować zbawieniem dla nas dzisiaj, a więc *de facto* koncentracja na modelach soteriologicznej skuteczności życia i osoby Jezusa, odsuwa nieco na plan dalszy wymiar egzystencjalny kwestii zbawienia. To, że człowiek potrzebuje zbawienia, wydaje się być z perspektywy przyjętej przez autora oczywiste, pozostaje zatem wyjaśnić, jak to się dokonało/dokonuje. Wydaje się jednak, że dla wielu chrześcijan, zwłaszcza żyjących w społeczeństwach rozwiniętych, kategoria zbawienia jako taka staje się coraz bardziej niezrozumiała. Jako że ma ona przeważająco negatywny ładunek (zbawienie *od czegoś*), jej wymowa systematycznie słabnie w miarę tego, jak osłabia się poczucie zagrożenia społeczeństw i jednostek (ze strony przyrody czy nieprzyjaciół). Coraz słabiej odczuwamy potrzebę radykalnej jakościowej zmiany naszego życia, ewidentnie zakładanej przez tradycyjne interpretacje idei zbawienia. O'Collins chyba zbyt mało uwagi poświęca temu uwarunkowaniu, co przejawia się w niewielkiej roli, jaką odgrywa w pracy poszukiwanie interpretacji eksponujących pozytywne wątki z ideą zbawienia związane. Wyjątek stanowi oczywiście akcent położony na miłości jako motorze zbawczych wydarzeń i podstawie soteriologicznych modeli, książka jednak pozostawia pod tym względem wrażenie niedosytu.

Ks. Grzegorz Strzelczyk

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2008, t. 41, z. 1, s. 230–232

A. Gesché, *Przeznaczenie*, Poznań 2006, 236 s.

Wydawnictwo „W drodze" przekazuje czytelnikom tłumaczenie kolejnej książki Adolphe'a Geschégo. Już w pierwszych zdaniach wprowadzenia autor pośrednio daje do zrozumienia, że jego praca nie będzie wewnątrzteologicznym dyskursem przeznaczonym dla specjalistów, ale zaproszeniem do refleksji i dyskusji dla intelektualisty, stawiającego sobie zasadnicze pytania dotykające sfery religijnej, do człowieka, który niekoniecznie żyje w przekonaniu o słuszności wiary chrześcijańskiej, natomiast z zaciekawieniem słucha tego, co może przynieść refleksja prowadzona z głębi źródeł wiary.

Tytuł książki jest nieco mylący. Mógłby brzmieć „Zbawienie". Jemu to bowiem, a dokładniej: odnowie i pogłębieniu jego pojęcia poświęca autor treść tej książki. Użycie słowa „przeznaczenie" oddaje jednak dobrze zamiar autora. Jak sam na początku zaznacza, „słowo »zbawienie« straciło najwięcej na znaczeniu i najbardziej oddaliło się od konkretnego sensu" (s. 7). Jak stwierdzi dalej, także w wyobraźni samych wierzących zniekształcił się zakres oznaczanej tym słowem rzeczywistości. Natomiast „przeznaczenie" nadal pozostaje czymś frapującym. Tu zaś okazuje się, że „miałoby ono wyrażać wszystko, co wchodzi w grę w idei zbawienia, wykraczając poza wąskie znaczenie, w które ta idea mogłaby się wydawać zepchnięta" (s. 11). Jednym z głównych takich zawężeń, z którym Gesché się zmaga, jest sprowadzenie zbawienia do wyzwolenia z grzechu. Przypomina więc, że w zbawieniu idzie o rzeczywistość pozytywną, o pełnię życia w Bogu, ta zaś z koniecz-

ności zawiera także moment negatywny wyzwolenia ze zła. W tej wizji Geschému udaje się więc zaszeregować problem zła i zwycięstwa nad nim jako cząstkę dużo szerszego dzieła, zamiaru Boga, właśnie „przeznaczenia" człowieka. Powraca tu inspirująca, wiodąca myśl Geschégo o tożsamości człowieka, znana już z książek *Chrystus* i *Człowiek*, myśl o ostatecznym powołaniu człowieka do życia we wspólnocie osobowej z Bogiem samym. Tu przybierze ona kształt mowy o przeznaczeniu, które przezwycięży lęk przed fatum i w ten sposób przywróci wiarę w wolność człowieka, kwestionowaną w helleńskim przeczuciu nieuchronnego losu.

To główne, optymistyczne, chrześcijańskie przesłanie o człowieku powołanym (przeznaczonym) do wiecznej wspólnoty z Bogiem napotyka współcześnie liczne trudności ze zrozumieniem. Gesché krok za krokiem przedstawia racje chrześcijańskiego punktu widzenia, nieraz bardziej inspirując do myślenia, niż podając wyczerpujący wykład. Metoda wykładu, a raczej refleksji, jaką prezentuje, jest już znana czytelnikowi poprzednich jego książek wydanych po polsku. Autor rozwija swoją myśl, drążąc poszczególne wątki w licznych odniesieniach do tekstów rozmaitych autorów. W efekcie powstaje zapis treściowo zagęszczony, skłaniający do odważnej własnej refleksji, konfrontacji z własnymi pytaniami, jakie być może na co dzień są jedynie przykryte problemami bardziej powierzchownymi.

Rozdział pierwszy otwiera problem: jak mówić dziś o zbawieniu? Czy po „wieku podejrzeń", skonsumowanym dziś przez spokój metafizyczny społeczeństwa dobrobytu, można jeszcze poważnie podejmować ten temat? Gesché otwiera niezwykłą perspektywę: powołując się na szeroką gamę myślicieli – nie tylko od ojców Kościoła przez Pascala do współczesnych teologów, ale i od Platona po Sartre'a – pokazuje żyjące nieodmiennie w człowieku pytanie i tęsknotę za czymś, co chrześcijaństwo nazywa zbawieniem i ośmiela się twierdzić, że zbawienie to przyniesione jest już definitywnie w pewnym wymiarze przez Jezusa Chrystusa. Co prawda nie wskazuje argumentu wystarczającego do bezwzględnego odrzucenia zadomowionego w naszej kulturze podejrzenia o projekcję, ale zaprezentowana „wiązka argumentów", inspirowana wieloma lekturami, przekonuje do potrzeby zajęcia się tym zagadnieniem z całą powagą. Jawi się ono w ten sposób jako istotny element pytania o tożsamość człowieka.

Rozdziały drugi i trzeci przenoszą czytelnika od razu w obszar rozważań nad zbawieniem wiecznym. Istotny ten temat zostaje tu oczyszczony najpierw z mitologicznych wyobrażeń związanych z „niebem". Kluczem jest tu pojęcie wieczności, które zostaje uwolnione od nieporozumień związanych z pojęciem niekończącej się czasowości. Oczyszczone pojęcie wieczności przybliża myśl o istocie spełnienia: wspólnocie z wiecznym Bogiem. Gesché podejmuje tego typu rozważania z wrażliwością na możliwe oskarżenia o eskapizm. Dlatego stara się pobudzić refleksję czytelnika nad relacją „tamtej" wieczności do „tej" historyczności. Zdaje się pokazywać, że pytanie o perspektywę wieczności, stojącą przed człowiekiem, z natury do takiej refleksji prowadzi. Sam prezentuje – a raczej aluzyjnie wspomina – wybrane ścieżki teologii i filozofii, podejmujące ten temat. Fakt, że nie ma tu jednoznacznych odpowiedzi, odsłania w końcu prawdę o samym człowieku, którą autor eksponuje: człowiek jest istotą wręcz potrzebującą poszukiwania, wciąż uczestniczy w otwartej „grze" życia, „z definicji" podejmuje ryzyko wiary (por. s. 135-141).

Takie rozważania prowadzą Geschégo w rozdziale czwartym do stwierdzenia, że idea Boga nie jest zbędnym ani – tym mniej – nagannym luksusem. Odsłaniana w książce refleksja nad tożsamością człowieka prowadzi raczej do zaproszenia do zawierzenia Bogu zbawienia, które zacząć się może od praxis: od życia „etsi Deus daretur" (s. 194).

Ostatni rozdział otwiera charakterystyczny, współczesny problem relacji chrześcijaństwa do innych religii właśnie w aspekcie sporu o „właściwą" soteriologię, a więc o miarę czy racjonalność soteriologicznego ekskluzywizmu. Gesché podaje tu jedną zasadniczą

myśl, określając ją jako „argument immanentny", to znaczy wynikający z samej substancji chrześcijaństwa. Bóg Jezusa Chrystusa, Bóg chrześcijan jest „zawsze większy". Objawiając się, zarazem pozostaje w swej głębi ukryty. Gesché pokazuje, jak ta wrażliwość, charakteryzująca już przekaz biblijny, każe odchodzić od nazbyt pewnego siebie ekskluzywizmu soteriologicznego. Także Jezus zostawia coś zastrzeżonego Ojcu, zwłaszcza ocenę ludzi w kontekście ich wiecznego losu. Tę wrażliwość kontynuuje teologia, gdy pamięta o analogicznym charakterze mowy o Bogu. Bóg nie pozwala się zawęzić, zastrzec do grupy wybranych. Stąd płynie wreszcie wniosek centralny: „Nowa wiara zrodziła się z relatywizacji wszelkiego ekskluzywizmu, jeśli nawet – wręcz dlatego – musi jednoznacznie zakreślić dla siebie ramy, które wyznaczają jej tożsamość" (s. 213).

Myśli zawarte w ostatnim rozdziale – godne systematycznego rozwinięcia – przedstawiają w pewnej mierze konsekwencję refleksji rozwijanej w całej książce. Przez cały bowiem czas autor mówi o zbawieniu z wielką czujnością, odstępując od narzucającej się pokusy wyjaśnienia go w sposób jednoznaczny, a tym samym zawłaszczenia go. Zbawienie, opisujące definitywne przeznaczenie człowieka, jest przecież suwerennym darem nieskończonego Boga.

Przeznaczenie jest książką inspirującą do gruntownych przemyśleń. Wytrwale tropi ścieżki europejskiej, nowożytnej debaty soteriologicznej. Co prawda rozwija przez to na ogół znane motywy filozoficznej, nowożytnej krytyki religii, a także teologicznej debaty wokół postawionych problemów. Dla czytelnika nie zajmującego się profesjonalnie teologią będzie to zapewne praca przynosząca szereg informacji, w której doceni on towarzyszącą jej bogatą refleksję i liczne odniesienia do autorów ze świata szeroko pojętej kultury.

Jednak także teolog powinien odnaleźć w tej pracy wiele cennych myśli. Suwerennie prowadzona refleksja, jakkolwiek uwolniona od obowiązku ścisłej akademickiej argumentacji, ale pozostająca w sferze inspiracji najlepszą myślą filozoficzną i teologiczną, wprowadza sporą dawkę świeżości w ten obszar teologii. Choć sama praca przez swój eseistyczny charakter pozostawia szereg zagadnień otwartych, to przecież w ten sposób spełnia właśnie swoje zadanie: prowadzi do namysłu. W tej otwartości jest zaś ważne miejsce dla podkreślenia nierzadko zapominanej w teologii prawdy: o nierozstrzygalności szeregu pytań dotykających tajemnicy Boga.

Ks. Jacek Kempa

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2008, t. 41, z. 1, s. 232–233

B. Kleinschwärzer-Meister, *In allem auf Christus hin. Zur theologischen Funktion der Rechtfertigungslehre*, Freiburg - Basel - Wien 2007, 699 s.

Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu (WDU) przyniosła pogłębione zainteresowanie nauką o usprawiedliwieniu i wskazała na konieczność jej dalszego gruntownego przemyślenia, zwłaszcza w kontekście osiągniętego ekumenicznego konsensu i pozostających nadal otwartych problemów. Przykładem takiej refleksji jest przedstawiana praca. Jako klucz do uchwycenia zagadnienia omawianego w pracy jawi się właściwe pojęcie wymienionej w tytule „teologicznej funkcji". Czym bowiem jest owa „teologiczna funkcja" w odniesieniu do nauki o usprawiedliwieniu? Czyż w całości nauka ta nie jest

właśnie „teologiczna", a więc zbędne byłoby wyróżnianie tutaj specjalnej „funkcji teologicznej"? Zagadnienie wyróżnione w tytule autorka tłumaczy przez „funkcję kryteriologiczną" nauki o usprawiedliwieniu. Ta bowiem pozwala zrozumieć, w jakiej mierze nauka o usprawiedliwieniu ma wpływ na inne obszary refleksji teologicznej. Pozostajemy więc na terenie sporu nie do końca rozwiązanego przez WDU (por. nr 18, Aneks nr 3). Pozostaje pytanie o uściślenie, jaki w istocie wpływ na inne obszary teologii, a w jej obrębie szczególnie dialogu ekumenicznego, ma nauka o usprawiedliwieniu, jaki więc wpływ na szereg innych spornych tematów teologicznych mają poczynione w ramach WDU uzgodnienia. Autorka zauważa, że dla dialogu ekumenicznego szczególne znaczenie ma eklezjologiczny wymiar tej refleksji.

W pierwszej części pracy, która w pewnej mierze zastępuje wstęp, odnosi się do źródeł wybranego do omówienia problemu. Przypomina, że temat kryteriologicznej roli nauki o usprawiedliwieniu wyłonił się ze szczególną siłą już na etapie recepcji WDU i był jednym z elementów, które doprowadziły, po licznych dyskusjach, do powstania „Wspólnego oficjalnego oświadczenia".

Metoda, jaką autorka obrała w swoich analizach, opiera się najpierw (część I i II) na szczegółowej dyskusji chronologicznie uporządkowanych dokumentów i tekstów roboczych, a także na publikowanej w tamtym czasie szerszej dyskusji między teologami. Później perspektywa zostaje rozszerzona na inne, wcześniejsze etapy dialogu międzynarodowego, by wskazać na widoczne już tam podobne problemy „teologicznej funkcji" nauki o usprawiedliwieniu. Wreszcie (część IV) autorka stara się o „ekumeniczny szkic do teologicznej funkcji nauki o usprawiedliwieniu – z pozycji katolickiej". Czyni to, otwierając perspektywę biblijnych danych podejmowanych w dokumentach ekumenicznych i rozważając ich znaczenie dla zagadnienia „funkcji teologicznej". Wnioski podsumowujące pracę zajmują sporej objętości dział: na uwagę zasługuje wiele szczegółów, które pojawiają się w pojęciu „funkcji teologicznej"; to bogactwo zagadnień wskazuje na wagę omawianego pojęcia.

W efekcie czytelnik otrzymuje pracę prezentującą szczegółowy wgląd w historię debaty ekumenicznej uwieńczonej WDU, rozpatrzoną rzecz jasna pod kątem jej specyficznego, jednego teologicznego wymiaru. Zaś przeprowadzona tu analiza przyniesie prawdopodobnie ważne rozpoznania przydatne w dalszym ciąg debaty nad ekumenicznymi wymiarami „teologicznej funkcji" nauki o usprawiedliwieniu, które w samej WDU zostały zaznaczone jako zagadnienia domagające się kontynuacji badań.

Ks. Jacek Kempa

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2008, t. 41, z. 1, s. 233–242

Mieczysław A. Krąpiec, *Człowiek i polityka*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, 352 + 8 s.

„Politykę uważa się niekiedy za sprawę wstydliwą, a może nawet brudną", czytamy w pierwszym zdaniu wstępu recenzowanej książki (s. 5). I to jedno zdanie wystarczy do tego, by pracę znakomitego polskiego tomisty (po raz kolejny) przybliżyć polskiemu czytelnikowi. Klasyczne ujęcie polityki, zaprezentowane w omawianej pracy, zadaje kłam nie-

stety dość powszechnemu przekonaniu wyrażonemu w owym pierwszym zdaniu. Jak zaznacza autor, książka ukazała się już wcześniej kilkakrotnie pt. *O ludzką politykę* (Katowice 1993, 1995, Warszawa 1996, Lublin 1998). Charakter serii Biblioteki Filozofii Realistycznej podyktował zmianę tytułu, w którym akcent pada na człowieka (s. 7). Praca składa się ze wstępu (s. 5-7), głównego korpusu obejmującego osiem rozdziałów (s. 9-329), podsumowania w języku angielskim (s. 331-334), indeksu osobowego (s. 335-338), indeksu przedmiotowego (s. 339-352), spisu treści w języku polskim i angielskim (s.353-359).

W rozdziale pierwszym zatytułowanym „Wprowadzenie do zagadnień podstaw rozumienia polityki" (s. 9-22) znajdujemy najpierw wyjaśnienie samego wyrażenia „polityka". Zostają krótko zaprezentowane poglądy Platona i Arystotelesa, zostaje także przywołana kategoria „autarkia", która będzie się przewijać przez całą pracę (s. 9-14). Krąpiec zwraca uwagę, że również u Tomasza z Akwinu zostało bardzo mocno zaakcentowane powiązanie polityki z etyką (s. 15). Dopiero nowożytność poprzez tezy przede wszystkim Machiavellego odrywa politykę od moralności i czyni z niej „sztukę" rządzenia (s. 18-19). Takie rozumienie polityki przyniosło oczywiście opłakane skutki w dziejach ludzkości, stając się teoretyczną podstawą dla totalitaryzmów (s. 21-22).

Rozdział drugi stanowi niejako antropologiczne podstawy omawianego zagadnienia i nosi tytuł „Człowiek jako byt osobowy" (s. 23-50). Odnajdujemy tu krótką prezentację klasycznej metafizyki człowieka, z podkreśleniem znaczenia chrześcijaństwa i wczesnych dyskusji teologicznych (chrystologicznych) dla ukazania poprawnego rozumienia osoby. Najpierw jednak Krąpiec zwraca uwagę na doniosłość Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, która ludzką godność traktuje w sposób wrodzony i niezbywalny, a nie nadany przez kogoś (s. 24). Krótkie analizy metafizyczne pozwalają zrozumieć człowieka jako byt osobowy – najwyższą formę bytowości (s. 28). Autor w bardzo plastyczny sposób opisuje, jak dusza ludzka, organizująca wszystko to, co ludzkie, wygrywa „melodię życia osobowego na ludzkim organizmie zdeterminowanym przez odziedziczony kod genetyczny" (s. 29). Owa melodia życia osobowego wygrywana jest w kontekście jeszcze jednej bardzo ważnej determinanty, która jest konieczna do ludzkiego życia, a jest nią społeczeństwo. Dlatego możemy mówić o pewnym dramacie życia osobowego, w którym ono wyrasta w kontekście biologicznym i społecznym (s. 30). Klasycznie pojęta transcendencja osoby decyduje o ludzkiej godności. W tym kontekście zostaje przywołany także Kant, ze swoim słynnym stwierdzeniem, że osoba ma być zawsze celem, a nigdy środkiem ludzkich działań (s. 31-32). Zostaje następnie dokonana analiza aktu ludzkiej decyzji, która jako czynność rozumowo-wolitywna wyraża najpełniej byt osobowy. W takim też kontekście jest ukazana suwerenność bytu osobowego, która jest podstawową w odniesieniu do suwerenności różnych społeczności, szczególnie państwa. Co ciekawe, Krąpiec klasyczne etapy, oddające strukturę aktu woli i suwerenność człowieka, naświetla czy też zestawia z Wojtyłowymi kategoriami „samoposiadania", „samopanowania" i „samostanowienia". Aby właściwie naświetlić sposób realizacji dobra wspólnego rozumianego osobowo (jako rozwój każdego człowieka-osoby), posługuje się lubelski filozof kategorią komplementarności (s. 33-49). „Dlatego rzeczą organizacji społecznych (państwa) jest zorganizowanie «uzupełniających-komplementarnych» sił potrzebnych do rozwoju człowieka" (s. 46). Z prowadzonych przez Krąpca rozważań płynie wielki optymizm, którego źródłem jest właśnie ustalenie relacji między człowiekiem–osobą, a społeczeństwem. Nie ma tu ducha rywalizacji i wykluczenia, gdyż dobro wspólne rozumiane osobowo nikomu nie zagraża, ani jednostce, ani społeczeństwu. To dobro wspólne stanowi rację bytu państwa i każdej społeczności. Wszechstronny bowiem rozwój osobowy, realizowany przez poszczególnych członków rozmaitych społeczności, nikomu nie zagraża, a przeciwnie – wszystkich ubogaca. W tym kontekście jasna staje się definicja polityki, którą na samym

początku podaje autor: „Stąd słusznie można uznać politykę za roztropne realizowanie wspólnego dobra" (s. 6).

Rozdział trzeci, który nosi tytuł „Człowiek wobec społeczności" (s. 51-98), prezentuje sposoby naświetlania społecznej więzi międzyludzkiej. Lubelski filozof mówi o dwóch sposobach uzasadniania wiązania się człowieka w społeczności. Jest to mianowicie droga negatywna, na której widoczne są napięcia, a nawet wrogość między człowiekiem a społeczeństwem. Głębokie podłoże tego typu rozwiązań stanowi aprioryzm filozoficzny w duchu kartezjańskim. Teorie Hobbesa czy Marksa stanowią przykłady takiego rozwiązania relacji między jednostką a społeczeństwem (s. 51-55). Natomiast pozytywne podejście ukazujące więzi społeczne odnajdujemy w filozofii klasycznej. Szczególnie cenne w tym względzie są sformułowania Arystotelesa. Byt społeczny w tym ujęciu jawi się jako naturalny, ale niezagrażający człowiekowi. „Dlatego też, pisze autor, w samą bytową strukturę człowieka wpisana jest relacja do osób drugich, tworzących różne typy społeczności, które są – z natury – potrzebne dla rozwoju osobowego człowieka" (s. 57). Te społeczności naturalne to rodzina, naród i państwo.

W rozważaniach o rodzinie Krąpiec akcentuje znaczenie monogamiczności i nierozerwalności małżeństwa. Ze względu na wychowanie dzieci, i nie tylko to, ta forma życia rodzinnego jawi się jako naturalna, wbrew pewnym etnograficznym badaniom, które w ewolucji modelu rodziny ukazują jej inne modele (s. 60-61). „Dlatego zanik wielopokoleniowej rodziny powoduje społeczne kalectwo" (s. 62). Rola rodziny jest nie do przecenienia w kształtowaniu solidaryzmu społecznego (s. 63). Z wielką erudycją historyczną i filozoficzną ukazuje polski tomista genezę narodu (naród żydowski jako prototyp narodu, a następnie państwa narodowe powstałe na obszarze państwa karolińskiego) (s. 64-68). Przy okazji tych analiz Krąpiec podkreśla, że egoizmy dynastyczne uniemożliwiły stworzenie prawdziwej wspólnoty europejskiej. Jeden język, elity intelektualne kształcone w tych samych uniwersytetach dawały dobre podwaliny pod wspólną Europę (s. 68). Oczywiście o narodzie w sensie ścisłym można mówić od czasów Wielkiej Rewolucji Francuskiej i Napoleona (s. 69). Omawiany autor wymienia sześć czynników narodotwórczych. Pierwszy – to „wspólnota krwi", której przesadne akcentowanie prowadzi do nacjonalizmu czy rasizmu (s. 69-70). Drugi – to terytorium zamieszkania, pejzaż ziemi, kraj, ojcowizna (s. 70-71). Trzeci, bardzo ważny czynnik narodotwórczy, to wspólne dzieje narodu. W tym kontekście cenne jest zwrócenie uwagi przez autora na fakt, że nowoczesna gospodarka, emigracja za pracą mogą znacznie tę wspólnotę losów osłabiać. Nie jest dobrze, gdy miejsce pracy staje się namiastką ojczyzny (s. 72). I wreszcie czynnik czwarty, może najistotniejszy, to wspólna narodowa kultura, wyrażona w określonym języku „w skład której wchodzi religia, nauka, sztuka wraz z techniką oraz moralność z obyczajowością, charakterystyczną dla danego narodu" (s. 73). Zabrakło w tym miejscu odniesienia, choć w jednym zdaniu do kapitalnego przemówienia Jana Pawła II w UNESCO z dnia 2 VI 1980 r. Ta więź kulturowa, w przekonaniu polskiego tomisty, jest więzią ducha przekraczającą ramy jednego języka (przykład Szwajcarów) (s. 74). Czynniki piąty i szósty to jakby wyakcentowanie niektórych spraw poruszonych już wcześniej. I tak, piąty czynnik, obejmuje rolę etosu, moralnego działania w tworzeniu świadomości narodowej, a także twórczości artystycznej i osiągnięć naukowych (s. 74-75). Ostatni, szósty czynnik narodotwórczy obejmuje fakt, „że poczucie narodowe jest pewnym określonym faktem politycznym pozwalającym odróżnić jedne narody od innych". W ten delikatny sposób porusza Krąpiec, jak się wydaje, kwestię państw narodowych. Do zorganizowania się w państwo nie wszystkie narody dążą z taką samą intensywnością (s. 75-76). Najwięcej miejsca poświęca autor trzeciej wielkiej naturalnej społeczności, a mianowicie państwu (s. 78-95). Obok tradycyjnego naświetlenia genezy i przymiotów państwa (prawo, władza, teryto-

rium, lud), lubelski filozof przede wszystkim podkreśla, iż naczelną rolą państwa jest dobro wspólne obywateli (s. 83). Na gruncie myśli Arystotelesa zostaje zdefiniowane państwo jako „naturalne, konieczne, uporządkowane (racjonalne) zrzeszenie rodzin i gmin dla osiągnięcia ludzkiego dobra, jakim jest «pełnienie cnoty». Stąd organizacja państwa i jego działanie są konieczne dla rozwoju moralnego człowieka, a «polityka» – jako teoria państwa – należy do dziedziny etyki w sensie zasadniczym" (s. 80-81). Wizja państwa ukształtowanego przez realizację dobra wspólnego jest podstawą właściwej, bo racjonalnej, relacji między obywatelami a państwem (s. 84). W tym kontekście suwerenność człowieka-osoby jawi się jako podstawowa, a suwerenność państwa jest miarkowaną roztropnością. Szczególne wskazania w tym względzie daje, w przekonaniu autora, Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, która podkreśla istotne momenty suwerenności osoby, nie niszcząc jednocześnie suwerenności państwa (s. 84-85).

Ostatecznie gdy idzie o filozofię państwa, należy podkreślić, iż sama społeczność ludzka jest tworem naturalnym, koniecznościowym w swych antropologicznych podstawach. Natomiast sam charakter relacji tworzących daną społeczność jest względnie konieczny, często uwarunkowany historycznie. Bowiem „społeczność jest zbiorem, więzią kategorialnych relacji wiążących ludzkie osoby tak, by mogły one aktualizować swe osobowe potencjalności w celu spełniania się dobra wspólnego każdej ludzkiej osoby". Realizacja dobra wspólnego wmontowana jest w sposób istotny w definicję społeczności, w szczególności państwa (s. 93-94). Dlatego też następny rozdział, czwarty, jest poświecony zagadnieniu dobra wspólnego. W ostatniej części rozdziału trzeciego jest krótko omówiona władza, jako czynnik konstytuujący społeczną bytowość (s. 96-98). „Pochodzenie wszelkiej władzy od Boga, pisze w tym kontekście polski tomista, można sobie wytłumaczyć na tle równości wszystkich ludzi, którzy otrzymali od Boga swe życie – istnienie. Wszyscy są równi przez to, że noszą w sobie ten sam obraz i podobieństwo Boże. Nie ma w tym miejscu żadnych podziałów na wyższych i niższych". Władza, jak i sam człowiek są po prostu czymś naturalnym i – jak wszystko, co naturalne – mają ostateczne źródło w Bogu (s. 97). Rząd natomiast jest tylko wyrazem władzy. I aby żądać lojalności od obywateli, musi być rządem prawidłowym, niewystępującym przeciwko prawu naturalnemu, nakazującemu czynić dobro (s. 98).

Rozdział czwarty, jak wspomniano wcześniej, podejmuje zagadnienie dobra wspólnego (s. 99-125). Krąpiec, przypominając dwie wielkie koncepcje dobra: platońską i arystotelesowską, opowiada się za Arystotelesa koncepcją dobra-celu wszelkiego dążenia („bonum est quod omnia appetunt") (s. 100-101). Dobro rozumiane jako cel staje się motywem działania i na tej podstawie da się wyjaśnić „wspólność dobra" jako wspólnego celu osobowego działania, a nie jako jakiegoś ogółu, „którego partykularyzacjami są poszczególne desygnaty" (s. 103). W ten właśnie sposób dobro wspólne rozumiane jako cel, ku któremu zdążają poszczególne osoby ludzkie, rozwijając swe osobowe potencjalności, staje się dobrem wspólnym osobowym (s. 106-109). Duchowo-materialna struktura człowieka wyznacza od strony przedmiotowej określoną hierarchię dóbr, przy czym należy pamiętać, że człowiek w porządku swego istnienia osobowego jest dobrem samym w sobie i nie może być użyty jako środek do celów (s. 109-113). Krąpiec podaje też niektóre interpretacje dobra wspólnego (s. 113-118). W ostatniej części rozdziału autor przywołuje rozumienie dobra wspólnego z encykliki *Centesimus annus* (s. 119-125). Przede wszystkim encyklika dąży do integralnego rozumienia dobra wspólnego. Należy przede wszystkim pamiętać, iż krytykując komunizm, nie akceptuje bezkrytycznie systemu liberalno-kapitalistycznego z jego konsumpcjonizmem, gdyż obydwa systemy mogą powodować głębokie wyalienowanie człowieka (s. 121-123).

Rozdział piąty, bardzo obszerny, nosi tytuł „Prawa człowieka" i stanowi przede wszystkim analizę Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (s. 127-213). W przekonaniu autora

PDPCzł (dalej używany skrót wspomnianej Deklaracji) stanowi wyartykułowanie naturalnych uprawnień przysługujących człowiekowi. A jej doniosłość polega na tym, że: „po raz pierwszy w dziejach ludzkości pojawiła się dla człowieka prawna szansa uznania jego naturalnych (przyrodzonych) uprawnień, ich obrony oraz ich sądowego dochodzenia" (s. 128). Analiza treści PDPCzł poprzedzona jest krótką historią doktryny o prawach człowieka od Dekalogu aż po nowożytne i współczesne deklaracje w tym względzie. Autor zwraca też uwagę na tragiczne doświadczenia najnowszej historii, które stanowiły powód uchwalenia Deklaracji (s. 129-139). Jest zatem Deklaracja wielką kartą o naturalnych prawach człowieka. „Przez to samo, że jest się człowiekiem, posiada się nienaruszalne prawa, swą ludzką godność" (s. 140). Deklaracja jest pewnym wyrzutem dla tych wszystkich, którzy kwestionują prawo naturalne: „Niepoznanie faktu istnienia praw i wzgarda płynąca z zafałszowanego poznania zdają się być wyrzutem pod adresem tych myślicieli, teoretyków prawa i przywódców, którzy negowali istnienie przyrodzonych praw człowieka, negując istnienie samego prawa naturalnego" (s. 141). Aby zrozumieć treść Deklaracji, należy odwołać się do filozofii, szczególnie filozofii osoby ludzkiej, bo zrozumienie praw człowieka bez metafizyki człowieka jest niemożliwe. Jest tak dlatego, gdyż „podstawą mocy wiążącej i obowiązywalności praw człowieka jest sama osoba ludzka" (s. 145-146). Stąd Deklaracja wyraża życzenie, aby prawa człowieka były propagowane i pogłębiane przez różne instytucje i dziedziny wiedzy. Wydaje się, że wielką usługę może oddać w tym względzie, choć to brzmi dość prowokacyjnie ze względu na standardy dzisiejszej kultury, teologia ze swoją koncepcją człowieka jako „obrazu i podobieństwa Bożego" (s. 147-148). W takim kontekście jest zrozumiałe, że w dokonywanej przez autora analizie odnajdujemy bogaty materiał filozoficzny, zarówno z filozofii prawa, jak i z antropologii filozoficznej (s. 148 nn.).

Gdy idzie o analizę poszczególnych artykułów PDPCzł, to Krąpiec zestawił ją w dwie wielkie grupy. Najpierw mamy analizę artykułów od 1 do 15 (s. 158-177), a następnie artykułów od 16 do 30 (s. 177-202). Przy pierwszych artykułach analizie towarzyszy klasyczna myśl filozoficzna. Ta filozoficzna analiza doprowadza do wniosku, iż artykuł pierwszy, konstatujący nasze człowieczeństwo, odnosi się także do ludzkiego życia w fazie prenatalnej. Autor bowiem pisze: „który zatem moment «rodzenia się» decyduje o człowieczeństwie płodu, a tym samym o podmiotowości praw człowieka? Dzisiaj jest już sprawą medycznie przesądzoną, iż to zapłodnienie komórki jajowej matki jest pierwszym momentem życia płodu człowieka" (s. 159). Można powiedzieć, że trafność uzasadnień Krąpca polega na tym, że klasyczna teoria filozoficzna o duszy ludzkiej jako organizatorce wszystkiego co ludzkie nie stoi w sprzeczności z osiągnięciami nowoczesnej biologii i genetyki, a wręcz przeciwnie znajduje w nich potwierdzenie. „Człowiek zatem jako podmiot prawa istnieje od momentu, pisze lubelski filozof, gdy działa jego ludzki organizm, charakteryzujący się posiadaniem pełnego kodu genetycznego, który ujawnia się w jednym i tym samym «systemie» działania, zdeterminowanym przez ten kod «bitami informacyjnymi», które kierują życiem – działaniem organizmu od pierwszej komórki aż do śmierci organizmu" (s. 160).

Więcej miejsca poświęca też autor problematyce niewolnictwa, która pojawia się w kontekście artykułu czwartego Deklaracji. Zdaniem autora, niebezpieczeństwo niewolnictwa istnieje nadal. Został w tym miejscu przytoczony bardzo długi cytat z *Polityki* Arystotelesa na temat stanu niewolnictwa i poddany krytyce (s. 162-166). Przy okazji omawiania artykułu jedenastego zostaje podkreślone znaczenie domniemania niewinności podejrzanego, „gdyż właśnie ta sprawa była naruszana w ustrojach totalitarnych" (s. 171). Bardzo ważna i zarazem stosunkowo nowa jest wzmianka w Deklaracji o narodzie i prawie do narodowości w artykule piętnastym. Przy czym Krąpiec zwraca uwagę na to, iż artykuł piętnasty PDPCzl jest mylnie tłumaczony na język polski, ponieważ zamiast o posiadaniu narodo-

wości i prawie do niej, w tłumaczeniu jest mowa o obywatelstwie. Autor przywołuje też bardzo ważne orędzie Jana Pawła II wygłoszone na forum ONZ: „Jan Paweł II upomniał się w swym publicznym, niezwykle doniosłym, chociaż systematycznie przemilczanym, przemówieniu (5 X 1995) o dopełnienie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka deklaracją o prawach narodu" (s. 175-176). Trafność wypowiedzi papieskiej i podniesienie jej znaczenia przez Krąpca potwierdzają niestety niemal każdego dnia serwisy informacyjne, mówiące o prześladowaniach, niekiedy bardzo okrutnych, w państwach wielonarodowych. Szczególnie obłudnie zachowuje się w tej kwestii Unia Europejska w stosunku do Rosji. Wielka rola narodu w życiu indywidualnym i społecznym płynie stąd, że jest to twór naturalny. „Naród bowiem, pisze znakomity polski tomista, podobnie jak człowiek, nie powstał na mocy umowy społecznej, lecz przez naturalne rodzenie się w rodzinie rodzin, gdzie interioryzuje społecznie swą kulturę i rozwija ją dla dobra poszczególnych osób" (s. 176). Zdaniem Krąpca, artykuły od 15 do 29 PDPCzł dotyczą rozwoju życia osobowego, gdyż mówią o warunkach społecznych godnych życia osoby ludzkiej. „W nieludzkich warunkach życia trudno bowiem mówić o pełnym rozwoju potencjalności osobowych, mających być spełnieniem szczytowych ludzkich możliwości – ich optimum potentiae" (s. 177). W takiej perspektywie jest omawiana treść kolejnych artykułów dotyczących małżeństwa i rodziny, własności prywatnej, wolności myśli, sumienia, religii, wolności opinii i słowa, udziału w życiu publicznym, opieki socjalnej (ubezpieczenia społeczne); pracy i zrzeszania się w związki zawodowe; odpoczynku i zdrowia oraz wykształcenia i udziału w życiu kulturalnym (s. 178-202). Artykuły od 15 do 29 stanowią wielkie personalistyczne przesłanie, które jest wyrazem i jednocześnie zabezpieczeniem godności osoby ludzkiej.

Wypada szczególnie zwrócić uwagę na przekonanie Krąpca, iż w Deklaracji jest wprost domniemany monogamiczny charakter rodziny. „Rodzinę uważa się za naturalny i fundamentalny element społeczeństwa. Uznanie rodziny za taki element stanowi potwierdzenie chrześcijańskiej wizji rodziny" (s. 179). Fundamentem wszystkich zadeklarowanych praw w dokumencie Narodów Zjednoczonych, które mają służyć rozwojowi osoby ludzkiej, jest natura bytu ludzkiego. „Człowiek posiada taką naturę, pisze lubelski filozof, wyrażającą się w rozmaitych inklinacjach realnych i potencjalnościach działania, że należy mu się – niezależnie od czyjejś dobrej czy złej woli – działanie lub zaprzestanie działania osób drugich, dla konieczności zaktualizowania się tych potencjalności" (s. 182). I dalej czytamy w prezentowanej pracy: „Tak więc odczytanie ludzkiej natury rozumnej stoi u podstaw sformułowania w Deklaracji naturalnych uprawnień człowieka do zorganizowania działań społecznych (działań osobowych), które przyczynią się do aktualizacji ludzkich potencjalności osobowych" (s. 182).

W opracowaniu Krąpca znajdujemy jeszcze inne uporządkowanie artykułów Deklaracji. Jego zdaniem, artykuły 1-17 stanowią gwarancję „wolności od", natomiast artykuły 18-28 wyakcentowują „wolności do". Przy czym realizacja „wolności od" jest natychmiastowa, bo jest ona wolnością wobec zła zagrażającego ludzkiej osobie i nie wymaga środków. Zaś „wolności do" wymagają odpowiednich warunków, środków i przygotowań i są realizowane w miarę możliwości (s. 183). Warto też zwrócić uwagę na rozważania Krąpca dotyczące pochodzenia władzy. Głęboka, metafizyczna analiza pozwala polskiemu tomiście uzgodnić stanowisko tradycyjne – biblijne ze stanowiskiem Deklaracji. Pochodniość władzy od Boga polega bowiem na uznaniu praw natury i natury człowieka (a o uznanie i przestrzeganie tych praw apeluje PDPCzł), których autorem jest Stwórca-Bóg. Na mocy swej natury poszczególna osoba ani też zespół osób nie ma władzy nad drugimi, bo właśnie równość ludzi w naturze i godności osobowej jest czymś fundamentalnym dla życia społecznego i newralgicznym punktem w perspektywie sprawowania władzy. Moc władzy pochodzi od tego, kto jest Stwórcą społecznej natury człowieka. Lud natomiast de-

sygnuje bądź zwalnia sprawującego władzę (s. 191-192). „Zatem, konkluduje Krąpiec, nie ma żadnej sprzeczności pomiędzy biblijnym wyrażeniem, że «wszelka władza pochodzi od Boga» i wyrażeniem Deklaracji, że podstawą autorytetu władzy jest wola ludu, gdyż pierwsze wyrażenie wskazuje na istotny sens władzy, a drugie na proces uzyskiwania władzy w warunkach współczesnych" (s. 192).

Jeśli idzie o prawo do pracy wyrażone w rozbudowanym artykule 23, to autor podkreśla, że „zagadnienia pracy i zatrudnienia należą do najtrudniejszych w dziedzinie polityki społecznej". Słuszność tej tezy Krąpca potwierdza Polska transformacja ustrojowa, a także przemiany gospodarcze w krajach wysoko rozwiniętych, widoczne szczególnie w kontekście zmian zachodzących (albo po prostu jego upadku) w obszarze przemysłu ciężkiego. Problematyka ta jest obecna w nauczaniu Kościoła, który ciągle słusznie przypomina, że „spraw ekonomiczno-społecznych nie można rozwiązywać w oderwaniu od sprawiedliwości i etyki" (s. 195). Podejmując na koniec rozdziału zagadnienie możliwości realizowania praw człowieka (s. 202-213), autor zwraca uwagę na to, że potrzebna jest „pozytywizacja", czyli odpowiednie wyrażenie treści Deklaracji w pozytywnym prawie państwowym. „Nie wystarczy bowiem, jego zdaniem, Deklarację tę przyjąć jako ideał prawny, ale trzeba ją zrealizować w postaci pozytywnego prawodawstwa państwowego" (s. 203). Uwzględnienie treści Deklaracji w prawodawstwie poszczególnych państw sprawi, że to prawodawstwo cywilne z państwowocentrycznego stanie się antropocentryczne. Taki stan rzeczy będzie skutkować także w jakości życia społecznego, gdyż „skoncentrowanie prawodawstwa wokół człowieka pozwala przezwyciężyć nacjonalizmy, szowinizmy i umożliwia wszystkim ludziom pokojowy, wewnętrzny, osobowy rozwój" (s. 204). Ponadto z punktu widzenia Deklaracji, która uznaje powszechne naturalne prawa człowieka, wiele doktryn filozoficznych jawi się jako wadliwe. „Deklaracja w swych sformułowaniach nawiązuje do tego obrazu [człowieka, M.Sz.], danego nam w poznaniu zdroworozsądkowym i na tle kultury chrześcijańskiej" (s. 208-209). W tym kontekście zostają przez Krąpca napisane słowa, które od strony metodologicznej i merytorycznej mają bodaj największe znaczenie w całym dziele: „I chyba tylko wielki nurt realistycznej, racjonalistycznej filozofii klasycznej, wspólnej wszystkim ludziom, filozofii Arystotelesa i św. Tomasza, doskonale koheruje z przyjętą Deklaracją i wyjaśnia oraz uzasadnia prawa człowieka" (s. 209). W tej perspektywie z tezami Deklaracji, czyli z prawami człowieka, nie dają się pogodzić systemy ewolucyjne, historyzmy, filozofia Hegla i różne nurty materializmu i pozytywizmu filozoficznego (s. 210-211).

Kolejny, szósty rozdział nosi tytuł „Człowiek wobec pracy" (s. 215-239). W rozdziale tym zostaje zaprezentowana klasyczna teoria pracy, z podkreśleniem godności pracy, w kontekście sformułowań encykliki Jana Pawła II *Laborem exercens*. Autor, z punktu widzenia godności człowieka i godności ludzkiej pracy, zwraca uwagę na kilka problemów związanych z nowoczesną gospodarką. Jest to najpierw kwestia techniki, która zawsze musi być pojmowana jako produkt – dzieło człowieka. W tym miejscu rozważań Krąpiec czyni ważną uwagę odnośnie do „sztucznej inteligencji". „Tak zwana «obiektywna inteligencja» komputerów jest operacją na syntaktycznej stronie znaków, potraktowanych w sensie ścisłym nie jako «znaki języka», ale jako «bity informacyjne»" (s. 219). Następna kwestia to zagadnienie ustroju gospodarczego i problem „dzikiego kapitalizmu", którego groźba wcale nie została zażegnana (s. 223). W kontekście godności człowieka i jego pracy, jako najlepsza forma własności jawi się własność prywatna, niepojmowana jednakże w sposób absolutny (s. 225-239). W konkluzji rozważań lubelskiego filozofa o ludzkiej pracy czytamy: „Warunkiem koniecznym spokojnej pracy realizującej wspólne dobro jest zachowywanie i przestrzeganie praw człowieka zawartych w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka Organizacji Narodów Zjednoczonych oraz w encyklice «Pacem in terris»" (s. 238).

Rozdział siódmy prezentowanej książki podejmuje zagadnienie „Zagrożeń praw człowieka" (s. 241-313). W tym znowu dość obszernym rozdziale odnajdujemy najpierw analizę myśli Feliksa Konecznego o typach cywilizacji, jako formach życia społecznego (s. 241-263). Autor przywołuje Konecznego, ponieważ „jego poglądy na temat cywilizacji i jej różnych typów stanowią niezwykle doniosły wkład w rozumienie cywilizacji i na ich tle – filozoficznego rozumienia dziejów cywilizacyjnego ustroju" (s. 242). Teoria quincunxa bardzo dobrze, zdaniem autora, oddaje wszystkie wymiary życia ludzkiego, zwracając uwagę na ich harmonijną korelację. Dla potwierdzenia powyższego stwierdza Krąpiec za Arystotelesem: „nędza i zbytnie bogactwo zazwyczaj rodzą zbrodnie" (s. 243-245). O wartości danej cywilizacji przesądza, w mniemaniu autora, to, czy zawiera ona w sobie aprioryczne rozumienie człowieka. Ów aprioryzm stoi na przeszkodzie realnego ujmowania człowieka i jego praw. „Jeśli zgodzilibyśmy się, pisze lubelski filozof, że istnieją podstawowe kryteria oceny poszczególnych cywilizacji w zależności od tego, w jakiej mierze umożliwiają one realizowanie praw człowieka, to należy zwrócić uwagę na naturalne ludzkie inklinacje i ich charakterystykę, by można było uzyskać odpowiedź na pytanie, czy i w jakiej mierze cywilizacje stanowią a priori rozumienia człowieka i jego rozwoju" (s. 261). Przyjrzenie się siedmiu wielkim cywilizacjom wyróżnionym przez Konecznego (Krąpiec pisze, iż można jeszcze do nich dodać cywilizację tybetańską; s. 247) prowadzi do wniosku, iż tylko jedna ma personalistyczny charakter i jest w stanie zapewnić respektowanie praw człowieka. „Z jakiegokolwiek punktu widzenia popatrzymy na prawa człowieka, podkreśla polski tomista, i ich realizowanie – staje się jasne, że tylko cywilizacja łacińska, typowo personalistyczna, wyznacza pole, w którym można całkowicie zagwarantować wszystkie prawa człowieka, jawiące się w podstawowych ludzkich inklinacjach" (s. 264). Uzupełnienie tego wniosku stanowią następujące słowa autora: „Zatem cywilizacje gromadne (są nimi wszystkie cywilizacje poza cywilizacją łacińską) nie mogą gwarantować poszanowania praw ludzkiej osoby" (s. 272).

Jako zagrożenie praw człowieka widzi także lubelski filozof aprioryczne filozofie i ideologie (s. 272-296). Istnieje bowiem w jego przekonaniu wiele filozofii o charakterze apriorycznym, dlatego podejmowanie tej kwestii „nie jest tylko zwróceniem uwagi na czyste możliwości, ale na funkcjonujące, niestety, koncepcje, które w dużym stopniu «nie przylegają» do treści Deklaracji" (s. 273). Przegląd filozoficznych stanowisk w kwestii „ustanawiania" przedmiotu filozofii doprowadza Krąpca do przekonania, iż „koncepcje systemowe Hegla wywarły i nadal wywierają, złowrogi wpływ na rozumienie i interpretację człowieka i społeczeństwa (państwa), co uwidoczniło się w totalitarnych systemach hitleryzmu i marksizmu, realizujących jego aprioryczne pomysły" (s. 283). Zdaniem autora, również ciągle modny, radykalny ewolucjonizm ma za swoją podstawę „heglowską koncepcję bytu jako w sobie sprzecznego". Powstanie bytu z niebytu jest absurdem (w myśl dialektyki sprzeczności), ale ono też usprawiedliwia absurd radykalnej ewolucji (s. 284). „Ten proces rozwoju dialektycznego, konkluduje lubelski filozof, stał się najlepszym teoretycznym zapleczem dla wyjaśnienia ewolujonistycznego całej przyrody, a człowieka w szczególności. W tym kontekście można zrozumieć wszelkiego typu wyjaśnienia ewolucjonistyczne człowieka, który jako jedyny «szczęśliwiec» mógł się przedrzeć przez wszelkie zasadzki ewolucjonistycznego labiryntu swego rozwoju. Wszystkie bowiem przedsięwzięcia ewolucyjne zaszły w «ciemny róg» bez wyjścia, a jedynie człowiek przedarł się na «wolność»" (s. 287). Z duchem praw człowieka trudno także, w przekonaniu polskiego tomisty, pogodzić rozwiązania antropologiczne obecne w psychoanalizie Freuda i w strukturalizmie, chociaż niektóre spostrzeżenia tych nurtów są ciekawe (s. 289-294). Obecne u Levi-Straussa prawo czystego przypadku godzi w racjonalność stałych praw człowieka, których wyrazicielem jest Deklaracja. „W wizji świata i człowieka, w której nie ma

podmiotowości człowieka, w której wszystko jest oparte na przypadku – czy można w jakikolwiek sposób uzasadnić racjonalność niezbywalnych praw człowieka, ogłoszonych w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka? Na pewno nie!" (s. 294). W ostatniej części rozdziału jest mowa o związku koncepcji – paradygmatu nauki z prawami człowieka.

Dokonana przez Krąpca analiza historyczna wielkich koncepcji nauki prowadzi do wniosku, że nie każdą koncepcję nauki da się pogodzić z prawami człowieka. Z przesłaniem Deklaracji jest bowiem kompatybilna platońsko-arystotelesowska koncepcja nauki (s. 302). Natomiast nowożytne rozwiązania w tym względzie nie docierają do bytu i skazują człowieka na subiektywizm, a w takim klimacie myślowym trudno mówić o konieczności praw człowieka i ich bezwzględnym obowiązywaniu. „Jeśli rzeczywistość bytowa nie jest ostateczną podstawą ich rozumienia i obowiązywalności (konieczności), ale wszystko to jest pochodne od podmiotu, to podmioty państwowe (ludzkie) mogą narzucić inne treści praw, aniżeli te zadeklarowane w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka" (s. 307). Ponadto zagrożenie dla praw człowieka stanowi współczesna instrumentalizacja nauki. W przekonaniu autora, mamy dzisiaj realne niebezpieczeństwo wykorzystywania nauki przez człowieka, a jednak przeciw człowiekowi. Odpowiedzialnością za taki stan rzeczy należy obarczyć przede wszystkim wszechobecne kryterium użyteczności – „użyteczność («homo utens») stanowi jedną z cech ... człowieczeństwa, ale nim nie jest" (s. 310). Użyteczność zaś uzasadniona naukowo może stać się najgroźniejszym rodzajem zniewolenia (s. 312). W ostatecznym więc rozrachunku tylko cywilizacja łacińska i filozofia klasyczna, z klasyczną platońsko-arystotelesowską koncepcją nauki, nie stwarzają zagrożeń w dziedzinie praw człowieka. „Prawa ludzkie, ogłoszone uroczyście w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, mogą i powinny zapewnić nowe rozumienie człowieka jako bytu osobowego, bytu obdarzonego godnością, będącego celem, a nie środkiem dla ludzkich działań" (s. 313).

W ostatnim rozdziale – ósmym – prezentowanego dzieła jest mowa „O podstawach tożsamości narodu polskiego" (s. 315-329). Opierając się na materiale historycznym, Krąpiec zwraca wprost uwagę na fakt, że trudno jest mówić o polskiej tożsamości narodowej w oderwaniu od Kościoła katolickiego, który na przestrzeni wieków zarówno tę tożsamość tworzył, jak również jej bronił. Przy czym nie ma mowy o żadnym szowinizmie, który jest obcy polskiej tradycji tolerancji. „Historia bowiem, podkreśla autor, dostarcza nam bardzo wielu nazwisk wybitnych Polaków, którzy wnieśli swój wkład do kultury polskiej, chociaż nie byli katolikami i należeli do różnych wyznań (wyznawali judaizm, islam, prawosławie, Kościół reformowany w jego różnych odmianach, niekiedy «wyznawali» i ateizm, i jakąś postać deizmu). Budzą oni u wszystkich podziw i wdzięczność za ich pracę, twórczość i wzbogacenie rodzimej kultury" (s. 321). Rola Kościoła katolickiego w kształtowaniu tożsamości narodowej bierze się przede wszystkim stąd, że religia jest ogniskową każdej kultury jako dziedzina ostatecznych ludzkich odniesień. Zaś kultura jest duszą narodu. Ponadto religia katolicka przepojona jest moralnością – etyka chrześcijańska jest ściśle powiązana z religią (s. 323-327). Ma to kapitalne znaczenie dla właściwego odczytania naszego miejsca w nowoczesnej Europie i samego rozumienia czym ma być nowoczesna Europa. Trudno bowiem się zgodzić, pisze dosadnie autor, „jakoby ta Europa miała być wspólnotą pornograficzną, alkoholiczną, wyzutą z poszanowania ludzkiego życia, aborcyjną i eutanazyjną" (s. 323).

Prezentowana praca zasługuje na pogłębioną lekturę ze względu na jej filozoficzne walory, które sprawiają, że polityka i społeczny wymiar życia człowieka są ukazane w metafizycznym i antropologicznym kontekście. Sprawą niezmiernie cenną jest filozoficzne opracowanie przez znakomitego autora treści Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, przy jednoczesnym zwróceniu uwagi na to, że bez filozoficznej interpretacji tejże Deklaracji

w nurcie filozofii arystotelesowsko-tomistycznej mówienie o prawach człowieka staje się nieuzasadnionym pustosłowiem. Normatywny charakter artykułów Deklaracji, które wyrażają wrodzoną, powszechną i niezbywalną ludzką godność, stwarza możliwości budowania życia społeczno-kulturowego w kategoriach chrześcijańskiego personalizmu. Analizy Krąpca przyczyniają się do ożywienia treści Deklaracji. W postmodernistycznej kulturze, choć niektóre elementy obecne w Deklaracji są akcentowane, np. radykalna wolność człowieka, to jednak jej uniwersalny charakter w wielu istotnych kwestiach został jakby zapomniany. Płytkie rozważania o wielokulturowości nowoczesnego świata (w pewnym aspekcie słuszne) przysłaniają głębię tego, co wspólne wszystkim ludziom na mocy ich natury. W swojej argumentacji na rzecz prezentowanego przez siebie stanowiska autor daje nie tylko uzasadnienie o charakterze filozoficznym (głównie metafizycznym), ale także trafnie przytacza argumenty z historii, zarówno dawnej, jak i najnowszej. Znajomość dziejów kultury i wydarzeń historycznych sprawia, że objętość książki i konieczne powtórzenia niektórych myśli nie wprawiają w znużenie, a przeciwnie – zachęcają do dalszej lektury.

Praca znakomitego polskiego filozofa-tomisty jest wielką kartą personalizmu, gdzie człowieka pojmuje się jako szczytową formację bytową, której przysługuje pełnia ludzkich praw. Polityka zaś jest rozumiana nie jako wyrafinowana gra konkurujących z sobą (niekiedy sprzecznych) interesów, ale jako służba dobru wspólnemu pojętemu osobowo, czyli takiemu, które jest rozwojem naturalnych ludzkich inklinacji w integralnym ich rozumieniu. Tak pojęte dobro wspólne nie antagonizuje członków społeczności, bo osobowy rozwój nikomu nie zagraża, a wszystkim służy. Wydaje się, że przyszłość prezentowanego w książce personalizmu tomistycznego leży również w budzeniu społecznej świadomości, że polityka jest częścią moralności. Ma moralny wymiar. Będzie to jednakowo trudne zarówno w Polsce, po latach komunistycznej propagandy, a dzisiaj dość radykalnego liberalizmu spychającego wszystko, co ma choćby pozór religijnej inspiracji, „do zakrystii", jak i na Zachodzie, który trwoni swe chrześcijańskie dziedzictwo. Niemniej jest to przedsięwzięcie konieczne, o ile chcemy, jak podkreśla w swej pracy Krąpiec, aby zasady Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka były realizowane. Nieznajomość prezentowanej lektury stanowiłaby duży brak w erudycji zarówno czynnych polityków, jaki i politologów, którzy tak chętnie w mediach komentują bieżące wydarzenia polityczne. Szkoda zatem, że na okładce książki Krąpca *Człowiek i polityka* nie znajdujemy słów: „Podręcznik akademicki dotowany przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego". Należy mieć tylko nadzieję, że bystrzy studenci politologii oraz innych kierunków społecznych i humanistycznych sami potraktują omawiane dzieło jako swój podręcznik.

Ks. Marian Szymonik

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2008, t. 41, z. 1, s. 242–247

Guido Treffler (Bearb.), *Julius Kardinal Döpfner. Konzilstagebücher, Briefe und Notizen zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising, Bd. 9, Regensburg, Schnell und Steiner 2006, LII + 730 s.

Badania historyczne nad Soborem Watykańskim II rozpoczęły się dość wcześnie. W latach 80. ubiegłego stulecia powstał w Bolonii instytut naukowy zajmujący się tą tematyką

i w efekcie jego działalności między 1995 a 2001 r. ukazało się pięć tomów monumentalnej „Storia del Concilio Vaticano", pod redakcją zmarłego niedawno Giuseppe Alberigo [1] i Alberto Melloniego, przetłumaczonej – w całości bądź częściowo – na języki angielski, francuski, hiszpański, niemiecki, portugalski i rosyjski. Podobny instytut, w zamierzeniu mający być centrum badawczym skoncentrowanym na soborze, powstał również na papieskim uniwersytecie w Lateranie. Punkt ciężkości tych prac padał na centralny teatr zdarzeń, natomiast na mniejszą skalę postępowały badania nad udziałem w soborze reprezentantów kościołów „narodowych". Szczególnie dotkliwie brak ten widoczny był w literaturze niemieckiej (lepsza sytuacja jest we Francji i Belgii), zwłaszcza biorąc pod uwagę fakt wielkiego wpływu episkopatu niemieckiego i ekspertów z Niemiec na przebieg soboru. Przyczyną był (a poniekąd wciąż jest) brak wyodrębnionego ośrodka koordynującego badania oraz niedostępność kościelnych archiwów. Sytuacja ta w ostatnich latach zaczyna ulegać zmianie. W 2001 r. kard. Friedrich Wetter, biskup monachijsko-fryzyngijski, otwarł dla historyków archiwum swojego poprzednika, kard. Juliusa Döpfnera, udostępniono także zbiory kard. Josefa Fringsa. W 2004 r. ukazał się inwentarz archiwum döpfnerowskiego, z kolei w 2006 r. Guido Treffler opublikował omawiany tu obszerny tom materiałów źródłowych dotyczących udziału kard. Döpfnera w soborze watykańskim II.

Kard. Julius Döpfner (1913-1976) nie jest postacią anonimową w Polsce, jego sylwetka jest obok kard. Fringsa bodaj najbardziej rozpoznawalna pośród niemieckich *patres concilii*. Osobiste kontakty z prymasem Polski, kard. Stefanem Wyszyńskim, datujące się na lata przed soborem, przełamywały zimnowojenną barierę między hierarchiami kościelnymi obydwu krajów. Kontakty te zacieśniły się podczas obrad soborowych, czemu sprzyjała ówczesna atmosfera dialogu i otwarcia. Niewątpliwie wpływ na ocieplenie relacji polsko-niemieckich na płaszczyźnie eklezjalnej miały sygnały z Niemiec, świadczące o ewolucji niemieckiej opinii publicznej, w tym środowisk kościelnych, wobec Polski. Do sygnałów tych zaliczyć można berlińskie kazanie bp. Döpfnera z 16 X 1960 r. (dzień św. Jadwigi), w którym przypomniał o niemieckich zbrodniach okupacyjnych w Polsce, zasugerował również w odniesieniu do najbardziej newralgicznej kwestii w relacjach polsko-niemieckich, tj. granicy na Odrze i Nysie, możliwość odstąpienia od dotychczasowej linii geopolitycznej rządu bońskiego. Na owe czasy wypowiedzi te szły mocno „pod prąd" niemieckiej opinii publicznej. Döpfner, swojego czasu najmłodszy biskup i kardynał w Europie, piastował od 1948 r. kolejno funkcje ordynariusza diecezji Würzburg, Berlin, München-Freising. W latach 1965-1976 kierował także niemiecką konferencją biskupów. Aż do śmierci w 1976 r. pozostawał jednym z najbardziej wpływowych hierarchów Kościoła katolickiego w Niemczech.

Znaczenie Döpfnera dla historii soboru jest niebagatelne. Jako jeden z nielicznych biskupów zasiadał we wszystkich soborowych gremiach kierowniczych, przed, w trakcie i po zakończeniu obrad *Vaticanum II*: w przygotowawczej komisji centralnej, w sekretariacie ds. nadzwyczajnych (gdzie współpracował z kard. Wyszyńskim), komisji koordynacyjnej oraz w centralnej komisji posoborowej. We wrześniu 1963 r. został jednym z moderatorów, tj. pośredników między papieżem a ojcami soborowymi i kierowników kongregacji generalnych.

Opracowany przez Guido Trefflera wybór źródeł z lat 1959-1967 dokumentuje wszystkie te aspekty aktywności Döpfnera [2]. Książka składa się z dwóch części. Pierwszą stanowią

---

[1] Na polskim rynku ukazała się jego publikacja, stanowiąca rodzaj popularnego skrótu wspomnianej monografii: G. Alberigo, *Krótka historia Soboru Watykańskiego II*, Warszawa 2006.

[2] Rolą Döpfnera podczas soboru zajmowała się praca zbiorowa: Peter Pfister (Hg.), *Julius Kardinal Döpfner und das Zweite Vatikanische Konzil*, Regensburg 2002. Obszerna biografia kar-

„Konzilstagebücher" (s. 3-55), prowadzone między 12 X 1962 r. a 4 VI 1966 r. lapidarne dzienniki, rodzaj kalendarzowych zapisków, w których kardynał notował w wielkim skrócie informacje o bieżących zdarzeniach soboru, relacje z posiedzeń soborowych gremiów, kontaktów z uczestnikami obrad itp. Wzmiankuje tu m.in. omówienie listu biskupów polskich („Orędzia") podczas konferencji niemieckich biskupów 29 XI 1965 r. Do rzadkości należą osobiste uwagi kardynała, jak ta z 16 IV 1964 r., kiedy na marginesie dyskusji o schemacie „De Ecclesia" notuje: „Zupełnie nowa dyskusja o nr. 22. Cicognani chce go obalić. Ottaviani najwyraźniej działał za kulisami i rozesłał rozdział 3 do włoskich biskupów, by obalić zasadę kolegialności. Podła gra! Muszę rozmawiać z papieżem!" (s. 30). O wartości tych dzienników decyduje jednak głównie ścisłe, chronologiczne uporządkowanie posiedzeń różnych gremiów soborowych i prezentacja omawianej tam tematyki.

O wiele bardziej bogaty w informacje materiał przynosi druga, zasadnicza część omawianego tomu, na którą składają się 474 listy i notatki do i od Döpfnera, obejmujące okres między 29 I 1959 r. (kiedy kard. Tardini powiadomił kardynała o zapowiedzi Jana XXIII zwołania soboru) a 23 I 1967 r. Pochodzą one nie tylko z archiwum Döpfnera, ale także z Archiwum Diecezjalnego w Berlinie (lata 1959-1960), rzadziej z Archivio Segreto Vaticano (Concilio Vaticano II). Okresu przedsoborowego dotyczą 153 dokumenty, reszta powstała w trakcie obrad (305) lub tuż po nich (15). Częstotliwość listów i notatek jest bardzo duża – średnio co tydzień w trakcie tego ośmiolecia powstawał jeden dokument. Zasadnicza część tekstów jest w języku niemieckim, pokaźny odsetek stanowią dokumenty po łacinie, włosku i francusku (oraz jeden po angielsku). Pośród adresatów i nadawców tej korespondencji znajdują się głównie biskupi niemieccy (Alfred Bengsch, Josef Frings, Lorenz Jaeger, Otto Spülbeck, Michael Keller i in.), kilkudziesięciu hierarchów z całego świata (m.in. Augustin Bea SJ, przewodniczący Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan; Corrado Bafile, nuncjusz w Niemczech; sekretarz stanu Amleto Giovanni Cicognani; Léon Arthur Elchinger, biskup Strasburga; Léon-Joseph Suenens, arcybiskup Mechelen i Brukseli; Paul Emile Léger, biskup Montrealu, Giovanni Battista Montini, późniejszy Paweł VI, i wielu inych), przełożeni zakonów i szkół zakonnych, ale bodaj najwięcej listów to korespondencja ekspertów, zarówno tych, z którymi Döpfner stale współpracował, jak i tych, których rady zasięgał incydentalnie. Opinie owych *periti* dotyczą przewidywanej formuły soboru, tworzących się schematów, prac, dyskusji i konfliktów w poszczególnych komisjach w trakcie i pomiędzy poszczególnymi sesjami. Układają się we frapującą panoramę intelektualnego zaplecza, w którym wykuwało się oblicze soboru i treść jego magisterium, ukazują mechanizmy tworzenia się konstytucji soborowych, ewolucję ich treści, żmudne ich modyfikowanie w ogniu krytyki teologów i rzeczoznawców. Lista „teologicznych" korespondentów Döpfnera jest bardzo długa i obejmuje czołowe nazwiska ówczesnej niemieckiej (i nie tylko) teologii (Karl Rahner SJ, o którego włączenie do szeregów eksperckich zabiegał Döpfner pomimo krytycznego stanowiska kard. Ottavianiego i *Sanctum Officium*, Johannes Hirschmann SJ, Bernhard Häring CSsR, Friedrich Wolf SJ, Otto Semmelroth SJ, Joseph Pascher, Michael Schmaus, Szwajcar Hans Urs von Balthasar, Yves Congar OP, Klemens Tilmann, Hubert Jedin, znawca zagadnień soborowych, autor monografii soboru trydenckiego).

Rozrzut tematyki poruszanej w tej korespondencji jest ogromny i trudno wskazać na zagadnienia zdecydowanie dominujące, w pewnym stopniu zmieniają się one wraz z kolejnymi sesjami soboru. Stały wątek tworzy kwestia innowacji liturgicznych. Döpfner i wspierający go *periti* stali na stanowisku daleko idącego „unarodowienia" liturgii, zgodnie z ogólnymi

---

dynała: Klaus Wittstadt, *Julius Kardinal Döpfner (1913-1976). Anwalt Gottes und der Menschen*, München 2001.

wytycznymi episkopatu niemieckiego. Już w lipcu 1960 r. podczas konferencji ordynariatu berlińskiego zgłaszano konieczność zmian w Missale, Pontificale i Rituale Romanum, podnosząc kwestię obecności języka narodowego w „śpiewie ludu, czytaniach, oratio fidelium" (s. 114-115). Döpfner widział w „participatio actuosa" wiernych w obrzędach liturgicznych środek zapobiegania świeckim, komunistycznym obrzędom. Uznaniem kardynała i jego doradców cieszyła się działalność sekretarza komisji liturgicznej, Annibale Bugniniego, odznaczającego się, jak pisał Heinrich Kahlefeld, oratorianin z Monachium, „niezwykłą mądrością i energią". Kahlefeld krytykował istniejący stan liturgii: „wielka liczba duszpasterzy, a przede wszystkim pokaźna część świeckich cierpią pod ciężarem łacińskiego formalizmu i martwoty nabożeństw (...), [którym towarzyszy] zupełny brak zainteresowania ze strony ludu" (3.3.1962; s. 204-205). Zapowiadający reformę liturgiczną schemat „De sacra Liturgia" Döpfner uważał w marcu 1962 r. za najlepszy spośród wszystkich powstałych schematów (s. 208).

Przedmiotem ostrej polemiki, obecnej przede wszystkim w listach ekspertów, była polityka kurii rzymskiej (której centralistycznym zakusom przeciwstawiano umocnienie samodzielności biskupów) i niektórych hierarchów. „Instytucje rzymskie – zauważał Michael Keller, biskup Monastyru (Münster) – są zbyt tchórzliwe, by mówić trzeźwo prawdę" (20.4.1961; s. 144). Na audiencji u Jana XXIII Döpfner poruszał kwestię nadmiernego wpływu kongregacji kurialnych na komisje przygotowujące schematy soborowe oraz problem ograniczania swobody wypowiedzi podczas posiedzeń komisji teologicznej i liturgicznej: „niekiedy powstaje wrażenie, że kongregacje, wykorzystując obowiązującą dyscyplinę i zwyczajowe procedury, nadmiernie starają się uzyskać wpływ na prace komisji soborowych" (kwiecień 1961, s. 149). Karl Rahner pisał o części schematów i additamentów soborowych, że „wyprodukowane są przez ciemną, reakcyjną klikę, nie mającą pojęcia o nowoczesnej teologii i filozofii" (29.5.1962; s. 229). Szereg schematów (m.in. „De Ecclesia") na etapie kształtowania się ich meritum krytykował także kard. Döpfner, choć zawsze w sposób o wiele bardziej subtelny i eufemistyczny niż Rahner. Z lektury całego tomu wyłania się obraz silnego konfliktu między „innowatorami" a „konserwatystami", skonfrontowanymi nagle z narastającą ofensywą zorientowanych modernistycznie teologów, wspieranych także przez Döpfnera. Ks. Franz von Tattenbach SJ z konwiktu w St. Blasien opisywał z sarkazmem scenę, kiedy prof. Antonino Romeo z uniwersytetu laterańskiego „niemal bez zmysłów z przerażenia, że on jeden pozostał na pozycjach chrześcijańskiej ortodoksji, pytał z pełną powagą Augustina Mayera OSB [rektora S. Anselmo – S.R.]: 'ma, Lei crede ancora in Jesu Christo?' ['ale ojciec wierzy jeszcze w Chrystusa?']" (14.4.1964; s. 583). Otwarciu kardynała na nowatorskie treści eklezjologiczne, pastoralne czy ściśle teologiczne towarzyszył jednak silny instynkt zachowawczy. W liście do generała werbistów Johannesa Schuettego pisał: „bardziej niż kiedykolwiek trzeba nam jasno określić pozycję Kościoła katolickiego jako jedynej prawdziwej religii objawionej, aby nie dopuścić żadnego rodzaju synkretyzmu (który zakwita dziwnie tu i ówdzie)" (13.3.1965; s. 639).

Interesującym, choć marginalnym wątkiem są refleksje nad stanowiskiem wobec komunizmu. Pierwsze *votum* Döpfnera z 6 XI 1959 r. zawiera obszerną, interesującą analizę „dialektycznego materializmu" z jego „materialistyczną historią zbawienia, będącą perwersją chrześcijańskiej eschatologii", z „pseudoliturgicznymi świętami i uroczystościami". „Faza totalnego samodzierżawia antyreligijnej ideologii na wszystkich publicznych obszarach wiedzie do pomieszania pośród wiernych. Często nawet nie dostrzegając tego, przejmują kategorie myślowe innych, szczególnie dotyczy to dzieci i młodzieży", pisał (s. 76-77). Dla ówczesnego biskupa berlińskiego doświadczenie komunizmu stanowiło jedno z naczelnych wyzwań współczesności, postrzegał je zresztą jako element szerszego zjawiska „materializacji" i „ateizacji" świata. W tym kontekście krytycznie oceniał dominują-

cy na terenie jego diecezji protestantyzm: „nie obejmuje on dziś, jak wiadomo, dokładnie określonych herezji, nie jest też jednolitym organizacyjnie tworem, składa się natomiast z masy denominacji i sekt, które w jednym tylko są z sobą zgodne, mianowicie w odrzuceniu katolicyzmu. Niebezpieczeństwo dla naszej diaspory nie polega jednak na możliwości odejścia od prawdziwego Kościoła (...), ale w atmosferze liberalnego, nieprzywiązanego do dogmatów, rozwodnionego chrześcijaństwa". Pozytywnie reagował natomiast na próby tworzenia wspólnego frontu protestancko-katolickiego przeciw komunizmowi. W lipcu 1960 r., podczas posiedzenia jednego z gremiów Zentralkomitee der deutschen Katholiken, głównej organizacji katolickiego laikatu w Niemczech, ks. Hirschmann SJ jako rzecz „ważną" formułował potrzebę „jasnego potępienia komunizmu" (s. 110). Ale zaledwie kilka dni później biskupi niemieccy, obawiając się radykalnej reakcji komunistów, doszli „jednogłośnie" do innego przekonania: „że sobór powinien uniknąć jakiejkolwiek zdecydowanie antykomunistycznej akcji" (s. 116). O konieczność odniesienia się przez sobór do komunizmu apelował sowietolog ks. Gustav Wetter SJ, „zaniepokojony" „możliwością, że sobór nie poświęci tej kwestii należnej jej uwagi" (11.6.1961; s. 163). Kilka dni później, podczas spotkania episkopatu Niemiec, Döpfner podkreślał potrzebę pozyskania „wciąż brakujących" „znawców ideologii komunistycznej", wskazując na wspomnianego Wettera lub o. Józefa Marię Bocheńskiego OP (s. 167). Z dokumentów pomieszczonych w tomie wynika jednak, że Döpfner zmodyfikował swój pierwotny antykomunizm, może też w związku z przenosinami do zachodnioniemieckiej diecezji (w 1961 r.). Ciekawy list z 27 II 1963 r. jego następcy w Berlinie, bp. Bengscha, przynosi zawoalowaną krytykę soborowego *appeasementu* wobec komunizmu. Bengsch zgadza się nominalnie ze swoim dawnym przełożonym, stwierdza jednak oględnie, że „koniecznie musi być coś na ten [tj. komunizmu – S.R.] temat powiedziane". Dalej podaje w wątpliwość sformułowania schematu „De pastorali cura fidelium" („De cura animarum et communismo") jako nadmiernie skoncentrowane na zagadnieniach ekonomicznych. „Trzeba by dodać refleksje o zaanektowaniu człowieka, o ucisku sumienia, represjach wobec rodzin, tak aby Sobór (...) pod względem duszpasterskim przynajmniej dotknął te szczególnie bolesne punkty" (s. 381).

Warto też zwrócić uwagę na drobne *polonicum*, jakim jest list bp. Wilhelma Pluty, biskupa ordynariatu w Gorzowie Wielkopolskim. Pluta dziękuje w nim za nazwanie go w auli soborowej właściwym tytułem („Ordinarius Gorzoviensis in Polonia"). Wspomina także „odważne kazanie o świętej Jadwidze" Döpfnera: „rozważaliśmy serdecznie to kazanie, byliśmy [za nie] wdzięczni, ceniliśmy eminencję tym bardziej, że wiedzieliśmy, jak niezłomny musiał wówczas eminencja być" (22.09.1964, s. 615).

Edycję cechuje bardzo czytelna konstrukcja. Każdy tekst źródłowy opatrzony jest nagłówkiem, zawierającym oprócz podstawowych informacji (nadawca-odbiorca, miejsce i czas, sygnatura archiwalna itd.) także krótki regestr informujący o zawartości pisma. Część źródłową poprzedza indeks zamieszczonych dokumentów, tom kończą wykazy osób, miejscowości oraz dokumentów soborowych i papieskich. Przypisy ograniczone są do minimum, choć i tak zebrało się ich prawie 1,3 tys., są skrótowe, ale informatywne. Autor edycji dokonał pewnych ingerencji w opublikowane teksty. Ponieważ główne zarzuty skierowane przeciw idei otwarcia archiwów kościelnych do badań nad współczesnym Kościołem wiązały się z upublicznieniem prywatnych informacji o często żyjących jeszcze osobach, Guido Treffler konsekwentnie pominął w tych listach i dokumentach, które utrzymane były w bardziej familiarnej formie, wszystkie fragmenty dotykające spraw prywatnych. Opuszczeń tych nie ma, jak się zdaje, zbyt wiele, bo większość tekstów utrzymana jest w oficjalnym tonie.

Guido Treffler stworzył bazę źródłową, mogącą być punktem wyjścia do intensywniejszych i dokładniejszych niż dotąd badań nad niemieckim wkładem w dzieło Soboru.

Jak jednak zauważył znawca współczesnych dziejów Kościoła katolickiego w Niemczech, Karl-Joseph Hummel, „bynajmniej nie wzrosła rozpoznawalnie [dzięki edycji Trefflera – S.R.] liczba badaczy zainteresowanych soborem. Pozytywne otwarcie podstawowych archiwów było pilnie potrzebne, okazuje się jednak nie wystarczać, by badania soborowe w Niemczech podnieść do poziomu niektórych krajów romańskich”[3].

Sebastian Rosenbaum

[3] Karl-Joseph Hummel (recenzja): Guido Treffler (Bearb.), *Julius Kardinal Döpfner. Konzilstagebücher. Briefe und Notizen* etc., Sehepunkte 7 (2007), Nr. 10 [15.10.2007], URL: http://www.sehepunkte.de/2007/10/11324.html.

S P R A W O Z D A N I A

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2008, t. 41, z. 1, s. 248–252

Ks. MACIEJ BASIUK
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Interdyscyplinarna konferencja naukowa *Genesis (1–3) – teologia, antropologia, kosmologia (inspiracje, recepcje, analizy)* (Wydział Teologiczny Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 22-24 V 2007 r.)

Pomysłodawcą tego sympozjum był prof. dr hab. Marian Grabowski (autor książki: *Historia upadku. W stronę antropologii adekwatnej*), natomiast głównym organizatorem – ks. prof. dr hab. Zdzisław Pawłowski (autor książki: *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1–3*). Te dwie postacie i ich książki wyznaczały szeroko pojęte ramy odbytej konferencji. Miała ona charakter interdyscyplinarny, o czym może świadczyć liczba prelegentów oraz dziedzin naukowych, które reprezentowali. Każdego dnia obrady rozpoczynały się referatami plenarnymi, po których następowała praca w dwóch sekcjach, gdzie miały miejsce kolejne wystąpienia.

W pierwszym dniu konferencji, 22 maja, wszyscy uczestnicy zostali przywitani oficjalnie przez organizatora, a potem słowo wstępne wygłosił ks. prof. dr hab. Jan Perszon, dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Następnie rozpoczęła się pierwsza sesja plenarna, której przewodniczył ks. prof. dr hab. Józef Turek (KUL). Pierwszy referat „Człowiek jako obraz i podobieństwo Boga w myśli Jana Pawła II" wygłosił o. dr hab. Jarosław Kupczak OP (PAT). W swoich rozważaniach analizował on katechezy środowe „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich", wygłoszone przez Jana Pawła II w latach 1979-1984, w których papież akcentował m.in. chrystologiczny i społeczny wymiar obrazu Bożego oraz znaczenie ludzkiego ciała w obrazie Bożym. W drugim referacie „Jak długo trwały dni stworzenia? Przegląd stanowisk" prof. dr hab. Kazimierz Jodkowski (Uniwersytet Zielonogórski) przedstawił stanowiska na temat stworzenia świata istniejące wśród kreacjonistów (m.in. konkordyzm i literalizm).

Po referatach plenarnych nastąpiła praca w sekcjach. Sekcji I przewodniczył o. dr hab. Jarosław Kupczak OP (PAT). Analizowano tam fragment Rdz 1-3, rozpoczynając od spojrzenia na tzw. filozofię biblijną w referacie ks. dra Macieja Bałego (UKSW), zatytułowanym „Hermeneutyczna interpretacja Genesis. Propozycja Paula Ricoeura", poprzez afirmację człowieka cielesnego zjednoczonego z Duchem, któremu obce jest przeciwstawienie zmysłowości i duchowości, ukazane przez dra hab. Piotra Błajeta (UMK) w referacie „Genesis jako pedagogia miłości erotycznej". Próby dociekań na temat pewnych kobiecych cech przedstawionych w Rdz 1–3 (np. otwartość na wartości, nastawienie na wspólnotę osób, relacyjność, holistyczność, inspiracja do składania daru z siebie), inspirowanych „teologią ciała" Jana Pawła II i pismami Edyty Stein na temat kobiecości, podjęła się dr Aneta Gawkowska (UW) w referacie „O tych, które pragną Wszystkiego. Teologia ciała, nowy feminizm, nowy humanizm?" Prace tej sekcji zakończyło przedłożenie ks. prof. dra hab. Waldemara Chrostowskiego (UMK i UKSW) pt. „Aktualizująca lektura Rdz 3,1-6: mechanizmy propagandy", ilustrujące mechanizmy propagandy z elementami socjotechniki na przykładzie porównania fragmentów Rdz 2,15-16 oraz Rdz 3,1-6.

Pracom sekcji II przewodniczył prof. dr hab. Kazimierz Jodkowski (Uniwersytet Zielonogórski). W tej grupie prace skupiały się na analizie napięcia, jakie występuje pomiędzy nauką a teologią. Ks. prof. dr hab. Józef Turek (KUL) w referacie „Argumentacja teistyczna formułowana w kontekście osiągnięć współczesnej kosmologii" przedstawił różne argumenty za istnieniem Boga, które rodzą się dzięki stwierdzeniu ewolucyjnego charakteru naszego wszechświata i jego szczególnego dostosowania do życia we współczesnej kosmologii. Według przedłożenia ks. dra Adama Świeżyńskiego (UKSW), zatytułowanego „Kategoria początku w ujęciu teologicznej nauki o stworzeniu i współczesnej kosmologii – próba porównania", teologiczna i kosmologiczna historia początku mogą, przy zachowaniu różnic wynikających z odmienności płaszczyzn poznawczych, stanowić dla siebie uzupełnienie i stać się komplementarnymi interpretacjami rzeczywistości. Prezentacja multimedialna „Między ewolucją a kreacją" ks. dra Jacka Tomczyka (UKSW) relacjonowała wyniki ankiety przeprowadzonej wśród polskich pracowników naukowych, nauczycieli i studentów reprezentujących trzy dziedziny naukowe: przyrodniczą, filozoficzną oraz teologię, a których celem było poznanie, czy konflikt pomiędzy ewolucją i kreacją realnie istnieje wśród respondentów. Ostatni referat w pracach tej sekcji – „Syntezy pomiędzy poznaniem teologicznym a przyrodniczym. Próba systematyzacji" ks. dra Andrzeja Anderwalda (UO) – starał się pokazać, jakie są możliwości dialogu teologii z naukami przyrodniczymi, do którego dokumenty Kościoła (*Dei Filus*, *Gaudium et spes*, *Fides et ratio*) wyraźnie zachęcają.

Obrady plenarne drugiego dnia konferencji (23 maja) prowadziła prof. dr hab. Małgorzata Grzegorzewska (UW). Jako pierwszy swój referat pt. „Stworzenie Ewy (Rdz 2,18-24) jako wczesnochrześcijańska alegoria narodzin Kościoła" przedstawił ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski (UKSW). W odczycie tym została przedstawiona relacja pomiędzy sensem dosłownym tekstu biblijnego a jego symboliczną interpretacją, jak również kontekst hermeneutyczny, w jaki wpisuje się omawiana alegoria, problemy z tym związane i dalsze implikacje teologiczne relacji oblubieńczej pomiędzy Chrystusem a Kościołem. Ks. prof. dr hab. Zdzisław Pawłowski (UMK) w przedłożeniu „Antropologiczne implikacje czasu i przestrzeni w Genesis 1" ukazał, że głównym przedmiotem zainteresowania Rdz 1 nie jest fakt powstania świata ani proces jego stwarzania, lecz natura ustanowionego przezeń porządku oraz odniesienie tego porządku do sfery ludzkiego działania. W wykładzie „Stworzenie świata w ikonografii bizantyjsko-ruskiej", połączonym z prezentacją slajdów, ks. prof. dr hab. Michał Janocha (UKSW) przedstawił, jak temat stworzenia świata upowszechnił się w sztuce bizantyjskiej w narracyjnych cyklach ikonograficznych. Wskazał też, że reinterpretacją owych cykli jest ikona „Szestodniewu" uformowana na Rusi Moskiewskiej w XV i XVI w., która przyporządkowuje sześć dni stworzenia sześciu scenom ilustrującym wydarzenia z Nowego Testamentu.

W części dopołudniowej pracom sekcji I przewodniczył ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski (UKSW). Pierwszy referat zatytułowany „Przyczyna cielesnej śmierci według konstytucji *Gaudium et spes* i *Katechizmu Kościoła katolickiego*" wygłosił prof. doc. ThDr. Jozef Krupa, PhD (Uniwersytet Komeńskiego – Słowacja). Ukazał w nim nie tylko nauczanie Magisterium Kościoła, ale również braki odniesienia do nauczania na temat śmierci cielesnej w wielu podręcznikach teologii. Kolejne referaty omawiały, jak pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju były interpretowane przez różne postacie. O. dr hab. Mieczysław Paczkowski OFM (UMK) w swoim przedłożeniu „Problemy hermeneutyczne w homiliach «In Hexaemeron» Bazylego Wielkiego" skupił się na interpretacji dokonanej przez jednego z Kapadocejczyków, który w swojej działalności kierował się wyczuciem pasterza, teologa i ascety. Szanował więc w jednakowym stopniu „literę" i „ducha" tekstu biblijnego, wykorzystując w swoich kazaniach ówczesne teorie kosmologiczne i wiedzę przyrodni-

czą. Do czasów średniowiecza przeniósł uczestników odczyt dr Małgorzaty Kowalewskiej (UMCS) pt. „Interpretacja biblijnego opisu stworzenia w «Liber divinorum operum» Hildegardy z Bingen". Ta wielka mistyczka interpretowała Rdz 1, ukazując trojaki sens tego tekstu: dosłowny, alegoryczny i moralny. Natomiast dr Jacek Zieliński (Uniwersytet Wrocławski) w ostatnim wykładzie sekcji zatytułowanym „Koncepcja creatio ex nihilo na podstawie nauki Apologetów. Genesis 1-3" cofnął nas w czasie o kilka wieków, analizując naukę o stosunku Boga Stwórcy i Władcy do świata i człowieka w kontekście polemiki wywołanej przez spotkanie chrześcijaństwa ze światem pogańskim (filozofia grecka).

Pracom sekcji II przewodniczył ks. prof. dr hab. Zdzisław Pawłowski (UMK). Rozpoczęła ona swoją działalność od referatu „Osoba jako imago Dei w personalizmie Juliana Maríasa" ks. dr Witolda Dorsza (UMK), w którym została ukazana próba filozoficznego zrozumienia rzeczywistości Boga i człowieka przez tego kontynuatora projektu filozoficznego José Ortegi y Gasseta. Kolejny wykład „Helleńsko-hebrajskie początki konceptualizacji problematyki grzechu pierworodnego" dra Rafała Misiaka (Uniwersytet Szczeciński) miał również wydźwięk filozoficzny, ponieważ autor opierał się na intuicjach P. Ricoeura, dotyczących pochodzenia zła i namysłu nad mitem adamickim. Prace tej sekcji zakończył referat pt. „Opis stworzenia w ujęciu masoretów" dr Teresy Stanek (UAM), w którym została podjęta kwestia zasadności masoreckiego podziału tekstu Tory dla czytań liturgicznych na przykładzie opisu stworzenia świata oraz przesłanie wynikające z takiego podziału tekstu.

Popołudniu drugiego dnia konferencji pracom sekcji I przewodniczył o. dr hab. Mieczysław Paczkowski OFM (UMK). Pierwszy referat „Człowiek – obraz Boga. Rdz 1,26-27 w kontekście Starego i Nowego Testamentu" wygłosił ks. dr Maciej Basiuk (UŚ). Zostały w nim poddane analizie teksty Pisma Świętego nawiązujące do opisu stworzenia człowieka. Głównym wnioskiem stało się stwierdzenie, że podobieństwo człowieka do Boga swój najpełniejszy wymiar osiąga w Jezusie Chrystusie. Przedłożenie „Społeczna misja ludzkości na przykładzie Rdz 1,27-28" ks. dra Tomasza Głuszaka (UAM) wskazało, że z analizowanego tekstu biblijnego wynikają trzy zasadnicze obowiązki: obowiązek życia wspólnotowego (społecznego), rozwoju populacyjnego oraz rozwoju gospodarczego. Kolejne wystąpienie pod nazwą „Na obraz i podobieństwo. O boskim pierwiastku w człowieku" mgra Pawła Kociszewskiego (UW) dotyczyło analizy, jak idea *imago Dei* zmieniała się w kulturze Wschodu Starożytnego (Sumer, Egipt, Asyria, Babilon), dochodząc do formy, jaką uzyskała w Księdze Rodzaju. Prace tej sekcji zakończył referat „Dwunastowieczne komentarze do Księgi Rodzaju" ks. prof. dra hab. Stanisława Bafii (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski), w którym ukazano, jak w tych objaśnieniach do Księgi Rodzaju uzgadniano pojęcie *creatio continua* z *creatio simultanea* oraz biblijną naukę o stworzeniu świata z platońską doktryną z Timajosa (dialog Platona).

W ramach prac sekcji II, pod przewodnictwem dra hab. Bogdana Burdzieja (UMK), pierwszy referat „Podwójne stworzenie a soteriologia Grzegorza z Nyssy" przedstawił dr Wojciech Szczerba (Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna). Zostało tam ukazane, że według Grzegorza z Nyssy można określić miejsce człowieka w planie stworzenia i historii zbawienia w sensie uniwersalnym, jak i jednostkowym. Soteriologia w sensie uniwersalnym jawi się w kategoriach arbitralnego *recreatio*, w sensie jednostkowym przybiera formę wiary w nawrócenie wszystkich ludzi do Boga. Natomiast dr Piotr Lorek (Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna) w wystąpieniu „Wygnanie z Edenu a rozproszenie w Babilonie" postawił sobie za cel ukazanie związku literackiego i teologicznego między narracją o budowaniu miasta Babel a narracją o Adamie i Ewie, a następnie przeszedł do reinterpretacji Rdz 11 w świetle Rdz 2-3, aby określić kształt motywu wygnania we wspomnianym wcześniej fragmencie (Rdz 11) w porównaniu do motywu wygnania w rozdziałach 2. i 3. Z kolei mgr Wojciech Rojek (PWT – Wrocław) w referacie

„Genesis – implikacje w ateistycznej filozofii dziejów" ukazał, że ateistyczni filozofowie: Proudhon, Marks i Nietzsche nawiązują do biblijnej wizji prapoczątków świata, dokonując swoistej transpozycji wielu biblijnych wątków. W kończącym pracę tej sekcji wystąpieniu „Ocena wartości wypowiedzi a ocena wartości osoby mówiącej" mgr Magdalena Pajor (ASP – Gdańsk) szukała odpowiedzi na kwestię zawartą w temacie wystąpienia, analizując rozmowy Ewy z Wężem (Rdz 3,1-6).

Części plenarnej trzeciego dnia (24 maja) przewodniczył prof. dr hab. Krzysztof Obremski (UMK). W pierwszym referacie „Wolność Adama, czyli o stawaniu się człowiekiem" prof. dr hab. Ireneusz Ziemiński (Uniwersytet Szczeciński) interpretował Księgę Rodzaju jako traktat o wolności ludzkiej, traktując doświadczenie upadku jako paradygmatyczny akt wolności, wyrastający z niewinności człowieka oraz jego niewiedzy. W kolejnym referacie zatytułowanym „Grzech pierworodny w antropologii adekwatnej i w filozofii S. Kierkegaarda – porównanie" prof. dr hab. Marian Grabowski (UMK) zestawił i porównał zawartość znaczeniową kluczowych pojęć dla opisu grzechu pierworodnego w obu tych ujęciach: niewinność, upadek, różnica pomiędzy dobrem i złem.

Pracom sekcji I do południa przewodniczył prof. dr hab. Ireneusz Ziemiński (Uniwersytet Szczeciński). Pierwszy referat „Upadek człowieka i skutki grzechu w tradycji prawosławnej" przedstawił ks. prof. dr Romualdas Dulskis (Uniwersytet Vytautas Magnus – Litwa). Autor doszedł w nim do konkluzji, że – zdaniem prawosławnych – grzechem jest nie tylko złamanie konkretnego przykazania Bożego, ale przede wszystkim niechęć do uznania rzeczywistości Boskiej całego stworzenia. Z kolei dr Leszek Krusiński (UMCS) w wystąpieniu pt. „Genesis w komentarzach św. Augustyna" przypomniał o wielkiej roli tego ojca Kościoła w interpretacji Księgi Rodzaju. Natomiast ks. prof. dr hab. Mirosław Mróz (UMK) w referacie „Kuszenie pierwszych rodziców. Kilka uwag na kanwie nauki św. Tomasza z Akwinu o stanie pierwotnej niewinności" ukazał wielokrotne powracanie przez Akwinatę do pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju przy poszukiwaniu rozwiązań w różnych kwestiach.

Pracom sekcji II, która koncentrowała się na tematyce związanej z literaturą, przewodniczył ks. prof. dr hab. Michał Janocha (UKSW). W pierwszym referacie „Z badań nad funkcjami dzieła literackiego: funkcja afirmowania istnienia w świetle Genesis 1-3" prof. dr hab. Andrzej Stoff (UMK) starał się odpowiedzieć na pytanie, co do zrozumienia kwestii „funkcji afirmowania literackiego" wnosi perspektywa religijna, zwłaszcza konsekwencje Bożego aktu stworzenia. Wykazał niesprzeczność tej afirmacji z racjami teoretyczno-literackimi i filozoficznymi. Z kolei dr Joanna Godlewicz-Adamiec (UW) w wystąpieniu pod nazwą „Obraz Genesis w średniowiecznej literaturze niemieckiej" poddała analizie poszczególne dzieła, ukazując, w jaki sposób korzystają one z Księgi Rodzaju i jak ją interpretują. Natomiast przedmiotem przedłożenia „Barokowa kosmogonia jako problem apokryficznej «luki» (W. Potocki, «Tydzień stworzenia świata»)" prof. dra hab. Krzysztofa Obremskiego (UMK) było odnalezienie, gdzie w biblijnym opisie stworzenia świata wyobraźnia poetycka znajduje „luki" i w jaki sposób je wypełnia (technika amplifikacji) oraz jak owo wypełnienie „luk" wpisuje się w tradycję teologii negatywnej.

Popołudniowe prace sekcji I, którym przewodniczył ks. prof. dr hab. Mirosław Mróz (UMK), obracały się w kręgach filozoficznych. Najpierw dr Mariusz Wojewoda (UŚ) w referacie „Filozoficzna interpretacja Upadku w ujęciu J.W.F. Schellinga i P. Tillicha" wykazywał, że niektóre współczesne koncepcje wolności mają teistyczną podstawę, a zadanie filozofii polega na ich ujawnieniu. Taki trop interpretacji Upadku (grzech pierwszych ludzi – Adama i Ewy w raju, Rdz 3) według autora bierze początek od św. Augustyna, a w sposób oryginalny był rozwijany przez klasyka niemieckiego idealizmu J.W.F. Schellinga oraz jego XX-wiecznego interpretatora – P. Tillicha. Kolejne dwa wystąpienia zostały poświę-

cone myśli Sørena Kierkegaarda. Najpierw mgr Andrzej Słowikowski (UMK) w referacie „Czy lęk może pozostać niewinny? O domniemanej niewinności człowieka w *Pojęciu lęku* Sørena Kierkegaarda" próbował odpowiedzieć na pytanie, jak lęk mógłby kształtować duchowo człowieka w stanie niewinności, nie powodując jego upadku. Była to rekonstrukcja teoretyczna, ponieważ S. Kierkegaard nie rozwijał tej myśli w swoich pismach, chociaż według autora odczytu można się jej tam doszukać. Natomiast mgr Nataliya Vorobyova (UW) w wystąpieniu „«Miłość maskuje grzech»: Grzech pierworodny w filozofii Sørena Kierkegaarda" analizowała problematykę dotyczącą grzechu w poszczególnych dziełach duńskiego filozofa.

Prace sekcji II kontynuowały tematykę literacką, tym razem pod przewodnictwem prof. dra hab. Andrzeja Stoffa (UMK). Dwa pierwsze referaty dotykały literatury anglojęzycznej. Najpierw prof. dr hab. Małgorzata Grzegorzewska (UW) w wystąpieniu „«What I will is Fate». O roli przeznaczenia i boskiej woli w *Raju utraconym* Johna Miltona" wykazała, że ta opowieść łączy tradycję klasyczną, hebrajską i chrześcijańską, co daje szansę skonfrontowania takich pojęć, jak Fatum / Przeznaczenie / Opatrzność. Gra słów Miltona, według autorki, odzwierciedla mistrzowskie połączenie teologicznej pasji poety z kunsztem literackim. Następnie mgr Łucja Kozubowska-Puławska (UW) w referacie zatytułowanym „Biblijny Eden a ogrody rozkoszy w poemacie epickim Edmunda Spensera *Królowa elfów*" ukazała, w jaki sposób autor poematu czerpał z Księgi Rodzaju, próbując pobudzić czytelników do debaty nad wartością sztuki oraz pokazując płodność jako formułę ponadczasowości po grzechu pierworodnym. W ostatnim referacie tej sekcji „Metaforyka genezyjska w poezji Marii Konopnickiej" dr hab. Bogdan Burdziej (UMK) ukazał polską poetkę jako obrończynię tradycji czerpiącej z Pisma Świętego i nauczania Kościoła w opozycji do XIX-wiecznego naturalizmu darwinowskiego i scjentyzmu pozytywistycznego.

Podsumowując, trzeba powiedzieć, że konferencja spełniła oczekiwania organizatorów i w bardzo szerokim aspekcie ukazała obecność myśli zawartych w Rdz 1-3 w wielu dziedzinach nauki, nie tylko teologicznych. Mogła o tym świadczyć zawsze bardzo ożywiona dyskusja, która towarzyszyła referatom wygłaszanym w ramach sesji plenarnych, jak i podczas pracy w sekcjach.

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2008, t. 41, z. 1, s. 253–254

Ks. GRZEGORZ WITA
Uniwersytet Śląski w Katowicach

I Polski Kongres Afrykanistyczny
(Pieniężno 18-20 VI 2007 r.)

Podczas konferencji afrykanistycznej w Ocyplu koło Starogardu Gdańskiego w czerwcu 2005 r. oraz na styczniowym Walnym Zebraniu członków Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego pojawiały się postulaty zorganizowania w Polsce kongresu poświęconego tematyce afrykanistycznej. Idee te znalazły swe urzeczywistnienie w postaci Pierwszego Polskiego Kongresu Afrykanistycznego, który odbył się w dniach 18-20 VI 2007 r. w gościnnych progach seminarium misyjnego Zgromadzenia Słowa Bożego (Księży Werbistów) w Pieniężnie.

Kilkudniowe obrady naukowe miały na celu umożliwienie spotkania i wymiany myśli oraz swych naukowych osiągnięć wszystkim, którzy w Polsce poddają naukowej refleksji zjawiska powiązane z kontynentem afrykańskim. Zaproszeni zostali członkowie i sympatycy Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego oraz wszystkie osoby prowadzące badania nad różnymi aspektami przeszłości, współczesności i przyszłości Afryki. Kongres, oprócz wymiany doświadczeń i prezentacji wyników badań, umożliwił wzajemne poznanie i nawiązanie bliższych relacji pomiędzy przedstawicielami różnych ośrodków naukowych z całego kraju.

Obrady kongresu zgromadziły około 80 prelegentów i słuchaczy. Prezentowane treści objęły niemal wszystkie dziedziny badań problemów afrykanistycznych. Wystąpienia i referaty prezentowali badacze zajmujący się archeologią, antropologią kulturową i etnologią, geografią, historią, językoznawstwem, historią sztuki, misjologią, religiologią, filozofią, ekonomią i naukami politycznymi, prawem, socjologią, stosunkami międzynarodowymi, medycyną.

Program każdego dnia obejmował możliwość udziału w porannej Eucharystii, wspólnototwórcze posiłki, rozmowy kuluarowe. W centrum uwagi były jednak wykłady i dyskusje. Obrady podzielone były na trzy serie (w godzinach 8.30–10.30; 11.00–12.50; 16.30–18.30) i toczyły się w dwu, równoległych grupach tematycznych w sąsiadujących aulach. Taki podział i dokładny harmonogram prelegentów umożliwiał uczestnikom kongresu na wysłuchanie wystąpień, którymi byli zainteresowani. W sumie, podczas trzech dni wygłoszono ponad pięćdziesiąt (!) wykładów i referatów. Referaty wygłaszali i aktywny udział w dyskusjach brali także badacze pochodzący z krajów afrykańskich (Senegal, Etiopia i Gwinea).

Poza obradami istniała możliwość nabycia literatury afrykanistycznej spośród prezentowanego dorobku poszczególnych ośrodków naukowych. Rangę kongresu podkreśliły także imprezy towarzyszące: wystawa „Tajemnice afrykańskich lalek", koncert muzyki klasycznej i pieśni *negro spirituals*. Zwiedzanie Muzeum Misyjno-Etnograficznego stało się okazją do poszerzenia horyzontów spotkania, gdyż gromadzi ono w swych bogatych zbiorach dorobek kultur nie tylko afrykańskich, ale z Azji, obu Ameryk i Australii.

W tematyce wykładów dominowały zagadnienia społeczno-ekonomiczne i współczesne zagrożenia obecne w Afryce Subsaharyjskiej: głód, wojny, epidemie, bieda. Wiele miejsca poświęcono bieżącej sytuacji w Darfurze (dr Maciej Ząbek, mgr Katarzyna Hryćko). Podjęto temat współczesnej pozycji i roli kobiety w Afryce (dr Iwona Ndiaye, prof. Anna Barska, mgr Donata Pawłowska, mgr Mariusz Kraśniewski). O sztuce, obrazującej wartości duchowe, języku i estetyce swe wystąpienia przedłożyli: prof. Andrzej Zaborski, prof. Nina Pawlak, prof. Karol Myśliwiec, prof. Janusz Krzywicki, dr Małgorzta Cymorek, ks. dr Jacek Pawlik. Zjawisko narastającego wpływu Azji, a szczególnie Chin i Indii na społeczność Afryki i konsekwencje tego, omawiali: dr Katarzyna Czaplicka, dr Dominik Kopiński, mgr Jakub Zajączkowski. Zagadnienia z zakresu medycyny i próby jej rozwoju w warunkach afrykańskich przedstawili: dr med. Ryszard Jankiewicz, dr Izabella Łęcka. Inne referaty dotyczyły m.in. rozwoju techniki, ochrony środowiska, rolnictwa. Najwięcej miejsca poświęcono jednak historii (prof. Bronisław Nowak, dr Marek Pawełczak, dr Hanna Rubinkowska), polityce (prof. Jan Milewski, dr Krzysztof Trzciński, dr Dorota Heidrich-Hamera, dr Wiesław Lizak, dr Degefe Gemechu) oraz etnologii (prof. Ryszard Vorbrich, mgr Lucjan Buchalik, dr Jacek Łapott). Zastanawia nieczęste podejmowanie zagadnień dotyczących duchowości afrykańskiej. Spore zainteresowanie nielicznymi wystąpieniami o aspektach tradycyjnych religii Afryki (ks. prof. Henryk Zimoń, ks. dr Stanisław Grodź, ks. dr Grzegorz Wita) oraz dynamiczna dyskusja wokół tych zagadnień dowodzi zasadności podejmowanych tego typu rozważań i badań, tym bardziej że stan perspektyw dla Afryki i sposobów rozwiązywania jej aktualnych problemów, zarysowany w większości wystąpień, tchnął pesymizmem lub gorzkim realizmem. Wydaje się jednak, że bez odwołania do religijności Afryki i wyrastającej z niej wizji świata i upartej nadziei, na niewiele się zdadzą nieafrykańskie rozwiązania, które nie biorą pod uwagę tego aspektu kultury Afryki.

Obradom towarzyszyło zaproszenie do włączenia się w działalność Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego. Dzięki zaangażowaniu członków, a szczególnie sekretarza PTAfr dr Małgorzaty Szupejko, jest realna szansa wydania publikacji, która zawierałaby teksty i osiągnięcia kongresu. Bogactwo i wielość pozytywnych doświadczeń sprawiły, że pojawiły się konkretne plany zorganizowania następnego kongresu afrykanistycznego. Chęć organizacji wyrazili pracownicy Akademii Humanistycznej im. Aleksandra Gieysztora w Pułtusku.

Różnorodność tematyki, rzeczowe dyskusje, mozaika ośrodków naukowych z całego kraju spowodowały, że I Polski Kongres Afrykanistyczny stał się udanym i inspirującym intelektualnie laboratorium afrykanistycznym.

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2008, t. 41, z. 1, s. 255–258

Ks. ROMAN BUCHTA
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Arteterapia w katechezie specjalnej. VII Ogólnopolska Konferencja Katechetów Szkół Specjalnych (Brenna 20-23 IX 2007 r.)

Jesienne spotkania w Bernnej już od kilku lat wpisują się w kalendarz osób związanych z szeroko rozumianym środowiskiem katechezy specjalnej. Ten kilkudniowy pobyt w Ośrodku Spotkań i Formacji im. św. Jadwigi Śląskiej stwarza okazję nie tylko do podjęcia refleksji nad przewodnim tematem corocznego spotkania, ale również do wymiany doświadczeń pedagogicznych i nawiązania współpracy pomiędzy katechetami pracującymi w różnych placówkach wychowawczych na terenie całej Polski. Wskazane możliwości wydają się być szczególnie istotne dla katechetów zajmujących się na co dzień wychowaniem w wierze osób doświadczonych różnymi rodzajami niepełnosprawności.

Organizatorem tegorocznego spotkania, był Zakład Katechetyki, Pedagogiki Chrześcijańskiej i Katolickiej Nauki Społecznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Jako główny temat wykładów oraz spotkań o charakterze warsztatowym przyjęto zagadnienie „Arteterapia w katechezie specjalnej".

Próbując przybliżyć istotę zagadnienia, należy w tym miejscu wyjaśnić najpierw sam termin „arteterapia", na który składają się dwa komponenty: arte i terapia. Aby tego dokonać, trzeba odwołać się do greckiego źródłosłowu, gdzie *arte* pochodzi od słowa *ars*, oznaczającego sztukę, i znaczy dosłownie *doskonale, po mistrzowsku*, zaś *therapeuein* – to *opiekować się, oddawać cześć*, a w szerszym kontekście także *leczyć* [1]. Połączenie tych dwóch komponentów można w wolnym tłumaczeniu oddać jako „leczyć sztuką", co też najczęściej znajdujemy w literaturze. Mając na uwadze działania podejmowane w środowisku osób niepełnosprawnych, warto w tym miejscu przytoczyć jednak uwagę Andrzeja Wojciechowskiego, który omawiając zagadnienie, skłania się ku określeniu „terapia przez twórczość". Wychodząc od definicji twórczości, zaproponowanej przez Antoniego Kępińskiego, a rozumianej jako „każde świadome narzucanie własnego porządku otaczającemu światu lub każde świadome wprowadzanie własnego porządku w otaczający świat", jako proces twórczy postrzega on nawet świadome rozdarcie z własnej woli kartki papieru. W ten sposób sygnalizuje wspomniany autor poważny problem, polegający na uporczywym utożsamianiu pojęcia twórczości z pojęciem sztuki. To przyzwyczajenie językowe wprowadza, zdaniem Wojciechowskiego, nie tylko zamieszanie, ale czyni szkody, skłaniając do zamiennego odczytywania nazwy „terapia przez twórczość" jako „terapia przez sztukę". Może to rodzić napełniający lękiem postulat, jakoby sztuka w całości swych procesów miała pełnić funkcję terapeutyczną [2]. Ujmując zagadnienie przez pryzmat działalności osób niepełnosprawnych, powyższa uwaga wydaje się być uzasadnio-

[1] E.J. Konieczna, *Arteterapia w teorii i praktyce*, Kraków 2004, s. 14.
[2] A. Wojciechowski, *Zrozumieć człowieka w jego najwyższym wymiarze osobowym – jako dziecko Boga*, Oligokatecheza 2 (2004), s. 10.

na. Postrzegając jednak problem niejako w odwrotnym kierunku, gdzie osoby niepełnosprawne stają się w dosłownym znaczeniu beneficjentami wartości, jakie niesie z sobą klasycznie rozumiana sztuka, możemy z całą pewnością pozostać przy zaproponowanym rozumieniu arteterapii, jako oddziaływania terapeutycznego za pomocą sztuki w ogóle lub tylko sztuk plastycznych [3].

Zdaniem Agaty Winkler, arteterapię można definiować w wąskim i szerokim zakresie. W wąskim zakresie przez arteterapię rozumie się terapię przy użyciu sztuk plastycznych, zaś w znaczeniu szerokim jest ona rozumiana jako nazwa dla całej grupy terapii posługującej się sztuką. Arteterapia w wąskim zakresie posiada własne techniki i metody, wśród których istotne znaczenie odgrywa psychorysunek. Znajduje on zastosowanie jako technika diagnostyczna i projekcyjna oraz jako wskaźnik dojrzałości poznawczej jednostki. Wśród innych technik wymienić należy rozwijające kreatywność malowanie spontaniczne. Ta forma terapii zmierza do pobudzenia i rozwijania umiejętności osobistego (indywidualnego i emocjonalnego) stosunku do rzeczywistości za pomocą linii i plamy, barwy i kształtu. Ta forma edukacji kształci aktywność myślową, pobudza wyobraźnię i wyzwala twórczą inicjatywę. Wpływa także na kształtowanie osobowości oraz wzbogaca przeżycia wychowanka. Wszystkie te działania mają rozszerzać horyzonty myślowe i rozbudzać potrzebę obcowania z dziełem sztuki. Wspomniane formy aktywności plastycznej mają doprowadzić do tego, aby człowiek niedostosowany czy niepełnosprawny umiał żyć spontanicznie i twórczo. Prowadzone zajęcia o charakterze edukacyjnym i terapeutycznym mają również na celu rozwijanie umiejętności manualnych, czy wprost usprawnienie kończyn górnych po to, aby ich uczestnicy mogli wypowiadać się poprzez aktywność twórczą. Twórczość plastyczna pozwala bowiem osobie dysfunkcyjnej otworzyć się na kontakt ze sztuką, rozwinąć w sobie poczucie estetyki, a przede wszystkim rozwijać sferę duchową. Jak pokazuje doświadczenie, osoby niepełnosprawne czy chore bardzo angażują się w swoje prace, wkładając w ich wykonanie o wiele więcej wysiłku niż osoby zdrowe. Ich prace odzwierciedlają emocje i uczucia i, co niezwykle istotne, ukazują otaczający je świat takim, jakim go widzą [4].

Jedną z odmian arteterapii jest muzykoterapia. Uważa się, że muzyka wywiera olbrzymi wpływ na psychikę człowieka, gdyż wnika ona do najgłębszych warstw jego osobowości. Może działać aktywizująco lub osłabiająco na czynności mózgu, spowalnia bicie serca, obniża ciśnienie, rozluźnia mięśnie i łagodzi objawy bólu. Powyższe obserwacje natury medycznej dostarczyły pedagogom specjalnym impulsów do wykorzystania jej w procesie dydaktycznym i wychowawczym. Muzykoterapia zajmuje się taką działalnością terapeutyczną, która wykorzystuje różne formy muzyczne, np. dramatyzację muzyczną, śpiew, czy zabawy rytmiczne wprowadzane dla usprawnienia ciała i ducha osób chorych lub niepełnosprawnych.

Inną formą arteterapii jest choreoterapia, inaczej określana jako terapia przez taniec. W tańcu może tkwić wielki potencjał, gdyż wykorzystuje on ekspresję ruchową. Aktywność ruchowa wpływa na rozwój motoryki oraz kształtowanie prawidłowej reakcji na bodźce. Sprzyja wyrobieniu poczucia równowagi i zwiększa wydolność wszystkich układów organizmu. Celem choreoterapii jest odkrycie przez osobę jej poddaną własnej cielesności i samoświadomości. Taniec pobudza i uwalnia uczucia, może redukować uczucia negatywne, może zmniejszać towarzyszące człowiekowi poczucie niepokoju, a także dostarczyć satysfakcji i zadowolenia.

---

[3] W. Szulc, *Sztuka i terapia,* Warszawa 1993, s. 17.

[4] A. Winkler, *Arteterapia formą wspomagania niepełnosprawności*, w: *(Bez)radność wychowania…?*, red. Z. Marek, M. Madej-Bubula, Kraków 2007, s. 187-199.

Jeszcze innym rodzajem arteterapii jest teatroterapia, czyli powiązanie terapii z działalnością teatralną. Teatr od wieków propagował wzory obyczajowe, uczył współżycia w społeczności, postaw życiowych, pozwalał także na wyrażenie i przeżycie własnych emocji. Wykorzystanie w terapii różnych form teatralnych ma ogromny wpływ na psychikę człowieka, gdyż dzięki nieskrępowanemu wyrażaniu konfliktów sprzyja odreagowaniu stłumionych uczuć, czy pozwala częściowo stać się osobą, którą chciałoby się być. Formy teatroterapii, takie jak: psychodrama, drama, pantomima, pomagają uczestnikom poznać samych siebie i rozwijać własne zainteresowania. Osoby podane tej formie terapii, dzięki udziałowi w zajęciach, uczą się samodyscypliny, której wymaga specyfika pracy aktora. Doświadczenie potwierdza, że niepełnosprawni z radością uczęszczają na proponowane im zajęcia. Teatr jest dla nich miejscem realizowania siebie. Zauważono również, że nie posiadają oni tremy i chętnie i bez strachu wychodzą na scenę. Dzięki temu wzrasta ich samoocena i nawet nie do końca udane przedstawienie jest sukcesem, którym można się pochwalić.

Jako kolejną odmianę arteterapii wskazać należy biblioterapię. Ten rodzaj terapii posługuje się głównie słowem pisanym, gdzie książka stanowi podstawowy środek w leczeniu osób chorych. Biblioterapia zakłada wykorzystanie książek i czasopism do regeneracji systemu nerwowego i psychiki chorego człowieka. Obiektem działania biblioterapii są pacjenci szpitali i sanatoriów, czy też chorzy przebywający na stałe w domach. Biblioterapię realizuje się poprzez odpowiedni dobór literatury. Bywa, że czytany utwór staje się inspiracją do tworzenia sztuk plastycznych. Do terapii posługujących się literaturą zalicza się także poezjoterapię, która realizowana jest bądź przez obcowanie z poezją, bądź przez sam proces tworzenia utworów lirycznych. Analizy badaczy zajmujących się problemem wpływu literatury i działalności literackiej na osoby z dysfunkcjami narządów i niepełnosprawnością dowodzą, że literatura pobudza wyobraźnię, stymuluje myślenie analogiczne, działa zarówno w sferze twórczej, jak i w sferze odbiorczej, a w licznych przypadkach jest także ucieczką od trudnej rzeczywistości.

Jako następną formę oddziaływania terapeutycznego przez sztukę, wskazać należy filmoterapię. Pomimo że w Polsce jest ona stosunkowo nową formą, nie jest ona jednak obca. Środkami filmototerapii są filmy animowane z wyraźnym morałem; filmy dokumentalne i popularnonaukowe o charakterze profilaktycznym; filmy fabularne o charakterze audiowizualnej powieści. Filmoterapia jest to terapia przez metaforę. Widz, oglądając film, może śledzić losy bohaterów, identyfikując się z nimi. Oglądane sytuacje pobudzając do refleksji, pozwalają inaczej spojrzeć na własne problemy, dają rady i wskazówki. Filmoterapia pomaga chorym radzić sobie z chorobą, działa także wspomagająco w resocjalizacji i profilaktyce, głównie dzięki filmom edukacyjnym.

Problem dysfunkcyjności człowieka jest problemem wieloaspektowym. Wchodząc w świat ludzi chorych i niedostosowanych społecznie, napotykamy szereg problemów i trudności, z którymi muszą się oni borykać przez całe życie. Nauka, która daje nam klucz do zrozumienia tych problemów, daje nam również środki i metody do pracy z ludźmi niepełnosprawnymi. Tymi środkami może być bogactwo terapii realizowanej przez sztukę czy twórczość plastyczną, gdyż każdy człowiek posiada pierwotną zdolność twórczą. Jest ona rodzajem intelektualnej zabawy, jest zgodą na samego siebie, na swoją wyobraźnię[5].

Osoby niepełnosprawne, biorące udział w procesie nauczania religijnego, wymagają znacznie wydłużonego okresu intensywnego oddziaływania, nieustannego powtarzania i ćwiczenia na różne sposoby zakresu zdobytej wiedzy, aby ta, raz podana, utrwaliła się w postaci nawyku i umiejętności. Duże rozbieżności intelektualne oraz manualne w obrębie jed-

[5] A. Winkler, *Arteterapia formą...*, s. 187-199.

nej grupy uczniów stwarzają konieczność zróżnicowania stopnia trudności materiału oraz poszukiwania różnych form przekazu i konstrukcji zajęć katechetycznych. Wielostronne realizowanie danej treści sprzyja jej przyjęciu, przetworzeniu i utrwaleniu przez dziecko. Przyjęta treść musi jednak zostać wyrażona na zewnątrz, co stanowi potwierdzenie owocności wysiłków nauczyciela i ucznia. Szczytem przekazu przerobionej treści religijnej jest komunikacja słowna, która niestety rzadko występuje u dzieci z głębszą niepełnosprawnością intelektualną. W takim wypadku pomocą służyć może szeroko rozumiana ekspresja plastyczna, będąca głównym punktem zajęć katechetycznych. Bez ekspresji życie religijne obniża się, a osobowość zamyka się w sobie. Dlatego też zadaniem katechezy specjalnej jest szukanie odpowiednich sposobów kontaktu z dzieckiem oraz umożliwienie mu na miarę posiadanych zdolności oraz w tempie właściwym dla siebie wyeksponowanie tego, czego doświadczyło w sferze duchowej i w jaki sposób przeżyło daną prawdę religijną.

W ten wysiłek poszukiwania coraz skuteczniejszych sposobów komunikacji prawd religijnych wpisało się tegoroczne spotkanie w Brennej. Jako pierwszy zabrał głos ks. mgr lic. teol. Jan Sołtysik (Krajowy Dyrektor Duszpasterstwa Niesłyszących), który w swoim wystąpieniu pt. „Duszpasterstwo specjalne w służbie terapii" przedstawił konkretne działania prowadzone na rzecz osób głuchych i niedosłyszących. Zaprezentował on również szereg możliwości dalszych, wspólnych działań na rzecz osób z dysfunkcjami narządu słuchu. Kolejnym punktem spotkania było wystąpienie ks. mgr lic. teol. Zdzisława Tomzińskiego (Dyrektora Archidiecezjalnego Domu Hospicyjnego im. Jana Pawła II), który w swoich dwóch wystąpieniach: „Arteterapia w procesie rehabilitacji osób niepełnosprawnych" oraz „Arteterapia – jako wezwanie", zapoznał słuchaczy z teoretyczną stroną omawianego zagadnienia oraz, co szczególnie istotne, podzielił się wieloletnim doświadczeniem własnej pracy z niepełnosprawnymi, w ramach zajęć prowadzonych na warsztatach terapii zajęciowej. Uczestnicy konferencji wysłuchali także wykładu wygłoszonego przez mgr Magdalenę Chwałę i mgr Elżbietę Powolną pt. „Założenia arteterapii w nauczaniu", które w dalszej części spotkania poprowadziły również zajęcia o charakterze warsztatowym. W ostatnim dniu konferencji uczestnicy spotkania wysłuchali wystąpienia ks. dra Krzysztofa Sosny (UŚ) na temat „Terapeutycznego wymiaru katechezy". Omówił on kwestie kształtowania właściwych postaw wobec osób szczególnej troski, co jawi się jako niezmiernie ważne zadanie w naszych czasach. Prelegent przedstawił także zagadnienie rehabilitacji postrzeganej jako służba dla osób będących w szczególnych sytuacjach edukacyjnych oraz cele i zadania katechezy specjalnej. W ostatniej części wystąpienia skoncentrował się na prezentacji rehabilitacyjnego wymiaru katechezy specjalnej, ukazując także perspektywę dalszych działań.

Ostatnim punktem przewidzianym w programie spotkania była prezentacja nowości wydawniczych, adresowanych wprost dla katechezy specjalnej, oraz innych materiałów i pomocy dydaktycznych, które mogą znaleźć tu swoje zastosowanie. Prezentacji i omówienia dokonał ks. dr Roman Buchta (UŚ), który podsumował także całość tegorocznego spotkania, zapraszając jednocześnie wszystkich jego uczestników do twórczego kształtowania zarówno samego programu, jak i charakteru spotkań w Brennej.

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2008, t. 41, z. 1, s. 259–262

Ks. ROMAN BUCHTA
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Konferencja katechetów i duszpasterzy osób niesłyszących (Katowice 17 X 2007 r.)

17 X 2007 r. w auli Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach odbyła się kolejna konferencja katechetów i duszpasterzy osób niesłyszących. Organizatorami tegorocznego spotkania byli pracownicy naukowi Zakładu Katechetyki, Pedagogiki Chrześcijańskiej i Katolickiej Nauki Społecznej tegoż uniwersytetu oraz Krajowy Dyrektor Duszpasterstwa Niesłyszących ks. mgr lic. Jan Sołtysik.

Odbywające się w Katowicach coroczne spotkania osób związanych z duszpasterstwem niesłyszących mają już swoją bogatą tradycję, która z całą pewnością sięga korzeniami działalności ks. Konrada Lubosa i ks. Jana Urbaczki. Ich wieloletnia posługa duszpasterska zaowocowała nie tylko uwrażliwieniem środowiska kościelnego na Śląsku na potrzeby osób niesłyszących, ale znalazła także swój szerszy wyraz w Uchwałach I Synodu Diecezji Katowickiej, gdzie bardzo wyraźnie wybrzmiała troska Kościoła o objęcie posługą duszpasterską tych środowisk, które dziś określić można jako adresatów katechezy specjalnej.

Uroczystego otwarcia obrad dokonał ks. Jan Sołtysik, który witając zebranych, zapoznał wszystkich z programem tegorocznego spotkania. Słowo wstępne do uczestników konferencji wygłosił ks. bp. dr Gerard Bernacki (Katowice), przekazując również słowa jedności od ks. abpa Damiana Zimonia, przebywającego w tych dniach na pielgrzymce dziękczynnej metropolii katowickiej w Rzymie, z okazji 750-lecia śmierci św. Jacka Odrowąża. Ks. Bp. Bernacki, dziękując za codzienną troskę duszpasterską okazywaną na różny sposób wobec osób niesłyszących, wyraził radość z obecności tak wielu uczestników konferencji, którym też udzielił biskupiego błogosławieństwa, zapewniając o modlitewnej pamięci.

W sesji przedpołudniowej, której przewodniczył ks. dr Roman Buchta (UŚ), jako pierwsza zabrała głos s. Monika Polok SSpS (Racibórz), która omówiła zagadnienie „Dekalog w katechezie". Zgodnie z założeniami prelegentki, całość wystąpienia miała charakter dzielenia się doświadczeniami zdobytymi w ciągu 26 lat pracy katechetycznej z osobami głuchymi w ośrodku dla dzieci i młodzieży w Raciborzu. Problematyka Dekalogu pojawia się w programie katechetycznym trzykrotnie. Po raz pierwszy w ramach przygotowania do sakramentu pokuty i Eucharystii, następnie na poziomie gimnazjum w ramach tzw. dalszego przygotowania do sakramentu bierzmowania i wreszcie w pracy katechetycznej z młodzieżą dojrzałą, uczęszczającą do liceum czy technikum. Zdaniem prelegentki, kwestią zasadniczą na wszystkich wspomnianych poziomach edukacji szkolnej jest konieczność wyjaśnienia katechizowanym pojęcia grzechu, którego rzeczywistość trudna jest czasami do zrozumienia także dla osób słyszących. Dlatego też należy powracać do tego zagadnienia, podejmując omawiany temat w sposób adekwatny do aktualnych uwarunkowań adresatów katechezy. Kolejną ważną kwestią jest sprawa sumienia. Chodzi o stosowne wyjaśnienie tego, czym ono jest oraz w jaki sposób należy się troszczyć o jego formację poprzez codzienny rachunek sumienia. Należy do tego dążyć, posługując się metodą totalnej komunikacji. Pomocą w prowadzeniu katechez służą tu przygotowane specjalne obrazy ka-

techetyczne, których moralny wydźwięk nie może jednak wzbudzać u dzieci żadnych wątpliwości. Ogólnie należy stwierdzić, że prowadzenie katechez o Dekalogu w grupie dzieci i młodzieży niesłyszącej jest dziś szczególnie trudne. Jednym z powodów jest zalew treści obecnych w mediach, których przesłania głusi nie są w stanie sami we właściwy sposób zinterpretować na podstawie obrazu, którego nie wspiera słowo komentarza. Dlatego też wszystkie nurtujące ich problemy moralne należy podejmować nie tylko odpowiedzialnie i z otwartością, ale wręcz z ewangeliczną odwagą. Młodzież potrzebuje dziś nie tylko nauczycieli, ale także dojrzałych świadków wiary.

Kolejnym prelegentem był ks. dr Krzysztof Sosna (UŚ), który skoncentrował się w swoim przedłożeniu na „Terapeutycznym wymiarze katechezy". Wprowadzając w całość zagadnienia, ks. Sosna podkreślił podstawowy wymiar katechezy, którym bezsprzecznie jest wychowanie w wierze. Zdaniem prelegenta, można jednak mówić także o innych zadaniach katechezy, do których zalicza się terapeutyczny wymiar katechezy specjalnej. I Synod Diecezji Katowickiej stwierdza w swoich uchwałach, że rehabilitacja ma na celu usprawnienie fizycznych i psychicznych funkcji człowieka poszkodowanego losem, tak aby był on w miarę swoich możliwości pełnowartościowym członkiem społeczeństwa świeckiego i wspólnoty Kościoła. Nie tracąc zatem z horyzontu istoty katechezy, jej celów i zadań, widzimy, że wpisuje się ona w całokształt ludzkiego życia, ze wszystkimi jego aktualnymi uwarunkowaniami, w tym – niepełnosprawnością. Trudno podać szczegółowe zasady, jakimi powinna kierować się w swoich działaniach katecheza specjalna, tak aby mogła spełnić swój wymiar rehabilitacyjny. Wydaje się, że pierwszą z nich jest właśnie przestrzeganie wszystkich zasad wypracowanych na polu pedagogiki specjalnej. Obowiązują one również w katechezie. Kolejną zasadą jest zasada personalizacji, która na gruncie katechezy nabiera dodatkowego wymiaru, jakim jest jej potrójne odniesienie: do Boga, do innych i do samego siebie. Podstawą katechetycznego oddziaływania jest tu budowanie właściwej relacji do Boga, która u osób niepełnosprawnych może być w poważny sposób zakłócona z powodu obciążenia różnymi formami kalectwa, postrzeganego często jako wyraz niesprawiedliwości. Analogicznie przedstawia się sprawa relacji z innymi ludźmi, czy odniesienia do samego siebie. Wszystkie wskazane płaszczyzny powinny stać się wyznacznikiem kierunków oddziaływania katechezy terapeutycznej. Trzecią z zasad jest zasada integracji. W kontekście religijnym ma ona na celu ukazanie niepełnosprawnym należnego im miejsca we wspólnocie Kościoła, rozumianego jednak nie tylko jako zbiór przynależnych im praw, ale również obowiązków i zadań we wspólnocie wierzących. W kolejnej części wystąpienia ukazana została rola katechety oraz perspektywy dalszych działań edukacyjnych i wychowawczych podejmowanych zarówno na gruncie katechezy szkolnej, jak i parafialnej. Wśród nich najistotniejsze wydaje się dziś dążenie do zmiany świadomości tak społeczeństwa, jak i samych duszpasterzy odnośnie do możliwości przygotowania niepełnosprawnych do sakramentów świętych.

Ostatnim punktem w sesji przedpołudniowej było wystąpienie mgr Agnieszki Lepak (Warszawa – Instytut Głuchoniemych), która przedstawiała temat „Warsztaty biblijne dla młodzieży niesłyszącej". Wykład miał formę dzielenia się bogatym doświadczeniem katechetycznym, które zaowocowało poszukiwaniem nowych form dotarcia do osób niesłyszących. Początkiem wspomnianych poszukiwań było doświadczenie nieskuteczności przekazu niesłyszącym treści biblijnych tradycyjnymi metodami komunikacji, wśród których podstawowe znaczenie odgrywa język – tu język polski. Przekazywanie orędzia biblijnego systemem językowo-migowym rodzi poważne niebezpieczeństwo zagubienia jego istoty, która nie leży bynajmniej w opisie czysto zewnętrznym. Głusi żyją w swoim własnym świecie, którego do końca nie jest w stanie zrozumieć osoba słysząca. Całość sytuacji można w dalekiej analogii porównać z sytuacją misyjną, gdzie misjonarze muszą przyjąć po-

stawę otwartości i sami niejako próbować wejść w miejscową kulturą, by przyswajając sobie jej uwarunkowania, rozpocząć proces inkulturacji. Pierwszym warunkiem dla dalszego skutecznego przekazu treści jest wówczas przyswojenie sobie miejscowych form komunikacji, nie zaś nauczanie na siłę przyniesionego z sobą języka. W ten sposób Kościół wciela Ewangelię w różne kultury, przemieniając je niejako od wewnątrz. W podobny sposób można potraktować wszystkie środowiska, które wydają się zamknięte na oddziaływanie Kościoła, wobec których należy rozbudzić w sobie ducha misyjnego. Tak więc można powiedzieć, że nie ma różnicy pomiędzy osobą słyszącą a niesłyszącą. Problem leży jedynie w kwestii języka i kultury. Pierwszym warunkiem jest uznanie naturalnego języka migowego głuchych, jako pełnowartościowego sposobu komunikacji, który w odróżnieniu od systemu słowno-migowego jest wolny od „obciążeń gramatycznych" poszczególnych języków. Zauważamy, że coraz większa liczba głuchych na świecie, posługujących się naturalnym językiem migowym, uznaje się za wspólnotę językową. Rodzi to swoje konsekwencje, gdyż głusi, posługujący się naturalnym językiem migowym, nie uważają siebie za osoby niepełnosprawne, lecz za porozumiewające się innym językiem, posiadające odmienną kulturę, na podobieństwo mniejszości etnicznych. W dalszej części wystąpienia zaprezentowany został film będący zwiastunem warsztatów biblijnych, który – tłumaczony i komentowany na bieżąco przez prelegentkę – ukazał w skrócie ich istotę oraz przebieg.

W sesji popołudniowej, której przewodniczył ks. dr Krzysztof Sosna, jako pierwszy zabrał głos ks. Grzegorz Sokalski – diecezjalny duszpasterz niesłyszacych w diecezji gliwickiej. Zaprezentował on referat pt. „Wykorzystanie języka miganego w duszpasterstwie i liturgii z udziałem osób niesłyszących". Swoje wystąpienie rozpoczął od postawienia następującego pytania: Jaka jest najlepsza metoda komunikacji z niesłyszącymi? Odpowiedź wydaje się oczywista – naturalny język migowy. Wobec powyższej opinii coraz częściej pojawiają się głosy na temat użyteczności i dalszego uczenia systemu językowo-migowego. Jego oczywistą zaletą jest jednak łatwość przyswojenia sobie podstaw komunikacji z niesłyszącymi. Zdobyta umiejętność nie stwarza możliwości nawiązania głębszych kontaktów z niesłyszącymi, ale – co najważniejsze – umożliwia komunikację w ogóle. W chwili obecnej brak jednak możliwości szkolenia większej liczby duszpasterzy dla opanowania przez nich naturalnego języka migowego. Dlatego też wykorzystywanie systemu językowo-migowego w liturgii jest czymś w rodzaju wyważonego kompromisu pomiędzy dążeniem do sytuacji idealnej a realnymi możliwościami. Należy także pamiętać, że w liturgii sprawowanej dla głuchych uczestniczą także osoby słabosłyszące, dla których podstawowym środkiem komunikacji pozostaje jednak system językowo-migowy, a nie zaś naturalny język migowy. Dlatego też system powinien być traktowany nie tyle jako język, co raczej jako mniej lub bardziej doskonałe narzędzie dla podstawowej komunikacji. Należy zawsze pamiętać, że język migowy jest naturalnym językiem głuchych, zaś język migany jest środkiem porozumiewania się słyszących z niesłyszącymi. Ks. Sokalski przypomniał również podstawowe uwarunkowania „techniczne" niezbędne dla właściwego zastosowania systemu w liturgii, takie jak właściwe oświetlenie osoby migającej (tłumacza), czy nawet dobór samego kościoła, który poprzez swoją architekturę umożliwi lepszą obserwację celebransa i całej akcji liturgicznej.

Kolejny z referatów, wygłoszony przez ks. Jana Sołtysika, dotyczył „Możliwości adaptacji części Mszy św. dla potrzeb osób niesłyszących". Od wielu już lat, z różnym skutkiem trwają prace nad przygotowaniem i zatwierdzeniem mszału dla liturgii sprawowanej z udziałem osób niesłyszących. W chwili obecnej istotnym punktem odniesienia może stać się *Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci*, które zezwala na konieczne zmiany w liturgii słowa, takie jak dobór odpowiednich czytań, czy też opuszczenie niektórych, trudniejszych tekstów. Ponieważ osoby głuche myślą obrazowo, dlatego też warto w ra-

mach liturgii sprawowanej z ich udziałem skorzystać z przygotowanych w mszale Modlitw Eucharystycznych z udziałem dzieci. Ich prosta, obrazowa konstrukcja, opowiadająca dobroć Boga, przejawiającą się wobec człowieka w dziele stworzenia i odkupienia, wydaje się lepiej odpowiadać realnym możliwościom odbioru treści zbawczych przez osoby głuche.

Jako ostatni z prelegentów zabrał głos ks. dr Roman Buchta, który przedstawił temat „Programy katechetyczne i podręczniki do nauki religii dla osób niepełnosprawnych". *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, podając wytyczne do nauczania religii, dokonuje ogólnej charakterystyki poszczególnych grup jej adresatów. Jest to szczególnie istotne, gdyż wszyscy katecheci, a zwłaszcza autorzy pomocy dydaktycznych, powinni brać pod uwagę specyficzne potrzeby psychiczne, emocjonalne i intelektualne poszczególnych grup dzieci i młodzieży. Wskazana konieczność nabiera szczególnej rangi w szkolnictwie specjalnym, obejmującym swym oddziaływaniem dzieci i młodzież z różnym stopniem niepełnosprawności (tu mamy na uwadze zwłaszcza uszkodzenie słuchu). Ponieważ osoby te posiadają ograniczone zdolności poznawcze, dlatego należy szukać specjalnych metod i środków, które umożliwią im zgłębianie prawd o świecie, w którym żyją. W katechezie zadanie to jest o tyle trudniejsze, że głuchych, mających ograniczone zdolności abstrakcyjnego myślenia, naucza się o sprawach i wartościach, których nie sposób dotknąć, zobaczyć, czy też zbadać, a jedynie doświadczyć na poziomie umysłu i serca. Osoby z upośledzonym słuchem poznają świat głównie poprzez działania na konkretach. Ponieważ uczniowie posiadają często poważne problemy z czytaniem i pisaniem, dlatego też w przekazie prawd katechetycznych należy ograniczyć stosowanie tekstów pisanych, dążąc jednocześnie do poszerzania przekazu treści poprzez inne środki, takie jak: drama, obrazy katechetyczne, prace manualne, środki audiowizualne czy komputerowe. Uwzględniając szczególną sytuację edukacyjną omawianej grupy, opracowano, opierając się na wskazaniach *Podstawy programowej katechezy*, odrębne programy nauczania, uwzględniające w większym stopniu ich możliwości percepcyjne i pozwalające przez to na lepsze poznanie Boga. Jednym z nich jest, przygotowany przez s. Monikę Polok, program nauczania religii w gimnazjum dla niesłyszących „W drodze ku chrześcijańskiej doskonałości".

Podsumowania całości obrad dokonał ks. Jan Sołtysik, który zaapelował o większą zgodność w środowisku samych osób niesłyszących co do kwestii używanego języka. Duszpasterze bowiem są nie tyle teoretykami i twórcami języka migowego czy systemu słowno-migowego, ile praktykami, przed którymi stoi niełatwe zadanie przekazania Ewangelii osobom niesłyszącym. Ks. Jan Sołtysik zaapelował także do środowiska osób niesłyszących o pomoc duszpasterzom we wspólnym tworzeniu odpowiednich metod komunikacji z niesłyszącymi.

SPIS TREŚCI

Ks. Roman Dzwonkowski SAC, Laudacja Księdza Arcybiskupa Szczepana Wesołego, Laureata Nagrody *Lux ex Silesia*, wręczonej z okazji Międzyuczelnianej Inauguracji Roku Akademickiego 2007/2008, podczas Mszy św. w katedrze katowickiej, dn. 9 X 2007 r. 5

ARTYKUŁY

Ks. Marek Karczewski, Któż jest podobny do Bestii...? (Ap 13,4). Struktury władzy między historią i proroctwem w Ap 13 10
Ks. Grzegorz Strzelczyk, Chrystologia poprawności politycznej: J. Shelby Spong 21
Ks. Łukasz Szendzielorz, Kobieta – matka – siostra. Mariologiczne podstawy teologii kobiety Josefa Zvěřiny 32
Ks. Andrzej Pastwa, Prawo do obrony i swobodnego dostępu do adwokata. Systemowe gwarancje realizacji praw podmiotowych stron w procesie *de nullitate matrimonii* 46
Ks. Dariusz Walencik, Postępowanie regulacyjne przed Komisją Regulacyjną do spraw Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego 63
Ks. Grzegorz Wita, Akańskie sposoby rytualnego rozwiązywania kryzysów 75
Ks. Bronisław Czaplicki, Szkolnictwo katolickie w Rosji pod koniec XIX i na początku XX w. (do 1917 r.). Zarys problematyki 84
Ewelina Małachowska, Sekty i związki wyznaniowe działające na terenie katowickiej części województwa śląsko-dąbrowskiego w latach 1945-1950 96
Piotr Łuczak, Ks. płk Wacław Pyszkowski – Generalny Dziekan Wojska Polskiego 1947-1950 119

MATERIAŁY

Ks. Jerzy Myszor, s. Agata Mirek, *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL.* Suplement 137
Katarzyna Ślebarska, Rola wsparcia społecznego w szukaniu zatrudnienia 177
Ks. Mirosław Kiedzik, Polski przekład ekumeniczny Nowego Testamentu z języków oryginalnych – główne założenia i zmiany w brzmieniu przekładu oraz ich podstawy 188
Ks. Józef Kozyra, Najnowszy przekład Listu św. Jakuba w Biblii Paulistów w świetle innych tłumaczeń biblijnych 197
Ewa J. Jezierska OSU, Cechy polskiego stylu biblijnego (i język inkluzywny) 214

RECENZJE

J.H. Walton, *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament. Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible* (Ks. Marek Karczewski) 220

J. Richard Middleton, *The Liberating Image. The Imago Dei in Genesis 1* (Ks. Maciej Basiuk) 224
Paul L. Gavriluk, *The Suffering of the Impassibile God. The Dialectics of Patristic Thought* (Ks. Grzegorz Strzelczyk) 226
Merylyn McCord Adams, *Christ and Horrors. The Coherence of Christology* (Ks. Grzegorz Strzelczyk) 227
Gerald O'Collins, *Jesus Our Redeemer. A Christian Approach to Salvation* (Ks. Grzegorz Strzelczyk) 229
A. Gesché, *Przeznaczenie* (Ks. Jacek Kempa) 230
B. Kleinschwärzer-Meister, *In allem auf Christus hin. Zur theologischen Funktion der Rechtfertigungslehre* (Ks. Jacek Kempa) 232
Mieczysław A. Krąpiec, *Człowiek i polityka* (Ks. Marian Szymonik) 233
Guido Treffler (Bearb.), *Julius Kardinal Döpfner. Konzilstagebücher, Briefe und Notizen zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (Sebastian Rosenbaum) ... 242

SPRAWOZDANIA

Ks. Maciej Basiuk, Interdyscyplinarna konferencja naukowa *Genesis (1-3) – teologia, antropologia, kosmologia (inspiracje, recepcje, analizy)* 248
Ks. Grzegorz Wita, I Polski Kongres Afrykanistyczny 253
Ks. Roman Buchta, Arteterapia w katechezie specjalnej. VII Ogólnopolska Konferencja Katechetów Szkół Specjalnych 255
Ks. Roman Buchta, Konferencja katechetów i duszpasterzy osób niesłyszących 259

SUMMARIA

Ks. Marek Karczewski, Chi è come la bestia? (Ap 13,4). Le strutture del potere tra la storia e la profezia 20
Ks. Grzegorz Strzelczyk, Una cristologia della political correctnes: J. Shelby Spong 30
Ks. Łukasz Szendzielorz, Donna – madre – sorella. Fondamenti mariologici della teologia della donna di Josef Zvěřina 45
Ks. Andrzej Pastwa, Das Verteidigungsrecht und das Recht zur freien Anwaltsbestellung. Systemgarantien der Verwirklichung von Subjektrechten der Parteien im Ehenichtigkeitsprozess 62
Ks. Dariusz Walencik, Procédure de régulation devant la Commission de Régulation chargée des Affaires de l'Église Orthodoxe Autocéphale de Pologne 74
Ks. Grzegorz Wita, Akan Ways of Ritual Solutions of Crises 83
Ks. Bronisław Czaplicki, Катольические школьное дело в России под конец XIX и в начале XX в (до 1917 г.). Набросок проблематики 95
Ewelina Małachowska, Churches and religion unions in Upper Silesia on first years after Second World War 118
Piotr Łuczak, Colonel Wacław Pyszkowski – General Dean of Polish Army 1947-1950 136