

## Colloquia Theologica Ottoniana



Instytut Nauk Teologicznych  
Uniwersytetu Szczecińskiego

# Colloquia Theologica Ottoniana

38 (2022)

Szczecin 2022

### **Komitet Redakcyjny**

ks. dr Krzysztof Jaworski (Uniwersytet Szczeciński) – redaktor naczelny  
ks. dr hab. Grzegorz Chojnacki, prof. US (Uniwersytet Szczeciński) – redaktor naukowy  
ks. dr Marcin Szczodry (Uniwersytet Szczeciński) – sekretarz redakcji  
ks. dr Remigiusz Szauer (Uniwersytet Szczeciński) – redaktor statystyczny

### **Rada Naukowa**

bp prof. dr hab. Henryk Wejman (Uniwersytet Szczeciński) – przewodniczący, ks. dr hab. Grzegorz Wejman, prof. US (Uniwersytet Szczeciński), ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), ks. prof. dr hab. Stanisław Dziekoński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), ks. prof. dr hab. Peter Schallenberg (Theologische Fakultät Paderborn), o. prof. dr hab. Marcin Tkaczyk (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), ks. prof. dr hab. Gabriel Witaszek (Accademia Alfonsiana, Rzym), prof. dr hab. Jacek Wojtysiak (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), prof. dr hab. Gaetano Dammacco (Università degli Studi di Bari „Aldo Moro”), ks. prof. dr hab. Zdzisław Janiec (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), ks. dr hab. Stanisław Zarzycki, prof. KUL (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), prof. Tomasz Bubik (Uniwersytet Palackiego w Ołomuńcu), ks. prof. Edmund Kowalski (Accademia Alfonsiana, Rzym), ks. prof. Vimal Tirimanna (National Seminary of Our Lady of Lanka, Kandy, Sri Lanka), ks. dr hab. Andrzej Bohdanowicz, prof. UAM (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), ks. prof. dr Zenon Szablowski (Katolicki Instytut Teologiczny, Port Moresby, Papua Nowa Gwinea), prof. dr Roman Globokar (Uniwersytet w Lublanie), o. dr Paweł Sambor OFM (Papieski Uniwersytet Antonianum, Rzym), ks. prof. dr hab. Janusz Szulist (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), prof. dr hab. Ksenofon Krisafi (Uniwersytet Tirański, Albania)

### **Redakcja językowa**

Joanna Sygit (język polski)  
Diana Del Mastro (język włoski)  
Renata Nowaczewska (język angielski)

### **Korekta językowa**

Ewelina Piotrowska

### **Skład komputerowy**

Iga Bańkowska

### **Adres redakcji:**

ul. Papieża Pawła VI 2  
71-459 Szczecin, Polska  
e-mail: cto@usz.edu.pl

Wersja papierowa jest wersją pierwotną

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: <https://wnus.edu.pl/cto/pl/>

Streszczenia opublikowanych artykułów są dostępne online w następujących bazach: The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH), The Central and Eastern European Online Library (CEEOL), European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH PLUS), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Baza bibliograficzna czasopism humanistycznych i społecznych BazHum, ICI Journals Master List

Czasopismo widnieje w wykazie czasopism naukowych i recenzowanych materiałów z konferencji międzynarodowych, opublikowanym przez Ministra Edukacji i Nauki Rzeczypospolitej Polskiej

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2022  
ISSN (print) 1731-0555 | ISSN (online) 2353-2998

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU SZCZECIŃSKIEGO  
Wydanie I. Ark. wyd. 17. Ark. druk. 16. Format B5. Nakład 83 egz.

# Spis treści

## TEOLOGIA

### Zoltán Bara

La sinodalità e l'intercomunione in Dumitru Stăniloae .....9

### Dariusz Mazurkiewicz

Wytyczne Konferencji Episkopatu Polski dotyczące dochodzenia wstępnego  
w przypadku oskarżeń duchownych o czyny *contra sextum* wobec małoletnich.  
*Glosa* do obowiązujących przepisów ..... 31

### Jan Mikrut

La vita religiosa nello Stato sovietico. Le coraggiose testimonianze della fede nel  
periodo delle persecuzioni religiose ..... 51

### Wojciech Mueller

Rzymska faza sprawy beatyfikacyjnej Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha ..... 85

### Łukasz Paluch

Liturgia domowa i pandemia Covid-19. Implikacje dla eklezjogenezy ..... 105

### Mateusz Sajkowski

Teologiczne i jurydyczne fundamenty definicji małżeństwa występującej  
w Kodeksie Prawa Kanonicznego z roku 1983 (kan. 1055) ..... 125

### Peter Schallenberg

Capitalism and Catholic Social Ethics: From Benedict XVI to Francis  
with a Sideways Glance to Augustinian Liberalism ..... 141

### Paweł T. Skoczykłoda, Natalia Wituła

Pojęcie prawa w encyklice *Rerum novarum* ..... 161

### Grzegorz Wejman

Bezkompromisowa postawa biskupów Teodora Bensch'a i Wilhelma Pluty.  
Na drodze do stabilizacji organizacji kościelnej na Ziemiach Zachodnich ..... 179

## NAUKI HUMANISTYCZNE I SPOŁECZNE

### Jeong Yeon Hwang

Human Beings Reasonable and Moral: Lessons from the Civil Disobedience of  
Rosa Parks to Catholic Counselors and Psychotherapists ..... 211

### Ewa Kosowska-Czapla

Ekofilozofia a filozofia prawa rozumianego jako forma symboliczna ..... 237



# TEOLOGIA





ZOLTÁN JÓZSEF BARA

Universitatea UBB Cluj Napoca, Romania | Facultatea de teologie romano catolică

ORCID: 0000-0002-1254-8458

## La sinodalità e l'intercomunione in Dumitru Stăniloae

### SYNODALITY AND INTERCOMMUNION ACCORDING TO DUMITRU STĂNILOAE

#### Summary

In Dumitru Stăniloae's work, he takes original, albeit sometimes radical, positions on a great variety of ecumenical themes and problems; however, Stăniloae is always in favor of dialogue. Following Stăniloae's arguments, I will present two themes that summarize Stăniloae's original ecumenical vision on the union of the Churches: the theme of catholicity or open synodality, and Eucharistic intercommunion. Stăniloae suggests an open synodality or catholicity as a dogmatic and spiritual opening of the Christian Churches to rediscover their unity. At the basis of this open catholicity is the Sacred Scripture where there are diverse traditions and meanings – differences that come from the diversity of God's actions in the history of salvation. The Catholic or synodal approach can become, in all the senses of the Scripture, the meeting point for all Christians.

On the other hand, in Stăniloae's vision, Eucharistic intercommunion must be a full Eucharistic communion. Orthodoxy considers the unity of the Church as deeply and ontologically anchored in Christ, and it considers the Eucharist as the mean that sustains this unity. This unity cannot bring the Eucharist down to the level of being psychologically and physically lax among Christians. Indeed, without the unity of faith, and without communion with the body and blood of Christ, the Church could not exist in the full sense of the word; just as without unity in faith and without the Church, Eucharistic communion cannot be achieved. Eucharistic intercommunion makes a separation between the unity of faith and the Church, inconceivable because it leads to the dissolution of the Church, of the unity of faith, and of the Eucharist itself. Communion with the body and blood of Christ cannot be separated from unity in faith or from the conviction that the Church represents a profound ontological unity of the faithful in Christ and among them.

Keywords: Dumitru Stăniloae, ecumenism, open catholicity (synodality), union of Churches, eucharistic inter-communion

## Introduzione

La Chiesa Ortodossa Romana, come pure la sua teologia, rappresentano una sintesi tra Oriente e Occidente, grazie al carattere specifico del popolo romeno, che ha un'origine latina, ma vive una spiritualità bizantina. “Dumitru Stăniloae (1903–1993) è ritenuto insieme con Romano Guardini, Paul Tillich, Karl Barth, Karl Rahner, Yves Congar, Nikos Nissiotis ed altri, tra i più rinomati teologi del ventesimo secolo”<sup>1</sup>. L'opera di riflessione teologica e filosofica di Dumitru Stăniloae, elaborata durante i sei decenni di vita accademica e pubblicistica svolta nei due centri dell'Ortodossia romena, Sibiu e Bucarest, ammonta a circa 20 libri originali, 1300 articoli e 30 traduzioni dai Padri della Chiesa e dai grandi teologi contemporanei<sup>2</sup>. Nell'opera di Dumitru Stăniloae esiste una grande varietà di temi e problemi ecumenici, in cui egli ha assunto delle posizioni originali, a volte radicali, ma sempre favorevoli al dialogo<sup>3</sup>. In questo brano vorrei presentare due temi che, in un certo senso, sintetizzano la visione ecumenico originale di Stăniloae sull'unione delle Chiese. Si tratta del tema della *cattolicità* o *sinodalità aperta*<sup>4</sup> e *quello dell'intercomunione eucaristica* come tipologia ecumenica<sup>5</sup>.

### 1. La sinodalità aperta

Il tema della sinodalità aperta è stato descritto da Stăniloae in un articolo pubblicato nel 1971<sup>6</sup>, in cui voleva sottolineare la necessità dell'apertura dogmatica e spirituale delle Chiese cristiane, per ritrovare la loro unità. Il progresso del mondo – secondo Stăniloae – è anche un progresso della Chiesa e un progresso

1 Cf. *Theologen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*, a cura di P. Neuner, G. Wenz, Darmstadt 2002, p. 145–156.

2 Z. Bara, *Un approccio ortodosso ecclesiologicalo alla dimensione sacramentale della Chiesa: la Chiesa, Sacramento di Cristo, secondo Dumitru Stăniloae*, in: *Sakramenty nowym wyzwaniem dla Kościoła Katolickiego*, a cura di J. Radkiewicz, Szczecin 2019, p. 155–156.

3 M. Stavrou, *Teologia cristiana ortodossa*, in: *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, Bologna 2010, p. 1514; G. R. Roberson, *Ecumenism in the Thought of Dumitru Stăniloae*, a cura di A. Melloni, New York 1999, p. 51.

4 sobornicitatea deschisă

5 N. Moşoiu, “*Sobornicitatea deschisă*” ca tipologie ecumenică sau *De la teologia confesională la teologia ecumenică în perspectiva viziunii despre “sobornicitatea deschisă”*, “*Revista Teologică*” 4 (1997), p. 87–117.

6 D. Stăniloae, *Sobornicitatea deschisă*, “*Ortodoxia*” 23 (1971) 2, p. 165–180. Cf. V. Coman, “*Open Sobornicity*” and “*Receptive Ecumenism*”: *Fruitful Models of Ecumenical Interaction*, in: *Just Do It? Recognition and Reception in Ecumenical Relations: Proceedings of the 19th Academic Consultation of the Societas Oecumenica*, a cura di D. Heller, M. Hietamaki, Leipzig 2018, p. 241–251; V. Coman, *Le Saint Esprit comme liaison de l'amour éternel entre le Père et le Fils: un cas de ‘sobornicité ouverte’ dans la théologie orthodoxe*, “*Irenikon*” 89 (2016) 1, p. 25–51; R. Bordeianu,

del cristianesimo verso la Chiesa Una e Cattolica. L'arricchimento spirituale e l'ascensione del mondo verso i veri valori porta anche ad un arricchimento spirituale, ad un'amplificazione e ad una scoperta del contenuto spirituale che è più propriamente della Chiesa. E se la Chiesa deve comprendere tutta la verità, tutta la realtà di Dio, essa non si può chiudere ai valori che, nel suo continuo sforzo, l'umanità svela, aiutata anche dall'opera di Dio<sup>7</sup>.

Punto di partenza quindi per l'approfondimento di questo tema lo rappresenta il documento Scrittura e Tradizione emanato dalla Commissione *Fede e Costituzione* del Consiglio Ecumenico delle Chiese<sup>8</sup>. Questo documento, dopo aver notato che nella Bibbia c'è una unità nella diversità, afferma che la diversità delle tradizioni delle Chiese attuali può essere ridotta alla diversità delle tradizioni esistenti nella Sacra Scrittura, per cui la ricerca dell'unità tra le diverse tradizioni della Chiesa dovrà appropriarsi dell'unità del Vangelo, così come la riflette la pluralità delle diverse tradizioni bibliche<sup>9</sup>. Il documento sostiene inoltre che la diversità delle tradizioni nella Bibbia riflette difatti la diversità delle azioni di Dio nella storia umana, come pure la diversità delle risposte umane a queste azioni. In questo senso il documento raccomanda agli esegeti di non attaccarsi ad una sola riflessione biblica, anche se questa sembra centrale, perché tale scelta li porterebbe a non comprendere più la diversità di questa ricchezza<sup>10</sup>.

Secondo Stăniloae, questa raccomandazione vale non solo per gli esegeti, ma anche per le Chiese cristiane, perché molte delle divisioni apparse in seno al cristianesimo sono dovute ad un attaccamento unilaterale a certe affermazioni

(In) *Voluntary Ecumenism: Dumitru Stăniloae's Interaction with the West as Open Sobornicity*, in: *Orthodox Constructions of the West*, a cura di E.G. Demacopoulos, A. Papanikolaou, New York 2013, p. 240–253; L. Turcescu, *Eucharistic Ecclesiology or Open Sobornicity?*, in: *Dumitru Stăniloae: Tradition and Modernity in Theology*, a cura di L. Turcescu, Palm Beach 2002, p. 83–103.

7 “Progresul lumii este astfel și un progres al Bisericii și un progres al creștinismului spre Biserica cea una și sobornicească. Îmbogățirea spirituală și înălțarea lumii spre valorile adevărate, prilejuiește și o îmbogățire spirituală, o amplificare și o descoperire a conținutului spiritual cel mai propriu al Bisericii. Și dacă Biserica trebuie să cuprindă tot adevărul, să înțeleagă toată realitatea lui Dumnezeu, ea nu se poate închide valorilor pe care le dezvăluie omenirea în efortul ei continuu, ajutată și ea prin lucrarea lui Dumnezeu”. Cf. D. Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, “Ortodoxia” 19 (1967) 4, p. 540. Cf. C. Sonea, *Teologia dialogului intercreștin. O introducere*, Cluj Napoca 2017, p. 273–278.

8 Questo documento era difatti il risultato delle discussioni ecumeniche tenute tra diversi gruppi di teologi, in seguito alla decisione presa all'incontro di Aarhus nel 1964, risultato che è stato presentato all'incontro di Bristol nel 1967. Oltre al tema ricordato, il documento include anche altri tre temi: Dio nella natura e nella storia, l'Eucaristia e la Chiesa e il popolo ebreo.

9 *Nouveauté dans l'œcuménisme*, Taizé 1968, p. 58.

10 Ibidem.

bibliche, ignorando le altre, che non sono meno importanti. Perciò, accettare la diversità dei sensi presenti nella Scrittura, può diventare una via che porta alla vera cattolicità (*sobornicitate*) della Chiesa e quindi all'avvicinamento ecumenico, tanto desiderato dal mondo cristiano<sup>11</sup>.

*L'approccio unilaterale alla diversità dei sensi presenti nella Sacra Scrittura*, osserva il teologo romeno, si è manifestato fin dall'inizio nel cristianesimo, e questo ha portato a delle dolorose divisioni. Di questo peccato si sono fatte colpevoli, per esempio, le eresie antitrinitarie, le quali riducevano sia la divinità all'unità di una sola persona, sia scioglievano l'unità in tre dei. Di fronte a queste eresie, la Chiesa, tenendo conto delle espressioni bibliche, ha affermato sia l'unità d'essere della divinità, che la trinità delle persone. Quindi, mentre le eresie si lasciavano portare da un giudizio semplicistico, la Chiesa era animata dalla realtà complessa, in cui sono uniti aspetti diversi, complementari e a volte anche contraddittori. La realtà che guida la Chiesa, ha perciò un carattere misterioso, in quanto è un mistero questo tenere insieme aspetti contraddittori, e l'unità delle parti ha un senso molto più ricco che la somma dei sensi delle parti, un senso inesauribile. La ragione ha comunque un ruolo nella percezione degli aspetti che sono impliciti in questa unità, facendo sì che essi non siano ridotti in modo semplicistico ad un solo, negando tutti gli altri<sup>12</sup>.

In questo senso, è interessante notare che, nell'Oriente cristiano, tutte le eresie, a eccezione di quelle cristologiche, sono state riassorbite nella grande Chiesa, e questo è dovuto, secondo Stăniloae, non solo all'aiuto dato dall'imperatore bizantino nel riportare i cristiani separati all'interno della Chiesa, ma anche al fatto che questa non si è situata su un'altra posizione unilaterale e contraddittoria nei confronti della posizione unilaterale delle eresie, ma si è mantenuta su una posizione che abbracciava tutti gli aspetti della fede, inclusivamente quelli affermati dalle eresie. L'eresia vedeva nella dottrina della Chiesa anche l'aspetto sostenuto da essa, anche se inquadrato in tutti gli altri aspetti della dottrina cristiana. Tanto che, una volta che nasceva dentro di essa la tendenza verso la pienezza, arrivava, volendo o no, all'incontro con la dottrina che la Chiesa aveva conservato. E la tendenza verso la pienezza nasce quasi naturalmente nell'eresia, dopo il periodo iniziale

11 "Sobornicitea deschisă are o perspectivă profetică, deoarece insistă asupra însemnătății unității creștinilor pentru reconcilierea lumii, fapt realizabil în măsura trecerii lui Hristos pascal în viața umană sub "forma Bisericii". Cf. D. Stăniloae, *Dogmatica I*, București 2003, p. 61; ibidem, *Dogmatica II*, p. 206.

12 "E un mister această țineră la un loc a unor aspecte contradictorii. Iar unitatea părților are un sens cu mult mai bogat decât suma sensurilor părților, un sens inepuizabil rațional. Rațiunea are totuși un rol în sesizarea aspectelor care sunt împlinite în această unitate, făcând ca să nu fie redus în mod simplist la unul singur, cu negarea celorlalte". Cf. D. Stăniloae, *Sobornicitea deschisă...*, p. 167.

d'affermazione di una tesi unilaterale, a causa di un'opposizione passionale verso la Chiesa e verso la pienezza sostenuta da essa<sup>13</sup>.

Un caso particolare lo rappresenta lo scisma tra la Chiesa d'Oriente e quella dell'Occidente, consumatasi nel 1054, perché allora la divisione non è stata più provocata, afferma Stăniloae, dalla negazione di un aspetto dottrinale, ma dall'accenuazione esagerata da parte della Chiesa occidentale di un punto dottrinale relativo all'unità della Chiesa, accentuazione che ha portato alla subordinazione e all'interpretazione dell'intera dottrina alla luce di questo punto. Perciò, l'unità della Chiesa non era più vista essenzialmente come un'unità d'equilibrio, come un'unità dei contrari, ma come un'unità in cui una parte viene innalzata alla dignità di centro onnipotente, che soffoca sempre di più tutte le altre parti componenti, che semplifica la complessità, uniformizza la diversità, portando ad un impoverimento della vita della Chiesa in Dio, impoverimento uguale a quello provocato dalle eresie, che negavano parti essenziali della dottrina cristiana<sup>14</sup>.

Pur ammettendo che il canone 28 del Concilio di Calcedonia aveva stabilito una gradazione delle prime cinque sedi episcopali, in base alla loro origine apostolica e all'importanza politica delle loro città e che, secondo questa gradazione, il vescovo di Roma era il primo, il teologo romeno sottolinea che questa gradazione era soltanto presidenziale, rappresentando una certa autorità morale dei loro vescovi. I vescovi di queste sedi primaziali, grazie alla loro autorità morale, svolgevano quindi un servizio a favore dell'unità della Chiesa, ma senza restringere la sua libertà, in quanto l'unità si manteneva prima di tutto, mediante la forza dell'amore e della stessa fede, per l'opera dello Spirito Santo. Purtroppo, aggiunge lui, la sede romana, accentuando la sua autorità esclusiva e dittatoriale, dopo aver soppresso la libertà della Chiesa Occidentale, ha cercato di sopprimere anche la libertà della Chiesa Orientale, fatto che ha avuto come conseguenza la separazione dell'Occidente cristiano dalla Chiesa orientale, che è rimasta nella complessità equilibrata della dottrina cristiana. La Sede

13 "Nu s-a plasat pe o altă poziție unilaterală și contradictorie față de poziția unilaterală a unei erezii sau alteia, ci s-a menținut pe o poziție de largă îmbrățișare a tuturor aspectelor credinței, inclusiv a celor afirmate de erezii. Erezia își vedea în învățătura Bisericii și aspectul susținut de ea, deși încadrat în toate celelalte aspecte ale învățăturii creștine. Încât, îndată ce se renăștea în ea tendința spre plenitudine, ajungea vrând-nevrând la întâlnirea cu Biserica în învățătura pe care o păstrase aceasta. Iar tendința spre plenitudine se naște aproape firesc în erezie, după perioada de afirmare inițială a unei teze unilaterale din opoziția pasionată față de Biserica și față de plenitudinea susținută de ea". Cf. D. Stăniloae, *Sobornicitate deschisă...*, p. 167-168.

14 "Nu ca o unitate de echilibru, ca o unitate a contrariilor, ci ca o unitate în care o parte e ridicată la rang de centru atotputernic care sufocă tot mai mult celelalte părți componente, simplifică complexitatea, uniformizează varietatea, ducând la o sărăcire a vieții Bisericii în Dumnezeu, egală cu cea pe care o provocau ereziile care negau părți esențiale ale învățăturii creștine". Cf. D. Stăniloae, *Sobornicitate deschisă...*, p. 68.

romana ha soppresso in Occidente lo sviluppo libero della vita in Dio, ossia la sua possibilità di arricchimento spirituale e, implicitamente, la possibilità di crescita senza restrizioni dell'umanità<sup>15</sup>.

L'opzione della sede romana a favore di un'autorità contraria alla libertà ha portato poi, continua Stăniloae, ad una nuova divisione nel seno del cristianesimo, divisione provocata dalla Riforma protestante del XVI secolo. Se nel 1054 si aveva scelto l'unità della Chiesa contro la sua libertà, adesso veniva contestata la Chiesa stessa, in quanto contraria alla libertà, affermandosi così una fede cristiana individuale. Dal complesso bipolare Chiesa – individuo, il protestantesimo aveva optato per l'individuo, in quanto il cattolicesimo aveva accentuato l'unità della Chiesa contro la libertà dell'individuo. Insieme a questo però, sono state contestate tutte le strutture che sostengono la comunione della Chiesa con Dio: i sacramenti, la partecipazione alla grazia divina, la santità, la comunione nella fede e nell'amore.<sup>16</sup> La Riforma ha contestato queste strutture ecclesiali, perché prima di tutto contestava la struttura gerarchica, per mezzo di cui si mantenevano le altre strutture. Per legittimare la sua autorità quindi, scrive Stăniloae, la Sede romana aveva scelto dalla complessità contraddittoria dei testi biblici, quelli che sembravano confermare l'idea di un primato di Pietro; la Riforma invece, per legittimare il rifiuto di ogni struttura ecclesiale, quelli che affermavano il sacerdozio generale dei fedeli, la dimensione fraterna della comunità cristiana e la diversità dei ministeri. La situazione era diventata tanto più senza via d'uscita, quanto ambedue le parti, il cattolicesimo e il protestantesimo, rifiutando la complessità contraddittoria dei testi scritturistici, definivano ciascuna se stessa in contrapposizione con l'altra.

Lo spirito occidentale era diventato uno spirito di dure alternative, taglienti, abituato con le semplificazioni di un razionalismo semplicistico, inferiore. Aveva perso l'agilità di una ragione superiore che si orienta secondo la complessità equilibrata della realtà, espressa dal Vangelo, come pure di una vita spirituale ricca ed autentica [...] Ha fatto fiorire una teologia prodotta dalla ragione come valore in sé,

15 “Despărțirea Apusului creștin de Biserica răsăriteană, care a rămas în complexitatea echilibrată a învățăturii creștine. Scaunul Romei a suprimat în Apus prin aceasta desfășurarea liberă a vieții în Dumnezeu, sau posibilitatea ei nestingherită de îmbogățire spirituală, implicit posibilitatea de creștere neîmpiedicată a umanului”. Cf. D. Stăniloae, *Sobornicitate deschisă...*, p. 169.

16 Infatti, i sacramenti sono “gli atti parziali per mezzo dei quali si offre a ciascuno, personalmente, la vita di Cristo dalla Chiesa”. In questo senso, è giusto affermare che “per mezzo dei sacramenti cresce e si nutre la Chiesa, cioè il Corpo mistico del Signore, che non è altro che l'allargamento e il prolungamento dell'Incarnazione di Cristo”. D. Stăniloae, *Sinteză eclesiologică*, “Studii Teologice” 7 (1955), 5–6, p. 267–284, 268. D. Stăniloae, *Transparența Bisericii în viața sacramentală*, “Ortodoxia” 22 (1970) 4, p. 501–516. Cf. Z. Bara, *La realtà mistica della chiesa nella riflessione ortodossa di Dumitru Stăniloae*, “Studia Theologia Catholica Latina” 66 (2021) 2, p. 83–84.

indipendente dalla vita complessa della Chiesa; ha fatto fiorire un'organizzazione giuridica, costruita anche essa... su alcuni principi razionali, su una organizzazione che ha asservito anche la teologia<sup>17</sup>.

Oggi però, osserva lui, in Occidente si nota il risveglio del desiderio verso la complessità della dottrina e della vita cristiana, e questa tendenza va incontro all'Ortodossia, che ha conservato la pienezza e l'equilibrio della vera spiritualità<sup>18</sup>.

Senza l'Ortodossia, il cristianesimo occidentale non si può muovere che da un'estremità all'altra [...] Il rifacimento dell'unità è per il cristianesimo occidentale il problema d'uscire dal piano delle alternative esclusivistiche. Esso deve ritrovare lo spirito dell'Ortodossia, che non si oppone ad una o all'altra di queste alternative, ma abbraccia, nella sua dottrina e nel suo equilibrio, anche i punti affermati da ambedue le forme del cristianesimo occidentale<sup>19</sup>.

L'affermazione che l'unità delle Chiese cristiane si deve realizzare sotto il segno dell'Ortodossia, non significa certo, riconosce Stăniloae, che la Chiesa Ortodossa ha attualizzato finora, in modo soddisfacente, nel piano della spiritualità e della vita dei fedeli, tutti i valori potenziali compresi nel tesoro dell'Ortodossia. Perciò anch'essa ha bisogno di aprirsi ai valori spirituali attualizzati dai cristiani occidentali, come, per esempio, il valore delle forme esterne dell'unità della Chiesa e il valore della Sacra Scrittura. Forse in Oriente, dopo un certo tempo, l'unità cristiana non è stata più vissuta, con tutta la sua intensità, come all'inizio della Chiesa, sotto la forma superiore della comunità universale tra le Chiese locali, e allora all'Occidente è sembrato necessario, forse a causa di speciali circostanze, di vivere questa unità in un modo più pieno, senza rendersi conto che con il tempo

17 "Spiritul occidental devenise un spirit de alternative dure, tranșante, obișnuit cu simplificările unui raționalism simplist, inferior. Pierduse suplețea unei rațiuni superioare care se orientează după complexitatea suplă, echilibrată a realității, exprimată de Evanghelie, și a unei vieți spirituale bogate și autentice... A înflorit teologia produsă de rațiune ca o valoare in sine, independentă de viața complexă a Bisericii; a înflorit o organizație juridică clădită... din câteva principii raționale, organizație care și-a aservit ei și teologia". Cf. D. Stăniloae, *Sobornicitate deschisă...*, p. 170.

18 A questo proposito, Stăniloae non è sicuro sulla provenienza di questa tendenza del cristianesimo occidentale, cioè se è il risultato del suo incontro reale con l'Ortodossia, oppure se è nato da sé. Comunque, egli è certo che essa porta in modo naturale verso l'Ortodossia. Inoltre, egli è contento di notare che oggi sempre più cristiani occidentali guardano con più interesse la Chiesa Orientale, interesse che non è una semplice curiosità intellettuale, ma l'espressione della convinzione che l'Ortodossia potrebbe aiutare al rinnovamento del cristianesimo in genere. Cf. D. Stăniloae, *Sobornicitate deschisă...*, p. 171.

19 "Fără Ortodoxie creștinismul occidental nu se poate mișca decât de la o extremitate la alta... Refacerea unității e pentru creștinismul occidental o chestiune de ieșire din planul alternativelor exclusiviste. El trebuie să regăsească spiritul Ortodoxiei care nu se opune uneia sau alteia din alternative, ci îmbrățișează în învățătura și în echilibrul ei și punctele afirmate de ambele forme al creștinismului apusean". Cf. D. Stăniloae, *Sobornicitate deschisă...*, p. 171.

questa unità sarebbe stata pagata con un sempre più grande sacrificio. D'altra parte, l'apparizione del cattolicesimo, quale affermazione giuridico-centrale dell'unità del cristianesimo, ha portato praticamente gli ortodossi ad accentuare sempre più l'indipendenza delle Chiese locali quali forme per mantenere la loro unità. Quando è apparso il protestantesimo, [la Chiesa Ortodossa] ha preso praticamente dal cattolicesimo un certo tipo di controriforma, accentuando la Tradizione a scapito della Sacra Scrittura e l'importanza degli atti oggettivi dei Sacramenti e della gerarchia a scapito del vivere personale la comunione con Dio<sup>20</sup>.

La cattolicità-sinodale della Chiesa rappresenta l'universalità della fede cristiana vissuta sotto la forma di comunione. In questo senso, scrive Stăniloae, essa significa non solo l'unità universale dei cristiani in forma di comunione, ma anche l'unità onnicomprensiva della dottrina cristiana, vissuta dalla comunità universale e libera dei cristiani. Perciò essa equivale all'universalità degli aspetti della Rivelazione, percepiti dalla totalità delle prospettive umane e diventati il bene comune della comunità umana universale. Essa dev'essere l'assemblea (*soborul*) di tutto il mondo, in cui tutti i cristiani portano la loro comprensione della realtà divina rivelata e dell'intera realtà umana vista alla luce della Rivelazione integrale, per comunicarla a tutti e perché ciascuno partecipi alla comprensione di tutti<sup>21</sup>.

Le Chiese cristiane sono chiamate quindi ad attualizzare la comprensione dell'intera realtà divina e umana, riflessa e presente in una forma concentrata nel Vangelo. Ma come si potrebbe inquadrare l'esperienza cattolica e protestante in quella ortodossa? Secondo Stăniloae, per dare una risposta soddisfacente a questa domanda, bisogna trovare anzitutto la spiegazione della diversità spesso contraddittoria delle affermazioni bibliche. Il documento sopra ricordato della Commissione *Fede e Costituzione* aveva detto che questa diversità proviene dalla diversità delle

20 "Poate în Răsărit nu s-a mai trăit, începând de la o vreme, cu toată intensitatea unitatea creștină ca la începutul Bisericii, sub forma superioară a comunității universale între Bisericile locale, și atunci Occidentului i-a apărut necesar, poate din cauza unor împrejurări speciale, să trăiască această unitate într-un mod mai deplin, fără să-și dea seama că această unitate avea să fie plătită cu vremea cu un tot mai mare sacrificiu. Pe de altă parte, apariția catolicismului ca afirmare juridic-centralistă a unității creștinismului, a făcut și pe ortodocși ca în practică să accentueze mai mult independența Bisericilor lor locale decât formele de menținere a unității lor. Iar când a apărut protestantismul, a preluat în practică de la catolicism un fel de antireformă, accentuând Tradiția în dauna Sfintei Scripturi și importanța actelor obiective ale Tainelor și a ierarhiei în dauna trăirii personale și în comuniunea legăturii cu Dumnezeu". Cf. D. Stăniloae, *Sobornicitate deschisă...*, p. 171.

21 "Ea trebuie să fie soborul a toată lumea, în care toți creștinii își aduc înțelegerea întregii realități divine revelate și a întregii realități umane văzute în lumina revelației integrale, pentru a o împărtăși tuturor și pentru ca fiecare să se împărtășească de înțelegerea tuturor". Cf. D. Stăniloae, *Sobornicitate deschisă...*, p. 172.



azioni di Dio e dalla diversità delle risposte umane ad esse. Ma se questo fosse vero, allora si potrebbe dire, scrive Stăniloae, che la diversità delle situazioni in cui vivono oggi i cristiani, giustificherebbe la persistenza nella loro diversità, ogni gruppo attaccandosi a quelle azioni divine che corrispondono alla loro situazione storica specifica. Questa conclusione non corrisponde però alla volontà di Dio, che ci offre la sua Rivelazione mediante la Bibbia come qualcosa di unitario, nonostante la diversità presente in essa, che ci si presenta generalmente obbligatoria da credere nel suo insieme e che non si vuole obbligatoria per alcuni in alcune delle sue parti, mentre per gli altri in altri parti<sup>22</sup>.

Nella diversità delle sue azioni e delle sue parole, Dio persegue un unico piano con l'intera umanità, e questo piano consiste nella ricapitolazione degli uomini nella ricchezza infinita della sua vita e della sua verità, rivelate nella persona di Gesù Cristo. Perciò, tutti i cristiani devono superare la diversità dei modi in cui Dio si rivela e in cui essi lo comprendono, per arrivare alla sua unità integrale, che è al di là di questi modi diversi di Rivelazione e di comprensione. Dio si fa conoscere e agisce attraverso atti, parole e immagini sempre diversi, perché il suo essere non si esaurisce in nessuno di questi, ma si rivela in tutti. Non dobbiamo disprezzare nessuno di questi modi, se Dio ha trovato conveniente di utilizzarli. Così pure non dobbiamo considerare che uno o tutti i modi della Rivelazione e della storia della spiritualità sviluppatasi finora, esprimono integralmente Dio, o escludono per il futuro altri modi possibili per esprimere Dio, anche se il quadro della verità divina è stato svelato nella totalità dalla Rivelazione<sup>23</sup>.

Di conseguenza, le Chiese cristiane non si devono attaccare ai modi della Rivelazione divina come alla realtà ultima, perché questi rappresentano solo la realtà penultima; oltre a questo, bisogna ammettere anche la possibilità di nuovi modi per esprimere Dio. Questo doppio atteggiamento della coscienza cristiana, cioè, da una lato, riconoscere il valore dei modi utilizzati finora per esprimere Dio e, dall'altra parte, il loro valore relativo o incompiuto, può diventare, secondo Stăniloae, un importante aiuto per ritrovare la strada dell'unità tra i cristiani.

22 "Care ne oferă revelația sa prin Biblie ca ceva unitar cu toată diversitatea prezentă în ea, care ni se prezintă general obligatorie de crezut în tot ansamblul ei și nu se vrea obligatorie pentru unii în unele părți, pentru alții în altele". Cf. D. Stăniloae, *Sobornicitate deschisă...*, p. 172.

23 "Dumnezeu se face cunoscut și lucrează prin acte, cuvinte și imagini mereu diferite, pentru că nu-și epuizează ființa în nici una din ele, dar prin toate se revelează. Pe nici unul din aceste moduri nu trebuie să-l disprețuim, o dată ce Dumnezeu a găsit potrivit să-l folosească, dar nu trebuie să socotim pe nici unul și nici pe toate cele din Revelație și din istoria evlaviei de până acum ca exprimând integral pe Dumnezeu, ca excluzând pentru viitor alte moduri posibile de a exprima pe Dumnezeu, chiar dacă cadrele adevărului divin au fost descoperite în totalitatea Revelației". Cf. D. Stăniloae, *Sobornicitate deschisă...*, p. 173.

Rimanere attaccati solo ad alcuni modi che esprimono Dio, come alla realtà ultima ed esclusiva, significa vivere la sua presenza in un modo limitato, o forse affatto, e assolutizzare la nostra diversità, non vedendo più per questa diversità lo stesso Unico Dio, tanto più ricco, quanto lo viviamo in più modi di rivelazione e di espressione. E questo ci mantiene in disunione perché ognuno ritiene che il suo modo sia l'unico per vivere ed esprimere integralmente Dio<sup>24</sup>.

Grazie al suo approccio cattolico-sinodale alla pienezza della Rivelazione, l'Ortodossia, afferma Stăniloae, è tutelata dall'attaccamento rigido ad un certo mezzo della Rivelazione. Ciò non significa però, che i suoi fedeli vivano praticamente questo movimento di trascendere la realtà penultima, per arrivare alla realtà ultima. Oltre ad essere tutelata da questo attaccamento rigido, l'Ortodossia ha la possibilità di inquadrare nel suo modo di vivere anche gli aspetti accentuati dalla Chiesa Cattolica e da quella Protestante. L'Ortodossia può dare un'importanza molto più grande alla Scrittura e alla fede, che nel passato, senza darle un valore assoluto. Essa può dare una più grande attenzione che nel passato, all'unità ecclesiale e alla sua organizzazione, riattivando l'autorità morale e il ruolo presidenziale delle antiche sedi patriarcali, senza accordare un valore supremo e assolutista alla sede romana<sup>25</sup>.

Per evitare l'attaccamento rigido ad alcuni mezzi della Rivelazione come alla realtà ultima, di grande aiuto sono anche le critiche reciproche che si fanno le Chiese cristiane. Per esempio, alla critica fatta dal cattolicesimo che l'Ortodossia ha indebolito l'unità al suo interno, oppure a quella del protestantesimo, che essa è troppo attaccata alle forme esterne, egli risponde: La critica del romano-cattolicesimo ci può essere utile per confermare di più la nostra unità, però non per una dipendenza da un centro esteriore, ma per un ancoraggio più profondo di tutte le cose in Dio, il quale è al di là di tutti i modi in cui ci si rivela e in cui noi lo adoriamo. La critica del protestantesimo, oltre all'affermazione del valore di tutti i modi di rivelazione e di adorazione di Dio, ci può suggerire di considerarli

24 "A rămâne numai la unele moduri ale exprimării lui Dumnezeu ca la ultima și exclusivă realitate înseamnă a nu trăi prezența lui decât într-un mod mărginit, sau poate deloc, și a absolutiza diversitatea noastră, nevăzând prin această diversitate pe Același Unic Dumnezeu, cu atât mai bogat cu cât îl trăim prin mai multe moduri de revelare și exprimare. Iar aceasta ne menține în dezbinare, socotind fiecare că prin modul său de a trăi și exprima pe Dumnezeu îl trăiește și-l exprimă pe Dumnezeu în întregime, și acest mod al său e unicul mod de a trăi și exprima pe Dumnezeu". Cf. D. Stăniloae, *Sobornicitate deschisă...*, p. 173.

25 "Ortodoxia poate să dea o importanță foarte mare Scripturii și credinței - mai mare decât s-a dat în trecut - fără să le dea o valoare exclusivă. Ea poate acorda o mai mare atenție unității bisericesti și organizării decât i-a dat în trecut, reactivând autoritatea morală și rolul prezidențial al vechilor scaune patriarhale, fără să acorde o valoare supremă și absolutistă scaunului roman". Cf. D. Stăniloae, *Sobornicitate deschisă...*, p. 175.

soltanto come mezzi trasparenti per il Dio, che è al di là di essi, come gradini dai quali possiamo contemplare Dio nella sua ricchezza infinita<sup>26</sup>.

L'approccio cattolico-sinodale alla totalità dei sensi della Rivelazione implica, sottolinea infine Stăniloae, anche un certo pluralismo teologico. Il pluralismo teologico si basa sulla convinzione che ogni teologia rappresenta la contemplazione del mistero apofatico di Dio, da un certo punto di vista. In questo modo si realizza una comprensione sinfonica di tutte queste prospettive teologiche e, quindi, una comprensione comune, che è più corrispondente alla realtà divina. Il mistero infinito di Dio infatti, non può essere esaurito dai concetti e dalle comprensioni umane cristiane, ma viene percepito, sotto diversi aspetti, non solo dalle singole persone, ma anche dalle diverse epoche storiche, come pure dalle diverse comunità cristiane, nazionali e geografiche. Tutte queste diverse percezioni, che si condizionano reciprocamente, ma senza uniformarsi, producono poi un adeguamento del linguaggio cristiano ai modi di percezione del mistero divino rivelato. Così si realizza un arricchimento della comprensione umana, pur rimanendo in continuità e all'interno della stessa fede apostolica. Secondo Stăniloae, dunque, nella prospettiva della cattolicità aperta, vengono valorizzate non solo le immagini e le forme ecclesiali, ma anche quelle terrene. Le parole, le azioni e le immagini utilizzate dalla Rivelazione sottolineano l'importanza che hanno le immagini, le forme, i concetti e le parole umane nel conoscere Dio e la sua opera nel mondo, come pure nel comprendere il contenuto profondo della Scrittura. Alla luce della Rivelazione inoltre, anche l'uomo appare in tutta la sua ampiezza, in un continuo movimento di attualizzazione e di superamento, quale immagine espressiva di Dio.

## 2. L'intercomunione eucaristica

Il secondo tema che sintetizza la visione ecumenica del nostro autore riguarda l'intercomunione eucaristica. Pur riconoscendo che il movimento ecumenico ha il grande merito di aver riproposto il problema dell'unità tra le Chiese cristiane e di aver stimolato il dialogo tra esse, Stăniloae sottolinea che, a volte, questo desiderio verso l'unità ha generato in molti cristiani sia un entusiasmo facile, secondo cui le differenze dottrinali tra le Chiese possono essere superate mediante

26 "Critica romano-cattolicismului ne poate fi de folos pentru ca să întărim mai mult unitatea noastră, dar nu prin dependența de un centru exterior, ci printr-o ancorare mai profundă a tuturor în Dumnezeu, Cel mai presus de toate modurile în care ni se revelează și în care îl adorăm. Critica protestantismului ne poate îndemna ca, afirmând valoarea tuturor modurilor de revelare și de închinare a lui Dumnezeu..., să le socotim numai mijloace transparente pentru Dumnezeu Cel mai presus de ele, trepte de pe care să contemplăm pe Dumnezeu în bogăția lui nesfârșită". Cf. D. Stăniloae, *Sobornicitate deschisă...*, p. 176.

il calore sentimentale dell'amore, sia uno spirito diplomatico, secondo cui l'unità tra le Chiese può essere realizzata mediante un compromesso tra gli aspetti divergenti. Un caso significativo in questo senso è rappresentato appunto dall'intercomunione eucaristica.

Su questo tema, Stăniloae si è espresso inizialmente in un'articolo pubblicato nel 1967<sup>27</sup>, in cui commenta il tema dell'incontro internazionale della gioventù (2–5 ottobre 1966) promosso dalla Comunità di Taizé. Uno studio più approfondito su questo argomento è apparso nel 1971<sup>28</sup>, in cui espone i motivi per cui la Chiesa Ortodossa non può accettare, nello stadio attuale, la comunione eucaristica con le altre Chiese cristiane.

La tendenza verso l'intercomunione eucaristica rappresenta per Stăniloae il prodotto del più chiaro spirito relativistico e sincretista, di una diplomazia e di una mossa sentimentale transazionista sul tema della dottrina eucaristica. Essa riflette l'importanza marginale, secondaria accordata a questa dottrina e pratica nelle formazioni cristiane dov'è apparsa<sup>29</sup>.

Prodotto di uno spirito di transazione, il concetto di intercomunione eucaristica esprime, anzitutto, una grave contraddizione logica. Infatti, quale comunione eucaristica, l'intercomunione dovrebbe essere una comunione piena; quale intercomunione, però, essa è qualcosa di meno della comunione eucaristica piena, per cui non può essere considerata come comunione eucaristica, perché i gruppi che sono o vogliono essere in intercomunione eucaristica, non sono e non saranno in comunione totale, così come viene concepita la comunione eucaristica. Puoi forse essere, da una parte, unito in Cristo e, dall'altra parte, disunito con gli altri? Puoi pensare in punti importanti diversamente dagli altri, essendo insieme con loro nello stesso

27 D. Stăniloae, *Iubire și adevăr: pentru o depășire a dilemei ecumenismului contemporan pe marginea întâlnirii ecumeniste de la Taizé*, "Ortodoxia" 19 (1967) 2, p. 288–290. Il tema di questo incontro, a cui avevano preso parte, oltre ai circa 1200 giovani, anche rappresentanti della Chiesa Cattolica, Ortodossa e Protestante, è stato dedicato alla riconciliazione tra le Chiese cristiane. Alla fine dell'incontro, i giovani chiesero alle autorità ecclesiali e ai teologi delle rispettive Chiese di trovare una soluzione positiva alle divergenze dogmatiche che impediscono la comune partecipazione al banchetto eucaristico. Nella sua risposta, il cardinale Bea, allora presidente del Secretariato per l'unità dei cristiani, ha affermato che la comunicatio in sacris è strettamente collegata all'unità nella fede e alla Chiesa, in quanto i sacramenti sono dentro la Chiesa e non fuori di essa. Per questo motivo, la comunicatio in sacris si può fare soltanto in casi eccezionali. Prendendo spunto da questa dichiarazione, Stăniloae espone di seguito la posizione ortodossa relativa al tema dell'intercomunione, sottolineando soprattutto il legame tra l'amore e la verità.

28 D. Stăniloae, *În problema intercomuniunii*, "Ortodoxia" 4 (1971), p. 561–584.

29 "Este produsul celui mai patent spirit relativist și sincretist, al unei diplomații și porniri sentimentale tranzacționiste pe tema învățăturii despre Euharistie. Ea reflectă importanța marginală, secundară acordată acestei învățăături și practici în formațiile creștine de unde a apărut" – D. Stăniloae, *În problema intercomuniunii...*, p. 561.

Cristo? Oppure, puoi essere pienamente in Cristo con quelli che pensano di lui in molti aspetti diversamente da te? In che cosa consisterebbe la comunione con essi in Cristo, dato che non hai la stessa concezione su di lui con quelli che affermi che sei in lui?<sup>30</sup>

Una unione con Cristo, nonostante la differenza di concezione su di lui, si potrebbe ammettere, afferma Stăniloae, soltanto nel caso di una comunione metanoetica, vissuta nel sentimento. Ma anche in questo caso si presuppone la fede comune in qualcosa di essenziale relativo a Cristo, la fede cioè che mediante l'Eucaristia siamo radunati realmente in lui, che, per l'Eucaristia, egli diventa il fondamento comune in cui viviamo e il fattore che crea in tutti i cristiani questo sentimento<sup>31</sup>. Questo tipo d'unità però, non si trova in quelli che tendono verso l'intercomunione, in quanto manca il fondamento di una comunione nella fede. L'intercomunione che si desidera realizzare in questo senso è piuttosto una comunione formale, che vuole far convivere la comunione eucaristica con la non comunione cosciente e volontaria in molti punti essenziali della fede. Perciò, la mossa sentimentale e diplomatica, che ha lanciato l'idea e la pratica dell'intercomunione, ha creato una formula ibrida, contraddittoria in se stessa, che può essere accettata soltanto da una coscienza addormentata, che non pensa fino in fondo al senso dell'atto che compie.

Per una coscienza sveglia, invece, una comunione eucaristica reale e durabile non è pensabile senza la comunione nella fede. Privi di questa coscienza, i sostenitori dell'idea di intercomunione esprimono, quindi, un certo disprezzo, sia nei confronti del tesoro della fede, sia nei confronti dell'Eucaristia. Infatti, se considerano che l'intercomunione eucaristica è una comunione piena, essi mettono l'Eucaristia al di sopra di ogni cosa e disprezzano la comunione nei punti importanti della

30 "Poți oare să fii în Hristos pe de o parte unit, pe de alta neunit cu alții? Poți să cugeți în puncte importante altfel decât alții, aflându-te cu ei în același Hristos? Sau, poți să te afli deplin în Hristos cu cei ce cugetă în multe privințe altfel decât tine despre El? În ce mai constă comuniunea cu ei în Hristos, o dată ce nu ai aceeași cugetare despre El cu cei cu care afirmi că ești în El?". Cf. D. Stăniloae, *În problema intercomuniunii...*, p. 562. "Noi non possiamo avere accesso al Padre se non nello stato di sacrificio puro; ma non perveniamo a tale stato se non mediante l'imprimersi in noi del sacrificio puro del Cristo, che ci permette di darci totalmente al Padre... Così la comunione eucaristica spesso ripetuta nella vita terrena e l'ascesa spirituale realizzata dalla nostra offerta al Cristo sempre più profonda e ininterrotta, nutrita dalla comunione eucaristica, ci conducono verso la comunione perfetta e pienamente svelata del Cristo nella vita futura, dove la distinzione fra la comunione eucaristica con il Cristo e l'apice della nostra vita in lui cesserà interamente". Cf. D. Stăniloae, *La Liturgie de la communauté et la Liturgie intérieure dans la vision philocalique* (Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques. Conférences Saint Serge XXV-c semaine d'étude, juillet 1977), Roma 1978, p. 270.

31 "Prin Euharistie suntem adunați în mod real în El, că El ni se face prin Euharistie fundamentul comun în care viețuim și factorul care crează în toți creștinii această simțire". Cf. D. Stăniloae, *În problema intercomuniunii...*, p. 562.

fedea. Ma siccome tra i punti di fede diversi fa parte anche l'Eucaristia, sulla quale le Chiese hanno delle concezioni molto divergenti, si può dire piuttosto che questa alternativa rappresenta un atteggiamento relativistico non solo riguardo al tesoro della fede, ma anche nei confronti della dottrina eucaristica della propria Chiesa<sup>32</sup>.

Se invece, ammettono che per l'intercomunione non si vuole realizzare una comunione ontologica in Cristo, ma soltanto una comunione psicologica parziale, quale mezzo per l'avvicinamento dottrinale tra le Chiese, essi disprezzano l'Eucaristia, mentre rispettano il tesoro della fede proprio di ogni Chiesa, con tutte le sue differenze, dato che non possono rinunciare a queste differenze. Alla base di questo atteggiamento si trova difatti una diversa concezione sull'unità della Chiesa, come pure sulla natura stessa della Chiesa, concezione che l'Ortodossia non può accettare. L'Ortodossia, considerando la Chiesa come un'unità profondamente e ontologicamente ancorata in Cristo, e l'Eucaristia come il mezzo culminante che sostiene quest'unità, non può far scendere l'Eucaristia al livello di un mezzo di unità lassa, psicologica e superficiale tra i cristiani. Questo avrebbe delle ripercussioni sulla sua stessa concezione sulla Chiesa... Perché sarebbe difficile concepire e praticare l'Eucaristia in due sensi, o come avente due ruoli: il primo quando è ricevuta insieme con i membri della Chiesa, il secondo quando è ricevuta insieme con quelli che non sono membri della Chiesa Ortodossa<sup>33</sup>.

Nella concezione della Chiesa Ortodossa, sottolinea lui, l'unità della fede e la convinzione che nell'Eucaristia ci si comunica al Corpo e al Sangue di Cristo sono strettamente collegate con la convinzione che la Chiesa rappresenta un'unità ontologica profonda dei fedeli con Cristo e tra di loro. Infatti, senza l'unità della fede e senza la comunione con il Corpo e il Sangue di Cristo, non potrebbe esistere la Chiesa nel senso pieno della parola, così come senza l'unità nella fede e senza la Chiesa, non si può realizzare la comunione eucaristica. Nello stesso modo, senza la Chiesa e senza la comunione eucaristica, l'unità della fede non è durabile. Perciò, per la Chiesa Ortodossa è inconcepibile un'intercomunione eucaristica,

32 "Pun Euharistia mai presus de orice și disprețuiesc comuniunea în puncte importante ale credinței... Dar întrucât dintre punctele de credință deosebite face parte și Eucaristia, despre care Bisericile au concepții foarte deosebite, se poate spune mai degrabă că această alternativă reprezintă o atitudine relativistă nu numai față de tezaurul de credință, ci și față de învățătura despre Euharistie a propriei Biserici". D. Stăniloae, *În problema intercomuniunii...*, p. 563.

33 "Ortodoxia, considerând Biserica drept o unitate profund și ontologic ancorată în Hristos, iar Euharistia ca mijloc culminant de susținere continuă a acestei unități, nu poate coborî Euharistia la nivelul unui mijloc de unitate laxă, psihologică și superficială între creștini. Aceasta ar avea repercusiuni pentru însăși sensul ei despre Biserică... Căci ar fi greu să conceapă și să practice Euharistia în două sensuri, ca având două roluri: într-unul când e primită împreună cu membrii Bisericii și într-altul când e primită cu cei ce nu sunt membrii Bisericii Ortodoxe". Cf. D. Stăniloae, *În problema intercomuniunii...*, p. 564.

che separa l'unità della fede dalla Chiesa, perché porta alla dissoluzione della Chiesa, dell'unità della fede e dell'Eucaristia<sup>34</sup>.

Tenendo conto di queste tre coordinate essenziali della vera e piena comunione tra i cristiani in Cristo, Stăniloae esprime il suo disaccordo nei confronti di quei teologi ortodossi, che, sotto l'influsso del movimento ecumenico, inclinano ad ammettere che la Chiesa Ortodossa può dare, in certe circostanze, l'Eucaristia ai membri della Chiesa Romano-Cattolica, della Chiesa Vecchio-Cattolica e delle Chiese Antiche Orientali, in virtù del principio dell'economia, perché, secondo lui, ciò significa un'interpretazione errata della nozione e della pratica dell'economia. Nella concezione ortodossa, difatti, l'economia significa il riconoscimento dei sacramenti (Battesimo, Confermazione, Matrimonio e Ordine) ricevuti da qualcuno fuori della Chiesa Ortodossa, nel momento in cui diventa membro di questa Chiesa, e non l'amministrazione di un sacramento a qualcuno che continua a rimanere membro di un'altra Chiesa. Perciò, la comunione sacramentale della rispettiva persona con i membri della Chiesa Ortodossa ha come fondamento l'avvenuta comunione nella fede con questi. In questo modo non si rompe il legame tra i sacramenti, la Chiesa e l'unità di fede, come avviene invece nel caso dell'intercomunione.

Di fronte ad un atteggiamento favorevole verso l'intercomunione, è il caso di chiederci: i membri di una Chiesa che partecipano ai sacramenti di un'altra Chiesa, a quale Chiesa appartengono? [...] Essi non appartengono pienamente né alla loro Chiesa, dato che ricevono l'Eucaristia in un'altra Chiesa, né a quella dove ricevono a volte l'Eucaristia, perché non hanno la sua fede. Essi galleggiano in un certo senso nello spazio spirituale tra le due Chiese. Non avendo una fede comune con i membri della Chiesa dove si comunicano, e non conservando più una piena comunione nei sacramenti neanche con i membri della loro Chiesa, essi hanno soltanto una comunione imperfetta con ciascuna delle due Chiese<sup>35</sup>.

34 Stăniloae si è espresso in termini chiari contro l'intercomunione in assenza di unità dottrinale: "Non posso capire come la comunione alla santa eucaristia possa compensare in qualche modo la non comunione nella fede". Ha sostenuto che l'ortodossia non è risultato dell'eucaristia, ma che la vera eucaristia è risultato dell'ortodossia, cosicché la comunione eucaristica può aver luogo soltanto in un contesto in cui si condivide la stessa fede. Cf. R. Bordeianu, *Ospitalità eucaristica: un'analisi fenomenologica della recente teologia ortodossa*, in: *Il dono dell'ospitalità. Atti del XXV Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa* (Bose, 6-9 settembre 2017), a cura di L. Chremaschi, L.D'Ayala Valva, A. Mainardi, Magnano (BI) 2018, p. qui 271-272. Le parole di Stăniloae in: T. Ware, *Church and Eucharist, Communion and Intercommunion*, "Sobornost" 7 (1978), p. 558.

35 "În fața unei atitudini favorabile față de intercomunione e cazul să ne întrebăm: membrii unei Biserici care se împărtășesc de Tainele altei Biserici, cărei Biserici aparțin?... Ei nu mai aparțin deplin nici Bisericii lor, o dată ce primesc Euharistia de la altă Biserică, nici celei de la care primesc uneori Euharistia, pentru că nu au credința ei. Ei plutesc oarecum în spațiul spiritual

Per quanto riguarda l'intercomunione tra la Chiesa Ortodossa e la Chiesa Romano-Cattolica, Stăniloae sostiene che questa non può essere proposta, finché non si arrivi all'unità della fede ortodossa, fondamento della piena comunione eucaristica. In questo senso, egli esprime la sua disapprovazione nei confronti degli esponenti della Chiesa di Costantinopoli, che inclinano ad accettare la piena comunione eucaristica con la Chiesa Romano-Cattolica, argomentando che, dopo la sospensione reciproca della scomunica pronunciata nel 1054, le due Chiese si trovano, dal punto di vista dogmatico, esattamente nella situazione anteriore al 1054 e quindi non esiste più alcun ostacolo per il ristabilimento della comunione eucaristica. Di fronte a quest'affermazione, dobbiamo ricordare che allora gli anatemi sono stati indetti sulla base delle differenze apparse riguardo alla processione dello Spirito Santo e all'inizio dell'affermazione del diritto di giurisdizione del Papa sulla gerarchia orientale. E dopo questo, la divisione nella fede ha continuato con la formulazione dogmatica del primato e dell'infallibilità papale, dell'immacolata concezione, del purgatorio, ecc. [...] Avendo solo pochi fedeli, gli esponenti di quella Chiesa autocefala si affrettano a rispondere positivamente all'offerta del Papa in questo senso, in quanto non conoscono più la responsabilità verso le masse dei fedeli e non si rendono conto che per una simile intercomunione eucaristica, rendono le masse indifferenti nei confronti del rifiuto del primato papale e le portano sotto il giogo del primato papale, oppure nell'uniatismo e nella divisione<sup>36</sup>.

dintre cele două Biserici. Neavând o credință comună cu membrii Bisericii celelalte cu care se împărtășesc, dar nemaipăstrând o comuniune deplină în Taine nici cu membrii Bisericii sale, ei n-au decât o comuniune nedeplină cu fiecare Biserică”. Cf. D. Stăniloae, *În problema intercomuniunii...*, p. 565–566.

<sup>36</sup> “Față de această afirmație, trebuie să amintim că anatemele s-au rostit atunci pe baza deosebirii apărute în privința purcederii Duhului Sfânt și a începutului de afirmare a dreptului de jurisdicție al papei asupra ierarhiei orientale. Iar de atunci încoace dezbinarea în credință a progresat, prin formularea dogmatică a primatului și a infailibilității papale, a imaculatei concepții, a purgatorului etc... Lipsită aproape total de credincioși, conducerea acelei Biserici Ortodoxe autocefale, se grăbește să răspundă pozitiv unei oferte a papei în acest sens, întrucât nu mai cunoaște experiența răspunderii față de masele de credincioși și nu-și dă seama că printr-o astfel de intercomuniune euharistică, făcându-le indifferente față de respingerea primatului papal, le-ar arunca sub jugul primatului papal, sau în uniatism și dezbinare”. Cf. D. Stăniloae, *În problema intercomuniunii...*, p. 568. Infatti, Dumitru Stăniloae si è espresso contro l'intercomunione in assenza di unità dottrinale: “Non posso capire come la comunione alla santa eucaristia possa compensare in qualche modo la non comunione nella fede”. Ha sostenuto che l'ortodossia non è risultato dell'eucaristia, ma che la vera eucaristia è risultato dell'ortodossia, cosicché la comunione eucaristica può aver luogo soltanto in un contesto in cui si condivide la stessa fede. Tale conclusione deriva dall'ordo della divina liturgia in cui la comunità dapprima confessa la medesima fede, e poi ha luogo l'epiclesi. Ma Stăniloae non vuole insinuare che la chiesa cattolica ha perduto la vera fede a tal punto che la sua eucaristia non sia valida. Riconosce che la chiesa cattolica professa la presenza del corpo e del sangue di Cristo nell'eucaristia e, ancor più, afferma



Con la Chiesa Vecchio-Cattolica invece, pur essendo più vicina, egli considera che, anche in questo caso, la comunione eucaristica non si può realizzare finché non viene firmata una dichiarazione comune sulla piena unità nella fede.

Per quanto riguarda, infine, le Chiese Antiche-Orientali, secondo lui, l'intercomuniune è ancora più facile, dato che tra queste Chiese e la Chiesa Ortodossa, come hanno mostrato le comissioni teologiche miste, non sussiste più alcuna differenza dottrinale essenziale, anzi tra esse c'è una profonda identità relativa alla spiritualità e alla concezione sacramentale ed ecclesiologica. Nonostante questo, egli afferma che, prima di una dichiarazione ufficiale, firmata dai sinodi locali delle due Chiese riguardo all'unità della fede, non si può ammettere che una comunione sacramentale parziale.

Il rifiuto netto dell'intercomuniune con le altre Chiese cristiane, non significa però una mancanza d'amore della Chiesa Ortodossa nei confronti degli altri cristiani? Secondo Stăniloae, questo rifiuto della Chiesa Ortodossa non dev'essere inteso come mancanza d'amore, ma come testimonianza a favore del vero amore di Cristo:

Proprio per conservare forte la coscienza dell'amore supremo di Cristo per l'umanità, come pure la possibilità di vivere questo amore per tutti i cristiani e per tutti gli uomini, proprio per non svuotare l'Eucaristia dall'efficacia di quest'amore, l'Ortodossia non accetta di trattare l'Eucaristia come una cerimonia simbolica, come una presenza equivoca ed insufficientemente efficace del Corpo di Cristo, come una cerimonia con un significato teoretico e sentimentale, separata più o meno dalla presenza reale del Corpo di Cristo e dalle sue energie divine; proprio per questo essa non accetta di considerare la comunione come un atto privo del supporto delle fede comune, privo della qualità fondamentale per un progresso morale e ascetico nella santità, come un atto privo della forza che unisce in una Chiesa tutti coloro che lo praticano<sup>37</sup>.

che la chiesa cattolica, così come la chiesa ortodossa, ha conservato la fede nella Trinità e in Cristo, anche se ha aggiunto all'antica fede della chiesa il dogma del primato e dell'infalibilità del papa, il Filioque e il purgatorio. Tra tutti questi dogmi, quello del primato del papa e della sua infalibilità sono ostacoli alla comunione, e dividono la chiesa. Cf. T. Ware, *Church and Eucharist...*, p. 558; D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Orthodoxă*, Craiova 1986, p. 389-399 e 401-402.

<sup>37</sup> "Tocmai pentru a păstra neslăbită conștiința supremei iubiri a lui Hristos față de lume nși puțința de a trăi această iubire pentru toți creștinii și pentru toți oamenii, tocmai pentru a nu goli Euharistia de eficacitatea acestei supreme iubiri, Ortodoxia nu se învoiește cu tratarea Euharistiei ca o ceremonie mai mult simbolică, ca o prezență echivocă și insuficient de eficace a trupului lui Hristos, ca o ceremonie cu o semnificație mai mult teoretică și sentimentală, despărțită mai mult sau mai puțin de prezența reală a trupului lui Hristos și a energiilor lui dumnezeiești; tocmai de aceea ea nu se învoiește să considere împărțășania comună ca pe un act lipsit de suportul unei credințe comune, lipsit de calitatea de bază a unei înaintări moralascetice în sfințenie,

Secondo Stăniloae, dunque, la Chiesa Ortodossa respinge l'intercomunione eucaristica con le altre Chiese cristiane, perché vuole conservare l'Eucaristia come il nucleo supremo e inesauribile, da dove irradia l'amore di Cristo. Ciò non significa una chiusura in se stessa, oppure una diminuzione della sua tensione verso l'universalità; ma l'amore che unisce i suoi membri nel Corpo mistico di Cristo, essendo alimentato dall'Eucaristia, si irradia da questi verso tutti i cristiani. Diventati membra del Corpo di Cristo, i cristiani ortodossi possono perciò esprimere in tante altre forme il loro amore verso gli altri cristiani:

I membri della Chiesa Ortodossa sono chiamati a comportarsi come le mani operose di Cristo, come gli occhi comprensivi di Cristo, come gli orecchi attenti di Cristo, come il cuore amorevole di Cristo verso tutti e verso tutte le necessità e le vocazioni degli altri, manifestando praticamente che sono membra di Cristo<sup>38</sup>.

## Conclusione

Stăniloae ha definito *le coordinate dell'ecumenismo* dal punto di vista ortodosso. La prima coordinata, quale non abbiamo discusso in questo brano si riferisce all'unione di tutte le Chiese nell'*integrità della fede apostolica*, fede vissuta dalla Chiesa indivisa del primo millennio cristiano. La fede apostolica include gli scritti, la tipologia e la tradizione apostolica. Custode della fede apostolica è la Chiesa, per cui alla fede apostolica appartiene anche la dimensione istituzionale della Chiesa, cioè la vita di comunione con Dio mediante i sacramenti celebrati dai ministri ordinati. La piena valorizzazione della fede apostolica si realizza però mediante l'unità cattolico-sinodale della Chiesa. L'unità cattolico-sinodale della Chiesa è una unità dogmatica, che concilia in una misteriosa e indissolubile tensione l'unità con la diversità. Perciò, la seconda coordinata dell'ecumenismo riguarda *l'unità dogmatica nella diversità e nell'indipendenza delle Chiese locali*. In questo senso, l'unità delle Chiese si realizza attraverso la loro unione nella verità rivelata, e non attraverso una unione di tipo politico o amministrativo. Infine, la terza coordinata consiste nell'*apertura delle Chiese al mondo*. Il motivo di quest'apertura deriva dal fatto che Dio agisce anche al di là delle frontiere visibili della Chiesa. Riconoscendo che Dio agisce non solo per mezzo della Chiesa sul mondo, ma anche per mezzo del mondo sulla Chiesa, le Chiese cristiane comprendono in una nuova luce non solo la Rivelazione,

ca pe un act lipsit de puterea care unește într-o Biserică pe cei ce îl practică”. Cf. D. Stăniloae, *În problema intercomuniunii...*, p. 582.

38 “Membrii Bisericii Ortodoxe sunt chemați să se comporte ca mâinile lucrătoare ale lui Hristos, ca ochii înțelegători ai lui Hristos, ca urechile atente ale lui Hristos, ca inima iubitoare a lui Hristos față de toți, față de toate trebuințele și chemările altora, dovedind cu fapta că sunt mădularele lui Hristos”. Cf. D. Stăniloae, *În problema intercomuniunii...*, p. 582.

ma anche la creazione, l'Incarnazione del Figlio di Dio, la dimensione cosmica della salvezza, la comunità umana e la cattolicità-sinodale della Chiesa. In questo modo si realizza anche un'avvicinamento dottrinale tra esse. Alla luce di questi principi ecumenici, Stăniloae ha pronosticato una *sinodalità o cattolicità aperta*, quale apertura dogmatica e spirituale delle Chiese cristiane per ritrovare la loro unità. Alla base di questa cattolicità aperta si trova il fatto che nella Sacra Scrittura c'è una *diversità di tradizioni e significati*, diversità che proviene dalla diversità delle azioni di Dio nella storia di salvezza. Se l'*approccio unilaterale* ai sensi della Scrittura è stato nel passato causa di divisione tra i cristiani, l'*approccio cattolico-sinodale* a tutti i sensi della Scrittura può diventare il punto d'incontro tra tutti i cristiani. Per arrivare a questo punto d'incontro, le Chiese cristiane devono quindi evitare di attaccarsi ad uno o più di questi sensi, perché essi rappresentano solo la *realtà penultima*. Quello che le Chiese cristiane devono cercare, è invece la *realtà ultima*, cioè Dio infinitamente ricco, che si manifesta in diversi modi, ma che prosegue un unico scopo: la ricapitolazione di tutte le cose in Cristo. Di grande aiuto per la realizzazione dell'approccio cattolico-sinodale sono le *critiche reciproche* delle Chiese, come anche la promozione di un sano *pluralismo teologico*.<sup>39</sup>

Nel desiderio di superare le differenze dogmatiche che separano le Chiese e per arrivare alla piena comunione eucaristica, molti – secondo Stăniloae – sono caduti in un *entusiasmo facile*, pensando che le differenze possano essere superate con il *calore dell'amore*, oppure in uno *spirito diplomatico*, realizzando un compromesso tra le posizioni divergenti. Il risultato di queste due tendenze, che hanno alla base un diversa concezione ecclesiologicala, è conosciuto con il termine di *intercomunione eucaristica*. Secondo Stăniloae, l'intercomunione eucaristica, oltre ad essere l'espressione di una mentalità relativista e transazionista, comporta una *contraddizione logica*, perché l'intercomunione non è comunione eucaristica piena e, quindi, i gruppi che vogliono essere in intercomunione non possono essere in comunione totale, così come invece viene concepita la comunione eucaristica. La *comunione* con il Corpo e il Sangue di Cristo non può essere separata dall'*unità nella fede* e dalla convinzione che *la Chiesa* rappresenta una profonda unità ontologica dei fedeli in Cristo e tra essi. Questi tre elementi sono inseparabili, e non si può avere uno senza l'altro. Per questo motivo, egli non è d'accordo con quelli che propongono l'intercomunione eucaristica tra la Chiesa Ortodossa e le altre Chiese cristiane, senza arrivare prima ad un accordo dogmatico<sup>40</sup>. Il *rifiuto dell'intercomunione*

<sup>39</sup> R. Bordeianu, *Dumitru Staniloae: An Ecumenical Ecclesiology*, Edinburgh 2013, p. 29.

<sup>40</sup> D. Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, in "Ortodoxia" 19 (1967) 4, p. 494–540.

non dev'essere però visto come una mancanza d'amore nei confronti di queste Chiese, ma come una testimonianza a favore dell'Eucaristia, quale nucleo supremo e inesauribile da dove irradia l'amore di Cristo. In 50 anni il dialogo tra le Chiese si è approfondito e arricchito di molti argomenti. Comunque le tesi di Stăniloae sono ancora stimolanti, specialmente quella sulla sinodalità aperta. Però, se bisogna accettare le contraddizioni, come sostiene nella sinodalità aperta, perché non accettarle anche nella intercomunione?

## Bibliografia

- Bara Z., *Un approccio ortodosso ecclesiologicalo alla dimensione sacramentale della Chiesa: la Chiesa, Sacramento di Cristo, secondo Dumitru Stăniloae*, in: *Sakramenty nowym wyzwaniem dla Kościoła Katolickiego*, a cura di J. Radkiewicz, Szczecin 2019, p. 155–180.
- Bara Z., *La realtà mistica della Chiesa nella riflessione ortodossa di Dumitru Stăniloae*, "Studia Theologia Catholica Latina" 66 (2021) 2, p. 77–107.
- Bordeianu R., *Dumitru Staniloae: An Ecumenical Ecclesiology*, Edinburgh 2013.
- Bordeianu R., *(In)Voluntary Ecumenism: Dumitru Stăniloae's Interaction with the West as Open Sobornicity*, in: *Orthodox Constructions of the West*, a cura di E.G. Demacopoulos, A. Papanikolaou, New York 2013, p. 240–253.
- Bordeianu R., *Ospitalità eucaristica: un'analisi fenomenologica della recente teologia ortodossa*, in: *Il dono dell'ospitalità. Atti del XXV Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa* (Bose, 6–9 settembre 2017), a cura di L. Chremaschi, L.D'Ayala Valva, A. Mainardi, Magnano (BI) 2018, p. 263–285.
- Coman V., "Open Sobornicity" and "Receptive Ecumenism": *Fruitful Models of Ecumenical Interaction*, in: *Just Do It? Recognition and Reception in Ecumenical Relations: Proceedings of the 19th Academic Consultation of the Societas Oecumenica*, a cura di D. Heller, M. Hietamaki, Leipzig 2018, p. 241–251.
- Coman V., *Le Saint Esprit comme liaison de l'amour éternel entre le Père et le Fils: un cas de 'sobornicité ouverte' dans la théologie orthodoxe*, "Irénikon" 89 (2016) 1, p. 25–51.
- Moșoiu N., "Sobornicitea deschisă" ca tipologie ecumenică sau *De la teologia confesională la teologia ecumenică în perspectiva viziunii despre "sobornicitea deschisă"*, "Revista Teologică" 4 (1997), p. 87–117.
- Nouveauté dans l'oecumenisme*, Taizé 1968.
- Roberson G.R., *Ecumenism in the Thought of Dumitru Stăniloae*, in: T. Damian, G. Alexe, E. Pentiuc, R. Roberson, J. Jonita, L. Turcescu, *The Theological Legacy of Fr. Dumitru Stăniloae and its Ecumenical Actuality*, Symposium VI/1, New York 1999, p. 43–54.
- Stavrou M., *Teologia cristiana ortodossa*, in: *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, a cura di A. Melloni, Bologna 2010.
- Stăniloae D., *Sinteză ecclesiologicală*, "Studii Teologice" 7 (1955) 5–6, p. 267–284.

- Stăniloae D., *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, „Ortodoxia” 19 (1967) 4, p. 494–540.
- Stăniloae D., *Iubire și adevăr: pentru o depășire a dilemei ecumenismului contemporan pe marginea întâlnirii ecumeniste de la Taizé*, „Ortodoxia” 19 (1967) 2, p. 288–290.
- Stăniloae D., *Transparența Bisericii în viața sacramentală*, „Ortodoxia” 22 (1970) 4, p. 501–516.
- Stăniloae, D., *În problema intercomuniunii*, „Ortodoxia” 4 (1971), p. 561–584.
- Stăniloae D., *Sobornicitate deschisă*, „Ortodoxia” 23 (1971) 2, p. 165–180.
- Stăniloae D., *La Liturgie de la communauté et la Liturgie intérieure dans la vision philocalique* (Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques. Conférences Saint Serge XXV-c semaine d'étude, juillet 1977), Roma 1978.
- Stăniloae, D., *Dogmatica I*, București 2003.
- Stăniloae D., *Dogmatica II*, București 2003.
- Stăniloae D., *Spiritualitate și comunione în Liturghia Orthodoxă*, Craiova 1986.
- Theologen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*, a cura di P. Neuner, G. Wenz, Darmstadt 2002, p. 145–156.
- Turcescu L., *Eucharistic Ecclesiology or Open Sobornicity?*, in: *Dumitru Stăniloae: Tradition and Modernity in Theology*, a cura di L. Turcescu, Palm Beach 2002, p. 83–103.
- Ware T., *Church and Eucharist, Communion and Intercommunion*, „Sobornost” 7 (1978), p. 550–567.

## LA SINODALITÀ E L'INTERCOMUNIONE IN DUMITRU STĂNILOAE

### Sommario

Nell'opera di Dumitru Stăniloae esiste una grande varietà di temi e problemi ecumenici, in cui egli ha assunto delle posizioni originali, a volte radicali, ma sempre favorevoli al dialogo. In questo brano vorrei presentare specialmente due temi che, in un certo senso, sintetizzano la visione ecumenico originale di Stăniloae sull'unione delle Chiese: il tema della cattolicità o sinodalità aperta, e quella dell'intercomunione eucaristica, seguendo i suoi argomenti. Stăniloae ha pronosticato una sinodalità o cattolicità aperta, quale apertura dogmatica e spirituale delle Chiese cristiane per ritrovare la loro unità. Alla base di questa cattolicità aperta si trova il fatto che nella Sacra Scrittura c'è una diversità di tradizioni e significati, diversità che provengono dalla diversità delle azioni di Dio nella storia di salvezza. L'approccio cattolico-sinodale a tutti i sensi della Scrittura può diventare il punto d'incontro tra tutti i cristiani.

Dall'altra parte, nella visione di Stăniloae, l'intercomunione eucaristica deve essere una comunione eucaristica piena. L'Ortodossia, considerando la Chiesa come un'unità profondamente

e ontologicamente ancorata in Cristo, e l'Eucaristia come il mezzo culminante che sostiene quest'unità, non può far scendere l'Eucaristia al livello di un mezzo di unità lassa, psicologica e superficiale tra i cristiani. Infatti, senza l'unità della fede e senza la comunione con il Corpo e il Sangue di Cristo, non potrebbe esistere la Chiesa nel senso pieno della parola, così come senza l'unità nella fede e senza la Chiesa non si può realizzare la comunione eucaristica. È inconcepibile un'intercomunione eucaristica che separa l'unità della fede dalla Chiesa, perché porta alla dissoluzione della Chiesa, dell'unità della fede e dell'Eucaristia. La comunione con il Corpo e il Sangue di Cristo non può essere separata dall'unità nella fede e dalla convinzione che la Chiesa rappresenta una profonda unità ontologica dei fedeli in Cristo e tra essi.

Parole Chiave: Dumitru Stăniloae, ecumenismo, cattolicità aperta (sinodalità), unione delle Chiese, intercomunione eucaristica

### Nota autorska

Zoltán József Bara – duchowny rzymskokatolicki, adiunkt na Wydziale Teologii Rzymskokatolickiej Uniwersytetu Babeșa i Bolyaia w Cluj-Napoca w Rumunii oraz na Wydziale Rzymskokatolickiej Teologii Pastoralnej w Alba Iulia (Seminarium Incarnatae Sapientiae); e-mail: barazoli@gmail.com; zoltan.bara@ubbcluj.ro.

### Cytowanie

Bara Z.J., *La sinodalità e l'intercomunione in Dumitru Stăniloae*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 38 (2022), s. 9–30. DOI: 10.18276/cto.2022.38-01.

DARIUSZ MAZURKIEWICZ

Uniwersytet Szczeciński, Polska | Instytut Nauk Teologicznych  
ORCID: 0000-0002-3779-5025

## Wytyczne Konferencji Episkopatu Polski dotyczące dochodzenia wstępnego w przypadku oskarżeń duchownych o czyny *contra sextum* wobec małoletnich. *Glosa do obowiązujących przepisów*

GUIDELINES OF THE POLISH BISHOPS' CONFERENCE ON PRELIMINARY INVESTIGATIONS IN THE CASE OF CLERICAL ACCUSATIONS OF ACTS *CONTRA SEXTUM* AGAINST MINORS: GLOSS TO THE APPLICABLE REGULATIONS

### Summary

The protection of minors and their equivalents is one priority of current church legislation. The norms regulating the procedure in cases of reports of clerical sexual crimes against children and adolescents are present in both general and particular legislation. Acting under the order of the Congregation for the Doctrine of the Faith, the Polish Bishops' Conference issued guidelines in 2014 on preliminary canonical investigations of clerical accusations regarding acts against the sixth commandment of the Decalogue with a minor under the age of eighteen. These guidelines were subsequently amended twice in 2017 and 2019. They contain standards for the appropriate response to reports of crimes *contra sextum* with minors committed by clergy or other persons acting in the church structures. They also regulate the procedures for providing assistance to victims and define the principles of prevention and formation for the priesthood and religious life. For this reason, they pursue the goals indicated by the Holy See's Dicastery; however, the legislation included errors that may cause difficulties in interpreting and applying the guidelines. There are noticeable terminological inaccuracies and inconsistencies with the norms of common law. They mainly concern the material scope of crimes *contra sextum* with minors and the entity capable of committing such crimes. They also appear in the area of formal law, in particular the rules of conducting preliminary investigations. There are also noticeable inconsistencies with the Polish penal code. It seems necessary to amend the Guidelines so that they are consistent with the common law, particularly with the amended Book VI

of the Code of Canon Law which contains penal norms. It is worth focusing on assistance to victims and the prevention and methods of dealing with perpetrators of sexual crimes against minors and their equated persons.

Keywords: canonical criminal law, protection of minors, sexual crimes against minors

## Wstęp

Pojawiające się przypadki popełnianych przestępstw seksualnych niektórych duchownych wobec osób małoletnich od dłuższego czasu skłaniają prawodawcę kościelnego do zaostrzania norm karnych, tak by skutecznie prowadziły do naprawienia zgorzienia, wyrównania sprawiedliwości i doprowadzenia sprawcy przestępstwa do nawrócenia (kan. 1311 § 2 KPK)<sup>1</sup>. Jednocześnie mają na celu ochronę ofiar oraz budowanie systemu prewencji, tak by możliwie wszystkimi środkami zabezpieczać pozycję osób małoletnich i tych, którzy nie są zdolni do samodzielnego kierowania swoimi czynami. Zasadnicze impulsy pochodzą od prawodawcy powszechnego, który ma za zadanie dbać o dobro wspólne. Ważnym elementem całego systemu ochrony małoletnich są jednak także normy partykularne. Nie powinny być one jednak prostym odwzorowaniem norm wydanych przez Stolicę Apostolską. Ich celem jest uszczegółowienie przepisów oraz – poprzez uwypuklenie lokalnych problemów – skuteczne zrealizowanie celów ustawodawstwa powszechnego.

W odniesieniu do Kościoła w Polsce warte zauważenia są przede wszystkim normy wydane przez Konferencję Episkopatu Polski. Wynika to przede wszystkim z ich wszechstronności, obejmują bowiem nie tylko kanoniczne prawo karne materialne, ale również normy dotyczące zagadnień przedprocesowych i procesowych oraz sposoby pomocy ofiarom przestępstw seksualnych. Dodatkowo zawierają wskazania dotyczące prewencji oraz zasady formacji seminaryjnej. Tak kompleksowe ujęcie zagadnienia dotyczącego przestępstw *contra sextum* popełnianych przez duchownych wobec osób małoletnich oraz ochrony tych osób przed tego typu przestępstwami powinno stanowić przedmiot analizy, bowiem od jakości tych norm zależy zarówno bezpieczeństwo dzieci i młodzieży, jak i wiarygodność wspólnoty Kościoła.

<sup>1</sup> *Codex Iuris Canonici, auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 75 (1983), pars II, s. 1–317 [dalej: KPK], tekst polski zaktualizowany, przekład zatwierdzony podczas 391. Zebrania Plenarnego uchwałą nr 19/391/2022 z dnia 14.03.2022 r., stan prawny na dzień 18.05.2022, <https://episkopat.pl/wp-content/uploads/2022/05/Kodeks-Prawa-Kanonicznego.pdf> (17.06.2022).



## 1. Historia dotychczasowych unormowań

Pierwsze normy dotyczące ochrony małoletnich Konferencja Episkopatu Polski wydała 20 czerwca 2009 roku<sup>2</sup>. Przyjęte zostały podczas zebrania plenarnego i rozesłane jedynie do kurii biskupich, nie doczekując się przy tym formalnej promulgacji. Charakteryzowały się one dużą dozą ogólności i nie stanowiły kompleksowego zbioru norm regulujących w sposób zadowalający zagadnienie reagowania na oskarżenia duchownych o czyny seksualne wobec małoletnich. Należy przy tym dostrzec, że ich wydanie nie było poprzedzone wcześniejszymi zaleceniami prawodawcy powszechnego.

Trzeba jednak zauważyć, że już od 2001 roku obowiązywały postanowienia listu apostolskiego *motu proprio* Jana Pawła II *Sacramentorum sanctitatis tutela*, ogłaszającego normy postępowania w przypadku ciężkich przestępstw zarezerwowanych do osądu przez Kongregację Nauki Wiary<sup>3</sup>. Przepisy te stanowiły fundamentalną zmianę myślenia Kościoła o przestępstwach seksualnych popełnionych wobec dzieci i młodzieży. Należy je zarysować, żeby w ich kontekście właściwie ocenić normy wydane później przez Konferencję Episkopatu Polski.

Prawodawca powszechny w SST rozszerzył przede wszystkim zakres materialny przestępstw *contra sextum Decalogi praeceptum*, wśród których wymienił czyn seksualny popełniony z osobą nieletnią poniżej 18. roku życia, co było radykalną zmianą w porównaniu do przepisu ówczesnego kan. 1395 KPK, który penalizował zachowania seksualne duchownych popełnione wobec osób poniżej 16. roku życia<sup>4</sup>.

Z kolei w zawartych w SST normach prawa formalnego nakazał, by ordynariusz lub hierarcha w razie otrzymania przynajmniej prawdopodobnej wiadomości o popełnieniu przestępstwa *contra sextum* z małoletnimi przeprowadził dochodzenie wstępne, a następnie powiadomił o przypadku Kongregację Nauki Wiary. Nie uszczegóławiał przy tym tych norm, odsyłając do kanonów dotyczących przestępstw i kar oraz procesu karnego zawartych odpowiednio w KPK i Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich<sup>5</sup>. Samo zastrzeżenie tego typu przestępstw

2 Konferencji Episkopatu Polski, *Wytyczne z 20.06.2009 dotyczące etapu wstępnego postępowania kościelnego w przypadku oskarżeń duchownych o czyny przeciwko szóstemu przykazaniu z osobą małoletnią*, archiwum własne autora.

3 Jan Paweł II, *Litterae apostolicae motu proprio datae quibus Normae de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis promulgantur, Sacramentorum sanctitatis tutela* (30.04.2001), „Acta Apostolicae Sedis” 93 (2001), s. 737–739 [dalej: SST].

4 Zob. N. Francesco, *Libro VI: Le sanzioni nella Chiesa, cann. 1311–1399*, w: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, red. P. Pinto, Roma 1985, s. 818–819.

5 *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 82 (1990), s. 1148–1259 [dalej: KKKW].

dykasterii Stolicy Apostolskiej wskazywało jednak, że prawodawca kościelny bardzo poważnie traktuje tego typu przestępstwa, chce uregulować procedowanie w przypadkach pojawiających się oskarżeń wobec niektórych duchownych i zmierza do zapobiegania ukrywania tego typu przestępstw przez przełożonych zakonnych i tych stojących na czele Kościołów partykularnych.

Po dziewięciu latach od promulgowania ustawy nastąpiła jej nowelizacja<sup>6</sup>, w której prawodawca wprowadził zarówno zmiany w normach materialnych, jak i uszczegółowił przepisy formalne. Nowelizacja miała na celu udoskonalenie stosowania prawa, a tym samym zapewnienie lepszej ochrony małoletnim i innym osobom niezdolnym do obrony przed przestępstwami seksualnymi. W zakresie regulacji przestępstw *contra sextum Decalogi praeceptum* prawodawca powszechny po pierwsze zrównał z małoletnią osobą pełnoletnią, ale trwale niezdolną do pełnego posługiwania się rozumem (art. 6 § 1, 1° SST). Nie podawał przy tym zamkniętego katalogu przyczyn tego typu niezdolności, ale praktyka wskazuje, że może ona wynikać między innymi z choroby psychicznej, poważnego ograniczenia zdolności intelektualnych, stanów wynikających z uzależnienia od środków psychoaktywnych lub też zmian neurologicznych w centralnym układzie nerwowym<sup>7</sup>. Po wtóre spenalizował czyny obejmujące nabywanie, przechowywanie lub rozpowszechnianie, *a clerico turpe patrata*, w jakikolwiek sposób i za pomocą jakiegokolwiek urządzenia, materiałów pornograficznych, które przedstawiają nieletnich poniżej czternastego roku życia. Tak sformułowana norma karna stanowiła w sensie formalnym nowe przestępstwo, znacznie rozszerzając przy tym zakres ochrony małoletnich, nie tylko przed czynami seksualnymi, ale również przed wykorzystywaniem ich w przedstawieniach pornograficznych<sup>8</sup>.

W drugiej części tej ustawy prawodawca powszechny zawarł normy proceduralne. Regulowały one sposób ustanowienia trybunału do osądzania czynów *contra sextum* z małoletnimi i jego kompetencje oraz sposób przeprowadzania procesu. Normy te zostały oparte na KPK i KKKW, ale z racji, że zostały ustanowione do osądzania najcięższych przestępstw kościelnych, stanowią *lex specialis*. Przy tym znacznie bardziej szczegółowo niż SST sprzed nowelizacji uregulowały procedurę zmierzającą do ukarania sprawców przestępstw zaliczanych do *delicta graviora*.

6 Kongregacja Nauki Wiary, *Normae de delictis reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis* (21.05.2010), „Acta Apostolicae Sedis” 102 (2010), s. 419–434.

7 Zob. F. Lempa, *Kanoniczna ochrona karna małoletnich przed nadużyciami seksualnymi*, Białystok 2013, s. 61–62.

8 Zob. D. Borek, *Sextum Decalogi praeceptum w kanonicznym prawie karnym aktualnie obowiązującym*, Tarnów 2015, s. 116–120.

Prawodawca powszechny zdawał sobie jednak sprawę, że troska o dzieci i młodzież musi również wybrzmieć w prawie Kościołów partykularnych. Z tej racji w 2011 roku Kongregacja Nauki Wiary wydała okólnik przesłany do konferencji episkopatów w sprawie opracowania wytycznych zawierających sposoby postępowania w sprawie nadużyć seksualnych popełnionych przez duchownych wobec osób niepełnoletnich<sup>9</sup>. Powstałe normy partykularne miały być, zdaniem dykasterii, pomocą dla biskupów danej konferencji w postępowaniu według pewnych i skoordynowanych procedur w przypadkach pojawiających się oskarżeń o nadużycia seksualne. Okólnik składał się z trzech części. W pierwszej zawarto aspekty ogólne, takie jak: konieczność zwrócenia uwagi na ofiary nadużyć seksualnych i ich ochronę, na formację przyszłych kapłanów i uwrażliwianie osób duchownych na krzywdę ofiar, a wreszcie na zakres współpracy z władzami państwowymi. Druga część okólnika zawierała krótki opis obowiązującego ustawodawstwa kościelnego dotyczącego przestępstw duchownych *contra sextum* z małoletnimi. Przywołano w niej normy materialne oraz przepisy proceduralne. Zwrócono przy tym uwagę, że normy partykularne ustanowione przez konferencje episkopatów dotyczące tego typu przestępstw mogą być ustanowione tylko z zachowaniem aprobaty Stolicy Apostolskiej i być jedynie uzupełnieniem prawodawstwa powszechnego. W ostatniej części zakończenia kongregacja zawarła zalecenie, by opracowane wytyczne dawały wskazówki ordynariuszom odnośnie do sposobu postępowania w przypadku otrzymania informacji o przestępstwach seksualnych przeciwko osobom niepełnoletnim popełnionych przez duchownych podlegających ich jurysdykcji.

Już na tym etapie należy zwrócić uwagę na nieścisłości, które zawarte w okólniku Kongregacji Nauki Wiary miały wpływ na stanowienie prawa w Kościołach partykularnych, przede wszystkim na używanie terminu „niepełnoletni” wobec osób poniżej 18. roku życia. Pojęcia tego nie ma w KPK, prawodawca posługuje się tam terminem „małoletni”. Użycie nieprecyzyjnego sformułowania powoduje trudności interpretacyjne podczas aplikacji normy. Po drugie dykasteria będąca autorem okólnika używa sformułowania „nadużycia seksualne wobec osób niepełnoletnich”. Interpretacja słowa „nadużycia”, jako określenie czynu przestępczego, przy zastosowaniu wykładani literalnej może prowadzić do wniosku, że istnieją jakieś czyny seksualne popełnione z małoletnimi, których prawodawca nie penalizuje.

<sup>9</sup> *Lettera circolare Congregazione per la Dottrina della Fede per aiutare le conferenze episcopali nel preparare linee guida per il trattamento dei casi di abuso sessuale nei confronti di minori da parte di chierici*, „Acta Apostolicae Sedis” 103 (2011), s. 406–412, tekst polski za: *Odpowiedź Kościoła na dramat wykorzystania seksualnego małoletnich. Aspekt prawny, dokumenty, komentarze*, red. P. Studnicki, M. Dalgiewicz, Ząbki 2020, s. 35–42.

Wypełniając postanowienie kongregacji, Konferencja Episkopatu Polski, po uprzedniej *aprobatio* Stolicy Apostolskiej w 2014 roku<sup>10</sup>, wydała *Wytyczne dotyczące wstępnego dochodzenia kanonicznego w przypadku oskarżeń duchownych o czyny przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z osobą niepełnoletnią poniżej osiemnastego roku życia*<sup>11</sup>. Składały się one z części zasadniczej i trzech aneksów. W głównej części dokumentu zawarto normy materialne dotyczące przestępstw *contra sextum* z osobami małoletnimi, przepisy formalne wskazujące sposoby postępowania po otrzymaniu przez przełożonego kościelnego zgłoszenia o możliwym nadużyciu, a także ogólne wskazania dotyczące ochrony osób poszkodowanych. Aneksy natomiast dotyczyły kolejno: szczegółowych sposobów pomocy małoletnim ofiarom przestępstw *contra sextum*, koniecznych działań przełożonego kościelnego w przypadku pojawienia się oskarżenia oraz zasad formacji i profilaktyki. Już na tym etapie nie ustrzeżono się błędów i niezgodności z prawem kanonicznym, ale z racji, że nie były one poprawiane w kolejnych nowelizacjach, zostaną one nakreślone w drugim punkcie artykułu.

Po wydaniu *Wytycznych* Konferencji Episkopatu Polski, następowały również zmiany w ustawodawstwie powszechnym, dotyczące materii przestępstw *contra sextum* z małoletnimi. Trzeba na nie zwrócić uwagę, ponieważ powinny znaleźć swoje odzwierciedlenie w prawie partykularnym. Pierwsze dokonały się na mocy listu apostolskiego *motu proprio* papieża Franciszka *Vos estis lux mundi*<sup>12</sup>. Prawodawca zredefiniował w nim zakres omawianych przestępstw oraz wskazał sposób postępowania w przypadkach, w których przełożeni kościelni zaniedbali obowiązek przeprowadzenia dochodzenia wstępnego lub przekazania sprawy do właściwej dykasterii Stolicy Apostolskiej<sup>13</sup>.

W kontekście wpływu tej ustawy na prawo partykularne należy zauważyć, że powszechny prawodawca kościelny zdefiniował w niej trzy rodzaje czynów przestępczych *contra sextum Decalogi praeceptum*. Pierwszym jest zmuszanie

10 Według zaleceń prefekta Kongregacji Nauki Wiary opracowane wytyczne miały być przesłane do Stolicy Apostolskiej do końca marca 2012 r. Kongregacja Nauki Wiary, *List kard. Williama Levady odnośnie do prezentacji okólnika do Konferencji Episkopatów w sprawie opracowania Wytycznych dotyczących sposobów postępowania w przypadku nadużyć seksualnych popełnionych przez duchownych wobec osób niepełnoletnich*. Tekst polski za: *Odpowiedź Kościoła...*, s. 33–34.

11 Tekst został przyjęty podczas 366. Zebrania Plenarnego KEP, które odbyło się w Warszawie w dniach 7–8 października 2014 r.

12 Franciszek, *List apostolski motu proprio „Vos estis lux mundi”* (9.05.2019), „L'Osservatore Romano” 159 (2019), s. 106 [dalej: VELM].

13 Zob. K. Kiełpiński, *List apostolski motu proprio papieża Franciszka Vos estis lux mundi nowelizacją kanonicznego prawa karnego i skuteczną ochroną małoletnich*, „Studia Iuridica Torunensia” 25 (2019), s. 121–144.

kogoś, poprzez zastosowanie przemocy lub groźby, czy też nadużycie władzy, do dokonywania lub poddawania się czynnościom seksualnym (art. 1 § 1 a i VELM). Drugie polega na dopuszczaniu się czynności seksualnych z osobą małoletnią lub bezradną (art. 1 § 1 a ii VELM), przy czym osobą małoletnią jest każda poniżej 18. roku życia lub z nią zrównana (art. 2 a VELM), natomiast bezradną, według prawodawcy, każda osoba chora, z ułomnościami fizycznymi lub psychicznymi albo pozbawiona wolności osobistej, która faktycznie, nawet sporadycznie, ogranicza jej zdolność rozumienia lub chcenia, czy też w inny sposób przeciwstawienia się agresji (art. 2 b VELM). Trzecie przestępstwo zostało określone jako polegające na wytwarzaniu, prezentowaniu, przechowywaniu lub rozpowszechnianiu, także telematycznie, pornografii dziecięcej, oraz rekrutowaniu lub nakłanianiu osoby małoletniej, a także bezradnej, do udziału w prezentacjach pornograficznych (art. 1 § 1 a iii VELM). Prawodawca powszechny zdefiniował przy tym pornografię dziecięcą jako jakiegokolwiek przedstawienie osoby małoletniej, niezależnie od zastosowanych środków, zaangażowanej w jednoznaczne czynności seksualne, czy to rzeczywiste, czy symulowane, a także jakiegokolwiek przedstawienie narządów płciowych osób małoletnich w celach przede wszystkim seksualnych (art. 2 c VELM)<sup>14</sup>.

Należy również zauważyć, że w VELM został poszerzony katalog podmiotów zdolnych do popełnienia tego typu przestępstw. Poza osobami duchownymi przestępstw *contra sextum* z małoletnimi i osobami z nimi zrównanymi mogli dopuścić się także członkowie instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego. Było to znaczące zwiększenie zakresu ochrony osób małoletnich, bowiem w strukturach kościelnych z dziećmi i młodzieżą pracują również wierni, którzy profesją rad ewangelicznych przez śluby lub inne święte więzy poświęcają swoje życie służbie Bogu i pomagają w zbawczej misji Kościoła (kan. 207 § 2 KPK)<sup>15</sup>. Jako że pojawiały się doniesienia o możliwych przestępstwach także z udziałem tych osób, promulgacja VELM spowodowała korzystną zmianę ustawodawstwa kościelnego dotyczącego ochrony małoletnich.

## 2. Uwagi do aktualnego tekstu *Wytycznych*

Zmiany w prawodawstwie powszechnym skłaniały Konferencję Episkopatu Polski do nowelizacji norm partykularnych<sup>16</sup>. Trzeba jednak zauważyć, że pierwsza

<sup>14</sup> Zob. D. Borek, *Przestępstwa zastrzeżone dla Kongregacji Nauki Wiary (normy materialne i proceduralne)*, Tarnów 2019, s. 116–119.

<sup>15</sup> Zob. B. Szewczul, *Definicja prawno-teologiczna życia konsekrowanego przez profesję rad ewangelicznych*, „Prawo Kanoniczne” 59 (2016), s. 19–42.

<sup>16</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Wytyczne dotyczące wstępnego dochodzenia kanonicznego w przypadku oskarżeń duchownych o czyny przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z osobą*

nowelizacja nie wynikała z reformy ustawodawstwa kanonicznego, ale ze zmian w polskim kodeksie karnym. 13 lipca 2017 roku weszła w życie ustawa zmieniająca art. 240 kodeksu karnego, w którym prawodawca polski penalizuje niezawiadomienie o niektórych rodzajach czynów zabronionych<sup>17</sup>. Dotyczyła on także niezawiadomienia o przestępstwach seksualnych przeciwko małoletnim. Jako podlegające obowiązкови denuncjacji prawodawca wskazał przestępstwo z art. 197 § 3, ust. 2 kodeksu karnego, zgodnie z którym dopuszczenie się zgwałcenia małoletniego poniżej lat 15 podlega karze pozbawienia wolności na czas nie krótszy niż 3 lata oraz z art. 197 § 4 traktującego o takim zgwałceniu, ale dokonanym ze szczególnym okrucieństwem, którego sprawca podlega karze pozbawienia wolności na czas nie krótszy niż 5 lat<sup>18</sup>. Obowiązкови denuncjacji zostało poddane także przestępstwo polegające na doprowadzaniu osoby do obcowania płciowego lub do poddania się innej czynności seksualnej albo do wykonania takiej czynności poprzez wykorzystanie bezradności tejże osoby lub wynikającego z upośledzenia umysłowego lub choroby psychicznej braku zdolności tej osoby do rozpoznania znaczenia czynu lub pokierowania swoim postępowaniem. Również jako czyny zabronione poddane obowiązкови denuncjacji zostały wskazane: obcowanie seksualne z osobą małoletnią poniżej lat 15 lub dopuszczenie się wobec takiej osoby innej czynności seksualnej lub doprowadzenie jej do poddania się czynnościom seksualnym albo do ich wykonania (art. 200 § 1 k.k.), prezentacja i udostępnianie treści pornograficznych lub przedmiotów mających taki charakter małoletniemu poniżej lat 15 (art. 200 § 3 k.k.), prezentacja małoletniemu poniżej 15 lat wykonania czynności seksualnej w celu zaspokojenia seksualnego (art. 200 § 4 k.k.), reklamowanie lub promowanie działalności polegającej na rozpowszechnianiu treści pornograficznych w sposób umożliwiający zapoznanie się z nimi małoletniemu poniżej lat 15 (art. 200 § 5 k.k.)<sup>19</sup>.

*niepełnoletnią poniżej osiemnastego roku życia*, Uchwała nr 13/366/2014 z 8.10.2014 r., znowelizowana na mocy uchwały nr 5/376/2027 z 6.06.2017 r. i na mocy uchwały nr 14/384/2019 z 8.10.2019 r., „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 31 (2019), s. 261–270.

- <sup>17</sup> „Kto, mając wiarygodną wiadomość o karalnym przygotowaniu albo usiłowaniu lub dokonaniu czynu zabronionego określonego w art. 118, 118a, 120–124, 127, 128, 130, 134, 140, 148, 156, 163, 166, 189, 197 § 3 lub 4, 198, 200, 252 lub przestępstwa o charakterze terrorystycznym, nie zawiadamia niezwłocznie organu powołanego do ścigania przestępstw, podlega karze pozbawienia wolności do lat 3” – Ustawa z 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny, tekst jedn. Dz.U. z 2022 r., poz. 1138 [dalej: k.k.].
- <sup>18</sup> Zob. E. Grycan, *Ocena zmiany art. 240 § 1 k.k. przez rozszerzenie zawartego w nim katalogu czynów zabronionych o art. 197 § 3 i 4 k.k.*, „Zeszyty Prawnicze” 18 (2018) 2, s. 125–140.
- <sup>19</sup> Zob. P. Masłowska, *Stosowanie art. 240 k.k. w przypadku przestępstwa przeciwko małoletnim*, „Probacja” 4 (2019), s. 139–158.

W odpowiedzi na przepisy prawa polskiego Konferencja Episkopatu Polski zawarła w znowelizowanych *Wytycznych* normę przywołującą postanowienia k.k., że każdy, mając wiarygodną wiadomość o usiłowaniu lub dokonaniu czynu zabronionego, określonego w art. 197 § 3 lub 4 k.k., art. 198 k.k., art. 200 k.k., ma obowiązek zawiadomienia organów ścigania. Jednocześnie przypomniała, że niewypełnienie takiego obowiązku jest zagrożone karą pozbawienia wolności do lat 3. Norma ta została przytoczona we wstępie *Wytycznych*. W punkcie 4 zawarto przepis, że osobie, która oskarża duchownego o czyny *contra sextum* należy wyraźnie przypomnieć o jej obowiązku złożenia doniesienia do organów ścigania, zgodnie z wszystkimi przepisami prawa polskiego. Dopiero, jak zauważa Konferencja Episkopatu Polski, gdyby osoba oskarżająca jeszcze tego nie uczyniła, obowiązek ciąży na przyjmującym zgłoszenie.

Z kolei w art. 1a aneksu nr 2 do *Wytycznych* zawarto postanowienie, że w przypadku, gdy z treści zgłoszenia wynika możliwość popełnienia czynu zabronionego, opisanego w art. 197 § 3 lub 4 k.k., art. 198 k.k., art. 200 k.k., a doniesienie można uznać za wiarygodne, przełożony kościelny zawiadamia za pośrednictwem wyznaczonego pełnomocnika właściwy organ powołany do ścigania przestępstw. Nie ma takiego obowiązku, jeśli przełożony kościelny posiada wiedzę, że organy ścigania zostały powiadomione o czynie zabronionym.

Należy zauważyć tutaj pewną niekompatybilność tej normy z przepisami art. 240 k.k., bowiem prawodawca polski nie hierarchizuje kolejności osób, które powinny dokonać zgłoszenia. Co więcej, zwalnia z odpowiedzialności karnej osobę pokrzywdzoną (art. 240 § 2a k.k.) oraz tych, którzy nie dokonali zawiadomienia z obawy przed odpowiedzialnością karną grożącą im samym lub ich najbliższym (art. 240 § 3 k.k.). Nie można również zgodzić się z postanowieniem Konferencji Episkopatu Polski, w myśl którego przełożony kościelny, który wie o przestępstwie związanym z obowiązkiem denuncjacji, przerzuca go na inną osobę. Wydaje się, że w myśl art. 240 § 1 k.k. powinien go dokonać osobiście.

Warte zauważenia natomiast jest, że partykularny prawodawca kościelny wymienia w *Wytycznych* również inne przestępstwa *contra sextum* wobec osób małoletnich i z nimi zrównanych znajdujące się w polskim kodeksie karnym, które nie są związane z obowiązkiem denuncjacji, jak: nadużycie stosunku zależności lub wykorzystanie krytycznego położenia w celu doprowadzenia małoletniego do obcowania płciowego lub do poddania się innej czynności seksualnej albo do wykonania takiej czynności (art. 199 § 2 k.k.), nadużycie zaufania wobec małoletniego albo w zamian za udzielenie lub obietnicę korzyści majątkowej lub osobistej wobec małoletniego w celu wykorzystania seksualnego (art. 199 § 3 k.k.) oraz nawiązywanie przy pomocy systemu teleinformatycznego lub sieci telekomunikacyjnej kontaktu

z małoletnim poniżej lat 15 w celu wykorzystania seksualnego, a także spotkania z nim (art. 200a § 1–2 k.k.). Nie wymienia przy tym innych przestępstw, które – choć nie podlegają zgłoszeniom do organów ścigania – stanowią przestępstwa kanoniczne, jak te wyrażone w art. 202 § 4 i 4a–c k.k., dotyczące szeroko rozumianej produkcji, posiadania, prezentowania, utrwalania i rozpowszechniania materiałów pornograficznych z udziałem małoletnich. To z pewnością niestaranność prawodawcy. Trzeba jednak przy tym nadmienić, że ocena *Wytycznych* w kontekście ich zgodności z polskim prawem karnym wymaga odrębnego opracowania<sup>20</sup>.

Bardziej zasadniczym zagadnieniem jest analiza norm Konferencji Episkopatu Polski pod kątem zgodności z normami prawa kanonicznego pochodzącymi od ustawodawcy powszechnego. W przyjętych unormowaniach należy najpierw zauważyć, że *Wytyczne* Konferencji Episkopatu stanowią partykularną ustawę kościelną, która ma na celu wskazanie sposobów postępowania w przypadkach zgłoszeń czynów *contra sextum* popełnionych przez duchownych wobec osób małoletnich. Należy z uznaniem dostrzec tego typu uregulowanie, w którym prawodawca partykularny stara się objąć zagadnienie ochrony małoletnich. Mając jednak na uwadze powagę problemu dotyczącego reakcji przełożonych kościelnych na pojawiające się doniesienia o czynach przestępczych popełnionych przez niektórych duchownych wobec dzieci i młodzieży, należy zwrócić uwagę na te normy zawarte w *Wytycznych*, które wymagają zmian, bądź to z racji nieściśłości, bądź niezgodności z normami prawa powszechnego.

Pierwsze dotyczą niestaranności terminologicznej prawodawcy. Zgodnie z *Wytycznymi* przestępstwem jest czyn *contra sextum Decalogi praeceptum* popełniony z osobą niepełnoletnią poniżej osiemnastego roku życia. Autor ustawy używa tu pojęcia obecnego w art. 10 k.k., pod którym należy rozumieć osobę, która w momencie popełnienia czynu zabronionego nie ukończyła siedemnastego roku życia, czyli wieku, który jest wymagany do ponoszenia odpowiedzialności karnej. Wydaje się, że pojęcie to prawodawca partykularny przejął bezkrytycznie z przywołanego już okólnika Kongregacji Nauki Wiary z 2011 roku przesłanego do konferencji episkopatów w sprawie opracowania *wytycznych*. Jednak również tam jest pojęciem nowym i chociaż jak się wydaje, jest ono tożsame z pojęciem osoby małoletniej, to nie znajduje się w kan. 97 i 98 KPK, w których określona została pozycja wiernego w Kościele oparta na okoliczności wieku<sup>21</sup>.

20 Zob. P. Kroczyński, *Kilka uwag do znowelizowanych Wytycznych Konferencji Episkopatu Polski w kontekście zasad techniki legislacyjnej oraz znowelizowanego art. 240 § 1 kodeksu karnego*, „*Annales Canonici*” 13 (2017), s. 91–107.

21 Zob. P. Vito, *Libro I: Le norme generali, cann. 1–203*, w: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, red. P. Pinto, Roma 1985, s. 60–61.



Kanony te zawierają pojęcie osoby małoletniej. Także w prawie polskim używa się pojęcia osoby małoletniej na określenie tej, która nie ukończyła osiemnastego roku życia<sup>22</sup>. Skoro zatem kościelny prawodawca partykularny w ten sposób definiuje osobę podlegającą ochronie, to powinien używać pojęcia „małoletni” zamiast „niepełnoletni”. Zmiana terminologii wydaje się tym bardziej konieczna, że takie pojęcie obecne jest w ostatniej nowelizacji SST z 11 października 2021 roku<sup>23</sup>, co zresztą należy uznać za poprawniejsze z punktu widzenia precyzyjności i zgodności pojęciowej z innymi aktami prawnymi.

Niestaranność Konferencji Episkopatu Polski dotyczy również używania przyjętego od prawodawcy powszechnego pojęcia „nadużycia seksualne” na określenie czynności seksualnych dokonanych wobec małoletnich i osób z nimi zrównanych. Jak już zauważono, takie sformułowanie może prowadzić do wniosku, że nie wszystkie czynności seksualne popełnione z małoletnimi i wobec małoletnich stanowią czyn przestępczy, a tylko te, które są nadużyciem. Dużo bardziej precyzyjne pojęcia, w postaci „obcowania płciowego” i „poddania się innej czynności seksualnej”, znajdują się w polskim kodeksie karnym i należałoby rozważyć przetransponowanie ich do prawodawstwa kanonicznego.

Kolejne niespójności w tekście *Wytycznych* dotyczą materialnego zakresu przestępstw *contra sextum*. Trzeba najpierw zauważyć, że Konferencja Episkopatu Polski obejmuje ochroną osoby w trwały sposób niezdolne do posługiwania się rozumem. Przyjmuje zatem za swoje sformułowanie zawarte w art. 6 § 1, 1° SST<sup>24</sup>, nie dostrzega natomiast – również w ostatniej nowelizacji z 8 października 2019 roku – przepisów VELM, które weszły w życie 1 czerwca 2019 roku, a które jako osoby objęte ochroną wskazują wszystkie osoby bezradne, a zatem również te, które choćby sporadycznie z racji choroby fizycznej lub umysłowej są niezdolne do posługiwania się rozumem. To pojęcie osoby bezradnej jest z pewnością szersze i nie powinno mieć przy tym znaczenia, że przestępstwa wobec tych osób zastrzeżone są innym dykasteriom niż Kongregacja Nauki Wiary. Ewentualna poprawka w *Wytycznych* powinna mieć również na uwadze, że w myśl znowelizowanej księgi VI KPK, taką samą ochroną przed przestępstwami seksualnymi jak małoletni, objęci są nie tylko ci, którzy stale

22 Ustawa z 23 kwietnia 1964 r. Kodeks cywilny, tekst jedn. Dz.U. z 2021 r., poz. 1509, 2459, art. 10.

23 *Normy sui delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, znowelizowane *Rescriptum ex Audientia* z 11.10.2021 r., opublikowane 7.12.2021 r., [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20211011\\_norme-delittiriservati-cfaith\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20211011_norme-delittiriservati-cfaith_pl.html), art. 6, 1 (5.08.2022).

24 Numeracja dotyczy wersji SST sprzed ostatniej nowelizacji z 11.10.2021 r. Została zastosowana w tekście, ponieważ była aktualna w dniu ostatniej zmiany w *Wytycznych*. Obecnie jest to art. 6, 1° SST.

używają rozumu tylko w ograniczonym zakresie, ale również osoby, którym prawo przyznaje taką samą ochronę (kan. 1398 § 1, 1° KPK). To właśnie do tej kategorii osób można włączyć te wymienione w VELM, co w konsekwencji powinno znaleźć swoje odzwierciedlenie w *Wytycznych* Konferencji Episkopatu Polski. Przyszła nowelizacja *Wytycznych* powinna mieć również na uwadze, że zgodnie z najnowszym brzmieniem SST niewiedza lub błąd duchownego co do wieku małoletniego nie stanowi okoliczności łagodzącej lub uwalniającej (art. 6, 1°).

Polskie normy partykularne nie nadążają także za zmianami zawartymi w art. 1 VELM i w art. 6 § 1, 2° SST<sup>25</sup>, gdy chodzi o przestępstwa dotyczące nabywania, przechowywania lub upowszechniania pornografii dziecięcej<sup>26</sup>. W *Wytycznych* wciąż jako przestępstwo wskazane jest przedstawianie w sposób pornograficzny małoletnich poniżej 14. roku życia. Tymczasem zgodnie z art. 1 VELM chroniony jest małoletni, a więc każdy przed ukończeniem 18. roku życia, a także osoba bezradna. Podobnie w myśl SST przestępstwo szeroko rozumianej pornografii dziecięcej jest popełniane wobec wszystkich osób małoletnich<sup>27</sup>. Również przy tego typu przestępstwie należałoby mieć na uwadze zmiany w KPK, bowiem w myśl znowelizowanej normy przestępstwo popełnia ten, kto wbrew dobrym obyczajom nabywa, przechowuje, prezentuje lub rozpowszechnia, w jakikolwiek sposób i przy użyciu jakiegokolwiek narzędzia, pornograficzne wizerunki małoletnich lub osób, które na stałe używają rozumu tylko w ograniczonym zakresie (kan. 1398 § 1, 3° KPK), oraz zmiany wynikające z nowelizacji SST, w ramach której prawodawca uznał, że obrót materiałami pornograficznymi zawierającym wizerunki małoletnich może wynikać także z chęci zysku (art. 6, 2°). Warto nadmienić, że ujednolicenia wymaga przy tym VELM, SST i KPK.

Z zakresu materialnego prawa karnego zawartego w KPK do *Wytycznych* należałoby również przenieść przestępstwo w postaci uwodzenia albo nakłaniania małoletniego albo osoby, która na stałe używa rozumu tylko w ograniczonym zakresie, albo osoby, której prawo przyznaje taką samą ochronę, do ukazywania się w sposób pornograficzny lub do uczestniczenia w rzeczywistych bądź symulowanych przedstawieniach pornograficznych (kan. 1398 § 1, 2° KPK). Jest to przestępstwo, które znalazło się już w art. 1 § 1 a iii VELM, gdzie zostało zdefiniowane jako polegające na rekrutowaniu lub nakłanianiu osoby małoletniej lub bezradnej do udziału w prezentacjach pornograficznych. Mimo że nowelizacja *Wytycznych*

<sup>25</sup> Aktualnie jest to art. 6, 2° SST.

<sup>26</sup> Zob. D. Borek, *Przestępstwa zastrzeżone...*, s. 116–120.

<sup>27</sup> Zob. P. Skonieczny, *Przestępstwo cięższe pornografii dziecięcej. Komentarz do art. 6 § 1 n. 2 Sacramentorum sanctitatis tutela z 2010 r.*, „Prawo Kanoniczne” 60 (2017) 2, s. 109–138.

dokonywała się po promulgacji VELM, przestępstwo to nie zostało zauważone przez polskiego prawodawcę partykularnego.

Analizowane *Wytyczne* Konferencji Episkopatu Polski zawierają niespójność z prawem powszechnym także w zakresie określenia podmiotu przestępstw *contra sextum* z małoletnimi. Co prawda definiując poszczególne przestępstwa, prawodawca jako osoby zdolne do ich popełnienia wskazuje duchownych, ale w art. 18 nakazuje *mutatis mutandis*, postępować w przypadku przestępstw seksualnych z osobą małoletnią popełnionych przez osoby konsekrowane lub innych świeckich działających w strukturach kościelnych. W momencie wejścia tych norm w życie w 2014 roku było to wskazanie niezgodne z prawem powszechnym, ponieważ zgodnie z ówczesnym brzmieniem KPK i SST przestępstw tego typu mogli dopuszczać się jedynie duchowni<sup>28</sup>. A zatem, co warte zauważenia, w ówczesnym porządku prawnym prawodawca w *Wytycznych* nakazywał stosowanie norm proceduralnych wobec osób, które *de facto* nie były podmiotem przestępstw seksualnych wobec osób małoletnich.

Sytuacja uległa zmianie wraz z promulgacją VELM, bowiem w myśl zawartego tam art. 1 § 1 szeroko rozumianych przestępstw *contra sextum* z małoletnimi mogą dopuścić się również wierni należący do instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego, przy czym trzeba zauważyć, że pojęcie tego podmiotu jest i tak węższe od wskazanych w *Wytycznych* osób życia konsekrowanego i innych świeckich działających w strukturach kościelnych. Dopiero ostatnia nowelizacja KPK, w której prawodawca wskazał, że podmiotem przestępstw seksualnych wobec małoletnich może być członek instytutu życia konsekrowanego lub stowarzyszenia życia apostołskiego, a także wierny, który w Kościele posiada jakąś godność albo pełni urząd lub funkcję (kan. 1398 §), jest bliższe normie zawartej w *Wytycznych*, przy czym i tak wymaga ono zmiany na taki zapis, jaki znajduje się w KPK.

Analizując aktualne *Wytyczne* Konferencji Episkopatu Polski, należy wreszcie zwrócić uwagę na zawarte w nich normy proceduralne. Tu również spotykamy zapisy, które budzą wątpliwości co do zgodności z KPK i ustawami powszechnymi dotyczącymi ochrony małoletnich. Dotyczą one przede wszystkim dochodzenia wstępnego<sup>29</sup>.

28 Zob. D. Mazurkiewicz, *Zasady postępowania Kościoła katolickiego w Polsce w przypadkach oskarżeń duchownych o wykorzystywanie seksualne osób małoletnich*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 10 (2018), s. 98.

29 Zob. A. Miziński, *Natura, przedmiot i podmioty dochodzenia wstępnego w kanonicznym postępowaniu karnym*, „Prawo – Administracja – Kościół” 5 (2001) 1, s. 53–89.

Pierwsze dotyczą wskazania osoby prowadzącej dochodzenie wstępne, które ordynariusz ma obowiązek wszcząć w przypadku otrzymania prawdopodobnego doniesienia o popełnieniu przez podległego mu duchownego czynów *contra sextum* z małoletnimi<sup>30</sup>. Zgodnie z kan. 1717 § 1 KPK osobą tą jest sam ordynariusz lub inna wskazana przez niego osoba. Ma ona takie same uprawnienia i obowiązki jak audytor w procesie, przy czym nie może, w razie późniejszego wszczęcia procesu sądowego, występować w nim jako sędzia (kan. 1717 § 3 KPK). Musi zatem spełniać kryteria zawarte w kan. 1428 §§ 1–2 KPK, a zgodnie z nimi zadanie to może spełniać zarówno wierny duchowny, jak i świecki, odznaczający się dobrymi obyczajami, roztropnością i wiedzą<sup>31</sup>. Tymczasem Konferencja Episkopatu Polski w art. 2 *Wytycznych* stwierdza, że prowadzenie sprawy można powierzyć kapłanowi lub komisji. Jeszcze wyraźniej zauważa to w art. 6 *Wytycznych*, a w art. 6 aneksu nr 2 do *Wytycznych* powołuje ją do takich czynności, jak wezwanie duchownego i przesłuchanie go w siedzibie kurii, przesłuchanie osób posiadających wiedzę na temat domniemanego przestępstwa i przeprowadzenie wizji lokalnej, co stanowi *stricte* czynności przynależne do dochodzenia wstępnego. Z jednej zatem strony zawęża możliwość prowadzenia dochodzenia wstępnego przez odpowiednio przygotowanych wiernych świeckich, a z drugiej strony ustanawia zdolny do tego podmiot zbiorowy, którego nie tylko nie przewiduje prawo powszechne, ale który również w praktycznym wymiarze byłby mało skuteczny w prowadzeniu takiego postępowania.

Dodatkowo należy zauważyć, że samo użycie sformułowania „prowadzenie sprawy” jest nieprecyzyjne, bowiem może oznaczać zarówno działanie podmiotu przyjmującego zgłoszenie i udzielającego pomocy domniemanej ofierze, jak i czynności osoby, która prowadzi dochodzenie wstępne. Zasadniczo trzeba stwierdzić, że doszło w *Wytycznych* do pomylenia osoby, ewentualnie komisji zdolnej do przyjęcia zgłoszenia z podmiotem prowadzącym dochodzenie wstępne. W ostateczności nic nie stoi na przeszkodzie, by delegat biskupa do spraw ochrony małoletnich poprowadził po przyjęciu zgłoszenia o przestępstwie dochodzenie wstępne, jednak podmiot przyjmujący zgłoszenie różni się w sposób zasadniczy od osoby prowadzącej dochodzenie wstępne i w normach kanonicznych osoby te powinny być wyraźnie rozróżnione.

Rozbieżności z prawem powszechnym zauważalne są także w odniesieniu do zdefiniowania obowiązku przełożonego kościelnego wszczęcia dochodzenia

<sup>30</sup> Zob. M. Grochowina, *Dochodzenie wstępne w przypadku dimissio de statu clericali*, „Kościoł i Prawo” 15 (2013) 2, s. 82.

<sup>31</sup> Zob. G. Erlebach i in., *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. Księga VII Procesy*, t. 5, Poznań 2007, s. 44–45.

wstępnego<sup>32</sup>. Przełożonym tym jest ordynariusz lub w przypadku katolickich Kościołów wschodnich hierarcha (kan. 1468 § 1 KKKW).

Konferencja Episkopatu Polski w art. 6 *Wytycznych* normuje, że właściwy przełożony po otrzymaniu zweryfikowanej informacji rozstrzyga, czy rozpocząć natychmiast wstępne dochodzenie kanoniczne. Takie sformułowanie rodzi przede wszystkim pytanie o to, kto zdaniem prawodawcy partykularnego miałby zweryfikować informację o przestępstwie. Nie można oczekiwać takiej oceny od osoby lub komisji powołanej do przyjmowania zgłoszeń, ponieważ podmioty te są w swojej istocie powołane do ochrony domniemanej ofiary i udzielenia jej pomocy, a nie do przedprocesowej weryfikacji prawdziwości doniesienia. Oczywiście ich opinia może być pomocna, ale to do ordynariusza należy wstępna ocena, czy wiadomość o przestępstwie jest przynajmniej prawdopodobna (*saltem verisimilis*).

Po wtóre, tak ujęte przez Konferencję Episkopatu Polski zobowiązanie może skutkować zbytnią uznaniowością po stronie przełożonego w rozpoczęciu dochodzenia wstępnego. Z jednej strony należy bowiem pamiętać, że zgodnie z kan. 1717 § 1 KPK taki obowiązek istnieje zawsze wtedy, gdy ordynariusz poweźmie przynajmniej prawdopodobną wiadomość o przestępstwie, z drugiej zaś trzeba mieć na uwadze wskazania Kongregacji Nauki Wiary, która instruuje, w jakich konkretnych przypadkach ordynariusz może nie wszczynać dochodzenia wstępnego. Należą do nich sytuacje, w których stwierdza się oczywistą niemożność postępowania według norm prawa kanonicznego, jak np. bezsporność, że domniemana ofiara była pełnoletnia, pewność, że domniemany sprawca nie mógł być obecny w miejscu i czasie zaistnienia czynu przestępczego czy też gdy sprawca w tym czasie nie był duchownym<sup>33</sup>. Z tej racji fakt rozpoczęcia dochodzenia wstępnego lub odmowa jego wszczęcia musi opierać się na obiektywnych przesłankach, a nie na subiektywnej ocenie prawdziwości doniesienia o przestępstwie dokonanej przez kompetentnego przełożonego kościelnego. Trzeba jednak przyznać, że prawodawca partykularny niweluje tę nieścisłość w art. 1 aneksu nr 2 *Wytycznych*, w którym pisze już o obowiązku wszczęcia dochodzenia wstępnego. Następuje tu jednak niezgodność norm zawartych w aneksie i tekście głównym *Wytycznych*. Pewność interpretacyjna jest tu natomiast szczególnie potrzebna, ponieważ zaniechanie wszczęcia dochodzenia

32 Zob. P. Majer, *Przełożony kościelny a notitia criminis w sprawie zastrzeżonego dla Kongregacji Nauki Wiary przestępstwa przeciwko VI przykazaniu Dekalogu*, „Annales Canonici” 17 (2021) 2, s. 49–81.

33 Kongregacja Nauki Wiary, *Vademecum dotyczące wybranych kwestii proceduralnych w zakresie postępowania w przypadkach nadużyć seksualnych popełnianych przez duchownych wobec małoletnich*, wersja 2.0 z 5.06.2022, n. 18, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/ddf/rc\\_ddf\\_doc\\_20220605\\_vademecum-casi-abuso-2.0\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/ddf/rc_ddf_doc_20220605_vademecum-casi-abuso-2.0_pl.html) (5.08.2022).

stanowi przestępstwo, o którym prawodawca normuje w art. 1 § 1b VELM i art. 1 § 1 listu apostołskiego motu proprio *Come una madre amorevole*<sup>34</sup> i niesie za sobą konsekwencje kanoniczne dla przełożonych winnych zaniedbań w postaci kar ekspiacyjnych (kan. 1378 § 2 KPK).

Podsumowując, należy zauważyć, że Konferencja Episkopatu Polski stara się wypracować normy, które respektowałyby prawa małoletnich i osób z nimi zrównanych do bezpiecznego wzrostu w środowisku wolnym od wykorzystania, manipulacji i przemocy, zarówno seksualnej, jak i psychicznej. Normy te mają również na celu zobowiązanie wszystkich osób posługujących w strukturach kościelnych do troski o dzieci i młodzież oraz ich ochrony przed przestępstwami seksualnymi. Zmierzają także do transparentności w wyjaśnianiu doniesień o czynach przestępczych i ukarania ich sprawców zgodnie z prawem kanonicznym i państwowym.

Pomimo pozytywnych i potrzebnych impulsów płynących z norm prawa partykularnego zawartego w *Wytycznych*, prawodawca nie ustrzegł się błędów przy jego tworzeniu. Dotyczą one zarówno przepisów materialnych, jak i formalnych. Polegają na nieścisłości terminologicznej oraz niespójności z kanonicznym prawem powszechnym, a także polskim prawem karnym. Trzeba przy tym zauważyć, że wady tekstu nie zostały poprawione mimo dwukrotnej nowelizacji *Wytycznych*.

Istnieje także zasadna wątpliwość, czy wobec istniejących aktów prawa powszechnego dotyczącego ochrony małoletnich oraz *Vademecum* wydanego przez Kongregację Nauki Wiary, które chociaż nie ma charakteru ustawy, jednak instruuje, jak prawidłowo postępować w sprawach dotyczących oskarżeń duchownych o czyny *contra sextum cum minores*, ma aktualnie sens tworzenie norm prawa partykularnego w zakresie sposobu prowadzenia dochodzenia wstępnego. Można postawić pytanie, czy nie ograniczyć *Wytycznych* jedynie do norm dotyczących ochrony domniemanej ofiary, sposobu postępowania z oskarżonym i zasad prewencji, z jednoczesnym pominięciem norm proceduralnych i jedynie z nadmienieniem o istniejących w prawodawstwie powszechnym normach materialnych. Byłoby to zgodne z ogólną zasadą tworzenia prawa, w myśl której prawo partykularne jest uzupełnieniem lub uszczegółowieniem norm powszechnych, wynikającym ze specyfiki problemów Kościoła lokalnego, a nie powtarzaniem i tak przecież obowiązujących aktów prawnych. Ponadto wskazane byłoby, gdyby kolejna nowelizacja *Wytycznych* cechowała się większą ścisłością terminologiczną i zgodnością z prawem powszechnym, a zwłaszcza z najnowszymi unormowaniami zawartymi w znowelizowanych kanonach księgi VI KPK oraz SST.

<sup>34</sup> Franciszek, *List apostołski motu proprio „Come una madre amorevole”* (4.06.2016), „Acta Apostolicae Sedis”, 108 (2016), s. 715–717.

## Bibliografia

### Źródła

- Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 82 (1990), s. 1148–1259.
- Codex Iuris Canonici, auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 75 (1983), pars II, s. 1–317, tekst polski zaktualizowany, przekład zatwierdzony podczas 391. Zebrania Plenarnego uchwałą nr 19/391/2022 z dnia 14.03.2022 r., stan prawny na dzień 18.05.2022, <https://episkopat.pl/wp-content/uploads/2022/05/Kodeks-Prawa-Kanonicznego.pdf> (17.06.2022).
- Franciszek, *List apostolski motu proprio „Come una madre amorevole”* (4.06.2016), „Acta Apostolicae Sedis” 108 (2016), s. 715–717.
- Franciszek, *List apostolski motu proprio „Vos estis lux mundi”* (9.05.2019), „L’Osservatore Romano”, 159 (2019), s. 106.
- Jan Paweł II, *Litterae apostolicae motu proprio datae quibus Normae de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis promulgantur, Sacramentorum sanctitatis tutela* (30.04.2001), „Acta Apostolicae Sedis” 93 (2001), s. 737–739.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Wytyczne dotyczące wstępnego dochodzenia kanonicznego w przypadku oskarżeń duchownych o czyny przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z osobą niepełnoletnią poniżej osiemnastego roku życia*, Uchwała nr 13/366/2014 z 8.10.2014 r., znowelizowana na mocy uchwały nr 5/376/2027 z 6.06.2017 r. i na mocy uchwały nr 14/384/2019 z 8.10.2019 r., „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 31 (2019), s. 261–270.
- Konferencji Episkopatu Polski, *Wytyczne z 20.06.2009 dotyczące etapu wstępnego postępowania kościelnego w przypadku oskarżeń duchownych o czyny przeciwko szóstemu przykazaniu z osobą małoletnią*, archiwum własne autora.
- Kongregacja Nauki Wiary, *List kard. Williama Levady odnośnie do prezentacji okólnika do Konferencji Episkopatów w sprawie opracowania Wytycznych dotyczących sposobów postępowania w przypadku nadużyć seksualnych popełnionych przez duchownych wobec osób niepełnoletnich*. Tekst polski za: *Odpowiedź Kościoła na dramat wykorzystania seksualnego małoletnich. Aspekt prawny, dokumenty, komentarze*, red. P. Studnicki, M. Dalgiewicz, Ząbki 2020, s. 33–34.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Normae de delictis reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis* (21.05.2010), „Acta Apostolicae Sedis” 102 (2010), s. 419–434.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Vademecum dotyczące wybranych kwestii proceduralnych w zakresie postępowania w przypadkach nadużyć seksualnych popełnianych przez duchownych wobec małoletnich*, wersja 2.0 z 5.06.2022, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/ddf/rc\\_ddf\\_doc\\_20220605\\_vademecum-casi-abuso-2.0\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/ddf/rc_ddf_doc_20220605_vademecum-casi-abuso-2.0_pl.html) (5.08.2022).

*Lettera circolare Congregazione per la Dottrina della Fede per aiutare le conferenze episcopali nel preparare linee guida per il trattamento dei casi di abuso sessuale nei confronti di minori da parte di chierici*, „Acta Apostolicae Sedis” 103 (2011), s. 406–412. Tekst polski za: *Odpowiedź Kościoła na dramat wykorzystania seksualnego małoletnich. Aspekt prawny, dokumenty, komentarze*, red. P. Studnicki, M. Dalgiewicz, Ząbki 2020, s. 35–42.

*Normy sui delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, znowelizowane *Rescriptum ex Audientia* z 11.10.2021 r., opublikowane 7.12.2021 r., [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20211011\\_norme-delittiriservati-cfaith\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20211011_norme-delittiriservati-cfaith_pl.html) (5.08.2022).

Ustawa z 23 kwietnia 1964 r. Kodeks cywilny, tekst jedn. Dz.U. z 2021 r., poz. 1509, 2459.

Ustawa z 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny, tekst jedn. Dz.U. z 2022 r., poz. 1138.

### Opracowania

Borek D., *Przestępstwa zastrzeżone dla Kongregacji Nauki Wiary (normy materialne i proceduralne)*, Tarnów 2019.

Borek D., *Sextum Decalogi praeceptum w kanonicznym prawie karnym aktualnie obowiązującym*, Tarnów 2015.

Erlebach G. i in., *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. Księga VII Procesy*, t. 5, Poznań 2007.

Francesco N., *Libro VI: Le sanzioni nella Chiesa, cann. 1311–1399*, w: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, red. P. Pinto, Roma 1985, s. 749–824.

Grochowina M., *Dochodzenie wstępne w przypadku dimissio de statu clericali*, „Kościoł i Prawo” 15 (2013) 2, s. 77–99.

Grycan E., *Ocena zmiany art. 240 § 1 k.k. przez rozszerzenie zawartego w nim katalogu czynów zabronionych o art. 197 § 3 i 4 k.k.*, „Zeszyty Prawnicze” 18 (2018) 2, s. 125–140.

Kiełpiński K., *List apostolski motu proprio papieża Franciszka Vos estis lux mundi nowelizacją kanonicznego prawa karnego i skuteczną ochroną małoletnich*, „Studia Iuridica Toruniensia” 25 (2019), s. 121–144.

Kroczyński P., *Kilka uwag do znowelizowanych Wytycznych Konferencji Episkopatu Polski w kontekście zasad techniki legislacyjnej oraz znowelizowanego art. 240 § 1 kodeksu karnego*, „Annales Canonici” 13 (2017), s. 91–107.

Lempa F., *Kanoniczna ochrona karna małoletnich przed nadużyciami seksualnymi*, Białystok 2013.

Majer P., *Przełożony kościelny a notitia criminis w sprawie zastrzeżonego dla Kongregacji Nauki Wiary przestępstwa przeciwko VI przykazaniu Dekalogu*, „Annales Canonici” 17 (2021) 2, s. 49–81.

Masłowska P., *Stosowanie art. 240 k.k. w przypadku przestępstwa przeciwko małoletnim*, „Probacja” 4 (2019), s. 139–158.



- Mazurkiewicz D., *Zasady postępowania Kościoła katolickiego w Polsce w przypadkach oskarżeń duchownych o wykorzystywanie seksualne osób małoletnich*, „Przeгляд Prawa Wyznaniowego” 10 (2018), s. 95–106.
- Miziński A., *Natura, przedmiot i podmioty dochodzenia wstępnego w kanonicznym postępowaniu karnym*, „Prawo – Administracja – Kościół” 5 (2001) 1, s. 53–89.
- Skonieczny P., *Przestępstwo cięższe pornografii dziecięcej. Komentarz do art. 6 § 1 n. 2 Sacramentorum sanctitatis tutela z 2010 r.*, „Prawo Kanoniczne” 60 (2017) 2, s. 109–138.
- Szewczul B., *Definicja prawno-teologiczna życia konsekrowanego przez profesję rad ewangelicznych*, „Prawo Kanoniczne” 59 (2016), s. 19–42.
- Vito P., *Libro I: Le norme generali, cann. 1–203*, w: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, red. P. Pinto, Roma 1985, s. 1–108.

WYTYCZNE KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI DOTYCZĄCE  
DOCHODZENIA WSTĘPNEGO W PRZYPADKU OSKARŻEŃ DUCHOWNYCH  
O CZYNY *CONTRA SEXTUM* WOBEC MAŁOLETNIICH.  
GŁOSA DO OBOWIĄZUJĄCYCH PRZEPISÓW

Streszczenie

Ochrona małoletnich i osób z nimi zrównanych stanowi jeden z priorytetowych aspektów aktualnego prawodawstwa kościelnego. Normy regulujące postępowanie w przypadkach doniesień o przestępstwach seksualnych duchownych wobec dzieci i młodzieży obecne są zarówno w ustawodawstwie powszechnym, jak i partykularnym. Działając na mocy zlecenia Kongregacji Nauki Wiary, Konferencja Episkopatu Polski wydała w 2014 r. *Wytyczne dotyczące wstępnego dochodzenia kanonicznego w przypadku oskarżeń duchownych o czyny przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z osobą niepełnoletnią poniżej osiemnastego roku życia*, które następnie dwukrotnie – w 2017 i 2019 r. – nowelizowała. Wytyczne te zawierają normy dotyczące właściwego reagowania na doniesienia o przestępstwach *contra sextum* z małoletnimi popełnionych przez duchownych lub inne osoby działające w strukturach kościelnych. Regulują także procedury zapewniania pomocy pokrzywdzonym oraz określają zasady profilaktyki i formacji do kapłaństwa i życia zakonnego. Z tej racji realizują cele wskazane przez dykasterię Stolicy Apostolskiej. Prawodawca nie ustrzegł się jednak błędów, które mogą powodować trudności w interpretowaniu i stosowaniu *Wytycznych*. Zauważalne są nieścisłości terminologiczne oraz niespójność z normami prawa powszechnego. Dotyczą one szczególnie zakresu materialnego przestępstw *contra sextum* z osobami małoletnimi oraz podmiotu zdolnego do popełnienia tego typu przestępstw. Występują również w obszarze prawa formalnego, a zwłaszcza zasad prowadzenia dochodzenia wstępnego. Zauważalne są także niezgodności z polskim kodeksem karnym. Wydaje się konieczne dokonanie nowelizacji *Wytycznych*, tak by wykazywały spójność z prawodawstwem powszechnym, a zwłaszcza ze znowelizowaną księgą VI Kodeksu Prawa

Kanoniczego zawierającą normy karne. Warto rozważyć ich skoncentrowanie na pomocy ofiarom, profilaktyce oraz sposobach postępowania ze sprawcami przestępstw seksualnych wobec małoletnich i osób z nimi zrównanych.

Słowa kluczowe: kanoniczne prawo karne, ochrona małoletnich, przestępstwa seksualne wobec małoletnich

### **Nota autorska**

Dariusz Mazurkiewicz – duchowny rzymskokatolicki, dr nauk prawnych, adiunkt w Instytucie Nauk Teologicznych Uniwersytetu Szczecińskiego, sędzia i rzecznik sprawiedliwości w Sądzie Kościelnym diecezji zielonogórsko-gorzowskiej; e-mail: [dariusz.mazurkiewicz@usz.edu.pl](mailto:dariusz.mazurkiewicz@usz.edu.pl).

### **Cytowanie**

Mazurkiewicz D., *Wytyczne Konferencji Episkopatu Polski dotyczące dochodzenia wstępnego w przypadku oskarżeń duchownych o czyny contra sextum wobec małoletnich. Glosa do obowiązujących przepisów*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 38 (2022), s. 31–50. DOI: 10.18276/cto.2022.38-02.

JAN MIKRUT

Pontificia Università Gregoriana (Roma), Italia | Facoltà di Storia e Beni Culturali della Chiesa  
ORCID: 0000-0002-5839-3076

## **La vita religiosa nello Stato sovietico. Le coraggiose testimonianze della fede nel periodo delle persecuzioni religiose**

RELIGIOUS LIFE IN THE SOVIET STATE.  
THE COURAGEOUS TESTIMONIES OF THE FAITH  
IN THE PERIOD OF RELIGIOUS PERSECUTIONS

### Summary

In the Soviet Union, Christian churches were in a very difficult situation due to the bloody persecution and atheization of all forms of religion by the Soviet state. Religion became a battleground where the Communists could challenge all other ideological principles. In the Soviet Union, every form of religion was seen by the Communists as a challenge to the structures of the new state founded on the ideals proposed by the Marxist-Leninist system. Despite the persecution, there were numerous witnesses to the faith in all Christian churches and communities. Opponents of the communist system were arrested and taken to work camps where they endured difficult circumstances. Those whose way of life was based on Christian ideals became faithful witnesses of God in these terrible places. The majority of Soviet society had for centuries been linked to the Orthodox Church, and it was precisely this community that had to pay such a terrible tribute for their loyalty to the Christian tradition. The Catholics, even though they were only a minority in the Orthodox world, lived their faith with courage and dignity despite the terrible forms of Soviet persecution. Many of them are remembered even today as great witnesses of God.

Keywords: Catholics in the Russian Empire, October 1917 revolution, Catholic Church in the Soviet Union, martyrs of the Orthodox Church, Greek-Catholic Church, John Paul II

## Introduzione

Nel novembre del 2017 ricorreva il centenario della presa del potere da parte dei bolscevichi in Russia. Nella parte europea della Russia prevaleva la popolazione di fede ortodossa, ma vi erano anche le minoranze nazionali e confessionali, tra le quali i cattolici di rito latino e greco-bizantino. La loro tradizione e religione erano reciprocamente rispettate. In questo periodo in Russia non si può parlare ancora del movimento ecumenico, mentre in ambito protestante, nell'area anglo-americana, l'inizio dei rapporti ecumenici tra i cristiani iniziate con la Conferenza missionaria mondiale svoltasi ad Edimburgo (1910). Dopo il 1917 con la rivoluzione comunista le Chiese cristiane in Russia subirono persecuzioni finora sconosciute. Per molti cristiani i campi di lavoro, dove furono rinchiusi per fare là una cosiddetta "rieducazione", divennero anche un'occasione per dare con la loro vita una personale testimonianza di fede. Ogni forma di religione era proibita, ma non mancarono cristiani che in modo visibile confessavano la loro fede. Le circostanze della vita nei Gulag furono meglio conosciute in Occidente dopo la pubblicazione del libro *Arcipelago Gulag* di Aleksandr Isaevič Solženicyн (1918–2008)<sup>1</sup>, nel quale l'autore e la vittima dei lager descrisse alcune delle raffinate forme delle persecuzioni da parte del sistema ideologico sovietico.

In alcuni paesi il movimento ecumenico cercava di approfondire le diverse forme del dialogo con le altre comunità cristiane. Possiamo menzionare alcune persone che con il loro carisma e la loro determinazione portarono ad una svolta nelle iniziative ecumeniche come: Massimiliano Kolbe (1894–1941 KZ Auschwitz), Dietrich Bonhoeffer (1906–1945 KZ Flossenbürg), Edith Stein (1891–1942 KZ Auschwitz), il pastore luterano Paul Schneider (1897–1939 KZ Buchenwald), Max Josef Metzger (1887–1944 Brandenburg/Havel). Da parte cattolica, le prime aperture verso le iniziative ecumeniche furono intraprese durante il pontificato del papa Pio XII e Giovanni XXIII, ma soprattutto in seguito al concilio Vaticano II, dove per la prima volta presero parte gli osservatori non cattolici, tra di loro dalla Chiesa ortodossa russa. Un cambiamento decisivo nella prassi della Chiesa cattolica giunse con il decreto conciliare sull'ecumenismo: *Unitatis redintegratio*. I martiri e testimoni della fede non ebbero modo di sviluppare in forma letteraria le loro idee ecumeniche. Sentendosi responsabili per le persone bisognose spesso in circostanze tragiche, come in una prigione o in un campo di lavoro, dove spesso rischiando la propria vita, in modo pratico esprimevano la loro fede in Dio.

<sup>1</sup> A.I. Solženicyн, *Arcipelago Gulag. 1918–1956. Saggio di inchiesta narrativa*, vol. 3, Milano 1974–1978.

## 1. I cattolici nell'Impero russo

La Chiesa cattolica nella Russia zarista era considerata come una presenza straniera composta dei polacchi, lituani, bielorusi, tedeschi e di altre nazionalità. Le attività della loro vita religiosa si concentravano nelle grandi città a Mosca e a San Pietroburgo, presso le sedi diplomatiche e le rappresentanze commerciali. Il primo decreto proclamato nel 1689 dalla zarina Sofia garantiva ai non ortodossi la libertà religiosa, invitava i dissidenti perseguitati per motivi religiosi a venire in Russia<sup>2</sup>. Nel 1698 fu approvata a Mosca la prima stabile sede pastorale cattolica, e nel 1715 anche a San Pietroburgo. La cura pastorale in questi centri fu affidata ai gesuiti e, dopo la loro espulsione dalla Russia nel 1820 passò ai francescani<sup>3</sup>. Nel 1702 lo zar Pietro I (1672–1725) emanò il decreto sulla libertà dei culti stranieri in Russia<sup>4</sup>. Il 12 febbraio 1769 Caterina II stabilì i diritti e gli obblighi dei cattolici nell'Impero russo. A San Pietroburgo fu fondato il primo istituto scolastico per i ragazzi, in cui studiavano i cattolici di tutti i gruppi nazionali. Il 18 settembre 1773 Caterina II garantì la tolleranza religiosa a tutti i cittadini<sup>5</sup>. Il 12 (23) maggio 1774 l'imperatrice nominò il vescovo ausiliare di Vilnius, Stanisław Bohusz-Sięstrzeńcewicz<sup>6</sup> ordinario dell'arcidiocesi di Mahilëŭ per il territorio dell'Impero russo, era la più grande circoscrizione ecclesiastica del mondo<sup>7</sup>. Le strutture della Chiesa latina comprendevano nove diocesi che facevano parte della metropoli di Mahilëŭ. Dopo la firma del Concordato del 1847, le frontiere delle diocesi furono adattate ai confini amministrativi del governatorato<sup>8</sup>.

2 O.A. Licenberger, *Rimsko-Katoličeskaâ Cerkov' v Rossii. Istoriâ i pravovoe položenie*, Saratov 2001, p. 42–43.

3 A.G. Saliba, *I Francescani Conventuali in Russia e Lituania. Documentazione storica (sec. XIII–XX)*, Aquilina 2002.

4 G. Codevilla, *La Russia imperiale. Da Pietro il Grande a Nicola II 1682-1917*, vol. II, Milano 2016, 43–49; J.J. Zatkan, *The Destruction of the Roman Catholic Church in Russia 1917–1923*, Notre Dame (IN) 1965, 303–304.

5 G. Codevilla, *La Russia imperiale...*, vol. 2, p. 132.

6 Sull'arcivescovo Stanisław Bohusz-Sięstrzeńcewicz si veda: M. Godlewski, *De cardinalatu Stanisłai Sięstrzenecwicz-Bohusz*, Petropoli 1909; Id., *Dola i niedola Stanisława Sięstrzeńcewicz-Bohusza za rządów cesarza Pawła I*, "Polonia Sacra" 1 (1948), p. 145–175; 2 (1949), p. 301–326; R. Wołoszyński, *Sięstrzeńcewicz Stanisław*, in: PSB, vol. 37, Kraków 1997, 375–380.

7 J. Mikrut, *I cattolici polacchi nell'Impero russo e nei primi anni dell'URSS*, in: *La Chiesa cattolica in Unione Sovietica. Dalla Rivoluzione del 1917 alla Perestrojka*, Verona 2017, p. 178.

8 Pio IX con la bolla *Universalis Ecclesiae cura* del 3.07.1848 ratificò il Concordato, il governo russo invece lo approvò solo parzialmente. B. Kumor, *Rossijskij konkordat ot 3 avgusta 1847 g. i sozdanie Tiraspol'skoj eparhii*, in: B. Čaplickij, *Istoriâ Cerkvi v Rossii*, Sankt-Peterburg 2000, p. 123–124.

Lo zar Paolo I (1754–1801) il 26 febbraio 1797 creò il Dipartimento per gli Affari della Chiesa cattolica. Alessandro I (1777–1825) il 9 dicembre 1801 istituì il Collegio ecclesiastico romano-cattolico a San Pietroburgo per gli affari ecclesiastici e per i contatti con la Santa Sede<sup>9</sup>. Il 17 agosto 1810 lo zar sottomise i cattolici, i luterani, i calvinisti e i fratelli cechi al Consiglio generale per gli affari ecclesiastici delle confessioni straniere. Il 24 ottobre 1817 tutte le confessioni religiose furono subordinate al Ministero degli Affari Ecclesiastici e dell'Istruzione Nazionale. Il 24 aprile 1828 fu introdotta la censura delle pubblicazioni, e dal 23 novembre 1832 il nuovo diritto sui matrimoni misti con gli ortodossi: il matrimonio doveva essere benedetto dal sacerdote ortodosso e i bambini educati nella fede ortodossa. Nicola I il 21 marzo 1840, vietò la conversione dall'ortodossia al cattolicesimo.

Cominciarono a spuntare le strutture scolastico-educative: orfanotrofi, associazioni caritatevoli, scuole professionali e centri educativi a Mosca, Irkutsk, Kazan, Kiev, Odessa Pskov, Rostov, Smolensk, Stavropol, Tobolsk, Tomsk, Velikie Luki e Vyborg. Molti allievi diventarono poi promotori e animatori della vita religiosa e culturale. L'attività della Chiesa cattolica fu controllata, ogni trasgressione veniva punita con detenzioni, esilio in lontane parti della Russia<sup>10</sup>. Negli anni 1804–1914 furono fondate nell'Impero 267 nuove parrocchie. L'aumento della popolazione cattolica in esso era il risultato delle spartizioni dello Stato polacco negli anni 1772–1795, così che il numero dei cattolici crebbe da 1.625.490 a 5.054.638. I fedeli erano divisi in 1.158 parrocchie e in 333 strutture ecclesiastiche minori, ed avevano a disposizione 1.359 chiese e cappelle in cui lavoravano 2.194 sacerdoti e alcune centinaia di suore<sup>11</sup>.

## 2. La vita religiosa negli anni di guerra civile 1917–1922

Sull'enorme territorio della Russia, di oltre 22 milioni di km<sup>2</sup>, vivevano nel 1917 circa 147 milioni di abitanti divisi in più di 100 nazionalità. L'abdicazione dell'ultimo zar Nicola II Romanov, avvenuta nel marzo del 1917, pose fine alla plurisecolare tradizione della monarchia in Russia. Il 9 novembre 1917 il Secondo Congresso dei Soviet dei deputati operai e dei soldati proclamò la presa del potere. Le leggi

<sup>9</sup> Il Collegio era un'istituzione dello Stato, tramite la quale si poteva interferire negli affari interni della Chiesa. Pio IX nel 1878 condannò l'attività del Collegio, tuttavia l'istituzione perdurò fino al 1918. S. Kozlov-Strutinskij, P. Parfent'ev, *Istoriâ Katoličeskoj Cerkvi v Rossii*, Carskoe Selo 2014, p. 251–252.

<sup>10</sup> J. Mikrut, *I cattolici polacchi...*, p. 192.

<sup>11</sup> B. Kumor, *Kościół i katolicy w cesarstwie rosyjskim do 1918 roku*, in: *Odrodzenie Kościoła katolickiego w byłym ZSSR*, a cura di E. Walewander, Lublin 1993, p. 30.

promulgate dai bolscevichi diedero l'avvio ad un periodo di grandi repressioni contro le Chiese e i suoi rappresentanti. Gli organi ideologici convocati per la lotta contro la religione introducevano la politica dell'abolizione delle credenze religiose e, di conseguenza, perseguitavano il clero e i fedeli<sup>12</sup>. Il 20 gennaio fu emanato il decreto della separazione dello Stato dalla Chiesa, pubblicato il 23 gennaio 1918. Il 18 luglio 1918 fu proclamata la Costituzione della Repubblica Socialista Federativa Sovietica Russa (RSFSR) che introduceva la separazione tra Chiesa e Stato, tuttavia garantendo la libertà di "propaganda religiosa" e di attività antireligiosa<sup>13</sup>. Le confessioni religiose potevano esistere solo dopo la registrazione ufficiale presso gli uffici amministrativi. I governanti cercavano di eliminare i capi religiosi dalle esistenti strutture ecclesiastiche. I fedeli venivano condannati per "fanatismo religioso", visto come una forma di protesta contro i cambiamenti introdotti. Centinaia di migliaia di persone furono condannate dai tribunali sovietici non per la loro fede ma per le "attività di carattere controrivoluzionario e per spionaggio a favore dei paesi occidentali e nel caso dei cattolici a favore del Vaticano". Tutte le persone dedite direttamente al culto religioso furono private dei diritti civili, in quanto ritenute inutili per lo Stato. La situazione dello Stato sovietico a causa della guerra civile non permetteva al momento una totale distruzione della Chiesa, e nonostante le riprensioni nella maggioranza delle chiese si svolgeva ancora il culto liturgico con tradizionali forme della vita religiosa. Nel febbraio 1922, dopo quattro anni di guerra e milioni di vittime, i bolscevichi erano convinti che la popolazione non sarebbe stata in grado di difendere la Chiesa. Un'altra difficoltà negli anni 1921-1922 era la grande mancanza del cibo che causò la morte di milioni di persone. In queste circostanze Lenin iniziò la battaglia totale contro la religione.

12 Per maggiori informazioni sull'approccio dei bolscevichi alla religione si veda: G.P. Fedotoff, *The Russian Church since the Revolution*, London 1928; A.T. Lukačevskij, *Marksizm-leninizm kak voinstvuûšij ateizm*, Moskva 1933; *Marksizm i problemy filosofii: sbornik statej*, Leningrad 1933; E. Åroslavskij, *Lenin, kommunizm i religiã*, Moskva 1933; J.S. Curtiss, *The Russian Church and the Soviet State*, Boston 1953; J. Choron, *La doctrine Bolsheviste*, Paris 1953; *The Russian Revolution and Religion*, a cura di B. Szczesniak, Notre Dame (IN) 1959; W. Kolarz, *Religion in the Soviet Union*, New York 1962; R. Conquest, *Religion in the USSR*, London 1968; G. Codevilla, *Stato a Chiesa nell'Unione Sovietica*, Milano 1972; V.A. Kuroedov, *Religiã i cerkov' v Sovetskomoj gosudarstve*, Moskva 1981; D.M. Pospelovskij, *A History of Marxist-Leninist Atheism and Soviet Anti-Religious Policies*, London 1987; Id., *Soviet Antireligious Campaigns and Persecutions*, vol. 1-2, London 1988; *La Chiesa cattolica in Unione Sovietica. Dalla Rivoluzione del 1917 alla Perestrojka*, a cura di J. Mikrut, Verona 2017; *Giovanni Paolo II e la Chiesa cattolica in Unione Sovietica e nei Paesi dell'ex URSS*, a cura di J. Mikrut, Verona 2021.

13 *Dekret o svobode sovesti, cerkovnyh i religioznych obšestvah*. Cfr. [http://www.great-country.ru/content/sov\\_dekret/dekret/dek\\_0071.php](http://www.great-country.ru/content/sov_dekret/dekret/dek_0071.php) [accesso: 5.02.2018].

### 3. La Chiesa ortodossa

Nel 1917 nella cattedrale del Cremlino iniziò il Sinodo della Chiesa ortodossa (l'ultimo si era tenuto nel 1666). Nel mese di giugno fu sospeso il controllo statale sulla Chiesa e fu ripristinato l'ufficio del patriarca, soppresso per motivi politici nel 1700 dallo zar Pietro I<sup>14</sup>. La Chiesa poté per un breve periodo nominare i vescovi e preparare l'elezione del nuovo patriarca<sup>15</sup>. Il 20 settembre 1918 il Sinodo dovette interrompere i lavori, mentre un grande numero dei partecipanti fu arrestato<sup>16</sup>. Nel 1917 la Chiesa ortodossa contava circa 210.000 chierici (100.000 religiosi e oltre 110.000 sacerdoti diocesani). Solo nel primo anno della rivoluzione i bolscevichi uccisero 3.000 sacerdoti, tra cui 16 vescovi. Negli anni 1917–1941 ne furono fucilati 130.000 (in totale furono uccisi circa 200.000 chierici ortodossi). Nel Cimitero di Smolensk a San Pietroburgo furono sepolti vivi 40 sacerdoti, a Voronež fu bollito vivo un vescovo, un altro fu scuoiato a Ufa. Aleksandr Jakovlev, ex membro dell'Ufficio Politico del partito, esponeva un raffinato modo della persecuzione: “I sacerdoti e i religiosi venivano immersi in acqua gelida finché diventavano blocchi di ghiaccio”<sup>17</sup>. Tanti altri furono condannati a lavori forzati nei campi di lavoro, dove la maggior parte di loro morì di lavoro eccessivo, di fame e di esaurimento. Solo alcuni rimasero in “libertà” controllata svolgendo casualmente le funzioni religiose allo scopo propagandistico. Di 300 vescovi ortodossi che c'erano in Russia nel 1917, 250 furono uccisi; c'erano in Russia 54.692 chiese parrocchiali e 1.025 monasteri. Nel 1922 furono uccisi 2.691 sacerdoti ortodossi, 1.962 religiosi, 3.447 suore e migliaia di fedeli laici.

14 F. Mian, *La ricostituzione del Patriarcato di Mosca 1917–1925: dal Santo Sinodo al nuovo Patriarcato*, Milano 1981.

15 A. Rabinowitch, *The Bolsheviks Come to Power: The Revolution of 1917 in Petrograd*, New York 1976; I. Reissner, *La Santa Russia: il Cristianesimo ortodosso nei riti, nelle chiese, nelle icone*, Roma 1987; *L'autunno della Santa Russia: atti del 6. Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa. L'autunno della Santa Russia: santità e spiritualità in Russia in un tempo di crisi e persecuzione 1917–1945*, a cura di A. Mainardi, Magnano 1999; O. Vasileva, *Russia martire. La chiesa ortodossa dal 1917 al 1941*, Milano 1999; E. Cinnella, *La tragedia della Rivoluzione russa 1917–1921*, Milano 2000; A. Roccucci, *Il Patriarcato di Mosca da Lenin a Stalin. Un nuovo soggetto della politica internazionale 1917–1948*, Roma 2001; A. Rabinowitch, *1917. I bolscevichi al potere*, Milano 2017; *La Rivoluzione russa: intellettuali e potere*, a cura di S. Caprio, G. Codevilla, P.P. Poggio, Milano 2017.

16 Più informazioni sul Concilio di Mosca con la letteratura in: H. Destivelle, *La Chiesa del Concilio di Mosca (1917–1918)*, Magnano 2003; A. Carpiave, *Un Concilio nella rivoluzione: religione e politica nella Russia del primo '900*, Bologna 2015; G. Schulz, E. Löbejüm, *Das missionarische Wirken der russischen orthodoxen Kirche als Thema des Landes-Konzils 1917/1918*, “Ostkirchliche Studien” 66 (2017) 1, p. 3–111.

17 S. Koller, *La vita e la testimonianza nei campi di lavoro sovietici. Don Józef Świdnicki 1984–1987*, in: *La Chiesa cattolica in Unione Sovietica...*, p. 463.



Il 9 agosto 1918 fu emanato il decreto sull'istituzione dei campi di lavoro forzato per gli oppositori del potere sovietico: in questi luoghi furono rinchiusi numerosi sacerdoti, religiosi, suore e fedeli laici fedelissimi alla loro vocazione religiosa. Il 24 agosto dello stesso anno fu diramata l'ordinanza sulle modalità di attuazione del decreto *Sulla separazione della Chiesa dallo Stato e della scuola dalla Chiesa* (Istruzione).

Il 7 febbraio 1918 il metropolita di Kiev, Vladimiro (1848–1918), venne arrestato nel suo monastero, da soldati ubriachi, per la sua nota ostilità al comunismo e fucilato dopo poche ore. Le chiese furono saccheggiate dai soldati e dalla popolazione. L'apprensione della gerarchia ortodossa era enorme: per secoli la Chiesa ortodossa era stata strettamente legata con il potere politico e rappresentava la più importante confessione in Russia.

Lo zar Nicola II Romanov e la sua famiglia furono trasferiti prima a Tobolsk e infine a Ekaterinburg, dove il 17 luglio 1918 furono spietatamente trucidati. Il destino della famiglia imperiale rimase a lungo sconosciuto; i loro corpi furono gettati in un pozzo, cosparsi di acido solfidrico, poi bruciati e i resti sepolti in un luogo isolato. Il 16 luglio 1998 la famiglia imperiale fu inumata con esequie di Stato nella cattedrale dei Santi Pietro e Paolo a San Pietroburgo. Nel 2000 Nicola II ed i suoi familiari furono dichiarati martiri e canonizzati dalla Chiesa ortodossa. Nel 1939 rimase in funzione in Unione Sovietica solo un centinaio di chiese. I bolscevichi portavano avanti questa devastazione volta allo sradicamento della religiosità nella società sovietica.

Tichon di Mosca (Vasilij Ivanovič Bellavin 1865–1925)<sup>18</sup> fu patriarca di Mosca e di tutta la Russia dal 21 novembre 1917 fino alla morte avvenuta nel 1925. In un periodo in cui l'ordine sociale dello Stato era abbattuto e in cui sanguinosi scontri avevano luogo sulle strade e piazze delle più grandi città della Russia, Tichon pensava di poter fermare la violenza contro la Chiesa per mezzo delle proteste formali. Il 19 gennaio 1918 firmò una lettera pastorale nella quale condannò la violenza dei bolscevichi. Il 20 gennaio 1918, entrò in vigore il decreto sulla divisione tra Stato e Chiesa. Le proprietà delle Chiese furono nazionalizzate e i fedeli si trovarono costretti ad affittare dallo Stato quelle strutture che fino a poco tempo prima erano loro appartenute per potersi riunire e celebrare i loro riti religiosi. L'insegnamento della religione ai minori divenne reato, punito con una pena minima di un anno di lavori forzati. Il 9 maggio 1922 patriarca Tichon fu arrestato insieme con alcuni suoi collaboratori, ma per le proteste dei governi stranieri fu liberato. Il 27 giugno 1923, sotto la pressione del potere comunista Tichon pubblicò una dichiarazione nella quale

<sup>18</sup> S. Trasatti, *La croce e la stella: la chiesa e i regimi comunisti in Europa dal 1917 a oggi*, Milano 1993.

riconosceva il suo comportamento antisovietico come sbagliato e prometteva la fine delle sue proteste contro lo Stato sovietico<sup>19</sup>. Il patriarca Tichon fu presto liberato<sup>20</sup>.

Tichon inviò un appello al pontefice romano e all'arcivescovo di Canterbury perché portassero soccorso alle popolazioni affamate. Benedetto XV nella lettera al suo segretario di Stato, Pietro Gasparri, pubblicata su "L'Osservatore Romano", aveva richiamato l'attenzione sulla grave calamità che aveva colpito la Russia e aveva chiesto l'intervento di tutte le nazioni<sup>21</sup>. Tichon trascorse l'ultimo periodo della sua vita nel monastero Donskoj di Mosca, sotto sorveglianza, ma confortato dall'affetto di molti credenti ortodossi e della gerarchia ancora rimasta a lui fedele. L'assassinio del suo segretario, Jakov Polozov, il 9 dicembre 1924 nella residenza del patriarca compiuto da autori ignoti, lo colpì molto, e dai testimoni venne interpretato come un attentato proprio contro la sua persona, dopo una propaganda anticlericale organizzata dalla stampa<sup>22</sup>. In una lettera ai fedeli Tichon, consapevole della sua tragica situazione, sperando che la Chiesa avesse il coraggio di testimoniare la fede in Cristo, scriveva:

Figli miei! Anche se ad altri sembrerà debolezza questa santa mitezza della chiesa, questi nostri appelli alla paziente sopportazione dell'inimicizia contro i cristiani e della cattiveria, questa contrapposizione degli ideali cristiani alle prove e alla normale inclinazione umana ai beni della terra e alle comodità della vita mondana; e anche se alla mentalità mondana sembrerà "insopportabile" e "crudele" la gioia che trova la sua sorgente nella sofferenza a causa di Cristo, noi preghiamo voi, per tutti i nostri figli ortodossi, di non abbandonare questa disposizione cristiana, runica che porta alla salvezza; di non deviare dal cammino della croce, che Dio ci ha mandato dall'alto, per il cammino mondano della violenza e della vendetta. Non adombrate questa vostra eroica saldezza cristiana con il ritorno a un'idea della difesa del bene ecclesiale, che svilirebbe la chiesa e abbasserebbe voi al livello delle azioni di coloro che la bestemmiano. Signore, proteggi la nostra Russia ortodossa da un tale orrore!<sup>23</sup>.

Con la liberazione del patriarca Tichon terminò la prima tappa della persecuzione della Chiesa: la sua dichiarazione portò un breve periodo di pace e da quel momento la Chiesa ortodossa cessò la sua lotta contro il sistema sovietico, chiedendo ai fedeli

19 J. Chrysostomus, *Kirchengeschichte Russlands der neuesten Zeit*, vol. 1: *Patriarch Tichon (1917–1925)*, München 1965, p. 372–373.

20 F. Mian, *La ricostituzione del Patriarcato di Mosca (1917–1925): dal Santo Sinodo al nuovo Patriarcato*, Milano 1981, p. 118; N. Valentini, G. Bellia, *Testimoni dello spirito: santità e martirio nel secolo XX*, Milano 2004, p. 23.

21 R. Morozzo della Rocca, *Le nazioni non muoiono. Russia rivoluzionaria, Polonia indipendente e Santa Sede*, Bologna 1992, p. 308.

22 G. Codevilla, *Lo zar e il patriarca: i rapporti tra trono e altare in Russia dalle origini ai giorni nostri*, Milano 2008, p. 263.

23 La lettera pubblicata in: *Il libro dei testimoni. Martirologio ecumenico*, Milano 2002, p. 480.

di accettare la nuova situazione ideologica nella società. Il patriarca morì il 7 aprile 1925 nell'ospedale di Mosca, ancora agli arresti domiciliari preoccupato: "La notte durerà a lungo e sarà molto buia"<sup>24</sup>.

Dopo la morte di Tichon il governo sovietico non permise l'elezione di un nuovo patriarca, il 20 maggio 1927 il metropolita Sergiej fu riconosciuto come superiore della Chiesa ortodossa in Unione Sovietica, il 29 luglio firmò una dichiarazione di collaborazione con il potere sovietico<sup>25</sup>. Una parte del clero e dei fedeli accettò la dichiarazione e cercò di salvare il minimo della vita religiosa, una parte dei fedeli iniziò le attività religiose in clandestinità. Le legislature dell'anno 1929 limitarono ancora di più le già simboliche forme della libertà religiosa; il sacerdote poteva celebrare solamente la liturgia. Le prediche del clero dovevano essere prima sottoposte alla censura e solo dopo potevano essere lette nelle chiese, fu abolita la festa domenicale, i sacerdoti furono privati dei diritti civili. Per molti cittadini sovietici non era opportuno praticare la fede<sup>26</sup>.

Il censimento dell'anno 1936 rappresentò una grande sorpresa per le autorità sovietiche. Il numero delle persone che si erano dichiarate credenti fu così alto che il potere sovietico non pubblicò le statistiche. Questo fatto causò l'inasprimento delle persecuzioni religiose. All'inizio dell'anno 1939 in libertà si trovavano solo 4 vescovi, mentre alcune chiese erano ancora aperte<sup>27</sup>. La maggioranza dei sacerdoti, fino a quel momento attivi, fu arrestata e allontanata dalle comunità, mentre i religiosi furono rinchiusi in numerosi campi di lavoro, dove venivano sottoposti ad una adeguata forma di rieducazione sovietica.

### **Metropolita di San Pietroburgo Beniamino (Vasilij Pavlovič Kazanskij 1873–1922)**

Giovanni Paolo II lo ricordava insieme con gli altri testimoni della fede nella celebrazione liturgica ecumenica il 7 maggio 2000 al Colosseo a Roma: "Sì, come scriveva – alla vigilia dell'esecuzione – il metropolita ortodosso di San Pietroburgo, Beniamino, martirizzato nel 1922, »i tempi sono cambiati ed è apparsa la possibilità di patire sofferenze per amore di Cristo...«"<sup>28</sup>.

24 N. Struve, *Les chrétiens en U.R.S.S.*, Paris 1964, p. 36.

25 A. Roccucci, *Stalin e il patriarca: La chiesa ortodossa e il potere politico*, Torino 2011, p. 53–54.

26 W. De Vries, *La chiesa russa nel tempo della persecuzione 1917–1939*, in: *Il cristianesimo nell'Unione Sovietica* (Documenti e Studi di Espansione Cristiana, 5), Roma 1948, p. 57.

27 J. Ellis, *La Chiesa ortodossa. Una storia contemporanea*, Bologna 1989, p. 44.

28 Giovanni Paolo II, *Omelia nella commemorazione dei testimoni della fede del secolo XX*, Colosseo, domenica 7 maggio 2000, in: [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/2000/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_20000507\\_test-fede.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000507_test-fede.html) [accesso: 5.02.2018].

#### 4. La Chiesa cattolica

In quel periodo in Russia vivevano circa 2 milioni di cattolici con circa 1.000 sacerdoti, 6.400 chiese, 2 seminari ed una facoltà teologica. La maggior parte dei cattolici-romani erano cittadini di origine polacca<sup>29</sup>. Il governo democratico non riuscì a portare l'auspicata stabilità politico-economica e a soddisfare le attese della società. Nei primi mesi furono adottate dal governo alcune decisioni inerenti alla questione della libertà religiosa. Nel maggio 1917 si svolse il Sinodo della Chiesa greco-cattolica russa, durante il quale fu decisa la fondazione di un esarcato autonomo, in seguito legalizzato dal governo. Il 26 luglio 1917 il governo provvisorio emanò la legge che garantiva alla Chiesa cattolica di rito latino bizantino la libertà di culto, che fino ad allora non possedeva. Il 2 (14) settembre 1917 il governo provvisorio concesse alla Chiesa cattolica la libertà di culto e gli stessi diritti di cui godeva la Chiesa ortodossa. Benedetto XV poté così nominare nuovi vescovi e avviare la riorganizzazione della diocesi di Mahilëü, il cui territorio abbracciava la Finlandia, la Lettonia, l'Estonia e proseguiva verso l'Est fino alla penisola di Sachalin, al Nord fino al Mar Bianco e al Sud fino alla frontiera con la Cina.

Dopo il colpo di Stato a San Pietroburgo nel 1917 il potere fu preso dai bolscevichi, comportando tragiche conseguenze per molte nazioni. Basata sui principi atei, la Rivoluzione d'ottobre pose radicalmente fine a tutti i piani non soltanto delle comunità cattoliche ma soprattutto della Chiesa ortodossa legata fortemente alla nazione russa. Nel corso dell'esistenza dell'URSS la religione fu trattata dai bolscevichi come l'ostacolo per la costruzione della nuova società, per cui fin dall'inizio si prefissero come scopo di distruggere tutte le confessioni religiose. Le autorità sovietiche misero in atto un efficace sistema legislativo destinato alla lotta contro la religione fino al suo totale annientamento. La religione doveva essere sostituita con "l'ateismo scientifico". Tramite la cancellazione dei luoghi di culto e di tutte le forme di devozione la classe operaia doveva ottenere la libertà; la lotta contro la religione era la *conditio sine qua non* per la costruzione di una nuova società e di un nuovo Stato<sup>30</sup>. Probabilmente il primo martire cattolico del regime comunista fu

29 J. Mikrut, "Et portae inferi non praevalerunt adversus eam": la Chiesa cattolica in Unione Sovietica, in: *La Chiesa cattolica in Unione Sovietica...*, p. 19.

30 Sulle persecuzioni della religione si veda: N.S. Timasheff, *Religion in Soviet Russia 1917-1942*, London 1943; J.J. Zatkan, *Descent into Darkness. The Destruction of the Rother Destruction of the Roman Catholic Church in Russia, 1917-1923*, Notre Dame (IN) 1965; R. Conquest, *Religion in the USSR*, London 1968; I.R. Chafarevitch, *La législation sur la religion en URSS. Rapport au Comité des Droits de l'homme*, Paris 1974; M. Bourdeaux, *Opium of the People. The Christian Religion in URSS*, London 1977; L. Regelson, *La tragedia della Chiesa russa 1917-1945*, Milano 1979; W. Rood, *Rom und Moskau. Der Heilige Stuhl und Russland bzw. die Sowjetunion von der Oktoberrevolution*

don Ksawery Marcinian di Neuteran, assassinato sull'altare il 7 marzo 1918. Alcuni giorni dopo fu ucciso don Eugeniusz Świętopełk-Mirski (Mahilëŭ), fucilato perché rifiutò di rinnegare la fede. Gli altri martiri furono: don Karol Baran (Krasyliv), don Wincenty Mikołajtis (Archangelsk), don Szymon Babarski (Čornij Ostriv), don Jan Weber (Slonim), don Ryszard Knobelsdorf (Župrany), don Adolf Kowalski (Radyvyliv). Il bolscevismo era particolarmente crudele nei confronti del clero, dei sacerdoti e delle suore sia ortodossi sia cattolici.

La guerra polacco-bolscevica degli anni 1919–1920 il Trattato di pace di Riga del 12 ottobre 1920 stabilì la nuova linea dei confini tra i due Stati e regolò anche molte altre questioni. Cominciò il ritorno della popolazione polacca nella patria dai territori annessi dall'Unione Sovietica. Tuttavia, all'interno dello Stato sovietico rimasero ancora circa 1.600.000 cattolici, prevalentemente di nazionalità polacca. L'altra parte della comunità cattolica era costituita da: lituani, tedeschi, lettoni, bielorussi, ucraini, armeni, georgiani e russi. Nel periodo 1923/1924 furono arrestati 47 cattolici di rito orientale di San Pietroburgo e di Mosca. Le accuse contro di loro ebbero un carattere politico e tutti furono condannati a pene detentive fino a dieci anni. Negli anni 1926–1928 furono arrestati in totale 67 sacerdoti sotto l'accusa di azioni antisovietiche, in realtà erano le tradizionali attività pastorali. Negli anni 1929–1931 furono arrestati 142 sacerdoti per le attività "politiche" e condannate a morte o a detenzione nel lager. Nel 1930 furono arrestati 27 sacerdoti tedeschi della Repubblica Socialista Sovietica Autonoma Tedesca del Volga, accusati di creare un'organizzazione controrivoluzionaria, spionaggio a favore della Germania e del Vaticano e per la propaganda contro i *kolchoz*. Tutti furono condannati alla pena di morte, commutata poi nella deportazione nel lager dai 7 ai 10 anni.

Sul territorio dell'URSS furono chiuse tutte le chiese cattoliche; nel 1940 erano rimasti aperti solo due edifici di culto a San Pietroburgo e a Mosca perché si trovavano all'interno delle strutture delle rappresentanze diplomatiche estere<sup>31</sup>. La Chiesa cattolica come istituzione smise di esistere, le attività religiose dei fedeli avvenivano di nascosto, erano illegali e spesso non sfuggivano alla repressione, benché la garanzia di tolleranza religiosa fosse scritta nella Costituzione sovietica. La lotta contro la religione era condotta in tutte le istituzioni in cui lo Stato sovietico esercitava la propria influenza e in tutti gli ambiti della vita sociale. Un particolare impegno nella propagazione dell'ateismo fu affidato alle scuole di ogni grado e alle università, dove erano attive le organizzazioni di ateisti. Le leggi sovietiche

1917 bis zum 1. Dezember 1989, Altenberge 1993; S. Koller, *L'ideologia atea e la legislazione sovietica nei confronti della religione*, in: *La Chiesa cattolica in Unione Sovietica...*, p. 33–60.

31 J. Mikrut, "*Et portae inferi non praevalerunt adversus eam*"..., p. 21.

consideravano i sacerdoti privi dei diritti civili, poiché non lavoravano per la crescita dello Stato ideologico. Questo fatto incise sul deterioramento della loro situazione giuridica e materiale perché erano considerati “un’armata di parassiti la cui specializzazione era di promuovere il veleno religioso”. Negli anni 1935–1936 si svolsero in Ucraina i processi collettivi contro il clero cattolico, accusato di aver preso parte ad un movimento controrivoluzionario in Ucraina orientale. Negli anni 1937–1938 ebbero luogo i processi dei sacerdoti polacchi accusati di aderenza all’Organizzazione Militare Polacca. Si svolsero i processi collettivi in Ucraina a Kiev, in Bielorussia a Minsk dove venivano deportati o detenuti i cattolici<sup>32</sup>. Nel 1938 la Chiesa cattolica in Unione Sovietica cessò di funzionare. Le persecuzioni avvenivano in vari modi, oltre alla prigionia, la popolazione cattolica era deportata in Siberia e in Kazakistan, dove visse in diaspora, tra molti altri popoli.

### 5. Beata suor Bolesława Lament (1862–1946)<sup>33</sup>

Bolesława Lament poté svolgere con successo le sue attività religioso-didattiche in diversi ambiti scolastici nelle grandi città dell’Impero russo, dove vivano i gruppi dei cattolici. Ella è entrata nella storia del cattolicesimo in Russia anche come la fondatrice di una nuova comunità religiosa, dedicata in modo speciale all’educazione della gioventù. Fondare e portare avanti una congregazione religiosa nell’Impero russo era, soprattutto per i motivi politici, un’impresa molto difficile: le comunità religiose non riconosciute dalle autorità dovevano agire con molta prudenza per non attirare l’attenzione delle autorità. Le suore ebbero un ruolo importantissimo nella cura

32 Per maggiori informazioni si veda: F.-D. Liechtenhan, *Le laboratoire du goulag 1918–1939*, Paris 2004; J.A. Brodskij, *Solovki: le isole del martirio; da monastero a primo lager sovietico*, Milano 2008; M. Ciampa, *L’epoca tremenda: voci dal Gulag delle Solovki*, Brescia 2010; P. Florenskij, F. Lhoest, *Lettres de Solovki 1934–1937*, Paris 2012.

33 Per maggiori informazioni sulla vita della beata Bolesława Lament si veda: G.B. Wołoszyn, J.R. Bar, *Compendio della vita della serva di Dio Bolesława Lament*, Roma 1977; Vilnen. *canonizationis Servae Dei Boleslavae Mariae Lament fundatricis Congregationis Sororum Missionarium a S. Familia: positio super virtutibus*, Romae 1989; M. Chorzępa, *Błogosławiona Bolesława Lament*, Kraków 1999; G. Lasota, *Błogosławiona Bolesława Lament – bohaterka w dziele zjednoczenia chrześcijan*, “Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” 25 (2015), p. 114–121; J. Mikrut, *Życie religijne katolików polskich w diasporze imperium rosyjskiego: Bolesława Lament i jej świadectwo życia dla jedności Kościoła*, “Studia Teologiczne” 35 (2017), p. 281–321; M. Olszewski, *Aktualność posłannictwa bł. Bolesławy Lament w świetle wyzwań duszpasterskich*, “Studia Teologiczne” 35 (2017), p. 151–162; S. Urbański, *Życie duchowe według bł. Bolesławy Lament*, „Studia Teologiczne” 35 (2017), p. 95–110; J. Mikrut, *I cattolici polacchi...*, p. 171–200; R. Kimsza, *Actio and contemplatio – Two Wings of the Apostolate Blessed Bolesława M. Lament*, “Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie” 25 (2018), p. 103–112; E. Korbut, M. Górnicki, *The Spirituality of the Missionary Sisters of the Holy Family in the Light of Writings of the Foundress – Bl. Bolesława Lament and Documents of the Congregation*, Warsaw 2018.

della cultura nazionale e religiosa tra le piccole comunità cattoliche. Le sue strutture gli orfanotrofi le scuole offrivano alle ragazze una formazione scolastico-religiosa erano educate nello spirito della tolleranza religiosa, furono educate anche le ragazze non cattoliche. Il suo impegno educativo era apprezzato dai genitori delle ragazze provenienti dalle diverse comunità cristiane, in maggioranza ortodosse. La situazione del sistema scolastico cattolico era sempre difficoltosa; un lieve miglioramento della situazione si notò solo dopo la firma dell'editto di tolleranza del 1905. A San Pietroburgo, oltre alla scuola organizzata presso la chiesa di Santa Caterina, esistevano anche in altre parti della città gli istituti scolastici. Le scuole erano registrate come strutture educative private, nella maggior parte dei casi erano gestite dalle congregazioni religiose femminili. Il complesso fondato presso la chiesa di San Stanislao, che comprendeva un orfanotrofo, una scuola elementare e un asilo nido, fu uno di questi istituti educativi. Dal 1907 presso la chiesa di San Stanislao lavoravano le future suore della congregazione fondata da Bolesława Lament. Le religiose accettavano nella scuola e nell'internato le ragazze di diverse nazionalità e differenti confessioni religiose, la scuola insegnava il rispetto per i valori religiosi delle altre studentesse, a prescindere dal loro credo e dalla loro provenienza. Suor Lament fu spesso ricordata dagli amici e dai collaboratori come una protagonista del pensiero ecumenico nell'impero zarista. Nel 1913 la congregazione aprì anche in Finlandia, nella città Vyborg, un collegio per le ragazze. Le strutture scolastico-educative erano frequentate da giovani cattolici e ortodossi e offrivano a loro la possibilità di conoscere meglio l'ambiente cattolico, dove la gioventù in modo libero a prescindere dalla provenienza nazionale o religiosa poteva studiare e crescere insieme.

La Rivoluzione di Ottobre in Russia nel 1917 portò con la sua visione antireligiosa del mondo i grandi cambiamenti nella legislazione che resero impossibili la persistenza della congregazione religiosa delle suore in quel Paese. Nel 1921 le suore tornarono in Polonia, dove non senza difficoltà iniziali svilupparono le stesse attività educative come già in precedenza svolgevano in Russia. In Polonia le suore poterono finalmente indossare il loro abito religioso, cosa era impossibile nella Russia zarista e poi sovietica. L'obiettivo della vita di suor Bolesława era di offrire anche qui un contributo per un avvicinamento tra i cattolici e gli ortodossi. Le sue idee diventò un'ispirazione per lo sviluppo pratico dell'ecumenismo tra le due Chiese nella loro comune convivenza quotidiana attraverso l'amore. Nell'anno 1924 suor Lament aprì le nuove strutture educative nell'arcidiocesi di Vilnius e nella diocesi di Pinsk, e nel 1935 c'erano già 33 fondazioni sparse in Polonia e una casa religiosa a Roma. Nel 1935 suor Lament, a causa delle difficoltà della salute, si dimise dalla carica di superiora generale della congregazione, andando ad abitare da questo momento in una casa religiosa a Białystok, dove fondò ancora un altro asilo nido

e una scuola per bambini. Morì il 29 gennaio 1946 a Białystok a 84 anni d'età in fama di santità. Suor Bolesława Lament è stata proclamata beata il 5 giugno 1991 a Białystok da Giovanni Paolo II<sup>34</sup>.

#### 6. L'arcivescovo metropolita di Mahilëu Eduard von Ropp (1851–1939)<sup>35</sup>

Il più importante rappresentante della Chiesa cattolica in Russia era l'arcivescovo di Mahilëu Eduard von Ropp. Il 9 novembre 1903 von Ropp fu nominato vescovo di Vilnius, ma nel 1907 le autorità zariste lo costrinsero ad abbandonare la diocesi. Nell'anno della Rivoluzione d'ottobre, il 25 luglio fu nominato arcivescovo di Mahilëu e metropolita di tutti i cattolici in Russia. Il 19 aprile 1919 fu preso, insieme a un gruppo di sacerdoti, in ostaggio in risposta all'arresto da parte dell'Esercito polacco dei bolscevichi a Vilnius; era il primo vescovo cattolico imprigionato dai comunisti in URSS. Il 5 maggio fu portato a Mosca, dove dopo fu condannato a morte. La pressione dell'opinione pubblica internazionale, del Vaticano e del governo polacco fecero sì che la sentenza non fosse eseguita. L'arcivescovo Ropp rimase agli arresti domiciliari, gli fu concesso di mantenere liberamente i contatti con il suo vescovo suffraganeo, mons. Jan Feliks Cieplak, nonché con il visitatore apostolico in Russia e allo stesso tempo nunzio apostolico a Varsavia, arcivescovo Achille Ratti<sup>36</sup>. L'arcivescovo Eduard von Ropp fu rilasciato il 17 novembre 1919 e il 22 novembre partì per la Polonia, dove visse in diverse città: Lublino, Varsavia, Poznań. Morì il 25 luglio 1939 a Poznań.

#### 7. L'arcivescovo Jan Cieplak (1857–1926)

Jan Cieplak nacque il 17 agosto 1857 a Dąbrowa Górnicza, dal 20 dicembre 1908 era il vescovo ausiliare dell'arcidiocesi di Mahilëu. Cieplak per lunghi anni organizzò la vita religiosa dei cattolici in Russia. Per il suo contegno patriottico fu punito dalle autorità zariste. Aveva lavorato come professore dell'Accademia Ecclesiastica

<sup>34</sup> J. Mikrut, *Le beatificazioni e le canonizzazioni dei polacchi da parte di Giovanni Paolo II e il loro significato per il suo pontificato*, in: "Sangue del vostro sangue, ossa delle vostre ossa". Il pontificato di Giovanni Paolo II (1978–2005) e le Chiese in Europa centro-orientale. Nel centenario della nascita di Karol Wojtyła, a cura di J. Mikrut, vol. 2, Verona 2020, p. 1031–1032.

<sup>35</sup> Per maggiori informazioni sull'arcivescovo Ropp si veda: A. Kozyrska, *Arcybiskup Edward Ropp. Życie i działalność 1851–1939*, Lublin 2004; R. Dzwonkowski, *Losy duchowieństwa katolickiego w ZSSR 1917–1939*, Lublin 1998, p. 411; <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bvdropp.html> [accesso: 5.02.2018].

<sup>36</sup> ASV ANV, AR, 198, k. 47–48. Ambrogio Damiano Achille Ratti al segretario di Stato, cardinale Pietro Gasparri, Varsavia 29.07.1919. Il nunzio informava sulle repressioni contro i partecipanti alla manifestazione religiosa del 25.05.1919. Nel suo dispaccio smentì le voci sulla presunta morte dell'arcivescovo Ropp.



a San Pietroburgo, dunque conosceva molti sacerdoti usciti da quest'ateneo. Come amministratore dell'arcidiocesi di Mahilëŭ, dopo la presa del potere dai bolscevichi, fu perseguitato per la sua ferma difesa dei diritti della Chiesa. Nel marzo del 1923, insieme ad un gruppo di 13 sacerdoti arrestati di San Pietroburgo, fu portato a Mosca. Il vescovo e i sacerdoti in partenza dalla stazione ferroviaria vennero congedati da una grande folla di fedeli, a Mosca invece i cattolici della città diedero loro un caloroso benvenuto. Il 21 marzo 1923 iniziò il loro processo davanti al tribunale sovietico. Mons. Jan Cieplak e don Konstany Budkiewicz erano gli imputati principali di tutto il gruppo<sup>37</sup>. Furono accusati di aver preso parte ad un'organizzazione complottista, del mancato pagamento delle imposte, dell'attività dannosa alla classe operaia, dell'istigazione a pronunciare i discorsi illegali, dell'utilizzo delle superstizioni religiose allo scopo di rovesciare il governo, dell'insegnamento di religione ai minorenni e della diffusione delle superstizioni religiose<sup>38</sup>. L'arcivescovo Cieplak fu condannato alla pena capitale. Dopo gli interventi internazionali, la pena fu commutata in dieci anni di detenzione. Nel febbraio 1924 l'arcivescovo Cieplak fu scortato fino alla frontiera con la Lettonia, da lì arrivò a Riga, poi a Vilnius, che all'epoca apparteneva alla Polonia, e infine a Varsavia. In verità, Cieplak fu liberato in cambio di un comunista polacco, Bolesław Bierut, che in questo modo poté recarsi dalla Polonia a Mosca, mentre l'arcivescovo poté lasciare Mosca per venire in Polonia. Pio XI, il 14 dicembre 1925, nominò mons. Cieplak arcivescovo di Vilnius. Il presule morì di polmonite il 17 febbraio 1926 in USA nello Stato di New Jersey, nella città industriale di Passaic abitata da una numerosa comunità polacca, dove raccoglieva i fondi per l'aiuto ai cattolici polacchi in Russia. La sua salma fu trasportata in Polonia e sepolta nella cattedrale di Vilnius.

## 8. Konstany Romuald Budkiewicz (1867–1924)

Budkiewicz nacque il 19 giugno 1867 a Zubry vicino a Daugavpils in una famiglia nobile<sup>39</sup>. Studiò nell'Accademia Ecclesiastica a San Pietroburgo dove, nel 1893, fu ordinato sacerdote<sup>40</sup>. Dal 1903 svolgeva il lavoro pastorale nella parrocchia

37 L. Pettinaroli, *La politique russe du Saint-Siège 1905–1939*, Roma 2015, p. 259–260, 318–322.

38 W. Rood, *Rom und Moskau. Der Heilige Stuhl und Russland bzw. die Sowjetunion von der Oktoberrevolution 1917 bis zum 1. Dezember 1989*, Altenberg 1993, p. 68–73.

39 Sulla persona di don Konstany Budkiewicz si veda: A. Wenger, *La persecuzione dei cattolici in Russia, 1920–1960. Gli uomini, i processi, lo sterminio. Dagli archivi del KCB*, Cinisello Balsamo 1999; E.S. Tokareva, *Le relazioni tra URSS e il Vaticano: dalle trattative alla rottura (1922–1929)*, in: *Santa Sede e Russia da Leone XIII a Pio XI*, Città del Vaticano 2002, p. 227–232.

40 S. Ostrowski, *Ś.p. ksiądz prałat Konstany Budkiewicz na tle walki w obronie Kościoła katolickiego i wiary świętej*, Warszawa 1929, p. 4.

di Santa Caterina a San Pietroburgo, della quale dal 1905 era parroco. Questa era la più grande parrocchia cattolica in Russia, contava circa 30.000 fedeli. A San Pietroburgo c'erano 14 parrocchie cattoliche, 27 chiese e cappelle e 54 istituti cattolici educativi<sup>41</sup>. Nell'autunno del 1918, i bolscevichi sequestrarono i locali della parrocchia. Nel 1918 don Budkiewicz fu nominato da Benedetto XV prelado e l'arcivescovo Cieplak lo fece suo vicario generale. Nell'ottobre 1921 Budkiewicz si assunse la responsabilità della difesa e della rivendicazione dei beni ecclesiastici, e a nome del vescovo Cieplak condusse le trattative con le autorità di Mosca. Il 13 marzo 1923 fu arrestato insieme a mons. Cieplak e agli altri sacerdoti per spionaggio, trasgressione dei decreti sulla separazione della Chiesa dallo Stato e complotto contro il potere sovietico<sup>42</sup>. Don Budkiewicz fu condannato a morte nella notte del 25–26 marzo 1923, la sentenza doveva essere eseguita entro 72 ore. Budkiewicz passò l'ultima notte nella cella di morte in compagnia dei condannati per reati gravi. Aveva una gamba rotta e le ferite dopo aver subito torture. Prima della morte, nella notte tra il 31 marzo e il 1° aprile (Sabato Santo-Domenica di Risurrezione), si rivolse ad un ufficiale, testimone dell'esecuzione, dicendo: “La prego di porgere il mio ultimo saluto al arcivescovo Cieplak e dare la testimonianza che sono rimasto fedele alla Santa Sede fino alla fine”<sup>43</sup>. Il suo corpo fu seppellito di nascosto per impedire che la sua tomba potesse diventare un luogo di culto<sup>44</sup>. Le autorità sovietiche ancora tre giorni dopo l'esecuzione sostenevano che don Budkiewicz fosse vivo, per cui la Segreteria di Stato vaticana continuava gli sforzi per salvarlo dalla morte. La notizia del decesso fu invece comunicata dal giornale “Pravda” il 3 aprile, che riportò come motivo di condanna l'attività cattolica controrivoluzionaria. Budkiewicz non fu la prima vittima delle persecuzioni dei bolscevichi, tuttavia il suo caso fu assai clamoroso poiché era un personaggio ben conosciuto e stimato per la sua attività a San Pietroburgo<sup>45</sup>.

41 B. Czaplicki, *Ks. Konstanty Budkiewicz 1867–1923. Życie i działalność*, Katowice 2004, p. 80–87.

42 T. Kondrusiewicz, *Giovanni Paolo II e la rinascita delle strutture della Chiesa cattolica in Russia*, in: J. Mikrut (ed.), *Giovanni Paolo II e la Chiesa cattolica in Unione Sovietica e nei Paesi sorti dalla sua dissoluzione. Nel centenario della nascita di Karol Wojtyła (1920–2020)*, a cura di J. Mikrut, Verona 2021, p. 59–60; K. Boeckh, *I cattolici tedesco-russi negli anni 1917–1939*, in: *La Chiesa cattolica in Unione Sovietica...*, p. 204–205.

43 A. Judin, *Le sorti del cattolicesimo russo*, in: A. Judin, G. Protopopov, *Cattolici in Russia e Ucraina*, Castel Bolognese 1992, p. 91.

44 E. Nowak, *Processi di beatificazione e beatificazioni dei martiri del comunismo nei Paesi dell'ex blocco orientale sotto il pontificato di Giovanni Paolo II*, in: J. Mikrut (ed.), *“Sangue del vostro sangue, ossa delle vostre ossa”...*, vol. 2, p. 992; A. Riccardi, *Salz der Erde Licht der Welt. Glaubenszeugnis und Christenverfolgung im 20 Jahrhundert*, Freiburg–Basel–Wien 2010, p. 53.

45 “L'Osservatore Romano”, 7.04.1923, p. 1.

## 9. L'arcivescovo Josyf Ivanovyč Slipyj (1893–1984)<sup>46</sup>

Nel 1596, durante il Sinodo di Brest Litovsk (in quel periodo una città nel centro del grande Stato polacco-lituano, oggi in Bielorussia) fu firmato un trattato che prevedeva l'unione tra una parte della Chiesa ortodossa nel regno polacco e la Chiesa cattolica. Così nacque in Europa centro-orientale la prima comunità greco-cattolica, comprendente gran parte della popolazione ucraina e bielorusa. L'Unione fu proclamata solennemente e pubblicamente il 23 dicembre 1595 nella Sala di Costantino nel Palazzo Apostolico in Vaticano. Fino alla spartizione dello Stato polacco-lituano la comunità greco-cattolica poteva senza disturbi portare avanti le sue attività. Clemente VII con la bolla *Decet Romanum pontificem*, del 23 febbraio 1596, stabilì i diritti dell'episcopato verso la Santa Sede. I greco-cattolici furono dichiarati scismatici dalla Chiesa ortodossa, anche le autorità governative cercarono un modo per sopprimere l'intera comunità e ricondurla di nuovo all'ortodossia. Nel 1839 la Chiesa greco-cattolica fu forzatamente annessa alla Chiesa ortodossa<sup>47</sup>. Alla cassazione sopravvisse soltanto la diocesi di Chełm abolita nel 1875. Coloro che protestavano contro l'unificazione con l'ortodossia furono arrestati, alcune centinaia di persone finirono in galera o furono deportate nelle zone remote dell'impero. Il decreto di tolleranza del 1905 diventò l'occasione per circa 180.000 uniati di passare alla Chiesa latina. A San Pietroburgo e a Mosca, principalmente negli ambienti aristocratici e intellettuali, crebbe l'interesse per la confessione cattolica e si verificarono alcuni casi di conversione al cattolicesimo tra i russi che non avevano avuto prima nessun legame con la cultura e la tradizione polacca.

La Chiesa greco-cattolica più numerosa viveva in Ucraina, con circa cinque milioni di credenti e fu combattuta sia dai comunisti sia dalla Chiesa ortodossa. Quest'ultima ricevette in affidamento dallo Stato tutte le proprietà materiali,

<sup>46</sup> *His Beatitude Josyf Cardinal Slipyj, Confesor of Faith, Patriarch of the Ukrainian Catholic Church (17.2.1892–7.9.1984)*, a cura di S. Oleskiw, Toronto 1984; J. Pelikan, *Confessor between East and West: A Portrait of Ukrainian Cardinal Josyf Slipyj*, Grand Rapids (MI) 1990; I. Choma, *Josyf Slipyj*, Milano 2001; V. Sergijčuk, *Patriarh Josif Slipij u dokumentahradâns'kih organiv deržavnoi bezpeki 1939–1987*, Kiiiv 2012; I. Ivankovič, M.A. Semegen, "Ślâh u bezsmertâ". *Do 30-h rokovini smerti Patriarha Josifa Slipogo (1892–1984): materiâlipro smert' ta pohoron*, L'viv 2014; *Josif Slipij, Spomini*, ed. I. Dac'ko, M. Gorâča, L'viv–Rim 2014; M. Horyacha, *Il patriarca Josyf Slipyj: testimone della Chiesa silenziosa dei martiri*, in: *La Chiesa cattolica in Unione Sovietica...*, p. 743–767.

<sup>47</sup> Per maggiori informazioni sulla storia della Chiesa greco-cattolica e sui suoi seguaci nell'Impero russo si veda: W. Kołbuk, *Duchowieństwo unickie w Królestwie Polskim 1835–1875*, Lublin 1992; H. Dylałogowa, *Dzieje Unii Brzeskiej 1596–1918*, Olsztyn 1996; J. Rzońca, *Kościół unicki na ziemiach polskich pod zaborem rosyjskim za Mikołaja I i jego likwidacja w 1839 roku*, in: *Kościół i państwo na pograniczu polsko-litewsko-białoruskim. Źródła i stan badań*, Białystok 2005, 142–157; W. Osadczy, *La Chiesa greco-cattolica in Ucraina*, in: *La Chiesa cattolica e il Comunismo in Europa centro-orientale e in Unione Sovietica*, a cura di J. Mikrut, Verona <sup>2</sup>2016, p. 699–714.

le chiese, le canoniche e le altre strutture ecclesiastiche dei cattolici di rito greco. Poiché la Chiesa ortodossa doveva riunire i nuovi popoli conquistati nella struttura dello Stato sovietico, nel 1946 venne organizzato a Leopoli uno pseudo-sinodo per la liquidazione formale della Chiesa greco-cattolica: l'illegalità dell'evento, organizzato dalla polizia segreta insieme con un gruppo del clero pronto a collaborare con lo Stato, era più che evidente. All'apertura del sinodo non partecipò nessuno dei dirigenti della Chiesa: tutto l'episcopato greco-cattolico era stato arrestato<sup>48</sup>.

L'arcivescovo Josyf Ivanovyč Slipyj, che era divenuto capo della Chiesa il 1° novembre 1944, fu arrestato nel 1945 e deportato in Siberia. La fede poteva essere confessata in modo privato o in clandestinità. Un prigioniero ungherese di nome Zholtan de Sahy, che era nel 1948 insieme con Slipyj nel lager a Potma in Mordovia, scriveva nelle sue memorie:

Nel dopoguerra il metropolita resistette a tutti i tentativi dell'ufficio sovietico per le questioni religiose di disgregare la Chiesa greco-cattolica dell'Ucraina. [...] Mosca provò con lui tutti i metodi possibili per piegare la sua resistenza e convincerlo, ma fu tutto inutile. Egli si rendeva perfettamente conto dell'importanza del suo nome e preferiva subire vessazioni di ogni sorta, la prigionia, la condanna e il campo di concentramento, piuttosto che cedere. [...] Anzi, la sua resistenza aumentava, ammesso che ciò fosse ancora possibile. Egli accettò tutto con umiltà, consolando e incoraggiando coloro che si avvicinavano a lui. Il commando del lager lo sorvegliava con un'attenzione particolare, il che serviva solo a rafforzare la sua convinzione che egli si stava comportando nel modo giusto. In questo modo il metropolita Slipyj non solo divenne un modello, un esempio per tutto il mondo cattolico, ma si fece ammirare da tutti per la sua magnifica tempra umana<sup>49</sup>.

Perfino nelle impossibili condizioni del lager il metropolita tentò di celebrare la Divina Liturgia e di confessare i prigionieri. Egli passò la maggior parte di questo tempo nei campi di lavoro, dove erano tenuti i prigionieri condannati per le attività religiose (cattolici, ortodossi, protestanti, testimoni di Geova, appartenenti a diverse sette cristiane e musulmani). I detenuti pregavano, anche insieme, durante le passeggiate nel campo dopo il lavoro, le persone parlavano delle proprie esperienze religiose, vi erano discorsi tra i credenti di diverse religioni e con i non credenti. Durante le passeggiate parlava con i candidati al sacerdozio, cercava di spiegare le questioni teologiche per i futuri sacerdoti. C'erano tra i detenuti anche altri sacerdoti, che parlavano di Dio in diverse lingue, anche straniera, e fu fondato un seminario clandestino. I candidati pronti per il sacerdozio venivano

<sup>48</sup> M. Horyacha, *La soppressione della Chiesa greco-cattolica in Ucraina*, in: *La Chiesa cattolica in Unione Sovietica...*, p. 769-794.

<sup>49</sup> Doctor Toth (Zholtan de Sahy), *Prigioniero en la URSS 1945-1956*, Madrid 1981, p. 218-219.

clandestinamente ordinati da Slipyj nella sua baracca. Uno dei detenuti nel lager in Mordovia, Abraam Shifrin, ricordava di Slipyj: "... era di aspetto maestoso, anche vestito da prigioniero. La sua condotta obbligò perfino i sovietici di guardia a comportarsi con lui umanamente [...]. La sua sollecitudine e la sua bontà gli attiravano l'amore di tutti [...] si comportava con fermezza e si sforzava di non essere di peso a nessuno e di prestare aiuto e servire gli altri"<sup>50</sup>.

Secondo la risoluzione del Presidium del Soviet Supremo dell'URSS del 26 gennaio 1963 l'arcivescovo Josyf Slipyj fu liberato: era il merito della diplomazia vaticana e del papa Giovanni XXIII. Dal lager fu portato a Mosca, dove lo aspettava mons. Johannes Willebrands per portarlo a Roma. Josyf Slipyj era più che sorpreso, pensava di tornare a Leopoli dai suoi fedeli, non voleva abbandonare il suo gregge e lasciare l'Unione Sovietica. Mons. Willebrands ripeteva che il papa Giovanni XXIII lo chiamava a Roma. Prima di partire, il 4 febbraio 1963, egli consacrò segretamente padre Basilio Welyczkowskyj vescovo e lo nominò il suo *locum tenens*<sup>51</sup>. Il 9 febbraio 1963, dopo aver trascorso 18 anni nei campi di lavoro, cominciò a Roma una nuova tappa della sua vita. Da Roma cercava di organizzare il consolidamento della comunità ucraina nella diaspora nel mondo. Il 23 dicembre 1963 Slipyj fu nominato arcivescovo maggiore con i diritti patriarcali, mentre il 25 gennaio 1965 fu creato cardinale (*in pectore* dal 1960). Giovanni XXIII voleva che Slipyj partecipasse al concilio Vaticano II, ma egli, stanco del fatto che il concilio non parlava dei milioni di perseguitati in Unione Sovietica, preferiva raccontare in diverse occasioni dei suoi terribili anni con gli altri detenuti nei campi di lavoro sovietici.

Slipyj non sapeva che nel settembre 1962 si era tenuto un incontro segreto a Metz in Francia tra il cardinale Eugène Tisserant (1884–1972) e l'arcivescovo ortodosso Nicodemo (Boris Georgievič Rotov 1929–1978)<sup>52</sup>, durante il quale fu stabilito che i vescovi del Patriarcato di Mosca avrebbero partecipato al concilio Vaticano II solo se il concilio non avesse condannato il sistema comunista<sup>53</sup>. Il presidente del Segretariato per l'unità dei cristiani, Johannes Willebrands, che si trovava dal 27 settembre al 2 ottobre a Mosca, fu ricevuto dai rappresentanti del partito e dal responsabile dell'Ufficio per gli affari ecclesiastici. Con loro fu stabilito che sarebbe stato spedito un invito al Patriarca di Costantinopoli da parte del Patriarcato di Mosca. Il cardinale

50 A. Šifrin, *Červertij vimir*, Múnhen 1973, p. 319.

51 M. Horyacha, *Il patriarca Josyf Slipyj: testimone della Chiesa silenziosa dei martiri*, in: *La Chiesa cattolica in Unione Sovietica...*, p. 762.

52 Sulla vita e sulle attività interreligiose dell'arcivescovo ortodosso Nicodemo si veda: T. Kałużny, *Sekret Nikodema. Nieznane oblicze Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego: studium historyczno-ekumeniczne*, Kraków 1999.

53 "La Croix" 15.02.1963; W. Kasper, *Inside the Council. The Story of Vatican II*, London 1963, p. 94.

Agostino Bea il 4 ottobre 1962 invitò la Chiesa Ortodossa Russa al concilio, mentre quattro giorni dopo il Sinodo della Chiesa Ortodossa Russa decise di mandare a Roma una propria delegazione. Poiché il Patriarcato di Costantinopoli rispose negativamente alla delegazione del Patriarcato di Mosca, ufficiale rappresentante della Chiesa ortodossa. L'11 ottobre 1962 il papa Giovanni XXIII inaugurò il concilio Vaticano II, e solo un giorno dopo vennero a Roma due rappresentanti del Patriarcato di Mosca: Vitalij Borovoj da Leningrado e Vladimir Kotljarov da Gerusalemme. In Unione Sovietica le persecuzioni e l'ateizzazione ideologica continuavano, la società sovietica doveva essere fondata sull'ideologia atea, queste azioni venivano attuate senza eccezioni fino alla fine dell'esistenza dell'Unione Sovietica, anche se le forme delle persecuzioni cambiavano a seconda della situazione politico-economica.

Il cardinale Josyf Slipyj presto divenne a Roma un personaggio scomodo per la curia romana. Non trovò in Roma un posto giusto, pensava ai detenuti perseguitati in Unione Sovietica, mentre da parte della curia non trovò l'attenzione che si aspettava. Durante il suo soggiorno romano, Slipyj come un testimone oculare delle persecuzioni religiose era impegnato nella lotta per la difesa dei diritti della Chiesa greco-cattolica, criticando in modo sempre più forte il "tradimento" del Vaticano e la sua cosiddetta "Ostpolitik", in modo particolare i tentativi del miglioramento dei rapporti diplomatici con l'Unione Sovietica. Iniziò allora a viaggiare per sollevare la fede degli ucraini dispersi nel mondo. Negli anni 1968–1970 Slipyj partì per un viaggio faticoso attraversando il Canada, gli USA, la Colombia, il Venezuela, il Perù, il Brasile, l'Argentina, il Paraguay, l'Australia e la Nuova Zelanda, la Germania, la Spagna, il Portogallo, la Gran Bretagna, la Francia e infine l'Austria, ritornando poi di nuovo in Australia, negli USA e in Europa<sup>54</sup>. Slipyj morì il 7 settembre 1984 a Roma. Le sue spoglie mortali dopo il crollo del comunismo furono portate il 26–27 agosto 1992 in Ucraina e furono esposti per tre settimane nella cattedrale a Leopoli fino al 7 settembre, l'anniversario della sua morte. Circa 2 milioni di credenti passarono accanto al suo feretro, onorando un grande testimone della fede.

## 10. Tre fasce di libertà religiosa

Dopo la Seconda guerra mondiale in URSS furono stabilite tre fasce di libertà religiosa, che costituivano il risultato degli sviluppi storici, della situazione geopolitica, del numero dei fedeli della Chiesa cattolica di rito latino, e delle finalità strategiche delle autorità sovietiche nei confronti di ciascuna delle Repubbliche appartenenti alla federazione. Alla prima fascia appartenevano le Repubbliche baltiche: Lituania,

<sup>54</sup> O. Vitošins'ka, *Podorožž Blazennišogo Kir Josifa VII 1968–1970 rr. u svitli čužoï presi*, Rim–Paríž 1972.

Lettonia ed Estonia, dove la Chiesa poté avere una maggiore libertà rispetto al resto dell'Unione Sovietica. Su quei territori, soprattutto in Lituania e Lettonia, almeno in parte, si mantenne la gerarchia e le chiese rimasero aperte. A Kaunas continuava ad essere aperto il seminario dove studiavano i futuri sacerdoti pronti a lavorare in Lituania, mentre il Seminario di Riga preparava i futuri sacerdoti per tutto il territorio dell'URSS. Questi, tuttavia, erano dei seminari piccoli rispetto alle necessità di un vastissimo paese. A Riga si trovavano una ventina di seminaristi, mentre a Kaunas una trentina. In quel periodo il numero dei cattolici su tutto il territorio dell'URSS ammontava a circa dieci milioni, appartenenti a diverse nazionalità. Così quel numero esiguo di seminaristi poteva avere solo un significato simbolico per le comunità e per la vita quotidiana della Chiesa. Il numero limitatissimo dei posti in entrambi i seminari fu introdotto con premeditazione dalle autorità sovietiche. In merito all'accettazione presso il seminario decideva l'Ufficio per il culto, insieme alla locale KGB. Senza l'approvazione di questi enti le autorità ecclesiali non potevano accettare nessun candidato al seminario. Ovviamente il numero dei candidati per entrare nel seminario era molto più alto rispetto ai pochi posti disponibili. Nonostante la pesante intromissione dello Stato nella selezione dei candidati, da quei seminari uscirono molti sacerdoti e diversi vescovi che si contraddistinsero tutti per il loro coraggio.

Alla seconda fascia della libertà religiosa e del culto appartenevano: Bielorussia, Ucraina e la parte europea della Russia. Nel 1945 l'ultimo vescovo cattolico fu deportato da quei territori. Il piccolo gruppo di zelanti sacerdoti rimasto, dopo aver ottenuto uno speciale permesso per la celebrazione delle funzioni religiose e il consenso delle autorità locali, poteva, seppur in maniera limitata, svolgere funzioni pastorali. Nelle località dove le autorità non permettevano di usufruire delle chiese o i fedeli non avevano abbastanza soldi per pagare l'affitto della chiesa, i fedeli si radunavano nei cimiteri, specialmente di domenica, e pregavano insieme sulle tombe dei propri cari. Nel caso di rifiuto da parte delle autorità per l'utilizzo della chiesa, erano le case private a diventare luoghi di preghiera; però queste pratiche erano proibite, poiché le autorità sospettavano che questi incontri segreti potessero essere legati ad attività antirivoluzionarie. A volte in quelle case venivano celebrate delle messe da uno dei sacerdoti clandestini che viaggiavano nel paese segretamente. Gli incontri di preghiera nelle case private di campagna ravvivavano la fede degli adulti, e furono una forma di catechesi per i bambini. Questi incontri clandestini erano organizzati e condotti da laici, spesso dalle donne anziane che, a causa della loro età o stato di salute, erano tollerate dalle autorità.

I pochi sacerdoti che potevano svolgere il loro ministero nelle comunità autorizzate, in segreto cercavano di incoraggiare i fedeli laici e di aiutarli nella catechesi.

Anzitutto erano le donne che di nascosto preparavano i bambini e i giovani alla vita sacramentale. I ragazzi che si recavano in chiesa, o quelli che portavano un simbolo religioso, venivano pubblicamente criticati. La polizia aveva i suoi affidabili collaboratori. Il resto del territorio sovietico apparteneva alla terza fascia della politica confessionale, dove non c'erano chiese aperte e i sacerdoti non avevano l'autorizzazione per la missione pastorale. Anche in quella fascia erano presenti gruppi di cattolici di diverse nazionalità, tra di loro i polacchi deportati dopo l'aggressione della Polonia da parte dell'URSS negli anni 1939–1945. I sacerdoti presenti sui territori della terza fascia lavoravano con grande dedizione, sempre in clandestinità e rischiando il carcere e la deportazione. Spesso il lavoro pastorale era svolto dai missionari itineranti i quali, dopo aver scontato la pena in prigione o nei campi di lavoro, ritrovavano la libertà. Nel Kazakistan avevano sede numerosi campi di lavori, ma non c'erano forme organizzate di vita ecclesiale. I sacerdoti arrivavano occasionalmente, svolgevano le funzioni religiose nelle case private e dopo si mettevano in viaggio verso un'altra parte dell'immenso paese. I sacerdoti diedero prova di zelo pastorale e di coraggio e la loro personale testimonianza di vita era la migliore forma di evangelizzazione delle persone, tra le quali vivevano e morivano con dignità.

### 11. Beato Władysław Bukowiński (1904–1974)

Un altro coraggioso sacerdote, missionario in Kazakistan e in diverse zone dell'Asia centrale, che per 14 anni fu prigioniero in diversi Gulag, era il beato Władysław Bukowiński (1904–1974)<sup>55</sup>. La sua lunga e avvincente vita ebbe inizio il 22 dicembre 1904 a Berdyczów, in Ucraina. Suo padre Cyprian era direttore di una fabbrica. Nel 1920 la famiglia lasciò l'Ucraina e decise di trasferirsi in Polonia.

<sup>55</sup> Per avere più informazioni sulla vita di Władysław Bukowiński si veda: J. Schnurr, *Die Kirche und das religiöse Leben der Russlanddeutschen. Katholischer Teil*, Stuttgart <sup>2</sup>1980; W. Bukowiński, *Wspomnienia z Kazachstanu*, Paryż–Rzym <sup>2</sup>1981; Id., *A priest in Russia*, London 1982; K. Plater-Zyberk, *Resume of Memoirs by a Priest from USSR*, Toronto–London 1983; W. Bukowiński, *Ricordi dal Kazakistan*, Pessano 1985; I.I. Osipova, *V ázvah svoich sokroj menâ*, Moskva 1996, p. 270; W. Bukowiński, *Do moich przyjaciół. Fragmenty spuścizny piśmienniczej*, Biały Dunajec 2001; Id., *Wybór wspomnień i informacji dla moich przyjaciół*, a cura di J. Nowak, Kraków 2001; W.J. Kowalów, *Spotkałem człowieka. Ks. Władysław Bukowiński w pamięci wiernych i przyjaciół*, Biały Dunajec 2001; Ks. *Władysław Bukowiński. Listy*, a cura di W.J. Kowalów, Kraków 2007; B. Asynger, *Życie i działalność pastoralna ks. Władysława Bukowińskiego w Kazachstanie 1904–1974*, Wrocław 2008; J. Nowak, W. Piszczek, *Błogosławiony Władysław Bukowiński: apostoł Kazachstanu*, Kraków 2016; A. Zwoliński, *Pierwszy polski więzień łagrów wyniesiony na ołtarze*, "Społeczneństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła" 26 (2016) 4, p. 160–180; A. Grajewski, *Il pastore di molte nazioni don Władysław Bukowiński*, in: *La Chiesa cattolica in Unione Sovietica...*, p. 377–392; N. Rykowska, *La pastorale del beato Władysław Bukowiński nelle carceri e nei lager*, in: *La Chiesa cattolica in Unione Sovietica...*, p. 393–404.



Władysław iniziò i suoi studi di giurisprudenza presso l'Università Jagellonica, conclusi con *summa cum laude* nel 1926. Decise di diventare sacerdote ed entrò nel seminario maggiore dell'arcidiocesi di Cracovia. Il 28 giugno 1931 ricevette l'ordinazione sacerdotale. Nell'agosto del 1936 tornò in Ucraina nella diocesi di Łuck, dove si registrava una mancanza di sacerdoti. In questa città divenne un apprezzato educatore e docente nel seminario maggiore.

Il 1° settembre la Germania invase la Polonia e il 17 settembre 1939 anche l'URSS, pur senza dichiarare formalmente guerra alla Polonia diede inizio all'invasione e all'occupazione militare di una parte del suo territorio, in base al trattato firmato a Mosca il 23 agosto 1939 da Vjačeslav Molotov e Joachim von Ribbentrop. Il 22 agosto 1940, fu arrestato per la prima volta dall'NKVD e condannato alla pena di 8 anni di lavori forzati nel Gulag. Un giorno dopo l'inizio della guerra tra la Germania e l'URSS, il 22 giugno 1942, don Władysław Bukowiński avrebbe dovuto essere fucilato dall'NKVD insieme con altri detenuti politici. Il sacerdote uscì illeso dalla fucilazione: nessuna pallottola lo aveva colpito ed i corpi dei suoi compagni uccisi lo protessero; solo quando i soldati se ne andarono il sacerdote si allontanò dal luogo dell'esecuzione riuscendo a mettersi in salvo. Con l'arrivo dei tedeschi nel 1941 riprese la sua attività sacerdotale nella cattedrale di Łuck. Bukowiński non si limitava solo ad organizzare le celebrazioni liturgiche, ma era attivo nel salvataggio della popolazione ebraica, trovando per loro un nascondiglio tra le famiglie cattoliche. Con l'arrivo dell'Armata Rossa, nel 1944, iniziò il periodo della presenza sovietica. Don Bukowiński fu arrestato il 3 gennaio 1945 insieme con il vescovo Adolf Piotr Szelażek ed altri 14 sacerdoti della città<sup>56</sup>. Dopo un breve processo nel 1946 fu condannato a dieci anni di lavori forzati nel Gulag, tra l'altro nella miniera di rame di Dżezkazgan. Don Władysław non dimenticò mai di essere un sacerdote: confessava, consolava tutti i bisognosi, pregava con i cristiani non cattolici, dialogava con ebrei e musulmani. Nelle miniere di Karaganda in Kazakistan invitava i colleghi detenuti a condividere insieme la Parola di Dio e pregare.

Un altro sacerdote Ryszard Czesław Grabski, anch'egli prigioniero nel lager, si ricordava degli incontri con i credenti e con le persone che dimostravano interessi religiosi per la preparazione della Pasqua nel 1954:

Don Bukowiński riuniva quelli che volevano partecipare e li portava al di là dei magazzini nella zona della miniera e li proclamava la Parola di Dio. Una volta in lingua polacca, un'altra in ucraino, poi in tedesco o in russo, dipendeva quale era la maggioranza degli

<sup>56</sup> J. Mikrut, *Giovanni Paolo II e la sua personale esperienza di guerra. I 108 martiri della Seconda guerra mondiale*, in: "Sangue del vostro sangue, ossa delle vostre ossa"..., vol. 2, p. 1082. W. Bukowiński, *Do moich przyjaciół...*, p. 43-44.

ascoltatori. E così per una settimana preparava alla Pasqua. Le Sante messe venivano celebrate da ognuno di noi secondo le proprie possibilità in massimo segreto davanti alle autorità. [...] Siccome nel giorno di Pasqua avremmo dovuto andare al lavoro in miniera, don Bukowiński adoperò la diplomazia; fece un accordo con i musulmani, molto numerosi nel campo, che sostituirono volentieri i cattolici a condizione che i cattolici li avrebbero sostituiti nel giorno del Ramadan<sup>57</sup>.

Nel 1955 la pena di dieci anni fu abbreviata di cinque mesi e così don Bukowiński lasciò il campo di lavoro: era obbligato dalle autorità penitenziarie a vivere a Karaganda e a lavorare nella struttura indicata, con l'obbligo di presentarsi regolarmente davanti alla milizia, con un attestato del lavoro rilasciata dalla fabbrica. Era l'unico sacerdote cattolico in questa città, poteva ricevere dai fedeli e dagli amici i pacchetti con il cibo e sopravvivere in condizioni così disumane; condivideva il cibo ricevuto con i bisognosi senza guardare alla loro religione o nazionalità.

Dopo la liberazione dal carcere ebbe la possibilità di tornare in Polonia e vivere libero, ma decise di restare in Unione Sovietica, insieme alle persone legate al suo ministero sacerdotale. Per non essere espulso come uno straniero, don Bukowski accettò la cittadinanza sovietica. Poté vivere in una libertà vigilata solo per due anni, perché nel 1957 fu di nuovo arrestato e per tre anni visse in un campo di lavoro e in seguito in un campo per i sacerdoti. Nel 1961 tornò di nuovo a Karaganda e continuò il suo sforzo pastorale illegale, facendo visite e celebrando messe nella zona dove era obbligato ad abitare, lavorando come portiere notturno in una fabbrica. Svolse quest'attività per vent'anni, viaggiando in base ai permessi rilasciati dalle autorità, prestando di nascosto il suo servizio sacerdotale, senza fare differenze di nazionalità tra le persone, rischiando una nuova condanna per molti anni. Per lunghi anni il sacerdote alloggiò nelle case dei suoi parrocchiani; lo accoglievano le famiglie, le vedove e le signore anziane.

Alle comunità che aspettavano il suo servizio, sia quelle tedesche sia polacche, arrivava in segreto. Prima confessava, poi preparava i bambini alla prima comunione e i fidanzati al matrimonio. Celebrava la santa messa su una tavola coperta da una tovaglia bianca, con in mezzo il crocifisso e le candele. Per incontrare il sacerdote la gente arrivava da lontano, a volte dai luoghi distanti centinaia di chilometri. Era instancabile, visitava le nuove località: "Sono continuamente un ambulante. Non faccio mai le funzioni a casa mia perché le autorità facilmente potrebbero accusarmi di creare una chiesa illegale [...] tutta la mia pastorale si svolge nelle case altrui"<sup>58</sup>.

57 N. Rykowska, *La pastorale del beato Władysław Bukowiński...*, p. 402.

58 W. Bukowiński, *Wspomnienia z Kazachstanu...*, p. 51-53, 57-59.

Quando riceveva il permesso dalle autorità, viaggiava per diverse settimane, per raggiungere i credenti nelle altre parti della regione, fino al Turkestan. In quel periodo visitò la Polonia; a Cracovia fece una visita nel suo seminario, dove aveva studiato. Ebbe l'opportunità di incontrare l'arcivescovo Karol Wojtyła (1964–1978), che gli chiese di scrivere le sue memorie, per raccontare la sua vita e il servizio sacerdotale nella realtà del comunismo sovietico. Negli ultimi anni di vita don Bukowiński scrisse le sue memorie, pubblicate postume per la prima volta a Parigi e, negli anni successivi, in Polonia anche in lingua russa. Don Bukowiński fornì al cardinale Wojtyła un resoconto sulla situazione della Chiesa cattolica in URSS. Questo incontro con il coraggioso sacerdote e testimone della fede in URSS, in un periodo così difficile per la fede religiosa, rimase per sempre nella memoria del futuro pontefice.<sup>59</sup> Don Bukowiński morì il 3 dicembre 1974 in ospedale a Karaganda. Al suo funerale parteciparono migliaia di persone e sacerdoti di tutte le confessioni. Si trattò della più grande manifestazione religiosa in Unione Sovietica. Fu sepolto nel cimitero urbano; sulla sua tomba c'erano l'iscrizione in lingua tedesca e polacca<sup>60</sup>.

Giovanni Paolo II, quando parlava con le persone provenienti dall'URSS sulla Chiesa in questo immenso territorio, spesso faceva ruotare il discorso spesso intorno a don Bukowiński, lo ricordava con grande gioia, lo conosceva bene e credo che abbia dato al papa, con la sua testimonianza della fede, molta gioia. L'11 settembre 2016 don Bukowiński fu beatificato nella cattedrale a Karaganda dal cardinale Angelo Amato.

## 12. Testimoni della fede del XX secolo

Nella storia bimillenaria della Chiesa non vi fu un periodo altrettanto tragico quanto quello delle terribili persecuzioni organizzate dalle autorità del regime comunista in URSS. Mai conosceremo il numero esatto dei fedeli che per il loro eroismo nella professione della fede caddero vittime della lotta comunista contro la religione. Le persecuzioni religiose durarono 70 anni; solo il 16 gennaio 1989, con l'Ordinanza emessa dal Presidio del Consiglio supremo dell'URSS, cessò la persecuzione religiosa. In conformità con quel documento, centinaia di migliaia di fedeli innocenti, condannati ufficialmente per le attività controrivoluzionarie, furono finalmente riabilitati, al termine di procedure piuttosto complesse. Il 7 maggio del 2000 a Roma, durante la celebrazione ecumenica dei testimoni della fede del

<sup>59</sup> J. Mikrut, *Giovanni Paolo II costruttore di ponti fra l'Est e l'Ovest nella svolta epocale del crollo e della dissoluzione dell'Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche*, in: *Giovanni Paolo II e la Chiesa cattolica in Unione Sovietica...*, p. 31.

<sup>60</sup> A. Grajewski, *Il pastore di molte nazioni don Władysław Bukowiński...*, p. 389.

XX secolo, in occasione dell'Anno Santo, un papa slavo, Giovanni Paolo II, con fierezza e dignità portava all'attenzione della folla di cattolici radunati al Colosseo, l'eroismo di tanti martiri sconosciuti di quel secolo sanguinoso che volgeva al termine. Fino al 31 marzo 2000 furono registrati presso la Commissione Nuovi Martiri a Roma ben 12.692 testimoni di Cristo, ma nei mesi seguenti il numero crebbe ancora e furono pubblicati numerosi martirologi con circa 16.000 biografie dei martiri del XX secolo. La Chiesa cattolica, insieme con le altre Chiese cristiane, voleva riflettere e far riflettere sulla sanguinosa storia del XX secolo e sul grande coraggio dimostrato dai testimoni di Cristo.<sup>61</sup>

Nelle statistiche preparate della Commissione Nuovi Martiri per il Grande Giubileo del 2000 si contano 12.692 martiri, così ripartiti: dall'Europa 8.670, dall'Asia 1.706, dall'Africa 746, dall'America del Nord e del Sud 333, dall'Oceania 126. Un gruppo particolare è formato dai 1.111 martiri dell'Unione Sovietica. Nella statistica della vecchia Europa si contano 3.970 sacerdoti diocesani, 3.159 religiosi e religiose, 1.351 laici, 134 seminaristi, 38 vescovi, 2 cardinali, 13 catechisti. In totale in Europa abbiamo avuto 8.667 testimoni di Cristo. Nel contesto mondiale, tra i martiri si annoverano 5.173 sacerdoti diocesani, 4.872 religiosi e religiose, 2.215 laici, 124 catechisti, 164 seminaristi, 122 vescovi, 4 cardinali e 12 catecumeni<sup>62</sup>.

Nel novembre del 2017 il metropolita Ilarion (Alfeev) ha ricordato che la Chiesa ortodossa russa “ha dato il suo giudizio sulla rivoluzione, canonizzando i martiri e i confessori nel sinodo del 2000. Allora sono stati proclamati circa 1000 santi, che ora sono già più di 2000. Erano semplici fedeli, monaci e monache, sacerdoti e vescovi, quasi tutti fucilati dalla polizia sovietica”.

Secondo Ilarion i russi non devono dimenticare le vittime di quegli anni e la lezione che hanno consegnato alle generazioni successive:

Si tratta degli avvenimenti più tragici della nostra storia, che oggi vengono valutati secondo diversi punti di vista, sia per gli stessi eventi rivoluzionari, sia per quanto riguarda le vicende successive. La Chiesa ha indicato con chiarezza chi erano le vittime, e chi i carnefici. Se il potere degli uomini si rivolge coscientemente e dimostrativamente contro Dio, significa che questo potere non viene da Dio e gli uomini che lo servono non compiono la volontà di Dio, ma la volontà di qualcun altro<sup>63</sup>.

61 J. Mikrut, *Pamięć o męczennikach i świadkach wiary XX wieku w nauczaniu Jana Pawła II. „Tertio millennio adveniente” i ekumeniczna troska o wspólną pamięć męczenników XX wieku*, in: *Stolica Apostolska wobec Rosji i wschodniego chrześcijaństwa. Od Jana Pawła II do Franciszka*, a cura di A. Grajewski, P. Skibiński, Warszawa 2021, p. 119–120.

62 A. Riccardi, *Salz der Erde Licht der Welt...*, p. 476–478.

63 S. Magni, *Santi Nuovi Martiri e Confessori della Russia*, <http://www.santiebeati.it/dettaglio/98588> [accesso: 9.01.2022].

## Bibliografia

- Asynger B., *Życie i działalność pastoralna ks. Władysława Bukowińskiego w Kazachstanie 1904–1974*, Wrocław 2008.
- Âroslavskij E., *Lenin, kommunizm i religiâ*, Moskva 1933.
- Boeckh K., *I cattolici tedesco-russi negli anni 1917–1939*, in: *La Chiesa cattolica in Unione Sovietica. Dalla Rivoluzione del 1917 alla Perestrojka*, a cura di J. Mikrut, Verona 2017, 204–205.
- Bourdeaux M., *Opium of the People. The Christian Religion in URSS*, London 1977.
- Brodskij J.A., *Solovki: le isole del martirio; da monastero a primo lager sovietico*, Milano 2008.
- Bukowiński W., *Wspomnienia z Kazachstanu*, Paryż–Rzym <sup>2</sup>1981.
- Bukowiński W., *A priest in Russia*, London 1982.
- Bukowiński W., *Ricordi dal Kazakistan*, Pessano 1985.
- Bukowiński W., *Do moich przyjaciół. Fragmenty spuścizny piśmienniczej*, Biały Dunajec 2001.
- Bukowiński W., *Wybór wspomnień i informacji dla moich przyjaciół*, a cura di J. Nowak, Kraków 2001.
- Carpifave A., *Un Concilio nella rivoluzione: religione e politica nella Russia del primo '900*, Bologna 2015.
- Chafarevitch I.R., *La législation sur la religion en URSS. Rapport au Comité des Droits de l'homme*, Paris 1974.
- Choma I., *Josyf Slipyj*, Milano 2001.
- Choron J., *La doctrine Bolsheviste*, Paris 1953.
- Chorzępa M., *Błogosławiona Bolesława Lament*, Kraków 1999.
- Chrysostomus J., *Kirchengeschichte Russlands der neuesten Zeit*, vol. 1: *Patriarch Tichon (1917–1925)*, München 1965.
- Ciampa M., *L'epoca tremenda: voci dal Gulag delle Solovki*, Brescia 2010.
- Cinnella E., *La tragedia della Rivoluzione russa 1917–1921*, Milano 2000.
- Codevilla G., *La Russia imperiale. Da Pietro il Grande a Nicola II 1682–1917*, vol. 2, Milano 2016.
- Codevilla G., *Stato a Chiesa nell'Unione Sovietica*, Milano 1972.
- Codevilla G., *Lo zar e il patriarca: i rapporti tra trono e altare in Russia dalle origini ai giorni nostri*, Milano 2008.
- Comunità di Bose, *Il libro dei testimoni. Martirologio ecumenico*, Milano 2002.
- Conquest R., *Religion in the USSR*, London 1968.
- Curtiss J.S., *The Russian Church and the Soviet State*, Boston 1953.
- Czaplicki B., *Ks. Konstanty Budkiewicz 1867–1923. Życie i działalność*, Katowice 2004. *Dekret o svobode sovesti, cerkovnyh i religioznych obšestvah*.
- De Vries W., *La chiesa russa nel tempo della persecuzione 1917–1939*, in: *Il cristianesimo nell'Unione Sovietica* (Documenti e Studi di Espansione Cristiana, 5), Roma 1948, p. 57.

- Destivelle H., *La Chiesa del Concilio di Mosca (1917–1918)*, Magnano 2003.
- Doctor Toth (Zholtan de Sahy), *Prisioniero en la URSS 1945–1956*, Madrid 1981.
- Dylałowa H., *Dzieje Unii Brzeskiej 1596–1918*, Olsztyn 1996.
- Dzwonkowski R., *Losy duchowieństwa katolickiego w ZSSR 1917–1939*, Lublin 1998.
- Ellis J., *La Chiesa ortodossa. Una storia contemporanea*, Bologna 1989.
- Fedotoff G.P., *The Russian Church since the Revolution*, London 1928.
- Florenskij P., Lhoest F., *Lettres de Solovki 1934–1937*, Paris 2012.
- Giovanni Paolo II, *Omelia nella commemorazione dei testimoni della fede del secolo XX*, Colosseo, domenica 7 maggio 2000, [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/2000/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_20000507\\_test-fede.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000507_test-fede.html) [accesso: 5.02.2018].
- Giovanni Paolo II e la Chiesa cattolica in Unione Sovietica e nei Paesi dell'ex URSS*, a cura di J. Mikrut, Verona 2021.
- Godlewski M., *De cardinalatu Stanislai Sistrzencewicz-Bohusz*, Petropoli 1909.
- Godlewski M., *Dola i niedola Stanisława Sistrzeńcewicza-Bohusza za rządów cesarza Pawła I*, "Polonia Sacra" 1 (1948), p. 145–175; 2 (1949), p. 301–326.
- Grajewski A., *Il pastore di molte nazioni don Władysław Bukowiński*, in: *La Chiesa cattolica in Unione Sovietica. Dalla Rivoluzione del 1917 alla Perestrojka*, a cura di J. Mikrut, Verona 2017, p. 377–392.
- His Beatitude Josyf Cardinal Slipyj, Confesor of Faith, Patriarch of the Ukrainian Catholic Church (17.2.1892–7.9.1984)*, a cura di S. Oleskiw, Toronto 1984.
- Horyacha M., *Il patriarca Josyf Slipyj: testimone della Chiesa silenziosa dei martiri*, in: *La Chiesa cattolica in Unione Sovietica. Dalla Rivoluzione del 1917 alla Perestrojka*, a cura di J. Mikrut, Verona 2017, p. 743–767.
- Horyacha M., *La soppressione della Chiesa greco-cattolica in Ucraina*, in: *La Chiesa cattolica in Unione Sovietica. Dalla Rivoluzione del 1917 alla Perestrojka*, a cura di J. Mikrut, Verona 2017, 769–794.
- Ìvankovič Ī., Semegen M.Ā., "Šlâh u bezsmertâ". Do30-h rokovini smerti Patriarha Josifa Slipogo (1892–1984): materiâlipro smert' ta pohoron, L'viv 2014.
- Josif Slipij, Spomini*, ed. I. Dac'ko, M. Gorâča, L'viv–Rim 2014.
- Judin A., *Le sorti del cattolicesimo russo*, in: A. Judin, G. Protopopov, *Cattolici in Russia e Ucraina*, Castel Bolognese 1992, p. 9–132.
- Kałuźny T., *Sekret Nikodema. Nieznane oblicze Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego: studium historyczno-ekumeniczne*, Kraków 1999.
- Kasper W., *Inside the Council. The story of Vatican II*, London 1963.
- Kimsza R., *Actio and contemplatio – Two Wings of the Apostolate Blessed Bolesława M. La-ment*, "Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie" 25 (2018), p. 103–112.
- Kolarz W., *Religion in the Soviet Union*, New York 1962.

- Koller S., *La vita e la testimonianza nei campi di lavoro sovietici. Don Józef Świdnicki 1984–1987*, in: *La Chiesa cattolica in Unione Sovietica. Dalla Rivoluzione del 1917 alla Perestrojka*, a cura di J. Mikrut, Verona 2017, p. 461–482.
- Koller S., *L'ideologia atea e la legislazione sovietica nei confronti della religione*, in: *La Chiesa cattolica in Unione Sovietica. Dalla Rivoluzione del 1917 alla Perestrojka*, a cura di J. Mikrut, Verona 2017, p. 33–60.
- Kołbuk W., *Duchowieństwo unickie w Królestwie Polskim 1835–1875*, Lublin 1992.
- Kondrusiewicz T., *Giovanni Paolo II e la rinascita delle strutture della Chiesa cattolica in Russia*, in: *Giovanni Paolo II e la Chiesa cattolica in Unione Sovietica e nei Paesi sorti dalla sua dissoluzione. Nel centenario della nascita di Karol Wojtyła (1920–2020)*, a cura di J. Mikrut, Verona 2021, p. 59–60.
- Korbut E., Górnicki M., *The Spirituality of the Missionary Sisters of the Holy Family in the Light of Writings of the Foundress – bl. Bolesława Lament and Documents of the Congregation*, Warsaw 2018.
- Kowalów W.J., *Spotkałem człowieka. Ks. Władysław Bukowiński w pamięci wiernych i przyjaciół*, Biały Dunajec 2001.
- Kozlov-Strutinskij S., Parfent'ev P., *Istoriâ Katoličeskoj Cerkvi v Rossii*, Carskoe Selo 2014.
- Kozyrska A., *Arcybiskup Edward Ropp. Życie i działalność 1851–1939*, Lublin 2004.
- Ks. Władysław Bukowiński. Listy*, a cura di W.J. Kowalów, Kraków 2007.
- Kumor B., *Kościół i katolicy w cesarstwie rosyjskim do 1918 roku*, in: E. Walewander (ed.), *Odrodzenie Kościoła katolickiego w byłym ZSSR*, Lublin 1993.
- Kumor B., *Rossijskij konkordat ot 3 avgusta 1847 g. i sozdanie Tiraspol'skoj eparhii*, in: B. Čaplickij, *Istoriâ Cerkvi v Rossii*, Sankt-Peterburg 2000.
- Kuroedov V.A., *Religiâ i cerkov' v Sovetskomgosudarstve*, Moskva 1981.
- La Rivoluzione russa: intellettuali e potere*, a cura di S. Caprio, G. Codevilla, P.P. Poggio, Milano 2017.
- La Chiesa cattolica in Unione Sovietica. Dalla Rivoluzione del 1917 alla Perestrojka*, a cura di J. Mikrut, Verona 2017.
- L'autunno della Santa Russia: atti del 6. Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa. L'autunno della Santa Russia: santità e spiritualità in Russia in un tempo di crisi e persecuzione 1917–1945*, a cura di A. Mainardi, Magnano 1999.
- Lasota G., *Błogosławiona Bolesława Lament – bohaterka w dziele zjednoczenia chrześcijan, "Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła"* 25 (2015), p. 114–121.
- Licenberger O.A., *Rimsko-Katoličeskaâ Cerkov' v Rossii. Istoriâ i pravovoe položenie*, Saratov 2001.
- Liechtenhan F.-D., *Le laboratoire du goulag 1918–1939*, Paris 2004.
- Lukačevskij A.T., *Marksizm-leninizm kak voinstvuûšij ateizm*, Moskva 1933.

- Magni S., *Santi Nuovi Martiri e Confessori della Russia*, <http://www.santiebeati.it/dettaglio/98588> [accesso: 9.01.2022].
- Marksizm i problemy filosofii: sbornik statej*, Leningrad 1933.
- Mian F., *La ricostituzione del Patriarcato di Mosca 1917–1925: dal Santo Sinodo al nuovo Patriarcato*, Milano 1981.
- Mikrut J., *I cattolici polacchi nell'Impero russo e nei primi anni dell'URSS*, in: *La Chiesa cattolica in Unione Sovietica. Dalla Rivoluzione del 1917 alla Perestrojka*, a cura di J. Mikrut, Verona 2017, p. 171–200.
- Mikrut J., “*Et portae inferi non praevalerunt adversus eam*”: *la Chiesa cattolica in Unione Sovietica*, in: *La Chiesa cattolica in Unione Sovietica. Dalla Rivoluzione del 1917 alla Perestrojka*, a cura di J. Mikrut, Verona 2017, p. 17–32.
- Mikrut J., *Życie religijne katolików polskich w diasporze imperium rosyjskiego: Bolesława Lament i jej świadectwo życia dla jedności Kościoła*, „*Studia Teologiczne*” 35 (2017), p. 281–321.
- Mikrut J., *Le beatificazioni e le canonizzazioni dei polacchi da parte di Giovanni Paolo II e il loro significato per il suo pontificato*, in: “*Sangue del vostro sangue, ossa delle vostre ossa*”. *Il pontificato di Giovanni Paolo II (1978–2005) e le Chiese in Europa centro-orientale. Nel centenario della nascita di Karol Wojtyła*, a cura di J. Mikrut, vol. 2, Verona 2020, p. 1009–1064.
- Mikrut J., *Giovanni Paolo II e la sua personale esperienza di guerra. I 108 martiri della Seconda guerra mondiale*, in: “*Sangue del vostro sangue, ossa delle vostre ossa*” *Il pontificato di Giovanni Paolo II (1978–2005) e le Chiese in Europa centro-orientale. Nel centenario della nascita di Karol Wojtyła*, a cura di J. Mikrut, vol. 2, Verona 2020, p. 1065–1138.
- Mikrut J., *Giovanni Paolo II costruttore di ponti fra l'Est e l'Ovest nella svolta epocale del crollo e della dissoluzione dell'Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche*, in: *Giovanni Paolo II e la Chiesa cattolica in Unione Sovietica e nei Paesi sorti dalla sua dissoluzione. Nel centenario della nascita di Karol Wojtyła (1920–2020)*, a cura di J. Mikrut, Verona 2021, p. 17–54.
- Mikrut J., *Pamięć o męczennikach i świadkach wiary XX wieku w nauczaniu Jana Pawła II. „Tertio millennio adveniente” i ekumeniczna troska o wspólną pamięć męczenników XX wieku*, in: *Stolica Apostolska wobec Rosji i wschodniego chrześcijaństwa. Od Jana Pawła II do Franciszka*, a cura di A. Grajewski, P. Skibiński, Warszawa 2021, p. 93–122.
- Morozzo della Rocca R., *Le nazioni non muoiono. Russia rivoluzionaria, Polonia indipendente e Santa Sede*, Bologna 1992.
- Nowak E., *Processi di beatificazione e beatificazioni dei martiri del comunismo nei Paesi dell'ex blocco orientale sotto il pontificato di Giovanni Paolo II*, in: “*Sangue del vostro sangue, ossa delle vostre ossa*” *Il pontificato di Giovanni Paolo II (1978–2005) e le Chiese in Europa centro-orientale. Nel centenario della nascita di Karol Wojtyła*, a cura di J. Mikrut, vol. 2, Verona 2020, p. 983–1008.



- Nowak J., Piszczek W., *Błogosławiony Władysław Bukowiński: apostoł Kazachstanu*, Kraków 2016.
- Olszewski M., *Aktualność posłannictwa bł. Bolesławy Lament w świetle wyzwań duszpasterskich*, "Studia Teologiczne" 35 (2017), p. 151–162.
- Osadczy W., *La Chiesa greco-cattolica in Ucraina*, in: *La Chiesa cattolica e il Comunismo in Europa centro-orientale e in Unione Sovietica*, a cura di J. Mikrut, Verona 2016, p. 699–714.
- Osipova I.I., *V âzvah svoih sokroj menâ*, Moskva 1996.
- Ostrowski S., *Ś.p. ksiądz prałat Konstanty Budkiewicz na tle walki w obronie Kościoła katolickiego i wiary świętej*, Warszawa 1929.
- Pelikan J., *Confessor between East and West: A Portrait of Ukrainian Cardinal Josyf Slipyj*, Grand Rapids (MI) 1990.
- Pettinaroli L., *La politique russe du Saint-Siège 1905–1939*, Roma 2015.
- Plater-Zyberk K., *Resume of Memoirs by a Priest from USSR*, Toronto–London 1983.
- Pospielovsky D.M., *A History of Marxist-Leninist Atheism and Soviet Anti-Religious Policies*, London 1987.
- Pospielovsky D.M., *Soviet Antireligious Campaigns and Persecutions*, vol. 1–2, London 1988.
- Rabinowitch A., *The Bolsheviks Come to Power: The Revolution of 1917 in Petrograd*, New York 1976.
- Rabinowitch A., *1917. I bolscevichi al potere*, Milano 2017.
- Regelson L., *La tragedia della Chiesa russa 1917–1945*, Milano 1979.
- Reissner I., *La Santa Russia: il Cristianesimo ortodosso nei riti, nelle chiese, nelle icone*, Roma 1987.
- Riccardi A., *Salz der Erde Licht der Welt. Glaubenszeugnis und Christenverfolgung im 20 Jahrhundert*, Freiburg–Basel–Wien 2010.
- Roccucci A., *Il Patriarcato di Mosca da Lenin a Stalin. Un nuovo soggetto della politica internazionale 1917–1948*, Roma 2001.
- Roccucci A., *Stalin e il patriarca: La chiesa ortodossa e il potere politico*, Torino 2011.
- Rood W., *Rom und Moskau. Der Heilige Stuhl und Russland bzw. die Sowjetunion von der Oktoberrevolution 1917 bis zum 1. Dezember 1989*, Altenberge 1993.
- Rykowska N., *La pastorale del beato Władysław Bukowiński nelle carceri e nei lager*, in: *La Chiesa cattolica in Unione Sovietica. Dalla Rivoluzione del 1917 alla Perestrojka*, a cura di J. Mikrut, Verona 2017, p. 393–404.
- Rzońca J., *Kościół unicki na ziemiach polskich pod zaborem rosyjskim za Mikołaja I i jego likwidacja w 1839 roku*, in: *Kościół i państwo na pograniczu polsko-litewsko-białoruskim. Źródła i stan badań*, Białystok 2005, p. 142–157.
- Saliba A.G., *I Francescani Conventuali in Russia e Lituania. Documentazione storica (sec. XIII–XX)*, Aquilina 2002.

- Schnurr J., *Die Kirche und das religiöse Leben der Russlanddeutschen. Katholischer Teil*, Stuttgart <sup>2</sup>1980.
- Schulz G., Löbejüm E., *Das missionarische Wirken der russischen orthodoxen Kirche als Thema des Landes-Konzils 1917/1918*, "Ostkirchliche Studien" 66 (2017) 1, p. 3–111.
- Sergijčuk V., *Patriarh Josif Slipij u dokumentahradâns'kih organiv deržavnoi bezpeki 1939–1987*, Kiïv 2012.
- Solženicyyn A.I., *Arcipelago Gulag. 1918–1956. Saggio di inchiesta narrativa*, vol. 3, Milano 1974–1978.
- Struve N., *Les chrétiens en U.R.S.S.*, Paris 1964.
- Šifrin A., *Červertij vimir*, Mûnhen 1973.
- The Russian Revolution and Religion*, a cura di B. Szczesniak, Notre Dame (IN) 1959.
- Timasheff N.S., *Religion in Soviet Russia 1917–1942*, London 1943.
- Tokareva E.S., *Le relazioni tra URSS e il Vaticano: dalle trattative alla rottura (1922–1929)*, in: *Santa Sede e Russia da Leone XIII a Pio XI*, Città del Vaticano 2002, 227–232.
- Trasatti S., *La croce e la stella: la chiesa e i regimi comunisti in Europa dal 1917 a oggi*, Milano 1993.
- Urbański S., *Życie duchowe według bł. Bolesławy Lament*, "Studia Teologiczne" 35 (2017), p. 95–110.
- Valentini N., Bellia G., *Testimoni dello spirito: santità e martirio nel secolo XX*, Milano 2004.
- Vasileva O., *Russia martire. La chiesa ortodossa dal 1917 al 1941*, Milano 1999.
- Vilnen. canonizationis Servae Dei Boleslavae Mariae Lament fundatricis Congregationis Sororum Missionalium a S. Familia: positio super virtutibus*, Romae 1989.
- Vitošins'ka O., *Podoroži Blažennišogo Kir Josifa VII 1968–1970 rr. u svitli čužoï presi*, Rim–Pariž 1972.
- Wenger A., *La persecuzione dei cattolici in Russia, 1920–1960. Gli uomini, i processi, lo sterminio. Dagli archivi del KCB*, Cinisello Balsamo 1999.
- Wołoszyn G.B., Bar J.R., *Compendio della vita della serva di Dio Bolesława Lament*, Roma 1977.
- Wołoszyński R., *Siostrzeńcewicz Stanisław*, in: PSB, vol. 37, Kraków 1997, p. 375–380.
- Zatko J.J., *The Destruction of the Roman Catholic Church in Russia 1917–1923*, Notre Dame (IN) 1965.
- Zatko J.J., *Descent into Darkness. The Destruction of the Rother Destruction of the Roman Catholic Church in Russia, 1917–1923*, Notre Dame (IN) 1965.
- Zwoliński A., *Pierwszy polski więzień łagrów wyniesiony na ołtarze*, "Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła" 26 (2016) 4, p. 160–180.

## LA VITA RELIGIOSA NELLO STATO SOVIETICO. LE CORAGGIOSE TESTIMONIANZE DELLA FEDE NEL PERIODO DELLE PERSECUZIONI RELIGIOSE

### Riassunto

La situazione delle chiese cristiane in unione sovietica era molto difficile a causa delle sanguinose persecuzioni di ogni forma della religione. L'ateizzazione organizzata dalle strutture dello Stato sovietico diventò una delle forme della battaglia contro i principi ideologici dello Stato comunista. Ogni forma della religione fu vista dai comunisti in unione sovietica come una sfida contro le strutture del nuovo stato fondato sugli ideali proposti dal sistema marxista-leninista. Nonostante le persecuzioni c'erano numerosi testimoni della fede, in tutte le chiese e comunità cristiane. Gli oppositori al sistema comunista furono arrestati e portati nei campi di lavoro, dove nonostante le difficili circostanze della vita con il loro modo di vivere fondato sugli ideali cristiani diventano i fedeli testimoni di Dio in questi posti così terribili. La maggioranza della società sovietica era da secoli legata con la Chiesa ortodossa, proprio questa comunità doveva pagare un tributo così terribile per la loro fedeltà alla tradizione cristiana dello Stato. I cattolici anche se erano solo una minoranza nel mondo ortodosso vivevano la loro fede con coraggio e dignità, nonostante le terribili forme delle persecuzioni sovietiche. Molti di loro sono ricordati anche oggi come grandi testimoni di Dio.

Parole chiave: Cattolici nell'Impero russo, Rivoluzione d'ottobre 1917, Chiesa cattolica in Unione Sovietica, martiri della Chiesa ortodossa, Chiesa greco-cattolica, Giovanni Paolo II

### Nota autorska

Jan Mikrut – duchowny rzymskokatolicki, doktor teologii, doktor historii Kościoła, doktor habilitowany nauk humanistycznych, profesor zwyczajny na Wydziale Historii i Dziedzictwa Kulturowego Kościoła w Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie; e-mail: mikrut@unigre.it.

### Cytowanie

Mikrut J., *La vita religiosa nello Stato sovietico. Le coraggiose testimonianze della fede nel periodo delle persecuzioni religiose*, "Colloquia Theologica Ottoniana" 28 (2022), s. 51–83. DOI: 10.18276/cto.2022.38-03.



WOJCIECH MUELLER

Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska | Wydział Teologiczny

ORCID: 0000-0002-1354-7190

## Rzymska faza sprawy beatyfikacyjnej Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha

ROMAN STAGE OF THE BEATIFICATION PROCESS OF THE SERVANT OF GOD,  
FR. STANISŁAW STREICH

### Summary

April 13, 2019, in the Church of St. John Bosco in Luboń, the last public session was held ending the diocesan stage of canonization process of the Servant of God, Rev. Stanisław Streich. Streich was a martyr for the faith who died at the hands of the Communist criminal Wawrzyniec Nowak. The session was attended by Archbishop Stanisław Gądecki, Metropolitan of Poznań, and the established tribunal: bishop's delegate, promoter of justice, and notary, as well as a postulator. Archbishop Gądecki's decree declared that the investigation at the diocesan stage was finally closed. Each individually swore that he had fulfilled his tasks faithfully and that he would keep an official secret. Extensive documentation of the canonization process of Rev. Stanisław Streich, numbering almost 3,500 pages that included trial files with thirty-one testimonies of witnesses was prepared to be submitted to the Congregation for the Causes of Saints. This stage, which is called the Roman stage of any altar candidate process, represents a qualitative leap in a given cause. The phase of collecting documents is over, and their substantive development begins. All this is served by the various stages that establish the following: a new postulator of the cause; the issuance of a decree of validity of the diocesan inquiry; the appointment of a relator; the editing of the *Positio*; then the historical, theological, and ordinary congregation of cardinals and bishops; and finally, the promulgation of the decree of martyrdom by the pope.

Keywords: roman stage of the canonization process, postulator, decree of validity, relator, historical and theological consultation

## Wstęp

Ostatnia publiczna sesja kończąca proces diecezjalny Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha – męczennika za wiarę, który zginął z ręki komunistycznego zbrodniarza – odbyła się 13 kwietnia 2019 roku w kościele pw. św. Jana Bosko w Luboniu<sup>1</sup>. Wzięli w niej udział abp Stanisław Gądecki, Metropolita Poznański, ustanowiony trybunał: delegat biskupi, promotor sprawiedliwości oraz notariusz, a także postulator. Arcybiskup, swoim dekretem dołączonym do akt sprawy, zadeklarował, że dochodzenie diecezjalne zostało ostatecznie zamknięte<sup>2</sup>. Każdy oddzielnie złożył przysięgę, że wiernie wypełnił swoje zadania i że zachowa urzędową tajemnicę<sup>3</sup>. Formularze sesji końcowej zostały przygotowane w pięciu egzemplarzach. Jeden pozostał z oryginałem akt w archiwum Kurii Metropolitalnej w Poznaniu, a pozostałe cztery zostały przygotowane do Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w Rzymie. Dwa z nich dołączono do transumpty i kopii publicznej w języku oryginalnym i dwa do transumpty i kopii w języku, na który akta zostały przetłumaczone<sup>4</sup>.

Obszerna dokumentacja procesu kanonizacyjnego ks. Stanisława Streicha, licząca prawie 3,5 tysiąca stron, wraz z aktami procesowymi, w tym zeznaniami

- 1 „Sesja zamykająca może odbyć się w tym samym miejscu, co sesja otwarcia. Z praktyki jednak wiadomo, że ta sesja jest przeprowadzana uroczyście. Ma to swoje uzasadnienie duszpasterskie, kończy się bowiem pewien bardzo ważny etap sprawy, przed przekazaniem jej do Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych”. Por. A. Sca̧ber, *Prowadzenie postępowania kanonizacyjnego w diecezji*, Kraków 2009, s. 61.
- 2 Archiwum Kurii Metropolitalnej w Poznaniu [dalej: AKMP], *Archetypum. Sessio XXXVIII ac Postrema. Decretum conclusionis causae*, p. 396.
- 3 AKMP, *Archetypum. Sessio XXXVIII ac Postrema*, p. 391. Por. *Sanctorum Mater – instrukcja Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych o prowadzeniu dochodzenia diecezjalnego lub eparchialnego w sprawach kanonizacyjnych*, Lublin 2011, art. 144 § 1, p. 1–3. „Przepis ten wyraźnie przypomina, że także po zamknięciu dochodzenia na etapie diecezjalnym nadal biskupa i członków trybunału obowiązuje tajemnica. Obowiązuje ona także postulatora sprawy, który musi zachować wielką ostrożność w wypowiedziach, by nie naruszyć składanej przysięgi, a nade wszystko, by nie dać żadnych przesłanek do tego, że materiał dowodowy jest tak mocny i oczywisty, że sprawa zostanie zakończona bardzo szybko. Ostateczna decyzja należy wyłącznie do Stolicy Apostolskiej. Bywały takie przypadki, że takie postawy ze strony postulacji spowodowały chwilowe zawieszenie, a nawet odłożenie na pewien czas sprawy”. Zob. A. Sca̧ber, *Prowadzenie postępowania...*, s. 62.
- 4 Wytworzone akta zamieszcza się w specjalnych, opisanych pudłach. Na ich zewnętrznej stronie należy w języku łacińskim napisać czego i kogo sprawa dotyczy oraz przez którą diecezję dochodzenie zostało przeprowadzone. „Na sesję zamykającą należy przygotować lak, naczynie do jego topienia, świeczkę lub palnik, pieczęcie członków trybunału, pieczęcie biskupa, pieczęć do lakowania akt, sznurek, naczynko, do którego roztopiony lak zostanie wlany i na którym zostanie odcisnięta metalowa pieczęć diecezji lub biskupa. Radzi się, by te czynności, o ile wyrazi zgodę na to biskup, wykonać po zamknięciu sesji w obecności wszystkich członków trybunału i postulatora bez udziału wiernych”. Zob. A. Sca̧ber, *Prowadzenie postępowania...*, s. 63.

świadków dochodzenia diecezjalnego, została przygotowana do przekazania jej do Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych<sup>5</sup>. Ten etap, który nosi nazwę fazy rzymskiej każdego procesu kandydata na ołtarze, stanowi skok jakościowy danej sprawy. Kończy się bowiem faza zbierania dokumentów, a rozpoczyna się ich merytoryczne opracowanie. Postępowanie przed Kongregacją regulowane jest przez normy specjalne zawarte w konstytucji apostolskiej *Divinus perfectionis Magister* z 25 stycznia 1983 roku, a sprecyzowane w zatwierdzonym w 2000 roku regulaminie Kongregacji oraz na szczegółowym prawodawstwie w tym przedmiocie, zawartym w *Normae servandae in Inquisitionibus ab Episcopis faciendis in Causis Sanctorum*<sup>6</sup>, w niektórych decyzjach podjętych przez wyżej wspomnianą Kongregację<sup>7</sup> oraz w jej regulaminach<sup>8</sup>. Natomiast późniejsza instrukcja *Sanctorum Mater – o prowadzeniu dochodzenia diecezjalnego lub eparchialnego w sprawach kanonizacyjnych* z 22 lutego 2007 roku zajmuje się jedynie fazą dochodzenia diecezjalnego procesu beatyfikacyjnego i ma na celu skuteczniejsze ułatwienie współpracy między Stolicą Apostolską a biskupem w danej sprawie, poprzez wyjaśnienie obowiązujących norm prawa w sprawach beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych, ułatwienie ich stosowania i ukazanie sposobu wykonania tych norm<sup>9</sup>.

## 1. Zamknięcie dochodzenia diecezjalnego

W trakcie ostatniej sesji 13 kwietnia 2019 roku zamykającej dochodzenie diecezjalne, abp. Stanisław Gądecki specjalnym dekretem mianował portatora, czyli urzędnika zobowiązanego do przekazania do Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych dokumentów dochodzenia diecezjalnego<sup>10</sup>. W praktyce portatorem zazwyczaj jest postulator sprawy, który dokumentację procesową dostarcza do Kongregacji najczęściej osobiście<sup>11</sup>. Jak zauważa ks. Andrzej Scaंबर: „Od razu otrzymujemy potwierdzenie i mamy pewność absolutną, że akta tam dotarły. Można jednak

5 Por. W. Mueller, *Sacerdos et Hostia. Ks. Stanisław Streich – Męczennik sprawy Chrystusowej*, Poznań 2021, s. 329.

6 CCS, *Normae servandae in Inquisitionibus ab Episcopis faciendis in Causis Sanctorum*, 7 februarii 1983, AAS – Acta Apostolicae Sedis 75 (1983), s. 396–403.

7 CCS, *Norme sull'amministrazione dei beni delle Cause di Canonizzazione*, Roma 20 agosto 1985.

8 CCS, *Regolamento della Congregazione per le Cause dei Santi*, Roma 1983; CCS, *Regolamento della Congregazione delle Cause dei Santi*, Città del Vaticano 2000.

9 Por. S. Oder, *Złożenie akt dochodzenia diecezjalnego w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, weryfikacja jego ważności i opracowanie „Positio”*, Kraków 2009, s. 89.

10 AKMP, *Archetypum. Sessio XXXVIII ac Postrema. Nominatio Portatoris*, p. 397. Por. *Sanctorum Mater*, art. 138 § 1. Artykuł 139 tejże Instrukcji precyzuje, że portatorem może być także postulator lub wicepostulator.

11 Por. *Sanctorum Mater*, art. 139.

przesłać je pocztą dyplomatyczną. Z własnego doświadczenia wiem, że Nuncjatura w Polsce nie chce podejmować się tego zadania<sup>12</sup>.

Do zamkniętych i opieczętowanych akt zostały dołączone listy urzędników dochodzenia, które wraz z aktami sprawy Metropolia Poznański przekazał portatorowi. W osobno przygotowanej kopercie, adresowanej do Prefekta Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, arcybiskup w swoim piśmie wypowiedział się o wiarygodności świadków i legalności akt dochodzenia<sup>13</sup>. W tej samej kopercie umieszczono list promotora sprawiedliwości, w którym sformułował on swoje spostrzeżenia i potwierdził legalność przekazywanych akt<sup>14</sup>. W kopercie został umieszczony także dokument zamknięcia dochodzenia diecezjalnego, tj. deklaracja, w której abp Stanisław Gądecki potwierdził zawartość plików i zadeklarował ich zamknięcie<sup>15</sup>.

26 kwietnia 2019 roku portator złożył w Kongregacji akta fazy diecezjalnej, które zostały oficjalnie zarejestrowane pod numerem 1119/11/2/B, a kancelaria Kongregacji fakt otrzymania dokumentacji potwierdziła wydaniem zaświadczenia<sup>16</sup>. Kolejna kwestia dotyczyła mandatu, w którym powód mianuje postulatora jako swego pełnomocnika do fazy diecezjalnej, bowiem mandat ten wygasa z chwilą jej ukończenia. Kiedy dana sprawa znajduje się w fazie rzymskiej, powód mianuje, osobnym nowym dokumentem<sup>17</sup>, postulatora, który powinien odznaczać się wymaganymi kwalifikacjami, tzn. znajomością teologii, prawa kanonicznego, historii oraz sposobu prowadzenia spraw w Kongregacji. Postulatorzy mają okazję pogłębić swoje kwalifikacje, uczestnicząc w wykładach zorganizowanych przez studium działające przy Kongregacji<sup>18</sup>.

12 A. Scaber, *Prowadzenie postępowania...*, s. 61.

13 Por. *Sanctorum Mater*, art. 147.

14 Por. *Sanctorum Mater*, art. 148.

15 Por. *Sanctorum Mater*, art. 150. Instrukcja *Sanctorum Mater* wskazuje, aby te listy umieścić w osobnych kopertach, co w praktyce oznacza, że przesyła się je do Kongregacji w jednej kopercie. Najistotniejsze jest, aby te pisma zostały przekazane, gdyż bez nich akta nie zostaną przyjęte w Kongregacji.

16 Archiwum postulacji Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha w Kobylnicy [dalej: APK], *Fidem facio a Rev.do d. Alberto Mueller exhibitum et in Actis Congregationis de Causis Sanctorum relatum esse Exemplar, seu Transumptum publicum et authenticum Processus S. D. Stanislai Streich in Curia Posnaniensi constructi super martyrio*, Congregatio de Causis Sanctorum, 26 aprilis 2019. „Po przekazaniu akt do Kongregacji należy zachować dokument potwierdzający ich przyjęcie. Zdarzało się bowiem, że akta sprawy nie zostały wciągnięte do protokołu i jedynym dowodem na to, że na pewno znajdują się w Kongregacji, było właśnie potwierdzenie ich przyjęcia” – A. Scaber, *Prowadzenie postępowania...*, s. 63.

17 Tzw. *mandatum procuratoris*.

18 Zob. CCS, *Regolamento dei Postulatori*, Roma 20 octobris 2021, art. 34 b. Zob. B. Turek, *Postępowanie procesowe w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych*, Kraków 2008, s. 181.



22 maja 2019 roku arcybiskup poznański mianował do fazy rzymskiej procesu kanonizacyjnego Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha nowego postulatora<sup>19</sup>. Oryginał mandatu, wraz z krótkim życiorysem, został przesłany do kardynała prefekta. „Zatwierdzenie nominacji dla postulatora następuje na zebraniu Kongresu zwyczajnego, podczas którego podsekretarz przedstawia proponowanego kandydata, zwracając szczególną uwagę na wymogi prawne, tzn. na rezydencję w Rzymie oraz na przygotowanie naukowe”<sup>20</sup>. 14 czerwca 2019 roku nowy postulator został zaaprobowany przez Kongregację Spraw Kanonizacyjnych<sup>21</sup>.

„Wraz z przesłaniem akt dochodzenia diecezjalnego do Kongregacji następuje równocześnie zasadnicza zmiana w charakterze pracy postulatora. W dochodzeniu diecezjalnym jest on osobą będącą *spiritus movens*, a zatem niejako stymulującą przebieg procesu poprzez ścisłą współpracę z prowadzącym przesłuchania świadków i dbającą o to, aby *ne pereant probationes*. W Kongregacji postulator staje się badaczem i pisarzem”<sup>22</sup>, a będąc osobą prawną, reprezentuje przed nią powoda i zwyczajny kontakt odbywa się za jego pośrednictwem. Oprócz tego dochodzi wymóg stałego jego zamieszkania w Rzymie<sup>23</sup>. „O ile na etapie diecezjalnym, jeśli został mianowany, wicepostulator ma pełną możliwość działania zgodnie z otrzymanym mandatem, o tyle na etapie rzymskim jedyną osobą odpowiedzialną za kontakty z Kongregacją pozostaje sam postulator i nie wolno mu się w tych kontaktach wyręczać wicepostulatorem”<sup>24</sup>. Jest to wymóg całkowicie zrozumiały, który daje gwarancję odpowiedniego informowania powoda o postępie prac i sprawnej współpracy ze wszystkimi urzędnikami Kongregacji zaangażowanymi w proces,

19 APK, *Dekret ustanawiający postulatora fazy rzymskiej procesu kanonizacyjnego Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha*, Poznań 20 maja 2019 r.

20 Por. CCS, *Regolamento dei Postulatori*, Roma 20 octobris 2021, art. 31a. Zob. B. Turek, *Postępowanie procesowe...*, s. 181.

21 APK, *Mandatum Postulatoris, ex parte Actoris Causea*, Romae 14 Iunii A.D. 2019. Por. *Sanctorum Mater*, art. 15 § 2. „Wyjątek stanowi postulator generalny ustanowiony dla prowadzenia spraw jakiegoś instytutu życia konsekrowanego, stowarzyszenia życia apostołowskiego lub stowarzyszenia kleryckiego bądź laickiego, do którego należał sługa Boży. Jego mandat zachowuje swoją ważność także w fazie rzymskiej. Warto zwrócić uwagę, że instrukcja *Sanctorum Mater* precyzuje, że dla zachowania ważności mandatu nie wystarcza sama pozycja postulatora generalnego, ale wymagane jest, aby był on członkiem tego samego instytutu lub stowarzyszenia, do którego należał sługa Boży. Oczywistym zatem następstwem takiego stanu rzeczy jest konieczność przedstawienia nowego mandatu w wypadku, gdy postulator generalny jakiegoś instytutu lub stowarzyszenia prowadzi proces sługi Bożego, który nie był członkiem tegoż instytutu lub stowarzyszenia” – S. Oder, *Złożenie akt dochodzenia...*, s. 90.

22 Tamże, s. 89.

23 *Sanctorum Mater*, art. 15 § 2.

24 S. Oder, *Złożenie akt dochodzenia...*, s. 90. Zob. *Sanctorum Mater*, art. 16, s. 46. Zgodnie z kan. 1482 § 1 norma ogólna stanowi, że każdy może sobie ustanowić tylko jednego pełnomocnika.

opartej na jednolitej linii postępowania. Oczywiście postulator w wykonywaniu konkretnych czynności związanych z prowadzeniem sprawy może również korzystać z pomocy wicepostulatora bądź innego współpracownika, ale on sam jest jedyną osobą uprawnioną do reprezentowania powoda przed Kongregacją.

Kolejnym elementem fazy rzymskiej, po zatwierdzeniu mandatu postulatorskiego przez Kongregację, jest zatem prośba postulatora o wydanie dekretu otwarcia akt dochodzenia diecezjalnego. „W tejsze prośbie należy wyraźnie przedstawić: sprawę, o jaką chodzi, podając ewentualnie numer protokołu; typ dochodzenia diecezjalnego (czy dotyczy heroicznego cnót, męczeństwa lub kultu od niepamiętnych czasów); diecezję, w której dochodzenie zostało przeprowadzone; w przypadku dochodzenia diecezjalnego nad domniemanym cudem, należy wymienić również imię i nazwisko osoby uzdrowionej”<sup>25</sup>.

Takie pismo zostało złożone 21 października 2019 roku. Czytamy w nim: „Niżej podpisany ks. Wojciech Mueller, jako postulator procesu beatyfikacyjnego i kanonizacyjnego Sługi Bożego Stanisława Streicha, kapłana Archidiecezji Poznańskiej, po złożeniu dokumentów ze wspomnianego dochodzenia diecezjalnego w tejsze Kongregacji w dniu 26 kwietnia 2019 r., zwraca się z prośbą do Waszej Eminencji o otwarcie akt wspomnianego dochodzenia”<sup>26</sup>.

Kilka dni później, 25 października, Kongregacja wydała dekret pozwalający na formalne i oficjalne otwarcie akt<sup>27</sup>. „Akt ten polega na formalnym stwierdzeniu integralności pieczęci złożonych na plikach zawierających akta dochodzenia diecezjalnego, ich złamaniu i zweryfikowaniu zgodności ich zawartości z *instrumentum clausurae*”<sup>28</sup>. Z przesłanych przez abp Stanisława Gądeckiego akt dochodzenia jedna kopia, zwana *transumptum*, została złożona w Archiwum Kongregacji, natomiast druga, zwana *copia publica*, po opracowaniu w osobne woluminy, została przekazana postulatorowi<sup>29</sup>.

25 B. Turek, *Postępowanie procesowe...*, s. 181.

26 „Il sottoscritto don Wojciech Mueller, in qualità di Postulatore della Causa di Beatificazione e Canonizzazione del Servo di Dio Stanisław Streich, Sacerdote della Arcidiocesi di Poznań, essendo stati depositati gli atti di detta Inchiesta Diocesana presso questa Congregazione in data 26 aprile 2019, chiede rispettosamente a Vostra Eminenza che possa procedere, con Rescritto, all'apertura di detti atti” – APK, *Prośba o otwarcie akt dochodzenia diecezjalnego Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha*, Rzym, 17 października 2020 r.

27 APK, *Odpowiedź Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych dotycząca otwarcia akt dochodzenia diecezjalnego Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha*, Prot. N. 3303-4/19, Romae 25 Octobris 2019.

28 S. Oder, *Złożenie akt dochodzenia...*, s. 91.

29 Por. tamże. Oprócz tego jest dokument-matka, czyli *Archetypum*. Autentyczność transumptu z archetypem potwierdza notariusz. U dołu każdej strony zarówno archetypu, jak i transumptów, należy postawić pieczęć i inicjały imienia i nazwiska notariusza dokonującego tej czynności – por.

## 2. Dekret ważności dochodzenia diecezjalnego

Przed rozpoczęciem studiowania akt procesowych, niezbędne jest dokonanie pewnych formalności. Pierwszą z nich jest wydanie dekretu ważności dochodzenia diecezjalnego, o który poprosił Prefekta Kongregacji 10 stycznia 2020 roku postulator sprawy: „Niżej podpisany ks. dr Wojciech Mueller, Postulator sprawy o której mowa, po otrzymaniu »Kopii Publicznej« Dochodzenia Diecezjalnego, jakie odbyło się w Archidiecezji Poznańskiej w sprawie domniemanego męczeństwa Sługi Bożego Stanisława Streicha, kapłana diecezjalnego, pokornie prosi tutejszą Kongregację Spraw Kanonizacyjnych, aby została rychło zbadana i ogłoszona ważność prawna wyżej wymienionego Dochodzenia, by można było przystąpić do przygotowania *Positio super martyrio*”<sup>30</sup>.

Zanim Kongregacja podejmie studium merytoryczne nad zawartością akt sprawy, najpierw podsekretarz (z pomocą jednego z pracowników Kongregacji) sprawdza zachowanie przepisów formalnych przy ich powstawaniu w fazie diecezjalnej. Chodzi tutaj o weryfikację ważności akt dochodzenia diecezjalnego od strony formalno-prawnej. „Według prawa sprawdzenie ważności dochodzenia diecezjalnego polega tylko i wyłącznie na przebadaniu oraz na oficjalnej deklaracji, wydanej przez kompetentny organ (w tym przypadku Kongres zwyczajny), czy zostały wiernie zachowane normy zawarte w szczególnym prawodawstwie kanonizacyjnym. [...] Innymi słowy, dekret ważności prawnej stwierdza, że dochodzenie diecezjalne zostało przeprowadzone zgodnie z aktualnymi normami prawnymi odnoszącymi się do spraw kanonizacyjnych”<sup>31</sup>. Podsekretarz, po czynnościach sprawdzenia ważności procesu, sporządza na piśmie swoje *votum*, w którym informuje Kongres zwyczajny o wyniku badań, podając szczegółowo wszystkie argumenty przemawiające za formalną ważnością sprawdzonych akt lub wykazując dokładnie wszelkie braki i nieścisłości prawne. Jeżeli sprawa jest „dawna”, to w *votum* podsekretarza o ważności dochodzenia diecezjalnego winno być określone, czy przyszłe *Positio* ma być przebadane przez kongres historyków. Jest oczywiste, że wpływa to

*Sanctorum Mater*, art. 135 § 2. *Archetypum* zostało złożone w Archiwum Kurii Metropolitalnej w Poznaniu.

30 „Il sottoscritto don dott. Wojciech Mueller, Postulatore della Causa in oggetto, avendo avuto la »Copia Pubblica« dell’Inchiesta Diocesana istruita presso l’Arcidiocesi di Poznań sul presunto martirio del Servo di Dio Stanisław Streich, sacerdote diocesano, chiede umilmente a codesta Congregazione delle Cause dei Santi che sia studiata e dichiarata, quanto prima, la validità giuridica della predetta Inchiesta, allo scopo di procedere alla preparazione della *Positio super martyrio*” – APK, *Prośba o dekret ważności dochodzenia diecezjalnego Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha*, Rzym, 10 stycznia 2020 r.

31 B. Turek, *Postępowanie procesowe...*, s. 182–183. Zob. S. Oder, *Złożenie akt dochodzenia...*, s. 92.

nie tylko na dalszą procedurę, jaką będzie musiała przebyć dana sprawa, ale również na metodologię opracowywania *Positio*<sup>32</sup>. W przypadku procesu kanonizacyjnego Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha zakwalifikowano sprawę jako dawną, a tym samym niezbędne stało się zwołanie posiedzenia konsultatorów historyków, które zaplanowano na 22 lutego 2022 roku.

Ks. prof. H. Misztal w „Le cause di canonizzazione. Storia e procedure” wskazał na precyzyjny zakres czynności przeprowadzanych w ramach dochodzenia diecezjalnego, które podlegają szczegółowej weryfikacji przez wydanie dekretu o ważności tegoż dochodzenia. „Sprawdzeniu podlega między innymi to: czy wszyscy członkowie komisji diecezjalnej zostali zaprzysiężeni, czy biskup, przed rozpoczęciem sprawy, przeprowadził przewidziane prawem konsultacje, czy zostały poddane ocenie cenzorów pisma opublikowane sługi Bożego, czy została powołana komisja historyczna, czy sprawa została przeprowadzona po otrzymaniu *nihil obstat* Stolicy Apostolskiej, czy przy przesłuchiowaniu świadków zastosowano się do wskazań prawa przewidujących powołanie nie tylko świadków wskazanych przez postulatora, ale także przynajmniej dwóch świadków z urzędu, jak i ewentualnie świadków przeciwnych sprawie, jaka jest kwalifikacja świadków, czy został stwierdzony brak oznak kultu publicznego, czy wreszcie na dokumentach zostały złożone odpowiednie podpisy i pieczęcie”<sup>33</sup>.

12 czerwca 2020 roku Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych, po uprzednim zatwierdzeniu przez kongres zwyczajny, wydała dekret ważności procesu kanonizacyjnego na etapie diecezjalnym Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha<sup>34</sup>. Ten moment był o tyle ważny, że *Copia Publica* została przekazana postulatorowi, który mógł podjąć następne kroki zmierzające do opracowania *Positio*. W październiku 2020 roku z Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych została odebrana *Copia Publica* procesu kanonizacyjnego. Powstało sześć tomów oprawionych dokumentów fazy diecezjalnej<sup>35</sup>.

### 3. Mianowanie relatora sprawy

Wydanie dekretu stwierdzającego ważność dochodzenia diecezjalnego pozwoliło postulatorowi sprawy Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha 21 października 2020 roku zwrócić się do Kardynała Prefekta z formalną prośbą o wyznaczenie relatora sprawy:

32 Por. B. Turek, *Postępowanie procesowe...*, s. 183.

33 Por. H. Misztal, *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, Citta dei Vaticano 2000, s. 355–356, za: S. Oder, *Złożenie akt dochodzenia...*, s. 92.

34 APK, *Dekret ważności procesu kanonizacyjnego na etapie diecezjalnym Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha*, Prot. N. 3303-5/20, Romae 12 Iunii 2020.

35 APK, *Copia Publica*, vol. 1–6.

„Niżej podpisany ks. dr Wojciech Mueller, jako Postulator procesu beatyfikacyjnego i kanonizacyjnego Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha, kapłana archidiecezji poznańskiej, po otrzymaniu dekretu o ważności procesu diecezjalnego w wyżej wymienionej sprawie, z szacunkiem prosi o wyznaczenie Relatora dla tej sprawy”<sup>36</sup>.

Do tej prośby został załączony krótki profil przedstawiający Sługę Bożego oraz opis ważności procesu ukazujący eklezjalny walor sprawy<sup>37</sup>. Jak trafnie zauważył ks. Sławomir Oder: „Jeżeli postulator przewiduje, że w swojej pracy przy redagowaniu *Positio* będzie wspomagany przez inne osoby, powinien do prośby o nominację relatora dołączyć dodatkowo *curriculum vitae* kandydata na współpracownika zewnętrznego, jego tytuły naukowe i deklarację jego gotowości efektywnej współpracy”<sup>38</sup>. W procesie beatyfikacyjnym ks. Stanisława Streicha w fazie rzymskiej taka sytuacja nie miała miejsca.

To, co daje faza rzymska danej sprawy, dotyczy także możliwości uzupełnienia materiału dowodowego, gdyż proces kanonizacyjny jest jak biblijne ziarenko gorczycy. Początkowo bardzo małe, szybko rozrasta się w różnych kierunkach, stając się wielkim rozłożystym drzewem oraz angażuje wielu ludzi, często tych, którzy nigdy nie mieli okazji poznać osobiście Sługi Bożego. Co więcej, proces kanonizacyjny, który ma charakter publiczny, „może stymulować badania i studia archiwistyczne, studia specjalistyczne w dziedzinach związanych z życiem lub działalnością Sługi Bożego, albo zmobilizować osoby posiadające jakieś dowody w sprawie, które z różnych przyczyn nie zostały jeszcze udostępnione, do przesłania tychże dokumentów i wyników pracy oraz opracowań do postulatora lub bezpośrednio do Kongregacji. Jeżeli zostanie pozytywnie oceniona wartość dowodowa tychże materiałów, postulator może prosić o włączenie ich do akt procesu. Ewentualne ich przyjęcie przez Kongregację uwarunkowane jest uznaniem ich ważności, zgodnie z przepisami ogólnymi regulującymi ocenę ważności akt dochodzenia diecezjalnego”<sup>39</sup>.

Z tego powodu tak ważny staje się moment mianowania relatora danej sprawy, który powinien znać język oraz krąg kulturowy, z którego pochodzi kandydat do chwały ołtarzy; poza tym powinno się znać liczbę oraz stan innych prowadzonych

36 „Il sottoscritto sac. dott. Wojciech Mueller, in qualità di Postulatore della Causa di Beatificazione e Canonizzazione del Servo di Dio don Stanisław Streich, sacerdote dell’Arcidiocesi di Poznań, avendo ricevuto il decreto della validità del processo diocesano della suddetta Causa, chiede rispettosamente che sia nominato il Relatore per questa Causa” – APK, *Prośba o wyznaczenie relatora sprawy w procesie kanonizacyjnym Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha*, Rzym, 21 października 2020 r.

37 APK, *Profil biograficzny i walor eklezjalny procesu kanonizacyjnego Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha*, Rzym, 21 października 2020 r.

38 S. Oder, *Złożenie akt dochodzenia...*, s. 93.

39 Tamże.

przez niego procesów. Aby mógł on zostać zatwierdzony, najpierw relator generalny przy Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych proponuje określoną osobę do tej funkcji. Czyni to na forum Kongresu zwyczajnego Kongregacji, proponując konkretną osobę na relatora, a także przedstawia w krótkiej formie sylwetkę Sługi Bożego oraz historię przebiegu sprawy w Kongregacji<sup>40</sup>. Kongres zwyczajny decyduje o powierzeniu danej sprawy wskazanemu relatorowi, który winien być obecny na tym posiedzeniu<sup>41</sup>.

30 października 2020 roku Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych nominowała relatora sprawy Sługi Bożego ks. Stanisława Steicha, o. dr. hab. Szczepana Praśkiewicz OCD – karmelitę bosego, wieloletniego współpracownika tejże Kongregacji<sup>42</sup>. A więc jest to data wiążąca, rozpoczynająca zasadnicze studium merytoryczne zebranych dokumentów i przygotowanie *Positio*.

#### 4. *Positio* o męczeństwie ks. Stanisława Streicha

*Positio* jest podstawowym dokumentem pracy przy studiowaniu i pogłębieniu merytorycznym kompetentnych organów Kongregacji, którego celem jest dostarczenie tymże organom elementów dowodowych wystarczających dla zdobycia pewności moralnej przy udzieleniu odpowiedzi na *dubium* początkowe, które jest zasadniczym pytaniem w danej sprawie<sup>43</sup>. W procesie o męczeństwo ks. Stanisława Streicha należało odpowiedzieć na *dubium* następujące: „Czy udowodniono męczeństwo, jego przyczynę oraz opinię męczeństwa w takim zakresie o jaki chodzi w sprawie” – *an constet de martyrio eiusque causa de fama in casu et ad effectum de quo agitur*<sup>44</sup>.

Chociaż materialnym autorem *Positio* z reguły jest postulator, to relator bierze na siebie odpowiedzialność za jego formę i treść, które muszą odpowiadać standardom przyjętym w praktyce Kongregacji i spełniać kryteria odpowiadające celowi, dla którego powstaje: udowodnienie męczeństwa ks. Stanisława Streicha<sup>45</sup>. Jak słusznie zauważył podsekretarz Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych

40 Chodzi tutaj o zaznaczenie, czy Kongregacja podejmowała już w tej sprawie jakieś decyzje i dlaczego, a także czy pojawiły się jakieś ewentualne uwagi i wskazania wynikłe podczas badania ważności akt postępowania diecezjalnego.

41 B. Turek, *Postępowanie procesowe...*, s. 184.

42 APK, *Nomina del Relatore*, Prot. N. 3303-7/20, Del Vaticano, 5 novembre 2020.

43 Por. S. Oder, *Złożenie akt dochodzenia...*, s. 94. *Positiones* powinny być opublikowane w języku przyjmowanym w Kongregacji, tj. łacińskim, włoskim, francuskim, hiszpańskim lub angielskim. W niektórych szczególnych wypadkach były przyjęte *Positiones* opracowane częściowo w języku niemieckim lub portugalskim.

44 CCS, *Regolamento della Congregazione per le Cause dei Santi*, art. 62, § 2,2, Roma 1983.

45 Zob. CCS, *Regolamento dei Postulatori*, Roma, 20 octobris 2021, art. 39 a, b, c. „Ze względu zatem na dobro sprawy nie powinno dochodzić do sytuacji, w których postulator prezentuje już

ks. Bogusław Turek, „dzisiaj relator jakby zastępuje promotora wiary w stosunku do funkcji, jakie ten ostatni miał przed reformą prawodawstwa kanonizacyjnego w 1983 roku. Chociaż jest osobą odpowiedzialną z urzędu (*ex officio*) za przygotowanie *Positio*, jednak nie on wypowiada się na temat stopnia heroicznego cnót czy na temat męczeństwa. Czuwa jedynie nad przygotowaniem odpowiednich środków dowodowych. Jeśli relator nie osiągnął pewności moralnej co do heroicznego cnót Sługi Bożego czy jego męczeństwa, nie powinien podpisywać danego *Positio*. Z tego wynika, że do jego kompetencji należy obiektywna ocena zawartości materiału dowodowego, zarówno zeznań, jak i dokumentów zebranych w celu przygotowania *Positio*. Relator musi mieć pewność moralną, że tak przedstawiona dokumentacja może być przedłożona do oceny dalszym organom kolegialnemu”<sup>46</sup>.

W dzisiejszym prawodawstwie rozróżnia się sprawy „nowe” i „dawne”. Podział ten uzależniony jest od sposobu udowodnienia heroicznego cnót lub męczeństwa. W sprawach „nowych” (*recenti*) środkiem dowodowym są zeznania świadków naocznych i dokumenty; w sprawach „dawnych” (*antiche*) dowodzenie opiera się na dokumentacji pisanej. Sprawa kanonizacyjna ks. Stanisława Streicha zalicza się do spraw „dawnych”, gdyż od męczeńskiej śmierci Sługi Bożego upłynęło ponad 80 lat, a faktyczne udowodnienie męczeństwa było możliwe na podstawie zeznań złożonych przed trybunałem przez dziesięciu naocznych świadków – *de visu*. Pozostali świadkowie: osiemnastu świadków ze słyszenia – *de auditu* i trzech świadków z urzędu – *ex officio* poznali sprawę „zbrodni lubońskiej” ze słyszenia. To tylko potwierdza fakt, że „nie może być sprawa uważana za »nową«, jeśli są wprawdzie świadkowie, ale tylko tacy, którzy znali kandydata do chwały ołtarzy przez krótki okres życia lub jedynie w jego młodości. Nie można też uważać za sprawę »nową« taką, w której wprawdzie są świadkowie naoczni, ale nie złożyli oni ustnych zeznań przed prawowitym trybunałem. Podobnie jest ze sprawą »dawną«, gdy cnoty lub męczeństwo można udowodnić tylko na podstawie dokumentów”<sup>47</sup>. Taki podział ma swoje odzwierciedlenie w metodologii opracowania *Positio* kandydata na ołtarze.

Rozpoczęcie procesu redakcyjnego *Positio* poprzedzone jest wstępną oceną ze strony relatora, która następnie poddawana jest dyskusji i aprobacie na forum kongresu zwyczajnego, w którym uczestniczą: prefekt, sekretarz Kongregacji, podsekretarz, promotor wiary i relator generalny, a z natury rzeczy także relator sprawy

gotową *Positio* relatorowi, prosząc o jej zatwierdzenie. Niezwykle istotny dla sprawy jest dialogiczny i często także dialektyczny charakter procesu jej powstawania” – S. Oder, *Złożenie akt dochodzenia...*, s. 94.

46 B. Turek, *Postępowanie procesowe...*, s. 185.

47 Tamże, s. 188.

i ewentualnie inni urzędnicy wezwani<sup>48</sup>. Regulamin Kongregacji podaje pewne wymogi niejako schematyczne dla wszystkich pozycji i zaleca, aby cały materiał był ułożony w porządku chronologicznym, tj. według faz życia Sługi Bożego. Niekiedy w pozycjach spraw dawnych zachowywano także porządek rzeczowy, zwłaszcza gdy działalność danego kandydata na ołtarze była szeroka i wielokierunkowa. Źródła pisane i zeznania ustne powinny być krytycznie ocenione w kontekście historycznym okresu, którego dotyczą. Każde *Positio* jest inne i posiada swoje uwarunkowania zarówno dowodowe, jak też historyczno-lokalne i personalne<sup>49</sup>. Jak trafnie przestrzega ks. Sławomir Oder, „jasne wyznaczenie przedmiotu opracowania jest bardzo istotne, gdyż jednym z podstawowych możliwych błędów, których należy się wystrzegać, jest ulegnięcie pokusie zawarcia w *Positio* całego materiału procesowego. *Positio* nie jest jedynie usystematyzowaniem materiału zebranego w ramach dochodzenia diecezjalnego, ale jego rzeczywistym i merytorycznym opracowaniem pod względem celowości”<sup>50</sup>.

Z tego powodu w *Positio* ks. Stanisława Streicha wyróżniono: *Presentatio* zredagowane przez relatora sprawy, o. dr. hab. Szczepana Praśkiewicza OCD, który zdał relację dotyczącą istotnych problemów należących do sprawy<sup>51</sup>. Zaraz po tym umieszczono ogólny wstęp wprowadzający w zakres tematyczny *Positio*<sup>52</sup>. W drugiej części zwanej *Informatio*<sup>53</sup> wyjaśniono, jak został przeprowadzony proces, jacy świadkowie zostali wprowadzeni i przesłuchani oraz jakie jest źródło ich wiadomości o faktach dotyczących życia ks. Stanisława Streicha i „zbrodni lubońskiej”. Przedstawiono także wykaz przebadanych archiwów i dokumentów w nich znalezionych wraz z oceną ich autentyczności. Ważnym elementem stała się biografia Sługi Bożego, szeroko naświetlająca jego postać oraz działalność, zredagowana na bazie zeznań świadków i dokumentów. Kolejna część, *Informatio*, szczegółowo ukazała zbrodnię dokonaną na kapłanie na podstawie materiału dowodowego, co umocnione zostało „sławą” świętości i męczeństwa, jaką się cieszył, oraz łaskami przypisanymi jego wstawiennictwu u Boga. W analizie męczeństwa uwzględniono trzy aspekty: męczeństwo „materialne”, czyli droga prześladowania i jej przyczynowe powiązanie ze śmiercią fizyczną; męczeństwo „formalne” ze strony zabójcy – Wawrzyńca Nowaka, który kierował się nienawiścią do wiary chrześcijańskiej;

48 Por. S. Oder, *Złożenie akt dochodzenia...*, s. 94.

49 H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II*, Lublin–Sandomierz, s. 317–327.

50 Por. S. Oder, *Złożenie akt dochodzenia...*, s. 94–95.

51 APK, *Positio super martyrio Servi Dei Stanislai Streich – Prenotatio Relatoris*, p. V–X.

52 APK, *Positio super martyrio Servi Dei Stanislai Streich – Introduzione Generale*, p. 1–8.

53 APK, *Positio super martyrio Servi Dei Stanislai Streich – Informatio*, p. 9–198.



męczeństwo „formalne” ze strony ks. Streicha, który zaakceptował swoją śmierć z miłości do tego, co wyraża jego wiara. W takim studium oczywiście nie mogło zabraknąć przesłania męczennika i jego aktualności dla Kościoła naszych dni, a więc eklezjalnego waloru sprawy. W kolejnej części zredagowano *Summarium testium*, poprzedzone dekretem ważności akt, zawierające wszelki materiał dowodowy z zeznań świadków<sup>54</sup> oraz *Summarium documentorum* ukazujące bazę dokumentów zebranych podczas dochodzenia diecezjalnego<sup>55</sup>. Ostatnie dokumenty dotyczyły wotum Komisji Historycznej<sup>56</sup> oraz opinii cenzorów teologów o pismach drukowanych kandydata na ołtarze<sup>57</sup> i deklaracji *de non cultu*<sup>58</sup>. Do ostatnich rozdziałów *Positio* zaliczono indeks osób i miejsc<sup>59</sup>, indeks ogólny<sup>60</sup> oraz ikonografię przedstawiającą w zarysie biogram ks. Streicha<sup>61</sup>.

*Positio* ks. Stanisława Streicha zostało zatem tak opracowane, by mogło wystarczyć do wyrobienia obiektywnego sądu biegłym historykom i teologom, a następnie członkom Kongregacji, na temat jego męczeństwa. W marcu 2021 roku zakończono zasadnicze prace nad *Positio*. Ostatnia część tego dokumentu została przetłumaczona na język włoski, a do końcowych czynności należał skład redakcyjny i ostatnie korekty oraz przygotowanie dokumentu do druku. 5 lipca 2021 roku dokument, liczący 466 stron, został złożony w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych. Warto zauważyć, że dokumenty procesowe oraz *Positio* dotyczące nie tylko męczeństwa, ale także heroicznego cnót, ofiarowania życia i starożytnego kultu pozostają niejawnie do pięćdziesięciu lat po zakończeniu procesu beatyfikacyjnego. Aby ewentualnie z nich korzystać, wymagana jest pisemna zgoda Kongregacji<sup>62</sup>.

## 5. Konsulta historyczna i teologiczna

Po przestudiowaniu akt dochodzenia diecezjalnego i opracowaniu *Positio* następuje etap oceny merytorycznej. W fazie studiowania i opracowania sprawy osoby i organy w to zaangażowane należą do ścisłych pracowników Kongregacji. Jeśli zaś

54 APK, *Positio super martyrio Servi Dei Stanislai Streich – Summarium testium*, p. 199–318.

55 APK, *Positio super martyrio Servi Dei Stanislai Streich – Summarium documentorum*, p. 319–397.

56 APK, *Positio super martyrio Servi Dei Stanislai Streich – Relazione della Commissione Storica*, p. 401–433.

57 APK, *Positio super martyrio Servi Dei Stanislai Streich – Voti dei Teologi Censori*, p. 435–437.

58 APK, *Positio super martyrio Servi Dei Stanislai Streich – Declaratio de non cultu*, p. 439–440.

59 APK, *Positio super martyrio Servi Dei Stanislai Streich – Indice dei nomi di persona e di luogo*, p. 441–447.

60 APK, *Positio super martyrio Servi Dei Stanislai Streich – Index Generalis*, p. 449–453.

61 APK, *Positio super martyrio Servi Dei Stanislai Streich – Iconographia*, p. I–X.

62 CCS, *Regolamento dei Postulatori*, Roma 20 octobris 2021, art. 52 a i 52 b.

chodzi o ocenę merytoryczną, powierzona jest ona organom kolegialnym funkcjonującym przy Kongregacji: posiedzeniu konsulty technicznej lub lekarskiej, posiedzeniu konsultorów historyków, Kongresowi szczególnemu konsultorów teologów, Kongregacji zwyczajnej kardynałów i biskupów będących członkami Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych<sup>63</sup>.

Sprawa „dawna”, do jakiej zalicza się proces kanonizacyjny ks. Stanisława Streicha, zawsze podlega najpierw osądowi konsultorów historyków<sup>64</sup>, a dopiero później konsultorów teologów<sup>65</sup>. Jak już wspomniano, konsulta historyczna została zaplanowana na 22 lutego 2022 roku, a jej wotum ma dotyczyć rzetelności naukowej *Positio* męczennika z Lubonia, jego kompletności i wystarczalności dokumentacji dowodowej. W posiedzeniu konsultorów historyków będzie uczestniczyć sześć osób wyznaczonych przez sekretarza Kongregacji pod przewodnictwem relatora generalnego. Jeśli to możliwe, dobór konsultorów ma uwzględnić język, w którym sporządzono *Positio*, ich przygotowanie i znajomość danej epoki historycznej oraz kręgu kulturowego, z którego pochodzi kandydat na ołtarze. Pytania, na które będą odpowiadać konsultorzy, są ściśle historyczne, a mianowicie: Czy przeprowadzone poszukiwania archiwalne zostały dokonane w sposób wyczerpujący? Czy dokumenty włączone do *Positio* ks. Stanisława Streicha są autentyczne i wiarygodne? Czy przedstawione dokumenty zawierają odpowiednią ilość i jakość historycznego materiału do wyrażenia osądu na temat opinii męczeństwa i samego męczeństwa Sługi Bożego?<sup>66</sup>.

Do kompetencji konsulty historycznej nie będzie należało potwierdzenie męczeństwa. Historycy w swoich pisemnych wotach wypowiedzą się przy użyciu formuły *affirmative* (pozytywne), *negative* (negatywne), *suspensive* (zawieszony). W toku dyskusji, po wysłuchaniu zdania innych, każdy konsultor będzie mógł zmienić swoją opinię, gdyż wymiana zdań wnosi często wiele nowych elementów dotyczących osądu sprawy i może wskazać na potrzebę nowych poszukiwań, do czego Kongres zwyczajny Kongregacji może zobowiązać postulację sprawy<sup>67</sup>. Relator generalny sporządzi zatem relację z przebiegu posiedzenia konsultorów historyków, która powinna zawierać również ewentualne wyjaśnienie trudności, które zostaną przedstawione, aby konsultorzy teologowie mieli wystarczające elementy do

63 Por. B. Turek, *Postępowanie procesowe...*, s. 191–192.

64 CCS, *Regolamento dei Postulatori*, Roma 20 octobris 2021, art. 42.

65 Tamże, art. 46.

66 Por. B. Turek, *Postępowanie procesowe...*, s. 192–193.

67 Por. S. Praškiewicz, *Ocena merytoryczna sprawy w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych*, Kraków 2009, s. 101.

sformułowania swego *votum*. Jeśli większość konsultorów historyków wypowie się negatywnie, *Positio* nie zostaje przekazane do studium teologów. Nowe elementy mogą spowodować powtórne zwołanie konsulty i – jeżeli konsultorzy wypowiedzą się pozytywnie – sprawa przechodzi do następnego stadium. Ocena negatywna konsultorów historyków nie będzie oznaczała, że nie zachodzi w danej sprawie fakt męczeństwa. Stwierdza jedynie, że przedstawiona dokumentacja nie pozwala udowodnić takiej tezy<sup>68</sup>. Poszczególne wota każdego historyka z konsulty oraz relacja z ich posiedzenia, zredagowana przez relatora generalnego, zostanie przekazana do druku, po dołączeniu tego materiału do *Positio*, przyjęta do protokołu i włączona do ogólnego wykazu spraw oczekujących na dyskusję teologiczną. Wydrukowane wota konsultorów historyków w *Positio* nie będą posiadały podpisu, ale zostaną ponumerowane, co pozwala rozpoznać autora każdego z nich<sup>69</sup>.

Następnie *Positio* każdej sprawy jest przedłożone dyskusji promotora wiary i ośmiu konsultorów teologów, którzy w tym celu zbierają się na tzw. Kongresie szczególnym (*Congressus peculiaris*). Konsultorzy teolodzy otrzymają *Positio* ks. Stanisława Streicha oraz ewentualne inne materiały i przez określony czas dokładnie będą studiować sprawę, redagując swoje *votum*. Jego celem będzie odpowiedź na zasadniczą kwestię, a mianowicie, czy na podstawie *Positio* Sługi Bożego i zebranej w nim dokumentacji wynika męczeństwo. Podczas Kongresu szczególnego konsultorzy teolodzy, podobnie jak historycy, przedstawiają swoje orzeczenie: *affirmative*, *negative* lub *suspensive* z odpowiednią motywacją, a relację z tychże prac sporządzi promotor wiary. Dwie trzecie odpowiedzi pozytywnych upoważniać będzie do przedłożenia sprawy na Kongregacji zwyczajnej kardynałów i biskupów. Promotor wiary przewodniczyć będzie dyskusji na Kongresie szczególnym teologów i przygotuje relację na temat przebiegu obrad i na temat wniosków, jakie wynikną z tej dyskusji. Relacja, łącznie z opiniami konsultorów teologów, *votum* promotora wiary i ewentualnymi wyjaśnieniami (*delucidationes*) postulacji, zostanie wydrukowana pod tytułem *Relatio et vota Congressus peculiaris*. Razem z *Positio* posłuży jako podstawa dla kardynałów i biskupów na zebraniu zwyczajnym Kongregacji<sup>70</sup>.

Każda sprawa jest przedstawiona na Kongregacji zwyczajnej poprzez ponensa sprawy, który wcześniej, na prośbę postulatora, został mianowany przez Kongres zwyczajny. Po zebraniu kardynałów i biskupów członków Kongregacji, kardynał prefekt na audiencjach prywatnych informuje Ojca Świętego o wnioskach

68 B. Turek, *Postępowanie procesowe...*, s. 192–193. Por. S. Praškiewicz, *Ocena merytoryczna...*, s. 102.

69 Por. S. Praškiewicz, *Ocena merytoryczna...*, s. 103.

70 Por. B. Turek, *Postępowanie procesowe...*, s. 193–194.

i ewentualnych uwagach członków tego zebrania. W tym celu jest opracowana specjalna relacja dla papieża (*foglio di udienza*), przygotowana przez arcybiskupa sekretarza Kongregacji<sup>71</sup>.

### Zakończenie

Cała Archidiecezja Poznańska i Kościół w Polsce żywi głęboką nadzieję, że ks. Stanisław Streich zostanie rychło zaliczony w poczet błogosławionych Kościoła katolickiego. Sprawność prowadzonego procesu kanonizacyjnego, który przechodzi przez poszczególne etapy fazy rzymskiej, podtrzymuje te oczekiwania, tym bardziej że żyje jeszcze dwóch naocznych świadków „zbrodni lubońskiej”, którzy pragną doczekać tej wyjątkowej chwili. Ewentualna beatyfikacja jest także nieustannym przypomnianiem eklezjalnego waloru sprawy, że życie lubońskiego męczennika, potwierdzone świadectwem aż do przelania krwi, może przyczynić się do utwierdzenia ludzi w wierze, pobudzić ich do apostołstwa i ożywić ducha wspólnoty wierzących, co więcej, może dawać impuls do życia zgodnego z wiarą i do oddawania chwały Bogu. Możemy i mamy prawo tego oczekiwać, ponieważ ks. Stanisław Streich był dobrym pasterzem powierzonej mu przez Chrystusa owczarni, a treścią jego życia było miłowanie Boga nade wszystko. Był wiernym sługą Kościoła, polskim patriotą, który uzyskał palmę męczeńską, a jego śmierć zaledwie o dwa lata wyprzedziła zbrodnię katyńską, dokonaną przez ten sam komunistyczny ustrój, do którego należał Wawrzyniec Nowak – zabójca kapłana<sup>72</sup>.

Św. Jan Paweł II w przemówieniu do Polaków przybyłych do Rzymu na kanonizację o. Maksymiliana Marii Kolbego przypomniał, że święci i błogosławieni „są w dziejach po to, ażeby stanowić trwałe punkty odniesienia na tle przemijania człowieka i świata. To, co się w nich wyraża, jest trwałe i nieprzemijające. Świadczy o wieczności. Z tego świadectwa stale na nowo czerpie człowiek świadomość swego powołania i pewność przeznaczeń. W tym kierunku święci prowadzą Kościół i ludzkość”<sup>73</sup>. A w encyklice *Veritatis splendor* napisał: „Męczennicy, a wraz z nimi wszyscy święci Kościoła, dzięki wymownemu porywającemu przykładowi ich życia, do głębi przemienionego blaskiem prawdy moralnej, rzucają jasny płomień światła na każdą epokę dziejów, budząc zmysł moralny”<sup>74</sup>.

71 Por. B. Turek, *Postępowanie procesowe...*, s. 195–196. Por. S. Praśkiewicz, *Ocena merytoryczna...*, s. 105.

72 Por. W. Mueller, *Błogosławiona krew – męczeństwo Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha*, Poznań 2017, s. 118.

73 Jan Paweł II, *Audiencja generalna dla Polaków*, 11 października 1982, „L’Osservatore Romano” (wyd. polskie) 9 (1982), s. 1.

74 Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, n. 93, w: *Encykliki Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 613–614.

## Bibliografia

### Źródła archiwalne

#### Archiwum Kurii Metropolitalnej w Poznaniu

*Archetypum. Sessio XXXVIII ac Postrema. Decretum conclusionis causae.*

*Archetypum. Sessio XXXVIII ac Postrema.*

*Archetypum. Sessio XXXVIII ac Postrema. Nominatio Portatoris.*

#### Archiwum postulacji Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha w Kobylnicy

*Copia Publica*, Vol. 1–6.

*Dekret ustanawiający postulatora fazy rzymskiej procesu kanonizacyjnego Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha*, Poznań, 20 maja 2019 r.

*Dekret ważności procesu kanonizacyjnego na etapie diecezjalnym Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha*, Prot. N. 3303-5/20, Romae, 12 Iunii 2020 r.

*Fidem facio a Rev.do d. Alberto Mueller exhibitum et in Actis Congregationis de Causis Sanctorum relatam esse Exemplar, seu Transumptum publicum et authenticum Processus S. D. Stanislai Streich in Curia Posnaniensium constructi super martyrio*, Congregatio de Causis Sanctorum, 26 aprilis 2019.

*Mandatum Postulatoris, ex parte Actoris Causea*, Romae, 14 Iunii A.D. 2019.

*Nomina del Relatore*, Prot. N. 3303-7/20. Del Vaticano, 5 novembre 2020.

*Odpowiedź Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych dotycząca otwarcia akt dochodzenia diecezjalnego Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha*, Prot. N. 3303-4/19, Romae, 25 Octobris 2019.

*Positio super martyrio Servi Dei Stanislai Streich – Declaratio de non cultu.*

*Positio super martyrio Servi Dei Stanislai Streich – Iconographia.*

*Positio super martyrio Servi Dei Stanislai Streich – Index Generalis.*

*Positio super martyrio Servi Dei Stanislai Streich – Indice dei nomi di persona e di luogo.*

*Positio super martyrio Servi Dei Stanislai Streich – Informatio.*

*Positio super martyrio Servi Dei Stanislai Streich – Introduzione Generale.*

*Positio super martyrio Servi Dei Stanislai Streich – Prenotatio Relatoris.*

*Positio super martyrio Servi Dei Stanislai Streich – Relazione della Commissione Storica.*

*Positio super martyrio Servi Dei Stanislai Streich – Summarium documentorum.*

*Positio super martyrio Servi Dei Stanislai Streich – Summarium testimonium.*

*Positio super martyrio Servi Dei Stanislai Streich – Voti dei Teologi Censori.*

*Profil biograficzny i walor eklezjalny procesu kanonizacyjnego Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha*, Rzym, 21 października 2020 r.

*Prośba o dekret ważności dochodzenia diecezjalnego Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha*, Rzym, 10 stycznia 2020 r.

*Prośba o otwarcie akt dochodzenia diecezjalnego Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha*, Rzym, 17 października 2019 r.

*Prośba o wyznaczenie relatora sprawy w procesie kanonizacyjnym Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha*, Rzym, 21 października 2020 r.

### **Dokumenty kościoła i wypowiedzi papieskie**

AAS – *Acta Apostolicae Sedis* 75 (1983) (tłum. pol.).

CCS – *Normae servandae in Inquisitionibus ab Episcopis faciendis in Causis Sanctorum*, 7 februarii 1983.

CCS – *Norme sull'amministrazione dei beni delle Cause di Canonizzazione*, 20 agosto 1985.

CCS – *Regolamento della Congregazione delle Cause dei Santi*, Citta del Vaticano, Dicembre 2000.

CCS – *Regolamento della Congregazione per le Cause dei Santi*, Roma 1983.

CCS – *Regolamento dei Postulatori*, Roma, 20 octobris 2021.

Jan Paweł II, *Divinus perfectionis Magister*, 25 stycznia 1983 r., „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 4 (1983) 3.

Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, n. 93, w: *Encykliki Jana Pawła II*, Kraków 1996.

*Sanctorum Mater – instrukcja Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych o prowadzeniu dochodzenia diecezjalnego lub eparchialnego w sprawach kanonizacyjnych* (wyd. 2 uzupełnione), Lublin 2011.

### **Opracowania**

Misztal H., *Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II*, Lublin–Sandomierz 1997.

Mueller W., *Błogosławiona krew – męczeństwo Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha*, Poznań 2017.

Mueller W., *Sacerdos et Hostia. Ks. Stanisław Streich – Męczennik sprawy Chrystusowej*, Poznań 2021.

Oder S., *Złożenie akt dochodzenia diecezjalnego w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, weryfikacja jego ważności i opracowanie „Positio”*. Kraków 2009.

Praškiewicz Sz., *Ocena merytoryczna sprawy w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych*, Kraków 2009.

Scąbier A., *Prowadzenie postępowania kanonizacyjnego w diecezji*, Kraków 2009.

Turek B., *Postępowanie procesowe w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych*, Kraków 2008.

## RZYMSKA FAZA SPRAWY BEATYFIKACYJNEJ SŁUGI BOŻEGO KS. STANISŁAWA STREICHA

### Streszczenie

13 kwietnia 2019 r. w kościele pw. św. Jana Bosko w Luboniu odbyła się ostatnia publiczna sesja kończąca proces diecezjalny Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha – męczennika za wiarę, który zginął z ręki komunistycznego zbrodniarza Wawrzyńca Nowaka. W sesji wzięli udział abp. Stanisław Gądecki, Metropolita Poznański, ustanowiony trybunał: delegat biskupi, promotor sprawiedliwości oraz notariusz, a także postulator. Arcybiskup swoim dekretem zadeklarował, że dochodzenie na etapie diecezjalnym zostało ostatecznie zamknięte. Każdy oddzielnie złożył przysięgę, że wiernie wypełnił swoje zadania i że zachowa urzędową tajemnicę. Obszerna dokumentacja procesu kanonizacyjnego ks. Stanisława Streicha, licząca prawie 3,5 tysiąca stron, wraz z aktami procesowymi, w tym trzydziestoma jeden zeznaniami świadków, została przygotowana do przekazania jej do Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych. Ten etap, który nosi nazwę fazy rzymskiej każdego procesu kandydata na ołtarze, stanowi skok jakościowy danej sprawy. Skończyła się bowiem faza zbierania dokumentów, a rozpoczyna się ich merytoryczne opracowanie. Temu wszystkiemu służą poszczególne etapy, które oznaczają ustanowienie nowego postulatora sprawy, wydanie dekretu ważności diecezjalnego dochodzenia, mianowanie relatora, redakcję *Positio*, a następnie konsulty historyczną, teologiczną oraz kongregację zwyczajną kardynałów i biskupów, w końcu promulgację przez papieża dekretu o męczeństwie.

Słowa kluczowe: etap rzymski procesu kanonizacyjnego, postulator, dekret ważności, relator, konsulta historyczna i teologiczna

### Nota autorska

Wojciech Mueller – duchowny rzymskokatolicki, kapłan Archidiecezji Poznańskiej, doktor nauk teologicznych, związany z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, członek Kolegium Postulatorów w Rzymie, postulator w dwóch procesach beatyfikacyjnych kandydatów na ołtarze pochodzących z Archidiecezji Poznańskiej – sługi Bożego Aleksandra Woźnego oraz sługi Bożego i męczennika Stanisława Streicha; e-mail: wojciech.mueller@wp.pl.

### Cytowanie

Mueller W., *Rzymska faza sprawy beatyfikacyjnej Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 38 (2022), s. 85–103. DOI: 10.18276/cto.2022.38-04.





ŁUKASZ PALUCH

Uniwersytet Szczeciński, Polska | Instytut Nauk Teologicznych

ORCID: 0000-0001-8130-090X

## Liturgia domowa i pandemia Covid-19. Implikacje dla eklezjogenezy

HOME LITURGY AND THE COVID-19 PANDEMIC:  
IMPLICATIONS FOR ECCLESIOGENESIS

### Summary

The family is named in official Church documents as the domestic church where the domestic liturgy is celebrated – the action of the family in union with the universal Church. The source for domestic liturgy is the common priesthood of all baptized, strengthened by the sacrament of marriage, where the spouses perform the priestly function for their children. In March 2020, at the beginning of the SARS-CoV-2 virus pandemic, when the possibility of the faithful's participation in masses and services was significantly limited, Polish bishops encouraged the renewal of the liturgy celebrated in the family. Thanks to this, the faithful had the opportunity to experience the mysteries of faith and the liturgical year. In this study, the author deals with the issue of the ecclesiological role of the domestic liturgy. To fully understand the subject, he first presents the nature and role of the liturgy and its relationship to the Church. The author then refers to the texts of the New Testament (mainly the Acts of the Apostles and Paul's Letters), the patrology of St. John Chrysostom, and the contemporary teachings of the Church (documents of the Second Vatican Council and John Paul II). The author also presents the terms of domestic church and domestic liturgy. On this basis, the author puts forward the thesis that in the first period of the coronavirus pandemic, the home liturgy played an important role in the process of ecclesio genesis. He presents the proposals of the Easter domestic liturgy that appeared at that time and was prepared by the pastors, as well as the first theological reflections and explanations. In conclusion, the author formulates pastoral conclusions and postulates to maintain care for the home liturgy in Christian families.

Keywords: home liturgy, domestic Church, nature of liturgy, ecclesio genesis, coronavirus pandemic

## Wstęp

W jednym z artykułów Dominik Jurczak OP zauważył: „[...] nie istnieje chrześcijaństwo, które byłoby aliturgiczne, to znaczy pozbawione lub wyabstrahowane z liturgii. W rzeczy samej chrześcijanami stajemy się [...] poprzez liturgię, i to nawet gdy mowa o sytuacjach i warunkach nadzwyczajnych. To w liturgii i poprzez nią mamy dojrzewać, kształtować oraz pogłębiać chrześcijańskie życie, na różnych jego etapach i w rozmaitych okolicznościach”<sup>1</sup>. Taką nadzwyczajną sytuacją był okres od marca 2020 do czerwca 2021 roku<sup>2</sup>. Kościół w Polsce, podobnie jak i na całym świecie, działał w wyjątkowych warunkach, jakie spowodowała pandemia wirusa SARS-CoV-2. Dla uniknięcia zakażenia nową chorobą wprowadzano m.in. limity wiernych, którzy mogli brać udział w liturgii sprawowanej w świątyniach.

Wobec niemożliwości bezpośredniego udziału, alternatywą dla liturgii sprawowanej w kościele miała być modlitwa realizowana w warunkach domowych. Należy zauważyć, że już 12 marca 2020 roku w Zarządzeniu nr 1/2020 Rada Stała KEP zachęca, „[...] aby osoby korzystające z dyspensy trwały na osobistej i rodzinnej modlitwie”<sup>3</sup>. Kolejnym dokumentem, który podejmuje tę tematykę, to *Wskazania Prezydium Konferencji Episkopatu Polski dla biskupów odnośnie do sprawowania czynności liturgicznych w najbliższych tygodniach*. Przypomniano w nim, że „ta nadzwyczajna sytuacja sprzyja temu, aby nasze rodziny stawały się coraz bardziej domowymi Kościołami”<sup>4</sup>. Biskupi wskazywali na wartość płynącą ze zgromadzenia się całej rodziny, np. przy przeżywaniu transmisji Mszy świętej<sup>5</sup>. W podejmowaniu praktyk religijnych w warunkach domowych pomagała reakcja poszczególnych duszpasterzy, którzy przygotowywali transmisje internetowe ze swoich parafii, aby wierni mogli w ten sposób uczestniczyć w życiu swojej wspólnoty.

1 D. Jurczak, *Formacja liturgiczna, czyli o wyrabianiu liturgicznego smaku*, w: *Zgromadzeni na świętej wieczerzy (Program duszpasterski na rok 2020/2021: Zeszyt teologiczno-pastoralny)*, red. J. Bartoszek, Katowice 2020, s. 59.

2 4 marca 2020 r. stwierdzono w Polsce pierwsze zakażenie wirusem SARS-CoV-2. Zob. <https://www.gov.pl/web/zdrowie/pierwszy-przypadek-koronawirusa-w-polsce> [dostęp: 29.05.2022]. 20 czerwca 2021 r., zgodnie z decyzją biskupów polskich, zostały zniesione dyspensy od obowiązku uczestnictwa we Mszy świętej w niedziele i święta nakazane. Zob. <https://episkopat.pl/20-czerwca-zostana-zniesione-dyspensy-od-uczestnictwa-w-niedzielnej-mszy-swietej/> [dostęp: 29.05.2022].

3 Zarządzenie nr 1/2020 Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski z 12 marca 2020 r., w: *Duszpasterstwo w czasie pandemii*, red. J. Bartoszek, b.m., b.r., s. 29.

4 *Wskazania Prezydium Konferencji Episkopatu Polski dla biskupów odnośnie do sprawowania czynności liturgicznych w najbliższych tygodniach*, w: *Duszpasterstwo w czasie pandemii...*, s. 33.

5 Zob. *Kościół wobec pandemii – modlitwa online*, <https://www.ekai.pl/kosciol-wobec-pandemii-modlitwa-on-line/> (dostęp: 26.05.2021).

Opracowano dla wiernych także różne rytuały. Dzięki temu rodziny mogły nie tylko uczestniczyć w transmisji Mszy świętej oraz nabożeństw, lecz także same mogły celebrować tajemnice wiary. Takie zgromadzenie rodzin na modlitwie zostało w teologii określone terminem „liturgii domowej”. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie liturgii domowej jako działania eklezjogenetycznego. Wpisuje się on w kontekst badań teologicznych, zarówno wśród teologów katolickich, jak i innych denominacji chrześcijańskich, w szersze pytanie o to, jakie konsekwencje dla eklezjologii i praktyki liturgicznej może mieć doświadczenie pandemii koronawirusa<sup>6</sup>. Celem zbadania postawionego problemu badawczego artykuł podzielono na cztery części. W pierwszej omówiono eklezjogenetyczne znaczenie liturgii. W drugiej przedstawiono analizę pojęcia „liturgia domowa” oraz funkcje i zadania rodziny jako Kościoła domowego. W trzeciej zawarto spostrzeżenia dotyczące przygotowanych rytuałów „liturgii domowej” na czas pandemii. Czwarta część zawiera wnioski dla eklezjogenezy.

### 1. Eklezjogenetyczne znaczenie liturgii

Liturgia, która jest sprawowana na ziemi pod osłoną znaków, wypływa z liturgii niebiańskiej. Chrystus jako Arcykapłan sprawuje liturgię niebiańską i dzięki temu możliwa jest celebrowanie liturgii ziemskiej, ponieważ w obu wypadkach głównym działającym jest Jezus Chrystus<sup>7</sup>. Soborowy dokument o liturgii podkreśla również, że jest ona i szczytem, i źródłem działania Kościoła<sup>8</sup>, choć sama w sobie

6 Zob. J.H. Mawerenga, *Rethinking Ecclesiology and the COVID-19 Pandemic in Malawi*, „African Theological Journal for Church and Society” 2 (2021) 2, s. 58–87; J. Pillay, *COVID-19 Shows the Need to Make Church More Flexible*, „Transformation” 37 (2020) 4, s. 266–275; J.R. Davies, *Eucharist, Church, and Judgment: Initial Questions about the Liturgical and Ecclesiological Implications of the COVID-19 Pandemic*, „Scottish Episcopal Institute Journal” 4 (2020) 2, s. 71–83; C.E. Molina, P.P.A. Moya, *La liturgia ante el riesgo de la virtualidad Efectos y cuestionamientos eclesiológicos en tiempo de pandemia*, „Teologia y Vida” 61 (2020) 3, s. 373–396; Ł. Sułkowski, G. Ignatowicz, *Impact of COVID-19 Pandemic on Organization of Religious Behaviour in Different Christian Denominations in Poland*, „Religions” 11 (2020), s. 254; I.P.A. Darmawan, N. Giawa, K. Katarina, S. Budiman, *Covid-19 Impact on Church Society Ministry*, „International Journal of Humanities and Innovation” 4 (2021) 3, s. 93–98; S. Holmes, A. Sandmark, R. Sonnenberg, S. Weber, *Reflections on Ministry amongst Children during the Covid-19 Pandemic*, „Journal of Youth and Theology” 20 (2021), s. 82–106; A. Jupowicz-Ginalska, M. Szewczyk, A. Kiciński, B. Przywara, A. Adamski, *Dispensation and Liturgy Mediated as an Answer to COVID-19 Restrictions: Empirical Study Based on Polish Online Press Narration*, „Religions” 12 (2021); W. Przygoda, *Wartość Kościoła domowego w dobie pandemii*, w: *Duszpasterstwo w czasie pandemii...*, s. 119–125.

7 Zob. B. Nadolski, *Liturgia nieba (niebiańska)* [hasło] w: tenże, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 787.

8 Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*, n. 10, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002 [dalej: KL].

nie wyczerpuje całej działalności Kościoła<sup>9</sup>. Rozważając naturę liturgii, należy podkreślić jej miejsce w Kościele. Cała liturgia rodzi się z misterium paschalnego, podobnie jak Kościół<sup>10</sup>. Dlatego właściwe jest w tym miejscu przedstawienie relacji, jaka łączy liturgię i Kościół.

Ofiara Paschalna Jezusa Chrystusa, która została uwieńczona Jego Zmartwychwstaniem, zakłada i buduje Kościół. Jest on przez to społecznością o charakterze kulturowo-zbawczym, która została przeznaczona do kontynuacji uświęcającego kultu Jezusa Chrystusa, a którego dokonał On już jako Najwyższy Kapłan. Z natury Kościoła – kontynuatora misterium odkupienia – wypływa natura i rola liturgii<sup>11</sup>. Liturgia sama w sobie nie może istnieć bez Kościoła, ale nie można również wyobrazić sobie Kościoła bez liturgii. Dlatego można stwierdzić, że liturgia została wpisana genetycznie w Kościół<sup>12</sup>. Centralną rzeczywistość liturgii w Kościele stanowią czynności sakramentalne, ponieważ to one posiadają moc, która daje ludowi Bożemu udział w tajemnicy paschalnej<sup>13</sup>. Sakramentem paschalnym *par excellence* jest Eucharystia. Wacław Hryniewicz podkreśla, że „przewyższa ona wszystkie inne sakramenty św. Nie jest zwykłą tylko relacją do minionego wydarzenia śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, lecz trwałą obecnością tego, co dokonało się definitywnie eschatologicznie w tajemnicy paschalnej”<sup>14</sup>. Sakrament Eucharystii łączy się z ideą Kościoła. Omawiając koncepcję „eklezjologii eucharystycznej”, Joseph Ratzinger zauważa, że początkiem Kościoła jest Ostatnia Wieczerza. Według niego to sformułowanie „oznacza, że Eucharystia łączy ludzi nie tylko ze sobą, ale i z Chrystusem, czyniąc w ten sposób z ludzi – Kościół”<sup>15</sup>. Dzięki temu Kościół żyje, ponieważ przez Chrystusa w Eucharystii Bóg udziela sam siebie ludowi Bożemu. Sakrament ten nieustannie buduje Kościół i przybliża go do Kościoła chwalebego sprawującego liturgię niebiańską<sup>16</sup>. Drugim sakramentem, którego paschalny charakter jest szczególnie widoczny, jest chrzest. To w nim dokonuje się upodobnienie do Chrystusa<sup>17</sup>. Ochrzczony wchodzi niejako w tajemnicę

<sup>9</sup> Zob. KL 9.

<sup>10</sup> Zob. J. Nowak, *Liturgia genetycznie wpisana w Kościół*, „Liturgia Sacra” 24 (2018) 1, s. 12.

<sup>11</sup> Zob. W. Hryniewicz, *Liturgia a misterium paschalne Chrystusa*, w: F. Blachnicki, *Wprowadzenie do liturgii*, Poznań 1966, s. 88.

<sup>12</sup> Zob. J. Nowak, *Liturgia genetycznie wpisana w Kościół...*, s. 13.

<sup>13</sup> Zob. W. Hryniewicz, *Liturgia a misterium...*, s. 89.

<sup>14</sup> Tamże, s. 91.

<sup>15</sup> J. Ratzinger, *Kościół – ekumenizm – polityka*, w: *Kolekcja Communio*, red. L. Balter, t. 5, Poznań–Warszawa 1990, s. 17; zob. także J. Nowak, *Liturgia genetycznie wpisana w Kościół...*, s. 9.

<sup>16</sup> Zob. W. Hryniewicz, *Liturgia a misterium...*, s. 92–93.

<sup>17</sup> Zob. KL 6; zob. także W. Hryniewicz, *Liturgia a misterium...*, s. 91.

śmierci i zmartwychwstania oraz jako dziecko Boże zostaje włączony w kapłaństwo wspólne<sup>18</sup>. Paschalny wymiar sakramentów nie wyczerpuje się jednak tylko w Eucharystii oraz chrzcie. Wszystkie sakramenty czerpią swoją zbawczą skuteczność z misterium paschalnego i stanowią jego uobecnienie w Kościele. Sakrament bierzmowania jest uzupełnieniem łaski otrzymanej na chrzcie. W sakramencie pokuty i pojednania człowiek otrzymuje przebaczenie grzechów, a przez to odnawia się w nim paschalna łaska chrztu świętego. Uczestnictwo w tajemnicy paschy Chrystusa ma miejsce w namaszczeniu chorych, ponieważ łączy się ten sakrament z tajemnicą męki i śmierci Zbawiciela. Sakramenty misji dają udział całej społeczności w misterium paschalnym. Dzięki sakramentowi święceń nieustannie przedłuża się na przestrzeni wieków w sprawowanych sakramentach dzieło zbawcze. W małżeństwie kobieta i mężczyzna łączą się ze sobą, zawierając przymierze z Chrystusem, które ma swoje źródło w misterium paschalnym<sup>19</sup>. Hryniewicz zaznacza jednak, że „tylko eucharystia oznacza i rzeczywiście uobecnia odkupieńczy akt Chrystusa w całej pełni; inne sakramenty św. – skierowane do eucharystii jako do swego celu – uczestniczą w tej godności i uobecniają również, każdy na swój sposób, misterium paschalne”<sup>20</sup>. Wypełnieniem tego misterium są także sakramentalia i wszystkie inne czynności liturgiczne Kościoła, które są ukierunkowane na przygotowanie wiernych do uczestnictwa sakramentalnego<sup>21</sup>.

Reasumując, należy powiedzieć, że dla liturgii i Kościoła wspólną genezą jest misterium paschalne Jezusa Chrystusa. Bogusław Migut wskazuje, że „teologia katolicka [...] nie przestaje twierdzić, że Kościół narodził się przede wszystkim z całkowitego daru Chrystusa dla naszego zbawienia, uprzedzonego w ustanowieniu Eucharystii i zrealizowanego na Krzyżu. [...] Budowanie Kościoła, jako nowej wspólnoty mesjańskiej, zostaje powierzone Apostołom i ich następcom, a ma się dokonać przez sakramentalne uobecnienie jedynej ofiary Chrystusa”<sup>22</sup>.

## 2. Dom, Kościół domowy, liturgia domowa

Jerry Pillay zauważył, że pandemia covid-19 zaprowadziła Kościół do miejsca, z którego się wywodzi: „dosłownie [Kościół] wraca do domu, zamykając koło historii”<sup>23</sup>. Podobnie wypowiadają się Pedro Achondo i Cristián Eichin. Uważają,

18 Zob. J. Nowak, *Liturgia genetycznie wpisana w Kościół...*, s. 11.

19 Zob. tamże; zob. także W. Hryniewicz, *Liturgia a misterium...*, s. 93.

20 W. Hryniewicz, *Liturgia a misterium...*, s. 93–94.

21 Zob. tamże.

22 B. Migut, *Eklezjotwórczy charakter eucharystii jako ofiary*, „Seminare” 23 (2006), s. 17–18.

23 „It literally comes home, completing the circle of church history” – J. Pillay, *COVID-19...*, s. 268.

że podejmując temat eklezjalnych i liturgicznych skutków pandemii koronawirusa, należy powrócić raz jeszcze do interpretacji pojęcia „dom”. Podkreślają, że dom jest czymś więcej niż tylko materialną przestrzenią. Jest miejscem otwartości na transcendencję, w której człowiek doświadcza, że żyje. Maciej Zachara zauważa, że w nadzwyczajnych okolicznościach pandemii można odkryć dom jako świątynię. Współcześnie, według Zachary, dom jest rozumiany wyłącznie jako miejsce codziennych czynności niezbędnych do życia, jest zbyt świecki na miejsce modlitwy<sup>24</sup>. Dlatego właściwa teologicznie interpretacja domu jest możliwa dopiero wtedy, gdy odczyta się go w kontekście symboliki przestrzeni domowej zawartej w *Dziejach Apostolskich*<sup>25</sup>.

Członkowie pierwszych wspólnot chrześcijańskich łamali chleb „po domach” (zob. Dz 2, 46)<sup>26</sup>. Nie były to jednak przypadkowe domy, lecz takie, który były znane jako miejsca gromadzenia się wyznawców Jezusa<sup>27</sup>. Świadczy o tym jeden z fragmentów *Dziejów Apostolskich*, który przekazuje, że Piotr po uwolnieniu z więzienia udał się do domu Marii, gdzie wiele osób przychodziło, aby się modlić (zob. Dz 12,12)<sup>28</sup>. Nawrócenie wiązano z całym domem, a nie tylko poszczególnymi jego mieszkańcami. Taką relację znajdujemy w opisie nawrócenia kobiety z Tiatyry imieniem Lidia. Autor natchniony zaznacza, że została ona ochrzczona razem ze swoim domem (zob. Dz 16, 15). Innym przykładem przyjęcia chrztu przez całą rodzinę jest historia strażnika z więzienia, w którym przebywali Paweł i Syłas (zob. Dz 16, 30–34). Kolejne przykłady zawarte są w listach św. Pawła. W ostatnim rozdziale Listu do Rzymian Apostoł prosi o pozdrowienie Pryscylli i Akwili oraz Kościoła, który zbiera się w ich domu (zob. Rz 16, 3. 5). To samo małżeństwo pojawia się w zakończeniu Pierwszego Listu do Koryntian, również w zestawieniu „[...] z Kościołem, który gromadzi się w ich domu (1Kor 16, 19)”. Również w zakończeniu Listu do Kolosan św. Paweł prosi o pozdrowienie Nimfy oraz tych, którzy zbierają się w jej domu (zob. Kol 4, 15)<sup>29</sup>.

Przywołane świadectwa biblijne wpłynęły na kształtowanie się pojęcia rodziny jako Kościoła domowego. Marek Fiałkowski zauważa, że dom rodzinny był miejscem nie tylko modlitwy i sprawowania Eucharystii, ale także pełnił funkcje

24 Zob. M. Zachara, *Liturgia domowa w trudnym czasie. Przewodnik*, Warszawa 2021, s. 39–40.

25 Zob. P. Achondo, C. Eichin, *La liturgia ante el riesgo de la virtualidad Efectos y cuestionamientos eclesiológicos en tiempo de pandemia*, „Teología y Vid” 61 (2020) 3, s. 384–385.

26 Zob. J.B. Sultana, *The Celebration of the Liturgy by the Family in Building the Domestic Church*, Malta 2020, s. 33.

27 Zob. P. Achondo, C. Eichin, *La liturgia...*, s. 385.

28 Zob. tamże, s. 34.

29 Zob. tamże.

przekaziciela prawd wiary i zasad chrześcijańskiej moralności<sup>30</sup>. Wynika to z tego, że ówczesne domy były miejscem życia nie tylko rodziców i dzieci czy ewentualnie dziadków, ale także dalekich krewnych, niewolników, a nawet klientów. Do takiego „Kościoła domowego” należeli więc wszyscy, ponieważ wszyscy mieszkańcy przyjmowali chrzest. W domach chrześcijańskich wspólnie się modlono, głoszono Dobrą Nowinę, odbywały się agapy i uwielbiano Boga; były to także miejsca schronienia i gościny dla misjonarzy. Sprawowanym obrzędem przewodniczył zazwyczaj gospodarz takiego domu, co dawało członkom zgromadzenia poczucie bezpieczeństwa i rozwijało postawę braterstwa. W czynnościach kultycznych uczestniczyli wszyscy domownicy (rodzice, dzieci, niewolnicy, goście), co pomagało w pokonywaniu kontrastów społecznych. Z czasem domy chrześcijan zaczynały pełnić funkcję misjonarską<sup>31</sup>. Tak przeżywana codzienność domowego Kościoła sprawia, że między kultem Kościoła a modlitwą rodzinną dochodzi do zacierania się granic, a obie czynności oddziałują na siebie<sup>32</sup>.

Istotną zmianę życia liturgicznego pierwszych chrześcijan można dostrzec po 313 roku. Dzięki przywilejom wynikającym z edyktu mediolańskiego chrześcijanie zaczynają wznosić pierwsze świątynie oraz rozwijać instytucje kościelne. Eucharystia od tego czasu jest już sprawowana w budowlach do tego przeznaczonych<sup>33</sup>. W ten sposób rozdzielono kult publiczny Kościoła i kult prywatny.

Źródłem dla pojęcia „domowy Kościół” są teksty biblijne i nauczanie patrystyczne<sup>34</sup>. Korzystają z tego uczestnicy Soboru Watykańskiego II, którzy na nowo interpretują i podkreślają wartość i znaczenie takiego określenia rodziny, wychodząc od małżeństwa i jego sakramentalnej wartości<sup>35</sup>.

30 Zob. M. Fiałkowski, *Rodzina Kościołem domowym*, w: *Teologia pastoralna*, red. R. Kamiński, t. 1, Lublin 2000, s. 171.

31 Zob. S. Longosz, *Geneza pojęcia „rodzina Kościołem domowym” w tradycji patrystycznej*, w: *Rodzina jako Kościół domowy*, red. A. Tomkiewicz, Lublin 2010, s. 39.

32 Zob. W. Nowak, *Zarys liturgii Kościoła domowego*, Olsztyn 2000, s. 13–14.

33 Zob. tamże, s. 14.

34 Zob. A. Bober, *Rodzina Kościołem domowym według św. Jana Chryzostoma*, „Vox Patrum” 5 (1985) 8–9, s. 193–194; S. Longosz, *Rodzina Kościołem domowym w myśli św. Jana Chryzostoma*, „Vox Patrum” 29 (2009) 53–54, s. 288; W. Eborowicz, *Małżeństwo i rodzina w nauce i praktyce duszpasterskiej św. Augustyna*, „Vox Patrum” 5 (1985) 8–9, s. 141–149; J. Naumowicz, *Stosunek św. Ambrożego do małżeństwa i życia rodzinnego*, „Vox Patrum” 5 (1985) 8–9, s. 135–140; B. Częsz, *Małżeństwo i dziewictwo według św. Metodego z Olimpu*, „Vox Patrum” 5 (1985) 8–9, s. 127–134; A. Stępniewska, *Wychowanie rodzinne dziewcząt w pedagogice św. Hieronima*, „Vox Patrum” 5 (1985) 8–9, s. 151–176.

35 Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, n. 11, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002 [dalej: KK].

Należy zauważyć, że według soboru rzeczywistość związku małżeńskiego przedstawiana jest w aspekcie eklezjalnym. Związek ten jest widzialnym znakiem przymierza mężczyzny i kobiety na wzór przymierza Chrystusa i Kościoła. Karl Rahner opisuje to w następujący sposób: „Prawdziwe małżeństwo chrześcijańskie ma za zadanie realnie uobecnić w każdej epoce jednoczącą miłość Bożą w Chrystusie do rodzaju ludzkiego. W małżeństwie staje się obecny Kościół”<sup>36</sup>.

Eklezjalny charakter małżeństwa i powstającej z niego rodziny podkreśla także Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym Soboru Watykańskiego II<sup>37</sup>, według której istotnym rysem małżeństwa jest łaska eklezjotwórczości. To małżonkowie budują najpierw specyficzne więzi z Kościołem, przez co sami tworzą Kościół<sup>38</sup>. Dlatego Konstytucja dogmatyczna o Kościele określa *expressis verbis* rodzinę jako domowy Kościół<sup>39</sup>.

Współcześnie pod pojęciem „domowy Kościół” nie rozumie się już sprawowania czynności liturgicznych, jak było to w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, ale rodzinę *sensu stricto*<sup>40</sup>. W treści tego terminu zawiera się rozumienie sakramentalnego małżeństwa oraz chrześcijańskiego powołania rodziny, która uczestniczy eklezjalnie w potrójnym posłannictwie Chrystusa – kapłańskim, królewskim i prorockim<sup>41</sup>.

Rodzina wypełnia misję królewską, gdy wypełnia zadania apostołatu w swoim gronie oraz poza nim. Małżonkowie powinni być gotowi do wzajemnej pomocy i służby wobec siebie i wychowywania członków rodziny do miłości bliźniego. Żyjąc miłością wobec bliźnich, rodzina powinna otwierać się na ich potrzeby i świadczyć bezinteresowną pomoc i umiejętność współczucia innym<sup>42</sup>. Funkcję prorocką rodzina wypełnia poprzez przyjmowanie i głoszenie Słowa Bożego. Dzięki temu staje się ona wspólnotą wierzącą i ewangelizującą<sup>43</sup>. Rodzina bierze

<sup>36</sup> K. Rahner, *Pisma wybrane*, t. 2, Kraków 2007, s. 397.

<sup>37</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, n. 48, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002 [dalej: KDK].

<sup>38</sup> Zob. A. Nadbrzeżny, *Sakramentalność małżeństwa jako fundament Kościoła domowego*, w: *Rodzina jako Kościół domowy...*, s. 83.

<sup>39</sup> Zob. KK 11.

<sup>40</sup> Zob. W. Nowak, *Zarys liturgii...*, s. 18.

<sup>41</sup> Zob. J.S. Szymczak, *Ogólna koncepcja Kościoła domowego*, w: *Rodzina jako Kościół domowy...*, s. 133.

<sup>42</sup> Zob. W. Przygoda, *Funkcja królewska rodziny – apostołat w rodzinie i przez rodzinę*, w: *Rodzina jako Kościół domowy...*, s. 281, 287.

<sup>43</sup> Zob. K. Wolski, *Funkcja prorocka rodziny – katecheza w rodzinie*, w: *Rodzina jako Kościół domowy...*, s. 296.



także udział w wypełnianiu trzeciej misji Jezusa Chrystusa, jaką jest funkcja kapłańska. To ona otwiera rodzinę jako domowy Kościół na sprawowanie liturgii domowej.

W pierwszej części artykułu zaznaczono, że przez chrzest wierni zostają włączeni w kapłaństwo powszechne. Dzięki temu uczestniczą oni w kapłańskiej misji Jezusa Chrystusa, to znaczy w sprawowaniu Eucharystii, sakramentów świętych, sakramentaliów czy modlitwie Liturgią Godzin. Kapłaństwo wspólne ludu Bożego nie jest tożsame z kapłaństwem służebnym<sup>44</sup>.

Źródłem dla wypełniania misji kapłańskiej, podobnie jak w przypadku realizacji funkcji królewskiej i prorockiej, jest sakrament małżeństwa. To w nim rodzice otrzymują konsekrację do wychowywania chrześcijańskiego dzieci, uczestniczą we władzy i miłości Ojca i Chrystusa Pasterza oraz w macierzyńskiej miłości Kościoła. Otrzymują także misję i zadanie, aby wychowywać swoje dzieci do modlitwy, a przez to nauczyć je osobistej rozmowy z Bogiem, oraz aby wprowadzać je do odkrywania Bożego misterium. Rodzice najlepiej wypełniają te zadania, jeżeli sami dają przykład życia modlitwą. Dlatego małżonkowie powinni uczestniczyć we Mszy świętej i karmić się Komunią świętą oraz w sakramencie pokuty i pojednania odnawiać więź jedności z Bogiem oraz odbudowywać i nieustannie udoskonalać przymierze małżeńskie i rodzinną komunie<sup>45</sup>. Mówiąc o Kościele domowym, Katechizm Kościoła Katolickiego podkreśla za Konstytucją dogmatyczną o Kościele: „W szczególny sposób tu właśnie jest praktykowane *kapłaństwo chrzcielne* ojca rodziny, matki, dzieci i wszystkich członków wspólnoty rodzinnej”<sup>46</sup>.

Właściwym i pierwszym miejscem, w którym rodzina sprawuje liturgię domową, jest uczestnictwo w liturgii Kościoła. Takie wypełnienie funkcji kapłańskiej wskazuje na rodzinę jako podmiot działania liturgicznego w trzech aspektach: gdy rodzina sama sprawuje liturgię (np. liturgię godzin lub błogosławieństwa), następnie gdy uczestniczy w sakramentach (np. Eucharystii, chrzcie świętym czy namaszczeniu chorych), a także kiedy przygotowuje się do sprawowania liturgii celebrowanej w świątyni. Rodzina może być także przedmiotem działania liturgicznego Kościoła. Realizuje się to wówczas, kiedy obrzęd liturgiczny jest skierowany bezpośrednio w stronę rodziny lub gdy cały Kościół modli się w jej intencji<sup>47</sup>.

44 Zob. C. Krakowiak, *Funkcja kapłańska rodziny – liturgia domowa*, w: *Rodzina jako Kościół domowy...*, s. 245–248; zob. także Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, Rzym 1981, n. 55.

45 Zob. C. Krakowiak, *Funkcja kapłańska rodziny...*, s. 250–251.

46 *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 1658.

47 Zob. W. Nowak, *Zarys liturgii...*, s. 6.

Liturgia domowa jest więc działaniem Kościoła domowego w jedności z Kościołem powszechnym. Źródłem dla niej jest kapłaństwo wspólne wszystkich ochrzczonych umocnione sakramentem małżeństwa rodziców, którzy wobec swoich dzieci wypełniają funkcję kapłańską. Przez swoje odniesienie do liturgii Kościoła, a także zakorzenienie w sakramentach i sakramentaliach, jest wszczepiona w misterium paschalne Jezusa Chrystusa. Jak wykazano w pierwszej części artykułu, stanowi ono źródło dla istnienia Kościoła i jego liturgii. Podstawową rolę eklezjogenetyczną liturgii domowej jest jej nierozwalna więź z Kościołem, który gromadzi się na sprawowanie kultu. Pierwszy sakrament paschalny, jakim jest Eucharystia, stanowi centrum życia rodziny, która przygotowując się do uczestnictwa w nim, już sprawuje liturgię domową. Chrzest jako sakrament wprowadzający wiernych w dzieło zbawcze Chrystusa nieustannie towarzyszy chrześcijańskiej rodzinie. Rodzice uczą dziecko modlitwy, mówią o Bogu i wprowadzają w tajemnice Bożego życia. Tak jak całe życie liturgiczne Kościoła koncentruje się wokół Eucharystii i pozostałych sakramentów, tak samo codzienność liturgiczna rodziny jest skoncentrowana na odniesieniu do tych samych sakramentów. W rzeczywistości więc Kościół domowy, rozpoczynający się od zgromadzenia sakramentalnego, jest już przejawem Kościoła powszechnego<sup>48</sup>.

### 3. Liturgia domowa w czasie pandemii Covid-19

Przywołane we wstępie wezwanie biskupów przypadło w ważnym momencie roku liturgicznego. Był to czas Wielkiego Postu<sup>49</sup>, gdy trwały przygotowania do celebracji Triduum Paschalnego. Rada Ministrów, w obawie przed rozprzestrzenianiem się wirusa SARS-CoV-2, rozpoczęła wprowadzanie ograniczeń, które obejmowały również możliwość uczestnictwa wiernych w liturgii. Pierwsze decyzje z 13 marca 2020 roku wprowadziły limit 50 osób, które mogły uczestniczyć w liturgii sprawowanej w kościele, natomiast kolejne zmniejszało ten limit do 5 osób<sup>50</sup>.

25 marca 2020 roku Andrzej Draguła pisał na portalu *wiez.pl*: „Trzeba wreszcie powiedzieć sobie jasno: liturgia najbliższych tygodni będzie sprawowana praktycznie *sine populo*, bez ludu. [...] To prawda, że liturgia jest podstawą katolickiej duchowości. To przecież *fons et culmen*, źródło i szczyt. Teraz zostały nam transmisje, liturgia domowa, modlitwa indywidualna. Nie mamy bezpośredniego

48 Zob. P. Achondo, C. Eichin, *La liturgia...*, s. 387.

49 Wielki Post w 2020 r. rozpoczął się 26 lutego.

50 Zob. Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dn. 13 marca 2020 r. § 6 p. 3; zob. także Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dn. 24 marca 2020 r. § 1 p. 4.

dostępu do źródła, ale przecież nie zostaliśmy pozbawieni zdolności do przeżywania misterium paschalnego<sup>51</sup>.

Zachęta zielonogórskiego teologa jest istotnym wkładem w kształtowanie świadomości liturgicznej wiernych. Kiedy zostaje niemal zamknięta możliwość celebracji misterium paschalnego przez lud Boży w świątyni, należy zagłębić się w istotę liturgii domowej. Będzie ona dla wierzących szansą odkrycia na nowo swojego domu jako miejsca liturgii, obecności sakramentalnej, a w konsekwencji pomoże im odzyskać osobistą i rodzinną pobożność<sup>52</sup>. Raymond Burke zachęcał w liście do wiernych, aby domy chrześcijan były miejscem przygotowanym na przyjęcie Chrystusa. Obecność Jezusa w domu, według amerykańskiego kardynała, bierze się z obecności rodziny w liturgii parafialnej: „Nawet jeśli z jakiegoś powodu nie mamy dostępu do naszych kościołów i kaplic, musimy pamiętać, że nasze domy są przedłużeniem naszej parafii, są małym Kościołem, do którego przynosimy Chrystusa ze spotkania z Nim w większym Kościele<sup>53</sup>. Stąd zaproszenie duszpasterzy do świadomego i czynnego przeżywania liturgii Triduum Paschalnego w domu. Wierni mogli korzystać z istniejących rytuałów, takich jak „Rytuał domowy<sup>54</sup> oraz „Rytuał rodzinny<sup>55</sup>. Sytuacja, w której znalazł się wówczas Kościół, wymogła jednak przygotowania dodatkowych materiałów dla wiernych, którzy pragnęli przeżywać wydarzenia Wielkiego Tygodnia czy Triduum Paschalnego w swoich domach.

Jedną z propozycji była akcja „Triduum w domu”, przygotowana przez Ruch Światło-Życie Archidiecezji Krakowskiej oraz Duszpasterstwo Akademickie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie<sup>56</sup>. Na każdy dzień zostały przygotowane konspekty ze szczegółowym opisem liturgii domowej. Codzienna celebracja rozpoczynała się fragmentem liturgii godzin oraz elementami pochodzącymi

51 A. Draguła, *Czas na chrześcijaństwo bezliturgiczne*, <https://wiesz.pl/2020/03/25/czas-na-chrześcijaństwo-bezliturgiczne/> [dostęp: 26.05.2021]; zob. także: tenże, *Posty*, Poznań 2021, s. 69.

52 Zob. S. Goyvaerts, F. Wouda, *Dutch Responses to Lockdown Liturgies. Analysis of the Public Debate on Sacraments During the COVID-19 Pandemic*, „Yearbook for Ritual and Liturgical Studies” 36 (2020), s. 12.

53 „Even if, for whatever reason, we are unable to have access to our churches and chapels, we must remember that our homes are an extension of our parish, a little Church into which we bring Christ from our encounter with Him in the bigger Church” – R. Burke, *Message on the Combat against the Coronavirus, COVID-19*, <https://www.cardinalburke.com/presentations/combatagainst-coronavirus> [dostęp: 26.05.2022].

54 Zob. *Rytuał domowy. Rok rodziny katolickiej*, red. R. Nowacki, Włocławek 2010, s. 419–472.

55 Zob. J. Wysocki, *Rytuał rodzinny*, Włocławek 2003, s. 313–382.

56 Zob. #TRIDUUMwDOMU, <https://patmos.upjp2.edu.pl/duszp/akt/triduumwdomu-60.html> [dostęp: 26.05.2021].

z liturgii słowa danego dnia Triduum Sacrum, po czym następowało echo słowa. Liturgia nie miała więc na celu „naśladowania” celebracji sprawowanej w kościele, ale była to okazja do podzielenia się w gronie domowym swoim osobistym przeżywaniem odczytanych fragmentów Pisma Świętego. Nie była także zarezerwowana tylko dla dorosłych, ale mieli w niej uczestniczyć wszyscy domownicy. W każdym dniu obecne były również charakterystyczne elementy liturgii Triduum Sacrum: w Wielki Czwartek uczestnicy liturgii domowej mieli nawzajem obmyć sobie stopy, w Wielki Piątek odprawić adorację krzyża, zaś w czasie Wigilii Paschalnej należało celebrować liturgię światła z odnowieniem przyrzeczeń chrzcielnych. Każdego dnia celebracja miała zakończyć się aktem Komunii duchowej<sup>57</sup>.

Inną propozycją stał się e-book wydany przez tygodnik „Przewodnik Katolicki” pt. „Wielkanoc w domu. Przewodnik po świętowaniu w czasie pandemii”<sup>58</sup>. Nie był to jednak gotowy rytuał przeżywania wydarzeń wielkiego tygodnia. Autorzy podkreślali we wstępie: „*Przewodnik* nie podaje żadnego gotowego scenariusza na dzień. To Wy w rodzinie układacie swój scenariusz z elementów, jakie Wam podpowiadamy”<sup>59</sup>. Zawarte w książce elementy składały się z zaproponowanych modlitw i pomysłów na domowe celebracje, ale nie tylko. Znalazły się także propozycje czynności niezwiązanych z liturgicznym obchodem Świąt Paschalnych – takie jak sugestie kulturalne, przepisy kulinarne, wykonywanie elementów dekoracyjnych oraz sposoby na pogłębienie relacji rodzinnych<sup>60</sup>. E-book składał się z materiałów przygotowanych na Niedzielę Palmową, Wielki Czwartek, Wielki Piątek, Wielką Sobotę oraz Wielkanoc. Ostatnia niedziela Wielkiego Postu miała rozpocząć się w rodzinie od zasłonięcia krzyża. Zostały do tego obrzędu zaproponowane konkretne modlitwy oraz fragment z Listu do Galatów. Domownicy mogli wspólnie wykonać palmę oraz poznać jej symbolikę, aby następnie oglądać transmisję Mszy świętej. Zostało zawarte wyjaśnienie znaczenia Komunii duchowej. Do elementów wartych zauważenia należy propozycja przygotowania przez dzieci „misterium – teatru”, dzięki któremu można by opowiedzieć wydarzenia z Kalwarii lub zapoznania się z słuchowiskiem czy zaproponowanym filmem<sup>61</sup>. Wielki Czwartek dla rodziny miał rozpocząć się od porannej modlitwy (wybrany przez autorów został Psalm 80). Następnie znalazła się zachęta do modlitwy za duchownych

57 Zob. tamże; zob. także: P. Jabłoński, *Jak celebrować własne życie duchowe*, „Życie Duchowe” 106 (2021), s. 106.

58 Zob. *Wielkanoc w domu. Przewodnik po świętowaniu w czasie pandemii*, oprac. M. Białkowska, Poznań 2020.

59 Tamże, s. 3.

60 Zob. tamże.

61 Zob. tamże, s. 5–14.

i wyjaśnione znaczenie Wieczerzy, którą Jezus spożył z Apostołami. Dzięki zamieszczonym tekstom wierni mogli poznać znaczenie Paschy Izraela, symbolikę poszczególnych potraw i zwyczajów. Ten dzień autorzy przeznaczyci na wyjaśnienie, czym jest doskonały akt żalu, który miał być przypomnieniem o wielkanocnej spowiedzi świętej. W pozostałej części przygotowano lekturę duchową, wiersz ks. Janusza Pasierba oraz propozycję filmową<sup>62</sup>. Wielki Piątek, podobnie jak wcześniejszy dzień, miał rozpocząć się od rodzinnej modlitwy porannej. Następnie przypomniano o znaczeniu tego dnia w kontekście roku liturgicznego oraz wyjaśniono sens postu ścisłego. Przeżywanie dnia śmierci Chrystusa mogło odbywać się według zamieszczonego „zegara Męki Pańskiej”. Nie zabrakło miejsca na Drogę Krzyżową, która została przygotowana w trzech wersjach: rodzinnej, dla dzieci oraz dla osób przeżywających święta samotnie. Lekturą duchową na ten dzień był fragment katechezy chrzcielnej św. Jana Złotoustego, a zamiast filmu zaproponowano Pasję wg Św. Łukasza Krzysztofa Pendereckiego<sup>63</sup>. Elementy liturgii domowej przygotowane na Wielką Sobotę nie różniły się zasadniczo od przygotowanych na wcześniejsze dni. Stałym punktem była modlitwa poranna i lektura duchowa. Formą katechezy rodzinnej, prowadzonej przez rodziców, było przygotowanie święconki. Proponowano albo uczestnictwo w transmisji Liturgii Wigilii Paschalnej, albo rodzinną liturgię, podczas której odczytywano by teksty z liturgii słowa wraz z przeżyciem obrzędu odnowienia przyrzeczeń chrzcielnych i przyjęcia Komunii duchowej. Zamieszczono także odniesienie do liturgii godzin<sup>64</sup>. Dzień Zmartwychwstania miał rozpocząć się od wspólnego śniadania, które miało zostać pobłogosławione przez osobę dorosłą. Zachęcano do wspólnego przeżycia transmisji Mszy świętej, przyjęcia Komunii duchowej oraz czytania Pisma Świętego. Proponowano przygotowanie kartek świątecznych oraz wykonywanie zdjęć, które następnie mogłyby posłużyć do stworzenia kroniki domowych wydarzeń wielkanocnych<sup>65</sup>.

#### 4. Eklezjogeneza „domowa”

W przedstawionej koncepcji liturgii domowej Triduum Paschalnego pojawić się mogą następujące wątpliwości: kto miał przewodniczyć obrzędom i w jakim charakterze? Czy przewodniczący takiej celebracji nie uzurpował sobie władzy przynależnej kapłaństwu służebnemu? Czy nie było to „naśladowanie” liturgii celebrowanej w kościele? Czy wyjątkowa sytuacja daje prawo świeckiemu do zastępowania

62 Zob. tamże, s. 15–27.

63 Zob. tamże, s. 28–54.

64 Zob. tamże, s. 55–64.

65 Zob. tamże, s. 65–67.

kapłana? A jeżeli wierny świecki może wypełniać pewne zadania zarezerwowane duchownych, to które z nich oraz w jakim zakresie?

Odpowiadając na stawiane pytania, należy raz jeszcze sięgnąć do właściwego rozumienia źródła i natury liturgii domowej. Jak wykazano w niniejszym opracowaniu, jej podstawy wypływają wprost z liturgii Kościoła i do niej się odnoszą. Mają szczególne zakorzenienie w sakramencie małżeństwa mężczyzny i kobiety, którzy wobec swoich dzieci sprawują kapłańską funkcję przewodniczenia modlitwie. Celem tak przeżywanej liturgii domowej nie była imitacja celebracji misterium paschalnego, ale uczestnictwo w nim. Co więcej, do takiego właśnie, domowego przeżywania liturgii Triduum Paschalnego zachęcali teologowie. Wiesław Dawidowski na portalu [wiesz.pl](https://wiesz.pl) proponował, aby liturgia domowa Wielkiego Czwartku wyglądała następująco: „Tego dnia przygotujcie sobie miskę, dzban z wodą, ręczniki. Proponuję, abyście najpierw wieczorem, w jedności z kapłanami, odmówili liturgię nieszpórów z brewiarza. Teksty znajdziecie łatwo w telefonicznych aplikacjach. Potem usiądźcie w kręgu, przeczytajcie koniecznie Ewangelię o ustanowieniu Eucharystii (Łk 22) i o umyciu nóg (J 13,1–15). Niech ojciec rodziny umyje stopy żonie, żona mężowi, dzieci rodzicom, rodzice dzieciom. Przecież wasza rodzina to domowy Kościół, a wy jesteście jego kapłanami, bo od chrztu nosicie w sobie kapłaństwo powszechne. Jezus nie zarezerwował aktu umycia nóg dla biskupów i księży, ale mówił do uczniów: »Jeżeli więc Ja, Pan i Nauczyciel, umyłem wam nogi, to i wyście powinni sobie nawzajem umywać nogi«<sup>66</sup>. Podobnie wypowiadał się Andrzej Draguła: „Nic nie stoi na przeszkodzie, by takie elementy liturgiczne, jak wielkoczwartkowe umywanie nóg, czytanie Pasji na rolę w Niedzielę Palmową czy w Wielki Piątek, wielkopiątkową adorację krzyża i modlitwę powszechną, a nawet odnowienie przyrzeczeń chrzcielnych »odprawić« w gronie domowego Kościoła. [...] Owszem, można skorzystać z transmisji w radiu, internecie czy telewizji, ale przecież nie ma takiej konieczności. Można taką wielkotygodniową, a także wielkanocną liturgią domową przygotować w rodzinnej wspólnotcie, co może być o wiele większym przeżyciem niż modlitwa przy pomocy środków przekazu. Zresztą, jedno drugiego nie wyklucza<sup>67</sup>. Należy jednak pamiętać, że sprowadzenie transmitowanej liturgii do oglądania obrazu w telewizji czy internecie może wywołać wrażenie sztuczności, które nie przyczyni się do właściwego uczestnictwa wiernych w liturgii<sup>68</sup>.

66 W. Dawidowski, *Domowa liturgia Wielkiego Tygodnia – zrób to (nawet) sam*, <https://wiesz.pl/2020/03/30/domowa-liturgia-wielkiego-tygodnia-zrob-to-nawet-sam/> [dostęp: 26.05.2021].

67 A. Draguła, *On jest liturgią*, <https://wiesz.pl/2020/04/03/on-jest-liturgia/> [dostęp: 26.05.2021].

68 Zob. S. Goyaerts, F. Wouda, *Dutch Responses to Lockdown Liturgies...*, s. 11.

Sprawowanie liturgii domowej opartej na liturgii Triduum Paschalnego nie było więc wypaczeniem czynności liturgicznych Kościoła. Było za to aktem eklezjotwórczym, w którym wspólnota domowego Kościoła, sprawując liturgię domową, odkrywała swoją jedność z Kościołem powszechnym. Dzięki mocy sakramentów chrztu i małżeństwa brała udział w jednej i tej samej czynności wspólnej wszystkim wierzącym.

Jeff Corpuz i Philip Sarmiento zauważyli, że działanie Kościoła podczas pandemii koronawirusa prowadziło do odnowy Kościołów domowych i wykorzystania ich w eklezjogenezie eucharystycznej. Dzięki temu odkryto na nowo postulowane przez Sobór Watykański II wezwanie do tego, aby wierni nie byli tylko milczącymi widzami, ale prawdziwie współuczestnikami liturgii<sup>69</sup>. Możliwe, że pandemia Covid-19 doprowadziła rzeczywiście do „pełnego uczestnictwa wiernych w liturgicznym przeżywaniu tajemnicy zbawienia”<sup>70</sup>. Należy zwrócić uwagę na spostrzeżenia Pedro Achondo i Cristiána Eichina, według których pandemia koronawirusa ukazała niewystarczającą formację wiernych i niezrozumienie liturgii sprawowanej w chrześcijańskich domach: „Ludzie nie wiedzą, co i jak robić. I nierzadko pojawia się poczucie skromności, a nawet strach przed zrobieniem czegoś niewłaściwego lub praktycznie zakazanego”<sup>71</sup>. Dlatego należałoby przypomnieć na nowo sens liturgii rodzinnej, ponieważ rodzina posiada wiele elementów sakramentalnych, dzięki którym staje się ona zgromadzeniem liturgicznym, a jednocześnie miejscem celebracji, które odgrywa rolę eklezjogenetyczną<sup>72</sup>.

W okresie od marca 2020 do czerwca 2021 roku życie liturgiczne z konieczności przeniosło się, w możliwym wymiarze, do Kościoła domowego stającego się przestrzenią, w której wyznawano wiarę, modlono się, słuchano słowa Bożego i przyjmowano Komunię duchową. Dzięki temu trwano cały czas w jedności z Kościołem powszechnym<sup>73</sup>.

69 Zob. J.C.G. Corpuz, P.J.D. Sarmiento, *Going Back to Basics: Experiencing Domus Ecclesiae (House Church) in the Celebration of the Liturgy During COVID-19*, „Practical Theology” 14 (2021) 1–2, s. 115; zob. także KL 48.

70 A. Draguła, *Liturgia eucharystii jako memoria historiae*, w: *Fantastyczność i cudowność. Człowiek w zwierciadle przeszłości: ucieczka od historii do Historii*, red. T. Ratajczak, Zielona Góra 2014, s. 79.

71 „No se sabe qué hacer ni cómo realizarlo. Y no pocas veces existe un pudor y hasta miedo de hacer algo indebido o prácticamente prohibido” – P. Achondo, C. Eichin, *La liturgia...*, s. 380.

72 Zob. tamże, s. 387.

73 Zob. J.C. Corpuzi, P. Sarmiento, *Going Back to Basics...*, s. 112.

## Zakończenie

Podsumowując, należy zauważyć, że podstawową rolą liturgii domowej jest eklezjogeneza. Liturgia domowa nie istnieje w oderwaniu od rzeczywistości Kościoła i jego liturgii. Jedną z możliwych ról liturgii domowej jest tworzenie więzi, budowanie wspólnoty życia, wiary i modlitwy<sup>74</sup>. Głównym wnioskiem wynikającym z powyższych rozważań jest postulat formacji chrześcijańskich rodzin do sprawowania codziennej liturgii domowej, a przez to do głębszego jednoczenia się z Kościołem trwającym na modlitwie i sprawującym liturgię. Wydaje się, że słabość liturgicznej formacji rodzin i liturgii domowych jest problemem wielu krajów<sup>75</sup>. Prawdą jest, że sytuacje nadzwyczajne nie muszą oznaczać zaniechania praktyk liturgicznych, ale mogą zwrócić uwagę na wartości, które istnieją w Kościele od samego początku, a z różnych powodów zostają pominięte lub niedocenione. Pojawienie się pandemii koronawirusa mogło wpłynąć na odnowę praktyk religijnych w gronie rodzinnym i zwrócenie się w stronę wspólnoty Kościoła. Wielość kreatywnych rozwiązań, które dają możliwość jakiejś formy uczestnictwa w liturgii, nie jest w stanie zastąpić fizycznej obecności w niej<sup>76</sup>. Właściwie przeżyta liturgia domowa jest jednak pełnym i rzeczywistym uczestnictwem w liturgii Kościoła, choć w innym porządku niż to się dzieje w przypadku fizycznego uczestnictwa w miejscu i czasie sprawowania liturgii.

## Bibliografia

- #TRIDUUMwDOMU, <https://patmos.upjp2.edu.pl/duszp/akt/triduumwdomu-60.html> [dostęp: 26.05.2021].
- Achondo P., Eichin C., *La liturgia ante el riesgo de la virtualidad Efectos y cuestionamientos eclesiológicos en tiempo de pandemia*, „Teología y Vid” 61 (2020), s. 373–396.
- Bartocha W., *Liturgia w relacji do duchowości i mistyki chrześcijańskiej*, „Studia Ełckie” 23 (2021) 3, s. 305–326.
- Bober A., *Rodzina Kościołem domowym według św. Jana Chryzostoma*, „Vox Patrum” 5 (1985), 8–9, s. 193–199.
- Burke R., *Message on the Combat against the Coronavirus, COVID-19*, <https://www.cardinalburke.com/presentations/combatagainst-coronavirus> [dostęp: 26.05.2022].

<sup>74</sup> Zob. H. Derroitte, *La catéchèse face à la mort annoncée des paroisses rurales*, „Revue Lumen Vitae” 72 (2017) 2, s. 236.

<sup>75</sup> Zob. P. Achondo, C. Eichin, *La liturgia...*, s. 375.

<sup>76</sup> Zob. S. Goyvaerts, F. Wouda, *Dutch Responses to Lockdown Liturgies...*, s. 16.



- Corpuz J.C.G., Sarmiento P.J.D., *Going Back to Basics: Experiencing Domus Ecclesiae (House Church) in the Celebration of the Liturgy During COVID-19*, „Practical Theology” 14 (2021) 1–2, s. 110–122.
- Częsz B., *Małżeństwo i dziewictwo według św. Metodego z Olimpu*, „Vox Patrum” 5 (1985), 8–9, s. 127–134.
- Darmawan I.P.A., Giawa N., Katarina K., Budiman S., *Covid-19 impact on Church Society Ministry*, „International Journal of Humanities and Innovation” 4 (2021) 3, s. 93–98.
- Davies J.R., *Eucharist, Church, and Judgment: Initial Questions about the Liturgical and Ecclesiological Implications of the COVID-19 Pandemic*, „Scottish Episcopal Institute Journal” 4 (2020) 2, s. 71–83.
- Dawidowski W., *Domowa liturgia Wielkiego Tygodnia – zrób to (nawet) sam*, <https://wiesz.pl/2020/03/30/domowa-liturgia-wielkiego-tygodnia-zrob-to-nawet-sam/> [dostęp: 26.05.2021].
- Derroitte H., *La catéchèse face à la mort annoncée des paroisses rurales*, „Revue Lumen Vitae” 72 (2017) 2, s. 227–240.
- Draguła A., *Czas na chrześcijaństwo bezliturgiczne*, <https://wiesz.pl/2020/03/25/czas-na-chrzescijanstwo-bezliturgiczne/> [dostęp: 26.05.2021].
- Draguła A., *Liturgia eucharystii jako memoria historiae*, w: *Fantastyczność i cudowność: człowiek w zwierciadle przeszłości: ucieczka od historii do Historii*, red. T. Ratajczak, Zielona Góra 2014, s. 79–87.
- Draguła A., *On jest liturgią*, <https://wiesz.pl/2020/04/03/on-jest-liturgia/> [dostęp: 26.05.2021].
- Draguła A., *Posty*, Poznań 2021.
- Dziuba A., *Kościół domowy w świetle nauczania Soboru Watykańskiego II*, w: *Rodzina jako Kościół domowy*, red. A. Tomkiewicz, Lublin 2010, s. 91–113.
- Eborowicz W., *Małżeństwo i rodzina w nauce i praktyce duszpasterskiej św. Augustyna*, „Vox Patrum” 5 (1985) 8–9, s. 141–149.
- Fiałkowski M., *Rodzina Kościołem domowym*, w: *Teologia pastoralna*, red. R. Kamiński, t. 1, Lublin 2000, s. 171–176.
- Goyvaerts S., Wouda F., *Dutch Responses to Lockdown Liturgies. Analysis of the Public Debate on Sacraments During the COVID-19 Pandemic*, „Yearbook for Ritual and Liturgical Studies” 36 (2020), s. 3–17.
- Holmes S., Sandsmark A., Sonnenberg R., Weber S., *Reflections on Ministry amongst Children during the Covid-19 Pandemic*, „Journal of Youth and Theology” 20 (2021), s. 82–106.
- Hryniewicz W., *Liturgia a misterium paschalne Chrystusa*, w: F. Blachnicki, *Wprowadzenie do liturgii*, Poznań 1966, s. 75–97.
- Jabłoński P., *Jak celebrować własne życie duchowe*, „Życie Duchowe” 106 (2021), s. 105–112.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, Rzym 1981.

- Jupowicz-Ginalska A., Szewczyk M., Kiciński A., Przywara B., Adamski A., *Dispensation and Liturgy Mediated as an Answer to COVID-19 Restrictions: Empirical Study Based on Polish Online Press Narration*, „Religions” 12 (2021).
- Jurczak D., *Formacja liturgiczna, czyli o wyrabianiu liturgicznego smaku*, w: *Zgromadzeni na świętej wieczerzy (Program duszpasterski na rok 2020/2021: Zeszyt teologiczno-pastoralny)*, red. J. Bartoszek, Katowice 2020, s. 59–69.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2009.
- Kościół wobec pandemii – modlitwa online*, <https://www.ekai.pl/kosciol-wobec-pandemii-modlitwa-on-line/> [dostęp: 26.05.2021].
- Kraskowiak C., *Funkcja kapłańska rodziny – liturgia domowa*, w: *Rodzina jako Kościół domowy*, red. A. Tomkiewicz, Lublin 2010, s. 245–264.
- Kwiatkowski D., *Recepcja Konstytucji o liturgii Sacrosanctum Concilium w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, „Liturgia Sacra” 19 (2013) 2, s. 277–288.
- Longosz S., *Geneza pojęcia „rodzina Kościołem domowym” w tradycji patrystycznej*, w: *Rodzina jako Kościół domowy*, red. A. Tomkiewicz, Lublin 2010, s. 35–45.
- Longosz S., *Rodzina Kościołem domowym w myśli św. Jana Chryzostoma*, „Vox Patrum” 29 (2009) 53–54, s. 281–312.
- Mawerenga J.H., *Rethinking Ecclesiology and the COVID-19 Pandemic in Malawi*, „African Theological Journal for Church and Society” 2 (2021) 2, s. 58–87.
- Miażek J., *Msza święta pierwszych chrześcijan*, w: *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, red. M. Starowiejski, Warszawa 1987, s. 31–51.
- Migut B., *Eklezjotwórczy charakter eucharystii jako ofiary*, „Seminare” 23 (2006), s. 11–28.
- Molina C.E., Moya P.P.A., *La liturgia ante el riesgo de la virtualidad Efectos y cuestionamientos eclesiológicos en tiempo de pandemia*, „Teología y Vida” 61 (2020) 3, s. 373–396.
- Nadbrzeżny A., *Sakramentalność małżeństwa jako fundament Kościoła domowego*, w: *Rodzina jako Kościół domowy*, red. A. Tomkiewicz, Lublin 2010, s. 75–89.
- Nadolski B., *Liturgia* [hasło], w: tenże, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 745–755.
- Nadolski B., *Liturgia nieba (niebiańska)* [hasło], w: tenże, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 786–788.
- Nadolski B., *Symbol (symbolizm) i znak w liturgii* [hasło], w: tenże, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 1484–1490.
- Naumowicz J., *Stosunek św. Ambrożego do małżeństwa i życia rodzinnego*, „Vox Patrum” 5 (1985) 8–9, s. 135–140.
- Nowacki R., *Rytuał domowy. Rok rodziny katolickiej*, Włocławek 2010.
- Nowak J., *Liturgia genetycznie wpisana w Kościół*, „Liturgia Sacra” 24 (2018) 1, s. 5–16.
- Nowak W., *Zarys liturgii Kościoła domowego*, Olsztyn 2000.

- Pillay J., *COVID-19 Shows the Need to Make Church More Flexible*, „Transformation” 37 (2020) 4, s. 266–275.
- Przygoda W., *Funkcja królewska rodziny – apostołat w rodzinie i przez rodzinę*, w: *Rodzina jako Kościół domowy*, red. A. Tomkiewicz, Lublin 2010, s. 281–292.
- Przygoda W., *Wartość Kościoła domowego w dobie pandemii*, w: *Duszpasterstwo w czasie pandemii*, red. J. Bartoszek, b.m., b.r., s. 119–125.
- Rahner K., *Pisma wybrane*, t. 2, Kraków 2007.
- Ratzinger J., *Kościół – ekumenizm – polityka*, w: *Kolekcja Communio*, red. L. Balter, t. 5, Poznań–Warszawa 1990, s. 13–27.
- Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dn. 13 marca 2020 r. § 6 p. 3, Dz.U. 2020 poz. 433.
- Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dn. 24 marca 2020 r. §1 p. 4, Dz.U. 2020 poz. 522.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002.
- Stępniewska A., *Wychowanie rodzinne dziewcząt w pedagogice św. Hieronima*, „Vox Patrum” 5 (1985) 8–9, s. 151–176.
- Sultana J.B., *The Celebration of the Liturgy by the Family in Building the Domestic Church*, Malta 2020.
- Szymczak J.S., *Ogólna koncepcja Kościoła domowego*, w: *Rodzina jako Kościół domowy*, red. A. Tomkiewicz, Lublin 2010, s. 133–146.
- Wielkanoc w domu. Przewodnik po świętowaniu w czasie pandemii*, oprac. M. Białkowska, Poznań 2020.
- Wolski K., *Funkcja prorocka rodziny – katecheza w rodzinie*, w: *Rodzina jako Kościół domowy*, red. A. Tomkiewicz, Lublin 2010, s. 293–304.
- Wskazania Prezydium Konferencji Episkopatu Polski dla biskupów odnośnie do sprawowania czynności liturgicznych w najbliższych tygodniach, w: *Duszpasterstwo w czasie pandemii*, red. J. Bartoszek, b.m., b.r., s. 32–38.
- Wysocki J., *Rytuał rodzinny*, Włocławek 2003.
- Zachara M., *Liturgia domowa w trudnym czasie. Przewodnik*, Warszawa 2021.
- Zarządzenie nr 1/2020 Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski z 12 marca 2020 r., w: *Duszpasterstwo w czasie pandemii*, red. J. Bartoszek, b.m., b.r., s. 29–31.

## LITURGIA DOMOWA I PANDEMIA COVID-19. IMPLIKACJE DLA EKLEZJOGENEZY

### Streszczenie

Rodzina zostaje nazwana w oficjalnych dokumentach Kościoła jako domowy Kościół. Jest on miejscem sprawowania liturgii domowej, która jest działaniem rodziny w jedności z Kościołem powszechnym. Źródłem dla liturgii domowej jest kapłaństwo wspólne wszystkich ochrzczonych, umocnione sakramentem małżeństwa, gdzie rodzice-małżonkowie wypełniają funkcję kapłańską wobec swoich dzieci. W marcu 2020 roku na początku pandemii wirusa SARS-CoV-2, gdy znacząco ograniczono możliwość uczestnictwa wiernych w Mszach świętych i nabożeństwach, polscy biskupi zachęcali do odnowy liturgii sprawowanej w rodzinie. Dzięki temu wierni mieli możliwość przeżywać tajemnice wiary i roku liturgicznego. W niniejszym opracowaniu podjęto zagadnienie eklezjogenetycznej roli liturgii domowej. Dla pełnego zrozumienia tematu przedstawiono najpierw naturę i rolę liturgii oraz jej odniesienie do Kościoła. Następnie, nawiązując do tekstów Nowego Testamentu (głównie Dziejów Apostolskich i Listów Pawłowych) i tekstów patrystycznych (uwzględniając wkład św. Jana Chryzostoma) oraz do współczesnego nauczania Kościoła (dokumentów Soboru Watykańskiego II i Jana Pawła II), omówiono terminy „domowy Kościół” oraz „liturgia domowa”. Na tej podstawie postawiono tezę, że w pierwszym okresie pandemii koronawirusa liturgia domowa odegrała istotną rolę w procesie eklezjogenezy. W artykule przedstawiono także pojawiające się wówczas propozycje wielkanocnej liturgii domowej przygotowane przez duszpasterzy oraz pierwsze refleksje i wyjaśnienia teologiczne. W podsumowaniu sformułowano wnioski pastoralne oraz wskazano na potrzebę podtrzymania troski o liturgię domową w rodzinach chrześcijańskich.

Słowa kluczowe: liturgia domowa, Kościół domowy, natura liturgii, eklezjogeneza, pandemia koronawirusa

### Nota autorska

Łukasz Paluch – mgr lic. teologii, prezbiter archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej, doktorant w Szkole Doktorskiej Uniwersytetu Szczecińskiego i w Instytucie Nauk Teologicznych US. Zainteresowania badawcze: teologia pastoralna, eklezjologia, media i komunikacja społeczna; e-mail: lukasz.paluch@phd.usz.edu.pl.

### Cytowanie

Paluch Ł., *Liturgia domowa i pandemia Covid-19. Implikacje dla eklezjogenezy*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 38 (2022), s. 105–124. DOI: 10.18276/cto.2022.38-05.

MATEUSZ SAJKOWSKI

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska | Wydział Teologiczny

ORCID: 0000-0001-8915-2729

## Teologiczne i jurydyczne fundamenty definicji małżeństwa występującej w Kodeksie Prawa Kanonicznego z roku 1983 (kan. 1055)

THE THEOLOGICAL AND JURIDICAL FOUNDATIONS OF THE DEFINITION  
OF MARRIAGE INCLUDED IN THE CODE OF CANON LAW (CAN. 1055)

### Summary

This paper is a contribution to the scientific discourse on the subject of Canon 1055 of the Code of Canon Law promulgated by Pope John Paul II in 1983. The research problems raised are focused upon the analysis of the relevant terms of the amalgamate of theological and legal contents contained in them, which may both be equally important. It is accepted in accordance with the canonistic doctrine that Canon 1055, being the first in *titulus VII De matrimonio*, is a legal definition of marriage; and consequently, the context in which all other norms of substantive conjugal law are to be interpreted as an important part of the system of ecclesiastical law. As a novelty for the science of canon law, such provisions are included within the scope of valid and binding codified laws. As recently as in *Codex Iuris Canonici* of 1917, a similar canon providing a synthetic presentation of the basic truths relevant to marriage, as interpreted by the Church, was not included. Permeated with pastoral spirit, each and every of the elements constituting Canon 1055 refers to a different aspect of a marital relationship and aptly combines the juridical threads typical of the classical Canon Law and the doctrine of the Second Ecumenical Council of the Vatican. Such a manner of approaching the issue seems to be indispensable as a way to reflect the vast significance of marriage and to avoid treating the institution of marriage superficially. This paper, in addition to presenting the important purposes of marriage and its sacramental dignity, pays particular attention to describing the theological and legal content of the following terms: ‘covenant’ (*foedus*) and ‘the partnership of the whole of life of a man and a woman’ (*consortium omnis vitae viri et mulieris*).

Keywords: Can. 1055, sacrament of marriage, definition of marriage, matrimonial covenant, partnership of the whole of life, important purposes of marriage, sacramental dignity of marriage

## Wstęp

Popularność rozwodów, nieuczęszczanie młodzieży na katechezę czy obojętność religijna sprawiają, że coraz mniejsze grono nupturientów i w ogóle katolików zdaje sobie sprawę z tego, czym jest małżeństwo w rozumieniu chrześcijańskim. To przykra diagnoza, gdyż Kościół dostarcza wiernym wielu instrumentów ku temu, aby pogłębić wiedzę o złożonej rzeczywistości małżeńskiej, dowartościowanej oraz odnowionej przez Pana Jezusa, który wyniósł ową instytucję naturalną – istniejącą wszak od początku świata – do godności sakramentu. Fakt żywego zainteresowania Zbawiciela małżeństwem przynagla, aby często pochyłać się nad tą problematyką, zwłaszcza że największa liczba ochrzczonych rozpoznaje jako własne powołanie do życia małżeńskiego.

Niniejszy artykuł jest odpowiedzią na powyższe wezwanie, a przy tym głosem w dyskursie naukowym w przedmiocie kan. 1055 Kodeksu Jana Pawła II<sup>1</sup>, który stanowi opisową charakterystykę małżeństwa. Zasadnicze *novum* tego opracowania polega na przeniesieniu punktu ciężkości prowadzenia refleksji, ponieważ oś rozważań oscyluje wokół analizy poszczególnych desygnatów określenia małżeństwa pod kątem wydobycia znajdującego się w nich bogactwa wątków teologicznych i prawnych. Odkrycie wzajemnego przenikania się teologii oraz prawa zapobiega przeakcentowaniu albo niedowartościowaniu każdego z tych aspektów, a także gwarantuje rzetelną wykładnię przepisów składających się na kan. 1055, a w konsekwencji wszystkich norm prawa kanonicznego, które odnoszą się do małżeństwa.

### 1. Biblijne korzenie małżeństwa

Pismo Święte, obok Tradycji, to podstawowy sposób przekazu treści Objawienia. Jest ono – zwłaszcza Stary Testament – cennym źródłem oddającym najpełniej kwintesencję pierwotnego zamysłu Boga względem małżeństwa, który to następnie został odziedziczony przez chrześcijaństwo, stając się konstytutywnym ogniwem kształtującym patrzenie Kościoła na związek małżeński.

W pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju można przeczytać o fakcie stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Stwórcy (por. Rdz 1, 26–27), co – jak zaznacza Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio* – wyraźnie implikuje wpisanie przez Najwyższego w nasze człowieczeństwo zdolności oraz odpowiedzialności

<sup>1</sup> *Codex Iuris Canonici, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, 25.01.1983, AAS 75 (1983/II), s. 1–317. Tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Poznań 2008.

za miłość, a także za wspólnotę<sup>2</sup>. Zatem istota ludzka, jako zwieńczenie dzieła kreacji świata, posiada wyjątkowe powołanie, bowiem jest wezwana do miłości<sup>3</sup>, która najlepiej realizuje się poprzez złożenie obopólnego daru z siebie, aby razem stworzyć jedno ciało (por. Rdz 2, 24). M. Żurowski – analizując to esencjonalne dla małżeństwa sformułowanie – wyjaśnia, że nie chodzi wyłącznie o relację seksualną, lecz przede wszystkim o kompatybilność psychofizyczną mężczyzny i kobiety<sup>4</sup>. Papież Franciszek zaś dodaje, że mowa o jedności serca oraz życia, a także otwartości na potomstwo, które łączy małżonków genetycznie i duchowo<sup>5</sup>. Natomiast według Soboru Watykańskiego II praktyczna aplikacja *unitas carnes* „wymaga pełnej wierności małżonków i zobowiązuje ich do nierozłącznej jedności”<sup>6</sup>, suponując przy tym wolność mężczyzny, jak też kobiety w materii podjęcia decyzji o wzajemnym oddaniu się sobie<sup>7</sup>. Przywołana wykładnia klarownie nakazuje interpretowanie terminu „ciało” nie w kontekście fizycznym, ale raczej personalistycznym – jako całość osoby ludzkiej<sup>8</sup>. Owo integralne ujęcie nie redukuje bogatej rzeczywistości małżeństwa tylko do ludzkiej seksualności, lecz pozwala dostrzec to, co ona wyraża, a więc całą głębię oraz absolutną wyjątkowość relacji pomiędzy małżonkami.

Takiej wizji małżeństwa na kartach Nowego Testamentu, podczas rozmowy z faryzeuszami, broni Pan Jezus, który na argument adwersarzy – powołujących się na możliwość oddalenia żony udzieloną im przez Mojżesza – odpowiada, że „od początku tak nie było”, zaś rozluźnienie prawa zostało dopuszczone „przez wzgląd na zatwardziałość serc” (Mt 19, 8). Tym samym Chrystus, dzięki wyraźnemu odwołaniu się do sceny stworzenia z *Liber Genesis* i powtórzeniu frazy o złączeniu się w jedno ciało (por. Mt 19, 5; Mk 10, 8), powraca do samego źródła małżeństwa,

2 Por. Ioannes Paulus II, *Adhortatio apostolica „Familiaris consortio”*, 22.11.1981, AAS 74 (1982), s. 81–191. Tekst polski: Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, Kraków 1982, n. 11.

3 Por. tamże.

4 Por. M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Katowice 1987, s. 15.

5 Por. Franciscus, *Adhortatio apostolica post-synodalis „Amoris laetitia”*, 19.03.2016, AAS 108 (2016), s. 311–446. Tekst polski: Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*, Kraków 2016, n. 13.

6 Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis „Gaudium et spes”*, 7.12.1965, AAS 58 (1966), s. 1025–1115. Tekst polski w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 526–606, n. 48.

7 Por. A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie. Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, Kraków 2002, s. 69.

8 Por. tamże, s. 68.

zwracając uwagę na „konieczność oczyszczenia [tej – M.S.] instytucji [...] z różnych naleciałości, które uczyniły ją niezgodną z planami Bożymi”<sup>9</sup>.

## 2. Niewystarczalność prawnego spojrzenia na małżeństwo

Przez wiele stuleci prawo kanoniczne nie wypracowało własnej definicji małżeństwa, która znalazłaby się w powszechnym użyciu lub uzyskała szeroką akceptację ówczesnych jurystów kościelnych. Reprezentanci doktryny korzystali z tych, które dostarczyło prawo rzymskie<sup>10</sup>. Szczególnym powodzeniem wśród średniowiecznych kanoistów – w tym Gracjana – cieszyło się określenie autorstwa Modestyna (*coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio*<sup>11</sup>), chrześcijańskiego prawnika z III wieku, jak również opis małżeństwa zawarty w *Institutiones* cesarza Justyniana (*virī et mulieris coniunctio, individuam consuetudinem vitae continens*<sup>12</sup>). Nadto poważany był wówczas pogląd Jawolenusa, który stwierdził, że każda definicja w prawie niesie z sobą niebezpieczeństwo obalenia<sup>13</sup>. Z tych przyczyn próżno szukać w *Codex Iuris Canonici* z 1917 roku<sup>14</sup> zwartego opisu małżeństwa. M. Żurowski tłumaczy tę kwestię następująco: „choć Kodeks nie podaje określenia małżeństwa w jego trwaniu, to jednak jasno podaje, na czym polega moment jego stawania się”<sup>15</sup>. Słowa te dobitnie uwydatniają koncentrację niegdysiejszych regulacji na samej chwili zawierania (*matrimonium in fieri*). Nacisk na aspekt kontraktualistyczny natomiast wynikał *explicite* z norm wpływających z kan. 1012, a także kan. 1081. Pierwsza z nich wyraża prawdę o sakramentalności umowy małżeńskiej pomiędzy ochrzczonymi<sup>16</sup>, druga zaś podkreśla walor zgody stron jako *modus vivendi* każdego małżeństwa<sup>17</sup> w myśl antycznej paremii *consensus facit nuptias*.

Godzi się nadmienić, że kodyfikacja łacińskiego prawa kanonicznego z roku 1917 przedstawia ściśle jurydyczny model małżeństwa, bowiem „próbuję zamknąć

9 T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Prawo małżeńskie*, t. 3, Olsztyn 2016, s. 22.

10 Por. M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie okresu posoborowego*, Katowice 1976, s. 18.

11 *Dig.* 23, 2, 1, w: *Corpus Iuris Civilis. Institutiones et Digesta*, red. P. Krüger, T. Mommsen, vol. 1, Berolini 1889, s. 295.

12 *Inst.* 1, 9, 1, w: *Corpus Iuris Civilis...*, vol. 1, s. 4.

13 Por. *Dig.* 50, 17, 202, w: *Corpus Iuris Civilis...*, vol. 1, s. 873.

14 *Codex Iuris Canonici, Pii X P.M. iussu digestus, Benedicti PP. XV auctoritate promulgatus*, 27.05.1917, AAS 9 (1917/II), s. 1–521.

15 M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie okresu...*, s. 18.

16 Por. kan. 1012 § 1 CIC/17.

17 Por. kan. 1081 § 1 CIC/17.



w terminach wyłącznie prawniczych bogatą rzeczywistość ludzką i duchową<sup>18</sup>. W. Góralski syntetyzuje, że ówczesne przepisy widziały w małżeństwie nade wszystko *contractus* zawierany przez zdolne do tego strony, na sposób zgodny z prawem<sup>19</sup>. Umowa ta, po dopełnieniu ustanowionych przez Kościół formalności, wiąże kontrahentów, którzy otrzymują wzajemne prawa, jak też przyjmują określone obowiązki.

Za sprawą postępujących zmian w mentalności i życiu społeczeństw europejskich w XX wieku<sup>20</sup>, zwłaszcza w dobie powojennej, a także dzięki wpływowi myśli personalistycznej, dokonała się znacząca reorientacja odbioru instytucji małżeństwa, które coraz częściej postrzegano w kręgach katolickich jako „odpowiedzialne zadanie osobowe, [...] w pełni świadomą i wolną decyzję stron, daleką od wszelkich konwenansów”<sup>21</sup>. Dotychczasowe regulacje, charakteryzowane jako „negatywne i przesadnie sformalizowane”<sup>22</sup>, stały się mocno niewystarczające, ponieważ przestały przystawać do nowej rzeczywistości, co dobitnie wyraził papież Jan XXIII w encyklice *Ad Petri Cathedram*, gdzie publicznie ogłosił nagłą konieczność aktualizacji Kodeksu Prawa Kanonicznego<sup>23</sup>.

Podczas trwania Soboru Watykańskiego II, który cechował się silnym ukierunkowaniem pastoralnym, wiele uwagi poświęcono małżeństwu, czego echa odnaleźć można w promulgowanych dokumentach, a zwłaszcza Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. A. Pastwa zauważa jednak, że zastosowany tam język pastoralny, obfitujący w treści teologiczne, stanowił wyzwanie dla kanonistów zaangażowanych w przygotowanie nowej kodyfikacji, których zadaniem było wypracowanie projektu określenia małżeństwa<sup>24</sup>. Zatem miano *vexata quaestio* wśród konsultorów zyskał problem przełożenia pozytywnego i świeżego ujęcia małżeństwa na pojęcia prawne, bowiem zgodnie z wolą I Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Biskupów w Rzymie z 1967 roku,

18 W. Góralski, *Małżeństwo kanoniczne*, Warszawa 2011, s. 28–29.

19 Por. tamże, s. 29.

20 Przykładowe zagrożenia dla rodziny wskazywane przez ojców Soboru Watykańskiego II to m.in.: wielożeństwo, rozwody, tzw. wolna miłość, egoizm, hedonizm, niedozwolone zabiegi przeciw poczęciu, warunki ekonomiczne, socjopsychiczne i obywatelskie. Por. Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio pastoralis de Ecclesia...*, n. 47.

21 W. Góralski, *Małżeństwo...*, s. 29.

22 Tamże.

23 Por. Ioannes XXIII, *Litterae encyclicae „Ad Petri Cathedram”*, 29.06.1959, AAS 51 (1959), s. 497–531. Tekst polski: [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_xxiii/encykliki/ad\\_petri\\_29061959.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/ad_petri_29061959.html) [dostęp: 10.07.2021].

24 Por. A. Pastwa, *Istotne elementy małżeństwa. W nurcie odnowy personalistycznej*, Katowice 2007, s. 111–114. Historię redakcji kan. 1055 opisano szerzej w: W. Wąsik, *Pojęcie małżeństwa w kan. 1055 KPK 1983*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 18 (2019), s. 188–193.

wyrażoną w *primum principium*, nowy kodeks w całości miał zachować swoją jurydyczną formę<sup>25</sup>. Jan Paweł II, chcąc zaprezentować naczelną ideę, jaka przyświecała dziełu odnowy prawa kościelnego, opublikowany przez siebie *Codex Iuris Canonici* porównuje w konstytucji apostołskiej *Sacrae disciplinae leges* do wielkiego pasa transmisyjnego (*magnus nisus transferendi*), którego zadaniem jest przenoszenie doktryny soborowej na grunt kanonistyki<sup>26</sup>. Ta wyrazista metafora klarownie zapowiada nową jakość prawa – w tym również *ius matrimoniale* – w Kościele, a także inauguruje fundamentalną dla obowiązujących przepisów regułę interpretacyjną *a Concilio ad Codicem*.

### 3. Kodeksowe określenie małżeństwa – synteza elementów teologicznych i jurydycznych

Dosadną egzemplifikacją posoborowej zmiany optyki jest nowatorskie pojęcie małżeństwa, które zawarto w kan. 1055. Pargraf 1 stanowi, że małżeńskie przymierze, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa, zostało między ochrzczonymi podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu. Natomiast § 2 precyzuje, że między ochrzczonymi nie może istnieć ważna umowa małżeńska, która nie byłaby sakramentem. Reprezentanci doktryny kanonistycznej zgodnie komentują, że owe przepisy to legalna definicja małżeństwa<sup>27</sup>, a więc pryzmat służący do właściwego interpretowania wszystkich przepisów materialnego prawa małżeńskiego (nie na darmo otwiera on cały *titulus VII De matrimonio*). Przez wzgląd na podniosły charakter kan. 1055, przyjrzeć się należy jego poszczególnym komponentom, które mieszczą w sobie obfite treści teologiczne i prawne.

#### 3.1. Małżeńskie przymierze

Już pierwsza fraza – *matrimoniale foedus*, która zastępuje dawny *contractus* – uwypukla odejście od terminologii *sensu stricto* prawniczej na rzecz słownictwa biblijnego. Samo „przymierze” w kontekście starotestamentalnym można rozumieć wielorako, bowiem terminu tego używano na nazwanie stosunków między

<sup>25</sup> Por. *Praefatio ad Codicem Iuris Canonici*, 25.01.1983, AAS 75 (1983/II), s. XVII–XXX. Tekst polski w: *Kodeks Prawa...*, s. 25; G. Ghirlanda, *Wprowadzenie do prawa kościelnego*, Kraków 1996, s. 70–72.

<sup>26</sup> Por. Ioannes Paulus II, *Constitutio apostolica „Sacrae disciplinae leges”*, 25.01.1983, AAS 75 (1983/II), s. VII–XIV. Tekst polski w: *Kodeks Prawa...*, s. 13.

<sup>27</sup> Por. W. Wąsik, *Pojęcie małżeństwa...*, s. 194–195.

Najwyższym a narodem wybranym (*diatheke*), lecz nie tylko, gdyż takowego rodzaju pakty zawierały ze sobą również grupy ludzi (*syntheke*)<sup>28</sup>. Oba znaczenia, pozornie rozłącznie, wpisują się w bosko-ludzkie rozumienie instytucji małżeństwa, bo z jednej strony sam Bóg je stworzył<sup>29</sup>, dlatego przynależy do naturalnego porządku rzeczy, zaś z drugiej – to człowiek dokonuje ostatecznego wyboru, będąc szafarzem tego sakramentu. Usunięcie tradycyjnego *contractus matrimonialis* nie oznacza żadną miarą porzucenia idei kontraktu, ale stanowi próbę zmiany akcentów w duchu soborowym, ponieważ pojęcie przymierza jest teologicznie odpowiedniejsze do wyrażenia antropologicznej, personalnej i religijnej rzeczywistości małżeństwa<sup>30</sup>. Omawiana korekta przywraca małżeństwu w pełni sakralny charakter oraz wyróżnia je od jakichkolwiek innych umów. Termin *foedus* to nie tylko za zwrot ku teologii, lecz także znaczący powrót *ad radices iuris* – w kierunku tradycji romanistycznej, wszak klasyczne prawo rzymskie postrzegało małżeństwo bardziej w kontekście stanu faktycznego niż kontraktu, zaś zastosowanie słowa *contractus* na określenie małżeństwa jest wytworem średniowiecznej recepcji *ius romanum*, co powieliła ówczesna kanonistyka<sup>31</sup>.

### 3.2. Wspólnota całego życia mężczyzny i kobiety

Przymierze realizuje się we wspólnocie całego życia, która nie ogranicza się wyłącznie do *copula carnalis*, lecz odnosi się do wszystkich dziedzin egzystencji<sup>32</sup>. Sformułowanie to w sposób bezpośredni nawiązuje do doktryny Soboru Watykańskiego II, który nazywa małżeństwo wspólnotą życia i miłości<sup>33</sup>, oraz prawa rzymskiego, któremu znane było określenie *consortium*. Według W. Góralskiego powyższa zbieżność wyraźnie potwierdza naturalną genezę małżeństwa. „Przymierze” bowiem charakteryzuje sam moment zawarcia, który tradycyjnie nosi miano *matrimonium in fieri*, zaś „wspólnota całego życia” oznacza raczej wspólny los,

28 Por. M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła...*, s. 26; J. Kozyra, *Nowe Przymierze – kaine diatheke*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 29 (1996), s. 17–18; W. Góralski, *Małżeństwo w prawie kanonicznym*, „Prawo Kanoniczne” 54 (2011) 1–2, s. 129.

29 Por. Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio pastoralis de Ecclesia...*, n. 48.

30 Por. L. Gerosa, *Prawo Kościoła*, Poznań 1999, s. 267; R. Sobański, *Wyznaczniki kanonicznego prawa małżeńskiego*, w: *Małżeństwo w prawie świeckim i prawie kanonicznym*, red. B. Czech, Katowice 1996, s. 186.

31 Por. A. Dębiński, *Kościół i prawo rzymskie*, Lublin 2008, s. 133–134.

32 Por. W. Góralski, *Małżeństwo...*, s. 32.

33 Por. Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio pastoralis de Ecclesia...*, n. 48.

co zawiera się w *matrimonium in facto esse*<sup>34</sup>. Zatem z frazy *consortium omnis vitae* wynika, że małżonkowie są wobec siebie najbliższymi osobami, dlatego nie ma takich spraw, które byłyby należne tylko jednej stronie. Jest to specyficzny związek, bowiem opiera się na połączeniu węzłem prawnym, który implikuje konkretne powinności, jakie mają względem siebie współmałżonkowie. Wartą przywołania uwagę w tej materii czyni M. Żurowski, który wspólnotę interpretuje przez pryzmat powszechnego powołania do świętości, gdyż w jego opinii koegzystencja dwóch osób w stanie małżeńskim, dzięki wzajemnemu doskonaleniu się, prowadzić może ku ostatecznemu zjednoczeniu z Chrystusem w wymiarze indywidualnym oraz zespołowym<sup>35</sup>, realizując nadrzędny, eschatologiczny cel istnienia prawa w Kościele, czyli prowadzenie człowieka do zbawienia.

Małżeńska wspólnota *in se* zakłada heteroseksualność relacji, ponieważ zbudować ją mogą wyłącznie mężczyzna i kobieta. Nauka ta wynika z komplementarności cielesnej oraz psychicznej obu płci, co znajduje swój szczyt w akcie seksualnym, a przez to zdolności do poczęcia nowego życia. Przy tej okazji godzi się wspomnieć, że Kościół zdecydowanie odrzuca wszelkie próby legalizowania przez społeczności świeckie związków osób homoseksualnych, gdyż „prawda naturalna o małżeństwie została potwierdzona przez Objawienie zawarte w tekstach biblijnych o stworzeniu, będących również wyrazem pierwotnej mądrości człowieka, w której daje się słyszeć głos samej natury”<sup>36</sup>. Kongregacja Nauki Wiary jasno precyzuje, że koncepcje suponujące równość między związkami osób różnej i tej samej płci są błędne, bowiem „nie istnieje żadna podstawa do porównywania czy [...] analogii, nawet dalekiej, między związkami homoseksualnymi a planem Bożym dotyczącym małżeństwa i rodziny”<sup>37</sup>.

### 3.3. Istotne cele małżeństwa

Podążając dalej w rozważaniach skupiających się na definicji małżeństwa zawartej w aktualnym prawodawstwie, należy zwrócić uwagę na istotne cele małżeństwa, którymi są dobro małżonków oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa. Kodeks Pio-Benedyktyński, w odrębnym przepisie, spośród *fines matrimonii* wyszczególnia dwa, które uporządkowano hierarchicznie, wyróżniając cel pierwszorzędny,

34 Por. W. Góralski, *Małżeństwo...*, s. 33.

35 Por. M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła...*, s. 53–54.

36 Congregazione per la Dottrina della Fede, *Considerazioni circa i progetti di riconoscimento legale delle unioni tra persone omosessuali*, 3.06.2003, „Communications” 35 (2003), s. 214–223. Tekst polski: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20030731\\_homosexual-unions\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_pl.html) [dostęp: 12.07.2021], n. 3.

37 Tamże, n. 4.

czyli *procreatio atque educatio prolis*, jak również cel drugorzędny – *mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae*<sup>38</sup>. Podczas prac nad odnową prawa kościelnego jednoznacznie opowiedziano się za postulatem rezygnacji z przyjętej gradacji na rzecz równości celów, co znalazło swój wyraz w kan. 1055 § 1<sup>39</sup>. Świeże ujęcie dwojakiego zorientowania *consortium omnis vitae* wpisuje się tym samym w naukę ojców soborowych, według których małżeństwo obdarzone zostało przez Boga różnymi dobrami i celami<sup>40</sup>. W. Góralski wyjaśnia, że takie naświetlenie problemu jest zrównoważonym zaakcentowaniem elementów personalistycznych (*bonum coniugum*) i społecznych (*prolis generatio et educatio*), które podkreśla ich wzajemną łączność, gdyż „choć można mówić o dwóch celach tego związku, to jednak w sumie tworzą one jedną zwartą i ściśle powiązaną całość”<sup>41</sup>. Kluczowe dla właściwej wykładni znaczenia *finis matrimonii* wydaje się być słowo *ordinatum*, bowiem wspólnota całego życia cechuje się ukierunkowaniem ze swej natury ku realizacji dobra małżonków oraz zrodzenia i wychowania potomstwa. Termin ten sugeruje, że cele mają charakter potencjalny, co oznacza, iż nie wolno ich wykluczyć (czyli odrzucić w chwili wyrażania konsensu), lecz nie jest wymagane, aby bezwzględnie zrealizowały się w życiu każdego małżeństwa<sup>42</sup>.

Dobro małżonków to nowa kategoria w obrębie prawa kanonicznego, która stanowi bezpośredni owoc refleksji Soboru Watykańskiego II. W opinii R. Sztuchmilera ustawodawca kodeksowy użył właśnie takiego określenia, aby uniknąć enumeratywnego wyliczenia elementów składowych *bonum coniugum*, co mogłoby przyczynić się do sztucznego ograniczenia tego pojęcia, które w sposób zamierzony pozostawiono do sprecyzowania reprezentantom doktryny<sup>43</sup>. Kanonista ten formułuje własny katalog konstytuujący znaczenie dobra małżonków, wymieniając w nim pożyacie intymne, jedność duchową, wzajemną pomoc, doskonalenie osobowości małżonków i wzajemne uswięcenie<sup>44</sup>. Z kolei T. Pawluk – wzorem legislatora – pozostawia ten termin niedookreślony, wyróżniając jedynie dwa czynniki, które pozwalają zaklasyfikować daną wartość jako przynależącą do kategorii *bonum coniugum*,

38 Por. kan. 1013 § 1 CIC/17.

39 Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, t. 3, s. 49.

40 Por. Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio pastoralis de Ecclesia...*, n. 48.

41 W. Góralski, *Małżeństwo...*, s. 34.

42 Istotna w tej materii będzie również – zgodnie z kan. 1095, 3° – zdolność nupturienta (albo jej brak) do podjęcia obowiązków wynikających z istotnych celów małżeństwa.

43 Por. R. Sztuchmiler, *Doktryna Soboru Watykańskiego II o celach małżeństwa i jej recepcja w Kodeksie Prawa Kanonicznego z roku 1983*, Lublin 1993, s. 379–382.

44 Por. tamże, s. 383–390.

a są to nadawanie sensu nierozzerwalności wspólnoty oraz przyczynianie się do pełniejszego rozwoju osobowości małżonków<sup>45</sup>. Tenże pogląd jawi się jako bardziej przystający do życia, ponieważ nie zamyka dynamiki małżeństwa w sztywnych ramach, ale zaznacza otwartość na różnorodność sytuacji czy przypadków. Innymi słowy, dobro małżonków wyraża się w trosce jednego małżonka o drugiego, zaś obejmuje wszystkie współdzielone aspekty egzystencji, co służyć ma obopólnemu rozkwitowi osób tworzących *consortium omnis vitae*.

Kolejnym, acz równie ważnym *finis matrimonii*, jest zrodzenie i wychowanie potomstwa. Swoimi korzeniami sięga on nakazu Boga adresowanego do pierwszych rodziców, w którym Stwórca polecił ludziom rozmnażanie się, aby zaludnić ziemię (por. Rdz 1, 28). Doktrynę tę potwierdzili ojcowie soborowi, stwierdzając, że omawiany cel to niejako „ukoronowanie powołania małżonków”<sup>46</sup>. Prawny obowiązek gotowości na dzieci został ustanowiony w kan. 1061 § 1. Ów przepis wyszczególnia przymioty, którymi winien cechować się akt małżeński, aby dopełnić zawarte małżeństwo. Wśród tych kryteriów, mających charakteryzować *actus coniugalís*, znalazła się również zdolność do spłodzenia potomstwa. Fakt przekazania życia ludzkiego, co zgodnie z nauką Kościoła powinno następować poprzez jakieś seksualne współdziałanie<sup>47</sup>, implikuje powstanie prawnonaturalnej powinności<sup>48</sup> rodziców do tego, aby wychować potomków. *Prolis educatio* ma obejmować nie tylko zaspokajanie potrzeb materialnych dziecka, ale przede wszystkim wszechstronne wychowanie, które prowadzić będzie „do pełnej dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej”<sup>49</sup>. W opinii R. Sztymmlera obejmuje ono dwa aspekty – wychowanie ogólnoludzkie (fizyczne, kulturalne, społeczne), jak też, w szczególny sposób, wychowanie moralne i religijne<sup>50</sup>. Godzi się przy tym nadmienić, że małżeństwa, które nie mogą zrodzić potomstwa, nie są żadną miarą traktowane gorzej, bowiem „niepłodność fizyczna może [...] dostarczyć małżonkom sposobności do innej, ważnej służby na rzecz życia osoby ludzkiej, jak na przykład adopcja, różne formy pracy wychowawczej, niesienie pomocy innym rodzinom czy dzieciom ubogim lub upośledzonym”<sup>51</sup>. Zatem nie tylko jest dla nich możliwa, lecz wręcz wskazana, taka forma uskutecznienia analizowanego istotnego celu małżeńskiego. W tym kontekście T. Pawluk określa *prolis generatio et educatio* jako niezbywalne oraz podstawowe prawo

45 Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, t. 3, s. 50.

46 Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio pastoralis de Ecclesia...*, n. 48.

47 Por. kan. 1096 § 1 KPK/83.

48 Została ona wyartykułowana w kan. 226 § 2, 793 § 1 oraz 1136 KPK/83.

49 Ioannes Paulus II, *Adhortatio apostolica „Familiaris...*, n. 2.

50 Por. R. Sztymmler, *Doktryna Soboru Watykańskiego II...*, s. 399–408.

51 Ioannes Paulus II, *Adhortatio apostolica „Familiaris...*, n. 14.

i obowiązek rodziców, z którego nie można zrezygnować, nie naruszając porządku dzieła stworzenia<sup>52</sup>. Dlatego też fraza ta mieści nie tylko otwartość na potomstwo, ale również cały proces wychowania, czyli formowania osobowości dziecka oraz zaszczepienia i pielęgnowania w nim iskry wiary.

### 3.4. Godność sakramentalna

Małżeństwo pomiędzy ochrzczonymi, co wybrzmiewa z definicji ujętej w kan. 1055 § 1 *in fine*, zostało przez Chrystusa Pana wyniesione do godności sakramentu. Oznacza to, że małżeństwo osób ochrzczonych zawarte poprzez wyrażanie konsensu<sup>53</sup>, w sposób zgodny z wymaganiami statuowanymi przez kan. 1057 § 1 (zdolność prawna oraz zmanifestowanie zgodne z prawem), zawsze będzie sakramentem, gdyż zgodnie z kan. 1055 § 2: *inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo, quin sit et ipso sacramentum*. Doktryna dotycząca sakramentalności małżeństwa chrześcijańskiego swoją genezę ma w ziemskiej działalności Zbawiciela, która została opisana na kartach Nowego Testamentu, zaś ugruntowała się w Kościele dzięki pismom św. Pawła. Jako wywodząca się z Tradycji apostoelskiej znalazła powszechne uznanie wśród teologów, jednakże naukę tę podniesiono do rangi dogmatu wiary dopiero na Soborze Trydenckim<sup>54</sup> – po tym, jak M. Luter całkowicie zanegował istnienie sakramentu małżeństwa, nazywając je nawet *res saecula*, która nie przynależy do porządku zbawienia, lecz porządku stworzenia<sup>55</sup>.

Katechizm Kościoła Katolickiego nazywa sakramenty skutecznymi znakami łaski, ponieważ „obrządy widzialne [...] oznaczają i urzeczywistniają łaski właściwe każdemu sakramentowi”<sup>56</sup>. Zatem również w małżeństwie, poprzez wzajemne oddanie się sobie szafarzy, Chrystus umacnia ochrzczonych małżonków łaską, aby realizowali swoje powołanie – stąd za ojcami soborowymi należy nadmienić, że „małżonkowie chrześcijańscy w obowiązkach i godności swojego stanu są utwierdzeni i jakby uświęceni szczególnym sakramentem”<sup>57</sup>. Dodać trzeba, że małżeństwo

52 Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, t. 3, s. 52.

53 Zgoda małżeńska w myśl kan. 1057 § 2 KPK/83 jest aktem woli, poprzez który mężczyzna i kobieta w nieodwołalnym przymierzu wzajemnie się sobie oddają, a także przyjmują w celu stworzenia małżeństwa.

54 Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, t. 3, s. 23–24.

55 Por. P. Jaskóła, *Wiara i małżeństwo w perspektywie współczesnej teologicznej myśli ewangelickiej*, w: *Znaczenie wiary dla małżeństwa: w kierunku zmiany prawa*, red. P. Kroczyk, Kraków 2016, s. 26.

56 Jan Paweł II, *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2009, n. 1131.

57 Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio pastoralis de Ecclesia...*, n. 48. Do tego wyrażenia nawiązuje *expressis verbis* kan. 776 § 2 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich.

ludzi nieochrzczonych<sup>58</sup> lub osoby ochrzczonej z nieochrzczonej nie będzie sakramentalne, lecz naturalne, gdyż jedynie ci, którzy przyjęli chrzest – nazywani także *ianua sacramentorum* – są zdolni do partycypowania w pozostałych sakramentach<sup>59</sup>.

Rudymetarnym elementem analizowanej doktryny jest paradygmat, który stanowi o nierozdzielności umowy i sakramentu, co znalazło swój wyraz we wzmiankowanym powyżej kan. 1055 § 2. T. Pawluk eksplikuje, że Pan Jezus „naturalną umowę małżeńską włączył do porządku nadprzyrodzonego”<sup>60</sup>, dlatego ochrzczeni nupturieni nie muszą robić nic, oprócz wzbudzenia intencji zawarcia prawdziwego małżeństwa, aby było ono sakramentem. W dziejach nowożytnych pojawiały się koncepcje głoszące separację aspektu kontraktualistycznego od sakramentalności. Beneficjentem takich poglądów miała być przede wszystkim władza świecka, która od czasów M. Lutera, a zwłaszcza w dobie gallikanizmu, józefinizmu czy febronianizmu, rości sobie prawo do coraz szerszej jurysdykcji nad małżeństwem<sup>61</sup>. Godzi się wskazać, że takie tendencje zostały jednoznacznie potępione przez papieża Piusa IX, który w swoim *Syllabus errorum* z 1864 roku wyszczególnia aż dwa błędy bezpośrednio dotyczące tejże materii – „sakrament małżeństwa jest tylko uzupełnieniem kontraktu i może zostać od niego oddzielony”<sup>62</sup>, jak również „na mocy kontraktu czysto świeckiego może istnieć prawdziwe małżeństwo chrześcijan; nieprawdą jest, że kontrakt małżeński między chrześcijanami musi być zawsze sakramentalny”<sup>63</sup>.

Praktyczną implikacją omawianej nauki jest problem wykluczenia sakramentalności. W opinii M. Żurowskiego o *nullitas matrmonii* można mówić jedynie wówczas, gdy dla *exclusio boni sacramenti* podmiot byłby gotów całkowicie zrezygnować z zawarcia małżeństwa<sup>64</sup>. Podobnie zaznacza Jan Paweł II, że to nie brak wiary, ale tylko wyraźne i formalne odrzucenie nauki Kościoła o małżeństwie stanowi powód do tego, aby duszpasterz nie dopuścił narzeczonych do obrzędu<sup>65</sup>.

58 Warunki *sine quibus non* do ważnego udzielenia chrztu wymienione w kan. 849 KPK/83 to obmycie w prawdziwej wodzie z zastosowaniem koniecznej formuły trynitarnej.

59 Por. kan. 842 § 1 KPK/83.

60 T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, t. 3, s. 25.

61 Por. tamże, s. 26; R. Sobański, *Wyznawca...*, s. 184–185.

62 Pius IX, *Syllabus błędów*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 36 (1998) 2, s. 117, błąd 66.

63 Tamże, s. 118, błąd 73.

64 Por. M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła...*, s. 39.

65 Por. Ioannes Paulus II, *Adhortatio apostolica „Familiaris consortio”...*, n. 68.



## Zakończenie

Uwzględnivszy poczynione rozważania teoretyczne, należy stwierdzić, że określenie małżeństwa, zawarte w Kodeksie Jana Pawła II, jest nowatorską syntezą elementów teologicznych oraz prawnych. Czerpie ono z dwóch istotnych źródeł – przepełnionej teologią doktryny *Vaticanum II*, która restytuuje myślenie o małżeństwie w kontekście biblijnym, uwypuklając jego prawnonaturalną genezę, a także osiągnięć prawa kanonicznego (oraz w pewnej mierze *ius romanum* przejętego przez kanonistykę). Definicja ta bowiem powstała na kanwie wybitnie pastoralnego spojrzenia na instytucję małżeństwa dokonanej przez Sobór Watykański II. Nie wyzbyto się przy tym jurydycznego dziedzictwa *Codex Iuris Canonici* z 1917 roku, dzięki czemu aktualne prawodawstwo Kościoła może w sposób pełniejszy oddać bogactwo rzeczywistości małżeńskiej, spoglądając na nią w dwojaki sposób. Każdy z desygnatów analizowanych przepisów artykułuje konkretną prawdę nauki katolickiej na temat małżeństwa – przymierze akcentuje sakralność; wspólnota całego życia odnosi się do wszystkich dziedzin życia i heteroseksualności relacji; cele małżeństwa wyrażają wzajemną troskę i otwartość na potomstwo; czy wreszcie sakramentalność, gdy małżeństwo jest zawierane pomiędzy ochrzczonymi. Wypracowana przez konsultorów *coetus de matrimonio* komplementarność teologiczno-jurydyczna kan. 1055 zapobiega redukcji małżeństwa do miana nieosiągalnego ideału albo zwykłego konstruktu prawnego, zapewniając skuteczne narzędzie do interpretowania całości norm materialnego prawa małżeńskiego, które zawarto w Kodeksie Prawa Kanonicznego.

## Bibliografia

- Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, 18.10.1990, AAS 82 (1990), s. 1045–1353. Tekst polski: *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich promulgowany przez papieża Jana Pawła II*, Lublin 2002.
- Codex Iuris Canonici, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, 25.01.1983, AAS 75 (1983/ II), s. 1–317. Tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Poznań 2008.
- Codex Iuris Canonici, Pii X P.M. iussu digestus, Benedicti PP. XV auctoritate promulgatus*, 27.05.1917, AAS 9 (1917/II), s. 1–521.
- Congregazione per la Dottrina della Fede, *Considerazioni circa i progetti di riconoscimento legale delle unioni tra persone omosessuali*, 3.06.2003, „Communications” 35 (2003), s. 214–223. Tekst polski: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20030731\\_homosexual-unions\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_pl.html) [dostęp: 12.07.2021].
- Dębiński A., *Kościół i prawo rzymskie*, Lublin 2008.
- Dig. 23, 2, 1, w: Corpus Iuris Civilis. Institutiones et Digesta*, red. P. Krüger, T. Mommsen, vol. 1, Berolini 1889, s. 295.

- Dig.* 50, 17, 202, w: *Corpus Iuris Civilis. Institutiones et Digesta*, red. P. Krüger, T. Mommsen, vol. 1, Berolini 1889, s. 873.
- Franciscus, *Adhortatio apostolica post-synodalis „Amoris laetitia”*, 19.03.2016, AAS 108 (2016), s. 311–446. Tekst polski: Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*, Kraków 2016.
- Gerosa L., *Prawo Kościoła*, Poznań 1999.
- Ghirlanda G., *Wprowadzenie do prawa kościelnego*, Kraków 1996.
- Góralski W., *Małżeństwo kanoniczne*, Warszawa 2011.
- Góralski W., *Małżeństwo w prawie kanonicznym*, „Prawo Kanoniczne” 54 (2011) 1–2, s. 127–143.
- Inst.* 1, 9, 1, w: *Corpus Iuris Civilis. Institutiones et Digesta*, red. P. Krüger, T. Mommsen, vol. 1, Berolini 1889, s. 4.
- Ioannes Paulus II, *Adhortatio apostolica „Familiaris consortio”*, 22.11.1981, AAS 74 (1982), s. 81–191. Tekst polski: Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, Kraków 1982.
- Ioannes Paulus II, *Constitutio apostolica „Sacrae disciplinae leges”*, 25.01.1983, AAS 75 (1983/II), s. VII–XIV. Tekst polski w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Poznań 2008, s. 6–17.
- Ioannes XXIII, *Litterae encyclicae „Ad Petri Cathedram”*, 29.06.1959, AAS 51 (1959), s. 497–531. Tekst polski: [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_xxiii/encykliki/ad\\_petri\\_29061959.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/ad_petri_29061959.html) [dostęp: 10.07.2021].
- Jan Paweł II, *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2009.
- Jaskóła P., *Wiara i małżeństwo w perspektywie współczesnej teologicznej myśli ewangelickiej*, w: *Znaczenie wiary dla małżeństwa: w kierunku zmiany prawa*, red. P. Kroczyk, Kraków 2016, s. 21–42.
- Kozyra J., *Nowe Przymierze – kaine diatheke*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 29 (1996), s. 17–39.
- Pastwa A., *Istotne elementy małżeństwa. W nurcie odnowy personalistycznej*, Katowice 2007.
- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Prawo małżeńskie*, t. 3, Olsztyn 2016.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wyd. 5, Poznań 2012.
- Pius IX, *Sylabus błędów*, „Studia Theologica Varsaviensia” 36 (1998) 2, s. 113–118.
- Praefatio ad Codicem Iuris Canonici*, 25.01.1983, AAS 75 (1983/II), s. XVII–XXX. Tekst polski w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Poznań 2008, s. 18–37.

- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis „Gaudium et spes”*, 7.12.1965, AAS 58 (1966), s. 1025–1115. Tekst polski w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 526–606.
- Sarmiento A., *Małżeństwo chrześcijańskie. Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, Kraków 2002.
- Sobański R., *Wyznaczniki kanonicznego prawa małżeńskiego*, w: *Małżeństwo w prawie świeckim i prawie kanonicznym*, red. B. Czech, Katowice 1996, s. 183–193.
- Szytchmiller R., *Doktryna Soboru Watykańskiego II o celach małżeństwa i jej recepcja w Kodeksie Prawa Kanonicznego z roku 1983*, Lublin 1993.
- Wąsik W., *Pojęcie małżeństwa w kan. 1055 KPK 1983*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 18 (2019), s. 185–206.
- Żurowski M., *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Katowice 1987.
- Żurowski M., *Kanoniczne prawo małżeńskie okresu posoborowego*, Katowice 1976.

## TEOLOGICZNE I JURYDYCZNE FUNDAMENTY DEFINICJI MAŁŻEŃSTWA WYSTĘPUJĄCEJ W KODEKSIE PRAWA KANONICZNEGO Z ROKU 1983 (KAN. 1055)

### Streszczenie

Niniejszy artykuł stanowi głos w dyskursie naukowym w przedmiocie kan. 1055 Kodeksu Prawa Kanonicznego promulgowanego przez papieża Jana Pawła II w 1983 r. Problematyka badawcza skupia się natomiast na dokonaniu analizy tychże przepisów pod względem zawartej w nich koniunkcji treści teologicznych i prawnych, które śmiało można nazwać jego równorzędnymi fundamentami. W doktrynie kanonistycznej zgodnie przyjmuje się, że kan. 1055 – otwierający *titulus VII De matrimonio* – jest legalną definicją małżeństwa, a w konsekwencji pryzmatem służącym interpretowaniu wszystkich innych norm materialnego prawa małżeńskiego, zajmując tym samym poczesne miejsce w systemie prawa kościelnego. Włączenie do obowiązującej kodyfikacji takich przepisów to dla nauki prawa kanonicznego swoista nowość, ponieważ jeszcze w *Codex Iuris Canonici* z 1917 r. próżno szukać podobnego kanonu, który w sposób syntetyczny podawałby podstawowe prawdy na temat małżeństwa w rozumieniu Kościoła. Każdy z elementów konstytuujących kan. 1055 odnosi się do innego aspektu relacji małżeńskiej, umiejętnie łącząc w sobie wątki jurydyczne charakterystyczne dla klasycznego prawa kanonicznego z przepełnioną pastoralnym duchem doktryną Soboru Watykańskiego II. Zabieg taki wydaje się konieczny, aby oddać głębię małżeństwa, a uniknąć jego spłylenia. W opracowaniu skoncentrowano się zwłaszcza na opisanu teologiczno-prawnej zawartości terminów „przymierze” (*foedus*) oraz „wspólnota całego życia mężczyzny i kobiety” (*consortium omnis vitae viri et mulieris*), jak również zaprezentowaniu istotnych celów małżeństwa, a także jego godności sakramentalnej.

Słowa kluczowe: kan. 1055, sakrament małżeństwa, definicja małżeństwa, przymierze małżeńskie, wspólnota całego życia, istotne cele małżeństwa, sakramentalna godność małżeństwa

### **Nota autorska**

Mateusz Sajkowski – mgr lic. prawa kanonicznego, absolwent Wydziału Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, student Wydziału Teologicznego tegoż uniwersytetu; e-mail: mat.sajkowski@gmail.com.

### **Cytowanie**

Sajkowski M., *Teologiczne i jurydyczne fundamenty definicji małżeństwa występującej w Kodeksie Prawa Kanonicznego z roku 1983 (kan. 1055)*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 38 (2022), s. 125–140. DOI: 10.18276/cto.2022.38-06.

PETER SCHALLENBERG

Faculty of Theology Paderborn, Germany | Department of Moral Theology

ORCID: 0000-0003-2399-1065

## Capitalism and Catholic Social Ethics: From Benedict XVI to Francis with a Sideways Glance to Augustinian Liberalism

KAPITALIZM I KATOLICKA ETYKA SPOŁECZNA:  
OD BENEDYKTA XVI DO FRANCISZKA ZE SPOJRZENIEM  
NA AUGUSTIAŃSKI LIBERALIZM

### Streszczenie

Artykuł przedstawia niektóre z głównych nurtów najnowszej katolickiej etyki społecznej, rozwiniętej w encyklice *Laudato si'* papieża Franciszka (2015). Papież mniej fundamentalnie, lecz bardziej „proroczno” i z silnym franciszkańskim zapleczem kontynuuje myśli swojego poprzednika Benedykta XVI wyrażone w encyklice *Caritas in veritate* (2007). W toku krytyki błędnego opierania się na gospodarce rynkowej i tzw. kapitalizmie bez przymiotników artykuł podkreśla, że same one nie wystarczą do promowania dobra wspólnego rozumianego jako integralny rozwój człowieka i włączenie społeczne w globalny świat. Mając na uwadze wyzwania naszych czasów, nakreślone przez wymienione encykliki, artykuł koncentruje się następnie na teologii politycznej, czerpiącej z myśli augustianów i oferującej promocję dobra wspólnego w warunkach nowoczesności. Podstawową zasadą tak zwanego liberalizmu augustyńskiego jest wykazanie, że centralne liberalne zasady wolności jednostki i powszechnej równości same w sobie nie wystarczą, aby zapewnić integralny rozkwit człowieka na tym świecie. Mimo ogromnego znaczenia demokratycznych zasad konstytucyjnych ostatecznie nie są one w stanie wszechstronnie promować urzeczywistniania życia ludzkiego w jego wymiarze indywidualnym i społecznym. Tak więc w obliczu sprowadzenia pojęcia racjonalnej autonomii do wolności egocentrycznej, która zwalnia się z odpowiedzialności, oraz tendencji relatywistycznych w stosunku do wartości, myśliciele augustyńskiego liberalizmu zarysowują koncepcję miłości opartą na myśli św. Augustyna jako normatywną i motywującą zasadę praktyki politycznej jednostek w liberalnym państwie konstytucyjnym oraz jako wytyczną dla jego instytucji.

Słowa kluczowe: dobro wspólne, integralny rozwój człowieka, teologia polityczna, liberalizm augustianów, miłość

## 1. Current Catholic Social Ethics: From *Caritas in veritate* (2009) to *Laudato si'* (2015) and to *Fratelli tutti* (2020)

Among the primary topics of the Encyclical Letter *Laudato si'* are environmental issues, poverty, science and also modernism as well as technological challenges.<sup>1</sup> Pope Francis highlights repeatedly the relevance of an integral human development and, following his predecessor Pope Benedict XVI, the importance of a “strong alliance between humankind and the earth.”<sup>2</sup> We are speaking recently of an “anthropocene age.”<sup>3</sup> In doing so, *Laudato si'* continues the tradition of catholic social teaching as laid out in numerous encyclicals over the years since *Rerum Novarum* (1891),<sup>4</sup> with the important American background of Archbishop James Gibbons of Baltimore and his contacts to Pope Leo XIII. It incorporates previous thoughts apparent in the Encyclical Letter *Caritas in veritate*<sup>5</sup> with a strong Franciscan background<sup>6</sup> and keeps up on Benedict XVI’s thought of a Christian humanism,<sup>7</sup> based on platonic philosophy and Augustinian and Franciscan theology<sup>8</sup> and the important concept of liberty in the Franciscan theology<sup>9</sup> as following in the Bonaventurian theology

- 1 Cf. O. Edenhofer, C. Flachsland, *Laudato si'. Die Sorge um die globalen Gemeinschaftsgüter*, “Stimmen der Zeit” 233 (2015), pp. 579–591; B. Emunds, M. Möhring-Hesse, *Die öko-soziale Enzyklika. Sozialethischer Kommentar zum Rundschreiben “Laudato si’”*, Freiburg 2015; C. Dierksmeier, *Umwelt als Mitwelt. Die päpstliche Enzyklika “Laudato si’” und der argentinische krausismo*, Kirche und Gesellschaft, No. 428, Köln 2016; P. Schallenberg, M. Menke, *Die Enzyklika “Laudato si’” und die katholische Soziallehre*, “Die Neue Ordnung” 70 (2016), pp. 164–178.
- 2 Cited after: Benedict XVI, *Homily on the Occasion of the Agorà of Italian Youth* (2 September 2007), [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2007/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20070902\\_loreto.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20070902_loreto.html) [accessed: 12.12.2022].
- 3 Cf. P.J. Crutzen, *Das Anthropozän*, München 2019.
- 4 Cf. *Laudato si'. Wissenschaftler antworten auf die Enzyklika von Papst Franziskus*, ed. W. George, Gießen 2017.
- 5 Cf. A. Baumgartner, *Die Enzyklika “Caritas in veritate” im Kontext der kirchlichen Sozialverkündigung*, in: *Caritas in veritate. Katholische Soziallehre im Zeitalter der Globalisierung*, ed. J. Althammer, Berlin 2013, pp. 29–40.
- 6 Cf. S. Zamagni, *Globalization: Guidance from Franciscan Economic Thought and “Caritas in veritate”*, “Faith and Economics” 56 (2010), pp. 81–109.
- 7 Cf. P.J. Cordes, *Paradigm Shift in the Social Doctrine of the Church: From “Rerum Novarum” (1891) to “Caritas in veritate” (2009)*, in: *Free Markets and the Culture of Common Good*, eds. M. Schlag, J.A. Mercado, Springer 2012, pp. 83–92; S. Gregg, *La Dottrina Sociale di Benedetto XVI*, in: *Dottrina Sociale Cattolica ed economia di mercato*, ed. P. Booth, Macerata 2016, pp. 341–360.
- 8 Cf. K. Koch, *Benedikt XVI und Bonaventura. Einführung in die theologischen Wurzeln des Denkens des Papstes*, in: K. Koch, *Das Geheimnis des Senfkorns. Grundzüge des theologischen Denkens von Papst Benedikt XVI*, Regensburg 2010, pp. 45–68; G. Todeschini, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società del mercato*, Bologna 2004.
- 9 Cf. O. Todisco, *La libertà nel pensiero francescano*, Assisi 2019.

with the concept of the “internal human being,”<sup>10</sup> as well based on classical Natural Law,<sup>11</sup> elaborated in the High Middle Ages.<sup>12</sup>

Both encyclical letters address social justice issues and criticize a less egalitarian and consumerism-based global society that is supported and enhanced by globalized politics,<sup>13</sup> so a so-called capitalism without adjective.<sup>14</sup> In response they promote the Common Good<sup>15</sup> and the social principle of global solidarity in order to foster a “public conscience” to guarantee the “fundamental right of life.”<sup>16</sup> The ultimate goal of both, Pope Francis’ as well as Pope Benedict’s social encyclical letter, is the Common Good,<sup>17</sup> understood as integral human development.<sup>18</sup> In this way, Francis applies the more fundamental ideas of his predecessors to more practical or better: prophetic matters.

Regrettably, many efforts to seek concrete solutions to the environmental crisis have proved ineffective, not only because of powerful opposition but also because of a more general lack of interest. Obstructionist attitudes, even on the part of believers, can range from denial of the problem to indifference, nonchalant resignation or blind confidence in technical solutions. We require a new and universal solidarity. [...] All of us can cooperate as instruments of God for the care of creation, each according to his or her own culture, experience, involvements and talents.<sup>19</sup>

For the first time in catholic social thought, the specific elements of creation like the environment are seen as objects of the Common Good.<sup>20</sup> “The climate is

10 Cf. F. Corvino, *Bonaventura di Bagnoregio, francescano e pensatore*, Roma 2006, p. 342: “Nel pensiero bonaventuriano l’idea della libertà rappresenta il *leitmotiv* di tutta la tematica antropologica [...]”; M. Lambert, *Franciscan Poverty. The Doctrine of the absolute poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order 1210–1323*, London 1961.

11 Cf. *Christianity and Natural Law: An Introduction*, ed. N. Dope, Cambridge 2017.

12 Cf. D.K. Finn, *Christian Economic Ethics. History and Implications*, Minneapolis 2013, pp. 107–157.

13 Cf. Benedict XVI, *Encyclical Letter “Caritas in veritate”*, 29 June 2009, no. 25, 33.

14 Cf. M. Dobb, *Studies in the Development of Capitalism*, London 1946.

15 Cf. F. Flahault, *Pour une conception renouvelée du bien commun*, “*Études*” 418 (2013), pp. 773–783; G. Froelich, *On the Common Goods*, “*The Aquinas Review*” 14 (2008), pp. 1–26; D. Hollenbach, *The Common Good and the Christian Ethics*, New York–Cambridge 2002.

16 Benedict XVI, “*Caritas in veritate*,” no. 27.

17 Cf. G. Cottier, *Le bien commun dans l’enseignement du Magistère de l’Eglise*, in: *Etat et bien commun. Perspectives historiques et enjeux éthico-politiques. Colloque en hommage à Roger Berthozoz*, eds. A. Gravi, G.W. Sienkiewicz, Berne 2008, pp. 165–179.

18 Cf. P. Turkson, *Integraler Humanismus und Wirtschaftsökologie. Überlegungen aus Anlaß der Amazonas-Synode*, Köln 2019.

19 Francis, *Encyclical Letter “Laudato si”*, 24 May 2015, no. 14.

20 Cf. M. Vogt, *Ein neues Kapitel der katholischen Soziallehre. Ganzheitliche Ökologie – eine Frage radikal veränderter Lebensstile und Wirtschaftsformen*, “*AMOS International*” 9 (2015), pp. 3–10.

a common good, belonging to all and meant for all. At the global level, it is a complex system linked to many of the essential conditions for human life.”<sup>21</sup> And on global warming the encyclical letter states: “Humanity is called to recognize the need for changes of lifestyle, production and consumption, in order to combat this warming or at least the human causes which produce or aggravate it.”<sup>22</sup> Those quotes offer an example of how Pope Francis imagines addressing current issues through a reform of the inner life of persons towards God and his good creation. *Laudato si’* locates the altered relationship between man and creation in a misguided market economy. Thus, it warns against “a magical conception of the market”<sup>23</sup> and makes the case against “the interests of a deified market, which become the only rule,”<sup>24</sup> “by itself the market cannot guarantee integral human development and social inclusion.”<sup>25</sup> Furthermore, *Laudato si’* blames current global issues on over-consumption: “compulsive consumerism is one example of how the techno-economic paradigm affects individuals,”<sup>26</sup> “the markets, which immediately benefit from sales, stimulate ever greater demands.”<sup>27</sup>

To address current challenges in the world the church’s tradition looks back in history to learn from former theologies. In this case Saint Augustine offers probably the most promising – and some say most compatible with modernity – approach that combined with a specific variety of liberal political theory may offer a solution to these challenges explicated by the two encyclicals. It becomes clear that the encyclical addresses the individual – and especially the catholic – citizen to act according to its responsibility as a free person in the world. The individual ultimately is called to act in a pluralistic society<sup>28</sup> and in a secular world by imitating Christ’s life and action.<sup>29</sup> The foundation is always the Christian Natural Law as interpretation of the creation: “The break point which was particularly fateful for our development in the West was the rupture, as it were, at the top, the Jewish idea of

21 Francis, “*Laudato si’*”, no. 23.

22 Ibidem.

23 Ibidem, no. 190.

24 Ibidem, no. 54, quoted in: Francis, *Encyclical letter “Evangelii gaudium”*, no. 56.

25 Ibidem, no. 109.

26 Ibidem, no. 203.

27 Ibidem, no. 55.

28 Cf. E. Gräß-Schmidt, *Gemeinwohl. Rückgewinn eines antiquierten Begriffs in der pluralen modernen Gesellschaft*, “*Zeitschrift für evangelische Ethik*” 59 (2015), pp. 163–167; Y. Semen, *Le bien commun chez Maurice Blondel, Simone Weil et Gabriel Marcel*, in: *Etat et bien commun...*, pp. 73–84.

29 Cf. K. de Brabander, *Church and religion in a non-Christian Society*, in: *Secularisation & Europe*, eds. J. Van Reeth, B. Pottier, s’Hertogenbosch 2017, pp. 135–144.



(what we now call) *creatio ex nihilo*, which took God quite out of the cosmos, and placed him above it.”<sup>30</sup> If we follow Francis Oakley, we may regard this idea of divine creation as nothing less than the origin of the equitable and just democracy and the rule of law opposed to archaic monarchy: “Kingship [...] emerged from an archaic mentality that appears to have been thoroughly monistic, to have perceived no impermeable barrier between the human and the divine [...]”<sup>31</sup>

## 2. Freedom and security as Common Good: An impulse by Augustinian Liberalism<sup>32</sup>

### 2.1. The objective of an Augustinian Liberalism

Why “Augustinian”? Because of the Augustinian idea of original sin and its impact on Kain and Abel:<sup>33</sup> After Kain’s act of murdering his brother Abel the state as *status iustitiae* is required, as guarantee of live and the right to live, no but as guarantee to be loved and the right to be loved. Why “Liberalism”?<sup>34</sup> Because of the Augustinian idea of free choice of Good and Evil also after the original sin because of the remaining conscience (natural law) in every human person and because of the sacraments (divine grace).

Augustinian liberalists hold that an Augustinian account of love can serve as a normative principle for morally good political actions of individuals within a constitutional state, a state of law and order in a specific western legal tradition.<sup>35</sup> In a second step, it inquires whether this explicitly religious account can transcend the individual to include an institutional framework within the state and civil society.<sup>36</sup> The possibility of imagining love’s normative relation to both justice and respect for another one’s autonomous decision-making is part of a more ambitious Augustinian Liberalism. Ultimately Augustinian Liberalism proves its relevance especially in the light of bioethical and ecological issues due to an altering

30 C. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge 2007, p. 152.

31 F. Oakley, *Kingship. The Politics of Enchantment*, Oxford, quoted by C. Taylor, *A Secular Age...*, p. 151.

32 Cf. mainly P.J. Weithman, *Toward an Augustinian Liberalism*, “Faith and Philosophy” 8 (1991), pp. 461–480.

33 Cf. Ibidem: “Augustine believed that political authority was instituted as a consequence of and a remedy for original sin and he numbered among the primary functions of political authority the humbling of its subjects.” (465).

34 Cf. J. Shklar, *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge 1989.

35 Cf. H.J. Berman, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge 1983.

36 Cf. G. Maddox, *Religion and the Rise of Democracy*, London–New York 1996.

understanding of the conception of the human being in the light of platonic philosophy<sup>37</sup> and its differentiation of *bios* (to survive) and *zoé* (good life).<sup>38</sup> The ultimate goal is in Augustinian perspective the progressive cure of the human Self and its personal Identity,<sup>39</sup> in classic terms: of the immortal human soul. As St. Augustine wrote: “Ut anima sanetur et tantae luci haurendae mentis acies conualescat.”<sup>40</sup> This is the Augustinian perspective, and also the Thomistic perspective<sup>41</sup>: a just society will develop the capacities of every human soul. “Augustine’s view on justice and society stem more from his analysis of the capacities and limits of the human soul than from his thinking about social and political structures. Human beings, he believes, are just insofar as they know and love God.”<sup>42</sup>

## 2.2. Why classical liberal theories are not sufficient for promoting an integral human development?

Today, it seems, political theorists and political theologians stopped talking about love or at least stopped talking about love in the way that is relevant for the ethics of Liberalism and Augustinianism.

The salient point is that a supposedly liberal society which assumes absolutely that it has the resources for producing and sustaining moral values independently of the actual moral or spiritual commitments of its citizens, is in danger of behaving and speaking as if the only kind of human solidarity that really matters is that of the state.<sup>43</sup>

Hence, the liberal main principles of freedom and equality of the Individual are wide-ranging but not sufficient for an integral human flourishing in the world.<sup>44</sup> Rather, it has been pointed out that freedom and equality increasingly occupy an

37 Cf. A. Peperzak, *Das Begehren: Platon – Augustinus – Bonaventura*, in: *Zweck und Natur. Historische und systematische Untersuchungen zur Teleologie*, ed. T. Schlicht, München 2011, pp. 37–52; J.A. Merino, *Storia della Filosofia Franciscana*, Milano 1993.

38 Cf. M.G. Weiss, *Bios und Zoé. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt/M. 2009.

39 Cf. M. Raymond, J. Barresi, *The Rise and the Fall of Soul and Self: An Intellectual History of Personal Identity*, New York 2006.

40 Augustine of Hippo, *De vera religione* III 4, 15 (PL 34, ed. J.-P. Migne).

41 Cf. Thomas Aquinas, *Summa theologiae* Part II–II Q. 70 a 4 (DThA 18): “Sed quia homo est naturaliter animal politicum et sociale, ideo necesse est quod sit tertio ordo, quo homo ordinetur ad alios homines, quibus convivere debet.”

42 R. Dodaro, *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge 2004, p. 27.

43 R. Williams, *Secularism, Faith and Freedom*. Speech Given on 23 November 2006 at the Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City, in: Idem, *Faith in the Public Square*, London–New York 2012, pp. 23–36, 32.

44 Cf. L. Siedentop, *Inventing the Individual. The Origins of Western Liberalism*, Cambridge 2014.

absolute space in the public domain that neglects Christ's central commandment of loving God and the neighbour.<sup>45</sup> Instead, autonomous self-love counts as the ultimate principle of decision-making without considering life as a gift of God. Ultimately, this specific, postmodern attitude of self-centred autonomy is rather a vice than a virtue and leads on to an altered understanding of the conception of man by dismissing the *imago Dei* doctrine. Hence, "secular" freedom is not enough; this account of the liberal society dangerously simplifies the notion of freedom and ends up diminishing our understanding of the human person. For this reason, Augustinian liberalism argues for a Christian understanding of love to complement freedom and equality<sup>46</sup> as a third main principle of democratic liberalism. A Christian understanding of love, as developed in Augustine's major writings, has to be added as a prerequisite constituent to achieve both, a good order of the inner self and a good public order.

Augustinian liberals criticize any pragmatic utilitarianism leading ultimately to the anthropocentrism in today's secular society.<sup>47</sup> This seems due to the dissolution of faith and reason since the ending of Thomistic<sup>48</sup> and scholastic thinking<sup>49</sup> as well as the shift from Immanuel Kant's practical reason to John Stuart Mill's pragmatic reason.<sup>50</sup> Thus, it is no longer the goal of the individual pursuit of happiness to subordinate oneself under a divine will or a categorical duty. On the contrary, the individual seeks to emancipate itself from any commitment or responsibility towards the *civitas terrena* in order to follow one's own idea of happiness, independent of commandments given by a transcendent authority.<sup>51</sup> There is only

45 Cf. J. Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford 1990.

46 Cf. J. Cohen, *Democratic Equality*, "Ethics" 99 (1989), pp. 727–751.

47 Cf. Benedict XVI, "*Caritas in veritate*," no. 29: "When the State promotes, teaches, or actually imposes forms of practical atheism, it deprives its citizens of the moral and spiritual strength that is indispensable for attaining integral human development and it impedes them from moving forward with renewed dynamism as they strive to offer a more generous human response to divine love."

48 Cf. A. Modde, *Le bien commun dans la pensée de St Thomas*, "Revue Philosophique de Louvain" 14 (1949), pp. 221–247.

49 Cf. H.A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Grand Rapids 2000; E. Rosenstock-Huussy, *Out of Revolution: The Autobiography of Western Man*, New York 1938; J.R. Strayer, *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton 1970.

50 Cf. Mill's "theory of life" in J.S. Mill, *Utilitarianism*, Stuttgart 2006, Chapter 2, p. 2: "pleasure, and freedom from pain, are the only things desirable as ends; and that all desirable things are desirable either for the pleasure inherent in themselves, or as means to the promotion of pleasure and the prevention of pain."

51 Cf. Benedict XVI, "*Spe salvi*," no. 28: "Loving God requires an interior freedom from all possessions and all material goods: the love of God is revealed in responsibility for others." With reference

Thomas Hobbes' immanent authority, namely the state, the great "Leviathan" by virtue of a totally pessimistic anthropology: "Profecto utrumque vere dictum est, Homo homini Deus & Homo homini lupus."<sup>52</sup> St. Augustine, and following his legacy also Augustinian liberalists, on the other hand claims that no perennial happiness can be found in contingent objects.

### 2.3. Making the case for an Augustinian Liberalism fostering the Common Good

Augustinian liberalism proclaims "love as a civic virtue" that might in turn encourage a more ambitious political practice. "The Augustinian tradition suggests that love can actually eventuate in proper political action, that love is a crucial element in politics, especially around the inevitable exercise of political authority."<sup>53</sup> This means the promotion of a more just and more charitable society that indulges in the practical challenges of securing and protecting the shared goods of the people, especially the Common Good (*bonum commune*), as one of the basic principles of Catholic Social Ethics: personality, solidarity, subsidiarity and common good. It avoids the reduction of politics to state-centred government activity and promotes a shared participation in political activity by ordinary citizens outside governmental institutions.<sup>54</sup> In that regard, love and gratuitousness function both as basic virtues of an equally secure and liberal architecture of the state and as the driving force of morally good actions.

to Augustine of Hippo, *Sermo* 340, 3 (PL 38, ed. J.-P. Migne). This means that love of God does not lead into isolation from the world or "worldliness" as H. Arendt understood it (*Love and St. Augustine*, Chicago 1996, pp. 18–20). The instant, an individual grasps the deeper meaning of the Lord's commandment, the discipleship of Jesus begins by imitating his good actions towards those in need. Social responsibility is deeply intertwined with the love of God as Benedict states in the above quote. This, of course, is contradictory to the invoked right of pursuing one's individual happiness in Western civilizations in spite of obvious injustices (cf. Benedict XVI, "Caritas in veritate," no. 34: "The conviction that man is self-sufficient and can successfully eliminate the evil present in history by his own action alone has led him to confuse happiness and salvation with immanent forms of material prosperity and social action.").

52 T. Hobbes, *Elementa Philosophica de Cive*, Amsterdam 1696, *Epistola dedicatoria*, p. 2; cf. M. Bertozzi, *Thomas Hobbes: l'enigma del Leviatano*, Ferrara 1983; R. Tuck, *The Civil Religion of Thomas Hobbes*, in: *Political Discourse in Early Modern Britain*, eds. N. Phillipson, Q. Skinner, Cambridge 1993, pp. 120–138; G. Wright, *Religion, Politics and Thomas Hobbes*, Springer 2006.

53 C. Mathewes, *The Republic of Grace. Augustinian Thoughts for Dark Times*, Grand Rapids 2010, p. 148.

54 Cf. Benedict XVI, "Caritas in veritate," no. 24: "[...] in this way it is to be hoped that the citizens' interest and participation in the *res publica* will become more deeply rooted."

How do we recognize what is right? How can we discern between good and evil, between what is truly right and what may appear right? In history, systems of law have almost always been based on religion: decisions regarding what was to be lawful among men were taken with reference to the divinity. Unlike other great religions, Christianity has never proposed a revealed law to the state and to society, that is to say a juridical order derived from revelation. Instead, it has pointed to nature and reason as the true sources of law – and to the harmony of objective and subjective reason, which naturally presupposes that both spheres are rooted in the creative reason of God.<sup>55</sup>

The central claim holds that an integral human flourishing in the world can only be achieved if personal freedom and moral/judicial equality are complemented by the Lord's commandment of love.<sup>56</sup> Without a normative framework based on love, both concepts lead to an arbitrariness of moral values instead of ethical self-autonomy that is grounded in questions of conscience. The normativity of love as a political virtue is based on three criteria: the necessity of human existence ("volō ut sis"<sup>57</sup>), the recognition of all persons as intersubjective, intertwined beings in relation with God and the other (*frui* and *uti*<sup>58</sup>; *praxis* and *poiesis*<sup>59</sup>), and finally the capability of starting anew ("initium ergo ut esset"<sup>60</sup>) with the idea of full and perfect forgiveness as perfection of imperfect forgiveness by only forgetting the injury.

55 Benedict XVI, *Address in the Reichstag Building* (22 September 2011), [www.bundestag.de/parlament/geschichte/gastredner/benedict/speech](http://www.bundestag.de/parlament/geschichte/gastredner/benedict/speech) [accessed: 1.03.2022]; cf. E.L. Fortin, *Justice as Foundation of the Political Community: Augustine and His Pagan Model*, in: *Augustinus: De civitate Dei*, ed. Ch. Horn, Berlin 1997, pp. 41–62.

56 Cf. Benedict XVI, "*Caritas in veritate*", no. 30: "Charity is not an added extra, like an appendix to work already concluded in each of the various disciplines: it engages them in dialogue from the very beginning. The demands of love do not contradict those of reason." Grounded on these explications, Augustinian Liberalism proposes the following alignment: Love as Political Responsibility; Faith as Political Commitment; Hope as Political Engagement.

57 Augustine of Hippo, *In epistulam Ioannis ad Parthos*, Tractatus VIII 10 (PL 35, ed. J.-P. Migne): "Non enim amas in illo quod est; sed quod vis ut sit."; Cf. Benedict XVI, *Homily for the Inauguration* (24 April 2005), [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2005/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20050424\\_inizio-pontificato.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato.html) [accessed: 1.03.2022]: "Each of us is the result of a thought of God. Each of us is willed, each of us is loved, each of us is necessary."

58 Augustine of Hippo, *De civitate Dei* XV 7 (PL 41, ed. J.-P. Migne): "The good use the world that they may enjoy God: the wicked, on the contrary, that they may enjoy the world would fain use God — those of them, at least, who have attained to the belief that He is and takes an interest in human affairs." Augustine of Hippo, *De civitate Dei* [The City of God], translated by M. Dods, <http://www.newadvent.org/fathers/120115.htm> [accessed: 12.12.2022].

59 Cf. M. Becker, *Praxis/Poiesis*, in: *Lexikon der Ethik*, eds. J.-P. Wils, C. Hübenal, Paderborn 2006, pp. 302–305.

60 Augustine of Hippo, *De civitate Dei* XII 20 (PL 41, ed. J.-P. Migne): "That this beginning, therefore, might be, the first man was created." [accessed: 12.12.2022].

These are the prerequisites to build an Augustinian ethic of democratic citizenship which already seems to be implemented in some constitutions, as for example apparent in Article 1 of the German Constitution, or the prominent introductory sentence of the *Declaration of Independence*: “We hold these truths to be self-evident: That all men are created equal: that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights.”<sup>61</sup>

Augustinian liberals recognize that earthly politics cannot fulfil the deepest longings of a human person or community. The development towards a political ethics understood as an Augustinian ethic of democratic citizenship “requires attention to the spiritual life, a serious consideration of the experiences of trust in God, spiritual fellowship in Christ, reliance upon God’s providence and mercy, love and forgiveness, self-denial, acceptance of others, justice and peace.”<sup>62</sup> Rights, respect, and democracy are good things, even if they are not the fulfilment of love. Unsatisfied longings for genuine peace and righteousness are sources of love’s grief in this world. Even those members of Augustine’s heavenly city (*civitas Dei*)<sup>63</sup> “have a life in this age which is not in the least to be regretted: a life which is the school of eternity, in which they make use of earthly goods like pilgrims, without grasping after them.”<sup>64</sup> To love without grasping remains a work in progress, like ourselves, our traditions, and our politics. This world’s faith in God is complemented by the hope that one day the work in progress shall become unending perfection in eternity.<sup>65</sup> Justice will be completed in love.<sup>66</sup>

Hence, Augustinian liberalists criticize the liberal notion of a solely rationalistic and individualistic motivation to act. Most varieties of liberalism do not seem to be able to integrate the plural nature of social interaction and with it to referee

61 T. Jefferson, *The Declaration of Independence* (1776), in: *The Constitution of the United States of America and Selected Writings of the Founding Fathers*, New York 2012, pp. 108–112, 108.

62 Benedict XVI, “*Caritas in veritate*,” no. 79.

63 Cf. E. Gilson, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Paris 2005; J. van Oort, *Civitas Dei – Terrena civitas: The Concept of the Two Antithetical Cities and its Sources (Books XI–XIV)*, in: *Augustinus...*, pp. 152–174; K. Pollmann, *Augustins Transformation der traditionellen Staats- und Geschichtsauffassung (Buch I–V)*, in: *Augustinus...*, pp. 25–40.

64 Augustine of Hippo, *De civitate Dei* I 29, translated by M. Dods, Buffalo (NY) 1887, <https://www.newadvent.org/fathers/120112.htm> [accessed: 12.12.2022].

65 Cf. E. Gregory, *Politics and the Order of Love. An Augustinian Ethic of Democratic Citizenship*, Chicago 2008, p. 384.

66 Cf. P.J. Weithman, *Augustine’s Political Philosophy*, in: *The Cambridge Companion to Augustine*, eds. D.V. Meconi, E. Stump, Cambridge 2014, pp. 231–250: “Perfect justice, Augustine thinks, would consist in an enduring disposition to love objects, including God, according to their worth.”; Cf. also F.I. Viola, *Der Kairos der Liebe. Gerechtigkeit bei Emmanuel Lévinas*, Paderborn 2014.

the conflicts between individuals and institutions. Thus, a social component needs to be added to the individual component as to reflect better the twofold human nature of individuality and sociality. This is to react to a liberal understanding of pluralism that easily fosters relativism in that it allows a variety of perspectives and values based on subjective intuition. The liberal pluralism of values needs to be set in an order of priority in order to better address human divisiveness and political disagreement.<sup>67</sup>

#### 2.4. Action theory led by virtue

Augustinian Liberalism also criticizes all political theologies whose claims lead to a reductionism<sup>68</sup> to faith and spirituality alone. Following John Henry Newman's distinction of notional and real assent, Augustinian Liberalism argues for real actions in a real world. Only love brings faith into action. "Persons influence us, voices melt us, looks subdue us, deeds inflame us. Many a man will live and die upon a dogma: no man will be a martyr for a conclusion."<sup>69</sup> Change and reform no matter on which issue, can solely happen when individuals decide to ground their decisions to act in, and form their will on, virtues. What is virtue? "[...] quod definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris."<sup>70</sup> Thus, Augustinian Liberalism aims to develop an elaborated theory of action and speech led by virtue. Only then can faith bring change and reform where it is needed while the moral framework given by Christ<sup>71</sup> will remain valid and intact. Meaning, our inner disposition determines our actions. Free individuals in order to act in a free and autonomous manner, require a liberating institutionalized framework that is guaranteed by the liberal constitutional state. The liberal state frees individuals of systemic and institutionalized suppressions in order to create a public space for them to act in accordance with their conscience.<sup>72</sup> In other words: Augustinian Liberalism

67 Cf. I. Berlin, *Two Concepts of Liberty*, in: Idem, *Liberty*, ed. H. Hardy, Oxford 2013, p. 168: "Political words and notions and acts are not intelligible save in the context of the issues that divide the men who use them. Consequently, our own attitudes and activities are likely to remain obscure to us, unless we understand the dominant issues of our own world."; Cf. also G. Crowder, *The Problem of Value Pluralism. Isaiah Berlin and Beyond*, New York – London 2020.

68 Cf. C.S. Lewis, *The Abolition of Man*, New York 2001 (first edition 1943).

69 J.H. Newman, *Discussions and Arguments on Various Subjects*. London – New York 1907, p. 293.

70 Augustinus, *De civitate Dei* XV 22 (PL 41, ed. J.-P. Migne).

71 Cf. Sermon on the mount; Ten Commandments.

72 Cf. I. Berlin's underlying concept of negative and positive liberty in: I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969.

is reflecting on the differentiation between moral man and immoral society<sup>73</sup> and converts the so-called “Böckenförde-Dictum”<sup>74</sup> into a political theology<sup>75</sup> and a political economy,<sup>76</sup> based on natural law.<sup>77</sup> Augustinian Liberalism speculates that if individuals act according to these propositions, the *civitas terrena* might imitate the *civitas Dei* in an ever more recognizable manner.

Reinhold Niebuhr, the predominant figure in early 20<sup>th</sup> century Augustinian liberalism, thought that a rather realistic Augustinian view on the human condition can help to understand better the need for humility in contrast to the notion apparent in western liberal states, that there appear to be no limits to human agency. His contributions have been exceedingly influential on the public sphere and on politics. After the peak of Augustinian liberalism in the first half of the 20<sup>th</sup> century,<sup>78</sup> Augustinian liberalists such as Charles Mathewes, Jennifer Herdt, John Bowlin and Eric Gregory focus on themes related to public life, virtue and Christianity.<sup>79</sup> While early Augustinian liberalism featured the sinful elements of the human condition which lead to self-interest, self-love<sup>80</sup> and even narcissism,<sup>81</sup> contemporary Augustinian liberalists highlight Augustine’s “true political theology” that can become an extraordinary resource for developing an “ethic of citizenship” and civic virtue.<sup>82</sup> Eric Gregory, one of the leading champions of an Augustinian ethic of democratic citizenship, aims to rehabilitate political practices by introducing the Augustinian notion of love into the public realm. Tying on Reinhold Niebuhr’s Christian realism, Eric Gregory argues for a restructuring of desire:

73 Cf. R. Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics*, New York 1960.

74 Cf. E.-W. Böckenförde, *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, München 2007.

75 Cf. C. zu Löwenstein, *Christliche Werte im bürgerlichen Recht*, Berlin 2018.

76 Cf. L. Bruni, *La pubblica felicità. Economia civile e political economy a confronto*, Milano 2018.

77 Cf. J. Finnis, *Abortion, Natural Law, and Public Reason*, in: *Natural Law and Public Reason*, eds. R.P. George, C. Wolfe, Washington 2000, pp. 75–103; R. Deinhammer, *Heute noch Naturrecht? Zur Idee einer kritischen Naturrechtsethik*, “Zeitschrift für katholische Theologie” 141 (2019), pp. 64–79.

78 Cf. H. Deane, *The Political and Social Ideas of St Augustine*, New York 1963.

79 Cf. C. Mathewes, *The Republic of Grace*; J. Herdt, *Putting on Virtue. The Legacy of Splendid Vices*, Chicago 2008; J. Bowlin, *Contingency and Fortune in Aquinas’ Ethics*, Cambridge 1999.

80 Cf. O. O’Donovan, *The Problem of Self-Love in St Augustine*, New Haven–London 1980.

81 Cf. R. Niebuhr, *Augustinian Realism*, in: *The Essential Reinhold Niebuhr. Selected Essays and Addresses*, ed. R. McAfee Brown, New Haven–London 1986, pp. 123–141: “Modern liberal Christians know that love is the final norm for man; but they fall into sentimentality because they fail to measure the power and persistence of self-love.” (p. 140).

82 E. Gregory, *Politics and the Order of Love*, p. 136.



“Love must be trained.”<sup>83</sup> Once trained as a virtue in the image of godly love, it functions as the basic motivation of free citizens acting together in public. Apart from this point foundation, “Politics and the Order of Love” centres on a criticism of Christian realism whose emphasis on the persistence of evil in social and political life undermines the individual progress towards the good. While it is true that sin and temptation are strong in individuals, it is also true that love is stronger and able to conquer all evil. Augustinian liberalism converts the pessimistic anthropology of Augustinian realism into an optimistic political ontology, which addresses the radical good in humans rather than superficial evil. “The time has come to put Augustinian liberalism more explicitly within its proper context of critical admiration of liberal virtues and the aspirations of perfection rather than one of relentless negation.”<sup>84</sup>

Robert Dodaro OSA offers a Christocentric reading of Augustine’s ideas for a just society on earth even though he does not *per se* belong to the line of Augustinian liberals. However, Dodaro focuses especially on the social implications that Augustine addresses in *De civitate Dei*. There, the church father suggests, that the “*civitas terrena*” is concerned only with penultimate rather than ultimate things, better: with things rather than with persons. It is not to expect that in this timely world, under the influence of sin and evil, there will be a perfect, utopian state, which is able to connect the individual with eternal happiness, with “*eudaimonia*” or “*beatitudo perfecta*.” The goal of the state is predominantly to create more just framework conditions that enable autonomous individuals to act and speak in an environment free of oppressions. The architects of a liberating constitution ought to be virtuous citizens uncorrupted by the will to dominate. However, an individual can only become a servant of justice when his inner disposition is ordered correctly and when he is able to maintain an inner balance of reason and passion.<sup>85</sup> In order to become a servant of justice, one must become a servant of God before, meaning: a servant of another person than the self-person. “Hence, when a man does not serve God, what justice can we ascribe to him? [...] And if there is no justice in such an individual, certainly there can be none in a community composed of such persons.”<sup>86</sup>

83 Ibidem, p. 262.

84 Ibidem, p. 32.

85 Cf. A. O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton 1977; Idem, *Shifting Involvements. Private Interest and Public Action*, Princeton 1982.

86 Augustine of Hippo, *De civitate Dei* XIX 21, translated by M. Dods, <https://www.newadvent.org/fathers/120119.htm> [accessed: 12.12.2022].

This statement illustrates the strong conviction that public values emerge from and are intertwined with individual virtues. A just society is formed by just individuals who obtain a perception of justice through their conscience.<sup>87</sup> The conscience, as Augustine explicates, is the faculty that perceives God's will as it has been revealed through the biblical order of love. "Augustine's views on justice and society stem more from his analysis for the capacities and limits of the human soul than from his thinking about social and political structures. Human beings are just insofar as they know and love God."<sup>88</sup> From this it follows that at the beginning of the just state, as it is envisioned by Augustine, stands the love that individuals show to each other. Robert Dodaro links the notion of love with the common good which is displayed in a just structure of the city.

True love for one's city requires a shared understanding of the nature of reconciliation among individuals who accept that the spiritual arts of penitence – self-examination, confession, prayer for pardon, and forgiveness of others, especially of enemies – constitute the essence of civic virtue.<sup>89</sup>

Thus, the actions of citizens and statesmen are required to be founded in prayer asking God to give the grace necessary to act justly and a spiritual process to nurture faith, hope, and love.

## Conclusions

Augustinian liberalism advocates an "applied Augustine."<sup>90</sup> This indicates the priority of individual virtues over public values and a virtuous attitude towards all human beings and God's creation. Being created by God's love urges every individual to take on responsibility for one's own life, the life of the neighbor and the further existence and development of the earth. It dismisses any disruptive will to power and fosters the will to charity through benevolent individuals and just political frameworks in a constitutional state and its economy of an inclusive capitalism. For now, it is a start to enrich discussions. Nevertheless, in the future, it will have to prove its compatibility with secular political theories as well as its possible applications as a normative action theory.

87 Augustine defines conscience as the eternal law (*lex aeterna*), that is inscribed into the hearts of human beings. Cf. Augustine, *Epistula* 157, III 15 (PL 33, ed. J.-P. Migne): "Proinde quoniam lex est etiam in ratione hominis qui iam utitur arbitrio libertatis, naturaliter in corde conscripta."

88 R. Dodaro, *Christ and the Just Society in Augustine...*, 27.

89 *Ibidem*, p. 218.

90 P.I. Kaufman, *Christian Realism and Augustinian (?) Liberalism*, "Journal of Religious Ethics" 38 (2010), pp. 699–724, 720.

## Bibliography

- Augustine of Hippo, *De civitate Dei* [The City of God], translated by M. Dods. From Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series, Vol. 2. Edited by Philip Schaff, Buffalo (NY) 1887. Revised and edited for New Advent by Kevin Knight, <https://www.newadvent.org/fathers/1201.htm> [accessed: 12.12.2022].
- Augustine of Hippo, *De civitate Dei*, ed. J.-P. Migne = Patrologiae cursus completus. Series Latina 41 (Paris 1912ff) [= PL 41].
- Augustine of Hippo, *Epistolae* (= PL 33).
- Augustine of Hippo, *De vera religione* (= PL 34).
- Augustine of Hippo, *In epistulam Ioannis ad Parthos* (= PL 35).
- Augustine of Hippo, *Sermo 340* (= PL 38).
- Arendt H., *Love and St. Augustine*, Chicago 1996.
- Baumgartner A., *Die Enzyklika "Caritas in veritate" im Kontext der kirchlichen Sozialverkündigung*, in: *Caritas in veritate. Katholische Soziallehre im Zeitalter der Globalisierung*, ed. J. Althammer, Berlin 2013, pp. 29–40.
- Becker M., *Praxis/Poiesis*, in: *Lexikon der Ethik*, eds. J.-P. Wils, C. Hübenthal, Paderborn 2006, pp. 302–305.
- Benedict XVI, *Address in the Reichstag Building* (22 September 2011), [www.bundestag.de/parlament/geschichte/gastredner/benedict/speech](http://www.bundestag.de/parlament/geschichte/gastredner/benedict/speech) [accessed: 1.03.2022].
- Benedict XVI, *Encyclical Letter "Caritas in veritate"*, 29 June 2009.
- Benedict XVI, *Encyclical Letter "Spe salvi"*, 30 November 2007.
- Benedict XVI, *Homily for the Inauguration* (24 April 2005), [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2005/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20050424\\_inizio-pontificato.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato.html) [accessed: 1.03.2022].
- Benedict XVI, *Homily on the Occasion of the Agorà of Italian Youth* (2 September 2007), [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2007/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20070902\\_loreto.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20070902_loreto.html) [accessed: 12.12.2022].
- Berman H.J., *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge (MA) 1983.
- Berlin I., *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969.
- Berlin I., *Two Concepts of Liberty*, in: I. Berlin, *Liberty*, ed. H. Hardy, Oxford 2002, pp. 166–217.
- Bertozzi M., *Thomas Hobbes: l'enigma del Leviatano*, Ferrara 1983.
- Bowlin J., *Contingency and Fortune in Aquinas' Ethics*, Cambridge 1999.
- Böckenförde E.-W., *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, München 2007.
- Bruni L., *La pubblica felicità. Economia civile e political economy a confronto*, Milano 2018.

- Christianity and Natural Law: An Introduction*, ed. N. Dope, Cambridge 2017.
- Cohen J., *Democratic Equality*, "Ethics" 99 (1989), pp. 727–751.
- Cordes P. J., *Paradigm Shift in the Social Doctrine of the Church: From "Rerum novarum" (1891) to "Caritas in veritate" (2009)*, in: *Free Markets and the Culture of Common Good*, eds. M. Schlag, J.A. Mercado, Springer 2012, pp. 83–92.
- Corvino F., *Bonaventura di Bagnoregio, francescano e pensatore*, Roma 2006.
- Cottier G., *Le bien commun dans l'enseignement du Magistère de l'Eglise*, in: *Etat et bien commun. Perspectives historiques et enjeux éthico-politiques. Colloque en hommage à Roger Berthouzoz*, eds. A. Gravic, G.W. Sienkiewicz, Berne 2008, pp. 165–179.
- Crowder G., *The Problem of Value Pluralism. Isaiah Berlin and Beyond*, New York–London 2020.
- Crutzen P. J., *Das Anthropozän*, München 2019.
- Deane H., *The Political and Social Ideas of St Augustine*, New York 1963.
- De Brabander K., *Church and Religion in a Non-Christian Society*, in: *Secularisation & Europe*, eds. J. Van Reeth, B. Pottier, s'Hertogenbosch 2017, pp. 135–144.
- Deinhammer R., *Heute noch Naturrecht? Zur Idee einer kritischen Naturrechtsethik*, "Zeitschrift für katholische Theologie" 141 (2019), pp. 64–79.
- Dierksmeier C., *Umwelt als Mitwelt. Die päpstliche Enzyklika "Laudato si'" und der argentinische krausismo*, Köln 2016.
- Dobb M., *Studies in the Development of Capitalism*, London 1946.
- Dodaro R., *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge 2004.
- Edenhofer O., Flachsland C., *Laudato si'.* Die Sorge um die globalen Gemeinschaftsgüter, "Stimmen der Zeit" 233 (2015), pp. 579–591.
- Emunds B., Möhring-Hesse M., *Die öko-soziale Enzyklika. Sozialethischer Kommentar zum Rundschreiben "Laudato si'"*, Freiburg 2015.
- Finn D.K., *Christian Economic Ethics. History and Implications*, Minneapolis 2013.
- Finnis J., *Abortion, Natural Law, and Public Reason*, in: *Natural Law and Public Reason*, eds. R.P. George, C. Wolfe, Washington 2000, pp. 75–103.
- Flahault F., *Pour une conception renouvelée du bien commun*, "Etudes" 418 (2013), pp. 773–783.
- Fortin E.L., *Justice as Foundation of the Political Community: Augustine and His Pagan Model*, in: *Augustinus: De civitate Dei*, ed. Ch. Horn, Berlin 1997, pp. 41–62.
- Francis, *Encyclical Letter "Laudato si'"*, 24 May 2015.
- Francis, *Apostolic Exhortation "Evangelii Gaudium"*, 24 November 2013.
- Froelich G., *On the Common Goods*, "The Aquinas Review" 14 (2008), pp. 1–26.
- Gilson E., *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Paris 2005.
- Gräb-Schmidt E., *Gemeinwohl. Rückgewinn eines antiquierten Begriffs in der pluralen modernen Gesellschaft*, "Zeitschrift für evangelische Ethik" 59 (2015), pp. 163–167.

- Gregg S., *La Dottrina Sociale di Benedetto XVI*, in: *Dottrina Sociale Cattolica ed economia di mercato*, ed. P. Booth, Macerata 2016, pp. 341–360.
- Gregory E., *Politics and the Order of Love. An Augustinian Ethic of Democratic Citizenship*, Chicago 2008.
- Herdt J., *Putting on Virtue. The Legacy of Splendid Vices*, Chicago 2008.
- Hirschman A.O., *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton 1977.
- Hirschman A.O., *Shifting Involvements. Private Interest and Public Action*, Princeton 1982.
- Hobbes T., *Elementa Philosophica de Cive*, Amsterdam 1696.
- Hollenbach D., *The Common Good and the Christian Ethics*, New York–Cambridge 2002.
- Jefferson T., *The Declaration of Independence (1776)*, in: *The Constitution of the United States of America and Selected Writings of the Founding Fathers*, New York 2012, pp. 108–112.
- Kaufman P.I., *Christian Realism and Augustinian (?) Liberalism*, “Journal of Religious Ethics” 38 (2010), pp. 699–724.
- Koch K., *Benedikt XVI und Bonaventura. Einführung in die theologischen Wurzeln des Denkens des Papstes*, in: *Das Geheimnis des Senfkorns. Grundzüge des theologischen Denkens von Papst Benedikt XVI*, ed. K. Koch, Regensburg 2010, pp. 45–68.
- Lambert M., *Franciscan Poverty. The Doctrine of the absolute poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order 1210–1323*, London 1961.
- Laudato si’*. *Wissenschaftler antworten auf die Enzyklika von Papst Franziskus*, ed. W. George, Gießen 2017.
- Lewis C.S., *The Abolition of Man*, New York 2001 (first edition 1943).
- Löwenstein C. zu, *Christliche Werte im bürgerlichen Recht*, Berlin 2018.
- Maddox G., *Religion and the Rise of Democracy*, London–New York 1996.
- Mathewes C., *The Republic of Grace. Augustinian Thoughts for Dark Times*, Grand Rapids 2010.
- Merino J.A., *Storia della Filosofia Francescana*, Milano 1993.
- Milbank J., *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford 1990.
- Mill J.S., *Utilitarianism*, Stuttgart 2006.
- Modde A., *Le bien commun dans la pensée de St Thomas*, “Revue Philosophique de Louvain” 14 (1949), pp. 221–247.
- Newman J.H., *Discussions and Arguments on Various Subjects*, London–New York 1907.
- Niebuhr R., *Augustinian Realism*, in: *The Essential Reinhold Niebuhr. Selected Essays and Addresses*, ed. R. McAfee Brown, New Haven–London 1986, pp. 123–141.
- Niebuhr R., *Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics*, New York 1960.
- Oakley F., *Kingship: The Politics of Enchantment*, Oxford 2006.

- Oberman H.A., *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Grand Rapids 2000.
- O'Donovan O., *The Problem of Self-Love in St Augustine*, New Haven–London 1980.
- Oort J. van, *Civitas dei-terrena civitas: The Concept of the Two Antithetical Cities and its Sources (Books XI–XIV)*, in: *Augustinus: De civitate Dei*, ed. Ch.Horn, Berlin 1997, pp. 152–174.
- Peperzak A., *Das Begehren: Platon – Augustinus – Bonaventura*, in: *Zweck und Natur. Historische und systematische Untersuchungen zur Teleologie*, ed. T. Schlicht, München 2011, pp. 37–52.
- Pollmann K., *Augustins Transformation der traditionellen Staats- und Geschichtsauffassung (Buch I–V)*, in: *Augustinus: De civitate Dei*, ed. Ch.Horn, Berlin 1997, pp. 25–40.
- Raymond M., Barresi J., *The Rise and the Fall of Soul and Self: An Intellectual History of Personal Identity*, New York 2006.
- Rosenstock-Huessy E., *Out of Revolution: The Autobiography of Western Man*, New York 1938.
- Schallenberg P., Menke M., *Die Enzyklika "Laudato si" und die katholische Soziallehre, "Die Neue Ordnung" 70 (2016)*, pp. 164–178.
- Semen Y., *Le bien commun chez Maurice Blondel, Simone Weil et Gabriel Marcel*, in: *Etat et bien commun*, eds. A. Gravic, G.W. Sienkiewicz, Berne 2008, pp. 73–84.
- Shklar J., *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge 1989.
- Siedentop L., *Inventing the Individual. The Origins of Western Liberalism*, Cambridge 2014.
- Strayer J.R., *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton 1970.
- Taylor C., *A Secular Age*, Cambridge 2007.
- Thomas von Aquin, *Summa theologica*. The German Thomas Edition (= DThA), Complete unabridged German-Latin edition, edited and commented by Dominican and Benedictine friars of Germany and Austria., Graz et. al. 1933ff.
- Todeschini G., *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società del mercato*, Bologna 2004.
- Todisco O., *La libertà nel pensiero francescano*, Assisi 2019.
- Tuck R., *The Civil Religion of Thomas Hobbes*, in: *Political Discourse in Early Modern Britain*, eds. N. Phillipson, Q. Skinner, Cambridge 1993, pp. 120–138.
- Turkson P., *Integraler Humanismus und Wirtschaftsökologie. Überlegungen aus Anlaß der Amazonas-Synode*, Köln 2019.
- Viola F.I., *Der Kairos der Liebe. Gerechtigkeit bei Emmanuel Lévinas*, Paderborn 2014.
- Vogt M., *Ein neues Kapitel der katholischen Soziallehre. Ganzheitliche Ökologie – eine Frage radikal veränderter Lebensstile und Wirtschaftsformen*, "AMOS International" 9 (2015), pp. 3–10.

- Weiss M.G., *Bios und Zoé. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt/M 2009.
- Weithman P.J., *Toward an Augustinian Liberalism*, "Faith and Philosophy" 8 (1991), pp. 461–480.
- Weithman P.J., *Augustine's Political Philosophy*, in: *The Cambridge Companion to Augustine*, eds. D.V. Meconi, E. Stump, Cambridge 2014, pp. 231–250.
- Williams R., *Secularism, Faith and Freedom*. Speech Given on 23 November 2006 at the Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City, in: R. Williams, *Faith in the Public Square*, London–New York 2012, pp. 23–36.
- Wright G., *Religion, Politics and Thomas Hobbes*, Springer 2006.
- Zamagni S., *Globalization: Guidance from Franciscan Economic Thought and "Caritas in veritate"*, "Faith and Economics" 56 (2010), pp. 81–109.

## CAPITALISM AND CATHOLIC SOCIAL ETHICS: FROM BENEDICT XVI TO FRANCIS WITH A SIDEWAYS GLANCE TO AUGUSTINIAN LIBERALISM

### Summary

This article first outlines some of the basic lines of recent Catholic social ethics, as developed in Pope Francis' encyclical letter *Laudato si'* (2015). In his letter which is less fundamental but more prophetic with a strong Franciscan background, Pope Francis continues the thoughts of his predecessor Benedict XVI and Benedict's encyclical letter *Caritas in veritate* (2007). In the course of criticizing a misguided reliance on a market economy (and so-called capitalism without adjectives), it is emphasized in this paper that these alone are not sufficient to promote the Common Good or understood as integral to human development and social inclusion in a global world. With a view to the challenges of our time outlined by the encyclicals, the article then wants to focus on an approach to political theology that draws on the tradition of Augustinian thought and offers a solution for the promotion of the Common Good under the circumstances of modernity. The core tenet of so-called Augustinian Liberalism is the demonstration that the central liberal principles of individual freedom and universal equality are not sufficient enough to ensure human flourishing in this world. Despite the eminent importance of democratic constitutional principles, they ultimately fail to comprehensively promote the fulfilment of human life in its individual and social dimensions. They shorten the concept of rational autonomy to self-centred freedom that absolves itself of its responsibility and value-relativist tendencies, the thinkers of Augustinian Liberalism then profile a concept of love based on the thought of St. Augustine as a normative. Their position promotes principles for the political practice of individuals and guidelines for institutions in the liberal constitutional state.

Keywords: Common Good, integral human development, political theology, Augustinian liberalism, love

**Author's note**

Peter Schallenberg – catholic priest, monsignore, Dr. theol. habil., Professor for Moral Theology at the Faculty of Theology Paderborn; e-mail: p.schallenberg@thf-paderborn.de.

**Cytowanie**

Schallenberg P., *Capitalism and Catholic Social Ethics: From Benedict XVI to Francis with a Sideways Glance to Augustinian Liberalism*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 38 (2022), s. 141–160. DOI: 10.18276/cto.2022.38-07.



PAWEŁ T. SKOCZYKŁODA | NATALIA WITUŁA

Uniwersytet Śląski w Katowicach, Polska | Wydział Prawa i Administracji

ORCID: 0000-0001-5611-2042 | ORCID: 0000-0002-8374-3744

## Pojęcie prawa w encyklice *Rerum novarum*

### THE NOTION OF LAW IN ENCYCLICAL *RERUM NOVARUM*

#### Summary

In the encyclical *Rerum Novarum*, the notion of law was considered as a Marxian ideology that preached the end of the property of bourgeoisie and reflected on other political and social issues. The encyclical's purpose was to object to the growing ideology of socialism which sought to abolish ownership. Pope Leon XIII gave voice to social tensions that were enhancing public dismay. Not only did he deny the Marxian demands, but he also proposed a set of new solutions. A standard of the Catholic Church is not to interrupt earthly life; however, when it comes to gross injustice or dynamic transitions, it is possible to give the clergy a voice. Pope has stated that social order is based on truth and justice. Law – understood as a natural component of human life – should be an expression of service of the government that leads society to wealth. The paper is divided into the following sections: a short presentation of how Marx was describing ownership, a demonstration of the Catholic Church's responsibility for social teachings, and how Leon XIII described ownership in the light of natural law and why denying it is highly unjust, and teaching positive law should be understood properly. The paper concludes with a set of reflections on how the encyclical is still relevant today.

Keywords: law, natural law, Rerum Novarum, Marxism, ownership

## Wstęp

Encyklika Papieża Leona XIII o rzeczach nowych (*Rerum novarum*<sup>1</sup>) została ogłoszona w czasach, „które zalegał szczególnie mrok”<sup>2</sup>. Był to okres radykalnych przemian politycznych, gospodarczych, moralnych, etycznych<sup>3</sup>, a także gwałtownych walk społecznych. Wówczas Karol Marks i Fryderyk Engels zwiastowali „zbliżającą się nieuchronnie zagładę nowoczesnej własności burżuazyjnej”<sup>4</sup>, a więc i ruinę całego ówczesnego porządku gospodarczego i społecznego. Propagowane przez przywołanych autorów treści przybrały postać komunizmu, a ich ekonomia polityczna miała stanowić „prawdziwą naukę o moralności”<sup>5</sup>. Rewolucyjne postulaty filozofów zostały przyodziane w szaty socjalizmu naukowego<sup>6</sup>, który miał być reakcją na niepokojące tempo bogacenia się burżuazji, przy jednoczesnej skrajnej pauperyzacji najniższych klas społecznych. Jednak zgodnie z doktryną Kościoła katolickiego zaproponowane postulaty jawiły się jako zupełnie nieakceptowalne, ponieważ przeczyły godności osoby ludzkiej i prawom wynikającym z istoty człowieczeństwa.

Z powodu przytoczonych zmian została wydana jedna z encyklik papieskich, która stanowi „jakby »sumę« nauki katolickiej w sprawach społecznych i gospodarczych”<sup>7</sup>. Zawarte w niej regulacje po dziś dzień cieszą się aktualnością i w istotny sposób wpływają na kształt nauki społecznej Kościoła<sup>8</sup>. Ich ponadczasowość wynika także z tego, że odwołują się do prawa naturalnego, które jest sprawiedliwe, a więc

1 Nazywana jest również encykliką „o kwestii pracy”, „w sprawie robotniczej”, „w sprawie ludu roboczego” – A. Wróbel, *Encyklika Rerum novarum – magna charta katolickiej nauki społecznej*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 33 (2013) 1, s. 313. Wcześniejsze encykliki nie poruszały kwestii związanych z zagadnieniami społecznymi.

2 Jan XXIII, *Encyklika Mater et Magistra – o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej*, Kraków 1969, pkt 1.

3 M. Rothbard, *A New History of Leviathan. Essays on the Rise of the American Corporate States*, New York 1972, s. 13.

4 K. Marks, Fryderyk Engels, *Manifest komunistyczny*, Warszawa 1953, s. 9.

5 K. Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Moscow 1959, s. 119.

6 Zob. F. Engels, *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, Warszawa 1979; w zamyśle autora socjalizm naukowy miał być odróżniany od socjalizmu utopijnego, od którego próbowano się dystansować. Niemniej jednak wskazuje się, że mimo wszystko także w pierwszym z nich dają się znaleźć wątki utopijne; zob. także: S. Filipowicz, *Historia myśli polityczno-prawnej*, Gdańsk 2006, s. 293.

7 Jan XXIII, *Mater et Magistra...*, pkt 15.

8 Por. S. Pyszka, *Katolicka nauka społeczna*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 514–517.

przyznaje człowiekowi to, co mu się należy z istoty jego natury<sup>9</sup> – w sposób nieprzemijający<sup>10</sup>.

W artykule wykorzystane zostaną egzegeza jako narzędzie służące do poznania treści teologicznych oraz wykładnia pojęć prawniczych. Zostanie również zastosowana metoda implikacji, dlatego tekst podzielono na trzy części, odwzorowując chronologicznie etapy rzeczywistych zdarzeń. Celem artykułu jest przedstawienie pojęcia „prawo” w encyklice *Rerum novarum*, odwołującego się do nauczania społecznego Kościoła katolickiego i tradycji tomistycznej, która w najbardziej kompleksowy sposób opisała naukę o naturze ludzkiej<sup>11</sup>. Pierwsza część dotyczy pojęcia własności w rozumieniu K. Marksa i F. Engelsa stanowiącego podstawę dla kształtowania ich teorii. Druga to zbiór rozważań na temat nauczania społecznego Leona XIII, które ze względu na swoją wnikliwość scholastyczną<sup>12</sup> i dotykanie „problemu najtrudniejszego”<sup>13</sup>, w postaci zagadnienia kwestii robotniczej, stanowi krok milowy w budowaniu myśli katolickiej. Z kolei część trzecia koncentruje się na pojęciu prawa *sensu largo*, które w encyklice zostało przedstawione w prawnonaturalistycznym ujęciu. Całość zwieńczy zbiór wniosków, wyciągniętych na podstawie wcześniejszych analiz.

## 1. Pojęcie własności w systemie marksistowskim

Z uwagi na fakt, że *Rerum novarum* powstała w odpowiedzi na poglądy głoszone przez socjalistów, rozważania należy rozpocząć od analizy tego, co głosili. Kwestią, która wówczas stanowiła oś sporu, był problem własności – jej rozumienia i „miejsca” w stosunkach społecznych. Należy przy tym pamiętać, że sama własność może być rozpatrywana na wielu płaszczyznach – prawnej, etycznej, filozoficznej itp.<sup>14</sup>

9 Por. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, t. 13, Londyn 1985, s. 10.

10 Por. M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 2009, s. 18. Autorzy niniejszego eseju odwołują się do prawa natury o niezmiennej treści, ponieważ taka koncepcja wynika z nauczania Kościoła katolickiego. Profesor Krąpiec stwierdza, że Immanuel Kant pozostawił „nakaz formalny, ale treść nakazu musiałyby być [zgodnie z jego rozumowaniem – przyp. aut.] siłą rzeczy zmienna”, dlatego owego filozofa uznaje się za protoplastę koncepcji prawa natury o zmiennej treści. Nurt neokantowski przejawia jednak cechy protestantyzmu, które przeczą nauczaniu Kościoła katolickiego, dlatego nie będą one poddane analizie w niniejszej pracy.

11 Szerzej: Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, t. 7, Londyn 1985.

12 Zob. szerzej: Leon XIII, *Encyklika Aeterni patris – o filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 2003.

13 R. Krupa, *Myśl społeczna Leona XIII – jej wpływ na rozwój społeczeństw i wyłonienie się nowych problemów*, „Sympozjum” 5 (1999) 3, s. 7.

14 Por. A. Kuropatwa, *Problem własności w dokumentach papieskich – analiza ekonomiczna*, Wrocław 2012, s. 59.

Uchwycenie sedna marksizmu nie wydaje się łatwe, gdyż wpływ na kształtowanie się ówczesnych nastrojów w społeczeństwie, a także reakcji na nie, miał charakter kompleksowej sieci oddziaływań wywodzących się z różnych obszarów życia. System zaproponowany przez Marksa posiadał cechy swoistej filozofii, która „była wbudowana w samą architekturę *Kapitału*”<sup>15</sup>. Marksizm, jako doktryna filozoficzna, został odkryty dopiero po latach, bowiem na początku pojmowano go przede wszystkim jako system społeczny i ekonomiczny<sup>16</sup>. W związku z tym, że jest to zbiór poglądów niezwykle rozległy, nie sposób poddać analizie wszystkich jego aspektów, dlatego skupimy się wyłącznie na pojęciu własności i rozumieniu prawa.

Leszek Kołakowski, opisując swoje wspomnienia dotyczące młodzieńczych wyobrażeń na temat systemu PRL, zanotował: „Socjalizm<sup>17</sup> jest dla nas [...] mitem lepszego świata, [...] królestwem równości i swobody, posłaniem wielkiej odnowy”<sup>18</sup>. Owo pojęcie równości zdaje się być kluczowym dla rozumowania pierwszych marksistów, ponieważ tam, gdzie jest równy podział dóbr w społeczeństwie, bez panowania klasy burżuazyjnej, pojęcie własności prywatnej zanika po to, by robotnicy nie byli wyzyskiwani przez panujących. Aby tę równość uzyskać, marksizm postulował zniesienie własności prywatnej i zastąpienie jej własnością wspólną<sup>19</sup>. Miało do tego dojść poprzez przejęcie środków produkcji przez państwo w imieniu społeczeństwa<sup>20</sup>. Opisywane przez Marksa i Engelsa sposoby (takie jak wywłaszczenie własności ziemskiej, konfiskata własności buntowników, scentralizowanie środków transportu czy zniesienie prawa spadkowego) miały stanowić remedium na niszczące społeczeństwo różnice klasowe<sup>21</sup>; samo przejęcie środków produkcji powinno doprowadzić do zakończenia działalności państwa jako narzędzia ucisku klasowego<sup>22</sup>. W przekonaniu niemieckiego filozofa opisane działania sprawią, że „miejsce dawnego społeczeństwa burżuazyjnego

15 Leszek Kołakowski – *myśliciel i obywatel*, red. P. Kosiewski, Warszawa 2010, s. 86.

16 Tamże.

17 Autorzy zaznaczają, że pojęcia marksizmu, komunizmu i socjalizmu nie są wzajemnie tożsame, jednak w świetle wyżej przytoczonej wypowiedzi, biorąc pod uwagę kontekst cytatu, należy stwierdzić, że termin „socjalizm” odpowiada intencjom autora, nawiązującym do systemu marksistowskiego.

18 Leszek Kołakowski..., s. 61.

19 Leon XIII, *Encyklika Rerum novarum*, w: *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan i in., Rzym–Lublin 1996, pkt 12.

20 K. Marks, F. Engels, *Manifest Komunistyczny*..., s. 80–81.

21 Tamże.

22 Por. L. Dubiel, *Historia doktryn politycznych i prawnych do schyłku XX wieku*, Warszawa 2012, s. 392.

z jego klasami i przeciwnościami klasowymi [...] [zajmie – przyp. aut.] zrzeczenie, w którym swobodny rozwój każdego obywatela jest warunkiem swobodnego rozwoju wszystkich”<sup>23</sup>.

Marks opisuje własność jako coś, co jest skoncentrowane w „niewielu rękach”<sup>24</sup>, jako feudalne stosunki, które przestały odpowiadać „rozwinętemu siłom wytwórczym”<sup>25</sup>; warunek „istnienia burżuazji i jej panowania”<sup>26</sup>; coś, czego proletariusz jest pozbawiony<sup>27</sup>; stosunki, które „podlegały ciągłym zmianom historycznym, ciągłym przeobrażeniom historycznym”<sup>28</sup>; w końcu to, co w odniesieniu do burżuazji, komunizm chce znieść<sup>29</sup>. Wskazywał, że własność prywatna i burżuazyjna jest „ostatnim i najpełniejszym wyrazem wytwarzania i zawłaszczania produktów, opartym na przeciwieństwach klasowych i wyzysku jednych ludzi przez drugich”<sup>30</sup>. Jest ona zatem stanem, który stanowi zarzewie sporu klasowego, a nie prawem, które przysługuje każdemu człowiekowi. Ostateczną intencją autorów *Manifestu komunistycznego* było więc wyłożenie postulatów dotyczących zniesienia własności burżuazyjnej i zakończenie wielowiekowego ucisku wyzyskiwanego proletariatu.

Należy stwierdzić, że prekursorzy marksizmu postrzegali własność jako zjawisko skrajnie pejoratywne, ze względu na to, że zdecydowana większość dóbr została gromadzona w rękach klasy panującej. Jako że problem ten odnosił się nie tylko do rzeczywistości niemieckiej, ale także innych państwowości, zagadnienie „walki klas” jest charakteryzowane w globalnym ujęciu. Własność stanowi cel służący bogaceniu się niewielkiej grupy kapitalistów. W żadnym jednak miejscu Marks nie odnosi pojęcia własności do prawa. To drugie rozumiane jest jako „idea burżuazyjnych stosunków produkcji i własności”, a także jako „podniesiona do godności ustawy wola klasy”<sup>31</sup> burżuazyjnej. Własność jest zatem dla Marksa ideą i wolą; to nie tyle prawo, co kategoria ekonomiczna<sup>32</sup>. Także prawo *sensu largo* (obejmujące nie tylko prawo własności, ale całość regulacji prawnych ustanowionych przez ówczesne, kapitalistyczne rządy) niemiecki filozof ocenia jako złe: „Prawo [...] przykuwa robotnika do kapitału mocniej niż łańcuchy Wulkana przykuwały

23 Tamże, s. 81.

24 K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny...*, s. 53.

25 Tamże.

26 Tamże.

27 Tamże, s. 9.

28 Tamże, s. 10.

29 Tamże.

30 Tamże.

31 Tamże, s. 73–74.

32 K. Ostrowitianow, *Izbrannyje proizwiedienia*, t. 2, Moskwa 1973, s. 423.

Prometeusza do skały”<sup>33</sup>. Dochodzi do wniosku, że prawo jest ostatecznie „organem panowania klasowego, organem ucisku jednej klasy przez drugą, jest stworzeniem »ładu«, który legalizuje i utrwała ten ucisk, łagodząc starcia klas”<sup>34</sup>.

W związku z tym, że podstawowe – w przekonaniu nauki Kościoła – prawo naturalne, którym jest własność, zostało wyjęte z kategorii prawa, a całością kształt zapewniających ład społeczny przepisów ustawodawstw został zakwestionowany, Stolica Apostolska nie omieszczała zareagować na to w swoim nauczaniu.

## 2. Reakcja Leona XIII i społeczne nauczanie papieskie

Kościół od początków istnienia starał się spełniać swe zasadnicze zadanie – wieść dusze ku zbawieniu<sup>35</sup>. To skupienie działalności na sferze duchowej w sposób oczywisty prowadziło do dystansowania się od spraw świeckich<sup>36</sup>, gdyż, jak określa encyklika Piusa XI *Ubi Arcano Dei*, „Kościół nie powinien się wdawać w sprawy tego świata bez wyraźnej przyczyny”<sup>37</sup>. Jednakże nie sposób było w dalszym ciągu zachowywać milczenia wobec faktu, że „położenie robotników obrażało niekiedy godność ludzką, niszczyło zdrowie fizyczne i moralne”<sup>38</sup>, a wszechobecny wyzysk zagrażał nawet ludzkiemu życiu. Wobec takich okoliczności zdecydowana reakcja okazała się być konieczna. Jak słusznie zauważył Leon XIII, Kościół ma prawo – a nawet obowiązek – wyrażać swoje autorytatywne stanowisko w sprawach społecznych i gospodarczych<sup>39</sup>, co wynika z faktu, że te sfery są immanentnie połączone z prawami natury, których – w przekonaniu Stolicy Piotrowej – nie sposób ignorować; byłoby to wręcz rażącym zaniedbaniem<sup>40</sup>. „Kościół nie uważa, ażeby jego zadaniem było prowadzenie gospodarki, kierowanie sprawami doczesnymi życia społecznego, zajmowanie się działalnością polityczną, leży mu jednak na sercu dobro człowieka, który winien być zbawiony, i dlatego stara się dostrzegać wszelkie

33 K. Marks, *Kapitał*, t. 1/3, Warszawa 1933, s. 689.

34 Por. W.I. Lenin, *Państwo a rewolucja*, w: tegoż, *Dziela*, t. 25, Warszawa 1950, s. 416.

35 Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1967, pkt 48.

36 Owo zdystansowanie nigdy jednak nie miało charakteru całkowitego i można wskazać liczne przejawy działalności kościelnej w znacznej mierze zogniskowanej na kwestie, które dziś uznano by w pełni za świeckie, takie jak tworzenie szkół, uniwersytetów czy dowodzenie armiami dokonywane przez osoby duchowne.

37 Pius XI, *Encyklika Ubi arcano Dei – o pokoju Chrystusowym w Królestwie Chrystusa*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius\\_xi/encykliki/ubi\\_arcano\\_23121922.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/ubi_arcano_23121922.html) [dostęp: 14.06.2021].

38 B. Dembiński, *Postać Leona XIII w dziejach*, Lwów 1903, s. 8.

39 Por. Leon XIII, *Rerum novarum...*, pkt 13.

40 Pius XI, *Encyklika Quadragesimo anno – o chrześcijańskim ustroju społecznym*, Warszawa 2002, pkt 41.

trudności, jakie temu zbawieniu i samemu człowiekowi mogą zagrażać<sup>41</sup>. Należy więc sformułować wniosek, że dopóty, dopóki nie ma konieczności ingerowania w sprawy ziemskie, Kościół nie rości sobie do tego pretensji; jednak w obliczu rażącej niesprawiedliwości ziemskiej, która rzutuje na sprawy wieczne, Stolica Piotrowa wypowiada się na te tematy ze starannością i zaangażowaniem.

W ten sposób powstała encyklika, która doprowadziła do ukształtowania się kompleksowej doktryny społeczno-politycznej Kościoła, odnoszącej się wprost do porządku ziemskiego<sup>42</sup>. Stanowiła ona zupełnie „nową jakość: papież nie tylko przypomina [w niej – przyp. aut.], że nie pozostaje jedynie na gruncie czysto doktrynalnym, ale daje analizę sytuacji, określa zadania, ukazuje ich podmioty i sugeruje praktyczne rozwiązania”<sup>43</sup>. Dawała ona także wyraźne wskazania Kościołowi, który miał troszczyć się o byt wiernych nie tylko na płaszczyźnie duchowej<sup>44</sup>.

Leon XIII zbadał przede wszystkim „sprawę robotniczą”, rozumiejąc pod tym pojęciem warunki życia i pracy robotników najemnych w czasach sobie współczesnych<sup>45</sup>. W związku z podziałem społeczeństwa na kapitalistów i proletariuszy pojawiło się naglące zagadnienie nierównego podziału majątku i dochodu społecznego<sup>46</sup>, czego następstwo jawiło się w związaniu pracujących z ich pracodawcami (regulowanym przez ówczesne ustawodawstwo<sup>47</sup>). Ponadto ludność (w tym dzieci) musiała wykonywać pracę w wielogodzinnym wymiarze czasu w szczególnie trudnych warunkach<sup>48</sup>. Rosnące napięcia społeczne, spowodowane coraz większą dywergencją, musiały w końcu znaleźć ujście w wybuchających rewolucjach<sup>49</sup>, skierowanych przeciw systemowi państwowemu, reprezentującemu jedynie małą część społeczeństwa<sup>50</sup>.

41 J. Majka, *Nauka społeczna Kościoła, jej charakter i miejsce w orędziu ewangelicznym*, w: *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła...*, s. 9–10.

42 Co wynika z legitymacji danej człowiekowi przez Boga w kwestii tworzenia struktur państwowych, społecznych i kulturowych. „Porządek ziemski” wyznaczają także władze świeckie, sprawujące rządy nad innymi, do czego nawiązuje Święty Paweł w rozdziale 13 Listu do Rzymian.

43 J. Majka, *Nauka społeczna...*, s. 23.

44 Zob. A. Wienczek, *Dzieje Kościoła w Polsce*, Kraków 2008, s. 375.

45 J. Majka, *Nauka społeczna...*, s. 23.

46 Zob. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 113–114.

47 Por. L. Dubiel, *Historia doktryn...*, s. 391.

48 W Wielkiej Brytanii jeszcze w 1856 r. prawo zezwalało na pracę dzieci w wieku powyżej 9 lat, przez 60 godzin tygodniowo; wymiar ten dotyczył zarówno pracy w nocy, jak i w ciągu dnia. Wcześniejsze regulacje znane pod nazwą *Cotton Mills Act* pozwalały, aby dzieci, które ukończyły 9 lat, mogły pracować nawet 16 godzin dziennie, por. J. Kanczewicz, *Ruch zawodowy w Polsce: 1869–1918*, Warszawa 1974, s. 182.

49 M. Szczaniecki, *Powszechna historia państwa i prawa*, Warszawa 2009, s. 468–469.

50 L. Dubiel, *Historia doktryn...*, s. 391.

Tak bezprecedensowa sytuacja w historii świata wymagała nowatorskiego podejścia i ujęcia. *Rerum novarum* jest uważane zatem za dokument otwierający zupełnie „nową erę” nie tylko w katolickiej nauce społecznej<sup>51</sup>, ale także „w relacji Kościoła i świata świeckiego”<sup>52</sup>.

### 3. Encyklika *Rerum novarum*

W odpowiedzi na nową rzeczywistość, papież – próbując nakreślić ramy nowego porządku – stwierdził wprost, że nie sposób rozwikłać nurtujących ludzkość zagadnień bez oparcia się na prawdzie i sprawiedliwości<sup>53</sup>. Nie da się ich inkorporować do społeczeństwa, nie znajdując ich podstaw w normach wynikających z systemu prawa pozytywnego. Dlatego też autor encykliki na jej kartach wielokrotnie dotyka zagadnień prawnych, zarówno dotyczących prawa ludzkiego, naturalnego, jak i boskiego<sup>54</sup>. W jego przekonaniu prawa te mają relewantny wpływ na aktualną pozycję człowieka – prawo pozytywne ją kształtuje, prawo natury zaś – określa. Co więcej, właśnie w ten sposób szeroko rozumiane prawo (obok państwa) stanowi filar porządku społecznego w świecie<sup>55</sup>.

Autor szczególnie dosadnie odnosi się do kwestii prawa własności, gdyż stwierdza: „Niech więc pozostanie jako prawda zasadnicza, że nietykalność własności prywatnej stanowi pierwszy fundament, na którym należy oprzeć dobrobyt ludu”<sup>56</sup>. Papież określa to prawo „świętym”<sup>57</sup> i wynikającym z samej natury<sup>58</sup>,

51 M. Nowak, *Freedom with Justice. Catholic Social Thought and Liberal Institutions*, San Francisco 1984, s. 20.

52 L. Dubiel, *Historia doktryn...*, s. 404.

53 Leon XIII, *Rerum novarum...*, pkt 1; w końcu, jak zaznacza: „[...] nic świętszego nie może być nad sprawiedliwość; winna ona prawo nabywania i posiadania pozostawić nienaruszone, bronić ma ona nierówności stanów, co zresztą właściwe jest dobrze zorganizowanemu państwu” – Leon XIII, *Encyklika Graves de communi – o demokracji chrześcijańskiej*, w: *Encykliki Leona XIII*, cz. 1 i 2, red. W. Młysek, M. Siwiec, B. Drozdowicz, Słupsk 1997, s. 417–418.

54 Prawo wieczne dzieli się na prawo natury oraz prawo boskie. Pozytywny system norm to zaś wytwór działalności ludzkiej – z samej istoty zmiennej, który nie może być przyporządkowany do wieczności.

55 Por. J.F. Godlewski, *Katolicka myśl kościelna o państwie i prawie*, Warszawa 1985, s. 6.

56 Leon XIII, *Rerum novarum...*, pkt 12.

57 „Widzieliśmy bowiem, że sprawa, którą się zajmujemy, nie może być skutecznie załatwiona, jeśli się świętości prawa prywatnej własności nie postawi jako zasadę podstawową. Dlatego ustawodawstwo winno sprzyjać temu prawu i w miarę możliwości starać się, aby jak największa liczba ludności chciała własność posiadać” – tamże, pkt 35.

58 Tamże, pkt 5–8; zob. Pius XI, *Encyklika Quadragesimo anno...*, pkt 45: „Jest to naprzód prawdą niezbłą, że ani sam Leon, ani też teologowie, którzy w myśl i pod przewodnictwem Kościoła nauczali, kiedykolwiek przeczyli, lub choć w wątpliwość poddawali podwójny charakter



a „[...] korzystanie z tego prawa, szczególnie dla człowieka żyjącego wśród społeczeństwa, jest nie tylko dozwolone, ale także konieczne” do życia<sup>59</sup>. Co więcej, zobowiązuje państwo do jego ochrony<sup>60</sup> i postuluje, aby zasadę ochrony własności prywatnej ustanowić w porządku konstytucyjnym państw zasadą podstawową<sup>61</sup>.

Należy zauważyć, że nauczanie papieskie odnosi się zarówno do pojęcia własności prywatnej, jak i wspólnej. Czyni jednak swoistą dystynkcję między nimi i stwierdza, że posiadanie powszechne nie może deprecjonować prywatnego, ponieważ tylko ono stanowi prawo naturalne; stąd konieczne wydaje się odrzucenie marksistowskich postulatów dotyczących własności wyłącznie o społecznym charakterze<sup>62</sup>.

W ujęciu Leona XIII prawo państwowe (ujęte ogólnie, jako wiązka różnych praw i obowiązków) jest wyrazem służby rządzących, wyrażającej się w trosce o poddanych – ich dobrobyt i rozwój; ponadto musi się ono przekładać na przysługujące jednostkom uprawnienia. Nie są one wynikiem aktu nadania przez władzę świecką w formie ustaw, lecz częstokroć przysługują poszczególnym obywatelom z racji ich przyrodzonej i niezbywalnej godności<sup>63</sup>, która jest „prazródłem wszystkich innych praw”<sup>64</sup> oraz podstawą prawa naturalnego<sup>65</sup>. Należy więc sformułować wniosek, że papież zauważa konieczność zgodności prawa pozytywnego z naturalnym, ponieważ tylko taka relacja obu powyższych może gwarantować sprawiedliwość

własności, tzw. indywidualny i społeczny, zależnie od tego, czy służy jednostkom, czy dobru ogólnemu. Twierdzili natomiast zawsze jednomyślnie, że prawo własności prywatnej przez naturę, czyli przez samego Stwórcę ludziom jest dane, na pożytek z jednej strony jednostek i ich rodzin, z drugiej zaś strony, aby za pomocą tej instytucji owe dobra materialne, które Stwórca dla całej rodziny ludzkiej przeznaczył, temu ich celowi rzeczywiście służyły”.

59 Leon XIII, *Rerum novarum*..., pkt 19.

60 Tamże, pkt 30: „I tak na pierwszym miejscu stawiamy zasadę, że państwo winno otoczyć prywatną własność opieką prawa”.

61 Por. tamże, pkt 35.

62 Por. Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, Poznań 1986, s. 250.

63 Por. M. Sadowski, *Ze studiów nad papieską koncepcją godności człowieka (1891–1991)*, w: *Doktryny polityczne i prawne u progu XXI wieku*, red. M. Maciejewski, M. Marszał, Wrocław 2002, s. 407–424.

64 J.J. Mrozek, *Godność osoby ludzkiej jako źródło praw człowieka i obywatela*, „Civitas et Lex” 1 (2014) 1, s. 41; zob. M. Safjan, *Refleksje wokół konstytucyjnych uwarunkowań rozwoju ochrony dóbr osobistych*, „Kwartalnik Prawa Prywatnego” (2002) 1, s. 226–227.

65 Por. M. Piechowiak, *Prawo naturalne a prawa człowieka*, w: *Substancja, natura, prawo naturalne*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2006, s. 407. Nie są to idee obce współczesnej nauce prawa. Wskazuje się bowiem, że współcześnie całe ustawodawstwo krajowe musi być skonstruowane „w sposób mający chronić godność osoby ludzkiej oraz wolności i prawa, dla których stanowi ona źródło” – Ł. Pisarczyk, *Prawo pracy wobec rozwoju zatrudnienia cywilnoprawnego*, w: *Przyszłość prawa pracy. Liber Amicorum. W pięćdziesięciolecie pracy naukowej Profesora Michała Seweryńskiego*, red. Z. Hajn, D. Skupień, Łódź 2015, s. 352.

i porządek społeczny. Co więcej, prawa przysługujące jednostkom nie wynikają wyłącznie z ustaw, lecz mogą (i powinny) być przez nie zabezpieczone, gdyż wynikają z samej natury; akty państwowe nie mogą ich powtórnie nadać, lecz winny je chronić i umożliwić ich pełną realizację.

Godność ludzka natomiast powinna być uwzględniana nie tylko przez pracodawcę, ale także pracodawcę. Na tym drugim spoczywa bowiem szczególny obowiązek nietraktowania jednostki wyłącznie przez pryzmat zysku; ma się to realizować poprzez zapewnianie pracownikom należnych warunków i proporcjonalnej wypłaty w stosunku do wykonanej pracy. Wymagania te wynikają z faktu, że to podmiot zatrudniający czerpie zyski z pracy najmniejszej zatrudnionych, a więc to na nim spoczywa obowiązek zapewnienia podstaw godziwości w zakładzie, w ramach których potrzebom pracowników stanie się zadość<sup>66</sup>. Postępowanie odmienne byłoby niesprawiedliwe, gdyż stawiałoby pracowników w gorszym położeniu. Wynika stąd, że prawo ma stanowić swoisty instrument realizacji godności ludzkiej<sup>67</sup>. Z jednej strony tworzy przestrzeń, w której godność może znajdować swój wyraz; z drugiej natomiast może w razie potrzeby przymuszać podmioty, które nie szanują godności podległych im jednostek, aby zmieniły swoje postępowanie<sup>68</sup>. Takie rozumowanie nie tylko zabezpiecza sprawiedliwość<sup>69</sup> (bądź z równości, bądź z proporcji), ale także zapewnia o uniwersalizmie i niezmienności praw (gdyż natura ludzka jest jedna, niezmienna i dotyczy wszystkich ludzi na ziemi). Wynika z tego, że prawo nie stanowi wyłącznie środka o charakterze petryfikującym dotychczasowy stan rzeczy, ale należy mu przypisać pewien dynamizm i ukierunkowanie na poprawę stosunków społecznych.

Encyklika *Rerum novarum* uczy jednak, że prawo powinno stawać w obronie zwłaszcza „malucznych i ubogich”<sup>70</sup>. Papież Leon zaznacza wprost, że warstwy bogate najmniej potrzebują pomocy państwa; inaczej jest z warstwami biednymi, które często, nie będąc w stanie zadbać samodzielnie o swoje interesy, na pomoc państwową są wręcz skazane. Wyłącznie w sytuacji, gdy ma się na uwadze służbę

66 Leon XIII, *Rerum novarum...*, pkt 16.

67 Por. Jan Paweł II, *Encyklika Laborem exercens – o pracy ludzkiej*, w: Jan Paweł II, *Encyklika Laborem exercens – Powołany do pracy, komentarz*, red. J. Krucina, Wrocław 1983, pkt 1.

68 Por. H.L.A. Hart, *Pojęcie prawa*, Warszawa 1998, s. 41 i n.

69 Owo pojęcie sprawiedliwości Kościół katolicki czerpie z antycznej myśli platońskiej (zob. Platon, *Państwo*, Kęty 2009, ks. 1, s. 19) i w pełni aplikuje je w swoim nauczaniu, zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, pkt 1807: „Sprawiedliwość jest cnotą moralną, która polega na stałej i trwałej woli oddawania Bogu i bliźniemu tego, co im się należy”. Tak ujęta sprawiedliwość odgrywa w życiu „kluczową rolę” i wyróżniona wśród innych stanowi „cnotę kardynalną”, wraz z cnotami roztropności, męstwa i umiarkowania (zob. *Katechizm...*, pkt 1805).

70 Leon XIII, *Rerum novarum...*, pkt 29.

najbardziej, możliwa jest realizacja zasady sprawiedliwości rozdzielającej, która nakazuje, aby „oddać każdemu, co mu się należy”<sup>71</sup>.

Co ciekawe, omawiana enuncjacja papieska na pierwszym miejscu stawia zasadę, że „ustawodawstwo powinno bezpieczeństwem prawnym osłonić własność osobistą”<sup>72</sup>. Takie stwierdzenie było konieczne wobec zakusów kapitalistów dążących do maksymalizacji zysku, a z drugiej strony była umotywowana rozwijającymi się poglądami komunistów dążących do likwidacji własności prywatnej i zastąpienia jej własnością wspólną<sup>73</sup>. Prawo własności prywatnej nie zostało człowiekowi przyznane ustawą, tylko przysługuje mu na mocy prawa natury<sup>74</sup>. Nie jest to jednak uprawnienie całkowicie ekskluzywne, lecz immanentnie związane z nim są także obowiązki<sup>75</sup>.

Wydaje się oczywiste, że znamioną cechą prawa jest to, iż „stoi ono na straży życia i zdrowia, miłości, wolności, godności – stoi po prostu na straży dobra”<sup>76</sup>. Nie wystarczy jednak, aby regulacje prawne skutkowały korzyściami skierowanymi wyłącznie na jednostki. Każdorazowym celem prawa musi być przysporzenie dobra społecznego<sup>77</sup>. Już Tomasz z Akwinu podkreślał, że realizacja dobra powszechnego jest jedną z nieodłącznych cech prawa, bez której trudno mówić, że dana regulacja w ogóle jest prawem<sup>78</sup>. Dlatego prawo w żadnym wypadku nie może być traktowane jako instrument uprzywilejowania części społeczeństwa, z pominięciem innych<sup>79</sup>.

71 Tamże, pkt 27.

72 Tamże, pkt 30.

73 W *Manifeście komunistycznym* wydanym nieco ponad 40 lat przed omawianą encykliką (1847) autorzy stwierdzają wprost: „Komuniści mogą zawrzeć swą teorię w jednym zwrocie: zniesienie własności prywatnej” – K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny...*, s. 69.

74 Leon XIII, *Rerum novarum...*, pkt 9; zob. Jan XXIII, *Mater et Magistra...*, pkt 112. Por. jednak: J. Keller, *Zagadnienie własności a prawo naturalne*, „Życie i Myśl” 3 (1954), s. 46–47. Przywołany autor uważa, że „[s]ystem własności [...] jest jedynie sposobem wykorzystywania przez ludzi dóbr ziemskich, jest drogą do celu, którym jest życie i harmonijny rozwój społeczeństwa”, stąd system własności „nie może być pojmowany jako wyraz prawa naturalnego w tym znaczeniu, że natura ludzka domaga się wprost takiego albo innego systemu własności”, a prawo naturalne „nie zobowiązuje ludzi do zorganizowania systemu własności prywatnej czy wspólnej”.

75 Leon XIII, *Rerum novarum...*, pkt 19 – papież wymienia tu konieczność używania własności do własnego udoskonalania siebie, a bogatszym przypomina o ich obowiązku troski o osoby mniej majątne; zob. Jan XXIII, *Mater et Magistra...*, pkt 119–121.

76 J. Mazurkiewicz, *W służbie dobru*, w: *Filozofia prawa a tworzenie i stosowanie prawa. Materiały Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej zorganizowanej w dn. 11 i 12 czerwca 1991 roku w Katowicach*, red. B. Czech, Katowice 1992, s. 160.

77 Por. I. Grabowski, *Prawo kanoniczne*, Warszawa 1948, s. 72.

78 Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, t. 13..., art. 4, s. 17.

79 Poglądy Tomasza pokrywają się tu z zapatrywaniem Arystotelesa na ten temat, gdyż ten ostatni stwierdza: „Prawa normują wszystko zmierzając do tego, co korzystne dla wszystkich” –

Wymaga podkreślenia, że prawo – w przekonaniu następcy Piotra – nie jest instrumentem, poprzez który można ingerować we wszelkie dziedziny ludzkiej egzystencji. Papież jasno zaznacza, że istnieją pewne sfery, w które państwo w żadnym wypadku wkraczać nie może, chociaż w innych jego interwencja jest wręcz niezbędna. Do pierwszej grupy Leon XIII zalicza życie osobiste i rodzinę, gdyż, jak stwierdza, „jest więc rzeczą słuszną, by i jednostka, i rodzina miała swobodę działania, jak długo nie zagraża dobru powszechnemu lub nie wyrządza krzywdy bliźniemu”<sup>80</sup>. Z kolei ochrona własności prywatnej, walka z bezrobociem, zapewnianie spokoju społecznego, otoczenie opieką robotników poprzez tworzenie sprawiedliwych uregulowań prawnych są płaszczyznami, w których reakcja państwa pozostaje nieodzowna. Oprócz nakreślenia ram ustalenia godziwego, minimalnego wynagrodzenia, wystarczających przerw i okresów odpoczynku na „odzyskanie sił zniszczonych przez pracę”<sup>81</sup>, zapewnianie dni wolnych od pracy czy określania zakresu pracy kobiet i mężczyzn, państwo musi także stworzyć przestrzeń na działalność związków zawodowych; wszak mieszcząc się „w samym sercu sprawy robotniczej”<sup>82</sup>, „stanowią [one – przyp. aut.] niczym niezastąpioną siłę i czynnik pierwszorzędny budowy sprawiedliwego ustroju społecznego”<sup>83</sup>. Prawo więc powinno stanowić narzędzie, za pomocą którego państwo tworzy ramy funkcjonowania jednostek, jak i ich stowarzyszeń i związków, aby podmioty te, ciesząc się pewną swobodą, mogły kształtować otaczającą je rzeczywistość i przyczyniać się do kształtu państwa, w którym egzystują<sup>84</sup>.

Warty ponownego przywołania jest fakt, że samo ustawodawstwo świeckie odgrywa rolę podrzędną względem prawa natury. Władza ziemską (bez względu na to, na jaką legitymację się powołuje) jedynie wykonuje obowiązki panującego. Wybór ludowy czy dziedziczenie tronu nie tworzy więc zwierzchności, gdyż zwierzchność jest w gruncie rzeczy boskiego pochodzenia<sup>85</sup>. Rządy sprawowane

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000, s. 169. Należy więc stwierdzić, że linia arystotelesowsko-tomistyczna, którą w swej encyklice przejmują Leon XIII, zaprzecza idei utylitaryzmu, a także własności wspólnej tak, że sprawiedliwym nazywamy to, co we wspólnocie państwowej jest źródłem szczęśliwości i przyczynia się do jej utrzymania i do utrzymania wszystkiego, co się na nią składa.

80 Leon XIII, *Rerum novarum...*, pkt 28.

81 Tamże, pkt 33.

82 A. Wóycicki, *Cele związków zawodowych*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 16 (1936) 1, s. 388.

83 Tamże, s. 415.

84 Por. Leon XIII, *Rerum novarum...*, pkt 36–38.

85 L. Dubiel, *Historia doktryn...*, s. 406; zob. Leon XIII, *Encyklika Diuturnum illud – o pochodzeniu władzy cywilnej*, w: *Encykliki Leona XIII...*, s. 59–67.

przez ludzi muszą być jednak sprawiedliwe, ponieważ „tam, gdzie nie ma sprawiedliwości, tam nie ma władzy”<sup>86</sup>. Gdy jednak prawodawstwo w wydawanych przez siebie ustawach zachowuje cechę sprawiedliwości (a więc gdy nie zostaje naruszone prawo natury), „wówczas poddani winni być posłuszni panującym jak Bogu”, gdyż opór względem ziemskich zwierzchności jest w istocie stawiany boskości władzy<sup>87</sup>.

Z uwagi na to, że w myśl Leona XIII prawo pełni w społeczności istotne, ściśle określoną funkcję, nie może być ono wykorzystywane do celów, które funkcji tej nie realizują. Pamiętać bowiem należy, że ustawy państwowe dysponują „siłą zniewalającą”<sup>88</sup>, co oznacza, że każdorazowe wydanie nowego aktu prawnego kreuje nową rzeczywistość, w której (w pewnym zakresie) ograniczona zostaje przestrzeń wolności jednostki<sup>89</sup>. Wynika stąd, że „ustawom nie wolno przedsięwziąć nic więcej i nie wolno iść dalej, niż wymaga tego konieczność zaradzenia nadużyciom lub usunięcia niebezpieczeństw”<sup>90</sup>.

Konkludując, należy stwierdzić, że wizja prawa, zarysowana przez Leona XIII, wpisuje się w tomistyczną koncepcję prawa. Zgodnie z nią ostatecznym celem życia ludzkiego jest szczęście, a zatem prawo dotyczy przede wszystkim drogi, która „wiedzie do szczęścia”<sup>91</sup>. Pomyślność jednostki natomiast nigdy nie może dokonywać się kosztem szczęścia drugiego; człowiek bowiem zawsze jest częścią wspólnoty, dlatego „konieczne jest, żeby prawo właściwie dotyczyło drogi wiodącej do wspólnej szczęśliwości”<sup>92</sup>. Ostatecznie Leon XIII odnosi pojęcie własności do prawa naturalnego, które przysługuje każdemu człowiekowi. Zgodnie z tym koncepcje marksistowskie przeczą temu, co się człowiekowi w istocie należy.

## Zakończenie

Zgodnie z powyższą analizą należy stwierdzić, że zmiany gospodarczo-filozoficzne w XIX wieku spowodowały dosadną odpowiedź władz kościelnych. Miała ona dać wyraz temu, że socjalizm jest rozwiązaniem fałszywym, ponieważ w swej istocie szkodzi robotnikom, a nauczanie marksistowskie jest sprzeczne z naturą człowieka.

86 L. Dubiel, *Historia doktryn...*, s. 406.

87 Leon XIII, *Encyklika Diuturnum illud...*, pkt 13–15.

88 Leon XIII, *Rerum novarum...*, pkt 29.

89 Tymczasem J. Ratzinger podkreśla, że „jedyną absolutnie konieczną i bezdyskusyjną wartością, będącą nawet filarem weryfikującym inne prawa, jest prawo do wolności indywidualnej”. Zob. J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa 2005, s. 81 i n.

90 Tamże.

91 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, t. 13..., zag. 90, art. 1, s. 6.

92 Tamże.

Głównym zagadnieniem poruszonym w encyklice *Rerum novarum* jest własność, charakteryzowana jako jedno z podstawowych i kluczowych praw naturalnych człowieka. Przysługuje ono niezależnie od regulacji prawnych, ponieważ wynika z istoty człowieczeństwa. Jest to ważne z tego powodu, że prawo powinno „ułatwić czynienie dobra, a utrudnić czynienie zła”<sup>93</sup>, co sprzyja utrzymaniu ładu społecznego. Niestety w rozlicznych momentach historii prawo „daleko odeszło od swego pierwotnego celu”<sup>94</sup>.

Wykład Leona XIII nie jest wyłącznie ciekawostką z odległej historii, ale ma aktualne zastosowanie także dziś, zwłaszcza w państwach byłego bloku wschodniego. Spojrzenie papieża na kwestie społeczne jest cenne wobec współczesnego upadku autorytetu państwa i prawa, które jest pokłosiem „rozkładu iluzji, jaką w swej istocie było państwo komunistyczne”<sup>95</sup>. Państwo bowiem – wedle władz komunistycznych – miało stanowić „polityczne narzędzie władzy w rękach określonej klasy, służące urzeczywistnianiu jej interesów”<sup>96</sup>. System, który w swych założeniach miał opierać się na ludzkiej godności<sup>97</sup>, w rzeczywistości doprowadził do jej zupełnego rozkładu<sup>98</sup>, ponieważ „[...] w komunizmie godność nie pochodzi z wyjątkowości każdej osoby”, tylko z przynależności do państwa<sup>99</sup>. Gdy zaś państwo upadło, w proch obróciło się także poczucie godności, co przyniosło opłakane skutki<sup>100</sup>. Nasza ostateczna konstatacja jest taka, że prawo nie jest jedynie regulacjami, które zostały ustanowione w odpowiedniej procedurze. Prawo takie

93 K. Wroczyński, *Rozmowy z ojcem Krąpcem o prawie*, Lublin 2011, s. 5.

94 Tamże.

95 J. Tischner, *Budowanie demokracji (refleksje na temat filozoficznych podstaw prawa)*, w: *Filozofia prawa a tworzenie i stosowanie prawa...*, s. 63.

96 *Philosophisches Wörterbuch*, red. G. Klaus, M. Buhr, t. 2, Leipzig 1975, s. 1163.

97 W. Parniewski, *Homo sovieticus* (A. Zinowjew, M. Heller, J. Tischner), „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria” 37 (1995), s. 149–150; autor wskazuje, że system komunistyczny opierał się na trzech założeniach i stwierdza, że „pewne pokusy »wartości« komunizmu wydawały się nie do odrzucenia: 1) zapewnienie pracy, »racjonalna wizja pracy«; 2) »udział we władzy«; 3) »poczucie własnej godności«; pewność, iż nie jest się czyjąś własnością, lecz człowiekiem społecznym, a także przekonanie, iż »światem rządzi jakaś racjonalna siła, która troszczy się o los pracującego człowieka«; i że nie jest to już jakaś iluzoryczna opatrność, lecz plan, racjonalny plan. We wszystko to uwierzył człowiek”.

98 Ch. Slotta, *Homo sovieticus*, „Zeszyty Naukowe GFPS e.V.” 2 (2016), s. 14.

99 Tamże, s. 13.

100 Wskazuje się, że wyzuty z godności, powstały z komunizmu *homo sovieticus* cechował się brakiem „posiadania własnych myśli i woli, ale także własnej duszy, skutkiem czego jest zarówno amoralność oraz nieporadność, ale także prymitywizm myślowy oraz brak skłonności do poświęceń” – *Leksykon wiedzy politologicznej*, red. J. Marszałek-Kawa, D. Plecka, Toruń 2018, s. 144.

może być bezduszne, okrutne, a nawet zbrodnicze<sup>101</sup>. Wskazuje się, że prawo jest „instrumentem zmiany rzeczywistości”<sup>102</sup>, przy pomocy którego prawodawca dostosowuje ją do swych oczekiwań, co nieraz może prowadzić do patologii. Jednak, zgodnie z nauczaniem papieskim, prawem *par excellence* są dopiero takie regulacje prawne, które, uwzględnivszy potrzeby społeczne, w taki sposób kształtują relacje, że tworzą przestrzeń umożliwiającą człowiekowi życie i rozwój. Regulacje te muszą więc stanowić dla ludzi „drogę życia”<sup>103</sup>. Kreowany przez ustawodawcę system winien ponadto pozostawać „w bezpośrednim związku z ideałami i celami społeczeństwa, którego to prawo dotyczy”<sup>104</sup>. Celem takim zawsze musi być godność ludzka jako nieodłączny przymiot człowieka, a także dobro powszechne<sup>105</sup>. Prawo, w przekonaniu papieża Leona, winno więc być środkiem reakcji na potrzeby społeczeństwa. Państwo musi więc takowe wyszukiwać i skutecznie im zarządzać. Tylko w ten sposób może zostać spełniony „odwieczny nakaz” rządzących, aby spieścić z ratunkiem ludowi poprzez swoje ustawy<sup>106</sup>.

## Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000.
- Demiński B., *Postać Leona XIII w dziejach*, Lwów 1903.
- Dubiel L., *Historia doktryn politycznych i prawnych do schyłku XX wieku*, Warszawa 2012.
- Engels F., *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, Warszawa 1979.
- Filipowicz S., *Historia myśli polityczno-prawnej*, Gdańsk 2006.
- Godlewski J.F., *Katolicka myśl kościelna o państwie i prawie*, Warszawa 1985.
- Grabowski I., *Prawo kanoniczne*, Warszawa 1948.
- Hart H.L.A., *Pojęcie prawa*, Warszawa 1998.
- Jan Paweł II, *Encyklika Laborem exercens – o pracy ludzkiej*, w: Jan Paweł II, *Encyklika Laborem exercens – Powołany do pracy, komentarz*, red. J. Krucina, Wrocław 1983.
- Jan XXIII, *Encyklika Mater et Magistra – o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej*, Kraków 1969.
- Kancewicz J., *Ruch zawodowy w Polsce: 1869–1918*, Warszawa 1974.

101 Por. A. Zwoliński, *Bezdusznosc prawa*, „Studia Socialia Cracoviensia” 7 (2012) 2.

102 M. Matczak, *Imperium tekstu*, Warszawa 2019, s. 161.

103 J. Ratzinger, *Wielosc religii i jedno przymierze*, Poznań 2004, s. 44.

104 J.F. Godlewski, *Katolicka myśl...*, s. 128.

105 Leon XIII, *Rerum novarum...*, pkt 38.

106 Por. tamże, pkt 38.

- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Keller J., *Zagadnienie własności a prawo naturalne*, „Życie i Myśl” 3 (1954), s. 25–47.
- Krąpiec M.A., *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 2009.
- Krupa R., *Myśl społeczna Leona XIII – jej wpływ na rozwój społeczeństw i wyłonienie się nowych problemów*, „Symposium” 2 (1999), s. 7–24.
- Kuropatwa A., *Problem własności w dokumentach papieskich – analiza ekonomiczna*, Wrocław 2012.
- Leksykon wiedzy politologicznej*, red. J. Marszałek-Kawa, D. Plecka, Toruń 2018.
- Lenin W.I., *Państwo a rewolucja*, w: W.I. Lenin, *Dzieła*, t. 25, Warszawa 1950.
- Leon XIII, *Encyklika Aeterni patris – o filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 2003.
- Leon XIII, *Encyklika Diuturnum illud – o pochodzeniu władzy cywilnej*, w: *Encykliki Leona XIII*, cz. 1 i 2, red. W. Młysek, M. Siwiec, B. Drozdowicz, Słupsk 1997.
- Leon XIII, *Encyklika Graves de communi – o demokracji chrześcijańskiej*, w: *Encykliki Leona XIII*, cz. 1 i 2, red. W. Młysek, M. Siwiec, B. Drozdowicz, Słupsk 1997.
- Leon XIII, *Encyklika Rerum novarum*, w: *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan i in., Rzym–Lublin 1996.
- Leszek Kołakowski – myśliciel i obywatel*, red. P. Kosiewski, Warszawa 2010.
- Majka J., *Nauka społeczna Kościoła, jej charakter i miejsce w orędzii ewangelicznym*, w: *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan i in., Rzym–Lublin 1996.
- Marks K., *Kapitał*, t. 1/3, Warszawa 1933.
- Marks K., Engels F., *Manifest komunistyczny*, Warszawa 1953.
- Marx K., *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Moscow 1959.
- Matczak M., *Imperium tekstu*, Warszawa 2019.
- Mazurkiewicz J., *W służbie dobru*, w: *Filozofia prawa a tworzenie i stosowanie prawa. Materiały Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej zorganizowanej w dn. 11 i 12 czerwca 1991 roku w Katowicach*, red. B. Czech, Katowice 1992, s. 159–162.
- Mrozek J.J., *Godność osoby ludzkiej jako źródło praw człowieka i obywatela*, „Civitas et Lex” 1 (2014), s. 41–47.
- Nowak M., *Freedom with Justice. Catholic Social Thought and Liberal Institutions*, San Francisco 1984.
- Ostrowitianow K., *Izbrannyje proizwiedienija*, t. 2, Moskwa 1973.
- Parniewski W., *Homo sovieticus (A. Zinowjew, M. Heller, J. Tischner)*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Litteraria” 37 (1995), s. 135–151.
- Philosophisches Wörterbuch*, t. 2, red. G. Klaus, M. Buhr, Leipzig 1975.
- Pisarczyk Ł., *Prawo pracy wobec rozwoju zatrudnienia cywilnoprawnego*, w: *Przyszłość prawa pracy. Liber Amicorum. W pięćdziesięciolecie pracy naukowej Profesora Michała Seweryńskiego*, red. Z. Hajn, D. Skupień, Łódź 2015, s. 351–365.



- Pius XI, *Encyklika Quadragesimo anno – o chrześcijańskim ustroju społecznym*, Warszawa 2002.
- Pius XI, *Encyklika Ubi arcano Dei – o pokoju Chrystusowym w Królestwie Chrystusa*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius\\_xi/encykliki/ubi\\_arcano\\_23121922.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/ubi_arcano_23121922.html) [dostęp: 24.05.2021].
- Platon, *Państwo*, Kęty 2009.
- Pyszka S., *Katolicka nauka społeczna*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004.
- Ratzinger J., *Wielość religii i jedno przymierze*, Poznań 2004.
- Ratzinger J., *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa 2005.
- Rothbard M., *A New History of Leviathan. Essays on the Rise of the American Corporate States*, New York 1972.
- Sadowski M., *Ze studiów nad papieską koncepcją godności człowieka (1891–1991)*, w: *Doktryny polityczne i prawne u progu XXI wieku*, red. M. Maciejewski, M. Marszał, Wrocław 2002, s. 407–423.
- Safjan M., *Refleksje wokół konstytucyjnych uwarunkowań rozwoju ochrony dóbr osobistych*, „Kwartalnik Prawa Prywatnego” 1 (2002), s. 226–245.
- Slota Ch., *Homo sovieticus*, „Zeszyty Naukowe GFPS e.V.” 2 (2016), s. 1–18.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1967.
- Strzeszewski C., *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994.
- Szczeniecki M., *Powszechna historia państwa i prawa*, Warszawa 2009.
- Tischner J., *Budowanie demokracji (refleksje na temat filozoficznych podstaw prawa)*, w: *Filozofia prawa a tworzenie i stosowanie prawa. Materiały Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej zorganizowanej w dn. 11 i 12 czerwca 1991 roku w Katowicach*, red. B. Czech, Katowice 1992, s. 63–71.
- Tomasz z Akwinu, *Summa Teologiczna*, Londyn 1985.
- Wieniec A., *Dzieje Kościoła w Polsce*, Kraków 2008.
- Wóycicki A., *Cele związków zawodowych*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 16 (1936), s. 398–415.
- Wroczyński K., *Rozmowy z ojcem Krąpcem o prawie*, Lublin 2011.
- Wróbel A., *Encyklika Rerum novarum – magna charta katolickiej nauki społecznej*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 33 (2013), s. 313–326.
- Piechowiak M., *Prawo naturalne a prawa człowieka*, w: *Substancja, natura, prawo naturalne*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2006, s. 392–409.
- Zieliński Z., *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, Poznań 1986.
- Zwoliński A., *Bezduśność prawa*, „Studia Socialia Cracoviensia” 2 (2012), s. 35–45.

## POJĘCIE PRAWA W ENCYKLICE *RERUM NOVARUM*

### Streszczenie

Artykuł traktuje o pojęciu prawa w encyklice *Rerum novarum* z 1891 r., która została wydana w czasach radykalnych przemian politycznych, gospodarczych i społecznych. Miała stanowić wyraz sprzeciwu wobec kształtujących się idei socjalistycznych K. Marksa i F. Engelsa, dążących do zniesienia własności prywatnej i zastąpienia jej własnością wspólną. Papież Leon XIII nie tylko odrzucił w niej postulaty marksistów, ale ponadto zaproponował nowe rozwiązania nurtujących społeczeństwo problemów. Zasadą jest, że instytucja Kościoła nie ingeruje w życie ziemskie, jednak rości sobie prawo do zabierania głosu w tych obszarach, które dotyczą rażącej niesprawiedliwości społecznej i naruszania naturalnych praw. Wychodząc z tego założenia, papież wskazał, że porządek społeczny powinien opierać się na prawdzie i sprawiedliwości, a jego fundament ma stanowić prawo własności – tak prywatnej, jak i wspólnej. Z kolei samo prawo ma być wyrazem służby rządzących wiodącej do dobrobytu i rozwoju poddanych. Papież wykazał, że często podstawą prawa nie jest akt nadania, tylko przyrodzona godność ludzka, którą ustawodawstwo wraz z pracodawcami winno nieustannie chronić. Tak rozumiane prawo – które na kartach encykliki zostało ukazane z perspektywy prawnonaturalnej – służy ostatecznie poprawie stosunków społecznych. Artykuł został podzielony na trzy części. Pierwsza z nich opisuje, jak własność jest rozumiana przez Marksa. Druga stanowi komentarz do reakcji Kościoła katolickiego, który w społecznym nauczaniu odnosi się do zmieniających się nastrojów w społeczeństwie. Trzecia jest wynikiem analizy pojęcia własności, rozumianego przez Leona XIII jako podstawowego prawa naturalnego i jak prawo pozytywne powinno być rozumiane. Całość kończy zbiór wniosków, wyciągniętych na podstawie wcześniejszych rozważań.

Słowa kluczowe: prawo, prawo naturalne, *Rerum novarum*, marksizm, własność

### Nota autorska

Paweł T. Skoczykłoda – magister nauk prawnych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; e-mail: pawel.skoczykłoda@wp.pl.

Natalia Wituła – magister nauk prawnych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; e-mail: nataliawituła@gmail.com.

### Cytowanie

Skoczykłoda P.T., Wituła N., *Pojęcie prawa w encyklice „Rerum novarum”*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 38 (2022), s. 161–178. DOI: 10.18276/cto.2022.38-08.

GRZEGORZ WEJMAN

Uniwersytet Szczeciński, Polska | Instytut Nauk Teologicznych

ORCID: 0000-0002-4357-0885

## **Bezkompromisowa postawa biskupów Teodora Bensch i Wilhelma Pluty. Na drodze do stabilizacji organizacji kościelnej na Ziemiach Zachodnich**

THE UNCOMPROMISING NATURE OF BISHOPS THEODOR BENSCH  
AND WILHELM PLUTA: ON THE WAY TO THE STABILIZATION  
OF THE CHURCH ORGANIZATION IN THE WESTERN TERRITORIES

### Summary

In 1956, the Gorzów Church had the first bishop in its history as a ruler. Unfortunately, the zealous pastoral ministry of Bishop Theodor Bensch was interrupted by his sudden death. Nevertheless, his work was beautifully continued and further developed by Bishop Wilhelm Pluta – today a Servant of God. The first bishops of the Gorzów Ordinariate wrote down a beautiful charter of pastoral ministry in the Gorzów Ordinariate – years 1956–1972. The first of them, Bishop Bensch, had a high ecclesiastical position because he was a long-time secretary of Primate Stefan Wyszyński. He also knew the backroom of the politics of the authorities and the methods of their conduct. These experiences, and above all great intellectual, pastoral, and organizational skills caused him to activate the church life of the Ordinariate. The authorities considered him to be a taciturn and faithful executor of “the orders of the Vatican and the church hierarchy.” Also, Bishop Pluta was always guided by the good of the Church and remained in close relations with the Primate of Poland, Cardinal Stefan Wyszyński. All of his pastoral ministry could be summed up in one sentence: “The shepherd’s great care for man.” The uncompromising nature of Bishop Pluta meant that in the 1960s the authorities considered him on par with the Przemyśl bishop, Ignacy Tokarczuk who was an “enemy of the communist authorities in Poland.” The attitudes of zealous shepherds were an invaluable contribution to the process of stabilizing the church organization in the Western Territories. Despite the double yoke, they did not have the certainty of the canonical stability that other bishops had under their feet.

They were fought by the state authorities, but they survived and lived to see the long-awaited decision of Pope Paul VI in the papal bull *Episcoporum Poloniae coetus* of June 28, 1972, and the division of the great Gorzów Apostolic Administration into three dioceses: Gorzów Diocese, Koszalin-Kołobrzeg Diocese, and Szczecin-Kamień Diocese.

Keywords: Bishop Teodor Bensch, Bishop Wilhelm Pluta, Gorzów Church, uncompromising nature, communist authorities in Poland

## Wstęp

Rok 2022 jest dla metropolii szczecińsko-kamieńskiej czasem jubileuszy – 35-lecia jej kreowania oraz 50-lecia istnienia diecezji koszalińsko-kołobrzeszkiej, szczecińsko-kamieńskiej i zielonogórsko-gorzowskiej wchodzących w jej skład. W związku z tym ostatnio zostały przygotowane dwa artykuły omawiające to zagadnienie<sup>1</sup>, ale w tym kontekście ważny jest też proces dochodzenia do przełomowej w dziejach tych ziem daty 28 czerwca 1972 roku i bulli papieża Pawła VI *Episcoporum Poloniae coetus*<sup>2</sup>. W to dzieło wpisuje się nieugięta i bezkompromisowa postawa dwóch biskupów – Teodora Bensch’a i Wilhelma Pluty.

Po odwilży październikowej sytuacja Kościoła gorzowskiego w odniesieniu do struktury personalnej zaczęła się zmieniać. Administracja gorzowska doczekała się pierwszego w swoich dziejach biskupa jako rządcy. Niestety gorliwą pasterską posługę bp. Teodora Bensch’a przerwała jego nagła śmierć. Niemniej jego dzieło skutecznie kontynuował i jeszcze bardziej rozwinął bp Wilhelm Pluta – dzisiaj sługa Boży. A czas ten wypełniony był ważnymi wydarzeniami: Soborem Watykańskim II (1962–1965)<sup>3</sup>, Orędziem biskupów polskich do biskupów niemieckich w 1965 roku<sup>4</sup>, Milenium Chrztu Polski, którego obchody na Pomorzu Zachodnim

1 G. Wejman, *Droga do metropolii szczecińsko-kamieńskiej (1972–1992)*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 37 (2021) 1, s. 329–358 oraz tegoż, *Troska pasterzy o (archi)diecezję szczecińsko-kamieńską w 50-lecie jej istnienia* – oddany do druku.

2 Oryginał bulli znajduje się w Archiwum Kancelarii Apostolskiej, Vol. CXLII, N. 10. Fotokopie zostały przesłane do kurii szczecińskiej. Na prośbę bp. Jerzego Stroby skierowaną 26 marca 1973 r. do Sekretariatu Prymasa Polski, Kuria Szczecińska otrzymała fotokopię bulli. Zobacz AKMS, Stolica Apostolska dla diecezji, Bulla „*Episcoporum Poloniae coetus*”.

3 G. Wejman, *Udział bp. Wilhelma Pluty w Soborze Watykańskim II i w recepcji soborowego nauczania w Kościele gorzowskim*, w: *Studia soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, t. 2, red. M. Białkowski, Toruń 20014, s. 247–278.

4 *Orędzie biskupów polskich do ich niemieckich braci w Chrystusowym urzędzie pasterskim*, 18.11.1965 r., w: P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 2, Poznań 1995, s. 362; W. Kucharski, *Zrobiliśmy, co mogliśmy*, „Pamięć i Przyszłość” 1 (2009) 3, s. 19–32; Z. Stanuch, *Źródła dotyczące orędzia biskupów polskich do biskupów niemieckich z 1965 r. w zasobie archiwum Instytutu Pamięci Narodowej*, w: *Dalekowzroczność czy doraźne cele? W 50 rocznicę orędzia biskupów polskich do niemieckich. Materiały z konferencji*

i ziemi lubuskiej odbyły się w 1966 roku – 5 listopada w Szczecinie i 6 listopada w Gorzowie Wlkp.<sup>5</sup>; w 1967 roku uroczyste *Te Deum* zabrzmiało jeszcze w Kamieniu Pomorskim (1 lipca) i Kołobrzegu (2 lipca)<sup>6</sup>; marcowymi zamieszkami w 1968 roku w Warszawie<sup>7</sup>, wydarzeniami grudniowymi 1970 roku w Szczecinie<sup>8</sup>. W sytuacji permanentnej inwigilacji ze strony Służby Bezpieczeństwa i pośród innych trudności biskupom gorzowskim udało się przeprowadzić Kościół gorzowski przez trudny czas walki o „rząd dusz”, kiedy stery rządów PRL znajdowały się w rękach Władysława Gomułki i jego ekipy, do pomyślnego finału – czyli wspomnianej bulli. Niniejszy artykuł ukazuje ową szlachetną i bezkompromisową postawę biskupów Teodora Bensch i Wilhelma Pluty<sup>9</sup>.

### 1. Sytuacja prawna Kościoła gorzowskiego

Sytuacja prawna Kościoła gorzowskiego w latach 1956–1972 pozostawała bez zmian w porównaniu do 1945 roku. Jego powierzchnia wynosiła 44 836 km<sup>2</sup>, czyli więcej niż 1/7 części terytorium powojennej Polski<sup>10</sup>. Zmiany personalne, jakie nastąpiły w 1951 roku w związku z usunięciem administratorów apostołskich,

*zorganizowanej 9 grudnia 2015 roku w Archiwum Państwowym w Gorzowie Wielkopolskim*, red. D.A. Rymar, Gorzów Wlkp. 2016, s. 90–103.

5 G. Wejman, *Milenium w administracji gorzowskiej*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 20 (2013), s. 279–300.

6 Tamże.

7 Z. Stanuch, *Kościół katolicki w województwie koszalińskim wobec wydarzeń roku 1968 w świetle dokumentów z archiwum szczecińskiego IPN*, w: *Z dala od centrum. Rok 1968 na Pomorzu Zachodnim*, red. R. Kościelny, Szczecin 2009, s. 135–140. Biskupi starali się o „łagodne potraktowanie sprawy”. Jak podkreślił bp Ignacy Jeż: „Zajęliśmy stanowisko, aby w tych sprawach na kazaniach [się] nie odzywać” (s. 140).

8 Z. Stanuch, *Duchowieństwo katolickie województwa szczecińskiego wobec protestów z grudnia 1970 i stycznia 1971 r.*, w: „*Intelektualiści polscy milczą zupełnie*”. *Grudzień 1970 – styczeń 1971 w Szczecinie*, red. S. Ligarski, Szczecin 2010, s. 61–66. Biskupi zachowali dystans wobec tych wydarzeń. Zauważa się w dokumentach raczej retorykę o charakterze duszpasterskim, pozbawioną akcentów, które przez ówczesne władze mogłyby zostać odczytane jako wrogie (s. 66).

9 O biskupach pisali m.in.: P. Socha, *Biskup dr Teodor Bensch pierwszy Biskup Gorzowski (\* 13 III 1903 r. + 7 I 1958 r.)*, w: *Księga pamiątkowa 50-lecia organizacji Kościoła katolickiego na Ziemi Lubuskiej, Pomorzu Zachodnim i Północnym (1945–1995)*, red. P. Socha, Z. Lec, Zielona Góra – Gorzów Wlkp. 1998, s. 71–78; tenże, *Biskup dr Wilhelm Pluta, wikariusz generalny, administrator i biskup diecezjalny (\* 10 I 1910 r. † 22 I 1986)*, w: *Księga pamiątkowa 50-lecia...*, s. 82–119; tenże, *Sylwetki administratorów apostołskich i biskupów Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej*, „Studia Zielonogórskie” 14 (2008), s. 9–51; D. Gronowski, *Bp Wilhelm Pluta. Biografia*, Gorzów Wlkp.–Zielona Góra 2015; *Życie i posługa pasterska biskupa Wilhelma Pluty*, oprac. R. Tomczak, A. Oczachowski, Gorzów Wlkp. 2011.

10 E. Welzandt, *Rys historyczny diecezji gorzowskiej*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” [dalej: GWK] 7 (1970), s. 208.

a następnie zmiany w 1956 roku niczego też nie zmieniły w terytorialnej organizacji kościelnej<sup>11</sup>. Jednakże w nazewnictwie potocznym widoczne były zmiany. Począwszy od 1951 roku tę jednostkę kościelną określano mianem „ordynariat”<sup>12</sup>. Z chwilą powołania na rządcę biskupa (1 grudnia 1956 r.) coraz częściej już używano określenia „diecezja”<sup>13</sup>, chociaż termin „ordynariat” pozostał nadal<sup>14</sup>. Od 25 maja 1967 roku nazywano ją zaś gorzowską administracją apostołską.

Kryzys październikowy 1956 roku w Polsce sprawił, że w grudniu tegoż roku, w wyniku osiągniętego porozumienia pomiędzy Episkopatem Polski a rządem,

- 11 Z tekstu opublikowanego w „L’Osservatore Romano” w dniu 29 maja 1967 r. w związku z decyzją Stolicy Apostolskiej przyznającej dotychczasowym rządcom nowy status kanoniczny wynika, że „obszary, które znalazły się w administracji polskiej w wyniku konferencji poczdamskiej i obejmują wielkie części archidiecezji wrocławskiej, część centralno-południową diecezji warmińskiej, prałaturę Schneidemühl i skrawki diecezji berlińskiej, miśnieńskiej, praskiej i ołomunieckiej – powierzone zostały w 1951 r. duszpasterskiej pieczy Jego Eminencji Stefana Wyszyńskiego, arcybiskupa Gniezna i Warszawy”. Por. cytaty według polskiego tłumaczenia, opublikowanego przez J. Zaborowskiego, *Kościół nad Odrą i Nysą*, Warszawa 1979, s. 110–112.
- 12 Zresztą w dekrete prymasa Polski dla ks. T. Załuckowskiego pojawia się zapis „wikariusz generalny na terytorium Ordynariatu Gorzowskiego”, por. Archiwum Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej w Zielonej Górze (dalej: ADZG), Kancelaria, sygn. A2, nr 5, Prymas Polski, lata 1946–1952, Dekret N. 901/51/ R, Warszawa, dn. 30 stycznia 1951 r. Ksiądz T. Załuckowski w specjalnym komunikacie do duchowieństwa z 2 lutego 1951 r. również używa terminologii „Ordynariat Gorzowski”. Por. ADZG, Kancelaria, sygn. B1, nr 43, Okólniki Kurii, rok 1951, Okólnik 2/51, l.dz. 707/51. Ksiądz prał. T. Załuckowski, pisząc 15 sierpnia 1951 r. odezwę do duchowieństwa i wiernych, używa terminu „ordynariat gorzowski”. Por. T. Załuckowski, *Ordynariusz gorzowski L.dz. 4245/51, Odezwa do duchowieństwa i wiernych ordynariatu gorzowskiego, „Zarządzenia Kurii Gorzowskiej”* (dalej: ZKG) 7–12 (1951), s. 193–195. Również prymas Polski S. Wyszyński w dekrete do duchowieństwa gorzowskiego, pozwalającym im na binacje i trynacje, używa określenia „Ordinariatus Gorzeviensis”. Por. S. Wyszyński, *Dekret, N. 2770/51/R (ad 2874/51)*, ZKG 7–12 (1951), s. 199.
- 13 Ks. biskup w swoim orędziu nie wspomina ani słowem o diecezji, ale już w kazaniu ingresowym – tak, np. „Przyszedłem tutaj [...] na glebę dobrze uprawioną, do diecezji już zorganizowanej, diecezji, która już przeszło jedenaście lat oddycha powietrzem atmosfery katolickiej, a karmi się słowem Bożym i chlebem Anielskim”. Por. *Kazanie J.E.Ks. Bp. Dr Teodora Bensch pod czas ingresu*, GWK 1 (1957), s. 36–37, jak i w rozporządzeniu w sprawie odbudowy zniszczonych kościołów: „Chociaż sprawie odbudowy zniszczonych kościołów diecezji rozporządzam, co następuje”, por. T. Bensch, *Rozporządzenie w sprawie odbudowy zniszczonych kościołów*, GWK 10 (1957), s. 553.
- 14 Chociaż w dalszym ciągu używa się także terminu „ordynariat”. Sekretariat Prymasa Polski, powiadamiając Stolicę Apostolską w telegramie, pisze, że „Episcopum in Gorzow Theodorum Bensch de Ecclesia Christi optima merum in arudo labore in vastissimo territorio Ordinariatus Gorzoviensis vires unius sacerdotis revera superante die septima januarii anni venetis In civitate Szczecin vita decessisse – biskup w Gorzowie, Teodor Bensch, wielce zasłużony w wytrwałej pracy na rozległym obszarze Ordynariatu Gorzowskiego, przekraczającym siły jednego kapłana, 7 stycznia tegoż roku, zmarł w mieście Szczecin”. Por. *Powiadomienie Stolicy Św. o śmierci ś.p. ks. biskupa Teodora Bensch*, GWK 2 (1958), s. 66.

rządy na ziemiach zachodnich i północnych Polski objęli mianowani przez papieża Piusa XII biskupi<sup>15</sup>. Zarówno bp Teodor Bensch, jak i bp Wilhelm Pluta byli *de facto* wikariuszami generalnymi prymasa Polski. Posiadali uprawnienia biskupa rezydencjalnego. Sprawowali władzę na terytorium określonym dekretem prymasa Augusta Hlonda z 15 sierpnia 1945 roku. Ranga ich była jednak wyższa w stosunkach wewnątrzkościelnych i w ramach Episkopatu Polski ze względu na uprawnienia wynikające z sakry biskupiej<sup>16</sup>.

## 2. Biskup Teodor Bensch

Teodor Bensch<sup>17</sup> biskupem tytularnym Tabuda został mianowany przez papieża Piusa XII 26 kwietnia 1951 roku<sup>18</sup>. Sakrę biskupią otrzymał 21 września 1954 roku w kaplicy arcybiskupiego pałacu w Poznaniu<sup>19</sup>, a na ordynariat gorzowski został skierowany 1 grudnia 1956 roku<sup>20</sup>. Rządy w nim objął 6 grudnia z rąk ks. dr. Władysława Sygnatowicza. Ingres do katedry gorzowskiej odbył w niedzielę 16 grudnia w obecności 20 tys. wiernych. Niestety, nikt nie mógł się spodziewać, że jego posługa w Gorzowie Wlkp. będzie taka krótka. Niemniej mimo słabego zdrowia

15 J. Konieczny, *Kalendarium sądownictwa w Kościele gorzowskim (1945–1992)*, Gorzów Wlkp. 1992, s. 69–69.

16 Należy również podkreślić, że za rządów bp. W. Pluty w posłudze pasterskiej wspomagali go dwaj biskupi pomocniczy: Jerzy Stroba i Ignacy Jeż.

17 Teodor Bensch urodził się 13 marca 1903 r. w Buku, w archidiecezji poznańskiej. Święcenia kapłańskie otrzymał z rąk kard. Augusta Hlonda 12 czerwca 1932 r. Studiował na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i tam uzyskał doktorat prawa kanonicznego. W latach 1936–1937 odbył studia administracyjno-rządowe w Rzymie, przy Rocie Rzymskiej i Kongregacji Soboru. W czasie wojny aresztowano go i na cztery lata osadzono w obozie koncentracyjnym w okolicach Poznania. Po wojnie, 15 sierpnia 1945 r., dekretem prymasa Polski został powołany na urząd administratora apostolskiego tego terytorium diecezji warmińskiej, które przypadło Polsce. Jednak z Olsztyna przymusowo go wywieziono. 26 kwietnia 1951 r. otrzymał od papieża Piusa XII nominację na biskupa w Gorzowie Wlkp. 1 grudnia 1956 r. objął w Gorzowie urządowanie. ADZG, Kancelaria, sygn. B1, nr 2963, Akta dotyczące biskupa Teodora Bensch, lata 1956–1958.

18 Miało to miejsce podczas wizyty prymasa Polski abp. Stefana Wyszyńskiego u papieża Piusa XII. Biskupem tytularnym został z przeznaczeniem na rządę terenów diecezji berlińskiej, wrocławskiej i prałatury pilskiej (w granicach polskich, z siedzibą w Gorzowie Wlkp.). Z powodu sprzeciwu władz nie mógł przyjąć święceń biskupich ani objąć urzędu.

19 Święcenia biskupie przyjął z rąk abp. Walentego Dymka i współkonsekratorów: bp. Franciszka Jedwabskiego i bp. Lucjana Bernackiego, z zachowaniem całkowitej dyskrecji. *Życiorys J. E. Ks. Biskupa dr. Teodora Bensch*, GWK 1 (1957), s. 9–10. ADZG, Kancelaria, sygn. B1, nr 2963, Akta biskupa Teodora Bensch, lata 1956–1958.

20 Pismem ks. Prymasa S. Wyszyńskiego 1 grudnia 1956 r. został skierowany, jako biskup tytularny Tentyris i jego specjalny delegat, z uprawnieniami biskupa rezydencjalnego do Gorzowa Wlkp. ADZG, Kancelaria, sygn. B1, nr 2963, Akta biskupa Teodora Bensch, lata 1956–1958.

bardzo rzetelnie wypełniał swoje obowiązki, a zdobyte w Olsztynie doświadczenia okazały mu się pomocne w kierowaniu ordynariatem w Gorzowie Wlkp. Na temat jego posługi pojawiały się liczne artykuły, jednakże brakuje charakterystyki jego postawy osobowej i duszpasterskiej, co stara się uzupełnić niniejsza prezentacja cech osobowych gorzowskiego rządcy.

## 2.1. Przyjaciół kapłanów

Radością dla niego byli księża wierni Kościołowi, którzy stanowili zdecydowaną większość<sup>21</sup>. W rozmowie z ks. Józefem Anczarskim powiedział: „Mam tu wielu wspaiałych księży, są ofiarni i wierni Kościołowi. W żadnej innej diecezji nie ma tak trudnej pracy jak tutaj i nasi księża podejmują się jej bez narzekań i szemrań. Wiedzą, że tak trzeba i nie można inaczej”<sup>22</sup>.

Tej dobroci kapłańskiej mógł doświadczyć podczas jubileuszu 25-lecia święceń kapłańskich. W uroczystości wewnętrznej w Paradyżu 12 czerwca 1957 roku zgromadziło się grono profesorskie i ponad 600 osób młodzieży duchownej z wyższych i niższych seminariów duchownych, a w zewnętrznej, w katedrze gorzowskiej 16 czerwca, bardzo liczni kapłani i rzesza wiernych. Z tej okazji biskup wydał obszerny list pasterski o kapłaństwie (5 czerwca 1957 r.), w którym czytamy m.in.: „Kapłan jest jak matka [...]. Oddał się on na posługiwanie religijne bliźnim we dnie i w nocy, przynaglony rozkazem Zbawiciela i czynić to będzie zawsze, niezależnie od tego, czy spotka się z pochwałą czy wzgardą, ze słowami podziwu czy potępienia”<sup>23</sup>.

Biskup miał też szczególny dar docierania do kapłanów: umiał ich pocieszyć, doradzić im, a jak była potrzeba – dopomóc materialnie. Wolał księży o coś prosić niż im rozkazywać. Taką szlachetną postawą zdobywał coraz większy autorytet. Owszem, wymagał od księży, ale o wiele więcej od siebie. Kapłani wiedzieli, że nie cierpiał „romantyzmu administracyjnego”<sup>24</sup>. To z jego inicjatywy został wznowiony w 1957 roku miesięcznik urzędowy kurii – „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” (GWK), by łatwiej zachować łączności z kapłanami. Udało mu się też utrzymać funkcjonowanie księgarni, mimo kryzysu roku 1956<sup>25</sup>.

21 W tym czasie w ordynariacie pracowało 580 kapłanów.

22 Archiwum Prywatne Autora (dalej: APA), J. Anczarski, *Początki diecezji gorzowskiej*, cz. 1: *Rządcy diecezji gorzowskiej*, Świnoujście 1994, s. 154.

23 T. Bensch, *List pasterski o kapłaństwie*, 7–8 GWK (1957), s. 393.

24 K. Łabiński, *Działalność ks. biskupa dr. Teodora Benschego w diecezji gorzowskiej*, GWK 2 (1958), s. 89.

25 Na ten kryzys miało wpływ otwarcie pokrewnej placówki przez firmę „Ars Christiana” w centrum Gorzowa Wlkp. To wspólny wysiłek kurii diecezjalnej i duchowieństwa. W 1957 r. diecezja otrzymała nawet pozwolenie na druk modlitewnika „W hołdzie Maryi”.



Owoce jego wysiłków pasterskich, a przede wszystkim dobrych relacji z kapłanami, mógł podziwiać od 29 listopada do 1 grudnia 1957 roku kard. Stefan Wyszyński. Ksiądz prymas przybył do ordynariatu gorzowskiego na zaproszenie bp. T. Bensch w związku z 5. rocznicą otrzymania w Szczecinie wiadomości o wyniesieniu go do godności kardynalskiej. Podczas tego pamiętnego spotkania, kiedy prymas odwiedził Gorzów Wlkp. Pyrzyce, Kobylankę, Stargard Szczeciński, a przede wszystkim Szczecin, mocno wybrzmiały słowa Prymasa Tysiąclecia w kościele Królowej Korony Polskiej w Szczecinie, kiedy dziękował kapłanom<sup>26</sup> ordynariatu gorzowskiego za wsparcie w czasie jego uwięzienia: „Niewątpliwie zdajemy sobie sprawę z tego, że w okresie przejściowym, a zwłaszcza w okresie wielkiej pokusy, ci kapłani, którym dane było sprawować rządy w tej diecezji, mają też swoje wielkie zasługi, bo przypadło im pracować w warunkach nienormalnych, a w takich warunkach zawsze się pracuje wiele trudniej. Jeżeli więc w tym trudnym okresie dochowaliście, Najmilsi, i wierności Kościołowi, i zachowaliście jedność, o którą tak Chrystus dla swego Kościoła się modlił, to dowód, że jesteście Kościołowi Bożemu oddanymi i wiernymi sługami”<sup>27</sup>.

Bolączką dla niego byli księża „patrioci”. To w listopadzie 1956 roku w Warszawie o nich, jeszcze do jego poprzednika – ks. inf. Zygmunta Szelażka – mówił prymas Polski kard. Stefan Wyszyński: „Obecnie należy przyjąć ostry kurs w odniesieniu do księży postępowych”<sup>28</sup>. Gdy bp Bensch przybył do Gorzowa Wlkp., ks. Józef Anczarski, dyrektor Wydziału Duszpasterskiego, wspominał: „Tego rodzaju sprawy jedna za drugą waliły się na ks. Biskupa [Bensch]. Było ich sporo. Gromadziły się przez lata, teraz wrzody pękły i trzeba się było nimi zająć. Rozwiązanie tych spraw nie było łatwe”<sup>29</sup>. Jednakże wprowadzony w życie dekret z 31 grudnia 1956 roku „o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych” pozwolił biskupowi dokonać istotnych zmiany personalnych m.in. w Czerwieńsku, Kłodawie, Wschowie i Zielonej Górze.

## 2.2. Ojciec wiernego ludu

Biskup Bensch zapisał piękną kartę w dziejach gorzowskiego Kościoła. Z pewnością pomogli mu w tym wierni, stanowiący dobry lud, co też mocno podkreślił w orędziu ingresowym, przywołując słowa pierwszego rządcy tej ziemi –

26 Na spotkaniu było 350 kapłanów z 610 (dane z roku 1955 r.) pracujących w ordynariacie gorzowskim.

27 J. Anczarski, *Sprawozdania. Szczecin, Stargard i Gorzów witają J.E. ks. Prymasa Polski*, GWK 1 (1958), s. 39–42.

28 D. Koteluk, *Biskup gorzowski Teodor Bensch w świetle materiałów źródłowych w latach 1956–1958*, „Studia Zachodnie” 17 (2015), s. 324.

29 APA, J. Anczarski, *Początki diecezji gorzowskiej...*, cz. 1, s. 154.

ks. inf. Edmunda Nowickiego: „Nabierz odwagi, idź, a nie bój się, bo zastaniesz tam złoty lud, wrośnięty w Chrystusa wszystkimi nerwami i żyłami, lud gotów na wszystko w obronie wiary”<sup>30</sup>. Liczba wiernych ciągle wzrastała i w 1956 roku wynosiła ok. 1600 tys. ludności katolickiej i 57 925 niekatolików<sup>31</sup>.

Pobożny lud prosił o troskę duszpasterską. Nawet kiedy biskup przebywał w szpitalu w Szczecinie, udawały się do niego delegacje, prosząc o kapłanów i o nowe parafie. Nadto pozostawał do dyspozycji wiernych i kapłanów – urzędował w kurii codziennie od godz. 9 do 13, a nawet po obiedzie, kiedy była taka potrzeba. W tym krótkim czasie urzędowania erygował 38 parafii<sup>32</sup>. Sam też wizytował parafie i udzielał sakramentu bierzmowania, a przecież obszar administracji wynosił prawie 45 tys. km<sup>2</sup>. Pierwszy swój wyjazd w teren administracji odbył już 26 grudnia 1956 roku. Skierował się wówczas do Bierzwnika, gdzie poświęcił stary zabytkowy kościół, pozostałość po spalonym klasztorze Cystersów, pobłogosławił nowożeńców, odprawił Mszę św. i wygłosił kazanie.

### 2.3. Nauczyciel dzieci i młodzieży

Kiedy po odwilży październikowej 1956 roku religia wróciła do szkół, nastąpiła radość dla Kościoła, ale również zrodziła nowe wyzwania, tym bardziej że religia pozostała przedmiotem nadobowiązkowym. Z tego też powodu ks. biskup wystosował do rodziców dzieci szkolnych odezwę, w której prosił: „Jakież to szczęście, jakaż ogromna zasługa przed Bogiem wychować dziecko własne nie tylko dla pomysłnej doczesności, ale także dla błogosławionej wieczności. – Szczęście takie będzie twoim udziałem, Ojcze, Matko, jeśli podpisem wypowiedzisz wolę Twoją za naukę religii dla twego dziecka w szkole. Pamiętaj, podpis twój jest konieczny, decyduje bowiem o losach najbliższych sercu twemu istot”<sup>33</sup>.

Na terenie ordynariatu gorzowskiego w 1957 roku było 2300 szkół, w których uczyło się blisko 500 tys. dzieci i młodzieży. Były przypadki, że katecheta miał w ciągu

30 T. Bensch, *Kazanie podczas ingresu*, GWK 1 (1957), s. 37.

31 *Kronika. Stan Kościoła katolickiego w ordynariacie gorzowskim na przestrzeni od 1945–1956*, GWK 6 (1957), s. 370.

32 G. Wejman, *Organizacja Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i ziemi lubuskiej w latach 1945–1972*, Szczecin 2007, s. 195; Chociaż ks. prał. J. Michalski w swoim przemówieniu podczas ósmego zjazdu kapłanów diecezji gorzowskiej wspomina, że w okresie sprawozdawczym 1956–1958 zostało utworzonych 45 nowych parafii i 18 placówek duszpasterskich. Aktualna liczba parafii w ordynariacie wynosiła 343 parafie i 18 placówek duszpasterskich. Księża diecezjalni obsługiwali 246 parafii, a księża zakonni – 97. Por. J. Michalski, *Przemówienie na otwarcie ósmego ogólnego zjazdu kapłanów diecezji gorzowskiej w dniach 1–2. VII. I 8–9. VII. 1958 r.*, GWK 8 (1958), s. 424.

33 T. Bensch, *Odezwa biskupa do rodziców dzieci szkolnych*, GWK 7–8 (1957), s. 401.

jednego tygodnia do przeprowadzenia 60 godzin nauki religii. W trosce o dobry rozwój posługi katechetycznej biskup mianował 44 powiatowych wizytatorów religii, 3 wojewódzkich i 1 diecezjalnego. Zadbął też o punkty kształcenia katechetów w Rokitnie, Gorzowie Wlkp., Szczecinku i w Słupsku. Nadto dla podniesienia wiedzy religijnej wiernych 9 grudnia 1957 roku przy katedrze w Gorzowie Wlkp. otworzył Studium Wiedzy Religijnej.

Wielką troską otoczył również studentów. Kiedy w grudniu 1956 roku kilku z nich wraz absolwentami uczelni szczecińskich udało się do niego do Gorzowa Wlkp. z prośbą o powrót umiłowanego duszpasterza o. dr. Władysława Siwka SJ do Szczecina, zapewnił ich, że dołoży wszelkich starań, by tak się stało. Również 3 lutego 1957 roku, po odprawieniu Mszy św. dla młodzieży akademickiej w kościele św. Jana Chrzciciela w Szczecinie – a kościół wypełniony był po brzegi – potwierdził swoje zobowiązanie, tym razem wobec grona profesorskiego i ogromnej rzeszy studentów; już w marcu tegoż roku o. W. Siwek SJ powrócił do Szczecina i z wielkim zapałem kontynuował swoje dzieło, m.in. zorganizował dla studentów studium zagadnień wychowawczych, a przede wszystkim po raz drugi – 29 listopada 1957 roku – witał kard. Stefana Wyszyńskiego w kościele akademickim w Szczecinie<sup>34</sup>. Wówczas prymas Polski, mówiąc akademikom o prawdzie, dobru i miłości, powiedział: „Dziś jesteśmy przerażeni tym beztroskim sposobem obchodzenia się z zasadami moralności!... To jest zło, które odbiera nam jakieś siły, jakieś moce, jakieś wartości duchowe i fizyczne”<sup>35</sup>. Prymas zaznaczył, że: „to nie jest godne Polaka, to nie jest godne chrześcijanina, to nie jest godne katolika!”<sup>36</sup>.

#### 2.4. Duszpasterz miłosierdzia

Troska ks. biskupa zwrócona była również na działalność charytatywną. W 1957 roku przy Wydziale Duszpasterskim Kurii Biskupiej stworzył specjalny Referat Miłosierdzia Chrześcijańskiego. Zainicjował też pracę wśród głuchoniemych i nad upośledzonymi. Nadto od 1958 roku upowszechniły się w parafiach ordynariatu gorzowskiego „Dni Chorych”, organizowane głównie w Tygodniu Miłosierdzia. Poza tym, w wyniku instrukcji Ministra Zdrowia z 3 grudnia 1956 roku w sprawie udzielania posług religijnych chorym przebywającym w szpitalach i sanatoriach, Kuria Gorzowska wydała zarządzenie, aby przy każdym szpitalu i sanatorium, a także w zakładach poprawczych dla nieletnich, był kapelan.

<sup>34</sup> Pierwszy raz prymas Polski przebywał w Szczecinie w dniach od 29 listopada do 1 grudnia 1952 r.

<sup>35</sup> S. Wyszyński, *Przemówienie do młodzieży akademickiej w Szczecinie, wygłoszone 29 XI 1957 r. w bazylice św. Jana Chrzciciela*, GWK 1 (1958), s. 10.

<sup>36</sup> S. Wyszyński, *Przemówienie do młodzieży...*, s. 11.

## 2.5. Mądry organizator życia diecezjalnego

Kiedy w latach 1956–1957 władze państwowe zwróciły Kościołowi 77 zrujnowanych świątyń, m.in. w Szczecinie (dzisiejsza katedra), w Bierzwniku (klasztor pocysterski), Kołobrzegu (dzisiejsza konkatedra), Pyrzycach (jeden z pierwszych kościołów w ordynariacie), Stargardzie Szczecińskim (największy kościół w ordynariacie), biskup przystąpił do ich odbudowy. Nie mogąc liczyć na inne źródła dochodu, powołał kościelny fundusz ratowania zniszczonych kościołów. 1 listopada 1957 roku wydał odezwę w sprawie odbudowy kościołów, w której powiadomił księży proboszczów, że coroczna taca ze wszystkich Mszy św. uroczystości Wszystkich Świętych będzie przeznaczona właśnie na ten cel. Pragnął, aby na Milenium Chrztu Polski wszystkie świątynie były odbudowane – „by płynęła ku Bogu pieśń dziękczynna i chwały pod sklepienia wszystkich już bez wyjątku świątyń diecezji”<sup>37</sup>. Pisał też: „Proszę więc gorąco, by nikt nie pozostał obojętny na wezwanie do składania ofiar na fundusz odbudowy kościołów, by każdy pospieszył z datkiem chętnym, choćby najmniejszym”<sup>38</sup>. Biskup wiedział, że nieodbudowane świątynie to nie postawa zubożnienia wiernych (które przeżyło dwie wojny), ale brak dostatecznych środków. Zabiegał też o pozwolenie na nowe świątynie, niestety władze państwowe nie wydawały zgody.

## 2.6. Biskup strzegący wiedzy

Mimo że biskup miał wielką wiedzę zdobytą na studiach w Polsce i Rzymie, pozostał człowiekiem wielkiej pokory. Nie było w nim ani cienia wielkości, próżności czy pychy. „Zawsze skromny, pogodnie uśmiechnięty, życzliwy dla otoczenia i zjednujący otoczenie tą skromnością i promieniującą z niego życzliwością dla każdego” – takie świadectwo o nim dał jego bliski współpracownik, ks. Józef Anczarski<sup>39</sup>.

Bp Edmund Nowicki na jego pogrzebie powiedział m.in.: „Głęboko wnikał w filozofię chrześcijańską i obcą. Problemy teologiczne potrafił wnikliwe naświetlić i również własną zapłodnić myślą. W prawie cywilnym i kanonicznym tak się wyspecjalizował, że wśród kanonistów polskich na pierwsze wybijał się miejsce. Nieobce mu były zagadnienia nauk przyrodniczych. Z prawa i psychiatrii napisał dzieło, którego imię jego rozślawiło w świecie nauki daleko poza granicami Polski”<sup>40</sup>.

37 T. Bensch, *Odezwa w sprawie odbudowy zniszczonych kościołów*, GWK 10 (1957), s. 552.

38 Tamże.

39 APA, J. Anczarski, *Początki diecezji gorzowskiej...*, cz. 1, s. 155.

40 E. Nowicki, *Przemówienie wygłoszone na pogrzebie ś.p. ks. biskupa Teodora Bensch w katedrze w Gorzowie w dniu 11 stycznia 1958 r.*, GWK 2 (1958), s. 77. Zob. również: J. Michalski, *Praca naukowa ks. biskupa dr. Teodora Bensch*, GWK 6 (1967), s. 329–333.

## 2.7. Człowiek modlitwy

Biskup Bensch był człowiekiem głębokiej pokory i wielkiego rozmodlenia. Biskup Nowicki w kazaniu pogrzebowym pytał: „Skądże zatem brało się u biskupa Teodora to poczucie małości i niezdarności swojej, ta niezwykła pokora? Wynikała ona z żywej i głębokiej wiary w Boga. Wiarę tę wziął od swoich wychowawców – to prawda – i za tę wiarę błogosławił ich pamięć, ilekroć o nich wspominał. Ale następnie sam ją pogłębiał przez rozmyślenia i studia, i doszedł do takiego stanu, że przez pryzmat wiary w Boga patrzył na wszystko na siebie, na Kościół, na Polskę, na wszechświat, a nawet na drobne wydarzenia codziennego życia. A im bardziej wpatrywał się w Boga, tym bardziej rósł jego zachwyty nad istotą Bożą i przymiotami Bożymi, i tym bardziej przejmowała go prawda: »Co masz, czego byś nie otrzymał, a jeśliś otrzymał, dlaczego się chwalisz, jakbyś nie otrzymał« (1 Kor 4,7)<sup>41</sup>.

Nadto kaznodzieja wspominał, że w pierwszym swoim liście do diecezjan aż dziewięć razy biskup wzywał pomocy Jezusa Chrystusa dla swojej pracy: około dusz zakonnych (wysłał do nich osobisty list), rodzin, cierpiących i chorych i tych, jak mówił, najbardziej nieszczęśliwych, co wiarę świętą utracili, wreszcie dla umierających: „Przyjdź, Panie Jezu, do konających moich”<sup>42</sup>.

## 2.8. Roztropny pasterz w kontaktach z władzami

W krótkim posługiwaniu bp Teodor Bensch musiał zmierzyć się z różnymi atakami ze strony ówczesnych władz państwowych.

Już 19 grudnia 1956 roku w siedzibie Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Zielonej Górze doszło do pierwszego spotkania biskupa z władzami województwa. Podczas rozmowy trwającej 1 godz. 15 min podjęto najbardziej palące tematy, tj. zasady obsady stanowisk kościelnych odwołanych dekretem z 9 lutego 1953 roku, sprawę powrotu ks. Kazimierza Michalskiego do Zielonej Góry oraz powrót katechezy do szkół. Biskup zachował sceptyczny stosunek do przyjętych ustaleń. Nadto „prosił, by go często nie zapraszać na rozmowy do Prezydium, gdyż brak mu czasu, bo diecezja obejmuje trzy całe województwa i część dwóch województw, że drobniejsze sprawy będzie załatwiał w jego imieniu ks. kanclerz Kumala”<sup>43</sup>.

Kolejne spotkania odbyły się: 30 stycznia 1957 roku w Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Szczecinie, podczas którego biskup prosił o powrót ojców jezuitów,

41 E. Nowicki, *Przemówienie wygłoszone na pogrzebie...*, s. 77.

42 Tamże, s. 78, zob. również T. Bensch, *Pierwsze orędzie biskupa*, GWK 1 (1957), s. 8–9.

43 D. Koteluk, *Biskup gorzowski Teodor Bensch...*, s. 323; D. Śmierchalski-Wachocz, *Partia komunistyczna wobec Kościoła i przejawów wiary katolickiej w swoich szeregach na przykładzie Środowego Nadodrza w latach 1945–1989*, Ząbki 2007, s. 213.

w tym o. Władysława Siwka TJ, do Szczecina, czego nie chciał zaakceptować przewodniczący; następne w lipcu i w grudniu 1957 roku w Zielonej Górze – podczas tego ostatniego, z 6 grudnia, kiedy bp Bensch prosił przewodniczącego WRN Jana Lembasa o nowy kościół w Zielonej Górze, usłyszał słowa: „Jest już cztery i wystarczy”<sup>44</sup>; prosił też o poparcie postulatów odbudowy kościołów w Kostrzynie, Strzelcach Krajeńskich, Torzymiu i plebanii w Dobiegniewie, a także o sprawę kupna przez kurię gruntów w Raculi, które do roku 1948 były w posiadaniu Kościoła katolickiego<sup>45</sup>.

Był też wzywany na spotkanie z PWRN w Koszalinie na dzień 5 lutego 1957 roku, jednakże będąc w drodze, na odcinku Gorzów Wlkp. – Szczecin uległ wypadkowi samochodowemu i złamał rękę, w związku z czym aż do 13 kwietnia przebywał w szczecińskim szpitalu<sup>46</sup>.

Kolejnym ciosem dla niego był okólnik Urzędu ds. Wyznań z 3 czerwca 1957 roku, w którym stwierdzono, że Kościół nie jest osobą prawa publicznego, przez co musiał płacić czynsz za kościół i plebanie<sup>47</sup>.

Wrogość do osoby biskupa i Kościoła nie ustała nawet wówczas, kiedy biskup leżał chory w Szczecinie; 4 stycznia 1958 roku<sup>48</sup> władze przeprowadziły kontrolę biur Kurii Biskupiej, poszukując nieocenzurowanych wydawnictw. Zarekwirowano wówczas 27 tytułów, przejrano biura i po raz kolejny zaplombowano powielacze<sup>49</sup>.

44 T. Dzwonkowski, *Polityka lokalnych władz PRL wobec Ordynariatu Gorzowskiego w latach 1951–1972 (na przykładzie postaw wobec ordynariuszy)*, w: Stefan Kardynał Wyszyński wobec Ziemi Zachodnich i Północnych oraz stosunków polsko-niemieckich, red. T. Dzwonkowski, C. Osękowski, Warszawa–Poznań–Zielona Góra 2001, s. 130.

45 T. Dzwonkowski, *Polityka lokalnych władz PRL...*, s. 130; D. Koteluk, *Biskup gorzowski Teodor Bensch...*, s. 320.

46 J. Anczarski, *Najważniejsze wydarzenia diecezji gorzowskiej w pierwszej połowie 1957 r.*, GWK 7–8 (1957), s. 166; W. Sygnatowicz, *Jego Ekscelencja biskup dr T. Bensch rządcą diecezji gorzowskiej*, GWK 6 (1957), s. 317–318. W szpitalu miał maszynę do pisania i pisząc jedną ręką, wypełniał swoje powinności jako pasterz. Nadto dwa razy w tygodniu spotykał się z urzędnikami kurialnymi.

47 W dniu 3 czerwca 1957 r. Urząd do Spraw Wyznań wydał okólnik III nr 22a/29/57, stwierdzający stan prawny ponemieckiego majątku kościelnego na ziemiach zachodnich i północnych i bezpodstawność roszczeń Kościoła do tego majątku. Okólnik zawierał także normę stwierdzającą, że majątek ponemiecki przechodził z mocy prawa na własność Państwa Polskiego. Por. D. Mazurkiewicz, *Spór o prawo własności kościelnych majątków ponemieckich na Ziemiach Zachodnich i Północnych w latach 1945–1973*, „Studia Paradyskie” 16 (2006), s. 225. Było to podważenie dekretu z 8 marca 1946 r., art. 4, który ustalał, że Kościół rzymskokatolicki z mocy prawa stał się właścicielem majątku niemieckich i gdańskich osób prawnych prawa publicznego, zob. W. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1996, s. 204.

48 Ks. prof. Dariusz Śmierczalski-Wachocz wspomina o 10 stycznia 1958 r. – D. Śmierczalski-Wachocz, *Partia komunistyczna wobec Kościoła...*, s. 215.

49 T. Dzwonkowski, *Polityka lokalnych władz PRL...*, s. 130; D. Śmierczalski-Wachocz, *Duchowieństwo rzymskokatolickie na Pomorzu Zachodnim, Środkowym i Ziemi Lubuskiej w świetle dokumentów państwowych z lat 1945–1989*, t. 1, Zielona Góra 2014, s. 229.

Należy stwierdzić, że biskup w kontaktach z przedstawicielami warszawskiej państwowej administracji wyznaniowej, mając na uwadze dobro Kościoła katolickiego, starał się, jak to określono, być mało mówny. To tłumaczy, dlaczego urzędnicy uważali go za wiernego wykonawcę „poleceń Watykanu i hierarchii kościelnej”<sup>50</sup>.

Już 17 grudnia 1956 roku – dzień po ingresie – kierownik Wydziału ds. Wyznań (WdSW) w Zielonej Górze, Stanisław Jabłoński, przystąpił do gromadzenia wiadomości na temat tego duchownego, będących w dyspozycji państwowej administracji wyznaniowej w Warszawie. W jednym z pism wystosowanym przez niego zawarto znamiennej informację: „założyć teczkę”. Oznacza to, że funkcja inwigilacyjna wobec przedstawicieli Kościoła katolickiego, podobnie jak w poprzednich latach, nadal była aktualna w działalności wspomnianego urzędu. Początkowo urzędnicy nie byli dobrze zorientowani w powierzonym zadaniu, ponieważ błędnie podawali, że biskup miał na imię Jan<sup>51</sup>.

## 2.9. Służący do końca

Bp T. Bensch rządcą administracji gorzowskiej był tylko 13 miesięcy. Podczas sprawowania pasterki w kościele pw. Królowej Korony Polskiej w Szczecinie doznał ataku serca; z ogromnym bólem dokończył Mszę św. Przybyły lekarz stwierdził zawał serca. Biskup pozostał na plebanii i w tym czasie przyjął sakrament namaszczenia chorych. 7 stycznia 1958 roku, kiedy stan zdrowia się poprawiał, niespodziewanie doznał drugiego ataku serca o godz. 9.10, którego już nie przeżył. Uroczystości pogrzebowe rozpoczęły się w Szczecinie – tutaj Mszę św. sprawował ks. Zygmunt Szelażek, a kazanie wygłosił ks. Julian Janas<sup>52</sup>. Następnie ciało ks. biskupa zostało przewiezione do Gorzowa Wlkp., do kościoła pw. Podwyższenia Krzyża, tutaj podczas pożegnania 10 stycznia żałobne przemówienie wygłosił ks. inf. Karol Milik<sup>53</sup>. 11 stycznia w katedrze miała miejsce Msza św. pogrzebowa. Wzięło w nich udział 13 biskupów<sup>54</sup>, obecni byli przedstawiciele KUL-u, delegaci 12 kapituł, 15 księży prowincjałów i ich delegatów, ok. 200 księży diecezjalnych, wiele siostr zakonnych i tłumy wiernych. Mszę św. odprawił delegat prymasa Polski

50 D. Koteluk, *Biskup gorzowski Teodor Bensch...*, s. 318.

51 Tamże, s. 319.

52 J. Anczarski, *Ostatnia droga pierwszego gorzowskiego biskupa*, GWK 2 (1958), s. 97.

53 K. Milik, *Przemówienie na pogrzebie ks. biskupa Teodora Bensch w dniu 10 stycznia 1958 r.*, GWK 2 (1958), s. 72–75.

54 J. Anczarski, *Ostatnia droga...*, s. 10: abp Baraniak z Poznania, bp Kowalski z Pelplina, bp Goliński z Częstochowy, bp Pawłowski z Włocławka, bp Jop z Opola, bp Bernacki z Gniezna, bp Wilczyński z Olsztyna, bp Kominek z Wrocławia, bp Nowicki z Gdańska, bp Jedwabski z Poznania, bp Dudziec z Płocka, bp Fondaliński z Łodzi, bp Wronka z Wrocławia.

i Konferencji Episkopatu Polski abp poznański Antoni Baraniak. Kazanie wygłosił przyjaciel zmarłego – bp gdański Edmund Nowicki. Z woli prymasa Polski ciało biskupa Benschego spoczęło w katedrze gorzowskiej. Biskup Nowicki powiedział o nim, że była „to osobowość w pełni rozwinięta i pięknie wykształcona. Był to mąż o anielskiej czystości w myślach, słowach i czynach, charakteru jak kryształ przejrzystego, jak kryształ na wskroś wiernego i prawego, do którego nie miała przystępu myśl podstępna. A umysł jego był jasny i wszechstronny”<sup>55</sup>.

Odszedł do wieczności w wieku 55 lat. Ks. Sygnatowicz napisał o nim: „Był to bardzo świątły i trzeźwy umysł, odznaczający się wprost dziecięcą wiarą i niezwykle budującą prostotą i pokorą [...] zostawił po sobie pamięć kapłana świętego, którego świętość promieniowała i promieniuje”<sup>56</sup>. Ks. Antoni Słomkowski, wieloletni przyjaciel bp. Benschego jeszcze z czasów jego obecności w KUL, charakteryzując go, napisał: „[...] dobry i mądry człowiek. Była to jakaś dobroć serdeczna, niezwykle dyskretna, nienarzucająca się [...] był kimś, na kogo można było liczyć”<sup>57</sup>.

### 3. Biskup Wilhelm Pluta

Biskup Wilhelm Pluta został nominowany biskupem tytularnym w Leptis Magna 4 lipca 1958 roku<sup>58</sup>; Stolica Apostolska nie wydała dla niego jednak dekretu nominacyjnego, nie przesłała też zwyczajowego błogosławieństwa, sekretariat stanu zaś powiadomił o tym wydarzeniu prymasa Polski 8 lipca<sup>59</sup>. Dekret mianujący bp. W. Plutę rządcą w Gorzowie Wlkp. wydał kard. S. Wyszyński. Biskup Pluta odbył ingres do katedry gorzowskiej 6 września 1958 roku, sakrę biskupią otrzymał zaś następnego dnia – 7 września 1958 roku w katedrze gorzowskiej z rąk kard. S. Wyszyńskiego<sup>60</sup> i tegoż samego dnia objął kanonicznie rządy w ordynariacie.

Postać bp. Wilhelma Pluty dla wszystkich mieszkających na Środkowym Nadodrzu i Pomorzu Zachodnim jest dobrze znana. Otaczany jest pamięcią i modlitwą, a jego proces beatyfikacyjny jest na etapie rzymskim; przysługuje mu tytuł sługi Bożego. Jego osobę charakteryzuje wiele wyjątkowych przymiotów.

55 E. Nowicki, *Przemówienie wygłoszone na pogrzebie...*, s. 77.

56 M. Kołodziej, *Biskup dr Teodor Bensch. Pierwszy biskup Kościoła gorzowskiego*, [http://www.archiwum.szczecin.pl/index.php?art\\_id=141](http://www.archiwum.szczecin.pl/index.php?art_id=141) [dostęp: 1.02.2021].

57 Tamże.

58 Bp Pluta urodził się 10 stycznia 1910 r. w Kochłowicach na Śląsku. Święcenia kapłańskie w katedrze katowickiej przyjął 24 czerwca 1934 r. z rąk bp. Teodora Bromboszcza. Zginął w wypadku samochodowym 22 stycznia 1986 r. Został pochowany w katedrze gorzowskiej – D. Gronowski, *Bp Wilhelm Pluta. Biografia*, Gorzów Wlkp.–Zielona Góra 2015.

59 ADZG, Kancelaria, sygn. B1, Dokumenty osobiste; także S. Wyszyński, *List nominacyjny J.E.M. ks. Prymasa do J.E. ks. biskupa dr W. Pluty*, GWK 10 (1958), s. 509.

60 Wpółkonsekratorzy: bp Bolesław Kominek z Wrocławia i bp Herbert Bednorz z Katowic.



### 3.1. Biskup rodzin

Biskup Pluta uważał, że drogą do umocnienia wiary jest odnowa życia w rodzinie. W 1970 roku wydał dla prelegentów (w maszynopisie) „Materiały na kurs przedmałżeński”<sup>61</sup>. Poza tym 20 listopada tego samego roku wydał Rozporządzenie Duszpasterskie nr 5 o przygotowaniu do małżeństwa<sup>62</sup>. W myśl tego rozporządzenia w każdej parafii powinien odbyć się trzytygodniowy kurs przedmałżeński<sup>63</sup>.

Poza tym bp W. Pluta mocno akcentował duszpasterstwo młodych małżeństw. Szczególną troską objęto w ordynariacie gorzowskim małżeństwa z pięcioletnim stażem, początkowo w parafiach liczących ponad 5 tys. wiernych, a później w parafiach całego ordynariatu<sup>64</sup>. Biskup Pluta opracował *Podręcznik duszpasterstwa młodych małżeństw i rodzin*, w którym na 35 stronach podał metodę i formy duszpasterstwa<sup>65</sup>. Wśród działań specjalnych zalecił dni skupienia i rekolekcje zamknięte dla młodych małżeństw. Zaznaczył, że najlepszym miejscem na dni skupienia są małe kościoły, przytulne kaplice mające w sąsiedztwie sale czy pokoje. Jeśli chodzi o miejsce przy organizacji rekolekcji zamkniętych dla małżeństw, to zalecał klasztory lub domy rekolekcyjne. Biskup przygotował też plan pracy nad młodymi małżeństwami w przeszłości.

### 3.2. Przyjaciel kapłanów

Był bardzo delikatny wobec każdego kapłana. Starał się nikomu nie robić żadnej przykrości, nawet jeśli musiał komuś zwrócić uwagę czy upomnieć za jakies wykroczenie – wówczas, zanim upomniany ksiądz zdołał zejść do bramy kurii lub rezydencji biskupiej, jeszcze raz go wzywał do siebie i przeproszał. Gdy natomiast nie zdążył wezwać z powrotem księdza, bo ten zdążył już odjechać, telefonował lub pisał list z wyjaśnieniem, że musiał tak zareagować. Biskup W. Pluta nie umiał się denerwować. Gdy dyskutanci podnosili głos, przestawał mówić. Był bardzo czuły na potrzeby materialne diecezjan, także księży. Jeśli wiedział, że jakiś starszy kapłan wskutek choroby potrzebuje finansowego wsparcia, wówczas odwiedzał go i dyskretnie

61 ADZG, WNK, nr 2099, Materiały na kurs przedmałżeński, Gorzów Wlkp., rok 1970, W. Pluta, Materiały na kurs przedmałżeński, Gorzów 1970 (mps).

62 ADZG, WNK, nr 2090, Rozporządzenie duszpasterskie L 1–46, lata 1968–1981, „L” 5 Przygotowanie do małżeństwa z 20.11.1970 r.; W. Pluta, *Rozporządzenie Duszpasterskie L 5, Przygotowanie do małżeństwa*, GWK (1974), s. 247–248.

63 Materiały na ten kurs znajdują się w ADZG, WNK, nr 2099, Materiały na kurs przedmałżeński, Gorzów Wlkp., rok 1970, W. Pluta, Materiały na kurs przedmałżeński, Gorzów 1970 (mps).

64 ADZG, WNK, nr 2090, Rozporządzenie duszpasterskie L 1–46, lata 1968–1981, „L” 5 Przygotowanie do małżeństwa z 20.11.1970 r.

65 ADZG, W. Pluta, *Podręcznik duszpasterstwa młodych małżeństw i rodzin*, Gorzów 1971 (mps).

pomagał. Biskup Józef Michalik mawiał, że kapłani nie bali się z nim rozmawiać, gdyż wyczuwali jego ojcowską troskę, głęboką wiarę i wielką gorliwość duszpasterską.

Idąc z pomocą kapłanom, wydawał „Rozporządzenia duszpasterskie” tzw. L. Uważany był za ojca kapłanów i przyjaciela alumnów. A z kapłanami, począwszy od 1959 roku, spotykał się na corocznych kursach duszpasterskich w Paradyżu (obejmowały one wszystkich kapłanów), a także trzy razy w roku na konferencjach rejonowych w Gorzowie Wlkp., Pile, Słupsku, Szczecinie i Zielonej Górze. Problemy ogólnodiecezjalne omawiał z członkami Rady Konsultorów, a później z Kapitułą Katedralną. Wysyłał także kapłanów na studia zagraniczne czy krajowe (KUL i ATK) oraz stworzył filię KUL w Gorzowie Wlkp. (1970–1972). W latach 1967–1968, na podstawie dokumentów soborowych, wszczął dodatkową akcję pozyskania kapłanów dla ordynariatu gorzowskiego poprzez wysłanie memoriału do prymasa Wyszyńskiego i biskupów ordynariuszy w Polsce.

Zachęcał, aby księża wstępowali do Unii Apostolskiej Kleru i Diecezjalnego Związku Misyjnego Kleru Administracji Apostolskiej. W celu uregulowania zasad współpracy pomiędzy proboszczami a wikariuszami 17 grudnia 1958 roku wydał *Ordynację o wzajemnych stosunkach Proboszczów i Wikariuszów Ordynariatu Gorzowskiego*.

Księża go bardzo cenili. Na apel ks. biskupa w listopadzie 1961 roku (w dwóch turach 7 i 8 oraz 14 i 15 listopada), w celu dobrego przeprowadzenia w gorzowskim ordynariacie peregrynacji obrazu Matki Bożej Częstochowskiej (od 29 października 1961 do 10 lutego 1963 r.), na Jasną Górę przybyło ok. 700 kapłanów na ogólną liczbę 850<sup>66</sup>.

Jednakże najwięcej wrażliwości i opieki okazywał ks. biskup księżom emerytom i chorym. Troszczył się o nich przez organizację Wzajemnej Pomocy Kapłańskiej. Pomagał im z własnych funduszy. Kierował do nich listy, przed świętami wysyłał życzenia. Dbał też o sprawy materialne księży kurialistów. Odpisywał na wszystkie listy księży. Cieszył się każdym przejawem jedności i solidarności kapłańskiej. Najczęściej swoje uznanie dla kapłanów wyrażał z okazji wizytacji kanonicznych, jubileuszów kapłańskich, wręczania honorowych godności kościelnych lub uzyskania przez nich stopni naukowych.

W obliczu trudnej sytuacji personalnej prosił biskupów innych diecezji o skierowanie do ordynariatu gorzowskiej na kilka lat kapłanów<sup>67</sup>. Niestety odzew nie był zadowalający, przybyło tylko kilku kapłanów z innych diecezji.

66 ADZG, WD, nr 1815, Pielgrzymka dla księży diecezji gorzowskiej na Jasną Górę – listopad R.P. 1961, rok 1961 (mps); *Pielgrzymka księży diecezji gorzowskiej na Jasną Górę – listopada R.P. 1961*, GWK 7 (1962), s. 194.

67 D. Gronowski, *Bp Wilhelm Pluta...*, s. 106.

Pragnął też, aby kapłani nie opuszczali tej ziemi „nawet po śmierci” (zarządzenie z 20 października 1965 r.). Mówił: „Ich groby, tak jak i ich praca, niech świadczą przyszłym pokoleniom, że czuliśmy się tutaj u siebie, na prasłowiańskiej ojcowiznie”<sup>68</sup>. Biskup Pluta nie położył się spać, dopóki z balkonu swego domu biskupiego w Gorzowie Wlkp. nie pobłogosławił całej diecezji.

Tworzył też oczywiście udaną wspólnotę z biskupami pomocniczymi. Być może wpływ na to miało miejsce ich pochodzenie – wszyscy byli Ślązakami. Zresztą taka była też myśl prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego<sup>69</sup>. Kiedy pytał ks. Ignacego Jeża – kolejnego Ślązaka – czy chce zostać biskupem z posługą w Gorzowie Wlkp. i kiedy ten wyraził zakłopotanie w stwierdzeniu, że tam już są przecież dwaj biskupi ze Śląska i co na to powiedzą księża, Prymas Tysiąclecia stwierdził, że taki układ daje szansę na większą jedność biskupią, a przez to kapłańską<sup>70</sup>.

Biskup Pluta był natomiast bardzo stanowczy wobec tzw. księży „patriotów”<sup>71</sup>. Nie rozumiał ich postępowania i nie szedł z nimi na żadne kompromisy. Podczas

68 W. Pluta, *Zarządzenie w sprawie pogrzebów Księża*, *Znak: B 2 – 37/65*, GWK 11 (1965), s. 256.

69 Taka postawa prymasa Polski nie podobała się Służbom Bezpieczeństwa, stąd też stosowały one działania operacyjne wobec biskupów gorzowskich. Jednym z nich był list do kard. Stefana Wyszyńskiego zredagowany 1 czerwca 1960 r., a podpisany ogólnie przez „Duchowieństwo Diecezji Gorzowskiej”, w którym znalazły się m.in. te słowa: „Nie mamy zastrzeżeń odnośnie Biskupów-Ord. Należało zamianować byłych Administratorów Apostolskich. Rozumiemy, że mogły być trudności z mianowaniem Bpa-Ord. w Gorzowie po śmierci Bpa Benschera. Sprawa jasna. Ciągłe jednak mianowanie na Ziemi Zachodnie samych ślązaków i poznaniaków, a pomijanie za jednym wyjątkiem (Wrocław) kleru miejscowego – to ustawiczne kopanie i drwienie z tego Duchowieństwa, które chyba zasłużyło mieć swego t. z. ze swego diecezjalnego grona bodaj biskupa sufragana. Czy naprawdę tylko ślązacy i poznaniacy są tak wybitnymi, świętobliwymi i wykształconymi, że tylko oni mogą wydawać biskupów? Eminencjo, nie zaślanij się wolą Stolicy Apostolskiej. Cała Polska wie, że Prymas Polski decyduje. Ale ten Prymas powinien być sprawiedliwy i szeroko patrzący, a nie ciasny dzielnicowiec. Proszę policzyć, ilu ślązaków w Episkopacie. A przecież Kościół nasz jest katolicki tzn. powszechny. Tak nas uczono. Czy naprawdę w diecezji gorzowskiej nie było jednego, godnego sakry biskupiej kapłana? Aż trzech ślązaków? Eminencjo – przecież to kpiny z naszego Duchowieństwa. Tą drogą nie powiąże się Duchowieństwa z Hierarchią, z Episkopatem. I dziwicie się i oburzacie, że Duchowieństwo jest niezadowolone i rozgoryczone” – Z. Stanuch, *Polityka władz państwowych na Pomorzu Zachodnim wobec biskupów gorzowskich w latach 1956–1972*, w: *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim*, t. 2: 1956–1972, red. M. Siedziako, Z. Stanuch, G. Wejman, Szczecin–Warszawa 2017, s. 176.

70 G. Wejman, *Organizacja Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i ziemi lubuskiej w latach 1945–1972*, Szczecin 2007, s. 144–145.

71 W 1961 r. w województwie koszalińskim wszystkie jednostki operacyjne bezpieki pracowały z 74 TW, z czego 34 osoby to byli księża świeccy i zakonnicy, głównie proboszczowie. W województwie szczecińskim było 26 TW spośród duchownych. Kolejnych 27 kapłanów utrzymywało z funkcjonariuszami SB relacje określane mianem „kontaktu osobistego”, a 30 TW rekrutowało się z tzw. aktywu katolickiego – Z. Stanuch, *Polityka władz państwowych...*, s. 182–183.

wizytacji kanonicznej nie nocował w tych parafiach, którymi kierowali księża „patrioci”. Oczekiwał na zmianę ich postawy. Rozbijali oni jedność Kościoła. W podobny sposób odnosił się do księży kapelanów wojskowych związanych z reżimowymi organizacjami, tzw. księży społeczno-postępowych lub pozytywnych.

Kiedy biskup po raz pierwszy udał się w 1968 roku z wizytą *ad limina apostolorum*, 26 października wraz z bp. J. Strobą był na audiencji u papieża Pawła VI. Ten pochwalił go za metody duszpasterskie: „Bardzo to słuszne, że biskup stawia na pierwszym miejscu troskę o wewnętrzne urabianie duchowieństwa”<sup>72</sup>.

### 3.3. Troskliwy wychowawca kleryków

Wyjątkowe miejsce w sercu dobrego pasterza zajmowało seminarium duchowne i klerycy. Troskę o nie postawił bp Pluta na jednym z pierwszych miejsc, a swoje obowiązki wobec ich wychowania traktował bardzo poważnie. Dla alumnów sam prowadził comiesięczny dzień skupienia. Każdorazowy jego pobyt w seminarium duchownym był zbudowaniem dla kleryków, którzy widzieli w nim człowieka wielkiego zawierzenia Bogu, a swoim rozmodleniem zawstydział alumnów. Wieczorem ostatni wychodził z kaplicy, a o poranku następnego dnia był pierwszy.

Rok 1962 charakteryzował się kryzysem powołań w ordynariacie; do seminarium zgłosiło się zaledwie ośmiu kleryków. W związku z tym biskup wydał „Zarządzenie w sprawie budzenia powołań”<sup>73</sup>. 23 lutego 1968 roku mógł oznajmić, że w ubiegłym roku do seminarium zgłosiło się 54 kleryków, a do zakonów żeńskich 40 powołań<sup>74</sup>. W 1969 roku powołał Seminaryjny Zespół Powołaniowy, który współpracował z Diecezjalnym Ośrodkiem Powołań przy Kurii Biskupiej w Gorzowie Wlkp.<sup>75</sup>

### 3.4. Człowiek modlitwy, zatopiony w Bożej rzeczywistości

Wiele czasu poświęcał na modlitwę w kaplicy. Na spotkaniach z Panem Bogiem szukał siły i mocy na swoje bardzo trudne dni biskupiego życia. Godzinę w ciągu dnia przeznaczał na medytację, w czasie której nie wolno było mu przeszkadzać. Biskup Pluta już od czasów seminaryjnych miał w brewiarzu modlitewną prośbę, odmawianą po Komunii św., o dobrą i szczęśliwą śmierć. W dniu wypadku był

Należy podkreślić, że w administracji posługę kapłańską pełniło wówczas – w 1961 r. – 853 kapłanów diecezjalnych i zakonnych – G. Wejman, *Organizacja Kościoła katolickiego...*, s. 243 (tab. nr 2).

<sup>72</sup> D. Gronowski, *Bp Wilhelm Pluta...*, s. 174.

<sup>73</sup> W. Pluta, *Zarządzenie w sprawie budzenia powołań w diecezji gorzowskiej*, GWK 6 (1962), s. 339–341.

<sup>74</sup> W. Pluta, *Słowo Biskupa Ordynariusza na dzień święceń kapłańskich (23.VI.1968 r.)*, GWK 6–7 (1968), s. 149.

<sup>75</sup> H. Dworak, *Seminaryjne duszpasterstwo powołaniowe*, GWK 1–9 (1969), s. 74–80.

po Mszy św., a w samochodzie skończył modlitwy brewiarzowe, nim go Bóg nagle wezwał do siebie<sup>76</sup>.

Biskup W. Pluta wiernym i kapłanom głosił Ewangelię z głęboką wiarą i mocą Ducha Świętego. Z myślą o nich napisał książkę *W trosce o życie wewnętrzne. Powiązanie z teologią*. Był zawsze przygotowany do głoszenia słowa Bożego. Rzeczywistość Boża była dla niego bardziej realna niż to, co go otaczało. O tym powiedział bp Jerzy Stroba w mowie przedpogrzebowej: „Rzadko spotyka się człowieka, dla którego nadprzyrodzoność była tak rzeczywista, jak dla świętej pamięci Biskupa Wilhelma. [...] Rzeczywistość Pana Boga, łaska Boża, były dla niego równie realne, jak wszystko, co otaczało go na co dzień. Doświadczał jej w modlitwie, w bardzo regularnym odprawianym rozmyślaniu, w lekturze duchowej, w sprawowaniu Najświętszej Ofiary<sup>77</sup>”.

### 3.5. Był światłym pasterzem – człowiekiem niebywałej wiedzy i poliglotą

Obeznaany ze współczesną teologią, był znawcą wybitnych zagadnień życia wewnętrznego. Biegle posługiwał się językami: niemieckim, francuskim, włoskim, greckim i łacińskim. Sprowadzał dużo książek i czasopism w języku niemieckim, włoskim i francuskim, które czytał przeważnie po kolacji, aż do północy.

Był człowiekiem niesłychanej gorliwości i pracowitości. Pracował do późna w nocy; jego studium trwało od godz. 20.30 do 0.30. Spał bardzo krótko, przeważnie od 1.30 do 6.30. Szczególnie pasjonowała go teologia spekulatywna i pastoralna. Po jego śmierci do biblioteki seminarystycznej w Paradyżu przekazano blisko 4 tys. książek, a wiele z nich rozdawał jeszcze za życia.

### 3.6. Dobry organizator życia diecezjalnego

Należy też wspomnieć o kilku decyzjach duszpasterskich<sup>78</sup> w tym czasie: 23 kwietnia 1959 roku utworzył Diecezjalną Komisję ds. Śpiewu i Muzyki Kościelnej oraz spraw organistowskich, którą przemianował 29 listopada 1965 roku na Diecezjalną Komisję Muzyki Kościelnej (na początku lat sześćdziesiątych XX w. na terenie ordynariatu gorzowskiego zatrudnionych było 236 organistów); tegoż samego

<sup>76</sup> Zginął w wypadku samochodowym 22 stycznia 1986 r. niedaleko Krosna Odrzańskiego, jadąc do Gubina na spotkanie z tamtejszymi księżmi.

<sup>77</sup> D. Gronowski, *Bp Wilhelm Pluta...*, s. 270.

<sup>78</sup> Ze względu na zróżnicowanie zawodowe ludności powołał duszpasterstwo akademickie, inteligencji, nauczycieli, robotników, służby zdrowia, a także – ze względu na różne sytuacje życiowe – duszpasterstwo: dobroczynne, turystyczne, więzienne, chorych niepełnosprawnych, alkoholików, narkomanów, pielgrzymów i organistów – Schematyzm Diecezji Gorzowskiej, Gorzów Wlkp. 1988, s. 51–52.

dnia ordynariusz erygował także Diecezjalną Komisję Liturgiczną i Diecezjalną Komisję Sztuki Kościelnej. Sprawami nieprzewidywanymi w gestii poszczególnych referatów zajmowała się trzyosobowa Rada Administracyjna Kurii. Ponadto 29 listopada 1965 roku ks. biskup mianował zespół ośmiu Proboszczów Doradców. Dekretem zaś z 21 grudnia 1960 i 12 grudnia 1963 roku powołał nowy skład Kolegium Konsultorów. Za jego rządów ukazał się kolejny Schematyzm Diecezji Gorzowskiej (1959 r.) w nakładzie 1200 egzemplarzy. W celu wsparcia duchowej pracy kapłańskiej w dniach 2–10 lutego 1959 roku zostały przeprowadzone w parafiach gorzowskiego ordynariatu tzw. Dni Maryi Matki Łaski Bożej.

Biskup Pluta utworzył 8 dekanatów<sup>79</sup> i erygował 34 parafie<sup>80</sup>. Za jego rządów w 1965 roku było czynnych 1568 obiektów sakralnych, w tym: 357 parafialnych, 1053 kościołów filialnych i pomocniczych oraz 158 kościołów parafialnych.

Z licznych kościelnych wydarzeń tego okresu jedno było bardzo znamienne: peregrynacja obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej. Peregrynacja miała miejsce od 29 października 1961 do 10 lutego 1963 roku. Cudowny obraz w ciągu 454 dni nawiedził w ramach 37 dekanatów 438 miejscowości. Z kroniki nawiedzenia dowiadujemy się, że z sakramentu pokuty skorzystało ok. miliona wiernych; rozdano ok. 2 miliony Komunii św., ślub kościelny zawarło 1281 małżeństw żyjących dotąd w związkach cywilnych. Pojednało się około 1000 osób zwaśnionych i skłóconych w rodzinie i sąsiedztwie<sup>81</sup>.

To za rządów ks. biskupa dokończono w czerwcu 1964 roku pierwszą turę wizytacji kanonicznych, rozpoczętych w kwietniu 1959 roku; była to pierwsza wizytacja biskupa całej diecezji<sup>82</sup>.

### 3.7. Był „zadeklarowanym przeciwnikiem PRL-u”<sup>83</sup>, a komunistów egzorcyzmował

Hierarcha<sup>84</sup> uznawał władzę ludową za dzieło szatana, stąd wymowne są wspomnienia jego bliskich współpracowników o jego zwyczaju odmawiania egzorcyzmu przed

79 Schematyzm Diecezji Gorzowskiej, Gorzów Wlkp. 1969, s. 35–38.

80 G. Wejman, *Organizacja Kościoła katolickiego...*, s. 184.

81 ADZG, WD, nr 2544, Kronika nawiedzenia, część X, Diecezja gorzowska. Kronika liczy 115 stron maszynopisu. ADZG, WD, nr 2544, Kronika nawiedzenia, część X, Diecezja gorzowska; J. Anczarski, *Nawiedzenie Obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej w diecezji gorzowskiej 29 X 1961 – 10 II 1963*, GWK 5 (1963), s. 137.

82 D. Gronowski, *Bp Wilhelm Pluta...*, s. 95.

83 IPN, sygn. IPN BU 0608/241, Kwestionariusz personalny, 14 X 1963 r., s. 41.

84 Biskup W. Pluta był ciągle inwigilowany. Tak jeden z funkcjonariuszy operacyjnych Wydziału IV KWMO w Zielonej Górze opisał jego osobę: „Sylwetka jego osoby charakteryzuje się tym,

wejściem do budynku Wydziału ds. Wyznań WRN czy Komitetu Wojewódzkiego PZPR w ramach prowadzonych rozmów z władzą lokalną<sup>85</sup>. W trakcie tych spotkań – zdaniem urzędników – biskup był trudnym partnerem<sup>86</sup>. A był wzywany na urzędowe spotkania do Zielonej Góry, Koszalina i Szczecina, rzadziej do Gdańska i Poznania. Biskup Pluta starał się nie zaostrzać sytuacji i o wielu sprawach publicznie nie mówił, ale w istotnych kwestiach nie milczał. Tylko w 1967 roku wystosował 11 odwołań do prezesa Rady Ministrów, Urzędu ds. Wyznań i Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Zielonej Górze, w takich sprawach jak nieudzielenie przez władze pozwoleń na budowę obiektów sakralnych czy niewyrażanie zgody na mianowanie administratorów parafii i wnoszenia zastrzeżeń przeciw niektórym z nich<sup>87</sup>.

W czasie jego posługi Kościół gorzowski doświadczał ze strony państwa różnorodnych przeciwności czy wręcz ataków<sup>88</sup>:

- dalej obowiązywał okólnik, w którym władza stwierdziła, że Kościół nie jest osobą prawa publicznego, stąd też kapłani musieli się borykać z czynszami za kościoły i za plebanie<sup>89</sup>;

że zawsze dba o estetyczny wygląd zewnętrzny, wzrost około 170 cm, tusza średnia, oczy niebieskie, usta wąskie, twarz owalna, uszy lekko odstające, włosy ciemno-blond czesane do góry, dość duża łysina, chodzi zawsze w okularach. [...] Z posiadanych informacji wynika, że bp. Pluta w życiu prywatnym nie przejawia żadnego zainteresowania prócz spraw czysto kościelnych. Każdą wolną chwilę wykorzystuje na modlitwę i czytanie brewiarza. Wśród najbliższego otoczenia uważany jest wprost za fanatyka religijnego oraz za człowieka oddanego bez reszty sprawie kościoła”. Nadto każdego roku opracowywano plan przedsięwzięć operacyjnego wobec biskupa. W 1964 r. plan taki zakładał: 1) pogłębienie rozeznania życia prywatnego oraz jego osobowości, 2) dopracowanie posiadanych informacji o rodzinie, 3) rozeznanie i rozpracowanie konfliktów z osobami świeckimi, 4) wprowadzenie dezorganizacji w rządzeniu kurii i diecezją, 5) skłócenie biskupów, pogłębienie zarysowujących się antagonizmów między kurialistami i 6) systematyczne śledzenie aktualnej działalności bp. Pluty – Z. Stanuch, *Polityka władz...*, s. 180, 186.

<sup>85</sup> D. Gronowski, *Bp Wilhelm Pluta...*, s. 114.

<sup>86</sup> Zielonogórska SB zarejestrowała bp. W. Plutę 12 października 1963 r. jako figuranta pod nr. 10371. Był inwigilowany aż do tragicznego wypadku samochodowego 22 stycznia 1986 r. Służby zanotowały najwięcej wystąpień biskupa wobec ZSRR, pod adresem księży postępowych, laicyzacji szkół i służby zdrowia. Władze czyniły wszystko, aby w latach 1963–1964 usunąć bp. Plutę ze stanowiska – Z. Stanuch, *Polityka władz państwowych...*, s. 183–186. Początkowo był rozpracowywany w ramach sprawy operacyjnej operacji o kryptonimie „Katolik”, a później od 1973 r. w ramach operacji o kryptonimie „Kruk”. IPN, sygn. IPN BU 0608/241, Kwestionariusz personalny, 14 X 1963 r., s. 34. W 1973 r. w plan przedsięwzięcia operacyjnego było zaangażowanych 14 tajnych współpracowników. Niektórzy z nich to osoby działające w bezpośredniej bliskości biskupa, którym ufał, m.in. TW „Aleksander” i „Prawy”.

<sup>87</sup> IPN, sygn. IPN BU 0608/241, Charakterystyka ordynariusza diecezji gorzowskiej biskupa Wilhelma Pluty za rok 1967, 8 I 1968 r., s. 81.

<sup>88</sup> Wymienione dotyczą lat 1958–1972.

<sup>89</sup> Sama kasa kurialna otrzymała już w 1959 r. podatek dochodowy na kwotę 339 300 zł, a w 1960 r. na kwotę 742 510 zł.

- w 1962 roku (Rozporządzenie Rady Ministrów z 20 lutego 1962 r., weszło w życie dn. 1 maja 1962 r.) Rada Ministrów swoim rozporządzeniem wprowadziła obowiązek prowadzenia przez Kościół: Ksiąg podatkowych nr 11 (księga przychodów i rozchodów) oraz inwentarzowych. Kościół był biedny i nie płacił<sup>90</sup>; stąd w 1967 roku na liczbę 971 kapłanów aż 800 otrzymało prawomocne wyroki, a kuria i proboszczowie zalegali z zapłatą 82 mln zł<sup>91</sup>;
- działanie cenzury, plombowanie powielaczy (kilkakrotnie to czyniono)<sup>92</sup>;
- wypadki zielonogórskie z 30 maja 1960 r. – eksmisja z Domu Katolickiego<sup>93</sup>;
- pobór kleryków do wojska (od 1959 r. ok. 15% kleryków nie wróciło do seminarium)<sup>94</sup>;

90 „Przy ściąganiu należności czynszowych od księży dochodziło do sytuacji humorystycznych. Do jednej z parafii przyjechał komornik i na rzecz tych należności zajął „Ostatnią wieczerzę”, na jej ramie nakleił znaczek zajęcia. Duchowny obraz wyjął z rami i ukrył. Gdy za dwa tygodnie przyjechano po obraz, już go nie było. Wisiała tylko rama z nienaruszonym «orzełkiem». Na pytanie komornika: «A ci gdzie?»», proboszcz odpowiedział: «Zjedli i poszli» – zob. *Świadek historii. Na jubileusz 90. urodzin Jego Ekscelencji Biskupa Seniora Ignacego Jeża*, red. L. Laskowski, Koszalin 2004, s. 95.

91 T. Dzwonkowski, *Polityka lokalnych władz PRL...*, s. 136. Biskup W. Pluta w homilii w kościele pw. św. Stanisława Kostki w Szczecinie mówił, że w 1962 r. 520 księży z ordynariatu gorzowskiego zostało ukaranych wysokimi grzywnami za „nauczanie religii” i „za organizowanie peregrynacji”, a „pięciu księży za nauczanie religii zostało skazanych na więzienie” – Z. Stanuch, *Polityka władz państwowych...*, s. 183–184. Na kolejnej konferencji rejonowej w Szczecinie 17 kwietnia 1967 r. mówił, że aktualnie 19 duchownych jest aresztowanych, na przeszło 800 są prawomocne wyroki, dotychczas odbyło wyroki 396 księży diecezjalnych, 177 zakonnych i 90 zakonnic, a zadłużenie Kościoła sięga 82 mln zł – D. Gronowski, *Bp Wilhelm Pluta...*, s. 129.

92 Sprawa ta zaczęła się 4 stycznia 1958 r., a zakończyła 20 marca 1964 r., por. APA, J. Anczarski, *Początki diecezji gorzowskiej...*, cz. 1, s. 266–270.

93 *Wydarzenia zielonogórskie w 1960 r.*, red. T. Dzwonkowski, Poznań–Warszawa–Zielona Góra 2010. Biskup bronił proboszcza ks. Kazimierza Michalskiego, gdyż uważał, że jest on niewinny. Niestety naciski władz spowodowały, że z końcem roku 1960 zwolnił go z urzędu; ks. Michalski zamieszkał w Poznaniu, ale utrzymywał kontakt z diecezją gorzowską i bp. Plutą.

94 Od 1959 r. ok. 15% kleryków nie wróciło do seminarium – zob. J. Kornek, T. Krawczak, J. Macholak, *Kompanie kleryckie w Wojsku Polskim 1959–1980*, Szczecin 2009. W telegramie wysłanym 14 grudnia 1960 r. do prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego biskup pisał w dramatycznym tonie: „Władze wojskowe powołały do służby wojskowej 53 studentów Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Gorzowskiej. Grozi to w najbliższym czasie zupełnym prawie załamaniem normalnej obsługi duszpasterskiej największej w Polsce diecezji – D. Gronowski, *Bp Wilhelm Pluta...*, s. 121–122. Jednakże, kiedy bp Pluta zgodził się zwolnić z urzędu proboszcza ks. K. Michalskiego, władze odwołały wszystkim klerykom powołanie do służby wojskowej – tamże, s. 123. W kolejnych latach czyniono tak samo. 3 czerwca 1961 r. – 27 kleryków powołano do wojska, a w październiku tegoż roku kolejnych 7, tak że rok akademicki 1961/62 rozpoczynało 67 alumnów, a 40 było w wojsku – R. Tomczak, *Historia Seminarium Duchownego Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej*, w: *Księga pamiątkowa 50-lecia...*, s. 184.



- usunięcie religii ze szkół (1961 r.)<sup>95</sup>;
- likwidacja Niższych Seminarium Duchownych w Słupsku i Gorzowie (1960 r.)<sup>96</sup>;
- likwidacja Wydziału Teologicznego WSD w Gorzowie w 1961 roku<sup>97</sup>;
- likwidacja punktów (funkcjonujących w Rokitnie [1957–1963], Gorzowie Wlkp. [1957–1959], Szczecinku [1957–1963, nieoficjalnie 1964–1970] i Paradyżu [od 1964 –]), ośrodków (w latach 1956–1961 na terenie ordynariatu gorzowskiego było 10 ośrodków: Gorzów, Kołobrzeg, Koszalin, Łębork, Piła, Stargard, Sławno, Słupsk, Szczecinek, Szczecin) i rejonów katechetycznych (rejony w latach 1958–1960 znajdowały się w Szczecinie, Pile, Słupsku, Gorzowie i Sławnie);
- likwidacja trzech domów rekolekcyjnych: w Rokitnie<sup>98</sup>, Gorzowie Wlkp. i Szczecinie – tutaj trzeba dodać, że Paradyż stał się jedynym budynkiem w ordynariacie formacji duchowej kleryków, katechetów, katechetek i wiernych;
- utrudnienia paszportowe w związku z wyjazdem na Sobór Watykański II; w związku z którymi Konferencja Plenarna Episkopatu Polski podjęła uchwałę, że jeśli biskup ordynariusz paszportu nie zostanie, to sufragan wyjechać nie może, bo władza komunistyczna nie może decydować, kto pojedzie, a kto nie pojedzie na sobór (bp I. Jeż, jako były więzień obozu koncentracyjnego, otrzymywał paszport na każdą sesję soboru, jednak był tylko na pierwszej sesji, na pierwszej i trzeciej sesji był bp W. Pluta, a bp Jerzy Stroba tylko na ostatniej – czwartej)<sup>99</sup>;

95 A. Dudek, *Państwo i Kościół w Polsce 1945–1970*, Kraków 1995, s. 85–93. W 1959 r. usunięto religię niemal ze wszystkich szkół średnich, a w następnym roku ze wszystkich szkół podstawowych. Od 1960 r. rozpoczęła się zatem katechizacja w salkach parafialnych czy punktach katechetycznych.

96 ADZG, NSDG, Kronika Niższego Seminarium Duchownego w Gorzowie Wlkp.; ADZG, NSDS, nr 1736, Korespondencja dot. likwidacji seminarium, 1960, Pismo wicekuratora Okręgu Szkolnego Koszalińskiego do NSD w Słupsku, Nr SW-II-20/13/60, Koszalin, dn. 15 lipca 1960 r.; ADZG, NSDS, Kronika Niższego Seminarium Duchownego.

97 ADZG, Teczka akt przychodzących 1961. Pomimo odwoływania się do prymasa Polski kard. S. Wyszyńskiego, do posła Stanisława Stommy i do przewodniczącego WRN w Zielonej Górze nie udało się powstrzymać tej bezprawnej decyzji.

98 27 sierpnia 1963 r. władze komunistyczne brutalnie zajęły dom rekolekcyjny w Rokitnie, który należał do sióstr boromeuszek, a był odstąpiony diecezji i prowadzony przez siostry salezjanki. W liście pasterskim do diecezjan z 8 września 1963 r. biskup pisał: „Strata jest tym boleśnieszka, że po zabranii nam w uprzednich latach trzech gmachów seminaryjnych, domu rekolekcyjnego w Szczecinie-Warszawie, domu sióstr w Międzyzdrojach, gdzie planowaliśmy rekolekcje, nie mamy już ani jednej placówki o tym charakterze” – D. Gronowski, *Bp Wilhelm Pluta...*, s. 126.

99 Archiwum Kurii Metropolitalnej w Szczecinie, Ks. Bp. Jerzy Stroba, Listy, Dokumenty, Korespondencja, Różne, Odpis listu ks. kard. Stefana Wyszyńskiego do ks. bp. Jerzego Stroby, No. 4229/64/P, Rzym 22 września 1964 r.; *Świadek historii...*, s. 97–98, a także T. Dzwonkowski, *Polityka lokalnych władz PRL...*, s. 137–138; G. Wejman, *Udział biskupa Wilhelma Pluty w Soborze Watykańskim II i recepcji soborowego nauczania w Kościele gorzowskim*, w: *Studia soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2014, s. 247–278.

- nagonka na kler za orędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich<sup>100</sup>;
- brak pozwoleń na budowę nowych kościołów i plebanii; w latach 1960–1970 pozwolono na erygowanie zaledwie czterech nowych parafii wiejskich; pierwsze pozwolenia na budowę sześciu plebanii władze wydały dopiero w 1971 roku<sup>101</sup>.

Należy stwierdzić, że bp W. Pluta nigdy nie chciał walczyć z władzą, a jego intencją była zawsze obrona Kościoła. Walczył z grzechem i deprawacją społeczeństwa przez władze komunistyczne, ale nigdy nie walczył z ludźmi. Mówił otwarcie o bezbożnym systemie, ale nie było w nim wrogości do człowieka, nawet do tych, którzy go prześladowali. Jego niezłomna postawa walnie przyczyniała się do tego, że mimo działań władz komunistycznych na Ziemiach Zachodnich Polski Kościół rozwijał się i umacniał.

### Zakończenie

Pierwsi biskupi ordynariatu gorzowskiego zapisali piękną kartę pasterskiej posługi w ordynariacie gorzowskim w latach 1956–1972. Pierwszy z nich, bp Teodor Bensch, miał wysoką pozycję kościelną, ponieważ był długoletnim sekretarzem prymasa Polski Stefana Wyszyńskiego, nadto znał kulisy polityki władz i sposoby jej postępowania. Te doświadczenia, a przede wszystkim wielkie wyrobienie intelektualne, duszpasterskie i organizacyjne spowodowały, że wniósł wielką aktywizację w kościelne życie ordynariatu. Władze uważały go za małomównego i wiernego wykonawcę „poleceń Watykanu i hierarchii kościelnej”<sup>102</sup>. Również bp Wilhelm Pluta kierował się zawsze dobrem Kościoła i pozostawał w ścisłych relacjach z prymasem Polski kard. Stefanem Wyszyńskim. Całą jego posługę pasterską można by streścić w jednym zdaniu: „wielka troska pasterza o człowieka”<sup>103</sup>. Bezkompromisowość bp. Pluty sprawiła, że w latach 60. XX wieku władze stawiały go na równi z biskupem przemyskim Ignacym Tokarczukiem – jako „wroga władzy ludowej”<sup>104</sup>.

Postawa gorliwych pasterzy była nieocenionym wkładem w proces stabilizacji organizacji kościelnej na Ziemiach Zachodnich. Mimo podwójnego jarzma – gdyż

<sup>100</sup> *Orędzie biskupów polskich do ich niemieckich braci w Chrystusowym urzędzie pasterskim*, 18.11.1965 r., w: P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 2, Poznań 1995, s. 362. Orędzie ujmowane było przez władze tylko w aspekcie politycznym, zupełnie pominięto najważniejszy jego aspekt – moralny.

<sup>101</sup> W. Sygnatowicz, *Budownictwo sakralne i nowe parafie w ciągu 20-lecia posługi pasterskiej Ks. Biskupa Ordynariusza 1958–1978*, GWK 1–9 (1979), s. 273.

<sup>102</sup> D. Koteluk, *Biskup gorzowski Teodor Bensch...*, s. 318.

<sup>103</sup> G. Wejman, *Z posłaniem Miłości...*, „KnOiB-Niedziela” 1 (2010), s. IV.

<sup>104</sup> D. Śmierczalski-Wachocz, *Nieprzejednany wróg PRL. Sługa Boży ks. bp Wilhelm Pluta (1910–1986)*, „Nasz Dziennik” 124 (3750) z dnia 29–30 maja 2010 r.

nie mieli pod swoimi nogami pewności kanonicznej stabilizacji, jaką mieli inni biskupi, a także zwalczani byli przez władze państwowe – przetrwali i doczekali się długo oczekiwanej decyzji papieża Pawła VI bulli *Episcoporum Poloniae coetus* z 28 czerwca 1972 roku oraz podziału wielkiej gorzowskiej administracji apostolskiej na trzy diecezje: gorzowską, koszalińsko-kołobrzeską i szczecińsko-kamieńską.

## Bibliografia

### Źródła

Archiwum Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej w Zielonej Górze

Kancelaria, sygn. A2, nr 5, Prymas Polski, lata 1946–1952, Dekret, N. 901/51/ R, Warszawa, dn. 30 stycznia 1951 r.

Kancelaria, sygn. B1, Dokumenty osobiste.

Kancelaria, sygn. B1, nr 2963, Akta biskupa Teodora Bensch'a, lata 1956–1958.

Kancelaria, sygn. B1, nr 43, Okólniki Kurii, rok 1951, Okólnik 2/51, l.dz. 707/51.

NSDG, Kronika Niższego Seminarium Duchownego w Gorzowie Wlkp.

NSDS, Kronika Niższego Seminarium Duchownego.

NSDS, nr 1736, Korespondencja dot. likwidacji seminarium, 1960, Pismo wicekuratora Okręgu Szkolnego Koszalińskiego do NSD w Słupsku, Nr SW-II-20/13/60, Koszalin, dn. 15 lipca 1960 r.

Teczka akt przychodzących 1961.

W. Pluta, *Podręcznik duszpasterstwa młodych małżeństw i rodzin*, Gorzów 1971 (mps).

WD, nr 1815, Pielgrzymka dla księży diecezji gorzowskiej na Jasną Górę – listopad R.P. 1961, rok 1961 (mps).

WD, nr 2544, Kronika nawiedzenia, część X, Diecezja gorzowska.

WNK, nr 2090, Rozporządzenie duszpasterskie L 1–46, lata 1968–1981, „L” 5 Przygotowanie do małżeństwa z 20.11.1970 r.

WNK, nr 2099, Materiały na kurs przedmałżeński, Gorzów Wlkp., rok 1970, W. Pluta, Materiały na kurs przedmałżeński, Gorzów 1970, (mps).

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Szczecinie

IPN, sygn. IPN BU 0608/241, Charakterystyka ordynariusza diecezji gorzowskiej biskupa Wilhelma Pluty za rok 1967, 8.01.1968 r., s. 81.

IPN, sygn. IPN BU 0608/241, Kwestionariusz personalny, 14.10.1963 r., s. 41.

IPN, sygn. IPN BU 0608/241, Kwestionariusz personalny, 14.10.1963 r., s. 34.

Archiwum Kurii Metropolitalnej w Szczecinie

Ks. Bp. Jerzy Stroba, Listy, Dokumenty, Korespondencja, Różne, Odpis listu ks. kard. Stefana Wyszyńskiego do ks. bp. Jerzego Stroby, No. 4229/64/P, Rzym 22 września 1964 r.

Stolica Apostolska dla diecezji, Bulla „Episcoporum Poloniae coetus”.

Archiwum Prywatne Autora

J. Anczarski, *Początki diecezji gorzowskiej*, cz. 1: *Rządcy diecezji gorzowskiej*, Świnoujście 1994.

### Źródła drukowane

Bensch T., *Kazanie podczas ingresu*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 1 (1957), s. 33–37.

Bensch T., *List pasterski o kapłaństwie*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 7–8 (1957), s. 391–399.

Bensch T., *Odezwa biskupa do rodziców dzieci szkolnych*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 7–8 (1957), s. 400–401.

Bensch T., *Odezwa w sprawie odbudowy zniszczonych kościołów*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 10 (1957), s. 551–553.

Bensch T., *Pierwsze orędzie biskupa*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 1 (1957), s. 4–9.

Bensch T., *Rozporządzenie w sprawie odbudowy zniszczonych kościołów*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 10 (1957), s. 553.

*Kazanie J.E.Ks. Bp. Dr Teodora Bensch pod czas ingresu*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 1 (1957), s. 36–37.

*Orędzie biskupów polskich do ich niemieckich braci w Chrystusowym urzędzie pasterskim*, 18.11.1965 r., w: P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 2, Poznań 1995, s. 362.

*Powiadomienie Stolicy Św. o śmierci ś.p. ks. biskupa Teodora Bensch*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 2 (1958), s. 66.

Schematyzm Diecezji Gorzowskiej, Gorzów Wlkp. 1969.

Schematyzm Diecezji Gorzowskiej, Gorzów Wlkp. 1988.

Wyszyński S., *Dekret, N. 2770/51/R (ad 2874/51)*, „Zarządzenia Kurii Gorzowskiej” 7–12 (1951), s. 199.

Załuczkowski T., *Ordynariusz gorzowski L.dz. 4245/51, Odezwa do duchowieństwa i wiernych ordynariatu gorzowskiego*, „Zarządzenia Kurii Gorzowskiej” 7–12 (1951), s. 193–195.

### Opracowania

Anczarski J., *Najważniejsze wydarzenia diecezji gorzowskiej w pierwszej połowie 1957 r.*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 7–8 (1957), s. 166–172.

Anczarski J., *Ostatnia droga pierwszego gorzowskiego biskupa*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 2 (1958), s. 97–106.

Anczarski J., *Sprawozdania. Szczecin, Stargard i Gorzów witają J.E. ks. Prymasa Polski*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 1 (1958), s. 39–42.

- Anczarski J., *Nawiedzenie Obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej w diecezji gorzowskiej 29 X 1961 – 10 II 1963*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 5 (1963), s. 132–139.
- Dudek A., *Państwo i Kościół w Polsce 1945–1970*, Kraków 1995.
- Dworak H., *Seminaryjne duszpasterstwo powołaniowe*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 1–9 (1979), s. 74–80.
- Dzwonkowski T., *Polityka lokalnych władz PRL wobec Ordynariatu Gorzowskiego w latach 1951–1972 (na przykładzie postaw wobec ordynariuszy)*, w: *Stefan Kardynał Wyszyński wobec Ziemi Zachodnich i Północnych oraz stosunków polsko-niemieckich*, red. T. Dzwonkowski, C. Osękowski, Warszawa–Poznań–Zielona Góra 2001, s. 119–143.
- Gronowski D., *Bp Wilhelm Pluta. Biografia*, Gorzów Wlkp.–Zielona Góra 2015.
- Kołodziej M., *Biskup dr Teodor Bensch. Pierwszy biskup Kościoła gorzowskiego*, [http://www.archiwum.szczecin.pl/index.php?art\\_id=141](http://www.archiwum.szczecin.pl/index.php?art_id=141) [dostęp: 1.02.2021].
- Konieczny J., *Kalendarium sądownictwa w Kościele gorzowskim (1945–1992)*, Gorzów Wlkp. 1992.
- Kornek J., Krawczak T., Macholak J., *Kompanie kleryckie w Wojsku Polskim 1959–1980*, Szczecin 2009.
- Koteluk D., *Biskup gorzowski Teodor Bensch w świetle materiałów źródłowych w latach 1956–1958*, „Studia Zachodnie” 17 (2015), s. 317–325.
- Kronika. Stan Kościoła katolickiego w ordynariacie gorzowskim na przestrzeni od 1945–1956*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 6 (1957), s. 370.
- Kucharski W., *Zrobiliśmy, co mogliśmy*, „Pamięć i Przyszłość” 1 (2009) 3, s. 19–32.
- Łabiński K., *Działalność ks. biskupa dr. Teodora Bensch w diecezji gorzowskiej*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 2 (1958), s. 85–96.
- Mazurkiewicz D., *Spór o prawo własności kościelnych majątków poniemieckich na Ziemiach Zachodnich i Północnych w latach 1945–1973*, „Studia Paradyskie” 16 (2006), s. 221–240.
- Michalski J., *Praca naukowa ks. biskupa dr. Teodora Bensch*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 6 (1967), s. 329–333.
- Michalski J., *Przemówienie na otwarciu ósmego ogólnego zjazdu kapłanów diecezji gorzowskiej w dniach 1–2. VII. I 8–9. VII. 1958 r.*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 8 (1958), s. 420–437.
- Milik K., *Przemówienie na pogrzebie ks. biskupa Teodora Bensch w dniu 10 stycznia 1958 r.*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 2 (1958), s. 72–75.
- Nowicki E., *Przemówienie wygłoszone na pogrzebie ś.p. ks. biskupa Teodora Bensch w katedrze w Gorzowie w dniu 11 stycznia 1958 r.*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 2 (1958), s. 76–79.
- Pielgrzymka księży diecezji gorzowskiej na Jasną Górę – listopada R.P. 1961*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 7 (1962), s. 194.

- Pietrzak W., *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1996.
- Pluta W., *Rozporządzenie Duszpasterskie L 5. Przygotowanie do małżeństwa*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” (1974), s. 247–248.
- Pluta W., *Słowo Biskupa Ordynariusza na dzień święceń kapłańskich (23.VI.1968 r.)*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 6–7 (1968), s. 149–150.
- Pluta W., *Zarządzenie w sprawie budzenia powołań w diecezji gorzowskiej*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 6 (1962), s. 339–341.
- Pluta W., *Zarządzenie w sprawie pogrzebów Księży. Znak: B 2 – 37/65*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 11 (1965), s. 255–256.
- Socha P., *Biskup dr Teodor Bensch pierwszy Biskup Gorzowski (\* 13 III 1903 r. + 7 I 1958 r.)*, w: *Księga pamiątkowa 50-lecia organizacji Kościoła katolickiego na Ziemi Lubuskiej, Pomorzu Zachodnim i Północnym (1945–1995)*, red. P. Socha, Z. Lec, Zielona Góra–Gorzów Wlkp. 1998, s. 71–78.
- Socha P., *Biskup dr Wilhelm Pluta, wikariusz generalny, administrator i biskup diecezjalny (\* 10 I 1910 r. † 22 I 1986)*, w: *Księga pamiątkowa 50-lecia organizacji Kościoła katolickiego na Ziemi Lubuskiej, Pomorzu Zachodnim i Północnym (1945–1995)*, red. P. Socha, Z. Lec, Zielona Góra – Gorzów Wlkp. 1998, s. 82–119.
- Socha P., *Sylwetki administratorów apostołskich i biskupów Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej*, „Studia Zielonogórskie” 14 (2008), s. 9–51.
- Stanuch Z., *Duchowieństwo katolickie województwa szczecińskiego wobec protestów z grudnia 1970 i stycznia 1971 r.*, w: „*Intelektualiści polscy milczą zupełnie*”. *Grudzień 1970 – styczeń 1971 w Szczecinie*, red. S. Ligarski, Szczecin 2010, s. 61–66.
- Stanuch Z., *Kościół katolicki w województwie koszalińskim wobec wydarzeń roku 1968 w świetle dokumentów z archiwum szczecińskiego IPN*, w: *Z dala od centrum. Rok 1968 na Pomorzu Zachodnim*, red. R. Kościelny, Szczecin 2009, s. 135–140.
- Stanuch Z., *Polityka władz państwowych na Pomorzu Zachodnim wobec biskupów gorzowskich w latach 1956–1972*, w: *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim*, t. 2: 1956–1972, red. M. Siedziako, Z. Stanuch, G. Wejman, Szczecin–Warszawa 2017, s. 175–195.
- Stanuch Z., *Źródła dotyczące orędzia biskupów polskich do biskupów niemieckich z 1965 r. w zasobie archiwum Instytutu Pamięci Narodowej*, w: *Dalekowzrocność czy doraźne cele? W 50 rocznicę orędzia biskupów polskich do niemieckich. Materiały z konferencji zorganizowanej 9 grudnia 2015 roku w Archiwum Państwowym w Gorzowie Wielkopolskim*, red. D.A. Rymar, Gorzów Wlkp. 2016, s. 90–103.
- Sygnatowicz W., *Budownictwo sakralne i nowe parafie w ciągu 20-lecia posługi pasterskiej Ks. Biskupa Ordynariusza 1958–1978*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 1–9 (1979), s. 272–275.
- Sygnatowicz W., *Jego Ekscelencja biskup dr T. Bensch rządcą diecezji gorzowskiej*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 6 (1957), s. 315–320.

- Śmierchalski-Wachocz D., *Partia komunistyczna wobec Kościoła i przejawów wiary katolickiej w swoich szeregach na przykładzie Środkowego Nadodrza w latach 1945–1989*, Ząbki 2007.
- Śmierchalski-Wachocz D., *Duchowieństwo rzymskokatolickie na Pomorzu Zachodnim, Środkowym i Ziemi Lubuskiej w świetle dokumentów państwowych z lat 1945–1989*, t. 1, Zielona Góra 2014.
- Śmierchalski-Wachocz D., *Nieprzejednany wróg PRL. Sługa Boży ks. bp Wilhelm Pluta (1910–1986)*, „Nasz Dziennik” 124 (3750) z dnia 29–30 maja 2010 r.
- Świadek historii. *Na jubileusz 90. urodzin Jego Ekscelencji Biskupa Seniora Ignacego Jeża*, red. L. Laskowski, Koszalin 2004.
- Życie i posługa pasterska biskupa Wilhelma Pluty*, oprac. R. Tomczak, A. Oczachowski, Zielona Góra–Gorzów Wlkp. 2011.
- Tomczak R., *Historia Seminarium Duchownego Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej*, w: *Księga pamiątkowa 50-lecia organizacji Kościoła katolickiego na Ziemi Lubuskiej, Pomorzu Zachodnim i Północnym (1945–1995)*, red. P. Socha, Z. Lec, Zielona Góra–Gorzów Wlkp. 1998, s. 177–200.
- Wejman G., *Droga do metropolii szczecińsko-kamieńskiej (1972–1992)*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 37 (2021) 1, s. 329–358.
- Wejman G., *Milenium w administracji gorzowskiej*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie” 20 (2013), s. 279–300.
- Wejman G., *Organizacja Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i ziemi lubuskiej w latach 1945–1972*, Szczecin 2007.
- Wejman G., *Udział biskupa Wilhelma Pluty w Soborze Watykańskim II i recepcji soborowego nauczania w Kościele gorzowskim*, w: *Studia soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2014, s. 247–278.
- Wejman G., *Z posłaniem Miłości...* „KnOiB-Niedziela” 1 (2010), s. IV.
- Welzandt E., *Rys historyczny diecezji gorzowskiej*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 7 (1970), s. 208–214.
- Wdarzenia zielonogórskie w 1960 r.*, red. T. Dzwonkowski, Poznań – Warszawa – Zielona Góra 2010.
- Wyszyński S., *List nominacyjny J.E.M. ks. Prymasa do J.E. ks. biskupa dr W. Pluty*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 10 (1958), s. 509.
- Wyszyński S., *Przemówienie do młodzieży akademickiej w Szczecinie, wygłoszone 29 XI 1957 r. w bazylice św. Jana Chrzyciela*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 1 (1958), s. 4–16.
- Zaborowski J., *Kościół nad Odrą i Nysą*, Warszawa 1979.
- Życiorys J.E. Ks. Biskupa dr. Teodora Bensch'a, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 1 (1957), s. 9–10.

## BEZKOMPROMISOWA POSTAWA BISKUPÓW TEODORA BENSCHA I WILHELMA PLUTY. NA DRODZE DO STABILIZACJI ORGANIZACJI KOŚCIELNEJ NA ZIEMIACH ZACHODNICH

### Streszczenie

Kościół gorzowski w 1956 r. doczekał się pierwszego w swoich dziejach biskupa jako rządcy. Niestety, gorliwą pasterską posługę bp. Teodora Benschą przerwała jego nagła śmierć. Niemniej jego dzieło pięknie kontynuował i jeszcze bardziej rozwinął bp Wilhelm Pluta – dzisiaj sługa Boży. Pierwsi biskupi ordynariatu gorzowskiego zapisali piękną kartę pasterskiej posługi w ordynariacie gorzowskim w latach 1956–1972. Pierwszy z nich bp Bensch miał wysoką pozycję kościelną, ponieważ był długoletnim sekretarzem prymasa Stefana Wyszyńskiego, nadto znał kulisy polityki władz i sposoby jej postępowania. Te doświadczenia, a przede wszystkim wielkie wyrobienie intelektualne, duszpasterskie i organizacyjne spowodowały, iż wniósł wielką aktywizację w kościelne życie ordynariatu. Władze uważały go za małomównego i wiernego wykonawcę „poleceń Watykanu i hierarchii kościelnej”. Również bp W. Pluta kierował się zawsze dobrem Kościoła i pozostawał w ścisłych relacjach z prymasem Polski kard. Stefanem Wyszyńskim. Całą jego posługę pasterską można by streścić w jednym zdaniu: „wielka troska pasterza o człowieka”. Bezkompromisowość bp. Pluty sprawiła, że w latach 60. XX w. władze stawiały go na równi z biskupem przemyskim Ignacym Tokarczukiem – jako „wroga władzy ludowej”. Postawa gorliwych pasterzy była nieocenionym wkładem w proces stabilizacji organizacji kościelnej na Ziemiach Zachodnich. Mimo podwójnego jarzma, gdyż nie mieli pod swoimi nogami pewności kanonicznej stabilizacji, jaką mieli inni biskupi, a także zwalczani przez władze państwowe, przetrwali i doczekali się długo oczekiwanej decyzji papieża Pawła VI bulli *Episcoporum Poloniae coetus* z 28 czerwca 1972 r. i podziału wielkiej gorzowskiej administracji apostołskiej na trzy diecezje: gorzowską, koszalińsko-kołobrzeską i szczecińsko-kamieńską.

Słowa kluczowe: bp Teodor Bensch, bp Wilhelm Pluta, Kościół gorzowski, bezkompromisowość, władza ludowa

### Nota autorska

Grzegorz Wejman – duchowny rzymskokatolicki, profesor w Katedrze Teologii Biblijnej i Historii Kościoła Instytutu Nauk Teologicznych Uniwersytetu Szczecińskiego; e-mail: grzegorz.wejman@usz.edu.pl.

### Cytowanie

Wejman G., *Bezkompromisowa postawa biskupów Teodora Benschą i Wilhelma Pluty. Na drodze do stabilizacji organizacji kościelnej na Ziemiach Zachodnich*, „Colloquia Theologica Ottomiana” 38 (2022), s. 179–208. DOI: 10.18276/cto.2022.38-09.



NAUKI HUMANISTYCZNE I SPOŁECZNE



JEONG YEON HWANG

Pontificia Università Gregoriana (Roma), Italia | Istituto di Psicologia

ORCID: 0000-0003-0189-0837

## Human Beings Reasonable and Moral: Lessons from the Civil Disobedience of Rosa Parks to Catholic Counselors and Psychotherapists

LUDZIE JAKO ISTOTY ROZUMNE I MORALNE.  
CZEGO KATOLICCY DORADCY I PSYCHOTERAPEUCI MOGĄ NAUCZYĆ SIĘ  
Z OBYWATELSKIEGO NIEPOSŁUSZEŃSTWA ROSY PARKS?

### Streszczenie

W artykule skoncentrowano się na funkcji sądów moralnych oraz roli rzecznictwa w tworzeniu tożsamości katolickich księży, osób konsekrowanych i świeckich zaangażowanych w doradztwo i terapię. Postać Rosy Parks (1913–2005) jest przedstawiona jako wzór myślenia i działania w zgodzie z ideałem społecznej sprawiedliwości i równości. Autor wychodzi od analizy tego, w jaki sposób akt nieposłuszeństwa wobec prawa segregacji rasowej w komunikacji miejskiej w Montgomery przyczynił się do ukształtowania się tożsamości Rosy Parks jako osoby rozumnej i moralnej. Jego zdaniem katolicki doradcy i psychoterapeuci, idąc śladem Rosy Parks, powinni stać się rozumnymi i moralnymi podmiotami promującymi dobrostan własnych klientów. Deklaracja American Counselling Association (ACA) z 2014 r. uznaje za jedną z podstawowych wartości zawodowych doradców zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości, co zdaniem autora powinno przełożyć się na rzecznictwo praw człowieka i godności klientów. W tym celu konieczna jest konfrontacja z niesprawiedliwymi, krzywdzącymi, nieefektywnymi i nieodpowiednimi praktykami i systemami społecznymi, które dehumanizują i uciskają klientów. Rzecznictwo wyraża się we wzmacnianiu podmiotowości i działaniach społecznych. Wzmacnianie podmiotowości oznacza, że doradcy i psychoterapeuci prowadzą klientów zarówno podczas sesji, jak i poza nimi tak, aby oni sami stali się rzecznikami swoich praw. Działania społeczne zaś zmierzają zaś do zmian politycznych i reform systemowych, co osiąga się poprzez udział w różnych aktywnościach, od inicjatyw ustawodawczych zaczynając, a na protestach kończąc. Następnie autor omawia zmiany w edukacji, badaniach i praktyce, które przyczynią się do integracji omawianego tu rzecznictwa w proces terapeutyczny osób wyznających wiarę chrześcijańską.

Słowa kluczowe: tożsamość, osąd moralny, rzecznictwo, katolicyzm

## Introduction

A good number of Catholics including priests and religious sisters and brothers engage in a process of therapeutic accompaniment for individuals with Christian faith after having studied counseling or clinical psychology. Many of them aim at not only problem solving and symptom treatment but also the personal growth of Christians in their vocational journey.<sup>1</sup> The term *vocation* implies the calling of God to a human person in order that God and the human being establish a relationship or alliance in love and work together for the justice and peace which characterize the kingdom of God.<sup>2</sup> Considering their religious ideals, their professional identities such as counselors or psychotherapists may not fully represent who they are. Thus, I pose a question as to what characteristics of human beings reveal their core identity. To respond to this question, I adopt the idea of Oyserman and her colleagues about the formation of identities.<sup>3</sup> They suggest that “identities are not the fixed markers people assume them to be but are instead dynamically constructed in the moment.”<sup>4</sup> This implies that the judgments and choices of individuals formulate and reformulate their identities. Therefore, the judgements of Catholic counselors and psychotherapists both inside and outside of therapy sessions can contribute to the construction of their core identity.

Particularly, moral judgments of individuals can succinctly define who human beings are and who they become. According to the social domain theory of Turiel, moral reasoning takes place through ideas of justice, welfare, equality, and human dignity.<sup>5</sup> It deals with central values in the sociopolitical dimension of human beings. Because the moral judgments of individuals reveal their personal ideals and values regarding human beings and society, these judgments play a crucial role in the construction of their personal identities. Furthermore, it is possible to discuss how Catholic counselors and psychotherapists construct their identities by analyzing how they make moral judgments. It is because their religious ideals such as justice and peace cannot be separated from their individual and communal judgments on morally relevant issues such as equality and human rights. In this article, thus,

1 See F. Imoda, *Human Development*, Leuven 1998; L.M. Rulla, *Anthropology of the Christian Vocation*, Rome 1986.

2 Ibidem.

3 See D. Oyserman, K. Elmore, G. Smith, *Self, Self-Concept, and Identity*, in: *Handbook of Self and Identity*, eds. M.R. Leary, J.P. Tangney, New York 2012, pp. 69–104.

4 Ibidem, p. 70.

5 See E. Turiel, *The Development of Social Knowledge: Morality and Convention*, Cambridge 1983; Idem, *The Culture of Morality*, Cambridge 2002.

I focus on the functions of moral judgments and commitments based on social ideals in the identity construction of the Catholics in counseling and psychotherapy.

First, I discuss the moral judgment and identity formation of individuals through a reflection on the civil disobedience of Rosa Parks (1913–2005).<sup>6</sup> Throughout the first half of the 20th century in Alabama, in the USA, segregation laws permitted European Americans to violate the human dignity of African Americans. Rosa Parks, with other African American companions, worked hard to abolish such laws. From a social domain perspective, I review how Rosa Parks made a judgment to disobey segregation laws and discuss how reasonable and moral she was in making this judgment. I then show how she constructed her personal identity through these rational decisions based on social ideals, such as justice and equality.

Secondly, I reflect on the necessity of a commitment to justice in a process of therapeutic accompaniment and discuss the identity construction of Catholic counselors and psychotherapists as rational moral agents. Here, I present a social justice perspective on counseling and the need for advocacy by counselors for their clients. Conventionally, counseling and psychotherapy tend to be considered politically neutral or apolitical. However, therapeutic accompaniment can never take place in a vacuum. Certainly, social, cultural, and political complications in human communities influence the mental health and human development of individuals. I doubt if this simple truth has been assimilated in a healthy manner in accompaniment work. Thus, I argue why commitment to justice is essential in a process of therapeutic accompaniment and how Catholic counselors and psychotherapists can advocate for the human dignity and rights of their clients, both inside and outside individual sessions.

### **1. Rosa Parks' civil disobedience and identity construction**

Rosa Parks was an African American Christian female activist for human rights and equality. She started her life in a country whose laws and conventions segregated African Americans from the rest of American society. One of the most troublesome laws was enforced on the bus which was the main mode of transportation for African Americans in a city like Montgomery. According to this law, the seats of the bus were divided into “white” and “colored” sections. African Americans could not take seats in the white section, even when there were vacant seats there and no seats were available in the colored section. Yet when there was an overflow of European American passengers from the white section, seats in the colored section

<sup>6</sup> See R. Parks, J. Haskins, *Rosa Parks: My Story*, New York 1999.

had to be relinquished to them, and African Americans had to stand. For years, African Americans in Montgomery complained that bus segregation was unfair and unconstitutional, and they wanted to change it.

One evening in early December 1955, Rosa Parks was sitting in the front row of the colored section of a bus in Montgomery. More European American passengers got on and filled up all the seats in the white section and needed more seats. The African Americans were supposed to yield their seats to the European Americans. But she did not give in:

“I am going to have you arrested,” the driver said.

“You may do that,” I answered.

Two white policemen came. I asked one of them, “why do you all push us around?”

He answered, “I don’t know, but the law is the law and you’re under arrest.”<sup>7</sup>

Due to her act of civil disobedience against the segregation law, Rosa Parks was arrested and eventually found guilty in the local court. When African Americans in Montgomery heard the news of her civil disobedience and arrest, they started a bus boycott. After many days of the boycott and lawsuits, the US Supreme Court declared that the bus segregation law in Montgomery was unconstitutional. Through that long and painful process of fighting for human rights, Rosa Parks become honored as “the mother of the freedom movement.”

### 1.1. Rosa Parks’ rational moral judgement

Rosa Parks’ disobedience of the segregation law on the bus was a rational moral judgment. In other words, her judgment was neither physically conditioned nor emotionally driven. However, many have depicted her action as having been prompted by her physical tiredness and emotional impulse. For them, her conscious social action and the victory of African Americans against segregation laws became a myth, of sorts.

Kohl analyzed the story of Rosa Parks in books for children and criticized the underlying political intentions for the mystification of her behavior.<sup>8</sup> One of these books for children depicted Rosa Parks as a poor African American seamstress riding a crowded bus after a hard day of work:

One day on her way home from work Rosa was tired and sat down in the front of the bus. As the bus got crowded, she was asked to give up her seat to a European American

<sup>7</sup> Ibidem, p. 2.

<sup>8</sup> H. Kohl, *The Politics of Children’s Literature: The Story of Rosa Parks and the Montgomery Bus Boycott*, “The Journal of Education” 173 (1991) 1, pp. 35–50.

man, and she refused. The bus driver told her she had to go to the back of the bus, and she still refused to move. It was a hot day, she was tired and angry, and she became very stubborn.<sup>9</sup>

This description of her story emphasizes her tiredness (i.e., a physical condition) and her anger (i.e., an emotional reaction). According to the evaluation of Kohl, the focus on her tiredness and anger on a hot and packed bus does not reveal the truth of her story – an intentional disobedience of a social activist – but rather, renders readers to imagine it as “a spontaneous outburst based upon frustration and anger.”<sup>10</sup>

In fact, Rosa Parks herself heard some people say that she did not yield her seat because of her physical tiredness. But she corrected these false assumptions of her disobedience: “I was not tired physically, or no more tired than I usually was at the end of a working day [...] no, the only tired I was, was tired of giving in.”<sup>11</sup> In doing so, she clearly disavowed the claim that her civil disobedience took place due to a physical condition. Her solid intention was to disobey the inhumane segregation law.

According to the dictionary of the American Psychological Association (APA), civil disobedience is defined as a “public, nonviolent opposition or protest, usually on the grounds of conscience, to a government or its policies that takes the form of refusing to obey certain laws or to pay taxes.”<sup>12</sup> Rosa Parks firmly believed that the segregation laws regarding mass transportation did not respect the human dignity of African Americans and, thus, disobeyed them based on an autonomous moral judgment. She listened to the voice of conscience, refused to obey the disrespectful demand of the bus driver, and acted reasonably without adopting any violent means. Her judgment and action with her rational capacity are worthy to become an example of civil disobedience.

Historical background for the disobedience of Rosa Parks supports the authenticity of her action for freedom. Since December of 1943, that is, 12 years before her disobedience and arrest, she had worked as the secretary of the Montgomery branch of the National Association for the Advancement of Colored People (NAACP), which stood against racial discrimination and unequal education.<sup>13</sup> Approaching 1955, the Montgomery NAACP – in planning to file a lawsuit against the city of Montgomery over

9 Ibidem, p. 38.

10 H. Kohl, *The Politics of Children's Literature*, in: *Rethinking Our Classrooms*, eds. W. Au, B. Bigelow, S. Karp, Milwaukee 2007, p. 169.

11 R. Parks, J. Haskins, *Rosa Parks...*, p. 116.

12 *APA Dictionary of Psychology*, <https://dictionary.apa.org/civil-disobedience> [accessed: 10.12.2021].

13 R. Parks, J. Haskins, *Rosa Parks...*, p. 81.

bus segregation – had been looking for the right plaintiff, one without moral flaws, to make a powerful legal case, and to mobilize people to end the segregation law.<sup>14</sup> These historical conditions prove that Rosa Parks' civil disobedience was an authentic action on her part, within the larger context of the collective strategies of African Americans in their struggle for equality and freedom from oppression. In sum, her judgment to not give in was not caused by fatigue, but rather guided by reason; her civil disobedience took place not accidentally, but rather intentionally.

In terms of her emotion, Rosa Parks did not show any strong reactions when she was arrested unlike the description of some books about her civil disobedience. She, however, explained how African Americans felt about the segregation, saying, "I don't think any segregation law angered black people in Montgomery more than bus segregation."<sup>15</sup> Thus, anger could have been part of what she felt on the bus when she decided to reject the order of the bus driver and was arrested by the policemen. Nevertheless, this emotional state cannot justify any attempts to describe her action as an angry outburst.

In the field of psychology, most scholars agree that human judgments include both rational and emotional aspects.<sup>16</sup> According to Piaget, thinking and feeling cannot be separated in human mental activities.<sup>17</sup> No emotional reactions can take place without a cognitive activity, whether it is a simple perception or complicated analysis. Following this logic, it could be said that Rosa Parks' rational judgment to disobey the law was accompanied by some emotions including anger. Nevertheless, this analysis does not imply that her civil disobedience happened abruptly due to her anger or to an impulse. Because Rosa Parks' disobedience is comprised of both cognitive and emotional components, the presence of anger cannot invalidate her rational judgment in her action.

Unlike the Piagetian perspective, quite a few psychologists suggest that individuals tend to make moral judgments from their emotions rather than reasoning.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Ibidem, p. 110.

<sup>15</sup> Ibidem, p. 108.

<sup>16</sup> See J.Y. Hwang, *How Do Humans Become Moral? Social Domain Approach to Moral Development*, Rome 2021; E. Turiel, *The Development of Morality*, in: *Handbook of Child Psychology: Social, Emotional and Personality Development*, eds. W. Damon, N. Eisenberg, New York 2006, pp. 789–857; J.M. Cowell, J. Decety, *Precursors to Morality in Development as a Complex Interplay between Neural, Socioenvironmental, and Behavioral Facets*, "Proceedings of the National Academy of Sciences" 112 (2015) 41, pp. 12657–12662.

<sup>17</sup> See J. Piaget, *The Psychology of Intelligence*, New York 1950.

<sup>18</sup> See J.D. Greene et al., *An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment*, "Science" 293 (2001) 5537, pp. 2105–2108; J. Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment*, "Psychological Review" 108 (2001) 4, pp. 814–834.



This idea of the primacy of emotion in moral judgment contradicts the theory of Piaget because it attempts to divide reason and emotion and argues that reasoning does not matter in many situations since it tends to take place after a decision. If we apply this approach to the case of Rosa Parks, it could be said that she decided not to yield her seat to the European American passenger due to her anger, and subsequently justified her action with some reason, such as the problems of inequality. This perspective, based on the primacy of emotion in judgment, may make a noble human action a compulsive behavior and reduce a complex thinking process to an impulsive reaction. It might serve the need of those who created the Myth of Rosa Parks.<sup>19</sup> They seem to have a political intention to distort the significance of her disobedience by disregarding the rational aspect of her judgment and emphasizing her anger. Thus, the separation between emotion and cognition and the presumed primacy of emotion in moral judgments could misrepresent the genuine nature of human behaviors and, eventually, the authentic identity of human beings reasonable and moral.

## 1.2. Moral reasoning and conventional thinking

The civil disobedience of Rosa Parks reveals that humans are active rational beings who can make moral judgments by reflecting on social ideals, such as justice and equality. This human capacity for moral reasoning, however, does not imply that individuals are capable of making right judgments at all times under any conditions. All rational human beings can certainly make erroneous judgments. Sometimes strong emotional reactions may be unhelpful for thinking clearly or making good judgments. Nevertheless, human errors in reasoning do not mean that humans do not think. For instance, the police officer who arrested Rosa Park thought about what to do with her. He followed what he thought he should do and, according to his judgment, arrested her. Certainly, his action could be judged negatively. Still, there is no reason to deny the identity of the police officer as a rational human being. He understood the law and his legal duty and followed what he thought he should do. It was a rational decision, regardless of its moral implications. Therefore, instead of asking whether he was reasonable, it would be more important to discuss how his judgment differed from the judgment of Rosa Parks.

With both Rosa Parks and the police officer being considered reasonable, it is worth examining what the difference was between them. When Rosa Parks asked the European American police officer who got on the bus to arrest her, “why do

<sup>19</sup> See H. Kohl, *The Politics of Children's Literature: The Story of Rosa Park...*; Idem, *The Politics of Children's Literature...*, pp. 168–171.

you all push us around?”, he answered, “I don’t know, but the law is the law and you’re under arrest.”<sup>20</sup> The officer thought that he should obey the law. Is this type of reasoning equal to the thought of Rosa Parks? Certainly, they made different decisions regarding the observance of the segregation law. The officer followed the indications of the law, whereas she did not. His reasoning was based on the written law, whereas hers was not. It is clear that they did not have the same reason or motive for their judgments, even though both judgments were accompanied by rational thinking processes. Simply put, their decisions differed in the nature of judgment. Both of them reasoned out what they should do, but they did not share the same principles of reasoning for their decisions.

For the analysis of the difference between judgments regarding morality and social norms, social domain theory can be a useful tool. Turiel explained the presence of different domains in social reasoning.<sup>21</sup> A domain refers to a system of reasoning that consists of unique bases for judgments and possesses distinctive formal features. From childhood, individuals both implicitly and explicitly use distinct domains of reasoning to organize their thoughts and actions and to proceed to their judgments and decisions.<sup>22</sup> To analyze the differences in reasoning between Rosa Parks and the police officer, the application of two domains of social reasoning – moral domain and conventional domain – can be helpful.

The moral domain of social reasoning is based on social ideals, such as justice, human rights, and wellbeing.<sup>23</sup> Moral judgments are applicable to all individuals and not dependent on laws or authority.<sup>24</sup> Moral reasoning mainly aims at realizing justice (e.g., distributing fairly necessary goods to people), protecting human rights (e.g., acknowledging the basic human rights of individuals regardless of race, age, and gender), and promoting the wellbeing of individuals (e.g., preserving the physical and mental integrity of human beings from violence or other types of harm). Judgments in the moral domain are pertained to all individuals and not dependent on laws or authority. For example, freedom of religion is a social ideal applicable not only to Europeans, but also to refugees in Europe. For another example, currently in

20 R. Parks, J. Haskins, *Rosa Parks...*, p. 2.

21 See E. Turiel, *The Development of Social Knowledge...*; Idem, *The Culture of Morality...*

22 J.G. Smetana, *Social-Cognitive Domain Theory: Consistency and Variations in Children’s Moral and Social Judgements*, in: *Handbook of Moral Development*, eds. M. Killen, J.G. Smetana, Mahwah 2006, pp. 119–153.

23 See J.Y. Hwang, *How Do Humans Become Moral?*, Rome 2021; J.G. Smetana, *Social-Cognitive Domain Theory...*, pp. 119–153; E. Turiel, *The Development of Social Knowledge...*

24 See J.Y. Hwang, *How Do Humans Become Moral?*, Rome 2021.

Myanmar, many government workers do not go to their offices.<sup>25</sup> They do not want to work for the military regime. Their decisions do not depend on the current regulation or authority. Their moral judgments are independent from laws and authorities.

The conventional domain of social reasoning consists of the set of common rules and manners that organize and facilitate the ordinary interactions of people and the functions of public and private groups.<sup>26</sup> Judgments in this domain depend on the explicit and implicit norms and rules of communities and institutions. Due to the dependency on laws, judgments in this domain tend to vary by societies and cultures. For example, in Korea, people traditionally use a spoon and chopsticks for meals. It is not appropriate there to touch rice with one's hands. However, in some other countries in Asia, people eat rice with their hands. It is a perfectly acceptable behavior in those countries. Like this kind of table manner, dress codes, cultural and religious celebrations, rules for traffic, and so on, are the main contents of the conventional domain. Judgments in this domain tend to depend on the rules, policies, and traditions of communities. In some cases, there are no inherent values in specific choices. For example, you drive on the right-hand side of the road in Italy. In Ireland, people drive on the left-hand side. You cannot say that left-hand driving is more correct or more honorable than right-hand driving. What matters is the consensus of individuals in the community. It would be chaotic if some drive on the left and others drive on the right in the same city. Unlike moral judgments, therefore, the reasoning of individuals regarding conventional matters cannot disregard the written rules and policies of their communities.

Applying social domain theory to the analysis of the decisions made by Rosa Parks and the police officer reveals that both made reasonable yet different judgments. Rosa Parks made a decision to disobey the Montgomery bus segregation laws because those laws did not respect African Americans as they did the European Americans. Under that unequal legal and social context, her judgments to not give in and instead be arrested were based on equality and justice; it was a moral judgment. On the other hand, the judgment of the police officer to arrest Rosa Parks did not seem to have the qualities of moral reasoning because it was neither based on a social ideal (i.e., respect for human dignity) nor was it independent of the legal demands of authority. The officer simply followed the law, without explicitly representing any values or ideals. The judgment of the police officer to arrest her, saying "the law is the law," represented reasoning in the conventional

<sup>25</sup> [Anonymous], *The Centrality of the Civil Disobedience Movement in Myanmar's Post-Coup Era*. New Mandala (blog), October 19, 2021, <https://www.newmandala.org/the-centrality-of-the-civil-disobedience-movement-in-myanmars-post-coup-era/> [accessed: 25.10.2021].

<sup>26</sup> See J.Y. Hwang, *How Do Humans Become Moral...*

domain based on the explicit regulation of society. On the bus, the moral judgment of Rosa Parks and the conventional judgment of the police officer collided. Both people had reasons to justify their decisions but differed in their qualities: the one was reasonable and moral, whereas the other was reasonable and conventional. With these judgments, Rosa Parks and the police officer constructed their identities. Rosa Parks became a rational moral agent for social change, whereas the policeman was a conventional thinker to maintain the status quo.

### 1.3. Divergence between Kohlberg and Turiel regarding conventional morality

Psychologists and philosophers who follow the moral development theory of Kohlberg may disagree with my conclusion that the police officer's observance of the law exemplifies conventional reasoning, not moral reasoning. According to the moral development theory, they might analyze the judgment of the officer as conventional morality.<sup>27</sup> Like Turiel, Kohlberg strongly believes that judgments based on moral principles (i.e., post-conventional morality) and those based on social norms (i.e., conventional morality) should be differentiated. He argues, however, that these two types of judgments become two different developmental levels of morality, not two domains of reasoning. From Kohlberg's perspective, the disobedience of Rosa Parks represents the highest level of moral development – which tends to appear in post-college years,<sup>28</sup> whereas the law enforcement of the police officer belongs to the second highest level – which usually begins to evolve in the reasoning of 10-year-old children.<sup>29</sup> From this perspective, Rosa Parks possessed a higher level of moral maturity than did the police officer. Although this evaluation looks appropriate, it is not logically correct because it is not possible to judge a simple observance of laws as moral, without knowing intentions or motives, from the social domain perspective.

Some may suggest that morality consists in obeying the laws of society. However, this legalistic vision of morality differs from the understanding of morality from the social domain perspective. When judgments to follow laws do not include

27 L. Kohlberg, *Stage and Sequence: The Cognitive Development Approach to Socialization*, in: *Handbook of Socialization Theory*, ed. D.A. Goslin, Chicago 1969, pp. 347–480; Idem, *From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development*, in: *Cognitive Development and Epistemology*, ed. T. Mischel, New York–London 1971, pp. 151–232.

28 L. Kohlberg, *The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages*, San Francisco 1984, p. 5.

29 Ibidem, p. 590.

reasoning based on social justice, human rights, and wellbeing, they could not be part of moral judgments. Furthermore, obedience to the laws of government could be an expression of disrespect for citizens and a defilement of human dignity. In the case of the police officer making an arrest, he stated, “I don’t know, but the law is the law and you’re under arrest.”<sup>30</sup> This obedience certainly violated the human rights of Rosa Parks. It was an example of “crimes of obedience”<sup>31</sup> or “destructive obedience”<sup>32</sup> against the promotion of social justice and human dignity. Martin Luther King Jr. wrote in his letter from the Birmingham jail, “one has a moral responsibility to disobey unjust laws.”<sup>33</sup> Although the large part of the law tends to be morally justifiable, the obedience to certain laws can convey immoral implications and hinder human flourishing. Thus, moral reasoning should be independent from the observance of explicit norms. Rational moral individuals should go beyond the conventional reasoning on social issues to act for social justice and human equality.

#### 1.4. Moral judgments and identity formation

Contrary to the expectations of Kohlberg, Turiel and his colleagues found that children can indeed distinguish moral reasoning from conventional reasoning in early ages.<sup>34</sup> For instance, Smetana found that most three- or four-year-old children in the United States differentiated moral failures (e.g., hitting another child) from conventional violations (e.g., a failure to place a toy back to a designated place after play) by judging those moral transgressions to deserve greater punishment than conventional ones.<sup>35</sup> They knew that physical violence toward another person was wrong due to the pain of the victim (i.e., a consideration for wellbeing), regardless of the law, whereas they understood that conventional transgressions were problematic because of the disobedience of related rules.

The research findings of Turiel and his colleagues correspond well with the experience of Rosa Parks. Even as a child, she was unable to accept the disrespectful behavior of some European American boys. “I never thought this was fair, and

30 R. Parks, J. Haskins, *Rosa Parks...*, p. 2.

31 S. Passini, D. Morselli, *Disobeying an Illegitimate Request in a Democratic or Authoritarian System*, “Political Psychology” 31 (2010) 3, pp. 341–355.

32 S. Wiltermuth, *Synchrony and Destructive Obedience*, “Social Influence” 7 (2012) 2, pp. 78–89.

33 J. Rieder, *Gospel of Freedom: Martin Luther King, Jr.’s Letter from Birmingham Jail and the Struggle that Changed a Nation*, London 2013, p. 213.

34 See E. Turiel, *The Development of Social Knowledge...*

35 J.G. Smetana, *Preschool Children’s Conceptions of Moral and Social Rules*, “Child Development” 52 (1981), pp. 1333–1336.

from the time I was a child, I tried to protest against disrespectful treatment.”<sup>36</sup> Her moral conviction about equality, which was formed in her childhood, did not change throughout the rest of her life. “[T]o my mind there was no way you could make segregation decent or nice or acceptable.”<sup>37</sup> Equality based on respect for every human being was a principle of moral judgments throughout her journey toward freedom. She constructed her identity as a rational moral human being through her conscious judgments. Like Rosa Parks, human beings are able to construct their identities as human beings reasonable and moral when they comprehend the dehumanizing consequences of the unjust and discriminatory laws and practices of society and make judgments to eliminate them and construct new systems to protect and enhance their human dignity and liberty.<sup>38</sup>

Despite the early development of rational moral capacities of individuals, many adults do not fully actualize their potentials to become moral agents for social change. A good number of individuals remain conventional thinkers who do not engage in the work of social transformation to promote equality and justice. There are various reasons for this, such as a lack of moral consciousness<sup>39</sup> and the risk of persecution. As such, they cannot live up to moral ideals but, instead, stand by a continuation of the status quo. From the social domain perspective, these differences between individuals can be explained by the notion of the coordination of domains. This means that individuals differentiate and integrate various domains of social reasoning to arrive at a final judgment.<sup>40</sup> In a complex situation, individuals tend to consider various ideas and motives from relevant domains, weigh their values, and prioritize the most important domain or reason over others. For example, many people during the era of segregation in the US believed that discrimination against individuals based on race was wrong. Those who stood up to abolish those laws prioritized moral reasoning (i.e., equality and freedom) over conventional thinking (i.e., obeying the laws), whereas others who obeyed the laws put first conventional thinking or other personal concerns such as security. Due to the divergence in the coordination process of judgment, individuals can arrive at different conclusions. Thus, the quality and results of the coordination determine whether

<sup>36</sup> R. Parks, J. Haskins, *Rosa Parks...*, p. 2.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>38</sup> See E. Turiel, *The Culture of Morality*, Cambridge 2002.

<sup>39</sup> Moral consciousness refers to a rational operation to find out about the implications of the moral domain in a particular context. See J.Y. Hwang, *How Do Humans Become Moral...*, p. 140.

<sup>40</sup> J.Y. Hwang, *Judgments on Exclusion of a Biracial Peer in Korea*, “Theology and Philosophy” 23 (2013), pp. 213–254.

individuals will espouse values and ideals geared to personal growth and social changes, and therefore construct their identities as rational moral agents.

## 2. Counselors' commitment to justice and identity construction

Catholic counselors and psychotherapists should become rational moral persons like Rosa Parks, not rational conventional beings with no commitment to social justice or equality. For the full realization of this noble human identity, a process of therapeutic accompaniment should correspond to individual and collective human endeavors for justice and equality. The fact is that most counselors and psychotherapists, however, work in one-on-one settings. For example, there have been very few academic discussions on the integration of therapeutic accompaniment and a collective commitment to justice among the Catholic priests, religious sisters and brothers, and laity in the field of counseling and psychotherapy, although quite a few of them are personally engaged in social actions for the promotion of justice. By contrast, counseling psychologists in the US have developed a social justice perspective on counseling and a model of accompaniment which includes an advocacy for the oppressed.<sup>41</sup> Reflecting on their studies, I discuss how Catholics in the field of counseling and psychotherapy deal with issues of social justice in their services and construct their identities as human beings reasonable and moral.

### 2.1. Detachment from social justice issues in therapeutic accompaniment

In the field of counseling and psychotherapy, the remedial model and the intrapsychic model have been prevalent.<sup>42</sup> They do not usually aim at eliminating unjust or harmful laws and practices which consistently threaten the wellbeing of clients.<sup>43</sup> The remedial model of therapeutic accompaniment envisions counselors and psychotherapists working mainly to ameliorate the problems that have already developed in the lives of the clients and regarding their adjustments to their environments as one of the main goals of therapeutic accompaniment.<sup>44</sup> In a similar vein, counseling and psychotherapy based on the intrapsychic model of human

41 L.A. Goodman et al., *Training Counseling Psychologists as Social Justice Agents: Feminist and Multicultural Principles in Action*, "The Counseling Psychologist" 32 (2004) 6, pp. 793–837; M.S. Kiselica, *When Duty Calls: The Implications of Social Justice Work for Policy, Education, and Practice in the Mental Health Professions*, "The Counseling Psychologist" 32 (2004) 6, pp. 838–854.

42 S.L. Speight, E.M. Vera, *Social Justice and Counseling Psychology: A Challenge to the Profession*, in: *Handbook of Counseling Psychology*, eds. S.D. Brown, R.W. Lent, Hoboken 2008, pp. 54–67.

43 G.W. Albee, *The Boulder Model's Fatal Flaw*, "American Psychologist" 55 (2000) 2, pp. 247–248.

44 E.M. Vera, S.L. Speight, *Multicultural Competence, Social Justice, and Counseling Psychology: Expanding Our Roles*, "The Counseling Psychologist" 31 (2003) 3, pp. 253–272.

behavior primarily seek to analyze and modify the personality structure and thinking patterns of clients. This model tends to focus on the developmental deficits and psychopathological issues of clients, without confronting directly significant obstacles in the conditions of social relationships and activities which can demoralize and dehumanize them. Although it has long been known that justice and equality within a society are closely connected to psychological wellbeing and mental health, many counselors and psychotherapists with the remedial and intrapsychic models have not considered their commitment to social justice as a part of their professional duties.<sup>45</sup> In short, a detachment from sociopolitical issues has been, unfortunately, a general tendency among counselors and psychotherapists.

What kind of message do counselors and psychotherapists convey if they do not engage in any social actions to eliminate the injustice and discrimination in society which make their clients suffer? Vera and Speight warn that counseling psychologists may be regarded as neither understanding the causes of clients' problems nor providing clients with strategies to resolve the problems, unless they explicitly focus on the issues of oppression and unfairness and work to eliminate them.<sup>46</sup> Furthermore, Albee maintains that counselors may end up actually perpetuating injustice in society because they try to modify the mindset and behavior of individual clients, not the social environment in which they suffer unfairness and inequality.<sup>47</sup> No counselors would wish to be silent collaborators of the societal oppressors who exploit their clients. Yet, because of their lack of commitment to social justice, they may unintentionally or unconsciously confirm the unequal and corrupted governing systems of society that undermine and disempower their clients.

In a speech to American psychologists in 1967, Martin Luther King Jr. invited all people to exercise a "creative maladjustment."<sup>48</sup> When injustice prevails in society, those with moral consciousness should not adapt themselves to that social system. Instead, they should stay maladjusted to the unjust society, creatively object to unfair practices, and vigorously construct a new society with justice and equality. This invitation to creative maladjustment continues to make psychologists reflect on what they are doing in their practices of personal guidance and treatment. If the society is abnormal, normal persons with moral consciousness have no choice but to be maladjusted. Here, some questions arise in the context of therapeutic

45 M. D'Andrea, J. Daniels, *Exploring the Psychology of White Racism through Naturalistic Inquiry*, "Journal of Counseling & Development" 77 (1999) 1, pp. 93–101.

46 E.M. Vera, S.L. Speight, *Multicultural Competence...*, pp. 253–272.

47 G.W. Albee, *The Boulder Model's Fatal Flaw...*, pp. 247–248.

48 M.L. King Jr., *The Role of the Behavioral Scientist in the Civil Rights Movement*, "Journal of Social Issues" 24 (1968) 1, pp. 1–12.



accompaniment. What if those who are maladjusted come for psychological help? Should therapists help clients overcome symptoms and adjust to the abnormal society or should they empower the clients to become agents of social change?

## 2.2. Calling and challenge for counselors

Since the early '90s in the US, a social justice perspective on counseling has developed as part of multicultural counseling competencies.<sup>49</sup> Based on the growing attention to social justice, Ratts maintains that social justice in counseling has become the “fifth force” in the field of counseling psychology, following the psychodynamic, behavioral, humanistic, and multicultural approaches.<sup>50</sup> As researchers in psychology have begun to recognize the close relationship between oppression and mental health issues and the importance of contextual factors in personal growth, concern for and interest in social justice issues have increased in all stages of the counseling process.<sup>51</sup> Along the same lines, the American Counseling Association (ACA, 2014) considers “promoting social justice” as one of its core professional values. Counselors define the promotions of social justice as follows. “The promotion of equity for all people and groups for the purpose of ending oppression and injustice affecting clients, students, counselors, families, communities, schools, workplaces, governments, and other social and institutional systems.”<sup>52</sup> This value of justice should become a guiding principle for the services and actions of counselors.

Counselors are called to commit themselves to social justice as a principal way of realizing their moral responsibilities. They should confront the unjust, unfair, inefficient, and inadequate practices and systems of varied societal units for the dignity and welfare of their clients.<sup>53</sup> Certainly, the ethical commitment of counselors toward social justice must go beyond the context of one-on-one sessions. Thus, the promotion of justice has become a challenge for counseling psychologists with conventional approaches. Brown suggests that most psychologists were

49 D.W. Sue, P. Arredondo, R.J. McDavis, *Multicultural Counseling Competencies and Standards: A Call to the Profession*, “Journal of Multicultural Counseling and Development” 20 (1992) 2, pp. 64–88.

50 M.J. Ratts, *Social Justice Counseling: Toward the Development of a Fifth Force among Counseling Paradigms*, “Journal of Humanistic Counseling, Education and Development” 48 (2009), pp. 160–172.

51 C. Chang, A. Rabess, *Response to Signature Pedagogies: A Framework for Pedagogical Foundations in Counselor Education: Through a Multicultural and Social Justice Competencies Lens*, “Teaching and Supervision in Counseling” 2 (2020) 2, pp. 20–27.

52 2014 ACA Code of Ethics, American Counseling Association 2014.

53 N.G. Calley, *Promoting a Contextual Perspective in the Application of the ACA Code of Ethics: The Ethics into Action Map*, “Journal of Counseling & Development” 87 (2009) 4, pp. 476–482.

accustomed to avoiding social justice issues and did not dedicate themselves to political advocacy for social changes.<sup>54</sup> For instance, D'Andrea and Daniels studied how counselors and counseling students reacted to various forms of racism in the US in 1999.<sup>55</sup> In this study, less than 1% of the European American participants were genuinely committed to eliminating the problem of racism.<sup>56</sup> Even though many had an awareness of the problem of racism, most did not engage in specific actions for social change, mainly because of a lack of training and support from counseling educators and colleagues. Reflecting on that pattern, the ACA decided that counselors should not only seek to meet the individual needs of clients but also commit themselves to reform social systems that constrain human development and the wellbeing of the oppressed. Thus, counselors are challenged to determine how to balance individual counseling interventions with conscious engagements for the promotion of social justice advocacy on local and/or national levels.<sup>57</sup>

### 2.3. A new identity of counseling psychologists: Counselor-advocate-scholar model

In 2014, Ratts and Pederson introduced the counselor-advocate-scholar model, which indicates three essential roles that counseling psychologists play in the process of the healing and growth of clients.<sup>58</sup> Basically, this model tries to incorporate advocacy and scholarship into traditional forms of counseling. Considering the short history of psychology, the role of the scholar was not considered new because the scientist-practitioner model of psychotherapists had been present in the field of clinical psychology since the 1949 Boulder conference.<sup>59</sup> From then on, psychotherapists have been encouraged to learn how to effectively address the problems of their clients through study and research. However, the role of the advocate in the model of Ratts and Pederson was not explicitly mentioned as a duty of helping professionals until 2013, when the University of Tennessee Counseling Psychology

54 L.S. Brown, *The Private Practice of Subversion: Psychology as Tikkun Olam*, "American Psychologist" 52 (1997) 4, pp. 449–462.

55 M. D'Andrea, J. Daniels, *Exploring the Psychology...*, pp. 93–101.

56 Ibidem, p. 99.

57 K.A. Lee, D.J. Kelley-Petersen, *Service Learning in Human Development: Promoting Social Justice Perspectives in Counseling*, "Professional Counselor" 8 (2018) 2, pp. 146–158.

58 M.J. Ratts, P.B. Pedersen, *Counselor-Advocate-Scholar Model: Merging Multiculturalism and Social Justice*, in: *Counseling for Multiculturalism and Social Justice: Integration, Theory, and Application*, eds. M.J. Ratts, P.B. Pedersen, Alexandria 2014, pp. 51–58.

59 D.B. Baker, L.T. Benjamin Jr., *The Affirmation of the Scientist-Practitioner: A Look Back at Boulder*, "American Psychologist" 55 (2000) 2, pp. 241–247.

program included this role as an essential part of the training for future counselors.<sup>60</sup> In this role, counselors take actions with sociopolitical intentions to remove the internal/psychological and external/institutional barriers to the wellness of clients.<sup>61</sup> Since then, a good number of counselors have started to acknowledge and accept advocacy as an indispensable aspect of their service and identity.

Above all, the advocacy role in counseling starts with a recognition that injustice and oppression in society are closely connected to the wellbeing of clients. It is important for counseling psychologists to understand the problems and obstacles in the social environment of clients that disrespect and marginalize them. Knowledge of unjust and discriminating systems and policies, as well as their harmful effects on the wellness of clients, becomes a basis for effective and precise interventions. For example, counselors who accompany female victims of domestic violence should never ignore the 2019 report of the United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC), according to which the number of women killed by their own family members is 137 per day.<sup>62</sup> Furthermore, based on their identity as scholars, counseling psychologists may also launch research projects to examine the contents and processes of oppression and exploitation by inviting clients from disadvantaged groups as research participants.<sup>63</sup> With the knowledge gained from these studies, along with their experience from individual encounters and communal projects, counselors can enter into the social environment of clients, denounce the harmful effects of structural barriers and problematic policies, and work towards changing them.

#### 2.4. Advocacy: Empowerment and social action

Advocacy mainly consists of empowerment and social action. In practice, these might not be considered as two independent types of intervention but as two poles within a continuum.<sup>64</sup> Nevertheless, it is necessary to denote the unique aspects of each type for creative and diversified advocacies. First, empowerment

60 B. Mallinckrodt, J. Miles, J. Levy, *The Scientist-Practitioner-Advocate Model: Addressing Contemporary Training Needs for Social Justice Advocacy*, "Training and Education in Professional Psychology" 8 (2014), pp. 303–11.

61 R.L. Toporek, W.M. Liu, *Advocacy in Counseling: Addressing Race, Class, and Gender Oppression*, in: *The Intersection of Race, Class, and Gender in Multicultural Counseling*, ed. D.B. Pope-Davis, H.L.K. Coleman, Thousand Oaks 2001, pp. 385–414.

62 United Nations Office on Drugs and Crime, *Global Study on Homicide: Gender-Related Killing of Women and Girls*, Vienna 2019.

63 I. Prilleltensky, *Values, Assumptions, and Practices: Assessing the Moral Implications of Psychological Discourse and Action*, "American Psychologist" 52 (1997) 5, pp. 517–535.

64 R.L. Toporek, W.M. Liu, *Advocacy in Counseling...*, pp. 385–414.

implies that counselors guide their clients – in their sessions and outside of them, if needed – to become advocates for themselves. This begins with counselors helping clients to identify and address the systemic obstacles to the actualization of human dignity and freedom. To achieve the specific goals agreed upon by clients and counselors, the latter can help clients to develop the capabilities of clients to advocate for themselves.<sup>65</sup> For example, a client suffers maltreatment in his congregation and does not know how to address it with his superior. In this case, the counselor may do assertiveness training with the client. When clients are not stable enough to confront problems or issues on their own, counselors can accompany them to school or the workplace, so that they may advocate for themselves in front of authority figures.<sup>66</sup> In some cases, empowerment intervention might be sufficient as a work of advocacy.

Social action refers to advocacy for policy changes and system reforms through participation in various activities from legislation to protest. Quite a few unjust practices and unequal treatments from the past and present take place within the legitimate framework of civic regulations, such as the segregation laws in Montgomery in the 50s.<sup>67</sup> In the system of “legitimate” oppression and discrimination, many clients cannot confront the harsh realities of sociopolitical systems by themselves. Thus, counselors and psychotherapists should cross the office threshold for the wellbeing of clients, in order to play the role of the advocate. For instance, psychotherapists can make an effort to create a bill to guarantee labor rights for people with certain psychological difficulties.<sup>68</sup> They may try to change dysfunctional social systems, eliminate institutional barriers, and resolve political problems in the social context of clients.<sup>69</sup>

Furthermore, injustice is found, not only in the distribution of resources and benefits, but also in the decision-making process at the government level. Thus, advocacy for social change needs to scrutinize and analyze how public policy perpetuates the unequal redistribution of benefits and what factors in policy-making processes exclude the poor and the marginalized.<sup>70</sup> Ultimately, social actions in

65 R.L. Toporek, *Strength, Solidarity, Strategy and Sustainability: A Counseling Psychologist's Guide to Social Action*, “The European Journal of Counselling Psychology” 7 (2018), pp. 90–110.

66 See S.L. Speight, E.M. Vera, *Social Justice...*, pp. 54–67.

67 E.M. Vera, S.L. Speight, *Multicultural Competence...*, pp. 253–272.

68 G. Harnois et al., *Mental Health and Work: Impact, Issues and Good Practices*, World Health Organization 2000.

69 R.L. Toporek, W.M. Liu, *Advocacy in Counseling...*, pp. 385–414.

70 I.M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton 1990.

varied forms become one of the core features which define the professional identity of counseling psychologists.

## 2.5. Self-reflection and self-transformation in advocacy

In reality, many counselors and psychotherapists are not accustomed – individually nor collectively – to deal directly with institutional issues or public policies.<sup>71</sup> They must encourage themselves to try on the role of advocate, even if this lies outside their comfort zone. To that end, self-reflection and self-transformation can be indispensable tools. Particularly, it is necessary that counselors and psychotherapists can reflect on the differences between them and their clients as well as on their motivation for engaging or not engaging in social actions to bring about justice and equality.<sup>72</sup> Moreover, counselors and psychotherapists could reflect – at an individual or group level – on their own difficulties in dealing with social issues (e.g., deeply rooted personal prejudices and weak moral consciousness) and imagine possible contributions to the promotion of equality and justice.<sup>73</sup> In this way, self-reflection could be the basis for their commitment to social justice.

Furthermore, advocacy work can be an experience of self-transformation. It will help counselors and psychotherapists transcend the internal and external barriers which hinder them from social actions and participate in the daily struggles of their clients.<sup>74</sup> These close contacts would help counselors and psychotherapists develop a new perspective on the psychological problems of their clients and a new sense of their own life and work. Once they commit themselves to the process of social change, counselors and psychotherapists will overcome the limits of conventional practitioners and become rational moral agents for justice and equality, in solidarity with the oppressed and the other citizens upholding moral ideals.

In the work of advocacy, it should not be ignored that the promotion of social justice tends to be a complex and painful process. In the advocacy work of counselors and psychotherapists, thus, solidarity among themselves and with other professionals is crucial to their own empowerment.<sup>75</sup> They should seek to come together, in a spirit of equality and freedom, both at a micro level (e.g., family, school) and macro level (e.g., city, nation), and work together with scholars in the field of sociology,

71 E.M. Vera, S.L. Speight, *Multicultural Competence...*, pp. 253–272.

72 L.A. Goodman et al., *Training Counseling...*, pp. 793–837.

73 See Ibidem; L.A. Goodman et al., *Poverty and Mental Health Practice: Within and beyond the 50-Minute Hour*, “*Journal of Clinical Psychology*” 69 (2013) 2, pp. 182–190.

74 R.L. Toporek, S.R. Vaughn, *Social Justice in the Training of Professional Psychologists: Moving Forward*, “*Training and Education in Professional Psychology*” 4 (2010) 3, pp. 177–182.

75 C. Chang, A. Rabess, *Response to Signature Pedagogies...*, pp. 20–27.

social welfare, political science, law, etc. to enhance the common good of society. This experience of solidarity helps them reinforce and consolidate their commitment to justice. When they construct their identities as morally awakened social agents through the processes of self-examination and self-transformation, they will be able to help their clients to become free individuals with moral consciousness. Following the examples of their counselors, the clients can then confront sociopolitical issues, bring about social change, and consistently build up their identities as rational moral agents.

### Conclusions

Rosa Parks is an exemplary figure who achieved human identity as a rational moral agent. She refused to live according to conventional ways of judging based solely on established regulations and inherited traditions and made a moral judgment based on the ideals of social justice and human rights. Based on this review of Rosa Parks' identity construction, I suggest that Catholic priests, religious sisters and brothers, and laity in the field of counseling and psychotherapy formulate their core identity as human beings reasonable and moral by committing themselves to work for social justice, that is, becoming advocates for the human rights and wellbeing of their clients.

This suggestion is inspired by the 2014 declaration of the American Counseling Association (ACA), wherein American counseling psychologists professed that their practices should include the promotion of social justice. This implies that counselors are called to "advocate at individual, group, institutional, and societal levels to address potential barriers and obstacles that inhibit access and/or the growth and development of clients."<sup>76</sup> Without confronting the sociopolitical problems that dehumanize and discriminate against clients, the interventions of counselors and psychotherapists in one-on-one contexts could remain merely a transitory remedy for some psychological difficulties of clients. Thus, the empowerment and social action of counselors and psychotherapists for clients become indispensable parts of accompaniment.

Catholic counselors and psychotherapists may contribute to the construction of their core identity as rational moral human beings when they help their clients overcome or eliminate the structural and sociopolitical problems of their small or large societal systems.<sup>77</sup> For example, some religious persons may not live joyfully in a community whose culture does not prohibit gossiping and slander. This issue can certainly be related to the vice of an individual member. However, there should be an analysis of community life to identify other factors which make gossiping and

<sup>76</sup> 2014 ACA Code of Ethics..., 5.

<sup>77</sup> M.J. Ratts, *Social Justice Counseling...*, pp. 160–172.

slander widespread. Through this analysis, they may find that the communication between the superior and the members was not based on trust and the decision-making process of authority has not been transparent. Then, the counselor or psychotherapist may address the issues of community structure and practices inside and outside the sessions of personal accompaniment, while dealing with the psycho-spiritual difficulties and related moral failures of individuals. In short, the accompaniment process becomes complete when treatments for the psychological and spiritual difficulties of individuals are coupled with social actions for the elimination of sociopolitical barriers in their communities.

Integrating an advocacy role into the practice of therapeutic accompaniment requires changes in education, research, and practice. For the training of future Catholic counselors and psychotherapists, educators in the department of psychology at ecclesiastical universities may consider opening new courses about the social justice perspective on counseling and psychotherapy for the oppressed and the discriminated. In terms of research, it is necessary to study how sociopolitical problems (e.g., racism, unemployment, cultural oppression, power imbalance, etc.) influence human wellbeing and mental health, and how the Catholic counselors and psychotherapists integrate psychological analysis with social analysis.

In terms of practice, there are many hurdles to overcome. For instance, many counselors and psychotherapists have not worked with people from oppressed and marginalized groups, because these practices have developed conventionally among middle-class people.<sup>78</sup> Even though the oppressed and the discriminated need much personal and social assistance they are likely to face many barriers in getting help through therapeutic accompaniment.<sup>79</sup> For example, many physical workers cannot come to the office of a counselor during working hours on weekdays.<sup>80</sup> From the part of counselors and psychotherapists, there are also many obstacles to reach the oppressed and offer them personal accompaniment, from limited time to financial difficulty. Likewise, Catholic counselors and psychotherapists may run into many difficulties in their own commitment to justice, and they may not easily find solutions to problems related to the promotion of justice in the process of personal accompaniment. Still, this calling to work with the oppressed is so precious and cannot be ignored. As a response to this calling, Catholic counselors and

<sup>78</sup> R. Reed, L. Smith, *A Social Justice Perspective on Counseling and Poverty*, in: *Counseling for Multiculturalism...*, pp. 259–273.

<sup>79</sup> M. Thompson et al., *Clinical Experiences with Clients Who Are Low-Income*, “Qualitative Health Research” 25 (2015), pp. 1–14.

<sup>80</sup> L. Appio, D. Chambers, S. Mao, *Listening to the Voices of the Poor and Disrupting the Silence about Class Issues in Psychotherapy*, “Journal of Clinical Psychology” 69 (2013), pp. 152–161.

psychotherapists should try to advocate consistently and creatively for the human rights of their clients who suffer from oppression and discrimination.

Undoubtedly, Catholic counselors and psychotherapists still have a long way to go before the construction of their core identity as rational moral agents for social change through the advocacy of the oppressed. In a society where many Christians and non-Christians are in dire need of help, the confinement of the practice of personal accompaniment to offices should not be perpetuated any longer. Thus, it is undeniably important for Catholic priests, religious, and laity in the field of counseling and psychotherapy to respond to the call to advocate for the oppressed. This call includes an invitation to acknowledge that the process of therapeutic accompaniment among Catholics has been dealing with the psychological and spiritual issues of individuals often without confronting the social, cultural, and political hindrances to their wellbeing and flourishing. Upon this acknowledgment, the Catholic counselors and psychotherapists become genuine advocates by transcending the conventional barriers of their practices, advocating for the dignity and rights of the oppressed, and constructing their core identity as human beings reasonable and moral.

## Bibliography

- 2014 *ACA Code of Ethics*, American Counseling Association 2014, [https://www.counseling.org/docs/default-source/default-document-library/2014-code-of-ethics-finaladdress.pdf?sfvrsn=96b532c\\_2](https://www.counseling.org/docs/default-source/default-document-library/2014-code-of-ethics-finaladdress.pdf?sfvrsn=96b532c_2) [accessed: 19.10.2021].
- Albee G.W., *The Boulder Model's Fatal Flaw*, "American Psychologist" 55 (2000) 2, pp. 247–248.
- [Anonymous], *The Centrality of the Civil Disobedience Movement in Myanmar's Post-Coup Era*. New Mandala (blog), October 19, 2021, <https://www.newmandala.org/the-centrality-of-the-civil-disobedience-movement-in-myanmars-post-coup-era/> [accessed: 25.10.2021].
- APA Dictionary of Psychology*, <https://dictionary.apa.org/civil-disobedience> [accessed: 10.12.2021].
- Appio L., Chambers D., Mao S., *Listening to the Voices of the Poor and Disrupting the Silence about Class Issues in Psychotherapy*, "Journal of Clinical Psychology" 69 (2013) 2, pp. 152–161.
- Baker D.B., Benjamin Jr. L.T., *The Affirmation of the Scientist-Practitioner: A Look Back at Boulder*, "American Psychologist" 55 (2000) 2, pp. 241–247.
- Brown L.S., *The Private Practice of Subversion: Psychology as Tikkun Olam*, "American Psychologist" 52 (1997) 4, pp. 449–462.



- Calley N.G., *Promoting a Contextual Perspective in the Application of the ACA Code of Ethics: The Ethics into Action Map*, "Journal of Counseling & Development" 87 (2009) 4, pp. 476–482.
- Chang C., Rabess A., *Response to Signature Pedagogies: A Framework for Pedagogical Foundations in Counselor Education: Through a Multicultural and Social Justice Competencies Lens*, "Teaching and Supervision in Counseling" 2 (2020) 2, pp. 20–27.
- Cowell J.M., Decety J., *Precursors to Morality in Development as a Complex Interplay between Neural, Socioenvironmental, and Behavioral Facets*, "Proceedings of the National Academy of Sciences" 112 (2015) 41, pp. 12657–12662.
- D'Andrea M., Daniels J., *Exploring the Psychology of White Racism through Naturalistic Inquiry*, "Journal of Counseling & Development" 77 (1999) 1, pp. 93–101.
- Goodman L.A., Liang B., Helms J.E., Latta R.E., Sparks E., Weintraub S.R., *Training Counseling Psychologists as Social Justice Agents: Feminist and Multicultural Principles in Action*, "The Counseling Psychologist" 32 (2004) 6, pp. 793–837.
- Goodman L.A., Pugach M., Skolnik A., Smith, L., *Poverty and Mental Health Practice: Within and beyond the 50-Minute Hour*, "Journal of Clinical Psychology" 69 (2013) 2, pp. 182–90.
- Greene J.D., Sommerville R.B., Nystrom L.E., Darley J.M., Cohen J.D., *An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment*, "Science" 293 (2001) 5537, pp. 2105–2108.
- Haidt J., *The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment*, "Psychological Review" 108 (2001) 4, pp. 814–834.
- Harnois G., Phyllis G., World Health Organization, International Labour Organisation, *Mental Health and Work: Impact, Issues and Good Practices*, World Health Organization 2000, <https://apps.who.int/iris/handle/10665/42346> [accessed: 16.12.2021].
- Hwang J.Y., *How Do Humans Become Moral? Social Domain Approach to Moral Development*, Rome 2021.
- Hwang J.Y., *Judgments on Exclusion of a Biracial Peer in Korea*, "Theology and Philosophy" 23 (2013), pp. 213–254.
- Imoda F., *Human Development: Psychology and Mystery*, Leuven 1998.
- King Jr. M.L., *The Role of the Behavioral Scientist in the Civil Rights Movement*, "Journal of Social Issues" 24 (1968) 1, pp. 1–12.
- Kiselica M.S., *When Duty Calls: The Implications of Social Justice Work for Policy, Education, and Practice in the Mental Health Professions*, "The Counseling Psychologist" 32 (2004) 6, pp. 838–854.
- Kohl H., *The Politics of Children's Literature*, in: *Rethinking Our Classrooms*, eds. W. Au, B. Bigelow, S. Karp, Milwaukee 2007, pp. 168–171.
- Kohl L., *The Politics of Children's Literature: The Story of Rosa Parks and the Montgomery Bus Boycott*, "The Journal of Education" 173 (1991) 1, pp. 35–50.

- Kohlberg L., *From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development*, in: *Cognitive Development and Epistemology*, ed. T. Mischel, New York–London 1971, pp. 151–232.
- Kohlberg L., *Stage and Sequence: The Cognitive Development Approach to Socialization*, in: *Handbook of Socialization Theory*, ed. D.A. Goslin, Chicago 1969, pp. 347–480.
- Kohlberg L., *The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages*, San Francisco 1984.
- Lee K.A., Kelley-Petersen D.J., *Service Learning in Human Development: Promoting Social Justice Perspectives in Counseling*, “Professional Counselor” 8 (2018) 2, pp. 146–158.
- Mallinckrodt B., Miles J., Levy J., *The Scientist-Practitioner-Advocate Model: Addressing Contemporary Training Needs for Social Justice Advocacy*, “Training and Education in Professional Psychology” 8 (2014), pp. 303–311.
- Oyserman D., Elmore K., Smith G., *Self, Self-Concept, and Identity*, in: *Handbook of Self and Identity*, eds. M.R. Leary, J.P. Tangney, New York 2012, pp. 69–104.
- Parks R., Haskins J. *Rosa Parks: My Story*, New York 1999.
- Passini S., Morselli D., *Disobeying an Illegitimate Request in a Democratic or Authoritarian System*, “Political Psychology” 31 (2010) 3, pp. 341–355.
- Piaget J., *The Psychology of Intelligence*, New York 1950.
- Prilleltensky I., *Values, Assumptions, and Practices: Assessing the Moral Implications of Psychological Discourse and Action*, “American Psychologist” 52 (1997) 5, pp. 517–535.
- Ratts M.J., *Social Justice Counseling: Toward the Development of a Fifth Force among Counseling Paradigms*, “Journal of Humanistic Counseling, Education and Development” 48 (2009), pp. 160–172.
- Ratts M.J., Pedersen P.B., *Counselor-Advocate-Scholar Model: Merging Multiculturalism and Social Justice*, in: *Counseling for Multiculturalism and Social Justice: Integration, Theory, and Application*, eds. M.J. Ratts, P.B. Pedersen, Alexandria 2014, pp. 51–58.
- Reed R., Smith L., *A Social Justice Perspective on Counseling and Poverty*, in: *Counseling for Multiculturalism and Social Justice: Integration, Theory, and Application*, eds. M.J. Ratts, P.B. Pedersen, Alexandria 2014, pp. 259–273.
- Rieder J., *Gospel of Freedom: Martin Luther King, Jr.’s Letter from Birmingham Jail and the Struggle that Changed a Nation*, London 2013.
- Rulla L.M., *Anthropology of the Christian Vocation: Interdisciplinary Bases*, vol. 1, Rome 1986.
- Smetana J.G., *Social-Cognitive Domain Theory: Consistency and Variations in Children’s Moral and Social Judgements*, in: *Handbook of Moral Development*, eds. M. Killen, J.G. Smetana, Mahwah 2006, pp. 119–153.
- Smetana J.G., *Preschool Children’s Conceptions of Moral and Social Rules*, “Child Development” 52 (1981), pp. 1333–1336.

- Speight S.L., Vera E.M., *Social Justice and Counseling Psychology: A Challenge to the Profession*, in: *Handbook of Counseling Psychology*, eds. S.D. Brown, R.W. Lent, Hoboken 2008, pp. 54–67.
- Sue D.W., Arredondo P., McDavis R.J., *Multicultural Counseling Competencies and Standards: A Call to the Profession*, “*Journal of Multicultural Counseling and Development*” 20 (1992) 2, pp. 64–88.
- Thompson M., Nitzarim R., Cole O., Frost N., Stege A., Vue P., *Clinical Experiences with Clients Who Are Low-Income*, “*Qualitative Health Research*” 25 (2015), pp. 1–14.
- Toporek R.L., *Strength, Solidarity, Strategy and Sustainability: A Counseling Psychologist’s Guide to Social Action*, “*The European Journal of Counselling Psychology*” 7 (2018) 1, pp. 90–110.
- Toporek R.L., Liu W.M., *Advocacy in Counseling: Addressing Race, Class, and Gender Oppression*, in: *The Intersection of Race, Class, and Gender in Multicultural Counseling*, eds. D.B. Pope-Davis, H.L.K. Coleman, Thousand Oaks 2001, pp. 385–414.
- Toporek R.L., Vaughn S.R., *Social Justice in the Training of Professional Psychologists: Moving Forward*, “*Training and Education in Professional Psychology*” 4 (2010) 3, pp. 177–182.
- Turiel E., *The Development of Social Knowledge: Morality and Convention*, Cambridge 1983.
- Turiel E., *The Culture of Morality: Social Development, Context, and Conflict*, Cambridge 2002.
- Turiel E., *The Development of Morality*, in: *Handbook of Child Psychology: Social, Emotional and Personality Development*, eds. W. Damon, N. Eisenberg, New York 2006, pp. 789–857.
- United Nations Office on Drugs and Crime, *Global Study on Homicide: Gender-Related Killing of Women and Girls*, Vienna 2019, [https://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/gsh/Booklet\\_5.pdf](https://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/gsh/Booklet_5.pdf) [accessed: 2.12.2021].
- Vera E.M., Speight S.L., *Multicultural Competence, Social Justice, and Counseling Psychology: Expanding Our Roles*, “*The Counseling Psychologist*” 31 (2003) 3, pp. 253–272.
- Wiltermuth S., *Synchrony and Destructive Obedience*, “*Social Influence*” 7 (2012) 2, pp. 78–89.
- Young I.M., *Justice and the Politics of Difference*, Princeton 1990.

## HUMAN BEINGS REASONABLE AND MORAL: LESSONS FROM THE CIVIL DISOBEDIENCE OF ROSA PARKS TO CATHOLIC COUNSELORS AND PSYCHOTHERAPISTS

### Summary

The article focuses on the function of moral judgments and the role of advocacy in the identity construction of Catholic priests and laity in the field of counseling and psychotherapy. By presenting Rosa Parks (1913–2005) as an exemplary figure who thinks and acts according

to social ideals, such as justice and equality, the author demonstrates how her judgment to disobey the Montgomery bus segregation laws constructed her identity as a reasonable and moral person. Following the analysis of Rosa Parks's identity formation, the author suggests that Catholic counselors and psychotherapists should become rational moral agents like her to enhance the welfare of their clients. By introducing the 2014 declaration of the American Counseling Association (ACA), which defined a commitment to justice as one of the core professional values of counselors, the author emphasizes that Catholic counselors and psychotherapists are invited to become advocates for the human rights and dignity of their clients; therefore, they must confront the unjust, unfair, inefficient, and inadequate practices and systems of society which dehumanize and oppress their clients. Principally, the roles of advocacy consist of empowerment and social action. The former implies that counselors and psychotherapists guide their clients, both inside and outside of sessions, to become advocates for themselves. The latter refers to advocacy for policy changes and system reforms through participation in various activities from legislation to protest. The author also discusses what changes in education, research, and practice are required to integrate an advocacy role into a process of therapeutic accompaniment for individuals with Christian faith.

Keywords: identity, moral judgment, advocacy, Catholicism

### **Author's note**

Jeon Yeon Hwang – Catholic priest (Jesuit), PhD (Education), extraordinary professor at the Institute of Psychology of the Pontifical Gregorian University; e-mail: hwang@unigre.it.

### **Cytowanie**

Hwang J.Y., *Human Beings Reasonable and Moral: Lessons from the Civil Disobedience of Rosa Parks to Catholic Counselors and Psychotherapists*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 38 (2022), s. 211–236. DOI: 10.18276/cto.2022.38-10.

EWA KOSOWSKA-CZAPLA

Uniwersytet Szczeciński, Polska | Instytut Filozofii

ORCID: 0000-0003-2878-4698

## Ekofilozofia a filozofia prawa rozumianego jako forma symboliczna

ECOPHILOSOPHY AND THE PHILOSOPHY OF LAW UNDERSTOOD  
AS A SYMBOLIC FORM

### Summary

This article aims to find the paradigm of ecophilosophy in the philosophy of symbolic forms in the context of law. At the time of the article, ecophilosophy needed an introduction, and it needed to be defined within the scope of the philosophy of law. First, the symbolic universe was presented as the starting point for the search for this paradigm. The world in which the *animal symbolicum* lives differs significantly from the world of other organisms because only man lives in the symbolic universe. The symbolic universe was defined as a world consisting not only of material reality but also of numerous networks formed by symbols such as language, myth, and religion. Humankind recognized reality differently but also co-creates it. Next, Ernst Cassirer's philosophy of symbolic forms was presented in more detail with particular emphasis on law. The philosopher identified nature as the sphere of lawfulness, and he acknowledged the wisdom of nature manifesting itself in harmony and biodiversity. He looked for sources of natural human rights. Man as an *animal symbolicum* should participate as the co-creator of the great masterpiece of creation. This act of co-creation included morally righteous actions, as well as establishing the appropriate content of law. Consequently, according to the philosophy of symbolic forms related to ecology, the guiding principle – a paradigm in the relationship between man and nature – should be the principle of personal, social, and state responsibility for nature.

I called this principle the pneumocentrism paradigm of ecophilosophy. Additionally, I looked for acceptance or rejection of this principle, including in court rulings in Poland. I noted that in some ways the existence of this principle is considered desirable; however, its implementation may become a difficult task for mankind. Among other things, humankind desires to satisfy their own needs and faith quickly in future technological possibilities as a way to reduce its destructive actions towards nature in the present.

Keywords: ecophilosophy, Ernst Cassirer, symbolic form, philosophy of law

*Pochwalony bądź, Panie mój, przez siostrę naszą matkę ziemię,  
która nas żywi i chowa, i rodzi różne owoce z barwnymi kwiatami i ziołami.*  
(św. Franciszek z Asyżu, *Pochwała stworzenia*)

## Wstęp

Ekofilozofia jest jednym z działów filozofii przyrody, analizuje wzajemne relacje świata ożywionego i nieożywionego w kontekście aktywności człowieka; w zakres jej badań wchodzi między innymi zagadnienie propozycji wprowadzania prawnych rozwiązań w kwestii ochrony środowiska społeczno-przyrodniczego<sup>1</sup>.

Wraz z postępem technologicznym wzrasta zaciekawienie światem przyrodniczym, stąd szerokie zainteresowanie filozofią w tej materii pozwoliło na wyodrębnienie się nauki filozofii o tej tematyce, której nadano nawet odrębną nazwę – ekofilozofia.

Filozofia prawa z kolei tematem swoich refleksji uczyniła prawo: czym ono jest, jakie jest jego źródło, kiedy może zostać uznane za słuszne. Wielu filozofów wprost odnosiło się do prawa, przedstawiając swój punkt widzenia w tej materii. Śledząc ich poglądy, prawo mogło być postrzegane jako norma bądź fakt, mogło być odkrywane bądź stanowione, mogło obowiązywać bezwzględnie bądź jedynie pod warunkiem słuszności.

W kontekście ekofilozofii filozofia prawa odnosi się do kwestii źródeł pochodzenia i brzmienia norm prawnych regulujących ochronę przyrody i pozaludzkich form życia, ochronę środowiska, zasady zrównoważonego rozwoju, zasady powszechnego dostępu do przyrody, zasady zrównoważonego gospodarowania zasobami przyrodniczymi, moralności w odniesieniu do przyrody.

Zderzenie filozofii z tych dwóch obszarów, to jest ekofilozofii i filozofii prawa, będzie dla mnie refleksją nad prawem, ograniczoną do kwestii relacji i interakcji człowieka ze środowiskiem. Normy prawne regulują ochronę przyrody zarówno ożywionej, jak i nieożywionej, w tym ochronę zwierząt, a także aktywność człowieka w tej dziedzinie<sup>2</sup>. Ekofilozofia w kontekście filozofii prawa obejmuje zatem refleksję wszystkich myślicieli w powyższym zakresie, co stanowi temat bardzo obszerny. Tymczasem niniejszy artykuł odnosi się nie do ekofilozofii – w kontekście filozofii prawa – ujmowanej w zakresie różnych paradygmatów. Zaproponowałam nowy

1 A. Skowroński, *Ekofilozofia – jako praktyczna filozofia przyrody*, „Roczniki Filozoficzne” 54 (2006) 1, s. 355–359.

2 B. Rakoczy, *Prawo ochrony przyrody*, Warszawa 2009, s. 6.

paradygmat, tj. pneumocentryzm – ujęcie, jakiego w bioróżnorodności domagał się i uzasadniał potrzebę przyjęcia Cassirer w swojej filozofii form symbolicznych.

Filozofię form symbolicznych stworzył Ernst Cassirer. Wprawdzie wskazał on na takie symbole, jak: język, religia, mit, sztuka, jednakże w świetle jego rozważań symbolem takim jest również prawo. Cassirer swoją filozofię form symbolicznych odniósł także do sfery, jaką jest prawo, wskazując, czym ono jest i jakie miejsce znajduje w jego filozofii. Cassirer zauważył, że człowiek jako jedyna ziemská istota funkcjonuje nie tylko w świecie realnym, ale także symbolicznym i nazywał człowieka *animal symbolicum*. Cywilizacja i kultura nadają nowe znaczenie ludzkiemu istnieniu, życiu zwierząt i roślin w kontekście siatki symboli. Nadto człowiek jako jedyna istota nie tylko biernie przygląda się otaczającej rzeczywistości, lecz kreuje ją, ingerując w świat przyrody.

Jak wskazałam wcześniej, Cassirer w żadnym swoim dziele nie odniósł się bezpośrednio do prawa jako formy symbolicznej. Jednakże w jego pracach można odnaleźć wiele elementów, z których można zrekonstruować pogląd, zgodnie z którym prawo jest jedną z form symbolicznych, a który nazywam filozofią prawa jako formy symbolicznej. Rekonstrukcji takiej podjął się Deniz Coskun w swojej pracy *Law as Symbolic Form – Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*. Pozycja ta nie została przetłumaczona na język polski i polska myśl filozoficzno-prawna nie odnosi się do niej. Niniejszy artykuł będzie zatem pierwszą pracą podejmującą zagadnienie prawa jako formy symbolicznej, powstałą na podstawie własnego tłumaczenia rozprawy Deniza Coskuna.

Rekonstrukcja ta będzie skoncentrowana jednak na wybranej sferze filozofii prawa jako formy symbolicznej: ekofilozofii. Zatem refleksją filozoficzną obejmę prawną relację człowiek – środowisko przyrodnicze. Myśl Cassirera poddana zostanie analizie nie tylko co do rekonstrukcji filozofii prawa – prawa jako formy symbolicznej – ale również zawężona zostanie do ekofilozofii.

W kontekście ekofilozofii w odniesieniu do filozofii prawa jako formy symbolicznej refleksja skupia się na normach prawnych postrzeganych jako symboliczny świat otaczający ludzi (współtworzących symboliczne uniwersum) oraz odnosi się do świata ożywionego i nieożywionego, zarówno jeśli chodzi o prawa natury rządzące prawami przyrody, które człowiek w miarę rozwoju cywilizacji poznał i w które ingeruje, a także które wyznaczają jego powinności, jak i normy prawne stworzone przez człowieka, które przybierają postać prawa stanowionego (jak ustawy mające na celu ochronę przyrody) i powinny odzwierciedlać ową wewnętrzną powinność i odpowiedzialność za bioróżnorodność.

## 1. Symboliczne uniwersum jako punkt wyjścia do tworzenia paradygmatu ekofilozofii

Ekofilozofia to nowa sfera refleksji filozoficznej, podejmująca kwestie relacji i interakcji człowieka ze środowiskiem przyrodniczym oraz statusu i roli człowieka w zmienianym przez niego świecie, zawsze wartościująca te relacje i zorientowana praktycznie. Jak wskazał Hull, obejmuje takie zagadnienia, jak szacunek dla przyrody i pozaludzkich form życia, ochronę środowiska, przywrócenie harmonii między człowiekiem i przyrodą oraz stanowi teoretyczną reakcję na współczesny kryzys ekologiczny. Zgodnie z wyjaśnieniami Hulla ekofilozofia postuluje potrzebę czy wręcz konieczność rozszerzenia sfery moralności na relacje człowieka z przyrodą, rozwijania i szerzenia świadomości i kultury ekologicznej oraz formułowanie różnych propozycji działania w tej sferze, odrzucenie ideologii ciągłego wzrostu potrzeb i nieustającej konsumpcji dóbr materialnych, pogoni za maksymalizacją zysków, fascynacji nieograniczonym postępem technologicznym i wiary we wszechmoc techniki oraz kwestionowanie dotychczasowego kierunku cywilizacyjnego<sup>3</sup>.

Pojęcie „paradygmatu” znane jest jako pojęcie naukowe, a zatem nie do końca jest adekwatne do odniesienia założeń ekofilozofii. Paradygmat rozumieć tu bardziej należy jako pewien typ wzorca pracy badawczej, zawierający zbiór założeń pojęciowych, pewien typ myślenia, rozumienia i interpretacji rzeczywistości<sup>4</sup>.

W odniesieniu do ekofilozofii znane są takie paradygmaty, jak paradygmat technocentryczny bądź źle rozumiany paradygmat antropocentryczny. Paradygmaty te nie są właściwe jednak dla ekofilozofii, dla której punkt wyjścia stanowi symboliczne uniwersum. Należy więc poszukać nowego paradygmatu.

Zdaniem Casirera zasady świata ludzkiego różnią się od zasad rządzących światem wszystkich innych organizmów. O ile bowiem wszelkie inne organizmy rządzone są jedynie zasadami biologicznymi (system receptorów i efektorów), o tyle świat ludzki rządony jest jeszcze systemem symbolicznym, który jest w stanie przekształcać rzeczywistość, opracowywać metody dostosowywania się do otoczenia. Częściami tego świata są: język, mit, sztuka i religia<sup>5</sup>. Za Cassirerem należałoby dodać, że częścią tego świata symbolicznego – jak zauważa Coskun – jest również prawo. Odnosząc powyższe do przyrody oraz prawa, uniwersum symboliczne – świat symboliczny, w którym żyje człowiek – składa się zatem

3 Z. Hull, *Ekofilozofia – przedmiot i pole problemowe*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 3 (2012), s. 235–248.

4 G. Krupa, *Paradygmat dialogiczny we współczesnej filozofii*, w: *Poglądy i myśli filozoficzne*, red. K. Maciąg, E. Chodźko, Lublin 2020, s. 58–59.

5 E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1977, s. 79–80.



z symbolicznych form. Jeśli chodzi o język, to jest on najbardziej podstawową formą symboliczną. Dzięki językowi przedmioty posiadają nazwy. W odniesieniu do przyrody język zawiera wszelkie pojęcia opisujące świat przyrodniczy, zjawiska fizyczne, chemiczne, biologiczne czy prawa ochrony środowiska. Kolejnym przykładem formy symbolicznej jest mit. Jeśli chodzi o mity funkcjonujące w obszarze przyrody, to może to być mit o technicznych możliwościach człowieka zawładnięcia światem czy mit idyllicznego życia człowieka dzikusa. Forma symboliczna sztuki posługuje się symbolami w postaci prostych glinianych dzbanów bądź skomplikowanych konstrukcji typu wieża Eiffla. Forma symboliczna religii może odnosić się do przyrody jako boga złączonego z naturą (panteizm) czy Boga tworzącego życie na ziemi (kreacjonizm). Czy wreszcie – forma symboliczna prawa rozumianego bądź jako odczuwana powinność robienia rzeczy właściwych, bądź spisany system nakazów i zakazów obowiązujących w danym państwie. Człowiek poznaje świat przyrodniczy nie tylko na zasadzie prostego odbioru rzeczywistości, lecz głębokiego jej przetworzenia za pomocą znanych sobie form symbolicznych, funkcjonuje w tak pojętym *uniwersum symbolicum*. Tak rozumiany świat będzie stanowił punkt wyjścia do tworzenia naczelnej zasady ekofilozofii.

Cassirer wskazywał, że definiując, kim jest człowiek, określając go terminem *animal rationale*, odnosimy się do rozumu, który w jego ocenie jest pojęciem niewystarczającym, nie obejmuje bowiem kulturowego życia człowieka. Bardziej właściwym określeniem człowieka jest – według niego – termin *animal symbolicum*, odnoszący się do systemu symbolicznego tworzonego przez człowieka<sup>6</sup>. Cassirer wychodzi poza czysto racjonalne podejście człowieka do rzeczywistości, uznając je za niewystarczające, nieuwzględniające całej sfery *uniwersum symbolicum*, w którym żyje człowiek.

Cassirer podkreślał, że zadaniem filozofii jest wydobyć z tworzonych przez człowieka form symbolicznych wspólnego tematu i uczynienie go zrozumiałym<sup>7</sup>. Uniwersum symboliczne stanowi zatem punkt wyjścia, od którego zaczynamy drogę do poznania prawdy, naczelnej zasady czy sposobu myślenia – paradygmatu, w tym wypadku refleksji filozoficznej dotyczącej relacji między człowiekiem a przyrodą. Zadanie filozofii polega zatem na wyjaśnianiu znaczenia symbolicznego świata. Idąc za powyższym, zadaniem ekofilozofii jest wydobyć z uniwersum symbolicznego (świata symbolicznego) jako punktu wyjścia tematu relacji człowieka z przyrodą i uczynienie go zrozumiałym, odnalezienie właściwego paradygmatu. Chodzi o próbę dojścia przez ekofilozofię do prawdy dotyczącej zasad i praw

6 Tamże, s. 82.

7 Cassirer E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 158.

rządzących relacjami człowieka z przyrodą. Relacje te należy ujmować w sposób jak najszerszy, obejmujący nie tylko fizyczny kontakt człowieka z przyrodą, lecz także całe spektrum uniwersum symbolicznego, a zatem wytworzonego przez cywilizację i kulturę sposobu myślenia o świecie przyrodniczym.

Jak jednak wcześniej wspomniano, człowiek jako jedyna istota ziemská może również wpływać na rzeczywistość, a zatem nie tylko tworzy i żyje w świecie symbolicznym, lecz również współtworzy świat rzeczywisty. Przyroda jest dla człowieka zarówno środowiskiem, w którym żyje, bez którego nie mógłby przetrwać, jak również niezbadaną siłą, którą stara się okiełznać. Rozwój cywilizacji wpłynął na silną ingerencję człowieka w świat przyrodniczy – z jednej strony dewastacja przyrody, kryzys klimatyczny to efekt uboczny rozwoju cywilizacji, z drugiej strony świadoma i zamierzona ingerencja w przyrodę umożliwia kreowanie rzeczywistości, tworzenie nowych organizmów żywych, ingerencję w łańcuch genetyczny uniwersum życia. Uniwersum symboliczne powinno stanowić punkt wyjścia nie tylko do myślenia o świecie, ale również do podejmowania działań w tym świecie.

Refleksja filozoficzna obejmować powinna tworzenie paradygmatu ekofilozofii w odniesieniu do stworzonego przez człowieka świata symbolicznego. Chodzi tu zatem nie o proste pojęcia opisujące świat przyrody, lecz również symboliczne pojęcia odnoszące się do nauk przyrodniczych (zjawisk biologicznych, fizycznych i chemicznych), etycznych (w szczególności bioetycznych) czy prawnych. Refleksja ta powinna obejmować także sposób myślenia i działania w odniesieniu do przyrody.

## 2. Filozofia form symbolicznych ze szczególnym uwzględnieniem filozofii prawa

W poszukiwaniu paradygmatu ekofilozofii, dla której punktem wyjścia jest *uniwersum symbolicum*, znaczące jest określenie sposobu poznawania przez człowieka otaczającej rzeczywistości. Wychodząc od podstawowych pojęć, wskazuję, że Immanuel Kant wyróżniał logikę ogólną oraz transcendentálną, przy czym obie odnosiły się do sądów. Logika ogólna badała prawa intelektu bez ich odniesienia do przedmiotu (*a priori*) i dzieliła się na czystą (oderwaną od empirycznych wrażeń) oraz stosowaną, która uwzględnia warunki empiryczne, na które zwraca uwaga psychologia (np. wrażenia zmysłowe, pamięć). Z kolei logika transcendentálna zajmuje się refleksją nad tym, jak to możliwe, że pojęcia mają odniesienie do rzeczywistych przedmiotów oraz w jaki sposób następuje poznanie przedmiotów<sup>8</sup>.

8 A. Kmiecik, *Logika ogólna i transcendentálna Immanuela Kanta*, „Filo-Sofija” 4 (2004), s. 27–46.

Logika transcendentalna wychodzi poza intelekt do poznawanego przedmiotu, czyniąc swym przedmiotem teorię poznania<sup>9</sup>.

W odniesieniu do logiki transcendentальной Ernst Cassirer zauważał, że człowiek jest istotą śmiertelną, skończoną, która uświadamia sobie swoją śmiertelność i przez tę świadomość śmiertelności przekracza swoją skończoność i staje się w pewnym sensie nieskończony<sup>10</sup>. W *Eseju o człowieku* Cassirer wyjaśniał, że człowiek jest zwierzęciem symbolicznym i poprzez właściwe jedynie dla niego tworzenie form symbolicznych jest w stanie w sposób niezależny i obiektywny tworzyć znaczenia. Tworzy tym samym wolność i otwiera drzwi do nieskończoności i etyczności. Dla Cassirera człowiek nie jest jedynie istotą zmysłową, lecz raczej człowiek zmysłami bądź spontanicznością umysłu chłonie oryginalną energię i systematyzuje w symboliczne albo kulturowe formy. To sprawia, że człowiek jako *animal symbolicum* jest stworzeniem silnie ekspresyjnym i uporządkowanym, ponieważ przez symboliczne formy tworzy unikalny świat<sup>11</sup>.

Według Cassirera zasady biologiczne, które rządzą światem wszystkich istot żywych, odnoszą się również do świata człowieka. Jednakże w opinii autora ludzkie życie wyróżnia się od innych istnień tym, że posiada dodatkowy rys charakterystyczny. Człowiek funkcjonuje w świecie bogatszym jakościowo, gdyż obejmującym nieznaną innym organizmom metodę dostosowywania się do otoczenia. Tylko u człowieka, obok systemu receptorów (odbierających bodźce) i efektorów (wykonawczych), odnajdziemy także system symboliczny. Jak wskazuje Cassirer, jest to na tyle istotny system, że przekształca całe ludzkie życie, gdyż nadaje mu nowy wymiar rzeczywistości. Reakcja na bodziec nie jest już bezpośrednia i natychmiastowa, lecz następuje po wystąpieniu procesu myślowego. Tym samym jest ona przerwana i opóźniona. Cassirer wskazuje, że na pierwszy rzut oka może wydawać się, że opóźnienie takie nie jest udoskonaleniem ludzkiej natury, lecz jej ułomnością. Jednakże autor nie zgadza się z takim podejściem i uznaje to za wzbogacenie ludzkiego życia. Autor zwraca uwagę na to, że człowiek nie może uciec przed swoją naturą, musi zatem przyjąć, że jest to naturalny porządek i dla niego świat symboliczny musi istnieć. Świat ten składa się m.in. z języka, mitu, sztuki i religii,

9 Por. P. Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Katowice 2003, s. 224–230.

10 Por. R. Strzelecki, *Odpowiedzieć Byciu. Odpowiedzieć Innemu. Perspektywy etyki fenomenologicznej i etyki dialogicznej*, rozprawa doktorska, Uniwersytet Jagielloński, Repozytorium Uniwersytetu Jagiellońskiego 2010, [https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/38779/strzelecki\\_odpowiedziec\\_byciu\\_odpowiedziec\\_innemu.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/38779/strzelecki_odpowiedziec_byciu_odpowiedziec_innemu.pdf?sequence=1&isAllowed=y) (dostęp: 16.02.2022), s. 107–118.

11 D. Coskun, *Law as Symbolic Form: Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, Dordrecht 2007, s. 74–75.

które jak nici sieci splątują się i wplatają w ludzkie doświadczanie świata. Z biegiem czasu i wraz z postępowaniem sieć ta staje się coraz bardziej wyszukana i mocniejsza, w związku z czym człowiek nie reaguje bezpośrednio na rzeczywistość, nie potrafi zobaczyć jej samej w sobie, lecz zawsze obserwuje świat przez tę sieć. Człowiek poznaje więc świat w sposób pośredni, prowadząc ze sobą ustawiczny dialog i ustosunkowując się do rzeczywistości poprzez pryzmat świata symboli<sup>12</sup>.

Filozofię form symbolicznych Cassirera nazywam w tym miejscu filozofią ducha. Nie w znaczeniu heglowskim, lecz w znaczeniu cassirerowskim<sup>13</sup>. Jest to silne przenikanie ducha – siły Dobra w świecie, który tworzy rzeczywistość ponadmysłową. Człowiek doświadcza rzeczywistości w sposób właściwy jedynie sobie w duchu siły Dobra. Siła Dobra jest wyczuwana, nazywana przez człowieka i przybiera różne symboliczne formy, z których można ją wydobyć. Człowiek nie odnosi się bezpośrednio do rzeczywistości, on ją przekracza, wychodzi poza nią, zarówno gdy chodzi o proces poznania, to jest poznania relacji pomiędzy nim a rzeczywistością, jak i w związku z istnieniem rozbudowanej sieci form symbolicznych. To te formy nadają znaczenie pojmowanej rzeczywistości, ale także umożliwiają przekraczanie rzeczywistości poprzez możliwość współtworzenia jej, poprzez kreowanie środowiska życia. Istotną rolę w poznaniu odgrywa nauka, w szczególności nauki matematyczne i przyrodnicze, pozwalające na wyjście ponad indywidualne właściwości przedmiotów czy psychologizację procesów poznawczych<sup>14</sup>.

Odnosząc powyższy transcendentálny sposób poznania i doświadczania rzeczywistości do filozofii prawa jako formy symbolicznej w ekologii, można zauważyć, że poznając świat przyrody, człowiek poznaje ją nie tylko wprost, ale także wiążąc z nią całą sieć form symbolicznych w kontekście prawa, to jest odnosząc do przyrody całą wiedzę przyrodniczą (a zatem znając rządzące światem prawa przyrody: fizyczne, chemiczne, biologiczne), wplątując w to swoje przekonania religijne (prawa boże) czy prawa obowiązujące w danym państwie (prawa stanowione). Poznanie rzeczywistości przyrodniczej wykracza zatem poza bezpośrednie jej poznanie i dzięki niemu człowiek jest w stanie wydobyć prawdę i sens poznawanych przedmiotów, poznać nie tylko przedmioty same w sobie, ale także tkwiącą i przejawiającą się w nich siłę Dobra. Człowiek może dotrzeć do Ducha Natury, będącego wspólną jednią wszystkiego, co żyje w różnorodnym środowisku. Z kolei jako istota degradowująca bądź tworząca przyrodę, uświadamiająca sobie swoją własną rolę w niej, człowiek nie tylko poznaje świat przyrody, ale także poznaje siebie.

12 E. Cassirer, *Esej o człowieku...*, s. 37–38.

13 Por. E. Cassirer, *Tragedia kultury*, „Prace kulturoznawcze” 10 (2007), s. 38–58.

14 W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1968, s. 260–261.

Analiza wkładu Ernsta Cassirera do ekofilozofii wydaje się spójna z osiągnięciami Konrada Lorenza na płaszczyźnie etologii. Konrad Lorenz wykazał, że w kontekście procesu ewolucji cały świat ożywiony, łącznie z ludzkością, kształtował w różnych uwarunkowaniach otoczenia swe zdolności i kulturę (ducha) zmierzające do przetrwania. Jest prawdą, że człowiek zyskał zdolności wyróżniające go od innych organizmów ożywionych, w tym takie, które go ograniczają, zresztą jak każdy system ożywiony w swym gatunku. Nie ma tu biocentrycznych argumentów zrównujących cały świat żywy w kontekście życia. Istotną konsekwencją ewolucji jest związek bioróżnorodności z historią rozwoju. Fundamentalne znaczenie zyskuje tutaj ukształtowanie takiej kultury, ducha (co zamiennie stosuje K. Lorenz), w której istotną rolę odgrywa zdolność dostosowania się do zmieniającej się rzeczywistości<sup>15</sup>.

Przesądzające o istocie człowieka jego życie duchowe, typowe jedynie dla *animal symbolicum*, powstałe w wyniku ewolucji, urzeczywistnia podstawową sprawność ludzkiej społeczności. To dzięki ludzkiemu duchowi, a dalej duchowi społeczności, powstaje kultura. W tym sensie życie duchowe człowieka odnajduje swój wyraz w kulturze człowieka, a historia ducha ludzkiego wyraża się w historii kultury ludzkiej<sup>16</sup>.

Wkład Cassirera od strony symbolicznego aspektu egzystencji i Lorenza w aspekcie ewolucyjnie ukształtowanych zdolności pozwala zaproponować *pneumocentryzm* jako paradygmat ekofilozofii.

Biorąc pod uwagę filozofię form symbolicznych tworzoną przez Cassirera, możemy zrekonstruować jego proces myślowy prowadzący do zupełnie nowego rozumienia prawa, gdzie z jednej strony prawo stanowione jest formą symboliczną niezależnie od jego treści i współtworzy rzeczywistość, w której żyje konkretne społeczeństwo temu prawu poddane, z drugiej zaś strony Cassirer próbuje odkryć, czym w istocie jest prawo i bezpośrednio w swojej filozofii odnosi się do tego zagadnienia.

Cassirer żył bowiem w świecie zdeprawowanym, gdzie prawo stanowione w nazistowskich Niemczech stało w opozycji do przyrodzonych praw człowieka i niezbywalnej godności ludzkiej. Cassirer czuł się zatem w powinności odkryć, czym jest prawo w jego filozofii form symbolicznych.

Warto w tym miejscu wskazać, że Cassirer wykazał uniwersalność prawa naturalnego w bioróżnorodności, a więc i prawa człowieka są spójne ze światem ożywionym (zwierząt i roślin). Prawa i obowiązki człowieka korespondować muszą

15 K. Lorenz, *Odwrótne strona zwierciadła. Próba historii naturalnej ludzkiego poznania*, Warszawa 1977, s. 135–164.

16 Z. Łepko, *Etologiczne inspiracje ekofilozofii*, w: *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, red. J.M. Dołęga, J.W. Czartoszewski, A. Skowroński, Warszawa 2001, s. 146.

z prawem do kształtowania bezpiecznego środowiska. Obowiązek ochrony przyrody, istot pozaludzkich jest konsekwencją wspólną historii życia.

Zgodnie z myślą Cassirera przyroda zawiera w sobie aspekt spójny w kształtowaniu się środowiska i bioróżnorodności. Przyroda pojmowana jest jako sfera prawa i praworządności. I ten rys świadczy o jej naturalnym pochodzeniu. Cassirer jednak głębiej doszukuje się genezy praw natury i za religijnymi poglądami Zaratustry określa przyrodę pojęciem *asza* – mądrość przyrody, która odzwierciedla mądrość jej stwórcy. Filozof zwraca uwagę, że nienaruszalny, wieczny, uniwersalny porządek rządzi światem i determinuje wszystkie poszczególne wydarzenia: drogi słońca, księżyca, gwiazd, kierunki chmur i wiatrów, wzrastanie roślin i zwierząt. Wszystko to podtrzymują i zachowują nie tylko siły fizyczne, ale przede wszystkim siła Dobra. Świat stał się wielkim dramatem moralnym, w którym zarówno człowiek, jak i przyroda muszą odegrać swe rolę<sup>17</sup>. Oczywiście znaczenie przyrody w tym sensie jest w stanie pojąć jedynie człowiek jako *animal symbolicum*. Tylko on również w ten ład może zaingerować i zachwiać go, co czyni go jedyną ziemską istotą odpowiedzialną za przyrodę, za wszelkie ożywione jednostki i jej nieożywione elementy.

Całe życie ludzkie, w ocenie Cassirera, staje się nieprzerwaną walką o ustanowienie i umocnienie prawości. Według niego trójca: dobrych myśli, dobrych słów i dobrych uczynków gra w tej walce rolę główną. Droga do bóstwa nie jest już magia, lecz prawe postępowanie wobec świata ożywionego; człowiek sam decyduje o wyborze jednej z dwóch dróg życia; sam jest arbitrem swego przeznaczenia oraz odpowiada za zachowanie standardów bioróżnorodności; ma władzę i wolność wybierania między prawdą i fałszem, prawością i nikczemnością, dobrem i złem. Jest odpowiedzialny za moralny wybór, którego dokonuje, a co za tym idzie, jest odpowiedzialny także za wszystkie swoje czyny. Zdaniem Cassirera, jeśli człowiek dokona słusznego wyboru i opowie się za prawością, zbierze jej owoce, lecz jeśli jako jednostka obdarzona wolną wolą wybierze nieprawość, odpowiedzialność spadnie na niego, a jego własna *daena* albo osobowość doprowadzi go do odpłaty. Cassirer wskazuje, że na końcu nadejdzie okres, kiedy każda jednostka sama z siebie wybierze drogę prawości i w jej duchu będzie postępować, co sprawi, że cała ludzkość i wszelkie istoty żywe na świecie będą dążyć ku *asza*; wszyscy, tj. *animal symbolicum*, muszą przyczynić się do tego wielkiego dzieła; sprawiedliwi, żyjący w różnych epokach i w różnych miejscach, są członkami jednej grupy sprawiedliwych w tym sensie, że wszyscy pracują dla wspólnej sprawy i powoduje nimi jeden i ten sam motyw; w monoteistycznej religii właśnie ta forma uniwersalnej sympatii etycznej

<sup>17</sup> E. Cassirer, *Esej o człowieku...*, s. 99.

zyskuje przewagę. Konieczna jest postawa *animal symbolicum* związana z przyrodą i solidarnością życia<sup>18</sup>. Tym samym moralny wybór ciąży na człowieku, a walka odbywa się w jego umyśle i sumieniu. Ernst Cassirer nie odnosi się zatem do prawa stanowionego przez władcę, lecz do prawa, które jest jakby wdrukowane w standard życia i naturę ludzką. Jest to prawość, do której człowiek sam dąży, ale także dąży do niej całe społeczeństwo. Jest to siła Dobra, która powinna determinować myśli, mowę i uczynki człowieka, a za nim wszystkich społeczeństw. Można więc stwierdzić, że Cassirer rozumiał prawo jako prawość – prawo naturalne, którego źródłem była siła Dobra i Ducha. Podkreśla on, że prawo stanowione przez władzę państwową nie powinno tego prawa naturalnego naruszać, zwłaszcza jeśli chodzi o prawa człowieka. Rozszerzając tę myśl jednak na ekofilozofię, prawo stanowione nie powinno naruszać również praw naturalnych człowieka ani w odniesieniu do stosunków międzyludzkich, ani relacji z przyrodą ożywioną i martwą.

Tym samym Cassirer wskazuje, że przyroda pojmowana jest jako sfera prawa i praworządności. Ekspozuje zatem istotność praw przyrody, którymi rządzi siła Dobra. Jednocześnie ekspozuje indywidualną odpowiedzialność każdego człowieka za dokonywane wybory, w tym między prawością a nikczemnością<sup>19</sup>. Tym samym to jednostka odpowiedzialna jest za postępowanie zgodne z siłą Dobra, a zatem zgodnie z prawami natury nie może się bronić prawami narzuconymi (stanowionymi) przez jakąkolwiek władzę, gdyż prawo przyrody jest prawdziwym prawem, w przeciwieństwie do praw narzuconych przez despotycznego władcę. Cassirer wskazywał, że cała ludzkość w świecie powinna obrać tą samą drogę prawości, dzięki czemu prawa stanowione przez większość w systemach demokratycznych bliższe są idei praworządności filozofa form symbolicznych. Forma symboliczna, jaką jest prawo, może wyrażać ekofilozofię w tym zakresie, w jakim zgodna jest z prawami przyrody w relacji człowiek–natura.

Cassirera należałoby zatem sklasyfikować jako filozofa prawa natury, gdyż ponad prawa stanowione przez państwa stawia prawo rządzące niezależnie od ich ustanowienia, będące wewnętrzną powinnością człowieka moralnego postępowania. Zgodnie bowiem z teorią i filozofią prawa Zygmunta Ziemińskiego za prawo natury uważa się takie normy postępowania, którym przypisuje się charakter powszechnie wiążący, niezależnie od ich ustanowienia czy uznania za obowiązujące przez organizację państwową; na podstawie mocy takich norm wskazuje się na jakiegoś rodzaju konieczność ontologiczną, na konieczność aksjologiczną na gruncie

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Por. E. Cassirer, *Naturalistyczne i humanistyczne uzasadnienie filozofii kultury*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 56 (2011), s. 317–342.

wartości absolutnych czy wartości powszechnie przyjmowanych w danym środowisku społecznym, względnie niekiedy wskazuje się na fakt powszechnego uznawania danych norm – co ma świadczyć o ich jakiejś konieczności społecznej<sup>20</sup>. Należałoby uznać także, że prawo stanowione przez państwo czy kościół jest dla Cassirera formą symboliczną, poprzez którą – jako jedną z sieci powiązań – człowiek poznaje i interpretuje świat.

Jak wyjaśnia Coskun, w swojej teorii etyki Cassirer zwraca się do etyki Kanta opartej na marburgskim nauczaniu Hermana Cohena. Dla Cassirera idea autonomii zawiera cel sam w sobie. Zgodnie z tym Cassirer pisze, że etycznie samowystarczalne i wartościowe jest tylko takie działanie, które jest ukierunkowane na urzeczywistnienie społeczeństwa, w którym jednostka jest celem, a nie środkiem działania. Jak podkreśla Coskun, wolność dla Cassirera jest ideą regulacyjną. Jest to niekończące się zadanie dla jednostki; aby ją osiągnąć, musi ją stworzyć dla siebie poprzez swoje działanie, tzn. pracę na rzecz społeczeństwa lub w kontekście, w którym jest przede wszystkim skończony w sobie. Każdy człowiek jest odpowiedzialny za tworzenie dla siebie wolności. W tym etycznym sensie człowiek jest wolny, jeżeli jego motywy zależą od jego ocen i przekonań co do obowiązków moralnych. Ponadto, jak wyjaśniał Cassirer, dla symbolicznej natury nie jest już wystarczające rozważać człowieka jako jedynie istotę rozumną: *homo sapiens*. To nie jest etyka człowieka symbolicznego, gdyż według Cassirera czyny racjonalne powinny być jednocześnie przekonujące moralnie<sup>21</sup>.

### 3. Pneumocentryzm jako paradygmat ekofilozofii w kontekście prawa w filozofii form symbolicznych

Warto zastanowić się w tym miejscu, jaka powinna być naczelną zasadą ekofilozofii, myśl przewodnią przyświecająca wszelkim przemyśleniom dotyczącym powiązań człowieka z naturą w świetle filozofii form symbolicznych Cassirera. Jak wskazano wcześniej, ekofilozofia odniesiona do symbolicznego rozumienia świata dotyczy (stworzonej przez człowieka symbolicznego) kultury w relacji człowiek – środowisko przyrodnicze.

Konsekwentnie wskazują na to, że Cassirer wymienił wprawdzie takie symbole jak język, religia, mit, sztuka, jednakże w świetle jego rozważań symbolem takim jest również prawo. Należy zatem przyjąć, że prawo jest formą symboliczną. Ekofilozofia zatem odnosić się może do prawa jako formy symbolicznej, gdzie, jak wspomniano, przyroda jest sferą prawa i praworządności. Tym samym przyroda

20 S. Wronkowska, *Z teorii i filozofii prawa Zygmunta Ziemińskiego*, Łódź 2007, s. 260.

21 D. Coskun, *Law as Symbolic Form...*, s. 81–82.



stanowi punkt centralny prawa – jego źródło i pierwowzór. Z kolei człowiek powinien ten boski porządek odwzorowywać w prawie stanowionym, współtworząc świat i przyczyniając się do panującego na nim ładu.

Jak wskazuje Cassirer, człowiek w społeczeństwie nie powinien służyć jako środek do osiągnięcia czegoś, a ludzie powinni nawzajem uwzględniać swoje prawa. Powyższe możemy jednak odnieść również do ekofilozofii przy przyjęciu, że przyroda nie powinna być traktowana jedynie jako środek do osiągnięcia celów, lecz powinna zasługiwać na szacunek i ochronę. Wewnętrzne poczucie powinności człowieka i działająca siła Dobra powinny doprowadzać każdą jednostkę do działania moralnego w odniesieniu do świata przyrody, z kolei prawo pisane narzucone przez państwo powinno w jak największym stopniu odzwierciedlać powinność człowieka i społeczeństwa w tym zakresie. Tym samym, zgodnie z filozofią prawa jako formy symbolicznej w odniesieniu do ekologii, naczelną zasadą, paradygmatem w relacji człowiek–przyroda powinna być zasada odpowiedzialności osobistej, społeczeństwa i państwa za przyrodę. Zasadę tę nazwałabym paradygmatem *pneumocentryzmu* ekofilozofii. W centrum ekofilozofii stoi bowiem *pneuma* – siła Dobra tkwiąca w każdym człowieku i naturalnym środowisku, co czynnie tworzy spójną rzeczywistość przyrodniczą. Odpowiedzialność dotyczy: powietrza, wody, ziemi, krajobrazu, istot żywych, całego środowiska przyrodniczego, w którym żyje człowiek. Z jednej strony jest to odpowiedzialność za człowieka, aby zapewnić ludziom godne warunki życia, w tym aktualnie wykluczonym społecznościom cierpiącym z powodu braku dóbr przyrody: wody, pożywienia, czystego powietrza; z drugiej strony jest to odpowiedzialność za przyrodę samą w sobie i bioróżnorodność. Człowiek zatem jako ten, który degraduje przyrodę, ma moralny obowiązek – ową wewnętrzną powinność – zaprzestania takich działań, zadbania o przyrodę, gdyż odzwierciedla ona siłę Dobra w sposób godny i prawy.

Cassirer swoją filozofię form symbolicznych łączył zatem ściśle z filozofią prawa naturalnego oraz z ideą praw człowieka oraz życia. Zgodnie z poglądem przedstawionym przez Bogumiła Szmulika idea prawa naturalnego wyraża kwalifikowaną postać praw i wolności jednostki służących ochronie jej interesów przypisywanych każdej osobie ludzkiej niezależnie od przynależności państwowej i od jakichkolwiek cech różnicujących. Źródłem tak rozumianych praw człowieka nie jest państwo i tworzony przez nie określony system prawny, lecz prawo naturalne, zgodnie z którym podstawą większości praw jednostki jest przyrodzona godność istoty ludzkiej; to dzięki niej prawa człowieka mają charakter ponadpaństwowy (pierwotny), niezbywalny i nienaruszalny<sup>22</sup>. Idąc za myślą Cassirera, prawo naturalne –

<sup>22</sup> B. Szmulik, *Prawa człowieka – pojęcie, geneza oraz klasyfikacja*, w: *Dylematy praw człowieka*, red. T. Gardocka, J. Sobczak, Toruń 2008, s. 443.

w którym zasadza się naturalna godność człowieka – można odnieść również do praw człowieka w odniesieniu do przyrody. Przykładowo prawem człowieka wynikającym z jego ludzkiej godności jest prawo dostępu do wody, powietrza, pożywienia, możliwości obcowania z przyrodą (dostęp do lasów, plaży), do warunków życia uwzględniających możliwość kontaktu z naturą (w przeciwieństwie do betonowych aglomeracji miejskich). Jednakże prawa natury należałoby rozszerzyć również na inne relacje, wychodzące ponad relacje międzyludzkie. Moralną powinność powinno odnosić się również do relacji człowieka z przyrodą, wzięcia przez człowieka odpowiedzialności za przyrodę ożywioną i nieożywioną przejawiające się troską i dbałością o środowisko naturalne.

Papież Franciszek w encyklice *Laudato si* także podkreśla osobistą odpowiedzialność człowieka za środowisko przyrodnicze, a także odpowiedzialność społeczeństw czy całej ludzkości. Wskazuje, że panowanie nad ziemią nie oznacza bezmyślnej jej eksploatacji, gdyż z faktu bycia dziećmi bożymi wynika, że człowiek powinien uprawiać, kultywować i chronić ziemię na zasadzie wzajemności między człowiekiem a naturą. Wskazuje on, że każda wspólnota może wziąć z dóbr ziemi to, czego potrzebuje dla przeżycia, ale ma również obowiązek chronienia ziemi i zapewnienia, by nadal była ona płodna dla przyszłych pokoleń. Troska o przyrodę jest zatem obowiązkiem człowieka w świetle prawa bożego. Zdaniem papieża Franciszka obecnie funkcjonujący paradygmat technokratyczny wywodzący się z przekonania o możliwości dowolnej eksploatacji środowiska naturalnego i głębokiego przekonania, że degradację można szybko i łatwo powstrzymać poprzez rozwój nowych technologii, należy bezwzględnie zastąpić<sup>23</sup>.

Jako przeciwny sformułowanemu przez papieża Franciszka paradygmatowi *technocentrycznemu* stawiam paradygmat *pneumacentryczny*, który w swoim centrum stawia istotę ludzką – w kontekście *animal symbolicum* – wśród duchowej wspólnoty istot ożywionych. Czyni to człowieka istotą odpowiedzialną za świat przyrodniczy, świadomą podejmowanych decyzji w swym środowisku, zdającą sobie sprawę z ograniczeń eksploatacji zasobów naturalnych i biorącą odpowiedzialność za konieczność zachowania przyrody dla przyszłych pokoleń, zdającą sobie sprawę z ograniczeń rozwoju technologicznego i świadomą konieczności związku postępu cywilizacyjnego z postępem moralnym. Godność osoby ludzkiej nie tylko nakazuje jej żyć w warunkach godnych człowieka, jeżeli chodzi o środowisko życia i dostęp do dóbr, ale także każe odpowiedzialnie traktować naturę pojmowaną jako dzieło stworzenia, wymagające troski i opieki człowieka.

23 Franciszek, *Encyklika Laudato si' Ojca Świętego Franciszka poświęcona trosce o wspólny dom*, 24 maja 2015, s. 67–109.

Tworzona przez człowieka forma symboliczna prawa powinna odzwierciedlać ekofilozofię odniesioną do symbolicznego rozumienia świata. A zatem prawo stanowione winno być tworzone jak najbliżej paradygmatu pneumocentryzmu, odpowiedzialności człowieka za środowisko przyrodnicze, chroniąc to środowisko i nie narażając istot żywych na niepotrzebne cierpienie. Z kolei tkwiąca w człowieku powinność dyktuje mu działania w kierunku brania osobistej odpowiedzialności za czyny dotyczące środowiska przyrodniczego.

Człowiek podchodzący do życia w tak odpowiedzialny sposób nie ma innego wyjścia, jak tylko przestrzegać naturalnych praw przyrody, które określają ściśle powiązanie przyrody z człowiekiem i ich wzajemny związek. Nie tylko przyroda wpływa na człowieka, ale również człowiek wpływa na przyrodę. Istnieje wspólna, nierozzerwalna więź między człowiekiem a środowiskiem. Związek jest na tyle silny, że przyroda może zniszczyć i ocalić człowieka, podobnie jak człowiek przyrodę. *Animal symbolicum* zdaje sobie sprawę z tej więzi i nie ma innego wyjścia, jak szanować przyrodę, dbać o nią, wziąć na siebie odpowiedzialność za nią.

Bliska temu jest również postawa polskiego filozofa Bogdana Suchodolskiego. Alicja Żywczok<sup>24</sup>, przybliżając jego dorobek naukowy, wskazuje:

postawa miłości staje się powinnością wobec przyrody oraz wyzwaniem dla jednostek i społeczności; od poczucia jedności człowieka ze środowiskiem naturalnym zależy odbudowa wspólnoty, jaką tworzą. W większości relacji interpersonalnych więź emocjonalna ewoluuje od znajomości, koleżeństwa, sympatii, przyjaźni do miłości. Podobnie kształtuje się więź człowieka z przyrodą, stopniowo i systematycznie, od sympatii przez przyjaźń do miłości, przewyżczając samotność i niepokój. Postawa sympatii predysponuje do dostrzegania piękna przyrody i kontemplowania jej, stanowi przeciwieństwo krzywdzenia czy wyzysku<sup>25</sup>.

Ekofilozofia podejmuje zatem zagadnienie istnienia więzi człowieka ze środowiskiem.

Przeanalizuję teraz w kontekście ekofilozofii odniesionej do symbolicznego rozumienia świata możliwość istnienia więzi człowieka ze środowiskiem jako dobra osobistego człowieka w świetle orzecznictwa sądów polskich na przykładzie więzi z psem i prawa do czystego powietrza.

Odnosząc filozofię prawa inspirowaną pneumocentrycznym paradygmatem ekofilozofii do konkretnego przypadku, w pierwszej kolejności przywołam aktualne

<sup>24</sup> A. Żywczok, *Więź człowieka ze środowiskiem naturalnym. Rekonstrukcja i interpretacja dorobku naukowego Bogdana Suchodolskiego*, „Przegląd Pedagogiczny” 1 (2020), s. 65–84.

<sup>25</sup> Tamże, s. 78, odwołanie do B. Suchodolski, *Kształt życia*, Warszawa 1982, s. 23.

stanowisko polskich sądów poszukujących odpowiedzi na pytanie, czy więź człowieka z psem stanowi dobro osobiste człowieka.

Warto wskazać, że istnieje rozbieżne orzecznictwo sądowe w Polsce odnoszące się do tej więzi. Niektóre z orzeczeń wskazują, że więź taka jest dobrem osobistym, inne z kolei twierdzą wręcz przecinie. I tak Sąd Okręgowy w Krakowie w wyroku z dnia 7 września 2017 roku<sup>26</sup> wskazał, że katalog dóbr osobistych, ujętych w art. 23 k.c., ma charakter otwarty. W orzeczeniu przyjęto, że pojęcie dóbr osobistych nie może pozostawać w oderwaniu od rozwoju technologicznego i cywilizacyjnego społeczeństwa, panujących w nim zasad moralnych czy prawnych, występujących w konkretnym społeczeństwie stosunków politycznych, społecznych czy gospodarczych. Tym samym dobra osobiste określa się – w ocenie wskazanego sądu – biorąc pod uwagę wszystkie wymienione wyżej czynniki, które i mogą różnić się w zależności od różnic występujących w danym społeczeństwie. Przykładowo jeden gest może w jednym ze społeczeństw oznaczać szacunek, a w drugim będzie on naruszał czyjąś godność czy dobre imię. Sąd Okręgowy w Krakowie stwierdził, że przy ocenie istnienia dobra osobistego w postaci więzi człowieka ze zwierzęciem należy wziąć pod uwagę wszystkie wymienione wyżej czynniki. W polskim społeczeństwie pies jest zwierzęciem o szczególnym charakterze. Bez wątpienia budzi on skojarzenia pozytywne, symbolizuje nawet takie wartości, jak przyjaźń, wierność czy lojalność. Odnośnie do wierności czy przywiązania, w naszym społeczeństwie przyjmuje się, że pies odczuwa je podobnie jak człowiek. Jest zatem postrzegany w niektórych aspektach jako podobny człowiekowi, choćby odnośnie do możliwości odczuwania miłości czy przyjaźni. Z tych przyczyn możliwe jest – zdaniem Sądu Okręgowego w Krakowie – nawiązanie z nim więzi. Dlatego więź taka stanowić może w naszym społeczeństwie dobro osobiste, podlegające ochronie prawnej. Naruszenie tej więzi może wiązać się z koniecznością zapłaty zadośćuczynienia, gdyż zerwanie tej więzi „może wywoływać u człowieka smutek, tęsknotę, poczucie straty, z kolei fakt, że zwierzę jest istotą żywą, odczuwającą ból, powodować może u człowieka także współczucie i współprzeżywanie doznawanego przez zwierzę cierpienia”.

Z kolei Sąd Rejonowy w Olkuszu w wyroku z dnia 28 maja 2021 roku<sup>27</sup> orzekł zupełnie odmiennie. Wskazał, że więź człowieka ze zwierzęciem to nie „wartość immanentnie złączona z istotą człowieczeństwa oraz naturą człowieka, nadto, nie jest to wartość stała ani dająca się zobiektywizować”. Sceptycznie odniósł się także do prób tworzenia nowych dóbr osobistych przez orzecznictwo sądowe, m.in. takich

<sup>26</sup> Wyrok Sądu Okręgowego w Krakowie z dnia 7 września 2017 r., sygn. akt II Ca 1111/17.

<sup>27</sup> Wyrok Sądu Rejonowego w Olkuszu z dnia 28 maja 2021 r., sygn. akt I C 105/20.

jak właśnie więź ze zwierzęciem czy prawo do życia w wolnym od zanieczyszczeń środowisku. Zdaniem sądu „sztuczne rozszerzanie ich katalogu, przez włączanie do niego wartości zmiennych w czasie, niestałych, zależnych od woli uprawnionego (takich jak poczucie więzi z psem) jest sprzeczne z definicją dóbr osobistych. Może prowadzić do szeregu nadużyć (...) W dalszej perspektywie może prowadzić to do konstruowania kolejnych »dóbr osobistych«, jak np. więzi z rośliną czy przedmiotem o sentymentalnym znaczeniu”. Jak pokazują te dwa przykłady, orzecznictwo sądowe w przedmiotowej kwestii nie jest jednolite.

Bez trudu można odnotować, że to wyrok Sądu Okręgowego w Krakowie odzwierciedla filozofię prawa inspirowaną pneumocentrycznym paradygmatem ekofilozofii. To w tym wyroku sąd dostrzega szczególną relację człowieka ze zwierzęciem, więź stanowiącą dobro osobiste człowieka.

Pomimo iż w obu przypadkach sądy przyjęły odpowiedzialność człowieka za śmierć psa i bez wątpienia orzekły o odpowiedzialności człowieka i konieczności naprawienia przez człowieka szkody związanej ze śmiercią zwierzęcia, jednak jedynie wyrok Sądu Okręgowego w Krakowie przyznał istnienie szczególnej więzi łączącej człowieka ze zwierzęciem. Sąd Rejonowy w Olkuszu nie przyznał istnienia takiej więzi.

Przechodząc do drugiego przykładu, którego istotą jest to, czy istnieje szczególna więź pomiędzy człowiekiem a powietrzem, a właściwie czy czyste powietrze stanowi dobro osobiste człowieka, wskazuję, co następuje.

Otóż w uchwale Sądu Najwyższego z dnia 28 maja 2021 roku<sup>28</sup> stwierdzono, że prawo do życia w czystym środowisku nie jest dobrem osobistym; ochronie jako dobra osobiste (art. 23 k.c. w związku z art. 24 k.c. i art. 448 k.c.) podlegają zdrowie, wolność, prywatność, do naruszenia (zagrożenia) których może prowadzić naruszenie standardów jakości powietrza określonych w przepisach prawa.

Dobrami osobistymi – jak wyjaśnił Sąd Najwyższy – są wartości immanentnie związane z istotą człowieczeństwa oraz naturą człowieka, niezależne od jego woli, stałe, dające się skonkretyzować i zobiektywizować. W ocenie Sądu Najwyższego – wyrażonej w uchwale – obejmują one fizyczną i psychiczną integralność człowieka albo przejawy jego twórczej działalności, skupiają niepowtarzalną, pozwalającą na samorealizację indywidualność człowieka, jego godność oraz pozycję wśród innych ludzi.

Sąd Najwyższy wskazał, że środowisko naturalne nie jest dobrem osobistym człowieka, ale jest to dobro wspólne. Troszczyć się o nie powinni zarówno wszyscy ludzie, jak i państwo jako organizacja, w tym poszczególne organy władzy

28 Uchwała Sądu Najwyższego z dnia 28 maja 2021 r., sygn. akt III CZP 27/20.

publicznej. Obowiązek jest w tym zakresie zatem wszystkim wspólny. Sąd Najwyższy wskazał, że „prawa człowieka i obywatela, do których przestrzegania i zapewnienia realizacji zobowiązały się państwa – strony Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności – nie są tożsame z dobrami osobistymi unormowanymi w art. 23 k.c., chociaż wiele spośród tych praw zabezpiecza właściwy poziom ochrony dóbr osobistych”.

Tym samym Sąd Najwyższy niejako uznał prawo do czystego powietrza jako jedno z praw człowieka, co zgodne jest z ekofilozofią w kontekście prawa jako formy symbolicznej, jednakże z drugiej strony nie uznał więzi człowieka z powietrzem za dobro osobiste człowieka, wskazując, że powietrze nie jest dobrem osobistym, lecz wspólnym. Interpretacja taka jest w mojej ocenie niezgodna z filozofią prawa jako formy symbolicznej w odniesieniu do ekologii, zgodnie z którą należałoby uznać istnienie takiej więzi, która to więź ma charakter osobisty i powinna przejawiać się troską człowieka o powietrze. Oczywiście może pojawić się pytanie o wzajemność tej więzi, jednakże zgodnie z filozofią ducha wzajemność taka może polegać na tym, że bez powietrza człowiek nie mógłby nawet istnieć.

### Zakończenie

Ekofilozofia odgrywa istotną rolę we współczesnym, zdominowanym technologicznie świecie. W pędzie za komfortowym życiem, ogarnięty chęcią szybkiego i niedrogiego zaspokojenia swoich potrzeb, człowiek przestaje zwracać uwagę na konsekwencje swoich działań w odniesieniu do przyrody. Relacje człowieka z przyrodą na skutek uprzemysłowienia i technologizacji ulegają stopniowemu zanikowi. Jednakże paradoksalnie wygodne życie sprzyja refleksjom związanym z dokonywaną degradacją i powrotowi człowieka do natury. Ma to również odzwierciedlenie w prawie, a także związane jest z uniwersalnym prawem, w tym prawem moralnym. Prawo stanowione, jako wytwór typowo ludzki, jest jedną z form symbolicznych, przez które człowiek wyraża swoją wolność, pod warunkiem zgodności tworzonego prawa z powinnością moralną. Wolność rozumianą m.in. jako wolność wyboru moralnych zachowań zarówno w sferze indywidualnej, w sumieniu pojedynczego człowieka, jak i w sferze zewnętrznej – jako przestrzeganie prawa stanowionego przez państwo, a także stanowienie prawa, które powinno jak najbardziej odzwierciedlać naturalny porządek rzeczy. Prawo powinno być stanowione nie poprzez narzucenie woli władcy poddanym, lecz jako pewien kompromis społeczny, mający na uwadze, że zachowania moralne powinny być oceniane w oderwaniu od ich celów, a także że nie można dowolnie posługiwać się określonymi bytami jako środkami. Postępowi technologicznemu powinien towarzyszyć postęp moralny nie tylko społeczeństw, ale także każdego człowieka odpowiedzialnego za podejmowanie

indywidualnych decyzji, w tym dotyczących relacji z przyrodą, a także postęp prawa stanowionego. Ekofilozofia może znaleźć urzeczywistnienie w prawie zgodnie z filozofią form symbolicznych – prawie naturalnym rozumianym jako poczucie powinności człowieka, a także prawie stanowionym, które winno być jak najbliższe naturalnemu porządkowi.

Ekofilozofia jest w zasadzie młodą, ale dynamiczną nauką; jest otwarta na nowe propozycje kształtujące obiektywnie standard życia bioróżnorodności. To właśnie w tej kwestii posłużono się Ernsta Cassirera koncepcją *animal symbolicum* i wynikającym z niej paradygmatem ekofilozofii, tj. pneumocentryzmem. Wykazano, że może on mieć odniesienia do nauk, zarówno teologicznych, przyrodniczych, jak i filozoficznych.

### Bibliografia

- Cassirer E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1977.
- Cassirer E., *Tragedia kultury*, „Prace kulturoznawcze” 10 (2007), s. 38–58.
- Cassirer E., *Naturalistyczne i humanistyczne uzasadnienie filozofii kultury*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 56 (2011), s. 317–342.
- Coskun D., *Law as Symbolic Form: Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, Dordrecht 2007.
- Franciszek, *Encyklika Laudato si’ Ojca Świętego Franciszka poświęcona trosce o wspólny dom*, 24 maja 2015.
- Hull Z., *Ekofilozofia – przedmiot i pole problemowe*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 3 (2012), s. 235–248.
- Kmiecik A., *Logika ogólna i transcendentálna Immanuela Kanta*, „Filo-Sofija” 4 (2004), s. 27–46.
- Krupa G., *Paradygmat dialogiczny we współczesnej filozofii*, w: *Poglądy i myśli filozoficzne*, red. K. Maciąg, E. Chodźko, Lublin 2020, s. 58–81.
- Lorenz K., *Odwrotna strona zwierciadła. Próba historii naturalnej ludzkiego poznania* Warszawa 1977.
- Łaciak P., *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Katowice 2003.
- Łepko Z., *Etologiczne inspiracje ekofilozofii*, w: *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, red. J.M. Dołęga, J.W. Czartoszewski, A. Skowroński, Warszawa 2001, s. 135–164.
- Rakoczy B., *Prawo ochrony przyrody*, Warszawa 2009.
- Skowroński A., *Ekofilozofia – jako praktyczna filozofia przyrody*, „Roczniki Filozoficzne” 54 (2006) 1, s. 355–359.

- Strzelecki R., *Odpowiedzieć Byciu. Odpowiedzieć Innemu. Perspektywy etyki fenomenologicznej i etyki dialogicznej*, rozprawa doktorska, Uniwersytet Jagielloński, Repozytorium Uniwersytetu Jagiellońskiego 2010, [https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/38779/strzelecki\\_odpowiedziec\\_byciu\\_odpowiedziec\\_innemu.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/38779/strzelecki_odpowiedziec_byciu_odpowiedziec_innemu.pdf?sequence=1&isAllowed=y) (dostęp: 16.02.2022).
- Suchodolski B., *Kształt życia*, Warszawa 1982.
- Szmulik B., *Prawa człowieka – pojęcie, geneza oraz klasyfikacja*, w: *Dylematy praw człowieka*, red. T. Gardocka, J. Sobczak, Toruń 2008, s. 443–453.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1968.
- Uchwała Sądu Najwyższego z dnia 28 maja 2021 r. w sprawie o sygn. akt III CZP 27/20.
- Wyrok Sądu Okręgowego w Krakowie z dnia 7 września 2017 r., sygn. akt II Ca 1111/17.
- Wyrok Sądu Rejonowego w Olkuszu z dnia 28 maja 2021 roku, sygn. akt I C 105/20.
- Z teorii i filozofii prawa Zygmunta Ziemińskiego*, red. S. Wronkowska, Łódź 2007.
- Żywcok A., *Więź człowieka ze środowiskiem naturalnym. Rekonstrukcja i interpretacja dorobku naukowego Bogdana Suchodolskiego*, „Przegląd Pedagogiczny” 1 (2020), s. 65–84.

## EKOFILOZOFIA A FILOZOFIA PRAWA ROZUMIANEGO JAKO FORMA SYMBOLICZNA

### Streszczenie

Celem artykułu jest określenie paradygmatu ekofilozofii w filozofii form symbolicznych w kontekście prawa. Konieczne zatem było przybliżenie, czym jest ekofilozofia, a także co leży w zakresie zainteresowań filozofii prawa. W pierwszej kolejności przedstawiono symboliczne uniwersum jako punkt wyjścia do poszukiwań tego paradygmatu. Świat, w którym żyje *animal symbolicum*, znacząco różni się od świata innych organizmów, gdyż tylko człowiek żyje w symbolicznym uniwersum, świecie składającym się nie tylko z materialnej rzeczywistości, ale także wśród licznych sieci utkanych przez symbole, takie jak język, mit, religia. W związku z tym człowiek inaczej poznaje rzeczywistość, a także ją współtworzy. Następnie przedstawiono bliżej filozofię form symbolicznych Ernsta Cassirera ze szczególnym uwzględnieniem prawa. Filozof wskazywał na przyrodę jako sferę praworządności, uznawał mądrość przyrody objawiającą się harmonijnością i bioróżnorodnością. Poszukiwał źródeł naturalnych praw człowieka. Człowiek jako *animal symbolicum* powinien przyczyniać się do współtworzenia tego wielkiego dzieła stworzenia, w tym poprzez działania prawe moralnie, a także stanowienie odpowiedniej treści prawa. Tym samym zgodnie z filozofią form symbolicznych w odniesieniu do ekologii, naczelną zasadą-paradygmatem w relacji człowiek–przyroda powinna być zasada odpowiedzialności osobistej, społeczeństwa i państwa za przyrodę. Zasadę tę nazwałam



paradygmatem pneumocentryzmu ekofilozofii. Następnie poszukiwałam akceptacji bądź odrzucenia tej zasady, w tym w orzecznictwie sądowym w Polsce. Zauważyłam, że w pewien sposób istnienie tej zasady jest uznawane za pożądane, jednakże jej wdrożenie może stać się trudnym zadaniem dla ludzkości z uwagi m.in. na chęć człowieka do szybkiego zaspokajania potrzeb i wiarę w przyszłe możliwości technologiczne, które mają zredukować jego niszczące działanie wobec przyrody w teraźniejszości.

Słowa kluczowe: ekofilozofia, Ernst Cassirer, forma symboliczna, filozofia prawa

### **Nota autorska**

Ewa Kosowska-Czapla – magister prawa, doktorantka na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Szczecińskiego w Instytucie Filozofii; e-mail: ewa@kosowska-czapla.pl.

### **Cytowanie**

Kosowska-Czapla E., *Ekofilozofia a filozofia prawa rozumianego jako forma symboliczna*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 38 (2022), s. 237–257. DOI: 10.18276/cto.2022.38-11.

