

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLVII (2010)

Rocznik wydawany przez
Wyższe Seminarium Duchowne
Metropolii Warmińskiej „Hosianum”
pod naukowym patronatem
Wydziału Teologii
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie

ISSN 0137-6624

Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „HOSIANUM”

STUDIA WARMIŃSKIE

TOM XLVII (2010)

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE METROPOLII WARMIŃSKIEJ
„HOSIANUM”
OLSZTYN 2010

Rada programowa:

ks. dr hab. Stanisław BAFIA CSsR, prof. UWM,
ks. prof. dr hab. Roman KRAWCZYK (Akademia Podlaska – Siedlce),
ks. dr hab. Marian MACHINEK MSF, prof. UWM,
prof. dr hab. Mieczysław MARKOWSKI (PAN Warszawa),
ks. dr hab. Antoni MISIASZEK, prof. UWM,
ks. prof. dr hab. Władysław NOWAK, prof. UWM,
ks. prof. dr hab. Karl-Josef RIVINIUS SVD (Sankt Augustin – Niemcy),
ks. prof. zw. dr hab. Cyprian ROGOWSKI, ks. prof. zw. dr hab. Ryszard SZTYCHMILER,
ks. prof. dr hab. Alojzy SZORC, prof. UWM, ks. prof. dr hab. Jan WIŚNIEWSKI,
prof. dr hab. Michał WOJCIECHOWSKI

Zespół redakcyjny:

ks. dr Jan GUZÓWSKI – redaktor naczelny,
Katarzyna PARZYCH-BLAKIEWICZ – sekretarz redakcji,
ks. Cyprian ROGOWSKI – zastępca red. naczelnego,
Barbara ROZEN – członek redakcji

ADRES REDAKCJI:

10-900 Olsztyn, ul. Kard. St. Hozjusza 15
tel. 89 523 89 84; fax. 89 523 86 45
e-mail: jang@uwm.edu.pl

Wydano za zgodą

Kurii Metropolitalnej w Olsztynie
Olsztyn, dnia 7 czerwca 2010 roku
Nr dz. 511/2010

Redakcja wydawnicza i korekta:

Katarzyna PARZYCH-BLAKIEWICZ

Redakcja techniczna:

Władysław A. SACHA

Opracowanie graficzne okładki:

Adam KARZEL

ISSN 0137-6624

„PRAWO WYPISANE W SERCACH LUDZKICH”

T r e ś ć: – 1. Orędzie proroka Jeremiasza. – 2. Orędzie proroka Ezechiela. – 3. Nowy Testament. – 4. Wnioski – Summary

Hebrajski termin „serce” (*lēb, lēbab*) jest nie tylko najczęściej używanym terminem antropologicznym Starego Testamentu, ale rozporządza też szerokim wachlarzem znaczeń. Autorzy biblijni używają go na określenie wszystkich przejawów emocjonalnego, wolitywnego, intelektualnego i religijnego życia człowieka. Najczęściej w tekstach biblijnych pojawia się religijny „wymiar” serca. Oskarżając swoich rodaków o brak pobożności prorocy powiedzą, że to naród głupi, *który nie ma serca* (Jr 5,21a), że ma *serce odporne, buntownicze* (Jr 5,23) i *zatwardziałe* (Ez 2,4). Takie serce odwraca się od Boga (Jr 5,25; 17,5), *pokłada nadzieję w człowieku, a swoją siłę widzi w ciele* (Jr 17,5). *Serce zatwardziałe* staje się źródłem deformacji właściwej postawy życiowej i religijnej człowieka czyniąc go obojętnym religijnie, niewrażliwym i nieczułym na skierowane do niego prawa Boże. Serce, które nie kieruje się prawem Bożym, jest bowiem w istocie *sercem kamiennym* (Ez 11,19), sercem *martwym* (1 Sm 25,37).

Ale Stary Testament przynosi Dobrą Nowinę o tym, że właśnie w sercach ludzkich „zamieszka” Prawo Boże – Prawo nakazane, ale i z miłością przyjęte i realizowane przez ludzi. Takiej odmiany serca ludzkiego może dokonać jednak tylko Bóg: *Twój Bóg, Jahwe, dokona obrzezania twego serca i serca twoich potomków* (Pwt 30,6). *I dam wam nowe serce i nowego ducha* (Ez 36,25). Głosicielami tej dobrej nowiny o sercu, w którym zamieszka Prawo Boże, stali się głównie prorocy Jeremiasz i Ezechiel.

W niniejszym artykule dokonamy analizy biblijnej formuły „Prawa wypisanego w sercach ludzkich” zawartej w Księdze proroka Jeremiasza (1) i Ezechiela (2) a także w podstawowych, wybranych tekstach Nowego Testamentu (3). Analizy zakończą wnioski (4).

I. OREŃDZIE PROROKA JEREMIASZA

Jeremiasz zarzuca swoim rodakom, że złamali zawarte z Nim przymierze: *To moje przymierze złamali, mimo, że byłem ich władcą* (Jr 31,32b). Grzechy, jakich się dopuszczali, zostały zapisane *żelaznym rylcem wyryte diamentowym ostrzem na tablicy ich serc* (Jr 17,1), to znaczy, niezniszczalne żadną ludzką siłą. Ich serca były *zatwardziane* (Jr 3,17; 7,24; 9,13), *uparte i krnąbrne* (Jr 5,23), *nieobrzezane* (Jr 4,4; 9,25) i dlatego była one niezdolne do przyjęcia Nowego Prawa. Tylko Jahwe, który *bada serce i nerki człowieka* (11,20; 12,3; 17,10; 20,12) mógł odmienić serca Judejczyków. Stare Prawo było zapisane na kamiennych tablicach (Wj 34,1nn) – Bóg jednak pozostał wierny swojemu ludowi i zawarł z nim Nowe Przymierze, nowe, bo zapisane nie na kamiennych tablicach, lecz w sercach:

*Oto nadchodzą dni – wyrocznia Jahwe –
kiedy zawrę z domem Izraela (i z domem judzkim)*

nowe przymierze [...].

Takie będzie przymierze

jakie zawrę z domem Izraela

po tych dniach – wyrocznia Jahwe:

*Umieszczę swe Prawo w głębi ich jestestwa
i wypiszę na ich sercu.*

Będę im Bogiem, oni zaś będą moim ludem (Jr 31,31.33).

Odmienność Nowego Prawa od starego polega na tym, że nie będzie czymś narzuconym, lecz wyrazem pragnień ludzkich serc. „Twardy, nieczuły kamień Starego Przymierza zostanie zastąpiony przez podatne na Prawo Boże, pełne odczucia i miłości serce”¹.

Nowość Nowego Prawa polegać będzie nie tyle na jakimś nowym Prawie, ile na nowym do niego stosunku. „Nową Tablicą” Prawa stanie się serce człowieka. To będzie wedle zapowiedzi Jeremiasza punkt zwrotny w historii ludu Bożego. Po powrocie z niewoli, *Po tych dniach* (Jr 31,33), nastąpi odnowienie i zasadnicza przemiana: na mocy Nowego Przymierza wszyscy Izraelici otrzymają dar oświecenia, który sprawi, że niemal instynktownie będą zachowywać Nowe Prawo. To będzie to prawo wypisane w sercach, o czym wspominał Jeremiasz 31,33, i które zapowiadał autor biblijny w Księdze Powtórzonego Prawa: *Jahwe dokona obrzezania twego serca i serca twoich potomków, żebyś miłował Boga swego, Jahwe, z całego serca swego i z całej duszy swojej* (Pwt 30,6)². Serce, dotąd świadek ludzkiego grzechu (Jr 17,1) stanie się „miejszem spotkania” człowieka z Bogiem. Boży wymóg posłuszeństwa Prawu przekształci się w ludzką potrzebę posłuszeństwa. „Prawo przestanie być jeszcze jednym ciężarem narzuconym człowiekowi, lecz usytuowane w centrum intelektualnym, woliowym i emocjonalnym będzie jedynym ośrodkiem wyznaczającym jego życie”³. Umieszczenie w ludzkich sercach Prawa Boże-

¹ L. S t a c h o w i a k, Księga Jeremiasza, Poznań 1967, s. 358.

² Cz. J a k u b i e c, Stare i Nowe Przymierze, Warszawa 1961, s. 107–128; J. C o p p e n s, La nouvelle Alliance en Jer. 31–34, *CBQ* 25 (1963), s. 12–21.

³ W. P i k o r, Rola serca w Nowym Przymierzu (Jr 31,31–34; Ez 36,24–28), *Verbum Vitae* 4 (2003), s. 64; zob. też Z. K i e r n i k o w s k i, Rola przebaczenia grzechów w Nowym Przymierzu

go nie wyklucza oczywiście prawodawstwa „zewnętrznego”, które będzie jedynie zapisem tego prawa odpowiadającego wewnętrznym potrzebom i dobru człowieka.

Ponieważ serce⁴ w Starym Testamencie jest organem myślenia i poznania (a nie tylko uczuć), umieszczenie prawa w sercach, przyniesie też zdolność poznania woli Bożej:

*Dam im serce zdolne do poznania Mnie,
że ja jestem Jahwe.
Oni będą moim narodem,
ja zaś będę ich Bogiem,
ponieważ powrócą do Mnie z całego serca (Jr 24,7).*

Poznanie Jahwe, „wiedza” o Jahwe będzie najbardziej charakterystycznym przejawem epoki Nowego Prawa. Wiedza ta nie będzie jednak rezultatem ludzkich dociekań, lecz darem Jahwe:

*I nie będą musieli wzajemnie pouczać
jeden mówiąc do drugiego: „Poznajcie Jahwe!”
Wszyscy bowiem od najmniejszego do największego
poznają Mnie – wyrocznia Jahwe,
ponieważ odpuszczę ich występki,
a o grzechach ich nie będę już wspominał (Jr 31,34).*

Miejsce generalnej nieznajomości Boga zajmie powszechne poznanie Go „od najmniejszego do największego”. Takie jest przesłanie wielu tekstów Starego Testamentu, w których Izraelici proszą Jahwe o ten dar: *Daj mi poznać drogi Twoje, Jahwe, i naucz mnie Twoich ścieżek (Ps 25,4). Jahwe, naucz mnie Twoich ustaw (Ps 119,12). Naucz mnie czynić Twoją wolę (Ps 143,10a).*⁵

„Poznanie” Jahwe autor biblijny wyraża za pomocą terminu da^cat, który określa nie tyle teoretyczną wiedzę, lecz jej „manifestację” zewnętrzną: wiedza o Jahwe wyraża się w postępowaniu zgodnie z Bożym nakazami, a jej brak w bałwochwalstwie i niemoralności: *Ograniczony pozostaje każdy człowiek bez wiedzy (Jr 10,14a; 51,17a)*. Da^cat obejmuje zatem całokształt przymiotów człowieka, postępującego zgodnie z „wiedzą o Jahwe”, a więc miłość, bojaźń Bożą, posłuszeństwo nakazom Prawa (Jr 32,37–39; Pwt 29,3). Taką wiedzę o Jahwe posiadał Jozjasz (Jr 22,16), natomiast brak jej było dotąd Izraelitom (Jr 4,22). Według Pwt 29,3 brak było Izraelitom *serca, które by rozumiało (lēb lāda ^cat), oczu, które by widziały i uszu, które by słyszały*, a było tak *do dnia, obecnego (Pwt 29,3)*, to jest do chwili powrotu z niewoli, (Pwt 30,5–6; por. Jr 24,7; Sz 37,13) i zawarcia Nowego Przymierza.

według Jr 31,31–34, w: Duch i oblubienica mówią: „Przyjdź”, red. A. Jankowski, Warszawa 2001, s. 196–201.

⁴ Użyty w naszym wierszu termin *qereb*, „wnętrze” (zob. Jr 4,14; 6,1.6; 9,7; 30,21; 31,33) jest tu właściwie synonimem „serca”.

⁵ Związek między przebaczeniem grzechów a poznaniem Boga akcentuje Z. Kiernikowski pisząc: „Przebaczenie jest znakiem czytelnym dla wszystkich i nie potrzebuje żadnego zewnętrznego pośrednika”; Z. K i e r n i k o w s k i, jw., s. 201.

II. O RĘDZIE PROROKA EZECHIELA

Nauczanie proroka Jeremiasza o prawie „wypisanym w sercach” kontynuuje i ubogaca prorok Ezechiel. Historyczny punkt zwrotny w jego przepowiadaniu stanowiło zdobycie Judei przez Babilończyków w r. 586. Dotychczas prorok ostrzegał rodaków i zarzucał im niewierność Bożym nakazom, bałwochwalstwo i inne grzechy: *O miasto, które przelewasz krew, aby przez to sprowadzić nadejście swej godziny, któreś postawiło u siebie bożki, aby się nimi plugawić [...] tyś sprowadziło przybliżenie twoich dni [...] dlatego uczynię z ciebie przedmiot hańby przed narodami i pośmiewisko wobec wszystkich krajów* (Ez 22,3–4; 20,32–33). Ale nieszczęścia, jakie spotkały Izraelitów – deportacja do Babilonii i niewola spowodowały, że Ezechiel zmienia swoje orędzie zapowiedzi kary zastępuje słowami obietnicy. Nieszczęścia, jakie spotkały Izraela zostały błędnie odczytane przez kraje pogańskie jako przejaw słabości Jahwe wobec jego ludu (Ez 36,20)⁶. Formulowane wcześniej przez Ezechiela wezwania rodaków do *utworzenia sobie nowego serca i nowego ducha* (Ez 18,31) teraz, po deportacji w roku 597 (Ez 11,17–21) i po upadku Jerozolimy w roku 586 stają się przedmiotem obietnicy: *Dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza, odbiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z ciała* (Ez 36,26; 11,19).

Ezechiel podkreśla zasadniczą, istotną zmianę, jaka dokona się za sprawą Jahwe: „serca kamienne” zostaną zastąpione „sercami z ciała” (lēb ha’ eben – lēb bā’ sār). Serce kamienne jest metaforą, która wyraża niezdolność człowieka do słuchania, zrozumienia i przyjęcia słowa Bożego, i konsekwentnie, niezdolność reagowania na Jego wezwania, nakazy i zakazy. Ponieważ w kontekście chodzi o serce żywego człowieka, wyrażenie „serce kamienne” jest również metaforą obojętności emocjonalnej na miłość Boga. „Serce z ciała” natomiast oznacza otwarcie na Boga człowieka we wszystkich jego funkcjach, które symbolizuje serce: funkcji intelektualnej, emocjonalnej i woliowej.

Dzięki sercu z ciała człowiek odzyska zdolność poznawania, odczuwania i wybierania tego, co jest prawdziwym dobrem człowieka. Ten nadzwyczajny dar Boży sprawi, że Izraelici „uwolnieni od wszelkiej nieczystości” będą żyć i postępować według Bożych przykazań (Ez 36,27–29).

Do zapowiedzi nowego serca Ezechiel dodał ponadto nowego ducha (rûah), którego dar na okres mesjański zapowiadał już prorok Izajasz (Iz 11,2 i por. Ez 11,19). Mówiąc o daru Ducha, Ezechiel wyraża to samo, co prorok Jeremiasz mówił o Prawie umieszczonym w sercach Izraelitów. Dary nowego „serca” i nowego „ducha” wskazują na odrodzenie intelektualno-moralne, którego skutkiem będzie bliższy Bogu, nowy, „lepszy” Izrael⁷. Ten nowy „ruch” jest dogłębną, przemieniającą mocą, która tak odmieni Izraelitów, że prorok Ezechiel, cytując słowa Jahwe, może powiedzieć: *Będziecie moim ludem, a ja będę waszym Bogiem* (Ez 36,28). *Wszyscy*

⁶ W. P i k o r, Bóg wierny samemu sobie. Ezechielowe orędzie o miłosierdziu, *Verbum Vitae* 3 (2003), s. 57–79; zob. hasło: *Miłosierdzie*, w: STB, s. 478–483; T. J e l o n e k, Wprowadzenie do Listów św. Pawła, Warszawa 1998.

⁷ J.K. N a g ó r n y, Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza, Lublin 1989, s. 126–127; zob. też M. G i l b e r t, Mądrość Salomona, T. II, Warszawa 2002, s. 20–23.

twoi synowie będą uczniami Jahwe (Iz 54,13). Obietnice te zrealizują się w ramach Nowego Przymierza, które zapowiadają Deutero-Izajasz, (Iz 40–55) i Trito-Izajasz (Iz 56–66). Pierwszy z nich głosi wieczną trwałość Słowa wypowiedzianego przez Boga o nowym przymierzu:

*Przemawiajcie do serca Jeruzalem
i wołajcie do niego [...]
trawa usycha, więdną kwiat,
lecz słowo Boga naszego trwa na wieki* (Iz 40,2a.8).

Przyszłość Nowego Przymierza związana jest z misją Sługi Jahwe, który z woli Boga stanie się pośrednikiem Przymierza dla nowego ludu Bożego: *Ustanowiłem cię przymierzem dla ludzi* (Iz 42,6). Treść teologiczną Nowego Przymierza ogłasza Trito-Izajasz: Bóg zawrze ze swoim ludem nowe Przymierze i przekaze mu swoje objawienie zachowujące aktualność poprzez wszystkie wieki:

*Co do mnie, takie jest przymierze moje z nimi:
mówi Jahwe: Duch mój jest nad tobą,
a słowa moje, które włożyłem ci w usta,
nie zejdą z twych własnych ust ani z ust twoich dzieci [...]
odtąd i na zawsze – mówi Jahwe* (Iz 59,21).

III. NOWY TESTAMENT

Do zapowiedzi „Nowego Przymierza” i prawa wypisanego „w sercach” nawiązują autor Listu do Hebrajczyków i św. Paweł wyraźnie podkreślając różnicę między Starym a Nowym Przymierzem.

W Liście do Hebrajczyków czytamy:

*Oto idą dni, mówi Pan,
a zawrę z domem Izraela
i z domem Judy przymierze nowe [...]
Nie takie jednak przymierze,
jakie zawarłem z ich ojcami [...]
Takie jest przymierze, które zawrę z domem Izraela
w owe dni, mówi Pan:
Dam moje prawo w ich myśli
a na sercu ich wypiszę je
i będę im Bogiem,
i nikt nie będzie uczył swojego rodaka
a oni będą mi ludem [...]*

wszyscy mnie poznają od małego aż do wielkiego (Hbr 8,8–11).

Bóg zapowiada nie tylko, że zawrze przymierze „nowe”⁸, to jest na nowo zawarte, ale, że będzie ono niepodobne do starego przymierza. Przymierze będzie

⁸ Greckie określenie: *kaine*, „nowe” mieści w sobie ocenę czegoś nowego jako czegoś wyższego, lepszego, jest to w Nowym Testamencie, techniczny wyraz na określenie nowej ekonomii zbawczej Chrystusa (2 Kor 5,17; Ap 21,5); Szerzej zob. J. S z l a g a, Nowość Przymierza chrystusowego według Listu do Hebrajczyków, Lublin 1979, s. 21–28.

nowe nie przez ulepszenie, odmłodzenie, zmodyfikowanie starego Przymierza, lecz przez zastąpienie go innym: *Ponieważ zaś mówi o nowym przymierzu, pierwsze uznał za przestarzałe to, co się przedawnia i starzeje, bliskie jest zniszczenia* (Hbr 8,13)⁹. Prawo Nowego Przymierza wypisane będzie w sercach i – dodaje autor Listu do Hebrajczyków – także „w myśli” członków ludu Bożego. Przez ów dodatek „w myśli” autor biblijny chce podkreślić, że będzie to przymierze wewnętrzne, duchowe – nie będzie pochodzić „z zewnątrz”, a każdy będzie je spełniał dobrowolnie. W ten sposób dopiero Nowe Przymierze zdoła zrealizować ideał starego Przymierza wyrażany słowami: *Ja będę im Bogiem, a oni będą moim ludem* (Wj 6,7; Kpł 26,12; Pwt 26,17–19; Jr 7,23; 11,4). Tę cechę Nowego Przymierza wypisanego w sercach i w myśli podkreśla św. Paweł mówiąc o *Liście Chrystusowym napisanym nie atramentem, lecz Duchem Boga żywego, nie na kamiennych tablicach, lecz na żywych tablicach serc* (2 Kor 3,3). W dalszym ciągu swego Listu św. Paweł powtarza to samo w krótkiej formule: *Litera zabija, a duch ożywia* (2 Kor 3,6). Jest to więc prawo wewnętrzne, co jednak nie znaczy, że ma charakter subiektywny, a nie obiektywny. Paweł z pewnością nie chce powiedzieć, że nie istnieje żadne prawo poza „wewnętrznym światłem”. Chrześcijaństwo to Królestwo Boże, a królestwo zakłada władzę. *Dana mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi* (Mt 28,18). Ewangelie mówią o Chrystusie, że *Uczył [...] jak Ten, kto ma władzę* (Mk 1,22), *władzę odpuszczania grzechów* (Mk 2,10; Łk 5,24). W wypowiedziach Chrystusa o obowiązywalności Prawa wszędzie obecny jest akcent na autorytet, a formuła: *Oto ja mówię wam* jest odpowiednikiem formuły: *To mówi Pan* używanej przez proroków Starego Testamentu¹⁰. W ten sposób „wewnętrzny” (subiektywny) charakter Prawa „wypisanego w sercu” współistnieje z jego charakterem obiektywnym i normatywnym. „Nakazy Chrystusa poruszają wyobraźnię, budzą sumienie, rzucają wyzwanie myśli, popychają wolę i rodzą działanie. Mamy te nakazy ustawicznie przed oczami, usiłujemy je zgłębić, a zarazem przyjmujemy je nie tylko jako przedmiot kontemplacji, lecz jako bodźce do działania”¹¹. Wewnętrzny charakter praw Nowego Przymierza – pisał S. Łach – ujawnia się w tym, że „nie będzie potrzeby przyjmować z zewnątrz pouczeń o Bogu. Bóg udzielać będzie przez swoją wewnętrzną łaskę udzielaną człowiekowi oświeceń o naturze Bożej, mocy wiary, o jej pewności i konieczności wprowadzenia jej w życie”¹².

W Liście do Rzymian św. Paweł uzasadnia, dlaczego stare Prawo musiało zostać zastąpione Nowym: *Teraz zostaliśmy uwolnieni od Prawa, które nad nami panowało, jesteśmy martwymi dla Prawa, gdyż pełnimy służbę w nowej rzeczywistości Ducha, a już nie w starej, według litery* (Rz 7,6). Stare Prawo, mimo swej świętości, nie było w stanie uchronić człowieka przed jego klęską moralną, było bowiem bezradne wobec grzechu. Paradoksalnie, właściwie „dzięki” Staremu Prawu dowiadujemy się, że byliśmy grzesznikami¹³. Obserwacja świata pogańskiego, jak i żydowskie-

⁹ S. Ł a c h, List do Hebrajczyków, Poznań 1959, s. 209; A. T r o n i a, Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie, Częstochowa 1998, s. 111–112.

¹⁰ Ch.H. D o d d, Prawo Chrystusa, w: Biblia dzisiaj, red. J. Kudasiewicz, Kraków 1969, s. 289.

¹¹ Tamże, s. 294.

¹² S. Ł a c h, jw., s. 210.

¹³ K. R o m a n i u k, List, do Rzymian, Poznań 1978, s. 158

go uświadomiła Pawłowi, że świat potrzebuje zbawienia, ponieważ panuje w nim grzech. Nie kwestionując roli osobistej odpowiedzialności za indywidualne grzechy, dostrzegł on, że cała ludzkość jest opanowana przez zło, które ma źródło w grzechu pierwszego człowieka. Zarówno naturalny rozum pogan, zdolny do poznania podstawowych prawd, jak i objawione Żydom Prawo okazały się niewystarczające, gdyż *tak Żydzi, jak i poganie są pod panowaniem grzechu* (Rz 3,9).

Wynika z tego, że zarówno dla Żydów jak i pogan konieczne jest przyjęcie Chrystusa. Tylko On z woli Bożej może ocalić od grzechu, zła i śmierci¹⁴.

Wewnętrzny charakter praw Nowego Przymierza wypisanych „w sercach” i w „myśli” podkreślają liczne teksty Nowego Testamentu. *Nie jest rzeczą konieczną, abyśmy wam pisali o miłość braterskiej, albowiem Bóg was samych naucza* (1 Tes 4,9; por. 1 J 2,27). *Napisane jest u proroków: oni wszyscy będą uczniami Boga. Każdy, kto od Ojca usłyszał i nauczył się, przyjdzie do Mnie* (J 6,45; por. Iz 54,13; Jr 31,33nn). *Gdy przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy... oznajmi wam rzeczy przysze* (J 16,13). O „oczyszczenie serca”, aby było zdolne przyjąć te Boże pouczenia i Boże prawdy i kierować się nimi w życiu, tak modlił się psalmista:

*Stwórz, o Boże, we mnie serce czyste,
i odnow w mojej piersi ducha niezwykniętego* (Ps 51,12)¹⁵.

WNIOSKI

1. Boże prawa zapisane w sercach ludzkich są podstawą prawa naturalnego¹⁶. Samo wyrażenie „prawo naturalne” nie istnieje jako takie w Piśmie Świętym, lecz rzeczywistość, którą ono wyraża, znajduje się w nim bardzo wyraźnie. Określa ono ten porządek, który obowiązuje wszystkich ludzi żyjących kiedyś lub obecnie. *Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem, wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach* – tak o obecności Prawa naturalnego pisze św. Paweł (Rz 2,14–15a). Bóg nie zostawił człowieka bez żadnego prawa. Obowiązują go pewne normy moralne, które Bóg przypomina na przykład Kainowi (Rdz 4,7), i które zostały pogwałcone przez pokolenie ludzi żyjących w czasie przed potopem (Rdz 6,5)¹⁷. Na podstawie tego Prawa Bóg będzie sądził pogan (Rz 1,18; 2,12). Natomiast lud Starego Testamentu, który znalazł się w nowej „sytuacji zbawienia” został zobowiązany do przestrzegania praw objawionych przez samego Boga w Torze Mojżeszowej: praw moralnych (Dekalog) prawnych (Kodeksy

¹⁴ H. Langkammer, List do Rzymian, Lublin 1999, s. 100.

¹⁵ J. Schreiner, Teologia Starego Testamentu, Warszawa 1999, s. 159; Zob. R. Krzycki, Psalmy – księga ludzkiego wołania, Warszawa 2005, s. 87–89.

¹⁶ Jan Paweł II w Encyklice *Veritatis splendor* stwierdza, że prawo naturalne „nie jest niczym innym jak światłem intelektu wszczepionym w nas przez Boga. Dzięki niemu wiemy, co należy czynić, a czego unikać. To światło i to prawo Bóg podarował nam w akcie stworzenia” (nr 40).

¹⁷ Prawo, w: STB, s. 768–779.

- Prawne), kultowych. Prawa te, chociaż wykraczają poza granice zwykłego ustawodawstwa ludzkiego, podlegają procesowi modyfikacji, uzupełniania i dostosowywania do aktualnych warunków i potrzeb czasu. Te modyfikacje nie przekreślały jednak ich zasadniczej treści. Chrystus krytykował faryzeuszy nie za wierność Prawu, lecz za zniekształcanie tego Prawa. *Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, lecz wypełnić. Zaprawdę bowiem powiadam wam: Dopóki niebo i ziemia nie przemina, ani jedna jota ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie, aż się wszystko spełni* (Mt 5,17–18; por. Łk 24,44). Jest to emfaticzne zapewnienie, że Jezus nie odwołuje praw moralnych Starego Testamentu, jedynie oczyszcza je z naleciałości judaistycznych interpretacji, uzupełnia i udoskonala, sam zachowując Prawa Starego Testamentu w rzeczach istotnych (zob. Mt 17,24–27; Mk 14,12nn). Uczonym w Piśmie Chrystus nie zarzuca wierności Prawu, lecz pomijanie rzeczy zasadniczych, najważniejszych w Prawie (sprawiedliwość, miłosierdzie, wiara), a podkreślanie tego, co drugorzędne (Mt 23,23). Podstawowe Prawa stanowiące i nakazane przez Boga streszczają się w miłości Boga i bliźniego (Mk 12,28–34; Mt 22,34–40; Łk 10,25–28).
2. Opierając się na źródłach biblijnych nie można więc zgodzić się z poglądem, że jedynym i obowiązującym prawem jest prawo stanowione przez instytucje ustawodawcze. Fundamentem Prawa jest prawo naturalne, prawo „wypisane w sercach”, które „Stwórca głęboko wyrył w sercu człowieka” (Tomasz z Akwinu). Podstawą mocy obowiązującej tego Prawa jest najwyższy autorytet – autorytet Boga¹⁸. Prawa stanowione przez instytucje ustawodawcze podlegają historycznym uwarunkowaniom, ale podstawą ich stanowienia musi stanowić prawo naturalne – „Prawo zapisane w sercach ludzkich”.

„LAW WRITTEN IN PEOPLE’S HEARTS”

SUMMARY

A Bible phrase “Law written in people’s hearts” is contained in the Book of Prophet Jeremiah and was extended by prophet Ezekiel. This phrase comprises rules and norms of innate, natural law instilled in people’s hearts, and is important and valuable for each and every individual. The teaching about Laws “written in the heart” was continued and developed in the New Testament, namely in the passages by St. Paul and in the Letter to the Hebrews, which announce that the law of the New Covenant will not only be inscribed on the hearts but also instilled (put) in the minds. Internal (subjective) dimension of Laws “written in the heart” coexists with their objective, normative and universal dimension.

¹⁸ „Bardziej trzeba słuchać Boga niż ludzi” (Encyklika Jana XXIII, *Pacem in terris*, 51); W. G i e r t y c h, *Bóg źródłem prawa*, Kraków 2008.

RELIGIA I KULT W CYWILIZACJACH MEZOPOTAMSKICH

Treść: – 1. Charakterystyka religii. – 2. Kapłani. – 3. Kult. – Zusammenfassung

Tereny Mezopotamii od czasów prehistorycznych były miejscem, na którym powstawały i przez długie wieki rozwijały się ośrodki kultury i cywilizacji promieniujące nawet na tereny bardzo odległe od nich. Od czasów historycznych, czyli od momentu wynalezienia pisma, znane i dobrze udokumentowane są trzy cywilizacje, które zorganizowane były w ośrodki polityczne, mianowicie Sumer, Assyria i Babilonia. Historia dwóch ostatnich wymienionych państw nieustannie splatała się z dziejami Izraela w ciągu ich istnienia. Zauważyć można nie tylko silne wpływy polityczne, czy kulturowe, ale także religijne, co zostawiło swe ślady w wielu dziedzinach życia narodu wybranego. Niezbędne jest zatem przyjrzenie się religii asyryjskiej i babilońskiej oraz sprawowanemu kultowi, by dojrzeć podobieństwa i różnice zauważalne w kulcie izraelskim.

I. CHARAKTERYSTYKA RELIGII

Przypatrując się religiom z kręgu mezopotamskiego z łatwością można stwierdzić, że istnieje bardzo długa ciągłość historyczna datowana od najstarszych uchwytnych nam kultur. Charakterystycznym zjawiskiem rozwojowym religii mezopotamskich było to, że kolejna pojawiająca się cywilizacja obficie czerpała z bogactwa religijnych wierzeń z poprzedniej kultury lub wręcz niemal wszystko od niej przejmowała. Tak więc Babilończycy przejęli cały panteon sumeryjski starając się zredukować go z niezliczonej liczby rozmaitych bóstw oraz istot świata pozaziemskiego do możliwej do ogarnięcia umysłem ludzkim liczby dynamicznych mocy władających światem widzialnym i niewidzialnym. Odbywało się to na drodze synkretycznego i nominalistycznego zróżnicowania, co można rozpoznać po zredukowanej do czterdziestu liście bóstw z ich imionami oraz rozmaitymi przydomkami. W toku historycznego rozwoju religii mezopotamskich zauważa się jednocześnie pewną tendencję do henoteizmu czy monolatrii w kulcie bóstw, co wystąpiło w obrzędach Marduka czy jeszcze wyraźniej w liturgii asyryjskiego boga Nabu.

W czasach późnobabilońskich, mniej więcej od czasów Hammurabiego (1792–1750 r. przed Chr.), sfera bóstw jawi się jako kosmiczna czwórka, na której czele znajduje się bóg nieba Anu wspierany przez dawne bóstwa sumeryjskie Enlila jako boga gór, przez Ea (Enki) jako boga wód oraz przez posiadającą wiele imion boginię matkę Nintu (Ningal, Ninhursag, Ninmah, Aruru). W późniejszym natomiast kulcie widać skłonności do powstawania młodszej triady bóstw, która obejmowała boga księżyca Sina, boga słońca Szamasza oraz boginię jutrzeńki Isztar. Dołączano także do nich bóstwa planetarne: Marduka (Jupiter), boga pisma Nabu (Merkury), boga walki Nergala (Mars) oraz boga pogody Adada lub Ninurte (Syriusz).

W Asyrii panteon bóstw wyglądał podobnie z tym, że na miejsce niektórych bóstw babilońskich weszły typowo asyryjskie bóstwa jak Assur, a niektóre z nich otrzymały nowe obszary swej opieki i wpływów. Np. Ninurta i Nergal stali się bóstwami wojny i polowania, Szamasz zaś – prawodawstwa i sędziowania¹.

Religia mezopotamskich cywilizacji wyróżnia się nie tylko tym od dzisiejszych wyobrażeń religijnych, że była politeistyczna, lecz także dlatego, że brak jest w niej idei jakiegoś założyciela czy także świętych pism zawierających podstawowe treści wiary. Religia mezopotamska nie opierała się na usystematyzowanej doktrynie, lecz na zadziwieniu i zdziwieniu starożytnego człowieka nad potężnymi, w jego odbiorze nadnaturalnymi zjawiskami postrzeganymi w widzialnym świecie oraz nad jego bezsilnością wobec nich². Te aspekty są uchwytne już w kulturach prehistorycznych, co odzwierciedliło się w zachowanych do naszych czasów figurkach wskazujących na kult płodności oraz w przedmiotach i znakach o znaczeniu magicznym. Nieobca ludziom prehistorycznym była też wiara w życie pozagrobowe, którą można odczytać także na podstawie zachowanych przedmiotów kultycznych³.

Z rozróżnienia rozmaitych zjawisk przyrodniczych rozwinęły się wyobrażenia o licznych przejawach boskich mocy, które były ich sprawcami. Ponieważ niemożliwe było dokładne odzwierciedlenie wyglądu bóstw ucieleśniających owe moce natury, zastosowano do ich wyobrażeń po prostu ludzi. Tak więc bóstwa odziewały się jak ludzie, posiadały domy, odżywiali się jak ludzie, kłócili się i kochali. Istniały także małżeństwa między bóstwami, rodziny oraz liczni krewni. Obca im była tylko śmierć, co odróżniało ich od ludzi.

Nie tylko poszczególni bogowie wyglądali jak ludzie, lecz także struktura pozaziemskiego świata przypominała sferę ludzką. Na czele bóstwa stał zatem władca ze swą królewską rodziną. Następną pozycję w tej hierarchii zajmowali potężni pomocnicy króla oraz dalsi szeregowi bogowie. Niebieski dwór podobny był do ziemskiego, a każdy król ziemski był zastępcą i przedstawicielem najwyższego bóstwa niebieskiego. Wyobrażenia bóstw różniły się w poszczególnych miejskich ośrodkach politycznych, ale już w 3. tys. przed Chr. w całej Mezopotamii istniał w miarę jednolity panteon, a od najwcześniejszych chwil epoki historycznej istniało w Nipur żywe centrum religijne dla terenu późniejszej Babilonii.

¹ NBL 2, k. 231.

² B. H r o u d a, Mesopotamien. Die antiken Kulturen zwischen Euphrat und Tigris, München 1997, s. 101.

³ K. Ł y c z k o w s k a, K. S z a r z y ń s k a, Mitologia Mezopotamii, Warszawa 1981, s. 28.

Pierwotnie liczba mezopotamskich bogów zbliżała się do tysiąca, lecz na początku 2. tys. przed Chr. zredukowano ich ilość do 20–30. Było to możliwe ze względu na podobieństwa występujące wśród bóstw, co pozwoliło połączyć kilka bóstw w jedno lub ważniejsze i główniejsze bóstwa wchłonęły w siebie cechy pomniejszych bóstw. Przykładem tego może być bogini miłości Ishtar, która zastąpiła prawie wszystkie żeńskie bóstwa. Stała się nie tylko boginią miłości, ale także niezgody i wojny. Mimo że zmienił się skład i struktura mezopotamskiego świata bogów, to w zasadniczych zarysach pozostała niezmieniona relacja między człowiekiem i bóstwem, jak i sam politeizm⁴.

Ponieważ brak jest jednego systematycznego przedstawienia wierzeń religijnych z terenu Mezopotamii, poznać ją można na podstawie szeregu mitów, legend, hymnów i modlitw oraz wytworów sztuki, które są licznie reprezentowane. Do najdawniejszych zabytków pisanych zalicza się imiona teoforyczne starożytnych mieszkańców Dwurzecza, listy bóstw, wyliczanie ofiar im składanych czy dokumenty o dostawach do świątyń bądź ich budowie i restauracji. Mitologiczne teksty babilońskie i asyryjskie są znacznie liczniejsze niż sumeryjskie, mimo że opierają się w głównej mierze na nich. Najliczniejsze teksty z zabarwieniem religijnym pochodzą z późniejszego okresu istnienia Asyrii oraz Babilonii i pochodzą nie tylko z rodzimych terenów, lecz także z ziem zależnych politycznie bądź gospodarczo od wspomnianych państw.

Babilońskie i asyryjskie utwory religijne nie były opatrywane tytułami, a ich identyfikacja opierała się i nadal opiera na pierwszych ich wyrazach. Na przykład epos o Gilgameszu znany był u Babilończyków jako *Sza naqba imuru* („Ten, który wszystko widział”), inny zaś epos, o stworzeniu świata, nosił tytuł *Enuma eliš* („Gdy w górze”). Wszystkie zapisywano na glinianych tabliczkach liczących czasami po kilkaset wierszy. Charakterystyczną cechą zaś wszystkich utworów poetyckich jest podział na strofy oraz często stosowane paralelizmy wierszy. Bardzo licznie występują także porównania i epitety⁵.

W tekstach religijnych bardzo często występuje motyw czci, uwielbienia, uniżoności oraz poddaństwa wobec bóstw, a prawie w ogóle nie spotyka się opisanie uczucia miłości, ale jeśli już, to tylko w sensie podziwu lub pokory wobec bóstwa. Nie spotyka się także osobistej, serdecznej więzi z bóstwem, a człowiek nigdy nie oczekuje bliskości, pociechy bądź bezpieczeństwa wychodzących od niego⁶. Zdaje się to wypływać z samej istoty religii mezopotamskiej, gdzie wszyscy bogowie byli zbyt odlegli od ziemskich spraw, byli zbyt potężni i wyniośli, by zniżyć się ku ziemi. Można zatem ośmielić się powiedzieć, że ówczesni ludzie nie kochali bogów, lecz się ich bali. Nakreślony charakter bogów wypływał po prostu z podstawowych doświadczeń życiowych starożytnych mieszkańców Mezopotamii. Teolodzy bowiem odzwierciedlili w swych utworach istniejące wówczas warunki społeczne, które wywarły przemożny wpływ na ich koncepcje religijne. Tak jak król, bóg był absolutnym władcą ziemi i ludzi, lecz widział i wiedział więcej niż ten pierwszy. Stąd

⁴ B. H r o u d a, jw., 103n.

⁵ K. Ł y c z k o w s k a, K. S z a r z y ń s k a, jw., s. 188–190.

⁶ B. H r o u d a, jw., 102.

też wpływało poczucie popełniania błędu i rodziło się pojęcie odpowiedzialności indywidualnej oraz związanego z nim zadośćuczynienia⁷.

Główną myślą, niezmienną przez setki i tysiące wręcz lat, religii z terenu Mezopotamii było to, że człowiek został stworzony przez bogów, by im służył. Spotykając w kulcie swych bogów starożytny Babilończyk czy Asyryjczyk mógł w ramach czynności liturgicznych zmasać swój zawiniony czy niezawiniony grzech, który nie był odczuwany w aspekcie moralnym. Bogowie mieli absolutne prawo do przepisanych rytów, które mogły być przez człowieka nieprawidłowo wykonane. Na przykład chory, który odczuwał swój stan jako karę, bardzo często nie wiedział, które bóstwo niechętny czy też bez swej wiedzy obraził przez zaniedbanie licznych przepisów religijnych.

Obok wspomnianych rytualnych niedociągnięć czy przekroczeń były odczuwane także moralne uchybienia, co można poznać na podstawie tzw. list grzechów, które były przedstawiane grzesznikowi przez personel kultyczny lub sam je odczytywał. W tekstach tych można rozpoznać wysokie poczucie moralności. Zaprzeczanie się zatem takim złym czynom jak uciskanie i wykorzystywanie ubogich, przetrzymywanie uwięzionych, zhańbienie żony bliźniego, nieuczciwa mowa czy działanie na szkodę sprawiedliwych⁸.

To wysokie poczucie moralności spotyka się przede wszystkim w kręgach czcicieli boga słońca Szamasza. Nieustannie spotyka się w tekstach poświęconych temu bóstwu, że nie podobają mu się cudzołóstwo, kłamstwo czy pycha, a jeśli kto je popełnia, powinien liczyć się z karą; pobożny natomiast, a zwłaszcza nieprzekupny sędzia, który wstawia się za słabszymi, znajduje upodobanie u Szamasza i zostanie nagrodzony długim życiem. Zaniedbania prawne i moralne były zatem odbierane jako grzechy popełnione przeciw bogowi słońca jako gwarantowi prawa i sprawiedliwości oraz jako fundamentowi praw państwowych⁹.

II. KAPŁANI

Początki prawie wszystkich klas kapłanów i organizacji kultu w Asyrii oraz Babilonii sięgają czasów sumeryjskich, tzn. 3. tys. przed Chr. Cechą charakterystyczną kapłaństwa sumeryjskiego było to, że urząd kapłański ściśle był złączony z instytucją królestwa. Oznaczało to, że król (*lugal*) był jednocześnie najwyższym kapłanem (*patesi*) danego miasta-państwa. Dopiero w czasach akkadyjskich (2334–2154 r. przed Chr.) doszło do rozdzielenia tych dwóch funkcji. Było to może podyktowane procesem ciągłego rozwoju kultu oraz bogatej liturgii a także główną ideą religii mezopotamskich wskazującą na to, że ludzie zostali stworzeni, by służyć bogom. Należało zatem budować im godne mieszkania, czyli odpowiednie do ich rangi i funkcji świątynie wraz z ich wyposażeniem. Im bardziej łączono bóstwa w gru-

⁷ P. G a r e l l i, *Asyriologia*, Warszawa 1998, s. 79.

⁸ Zob. np. ATAT 161n, gdzie modlący się błaga nieznanego mu boga, którego mógł obrazić zaprzeczając popełnienia złych czynów.

⁹ F.M.T. de L i a g r e B ö h l, *Religion und Sitte der Babylonier und Assyrer*, w: *Opera Minora*, red. F.M.T. de Liagre Böhl, Groningen – Djakarta 1953, s. 313n.

py wokół jednego boga głównego, tym bardziej rozbudowywano świątynie oraz ołtarze i kaplice, gdzie oddawano cześć całej rodzinie bóstw oraz całemu dworowi najwyższego bóstwa. Obok wielkich świątyń, znanych w całym kraju, w każdym mieście, w każdej miejscowości znajdowały się pomniejsze świątynie, gdzie oddawano cześć bóstwom państwowym i lokalnym. Jeśli jakiś bóg tracił na znaczeniu, kult jego przeobrażał się w cześć lokalną. Budowano wówczas mu poza miastem czy na skraju drogi małą kapliczkę bądź ołtarz, gdzie miejscowa ludność ciągle pamiętała o swym opiece przynosząc doń dary ofiarne¹⁰.

W późniejszych kulturach mezopotamskich, tzn. w Asyrii oraz Babilonii wyróżnić można ponad 30 klas kapłanów, do których zaliczają się także rozmaitego rodzaju zrzeczenia kapłanek, poświęconych różnym bóstwom kobiet, swego rodzaju mniszek czy także prostytutki świątynne. Nie chodzi tu przy tym o różne rodzaje kapłanów, lecz o różne klasy, które łatwo jest połączyć w pewne grupy. Jak w każdej mniejszej czy większej zorganizowanej społeczności na czele znajdowała się klasa wyższych kapłanów, której były przyporządkowane klasy niższe z określonymi zadaniami do spełnienia.

Ogólnym najstarszym terminem na określenie kapłanów jest *abâni* („ojcowie”), które spotyka się w korespondencji. Równoległe do niego spotyka się termin *ummâti* („matki”) w odniesieniu do kapłanek. Dalej spotyka się w piśmiennictwie mezopotamskim poszczególne określenia odniesione do kapłanów, na podstawie których można wyodrębnić różne klasy kapłanów. Pierwszym z nich jest *enu*, co można przetłumaczyć przez „pan kapłanów”. W eposie „Gilgamesz” do *enu* dołącza się klasa kapłanów zwana *lagaru* odbywająca swą służbę w „domu pyłu” podziemnego świata. Nic bliższego przy tym o ich funkcjach nie można powiedzieć; zdaje się jednak, że byli oni związani z darami na rzecz świątyni, a zwłaszcza ze zwierzętami ofiarnymi.

Ogólną także nazwą kapłanów jest termin *šangu*, chociaż z drugiej strony tytuł ów mógł oznaczać jakąś zamkniętą grupę kapłanów. *Šangu* zatem pełnił służbę w świątyni jakiegoś większego boga, jak np. Ningirsu, Assura, Nabu czy Isztar. Królowie asyryjscy bardzo chętnie przybierali takie tytuły jak *šangu širu* („wielki kapłan”) bądź *šangu ellu* („czysty kapłan”), co nie oznaczało, że należeli do tej czy innej klasy kapłanów. Dołączając do swych imion tronowych powyższe tytuły królowie chcieli podkreślić swą postawę oraz swój związek z danym bóstwem. *Šangu* prawdopodobnie związani byli z zarządaniem świątyni i zajmowali, się podobnie jak *lagaru*, daninami na jej rzecz, jak np. dary z wołów, zboża, sprzętów czy tkanin.

Między sobą *šangu* dzielili się na rozmaite klasy i stopnie, stąd też spotyka się w kuldzie mezopotamskiej *šangu šanu* („drugi *šangu*”), *šangu dannu* i przede wszystkim *dumu-šangu* („młodszy *šangu*”). Najwyższy rangą kapłan nazywany był *šangammahu* („arcykapłan”), co oznaczało rzeczywiście arcykapłana jakiegoś bóstwa a także honorowy tytuł innych kapłanów nadawany np. kapłanom-zaklinaczom lub *ramku*. Blisko z *šangammahu* spokrewniony był urząd *surmahhu*, o którym nic bliższego nie wiadomo, a oznaczał najwyższe stanowisko wśród kapłanów *surre*.

Zbliżeni stanowiskiem do wyższej wymienionych byli także kapłani nazywani *kalu*. Słowo to pochodzi z języka sumeryjskiego, lecz o jego dokładnym znaczeniu

¹⁰ Kulturgeschichte des Alten Orient, red. H. Schmökel, Augsburg 1995, s. 284.

trudno coś powiedzieć, chociaż na podstawie tekstów można wyobrazić sobie obraz tej klasy kapłanów. Najstarsza wzmianka o nich pochodzi z czasów Urukaginy (2351–2342 r. przed Chr.), który wydał rozporządzenia dotyczące samowolnego i niesprawiedliwego postępowania kapłanów w ogólności. Tak więc postanowiono, jakie dary należy złożyć, jeśli przy pogrzebie towarzyszy kapłan klasy *kalu*. Dary grobowe są przy tym zróżnicowane w zależności od tego, czy jest to pochówek do ziemi, czy kremacja. W każdym razie w obu przypadkach funkcją *kalu* było śpiewanie lamentacji przy akompaniamencie liry. *Kalu* brał także udział w ceremonii odprowadzanej nad spustoszoną i zdewastowaną świątynią lub po klęsce swego ludu; wykonywał wówczas pieśni typu *ahulap* oraz tzw. „modlitwę uderzenia”. Był on w każdym razie znawcą modlitw lamentacyjnych i pokutnych, ale brał także udział w czasie budowy lub renowacji świątyni odprawiając przepisane do tego rytę.

Inną klasą kapłanów byli tzw. *ramku* („obmyci”), co wskazuje na rytualne obmycia, a związani byli z *bît rimki*, czyli z „domem obmycia”. Było to miejsce, gdzie dokonywano rytualnych obmyć związanych z oczyszczeniem nie tylko ciała, ale przede wszystkim także wnętrza człowieka. Z *ramku* spokrewnieni znaczeniowo byli kapłani z klasy *išippu*. Kapłan z tej grupy był także „czysty” i dlatego odbierany był jako święty. Każdy kontakt z nim przenosił na drugą osobę oraz sprzęty jego rytualną czystość i świętość. Dokonywane przez niego ceremonie wymagały odpowiednio przygotowanej wody, którą posługiwano się następnie przy rytach oczyszczania i otwierania ust posągu bóstwa. Głównym zadaniem kapłanów *išippu* było dokonywanie oczyszczenia i uświęcania świątyni poszczególnych bogów. Ze wspomnianymi kapłanami ściśle związani byli tzw. *eššepu*, którzy często byli identyfikowani z *mahhu*, należący do klasy kapłanów-zaklinaczy. Z rytami oczyszczania złączeni byli także kapłani klasy *muššipu* nazywanych czasami „nosicielami *gamlu*, czyli nieznanego nam dzisiaj przedmiotu używanego przy ceremonii oczyszczania z grzechów¹¹.

Od czasów sumeryjskich istniała na terenie Mezopotamii klasa kapłanów zwanych namaszczoneymi lub namaszczałymi dzielących się na kilka grup: *pa-šišu*, „wspaniały” *pašišu*, *pašišu-rabu* (duży). Z dokumentów pisanych wynika, że na terenie świątyni pełnili oni ogólne posługi związane z jej funkcjonowaniem, jak np. odmierzanie dostarczanego do spichrzów zboża. Nie ulega przy tym wątpliwości, że obok tego pełnili także funkcje liturgiczne, jak wskazuje na to sama ich nazwa – „namaszczoney”. Patronem tej grupy kapłanów była bogini Ninlil.

Odrębną grupę kapłanów w kulcie mezopotamskim stanowili *mahhu*. Nazwę tę trudno jest jednoznacznie wyjaśnić, lecz niewątpliwie należy ją łączyć z przepowiedaniem oraz z kultem bogini Isztar i Tammuza, a ich opiekunem był bóg Szakan (sum. Sumugan) opiekujący się przyrodą oraz dzikimi zwierzętami. *Mahhu* wyjaśniali sny i znaki zajmując się tym w sposób wręcz zawodowy. Dość luźno w swych funkcjach z *mahhu* złączeni byli kapłani innej grupy zwani *zaqiqu*. Zajmowali się oni m.in. oznajmianiem i przekazywaniem poleceń bogów kierowanych do władców i osób niższego stanu. Można przy tym przypuszczać, że szczególnym ich opiekunem był bóg Nabu – opiekun sztuki pisarskiej i pisarzy.

¹¹ H.W.F. S a g g s, *Wielkość i upadek Babilonii*, Warszawa 1973, s. 305–307.

Ważną grupę kapłanów stanowili *ašipu* („zaklinacz”) i *baru* („wroźbita”). W tekstach babilońskich są oni najczęściej wymieniani, co sugeruje, że zajmowali bardzo ważną pozycję w kulcie różnych bóstw oraz w społeczeństwie. *Ašipu* ingerowali we wszystkie dziedziny życia obserwując wszelkie wydarzenia dnia, a działali w imieniu boga Ea (władca oceanu wód słodkich *apsu*, opiekun mądrości i magii, ojciec Marduka) i Marduka (bóg wiosennego słońca, zakłęb i wróżb). Bardzo często też kapłani ci nazywali siebie „ludźmi Ea i Marduka” lub „sługami Ea”, „posłańcami Marduka, mądrego zaklinacza”. Ich czynność uważano za świętą oraz nadaną przez bóstwo, dlatego też sami identyfikowali się z nim duchowo oraz kultycznie. Podczas wykonywania swych czynności prosili bóstwo o wsparcie, by ich wypowiedź przyniosła zbawienie, a nakaz stał się święty. Często w wypowiedziach *ašipu* spotyka się prośbę, by bóg stał przy nich w każdym czasie, dokądkolwiek się udadzą. Prośba ta była wypowiedziana zwłaszcza przy zaklinaniu demonów, choroby oraz głądzeniu grzechów. Według babilońskiego rozumienia choroba, nieczystość oraz grzech były pojęciami pokrewnymi i dlatego przy zaklinaniu jednego z trzech wymienionych czynności dokonywano ceremonii związanych z zaklinaniem pozostałych nieprawidłowości. Choroba bowiem mogła być wywołana przez złego ducha, przekleństwo lub klątwę, stąd też *ašipu* był człowiekiem, który oddalał klątwę na kimsz ciężącą.

Jeśli *ašipu* stanowili najliczniejszą grupę wśród kapłanów, to *baru* („wroźbita”) byli wśród nich uważani za arystokratów. Opierało się to nie tylko na dziedziczeniu urzędu z ojca na syna, lecz przede wszystkim z racji przynależności do prastarego rodu kapłańskiego pochodzącego od legendarnego króla Enmeduranki. Funkcję *baru* mógł spełniać tylko ten, kto był bez jakiegokolwiek skazy na ciele; np. nie zezowaty, ze wszystkimi zębami, bez zniekształceń palców i rąk, czy bez wyprysków na ciele. *Baru* pobierał nauki od wczesnego dzieciństwa nabierając umiejętności rozpoznawania kształtów z oliwy rozlanej na wodzie, zgłębiał tajemną wiedzę bóstw Anu, Enlila i Ea. Poznawał tajniki wróżenia z wnętrzości, wprowadzano go następnie w wiedzę boskich symboli i świętych przedmiotów oraz w dokładną znajomość przepisów rytualnych.

Podczas odczytywania znaków *baru* posługiwał się specjalnie do tego przeznaczonym kubkiem, lecz zanim przystąpił do tego, musiał dokonać czynności obmycia całego ciała w świętej wodzie i namaszczenia go wonnymi olejkami, a zwłaszcza swych oczu. Następnie zawieszał na swej szyi sznur czarodziejskich kamieni oraz składał przypisaną do tego ofiarę. Używane podczas odczytywania znaków przedmioty musiały również być oczyszczone od ewentualnych demonicznych wpływów. Do ceremonii oczyszczających przygotowywano wodę z Eufratu poświęcając ją przez odmawianie odpowiednich modlitw¹².

Z owego przedstawienia najważniejszych klas kapłanów z terenu Mezopotamii jasno wynika, że była to bardzo dobrze zorganizowana grupa społeczna stojąca na straży nie tylko religii oraz ceremonii kultycznych, lecz także skrupulatnie strzegąca tradycji literackich i kulturowych sięgających nieraz daleko wstecz. Oprócz tego kapłani prowadzili również doskonale działającą administrację państwową, która ściśle złączona była ze świątynią będącą regionalnym i ponadregionalnym ośrodkiem politycznym. Nadto cechą charakterystyczną idei kapłaństwa mezopo-

¹² C. F r a n k, Studien zur babylonischen Religion, Strassburg 1911, s. 10–31.

tamskiego było to, że każdy władca był ściśle z nim związany, zawsze się uważając za najwyższego kapłana.

III. KULT

W każdej religii kult, czyli zewnętrzny jej wyraz uwidoczniiony w obrzędach, związany jest z szeroko rozumianymi ofiarami. Istotą kultu mezopotamskiego było zapewnienie bóstwom w sposób regularny odpowiednich pokarmów, napojów, olejków do namaszczenia i kadzideł; czyniono to zaś za pośrednictwem ofiar. Najstarszym sumeryjskim znakiem, przejętym następnie przez Asyryjczyków i Babilończyków, na oznaczenie ofiary był schematyczny wizerunek wazy ofiarniczej z rysunkiem kłosa. Wskazuje to na ofiary składane podczas pierwszego święta kultycznego w tamtejszym kalendarzu związanego z kulturą rolniczą.

W jaki sposób składano ofiary na terenie Mezopotamii w najdawniejszych czasach, dokładnie nie wiadomo. Wiadomym jest tylko, że dokonywano tego na terenie świątyń, które znajdowały się w każdym większym ośrodku miejskim. Nie ulega przy tym wątpliwości, że wszelkie ofiary składane były na odpowiednio do tego zbudowanych ołtarzach znajdujących się wewnątrz świątyni. Najstarszą formą ołtarza, pochodzącą z okresu sumeryjskiego, jest cokoł uczyniony prawdopodobnie z gliny z wyrytymi na nim palmami i gałęziami daktylowymi; całość otoczona była strumieniami świętej wody. Z okresu panowania króla Gudei (2141–2122 r. przed Chr.) znany jest ołtarz dwudzielny, tzn. z jednym cokołem wyższym i jednym niższym. Część wyższa służyła do składania darów ofiarnych, cześć niższa natomiast – do palenia kadzidła lub do ofiar z kwiatów. Inne jeszcze ołtarze, pochodzące z terenu Asyrii z XIII w. przed Chr., posiadały tron, na którym zasiadało bóstwo. Znane są także trójnożne ołtarze z brązu i z żelaza zakończone łapami lwów, które zapewne służyły jako przenośne ołtarze polowe podczas wypraw wojennych.

Jeśli chodzi o rodzaje ofiar, na pewno najczęstszymi były ofiary krwawe, które są poświadczane już w czasach sumeryjskich. W ofierze składano ptaki, najczęściej prawdopodobnie gołębie, kury oraz byki, cielce, owce, kozy. Nie wyłączano z ofiar także ryb, a w okresie późniejszym nawet świń. Za najcenniejsze były zawsze uważane zwierzęta pierwotne oraz pierwsze zebrane rośliny: kwiaty i owoce. Najbardziej natomiast miłą bóstwu był udziec barani, który w zależności od intencji mógł być wzięty także przez kapłana. Mięso ofiarne było przy tym gotowane lub pieczone, tłuszcz zaś z niego był spalany. Jako materii ofiarnej używano również krwi z zabitych zwierząt, którą kropiono na cztery strony świata, a w czasie niektórych świąt kropiono nią bramy świątyni¹³.

Najciemniejszą stroną znanego nam kultu sumeryjskiego były prawdopodobnie ofiary z ludzi. Poświadczają to znaleziska dokonane przez Leonarda Woolleya podczas kampanii wykopaliskowej prowadzonej w latach 1922–1934 na terenie Ur. Odkryto wówczas kilka grobów, z których jeden należał do wysoko postawionej kobiety imieniem Szubad. W jej grobowcu odnaleziono nie tylko bogate i wspaniałe

¹³ A. J e r e m i a s, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Berlin – Leipzig 1929, s. 401–403.

dary ofiarne, lecz także dokonano makabrycznego odkrycia: obok niej leżało przeszło 20 ciał innych osób, należących niewątpliwie do jej świty. Także w pobliskim grobowcu, należącym do mężczyzny imieniem Abargi, odkryto ciała 60 osób, które razem z nim zostały pochowane podczas jednej ceremonii pogrzebowej. Po odkryciu tych dowodów masowych pochówków innych osób wraz z wysoko postawionymi w społeczeństwie sumeryjskim zmarłymi zinterpretowano je jako ceremonialny pogrzebowy mord. Po dokładniejszym jednak zbadaniu znalezisk nie stwierdzono oznak jakiegokolwiek przymusu zastosowanego wobec pogrzebowego orszaku. Oznacza to, że osoby towarzyszące zmarłej czy zmarłemu dobrowolnie udawały się do świata podziemnego, o czym zaświadcza prastary epos zwany „Śmierć Gilgameša” pochodzący z czasów III dynastii z Ur (2112–2004 r. przed Chr.). Jest w nim mowa o tym, jak Gilgameš złożył wspaniałe podarki różnym bóstwom świata podziemnego za siebie i za tych, co spoczęli razem z nim i po śmierci zstąpili w żałobnym orszaku do świata należącego do bóstw podziemnych¹⁴.

W kulcie mezopotamskim znana była także ofiara kadzielna, którą komponowano ze szlachetnych gatunków drzew i krzewów zawierających pachnące żywice. Wymienić tu zatem trzeba cyprys, cedr, mirrę, mirt oraz konopie, które trzymano w naczyniach zwanych *nidnakku* i spalano na ołtarzach w formie tronu, których boki ozdobione były różnymi ornamentami, czego dowodzi ołtarz bogini Isztar ozdobiony węzami¹⁵.

Najczęstszymi zdaje się ofiarami były ofiary pokarmowe składane bóstwom. Materią tych ofiar były przede wszystkim różne gatunki chleba, np. chleb słodki ofiarowywany był bogini Isztar. Nadto na ofiary pokarmowe przynoszono miód, masło, mleko, oliwę, daktyle i figi. Często także składano ofiarę z ryb. Na ofiary libacyjne natomiast przynoszono wodę, wino (*šikaru*) i piwo (*kurunnu*), którego patronką była bogini Ninkasi. Do ofiary bardzo często dodawano sól jako jeden z jej elementów¹⁶.

Jak już wyżej zostało wspomniane, celem kultu było przede wszystkim zapewnienie bogom utrzymania oraz zapewnienia im dobrego nastroju, co znalazło swe odzwierciedlenie w słowie *dullu* – służba. Zwykle bóstwu przygotowywane były dziennie dwie uczty: główna o poranku oraz mniejsza wieczorem. Każdy posiłek składał się z dwóch dań zawierających wymienione wyżej pokarmy stałe i płynne, a do całości dołączano bardzo często kadzidło. Wierzono bowiem, że jego zapach szczególnie podoba się bogom. Przed posągami bóstwa wylewano ofiary płynne, tzw. libacje. W jaki sposób bóstwo „przyjmowało” pokarm, nie wiadomo, lecz pewnym jest, że przed stołem ofiarnym zaciągano zasłonę w czasie posiłku. Prawdopodobnie w tym momencie kapłani sprząтали ze stołu ofiary, z których część zanoszona była królowi do spożycia. Taki współudział władcy w ofierze nie obowiązywał zawsze, lecz tylko przy niektórych okazjach. Wymowa tego gestu była jasna: król miał uczestnictwo w błogosławieństwie udzielonym przez bóstwo. Ciekawe jest

¹⁴ Szerzej zob. M. B i e l i c k i, *Zapomniany świat Sumerów*, Warszawa 1966, s. 107–111. 250n.

¹⁵ Rysunek jego zob. A. J e r e m i a s, jw., s. 405.

¹⁶ Tamże, s. 404.

przy tym, że w kulcie mezopotamskim nie używano ognia do spalania darów ofiarnych jak to czyniono w Izraelu. Ognia używano w kulcie tylko do spalania kadzidła.

Odmienne postępowanie z ofiarami spotyka się w czasie rytu pojednania i zaklania, gdzie zwierzę pełniło rolę zastępczą (*pûhu, dinânu*) wobec człowieka. W czasie ofiarowania wymieniano poszczególne części zwierzęcia, które miały zastąpić odpowiadające im części ciała człowieka, by w ten sposób uwolnić go od złego demona. Podobne ceremonie ofiarnicze odprawiano w trakcie zawierania umów między władcami i wasalami.

Ofiary biesiadne składane były bóstwom regularnie każdego dnia. Istniały jednak dni szczególne, w czasie których składano specyficzne ofiary i dokonywano specjalnych ceremonii. Każdy dzień przeznaczony był jednemu z bóstw, co przekazują specjalne listy wyliczając jednocześnie, które z nich były szczęśliwe, a które przynosiły nieszczęścia. Do tych drugich zaliczano każdego miesiąca dzień 7., 14., 19., 21. i 28. W te dni zaprzestawano wielu czynności, by nie ściągnąć na siebie nieszczęścia, a także by uniknąć np. jakichkolwiek strat w interesach. Szczególnym dniem w każdym miesiącu był dzień nowiu (1. dzień) oraz dzień pełni księżyca (15. dzień), który nazywano *šapattu*, kiedy składano szereg różnorodnych ofiar¹⁷.

Składanie ofiar, zwłaszcza w dni świąteczne, odbywało się przy udziale muzyki, którą wykonywała specjalna grupa kapłanów. Śpiewano zatem przed posągami bóstwa hymny, grano na cytrze, harfie i lirze. Do muzyki liturgicznej używano także instrumentów perkusyjnych, z których najczęstszymi były miedziane talerze i różnego rodzaju grzechotki. W czasie rytów pokutnych śpiewano lamentacje oraz wypowiadano słowa zapewniające o niewinności ofiarnika, by w ten sposób pozyskać życzliwość bóstwa. Każda akcja liturgiczna w świątyni, sprawowana od rana do wieczora, każde święto, modlitwa, oczyszczenie oraz przepowiadanie przyszłości z wnętrzości zwierząt i oliwy na wodzie posiadały odpowiednią oprawę liturgiczną.

Koniecznym dopełnieniem każdej ofiary była modlitwa, która przez dobór odpowiednich słów wychwalała, oddawała cześć i prosiła o opiekę bóstwo. Modlitwie pokutnej towarzyszyły lamentacje wykonywane przez zawodowe płaczki. Wierny natomiast przystępował do posągu bóstwa z podniesionymi do góry rękami z otwartymi dłońmi, chwycił za skraj jego szaty lub całował mu stopy. Istniały modlitwy stereotypowe, które wypowiadano przed każdym bóstwem zmieniając tylko jego imię, ale zachowały się do naszych czasów także modlitwy indywidualne, zrodzone z potrzeby chwili i zaistniałej sytuacji. Najczęstszym ich tematem była prośba o oczyszczenie, uzdrowienie oraz o przedłużenie życia, co można odczytać z wotywnych figurek ludzkich odnalezionych na terenie świątyń sumeryjskich i babilońskich¹⁸.

Przypatrując się religii z terenu Mezopotamii zdecydowanie można stwierdzić, że wierzenia oraz kult od najdawniejszych czasów historycznych osiągnęły bardzo wysoki stopień rozwoju. Jej drugim faktorem było to, że człowiek był całkowicie poddany bóstwom i w taki też sposób zależało od nich jego życie. Z drugiej zaś strony zauważa się, że starożytny Sumeryjczyk, Asyryjczyk czy Babilończyk nie-

¹⁷ H. R i n g g r e n, *Die Religionen des Alten Orients*, Göttingen 1979, s. 143n.

¹⁸ H. S c h m ö k e l, *iw.*, s. 286–289.

ustannie w jego przekonaniu podlegał wpływom złych sił, które należało odsuwać od siebie, by móc spokojnie spełniać swe obywatelskie obowiązki. Istniało też przekonanie, że najważniejsza część ludzkiego losu rozgrywa się na ziemi, mimo że istniała także wiara w życie pozagrobowe. Niemniej jednak w religiach mezopotamskich nie wykształciło się przekonanie, że po śmierci człowiek prowadzi takie samo życie jak przed nią, co można zauważyć w religii Egiptu. Stąd też nie przykładano tyle uwagi do przygotowania się do drogi biegnącej do świata podziemnego, gdzie życie toczyło się bezbarwnie i z dala od ziemskich spraw.

RELIGION UND KULTUS IN MESOPOTAMIENS ZIVILISATIONEN

ZUSAMMENFASSUNG

Bereits in vorgeschichtlicher Zeit war die Region von Mesopotamien ein Ort, auf dem drei Hochkulturen entstanden sind, und zwar die der Sumerer, der Assyrer und der Babylonier. Ihre Entwicklung ist sehr gut nachvollziehbar, nachdem die dort lebenden Menschen die Keilschrift erfunden hatten. Durch Jahrhunderte hindurch haben diese Kulturzentren auch auf sehr entfernte Zivilisationen ausgestrahlt. Die Geschichte Assyriens und Babyloniens dagegen war auch sehr oft mit der Geschichte Israels verflochten. Man kann dabei nicht nur starke politische oder kulturelle Einflüsse feststellen, sondern auch religiöse. All dies hat auch seine Spuren im Leben des israelitischen Volkes hinterlassen.

In der Religion der mesopotamischen Hochkulturen kann man interessante Züge beobachten. Vor allem ihre Glaubensinhalte und ihr Kultus haben bereits in der frühen historischen Zeit eine sehr hohe Entwicklungsstufe erreicht. Ihr wesentlicher Faktor war die totale Unterwerfung des Menschen unter die Götter. Auf diese Weise hing auch ihr Leben von ihnen ab. Man kann feststellen, dass die alten Sumerer, Assyrer und Babylonier ihrer Meinung nach ständig unter dem Einfluss böser Mächte standen. Diese sollten beruhigt werden, damit die Menschen in Ruhe ihre bürgerlichen Pflichten erfüllen konnten. Man war auch die Überzeugung, dass sich der wichtigste Teil des menschlichen Schicksals auf der Erde abspielt, obwohl es auch den Glauben an ein Jenseits gab.

Allerdings bestand in der mesopotamischen Religion nicht die Auffassung, dass der Mensch nach dem Tod dasselbe Leben führt wie vorher, was im Gegensatz dazu sehr klar in der ägyptischen Religion zum Ausdruck kommt. Auf diesen Aspekt hat man in Mesopotamien keinen Wert gelegt. Die Existenz nach dem Tod verlief farblos und weit entfernt von menschlichen Angelegenheiten.

ZEPSUCIE MORALNE LUDZKOŚCI JAKO PRZYCZYNA POTOPU

T r e ś ć: – 1. Mityczne wprowadzenie do opowiadania o potopie. – 2. Postanowienie za-
głady. – Podsumowanie. – Zusammenfassung

Skutki grzechu pierwszych ludzi dzielą także całą społeczność. Genealogia gwałtu rozwija się dalej. Przemoc ciągle narasta. Po grzechu Kaina osiąga apogeum w postawie Lameka, Kainowego potomka. Szczególnie wymowna w tym względzie jest jego wypowiedź, w której chwali się przed swoimi żonami: *Gotów jestem za-
bić człowieka dorosłego, jeśli on mnie zrani, i dziecko – jeśli mi zrobi siniec! Jeśli Kain miał być pomszczony siedmiokrotnie, to Lamek siedemdziesiąt siedem razy* (Rdz 4,3 n). Lamek ujawnia swą skłonność do gwałtu. Ukazuje w ten sposób, że gwałtowność Kaina przeszła na jego potomków. Owa wielkość pomsty stanowi wymowny dowód rosnącej dzikości moralnej potomków Kaina. Zaczyna panować gwałt i prawo silniejszego¹.

Aby Kain mógł żyć, Bóg chroni go prawem siedmiokrotnej zemsty (w. 15). To jednak nie wystarcza, by zażegnać zło. U Lameka i jego synów oddalenie od Boga powiększa się wraz z postępowaniem cywilizacyjnym. Zabójca Lameka ma ponieść karę siedemdziesięciosiedmiokrotną. Lamek jest gorszy od Kaina. Ogłasza bowiem prawo zemsty. O ile Kain wstydział się swej zbrodni i zapierał się zabójstwa, to Lamek chlępi się ze swych zbrodniczych zamiarów i przechwala się nimi².

Dalsze losy podzielonej ludzkości zaznaczają się w potomstwie Kainitów. Następuje wzrost okrucieństwa. Historia Kainitów kończy się pieśnią pychy i zemsty³. Pieśń Lameka z Rdz 4,23 n to najstarszy utwór poezji hebrajskiej. Jest to pieśń groźby.

¹ S. L y o n n e t, Grzech, STB, s. 305; G. R a v a s i, Księga Rodzaju (1–11), Kraków 1997, s. 113; T. B r z e g o w y, Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie i egzegeza Księgi Rodzaju 1–11, Tarnów 1997, s. 196.

² E. D r e w e r m a n n, Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht, t. 1: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht, Paderborn 1977, s. 319; E. Z a w i s z e w s k i, Pięcioksiąg i Księgi historyczne. Wstęp szczegółowy. Komentarz do Ks. Rdz 1,1–11, 9, Pelplin 1996, s. 119; R. S c h w a g e r, Grzech pierworodny i dramat zbawienia w kontekście ewolucji, inżynierii genetycznej i Apokalipsy, Tarnów 2002, s. 61.

³ M. P e t e r, Prehistoria biblijna, Poznań 1994, s. 71.

Lamek grozi każdemu, kto miałby odwagę go zranić. Przekracza zatem granicę dozwolonej obrony i kary. Występuje jako zwolennik zasady zemsty *ius talionis*, która miała być niczym nieograniczona (por. Mt 18,22). Zemsta siedmiokrotna przechodzi w zemstę totalną⁴.

Kolejne rozdziały Księgi Rodzaju ukazują dalsze pogrążanie się ludzi w grzechu i nędzy. Cała ziemia staje się pełna wykroczeń przeciw Bogu. Istotą grzechu jest bunt i nieposłuszeństwo człowieka względem Boga. Zawsze sprowadza się to do dysharmonii, rozdzwiewu i oddalenia od Stwórcy⁵. Po opisie grzechu pierwszych rodziców (Rdz 3), Kaina (Rdz 4,1–16) i jego potomków (4,17–24) hagiograf przedstawia konsekwencje nadużywania życia. W Rdz 5,1–6,8 opisuje genealogię potomków Seta, trzeciego syna Adama i Ewy, który zajął miejsce Abla (por. 4,4.25)⁶. Setyci byli wybrani przez Boga i pobłogosławieni przez Niego licznym potomstwem i długim życiem (5,1–32). Perykopa z Rdz 6,1–8 stanowi przejście od genealogii Setytów, których także dotyczą skutki grzechu, do potopu. Hagiograf piętnuje zepsucie „synów Bożych” oraz mocarność jakichś olbrzymów, co spowodowało żal Boga oraz postanowienie zniszczenia wszelkiego życia na ziemi (6,1–8)⁷.

I. MITYCZNE WPROWADZENIE DO OPOWIADANIA O POTOPIE

Rozdział 6. rozpoczyna się od słów: *A kiedy ludzie zaczęli się mnożyć na ziemi, rodziły im się córki* (Rdz 6,1). Informacja ta stanowi wprowadzenie do następnego wersetu, w którym autor pisze: *Synowie Boga, widząc, że córki człowiecze są piękne, brali je sobie za żony, wszystkie, jakie im się tylko podobały* (w. 2)⁸. Autor natchniony nie wyjaśnia, kim są „synowie Boga”. Pozostawia to określenie bez komentarza. W tradycji biblijnej odnosi się ono do osób będących blisko Boga⁹. Być może jest ono nawiązaniem do określanych w ten sposób postaci niebieskich występujących w religijnych tekstach z obszaru Kanaanu¹⁰.

⁴ M. Peter, Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu, Poznań 1970, s. 296; E. Zawiszewski, jw., s. 119; J.S. Synowiec, Na początku, jw., s. 169 n; Tenże, Początki świata, jw., s. 199n; R. Schwaiger, jw., s. 61.

⁵ K. Romaniuk, jw., s. 51n; Papieska Komisja Biblijna, Narod Żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej, Kielce 2002, nr 28.

⁶ M. Peter, jw., s. 70n; E. Zawiszewski, jw., s. 117 nn; G. Ravaśi, jw., s. 113nn.

⁷ T. Brzegowy, jw., s. 195nn; R.J. Clifford, R.E. Murphy, Księga Rodzaju, KKB, s. 20n.

⁸ M. Wojciechowski, Problemy literacko-teologiczne Rdz 6,1–4. Od mitu do teologii, w: Studia z biblistyki, t. 3, red. J. Lach, Warszawa 1983, s. 16nn; G. J. Weham, Genesis 1–15. Word Biblical Commentary, t. 1, Waco 1987, s. 139; V.P. Hamilton, The Book of Genesis. Chapters 1–17. The New International Commentary of the Old Testament, Grand Rapids 1990, s. 261; J.A. Soggin, Das Buch Genesis, Darmstadt 1997, s. 119; C.M. Martini, Odnaleźć siebie samych, Kielce 1999, s. 74n; J. Lemanski, Pięcioksiąg dzisiaj, Kielce 2002, s. 186nn.

⁹ M. Peter, jw., s. 81nn; E. Zawiszewski, jw., s. 124; T. Brzegowy, jw., s. 203n; M. Wojciechowski, Pochodzenie świata, jw., s. 82nn; E. Zajac, Potop w tradycji biblijnej oraz literaturze judaizmu okresu Drugiej Świątyni, Lublin 2007, s. 36nn.

¹⁰ R.J. Clifford, R.E. Murphy, jw., s. 21.

Treść z Rdz 6,1n wyraża powszechną nieprawość. Jest tu ukazane przedmiotowe traktowanie kobiety, która jest postrzegana jako forma posiadania, nie zaś jako równa mężczyźnie w swojej godności¹¹. Stąd autor pisze: *Wtedy Bóg rzekł: «Nie może pozostać duch mój w człowieku na zawsze, gdyż człowiek jest istotą cielesną; niechaj więc żyje tylko sto dwadzieścia lat»* (w. 3)¹². Człowiek jest istotą cielesną. Bóg zaś tchnął w niego swoje życie (por. Rdz 2,7). Autor wskazuje na ułomność i ograniczenia ludzkiej natury jako tego, co nie jest Boże w człowieku, lecz należy do świata materialnego¹³. W przekonaniu autora natchnionego cała ludzkość przedpotopowa dopuszczała się czynów złych. Źródeł powszechnego zła dopatruje się on w samej naturze człowieka, który jest „istotą cielesną” (Rdz 6,3). W ciele widzi siedzibę złych skłonności (por. Rz 7,18.23; Ga 5,17). Człowiek dokonuje wyboru, który rozstrzyga o jego postawie¹⁴.

Treść wersetu 6,3 wyraźnie zakłada zaistnienie grzechu. Poprzez aluzję do mitycznych opowieści o bogach zawartą w wersecie 2. autor biblijny ukazuje, że mieszanie ze sobą elementu niebiańskiego i ziemskiego stanowi tabu. Jest to również nawiązanie do fragmentu z Rdz 3,22–24 zakazującego pierwszym rodzicom spożywania owoców z drzewa poznania dobra i zła oraz z drzewa życia¹⁵. Chodzi tu prawdopodobnie o chęć przekroczenia przez ludzi granic swej egzystencji. Tym wygórowanym tendencjom ludzkim kładzie kres Bóg, który ustala górną granicę lat życia człowieka¹⁶.

Związki niebiańsko-ziemskie spowodowały, że Bóg ogranicza długość ziemskiego życia człowieka. Bóg mówi zatem o człowieku: *niechaj więc żyje tylko sto dwadzieścia lat* (6, 3). Taka liczba lat w porównaniu z długim trwaniem życia przodków wymienionych w Rdz 5 jest poważnym ograniczeniem nałożonym na ludzi¹⁷. Wydaje się, że tę tajemniczą liczbę lat należy raczej rozumieć symbolicznie. Z kontekstu bowiem wynika, że nie chodzi tu o zwykłe ograniczenie przez Boga długości życia człowieka. W dalszych rozdziałach Księgi Rodzaju są wzmianki o dłuższym życiu niektórych osób (np. Jakub, Izmael, Aaron). W Piśmie Świętym występuje zasada, że długie życie jest nagrodą za dobre postępowanie (por. Wj 20,12; Pwt 5,16; 6,2; Ps 34,13; 91,16; Prz 3,1n; 10,27; Iz 65,20). Opis ukazuje zasadę: im więcej grzechu, tym mniej życia¹⁸.

¹¹ C.M. Martini, jw., s. 75; M. Szamoto, jw., s. 101.

¹² E.A. Speiser, YDWN, Genesis 6:3, *JBL* 75 (1956), s. 126nn; J. Scharbert, Traditions – und Redaktionsgeschichte von Gen 6,1–4, *BZ* 11 (1967), s. 69; I. Różycki, Nowa interpretacja dogmatu in sensu recto: Zagadnienie nieśmiertelności w stanie sprawiedliwości pierwotnej, *ACr* 5–6 (1973–1974), s. 488n; G. von Rad, Genesis, Brescia 1978, s. 144; R.S. Hendel, Of Demigods and the Deluge: Toward an Interpretation of Genesis 6,1–4, *JBL* 106 (1987), s. 15; H. Seebass, Genesis, t. 1: Urgeschichte (1,1–11,26), Neukirchen 1996, s. 194; J.A. Soggin, jw., s. 120.

¹³ D. Lys, L'arrière – plan et les connotations vétérotestamentaires de sarx et de soma (étude préliminaire), *VT* 36 (1986), s. 178; J. Lemanski, jw., s. 189n.

¹⁴ J.S. Synowiec, Na początku, jw., s. 193; Tenże, Początki świata i ludzkości, jw., s. 231.

¹⁵ R.J. Clifford, R. E. Murphy, jw., s. 21.

¹⁶ L. Stachowiak, Potop biblijny, Lublin 1988, s. 44.

¹⁷ R.J. Clifford, R. E. Murphy, jw., s. 22.

¹⁸ G.J. Wenham, jw., s. 142; L. Stachowiak, jw., s. 44; T. Jelonek, Orędzie Starożytności, t. 1, Kraków 1992, s. 69; M. Peter, jw., s. 82; E. Zawiszewski, jw.,

Sto dwadzieścia lat jest raczej okresem oczekiwania, czy też pokuty wyznaczonej przez Boga dla grzesznego człowieka, który został nazwany „istotą cielesną”, ponieważ ciało wzięło górę nad jego stroną duchową¹⁹. Bóg wyznacza niejako ramy ludzkiej egzystencji. Jest to czas, w którym ludzie mogą duchowo dojrzeć i przekazać swój duchowy owoc. Więcej czasu człowiekowi nie potrzeba. Mogłoby to być dla niego niebezpieczne²⁰.

Następnie autor pisze: *A w owych czasach byli na ziemi giganci; a także później, gdy synowie Boga zbliżali się do córek człowieczych, te im rodziły. Byli to więc owi mocarze, mający sławę w owych dawnych czasach* (Rdz 6,4). „Synowie Boga” biorą sobie za żony „córki człowiecze”. Te zaś rodzą im mocarzy (w. 4b) Określenia: „synowie Boga” i „córki człowiecze” oznaczają prawdopodobnie mężczyzn i kobiety. Mężczyźni są nazwani „synami Bożymi”, ponieważ są potomkami Adama, który został stworzony na Boże podobieństwo. Adam przekazuje to podobieństwo swoim potomkom. Kobiety zaś nazwane są „córkami człowieczymi”. Jest to nawiązanie do opisu stworzenia kobiety z ciała mężczyzny. Jest ona zatem jakby jego córką. Opowiadanie z Rdz 6,1–4 podkreśla, że w stosunkach między mężczyznami a kobietami powstał nieporządek²¹.

Mianem zaś gigantów byli określanymi starożytni mieszkańcy Kanaanu w okresie przed podbojem (por. Pwt 2,10n. 20 n; 3,11; Lb 13,33; Joz 12,4; 17,15). W analizowanym fragmencie owi sławni mieszkańcy zostali pomniejszeni jako potomkowie buntowniczych, grzesznych związków²². Wzmianka o gigantach w analizowanym tekście jest wyrazem złudzenia ludzkości, jakoby stworzyła ludzi z siłami boskimi. To jeszcze bardziej podkreśla bezsilność człowieka wobec straszliwej klęski zesłanej przez Boga. Jest to aluzja do prawdy, że wobec Bożej potęgi nawet olbrzymi jako wielcy mocarze nic nie znaczą (por. Syr 16,7; Ez 32,27)²³.

Rdz 6,1–4 stanowi rodzaj podsumowania. Hagiograf przedstawia bowiem myśl o rozpowszechnianiu się zła wśród ludzi. Szerzenie się grzechu osiąga punkt kulminacyjny w opowieści o małżeństwach synów Boga z kobietami²⁴. Znajdują się w niej ślady mitologii. Ten fragment zawiera prawdopodobnie elementy legendy starożytnej sagi. Należy on do trudniejszych tekstów Pisma Świętego. Autor prawdopodobnie zaadaptował jakąś kananejską legendę o gigantach zrodzonych z bosko-ludzkich związków sakralnych. Przytacza fragment starożytnego podania bez zamazywania jego mitycznego kolorytu. Być może dostrzegął w micie pogańskim ilustrację przewrotnych aspiracji ludzi ku sferze Bożej²⁵.

s. 125; G. R a v a s i, jw., s. 123n; J. L e m a n i s k i, jw., s. 191; M. S z a m o t, jw., s. 101n; A. B a n a s z e k, Pięć pierwszych ksiąg Biblii, Warszawa 2004, s. 31.

¹⁹ M. P e t e r, jw., s. 83.

²⁰ M. S z a m o t, jw., s. 102.

²¹ T. J e l o n e k, jw., s. 69n.

²² R. J. C l i f f o r d, R. E. M u r p h y, jw., s. 22.

²³ M. P e t e r, jw., s. 83; E. Z a w i s z e w s k i, jw., s. 125; C. M. M a r t i n i, jw., s. 75.

²⁴ Por. L. R u p p e r t, jw., s. 90nn; T. J e l o n e k, jw., s. 68n; C. M. M a r t i n i, jw., s. 74n; E. Z a j a c, jw., s. 33nn.

²⁵ L. S t a c h o w i a k, jw., s. 39 nn; G. R a v a s i, jw., s. 122.

Autor zamieszcza ten fragment celem ukazania obrazu zatracenia fundamentalnych związków²⁶. Pierwotnie ta opowieść etiologiczna miała na celu wyjaśnienie pochodzenia legendarnych *nefilim* (por. Lb 13,33; Pwt 2,10), czyli gigantów, którzy rodzili się z małżeństw istot niebieskich z córkami człowieczymi. W biblijnej prehistorii stała się ona dramatyczną ilustracją narastającej przewrotności i coraz szerzej sięgającej degeneracji uzasadniającej fakt potopu²⁷.

Wydaje się, że w całości obrazu z Rdz 6,1–4 autor natchniony wskazuje na uzurpację człowieka do bycia Bogiem (por. Rdz 3,5; Ez 28,2). Przyjmuje tę uzurpację z ironią, widząc w niej grzech pychy, wyrażający się w odrzuceniu stanu stworzenia i równaniu się z Bogiem. Wiele mitologii ludów starożytnych powołuje się na małżeństwo między ich przodkami a bogami. Autor biblijny widzi tu największy grzech: odrzucenia przez ludzkość jej stanu stworzenia. Jest to bluźnierstwo wobec Stwórcy. Przekreśla to sens stworzenia i jego celowość. To dlatego Bóg postanawia położyć temu kres (por. Rdz 6,5–7).

Katastrofę potopu poprzedzał długi okres postępującej moralnej degradacji ludzkości (Rdz 3–6)²⁸. Człowiek ucieka przed Bogiem. Ukrywa się przed Nim. Chce zachować dystans w stosunku do Boga. W folklorystycznym opowiadaniu o gigantach autor natchniony ukazuje moralne zepsucie ludzkości. Giganci stanowią odpowiednik greckich tytanów. Zamieszczając to podanie hagiograf ukazuje ich jako rasę jakby nadludzi. Zepsucie moralne jest tak wielkie, że tylko potop może położyć kres przewrotności ludzkiej. Syrach motyw potopu wiąże z poprzedzającym go wstępem o gigantach: *Nie przepuścił Pan dawnym olbrzymom, którzy się zbuntowali ufni w swą siłę* (Syr 16,7)²⁹.

Jednakże w sensie bezpośredniego kontekstu elementy występujące w Rdz 6,1–4 nie wykazują szczególnego związku z opisem potopu. Ten tekst stanowi niejako preludeum, mityczne *intermezzo* dość luźno związane z następującym po nim opowiadaniem o potopie³⁰. Jest ono próbą opisanego stanu głębokiego zakorzenienia się zła na ziemi. Autor przedstawia w tym tekście wielkie zepsucie obyczajów, co jest powodem kary Bożej. Analizowany tekst stanowi zatem jednocześnie wprowadzenie do uzasadnienia radykalnej reakcji ze strony Boga³¹.

²⁶ C.M. Martini, jw., s. 74.

²⁷ R. de Vaux, *La Bible de Jérusalem*, Paris 1973, s. 36; M. Wojciechowski, *Problemy literacko-teologiczne Rdz 6,1–4*, jw., s. 55; W.J. Harrington, *Klucz do Biblii*, Warszawa 1984, s. 217; T. Brzegowy, jw., s. 204.

²⁸ W. Chrostowski, *Nadzieja w świecie zagrożonym zagładą* (Rdz 6,5–7,24), *PP* 10 (1984), s. 39.

²⁹ A. Jankowski, jw., s. 38n; K. Romaniuk, jw., s. 52.

³⁰ M. Oeming, *Sünde als Verhängnis. Gen 6,1–4 im Rahmen der Urgeschichte des Jahwisten*, *TThZ* 102 (1993), s. 34n; J.A. Soggin, jw., s. 119.

³¹ L. Stachowiak, jw., s. 43n; E. Zawiszeński, jw., s. 123; J. Lemański, jw., s. 185.

II. POSTANOWIENIE ZAGŁADY

Ogólne, rosnące zepsucie ludzi stanowi wyjaśnienie przyczyny potopu. Scena kończy się zapowiedzią zagłady (Rdz 6,5–8)³². Uzasadnienie kary potopu jako wyroku potępiającego autor natchniony ukazuje w Rdz 6,5 n: *Kiedy zaś Pan widział, że wielka jest niegodziwość ludzi na ziemi i że usposobienie ich jest wciąż złe, żałował, że stworzył ludzi na ziemi, i zasmucił się*. W tym kontekście kara potopu jawi się jako wprost nieunikniona. Żal Boga jest spowodowany tym, że człowiek stał się buntownikiem i w jego własnym przekonaniu – konkurentem Boga³³.

Bóg postanawia zgładzić ludzi. Fundamentalny nieład we wszechświecie został spowodowany na skutek grzesznego postępowania. Grzech opanował serca ludzi. Autor podkreśla ich złe nastawienie. Nie wykorzystali oni dobrze czasu próby. Ludzie nadal nie wypełniają swych lat życia przewidzianą treścią. Pan bowiem stwierdza, że *usposobienie ich jest wciąż złe* (w. 5). Uzasadnieniem potopu jest zło, które ciągle się rozprzestrzenia. Autor natchniony piętnuje złe usposobienie człowieka³⁴.

W Rdz 4–5 autor przedstawia w sposób skumulowany ogół mieszkańców ziemi. Zaraz potem następuje wypowiedź z Rdz 6,5. Zdaje się to sugerować, że kolejne pokolenia ludzi w niczym nie były lepsze od własnych praojców. Grzechy Kaina i Lameka powtarzały się nie tylko wśród Kainitów, ale także wśród potomków Seta. To, co dotyczyło Adama, Kaina i Lameka powtarza się wielokrotnie. Wydaje się, że pierwsza część wersetu 5. jest nawiązaniem do grzechów Adama i Kaina, zaś jego druga część nawiązuje do zepsucia Lameka³⁵.

Powodem Bożego postanowienia jest stwierdzenie powszechnej przewrotności ludzi. Poprzedza je refleksja Boga, która zawiera antropomorfizmy i antropopatyzmy. Bóg „widział” powszechne zepsucie ludzi. Nie jest to tylko zwykłe stwierdzenie faktu. Kryje ono już w sobie załączek działania Bożego adekwatnego do stwierdzonego stanu rzeczy. Taki sposób ujęcia wskazuje na stan radykalnego zepsucia i skierowania ku temu, co złe. Ów stan jest powszechny. Zepsucie jest wszechobejmujące. Autor posługuje się antropomorfizmem: „Pan widział”, aby podkreślić rzeczywistość zła. Boże spojrzenie nie ulega bowiem złudzeniu³⁶.

Użyty przez autora antropomorfizm „Pan widział” posiada walor dydaktyczny. Ludzie popadli w taki stan, że nie ma już nadziei na poprawę. W ich sercach w spo-

³² M. P e t e r, jw., s. 81; T. B r z e g o w y, jw., s. 202nn; L. B o a d t, Księga Rodzaju, w: Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 282; M. W o j c i e c h o w s k i, Pochodzenie świata, jw., s. 81.

³³ J. J e l i t o, Historia czasów Starego Testamentu, Poznań 1961, s. 97; A. J a n k o w s k i, jw., s. 38n; K. R o m a n i u k, jw., s. 52.

³⁴ S. Ł a c h, Księga Rodzaju. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz, Poznań 1962, s. 254n; L. R u p p e r t, jw., s. 95nn; L. S t a c h o w i a k, jw., s. 46–50; M. P e t e r, jw., s. 83; G. R a v a s i, jw., s. 129; L. B o a d t, jw., s. 282; M. S z a m o t, jw., s. 102; E. Z a j ą c, jw., s. 41.

³⁵ W. C h r o s t o w s k i, jw., s. 39 n.

³⁶ S. Ł a c h, jw., s. 254; L. S t a c h o w i a k, jw., s. 46n; E. Z a w i s z e w s k i, jw., s. 126; A. B a n a s z e k, jw., s. 32; E. Z a j ą c, jw., s. 33 n. Szerzej o antropomorfizmach w Piśmie Świętym patrz: H. M. K u i t e r t, Gott in Menschengestalt. Eine dogmatisch-hermeneutische Studie über die Anthropomorphismen der Bibel, München 1967; L. S t a c h o w i a k, Antropomorfizm w Piśmie Świętym, w: EK, t. 1, k. 703; T e n z e, Antropopatyzm, w: EK, t. 1, k. 704 n.

sób stały zapanowało zło. Złe stały się ich myśli i dążenia. Zło ogarnęło wszystkie poczynania ludzi, ich dążenia i zamysły, całe ich usposobienie (hebr. *jeser*): Człowiek zniweczył Boży zamiar. Ten ogrom moralnego zła podkreślony został poprzez słowa: „wszelkie” i „zawsze”. Ta sytuacja przekreśla możliwość nawrócenia. Zwyrodnienie moralne staje się nieodwracalne³⁷.

Stwórca żałuje, że stworzył ludzi na ziemi (w. 6). Autor ukazuje w tym wersecie Boga w sposób antropopatyczny. Używa określeń: „Jahwe żałował, zasmucił się”. Ten paradoksalny sposób mówienia wydaje się nie do pogodzenia z pojęciem doskonałości Boga, co potwierdza 1 Sm 15,29: *Chwała Izraela nie kłamie i nie żałuje*. Ów sposób mówienia trudno wyjaśnić na płaszczyźnie czysto racjonalnej. Autor przypisuje Bogu uczucia ludzkie. Wskazują one jedynie, że Bóg jest istotą osobową. Nie należy ich jednak rozumieć w sposób dosłowny (por. Lb 23,19; Iz 31,3; Oz 11,9; Ps 121,3b–4; Hi 10,4)³⁸.

Słuszność kary została uwydatniona za pomocą antropomorfizmów i antropopatyzmów na sposób ludzki. Autor w sposób obrazowy, przez analogię do podobnych sytuacji w działaniu człowieka, wyraża myśl, że Bóg nie może dłużej tolerować grzesznych działań ludzi, którzy nie liczą się z Jego wolą i z zasadami życia moralnego³⁹. Autor pisze, że Bóg „zasmucił się” (Rdz 6,6). Słowo to wskazuje na głębokie zaangażowanie Boga w los człowieka. Bóg jest głęboko poruszony, niemal wstrząśnięty niegodziwością ludzi⁴⁰.

O zepsuciu ziemi autor pisze również w wersecie 11: *Ziemia została skażona w oczach Boga*. Powtarza to stwierdzenie w wersecie 12a. oraz dodaje: *wszyscy ludzie postępują na ziemi niegodziwie* (w. 12b). Jest to wyraz powszechnego zepsucia moralnego. Powszechność grzechu jest łączona z upadkiem pierwszych ludzi. W Rdz 6,11n zawarta jest myśl, że zło wtargnęło w dzieła Boże, które według Rdz 1,31 były bardzo dobre. Autor wskazuje nie tylko na ludzi, ale na zepsucie ziemi w ogóle⁴¹.

Opowieść o potopie wydaje się być paralelna z pierwszym opisem stworzenia świata i człowieka (Rdz 1,1–2,4a). Nie jest istotny związek czasowy między stworzeniem a potopem. Te dwa opisy ukazują dwa oblicza świata. Opis stworzenia

³⁷ W. Chrostowski, jw., s. 40; E. Zawiszeński, jw., s. 126.

³⁸ M. Peter, jw., s. 83; E. Zawiszeński, jw., s. 126; J. S. Synowiec, Na początku, jw., s. 194; Tenże, Początki świata i ludzkości, jw., s. 232; T. Brzegowy, jw., s. 205; S. Pesaric, jw., s. 44; E. Zajac, jw., s. 41.

³⁹ M. Peter, jw., s. 83.

⁴⁰ L. Stachowiak, jw., s. 48.

⁴¹ A. Janowski, jw., s. 39; R. Oberforcher, Die Flutprologe als Kompositionsschlüssel der biblischen Urgeschichte. Ein Beitrag zur Redaktionskritik, Innsbruck 1981, s. 407nn; W. Chrostowski, jw., s. 40; A. Lapple, Od egzegezy do katechezy, Warszawa 1986, s. 54; K. Romaniuk, jw., s. 52; L. Stachowiak, jw., s. 147; Tenże, Grzech pierworodny. Podstawy biblijne w Starym Testamencie, w: EK, t. 6, k. 282; J. S. Synowiec, Na początku, jw., s. 199; Tenże, Początki świata i ludzkości, jw., s. 233; G. Ravaš, jw., s. 131; S. Grzybek, Teologia kapłańskiego opisu stworzenia świata (Rdz 1,1–2,4a), w: Początek świata – Biblia a nauka, red. M. Heller, M. Drożdż, Tarnów 1998, s. 44; J. Schreiner, Teologia Starego Testamentu, Warszawa 1999, s. 312n; R. Schwaiger, jw., s. 74; Papieska Komisja Biblijna, Naród Żydowski i jego Święte Pismo w Biblii chrześcijańskiej, nr 28; J. Waresza, Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia, Warszawa 2005, s. 152.

ukazuje świat taki, który zostaje stworzony z woli Boga, jest przez Niego chciany i zrealizowany: *A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre* (1,31). Opowieść o potopie pokazuje faktyczny świat, który stał się skażony, a *wszyscy ludzie postępują na ziemi niegodziwie* (6,12b). Obraz idealny został zestawiony z realnym w celu ukazania ich wzajemnego kontrastu⁴². Autor natchniony przekazuje refleksję teologiczną nad istnieniem grzechu pierworodnego, nad jego naturą i rozmiarami. Ta dramatyczna akcja, jaka toczy się między Bogiem a człowiekiem, osiąga apogeum. Niegodziwość ludzi wzrasta do tego stopnia, iż zło osiąga wymiar globalny. Chodzi tu nie tylko o ludzi, ale o ogólne zepsucie ziemi⁴³.

Nieprawość ludzi autor określa słowem *hamas*, które tłumaczy się jako przemoc, gwałt, niegodziwość, zło (w. 6,5). Oznacza ono stosowanie przemocy wobec bliźnich, która polega na ich ucisku, wyzysku, niesprawiedliwym oskarżaniu, osądzeniu, a także na niszczeniu pokoju społecznego i dóbr kraju. Działanie to jest wynikiem chciwości i nienawiści⁴⁴. Ręczownik *hamas* odnosi się zwykle do wykroczeń o charakterze społecznym (por. Rdz 49,5; Sdz 9,24; 2 Sm 22,3. 49; Iz 53,9; 59,6; 60,18; Jr 6,7; 20,8; 51,46). W świecie przepelnionym gwałtem niszczone są normalne międzyludzkie więzi, co ilustruje pieśń Lameka z Rdz 4,23n. Los ludzi został przesądzony na skutek gwałtu. Taki był powód Bożej decyzji o potopie. Gwałt powoduje bowiem zniszczenie. Może zniszczyć to, co dobre w ludzkiej naturze. Gwałt powoduje też oderwanie człowieka od Stwórcy⁴⁵.

Podobny ton mają słowa proroka Jeremiasza: *Przebiegnijcie ulice Jerozolimy, zobaczcie, zbadajcie i przeszukajcie jej place, czy znajdziecie kogoś, czy będzie tam ktokolwiek, kto by postępował sprawiedliwie, szukał prawdy, a przebaczę jej. [...] Panie! Czyż oczy Twoje nie są zwrócone ku temu, co prawdziwe? Dotknąłeś ich klęską – nic sobie z tego nie robili, zagładą – nie chcieli przyjąć pouczenia. Skamieniało ich oblicze bardziej niż skała, i nie nawrócili się* (Jr 5,1.3). W wielu miejscach Pisma Świętego powraca gorzki ton wypowiedzi proroków w obliczu mnożącego się zła i grzechu (por. np. Ps 12,2n; 14,1–4)⁴⁶.

Autor natchniony ukazuje kondycję moralną ludzkości przed potopem. Rozwój cywilizacyjny ludzkości przedpotopowej zmierzał ku samowyniszczeniu. Świat stał się nie do naprawienia. Nastawienie ówczesnych ludzi doprowadziło do skazania ich na zagładę. *Wreszcie Pan rzekł: „Zgładzę ludzi, których stworzyłem, z powierzchni ziemi: ludzi, bydło, zwierzęta pełzające i ptaki powietrzne, bo żał mi, że ich stworzyłem”* (Rdz 6,7). Bóg postanawia zniszczyć to, co stworzył⁴⁷. Stwierdzony tu zostaje zamiar zgładzenia, a właściwie starcia wszystkiego z powierzchni ziemi. Jest

⁴² W. Skoczny, Opisy stworzenia a prawda podana dla naszego zbawienia, w: Początek świata – Biblia a nauka, jw., s. 269n; R.J. Clifford, R.E. Murphy, jw., s. 24.

⁴³ R. Oberforcher, jw., s. 463nn; K. Romaniuk, jw., s. 52; L. Stachowiak, Grzech pierworodny, jw., k. 282; R. Schwager, jw., s. 73n.

⁴⁴ J.S. Synowiec, Na początku, jw., s. 199; Tenże, Początki świata i ludzkości, jw., s. 233.

⁴⁵ W. Chrostowski, jw., s. 41n.

⁴⁶ Z.J. Kijas, Początki świata i człowieka, Kraków 2004, s. 234.

⁴⁷ L. Ruppert, jw., s. 95nn; W. Chrostowski, jw., s. 42; L. Stachowiak, Potop biblijny, jw., s. 46–50; E. Zawiszeski, jw., s. 126n; M. Szamoto, jw., s. 106; E. Zając, jw., s. 41.

tu ukazana solidarność losu całej natury z człowiekiem. Sam sposób dokonania kary pociąga za sobą zniszczenie także pozostałych stworzeń⁴⁸.

Wyjątkowa pozycja człowieka w świecie sprawia, że los świata jest integralnie związany z losem człowieka. Wyrok Boga na ludzi pociąga za sobą także zwierzęta, które zostały stworzone dla ludzi. To stanowi rację ich wytracenia. Zepsucie woli i myśli ludzi spowodowało również zepsucie świata zwierzęcego⁴⁹. Wszystko zatem zostanie unicestwione, również zwierzęta. Widoczna jest tutaj solidarność stworzenia w skutkach zła. Człowiek pogrąża nie tylko siebie, ale i całe stworzenie. Wszystko bowiem ulega skażeniu grzechem. Obraz ten jest również antytypem odkupienia, które poprzez człowieka spowoduje odkupienie całego wszechświata.

Rozmiar zepsucia ludzi oraz wątek zniszczenia ziemi zostaje podjęty ponownie w ramach pierwszego polecenia Boga skierowanego do Noego (Rdz 6,13–22). *Postanowiłem położyć kres istnieniu wszystkich ludzi, bo ziemia jest pełna wykroczeń przeciw mnie; zatem zniszczę ich wraz z ziemią* (w. 13). Bóg postanawia zniszczyć ziemię. Doprowadziło do tego dobrowolne oddalenie się człowieka od Boga⁵⁰. Użyty w tym miejscu hebrajski czasownik oznacza dosłownie „zepsuć”. Występuje on dwukrotnie w wersetach: 11. i 12. W wersecie 11. na oznaczenie działań podejmowanych przez ludzi, którzy zepsuli ziemię, a w wersecie 12. na oznaczenie zniszczenia dokonanego przez Boga. Dwukrotne użycie tego samego czasownika w tym kontekście sugeruje, że Bóg jedynie doprowadza do końca zniszczenie zapoczątkowane przez ludzkość⁵¹.

To, co było bezmyślnie realizowane przez człowieka, zostaje niejako przejęte przez Boga. Człowiek powoduje niszczenie. Kres ludzkiego działania nie dał się przewidzieć. Bóg natomiast działa według określonego planu. Nie może On pozostać biernym obserwatorem destrukcyjnych działań swoich stworzeń, dlatego przejmuje inicjatywę. Przywraca w ten sposób właściwą hierarchię w świecie. Autor powraca do tej myśli w wersecie 17: *Ja zaś sprowadzę na ziemię potop, aby zniszczyć wszelką istotę pod niebem, w której jest tchnienie życia; wszystko, co istnieje na ziemi, wyginie*⁵².

Wykroczenia ludzi przeciw Bogu spowodowały wtargnięcie na ziemię chaosu. Człowiek skazał siebie na niewolę grzechu. Jest to sytuacja definitywna, która coraz bardziej się rozprzestrzenia. W miarę jak wzrasta grzech, coraz bardziej zmniejsza się życie. W chwili potopu zanika ono niemal całkowicie (por. Rdz 6, 13 nn). Bóg postanawia położyć kres wszelkiemu ciału z powodu zepsucia i okrucieństwa na ziemi. Zwyródnienie całego stworzenia spowodowało, że Bóg decyduje się zniszczyć ludzi i zwierzęta przez potop⁵³.

⁴⁸ L. Stachowiak, jw., s. 49.

⁴⁹ W. Chrostowski, jw., s. 42; M. Peter, jw., s. 83; E. Zawiszewski, jw., s. 126; T. Brzegowy, jw., s. 205.

⁵⁰ A. Jankowski, jw., s. 39; W. Chrostowski, jw., s. 41; K. Romaniuk, jw., s. 52.

⁵¹ R.J. Clifford, R.E. Murphy, jw., s. 24.

⁵² W. Chrostowski, jw., s. 41.

⁵³ G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 130; G. Ravaśi, jw., s. 133; T. Brzegowy, jw., s. 209; I. Mroczkowski, *Zło i grzech. Studium filozoficzno-teologiczne*, Lublin 2000, s. 148; R. Schwaiger, jw., s. 74.

Boża decyzja o potopie przerywa dalsze destrukcyjne poczynania człowieka. Interwencja Stwórcy kładzie kres temu, czego nie sposób dłużej tolerować (por. Rdz 6,6–7). Plan Boży nie jest jednak abstrakcyjny, lecz osadzony w historii. Boża decyzja zmierza nie tylko do rozliczenia się z przeszłością. Bóg nie dokonuje pochopnego uogólnienia. Dostrzega bowiem człowieka prawego⁵⁴. Jeden człowiek wraz ze swą rodziną znajduje łaskę u Boga. Autor zaznacza, że *Tylko Noego Pan darzył życzliwością* (w. 8). Kary uniknie jedynie Noe, który spotkał się z przychylnością Boga. Tylko on pozostał wierny Bogu⁵⁵. Plan zagłady ludzkości nie jest zatem absolutny. Od razu bowiem daje się zauważyć miłosierdzie Boga. Nie wszyscy ludzie postępowali wówczas w sposób niezgodny z Jego wolą⁵⁶.

W sekcji z Rdz 6,5–8 autor wskazuje, że potop będzie zniszczeniem, ale i nowym początkiem. Następuje tu spojrzenie wstecz na grzechy ludzkości, ale również spojrzenie wprzód ku nowemu stworzeniu, które ma się rozpocząć od Noego. Bóg dokonuje sądu nad ludzkością. W opisywanym w wersetach: 6–7. żalu przebija jakiś Boży ból. Treść z Rdz 6,6–8 nawiązuje do nieustającego grzechu rodzaju ludzkiego (por. Rdz 3; 4; 6,1–4). Bóg w owym żalu jednocześnie wskazuje na jakiś nowy początek w Noem. Potop jest dziełem zniszczenia, a jednocześnie nowym początkiem. Noe wyróżnia się na tle grzesznej ludzkości. W Rdz 6,5–8 gorzką refleksję Boga i zasądzenie zagłady kończy nuta nadziei⁵⁷.

Zniszczenie nie jest ostatnim słowem Boga. Dokonuje On bowiem rozróżnienia między zepsutą ludzkością, a sprawiedliwym Noem. W Rdz 6,9 autor pisze: *Noe, człowiek prawy, wyróżniał się nieskazitelną wśród współczesnych sobie ludzi; w przyjaźni z Bogiem żył Noe*. Autor podaje motywy wyłączenia Noego spod zagłady. Na tle współczesnych sobie ludzi jedynie on jest sprawiedliwy, dlatego Bóg postanawia go ocalić⁵⁸. Wiedzie on bowiem życie bogobojne i wypełnia obowiązki wobec Boga. Autor podkreśla, że *w przyjaźni z Bogiem żył Noe* (w. 9c). Charakteryzuje Noego jako prawego (*saddiq*) i nieskazitelnego (*tamim*). Tytuł nieskazitelnego miał otrzymać jeszcze Abraham (por. Rdz 17,1). Dobrzy ludzie pojawiają się nawet pośród całkowitego zepsucia. Boży plan dotyczący przyszłości ma związek ze sprawiedliwym Noem. Wskazuje to również, że losy świata są integralnie związane z człowiekiem⁵⁹.

⁵⁴ W. Chrostowski, jw., s. 43.

⁵⁵ L. Stachowiak, jw., s. 49n; E. Zawiszewski, jw., s. 126n; L. Boadt, jw., s. 282; R.J. Clifford, R.E. Murphy, jw., s. 22; S. Pesarić, jw., s. 44; R. Schwager, jw., s. 74; R.E. Murphy, *Odpowiedzi na 101 pytań o Torę*, Kraków 2003, s. 39; A.J. Obidowicz, *Biblijny opis potopu a dokumenty mezopotamskie*, *RBL* 1 (2004), s. 8; E. Zając, jw., s. 41n.

⁵⁶ L. Ruppert, jw., s. 97; W.J. Harrington, jw., s. 217.

⁵⁷ T. Brzegowy, jw., s. 205; R.J. Clifford, R.E. Murphy, jw., s. 22.

⁵⁸ R.J. Clifford, R.E. Murphy, jw., s. 24; R. Schwager, jw., s. 74; P. Śpiewak, *Księga nad księgami. Midrasze*. Kraków 2004, s. 75nn.

⁵⁹ W. Chrostowski, jw., s. 43.

PODSUMOWANIE

Tematem wyjściowym opowiadania o potopie jest powszechność grzechu spowodowana skrajną niegodziwością ludzi⁶⁰. Skutki grzechu pierwotnego zawsze przejawiają się w tym, że ludzie buntują się ufną w swą siłę. Grzech zaś coraz bardziej ich dzieli. W człowieku powstaje niepokój, który następnie przechodzi na drugich jako nieprzyjaźń i owocuje otwartą walką. Skażony grzechem człowiek powoduje skażenie ziemi „ze wszystkim co ją napelnia” tak, iż jest ona pełna wykroczeń przeciw Bogu⁶¹. Grzech staje się przyczyną podziałów już nie tylko między poszczególnymi jednostkami (por. Rdz 3), czy w rodzinie (por. Rdz 4), albo między pokoleniami (por. Rdz 5). Opowiadanie o potopie ukazuje, że podziały spowodowane grzechem obejmują cały świat⁶².

Grzech spowodował zerwanie więzi ufności i oddania się Bogu. Zostaje wówczas zerwana pierwotna przyjaźń, jaka łączy człowieka z Bogiem. Zło nie jest jednak nieuchronne. Grzech można oddalić od siebie. Tak uczynił Noe. Był on człowiekiem sprawiedliwym⁶³. Dzięki łasce Bożej okazał się silniejszy od zła. Ten, kto należy do Pana i szuka w Nim pomocy, jest wolny od zła. Bóg daje siłę do walki ze złem, z grzechem i jego pokusami. Z pokusą zła zwycięża ten, kto pokłada ufność w Bogu i prosi Go o pomoc. Taki człowiek może wytrwać w dobrym⁶⁴.

W analizowanym tekście biblijnym autor dokonuje niejako zestawienia grzesznej ludzkości ze sprawiedliwym Noem. Owo zestawienie sprowadza opowiadanie o potopie do sytuacji etycznej. Głównymi motywami opowiadania o moralnym zepsuciu ludzkości i Bożym postanowieniu zagłady są: grzech i sprawiedliwość⁶⁵. Jednak zapowiadana interwencja Boga jawi się jako nadzieja świata⁶⁶.

⁶⁰ G. R a v a s i, jw., s. 133.

⁶¹ A. J a n k o w s k i, jw., s. 39.

⁶² J. L e m a ń s k i, jw., s. 20.

⁶³ J.S. S y n o w i e c, Na początku, jw., s. 194; T e n ę, Początki świata i ludzkości, jw., s. 232.

⁶⁴ Z.J. K i j a s, Początki świata i człowieka, Kraków 2004, s. 235.

⁶⁵ T. J e l o n e k, jw., s. 70.

⁶⁶ W. C h r o s t o w s k i, jw., s. 42.

MORALISCHE VERDORBENHEIT DER MENSCHEN ALS URSACHE DER SINTFLUT

ZUSAMMENFASSUNG

Der Autor bespricht die biblische Sintflut als Folge menschlicher Sündhaftigkeit. Er erklärt die Beziehung der Erzählung zu nahöstlichen Mythen. Er liefert die biblische Interpretation des Inhalts der Erzählung, die zeigt die Eindeutigkeit auf die Allgemeinheit der Sünde als Ursache des menschlichen Untergangs. Er erklärt endgültig, dass der Menschen Verstoße gegen Gott die Ursache des Chaos im menschlichen Leben sowie der Gefangenschaft in der Sünde sind; die biblische Feststellung zur Absicht der Vernichtung der sündigen Menschheit ist Ausdruck der Intervention des Schöpfers in die menschlichen Geschehnisse, die durch die menschliche Sünde zur Selbstzerstörung führen. Der Autor analysiert den Bibeltext und vergleicht die sündige Menschheit mit dem gerechten Noe. Diese Zusammenstellung bringt die Erzählung über die Sintflut zu einer ethischen Situation; die Hauptmotive der Erzählung über die moralische Verdorbenheit der Menschheit und der göttlichen Entscheidung zur Vernichtung sind: Sünde und Gerechtigkeit; die göttliche Intervention erscheint als Hoffnung der Welt.

DIALOG NOWEGO TESTAMENTU ZE STARYM TESTAMENTEM W ŚWIETLE OPISU SPOTKANIA PRZY STUDNI (J 4,1–42)

T r e ś ć: – I. Trudności w interpretacji dialogu przy studni (J 4,1–42). – II. Analiza J 4,1–42 w świetle tekstów starotestamentalnych. 1. Spotkanie. 2. Woda, wytryskująca ku życiu wiecznemu. 3. Mąż i Baal. 4. Religia wnętrza. 5. Pola bielejące na żniwo. 6. Wyznanie wiary. – Podsumowanie. Summary

Konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II w punkcie 16 głosi: „Bóg, sprawca natchnienia i autor ksiąg obydwu Testamentów, mądrze postanowił, by Nowy Testament był ukryty w Starym, a Stary w Nowym znalazł wyjaśnienie. Bo choć Chrystus ustanowił Nowe Przymierze we krwi swojej (por. Łk 22,20; 1 Kor 11,25), wszakże księgi Starego Testamentu, przyjęte w całości do nauki ewangelicznej, w Nowym Testamencie uzyskują i ujawniają swój pełny sens (por. Mt 5,17; Łk 24,27; Rz 16,25–26; 2 Kor 3,14–16) i nawzajem oświetlają i wyjaśniają Nowy Testament”¹.

Kierunek egzegezy biblijnej i teologii zwyczajowo biegnie od Starego Testamentu do Nowego, gdyż, jak zauważa J.L. Ska², jest prościej przejść od symbolu do rzeczywistości, od obietnicy do wypełnienia i od przygotowania do realizacji. Niemniej jest możliwy kierunek przeciwny, od Nowego Testamentu do Starego. Innymi słowy, trudne do interpretacji teksty ewangeliczne zobowiązują do poszukiwania ich wyjaśnienia na kartach Starego Przymierza. W ten sposób czytelnik dochodzi do przekonania, że znajomość treści starotestamentalnych jest konieczna do zrozumienia orędzia Jezusa z Nazaretu oraz, że Objawienie Boże jest jedno.

I. TRUDNOŚCI W INTERPRETACJI DIALOGU PRZY STUDNI (J 4,1–42)

Pięknym przykładem dialogu pomiędzy Nowym i Starym Testamentem jest scena spotkania przy źródle zredagowana przez ewangelistę Jana (por. 4,1–42).

¹ KO 16.

² J.L. Ska, *Dal Nuovo All'Antico Testamento*, *CivCatt* 2 (1996), s. 14–23.

Spotkanie Jezusa z Samarytanką autor wplótł w kontekst podróży Jezusa z Judei do Galilei, która wiedzie przez teren Samarii (por. 4,3–4). Tekst podkreśla, że: *trzeba* (gr. *edei*³) *Mu było przejść przez Samarię*. Jezus utrudzony drogą zatrzymuje się przy źródle Jakuba nieopodal miasteczka Sychar (por. 4,5–6). Jego uczniowie udali się po zakup żywności (w. 8). Jezus jest przy studni sam. Do źródła przychodzi po wodę kobieta z Samarii. Ona również jest sama (w. 7). Prośba Jezusa, by kobieta dała Mu się napić, staje się początkiem dialogu, którego wiodącym wątkiem jest woda żywa. Nieoczekiwanie Jezus dotknie kwestii prywatnego życia kobiety, jej małżeństwa, ona z kolei przywoła problem natury religijnej, to znaczy miejsca kultu Samarytan i Żydów. Nadejście uczniów kończy rozmowę. Jezus zachęcony przez nich do spożycia posiłku porusza temat pokarmu, zasiewu i żniwa.

Tymczasem kobieta zostawia przy źródle dzban i biegnie do współmieszkańców, by im oznajmić Mesjasza, którego właśnie spotkała. Na jej świadectwo Samarytanie wychodzą Jezusowi naprzeciw i zapraszają Go do siebie. Dwudniowy pobyt Jezusa wśród gościnnych Samarytan skłania ich do wyznania wiary, że On prawdziwie jest *Zbawicielem świata* (J 4,42).

Pierwsze czytanie tekstu Janowego wywołuje w czytelniku zamęt myślowy. Kolejne sceny dialogu zdają się być oderwane od siebie, a przeskakowanie z tematu na temat nie jest w stylu czwartego ewangelisty⁴. Zgodnie z semicką metodą prowadzenia dyskursu autor Janowy nie zwykł zmieniać raz podjętej kwestii, raczej zwykł ją drażyć w celu jej pełnego wyjaśnienia.

Czy zatem, pyta J.L. Ska⁵, istnieje jakaś nić pozwalająca połączyć w logiczną całość tematy wody żywej, męża, kultu i żniwa? W komentarzach do sceny Janowej egzegeci koncentrują się w znacznej mierze na procesie odkrywania przez Samarytankę prawdziwej tożsamości napotkanego Rozmówcy. Świadczą o tym kolejne tytuły, którymi niewiasta określa Jezusa, a mianowicie: Żyd (4,9), Pan (4,11), większy od ojca Jakuba (4,12), Prorok (4,19) i Mesjasz (4,29). Wątek chrystologiczny jest niewątpliwie istotny, ale czy jest jedyny? Czy w opisie nie ma innych elementów strukturalnych? J 4,1–42 nie jest traktatem teologicznym ujętym w formę dialogu i dotyczącym osoby Jezusa Chrystusa. A skoro autor nadał tekstowi ramy opowiadania, czy nie należy w nim szukać wątku narracyjnego?

Belgijski egzegeta⁶ zauważa, że w Janowym opisie coś „się wydarza” i te same „wydarzenia” narracyjne stanowią część przekazu proponowanego przez tekst. A zatem jest istotne określenie wątku opowieści i odkrycie „linii narracyjnej”, jaką ta opowieść proponuje czytelnikowi. Klucz do odkrycia takiego wątku znajduje się w Starym Testamencie⁷.

³ W czwartej Ewangelii czasownik *dei* ma w większości przypadków znaczenie chrystologiczne; oznacza konieczność, której się poddał Chrystus, a która wynika z całkowitego poddania się woli Boga – por. J 3,14,30; 4,4; 9,4; 10,16; 12,34; 20,9.

⁴ A. S a l a s, *Ewangelia wg św. Jana. Jezus – Ten, który stwarza nowego człowieka*, Częstochowa 2002, s. 54.

⁵ J.L. S k a, *iw.*, s. 14–15.

⁶ Tamże.

⁷ S. M ę d a l a, *Ewangelia według świętego Jana. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (NKB. NT IV/1), Częstochowa 2010, s. 450–451. Autor przytacza opinię J.L. Ska jako tło starotestamentalne Janowego dialogu przy studni (4,1–42).

II. ANALIZA J 4, 1–42 W ŚWIETLE TEKSTÓW STAROTESTAMENTALNYCH

Kolejne czytanie dialogu przy studni (por. J 4,1–42) zmusza do uruchomienia pamięci i wyobraźni czytelnika, który odkrywa powiązanie perykopy z analogicznymi tekstami zawartymi w Pierwszym Przymierzu. Okazuje się, że „wyłomy” w Janowym tekście są zamierzone, a ewangelista apelując do dociekliwości odbiorcy prowadzi go w taki sposób, by sam mógł odkryć połączenia zaprogramowane w narracji.

1. Spotkanie

J.L. Ska⁸ zauważa, że początek Janowego opisu jest inspirowany tekstami zawartymi w Rdz 24 i 29 oraz Wj 2. Dla czytelnika obznajomionego ze Starym Testamentem obraz Jezusa w podróży, który zmęczony zatrzymuje się przy studni w obcej ziemi przywołuje przynajmniej trzy opowiadania, a mianowicie: wyprawę sługi Abrahama po żonę dla Izaaka (por. Rdz 24), spotkanie Jakuba i Racheli (por. Rdz 29), ucieczkę Mojżesza z Egiptu i spotkanie w krainie Madian córek Reuela. Każdy z przytoczonych opisów ma swój koloryt, ale ich ogólny schemat jest ten sam, a mianowicie:

- a) zatrzymanie się przy studni przybysza z obcej ziemi i spotkanie dziewczyny (lub dziewcząt), która przyszła czerpać wodę:
 - sługa Abrahama w Aram Naharaim i Rebeka: *Tam rozsiodłał wielbłądy przy studni poza miastem w porze wieczornej, wtedy właśnie, kiedy kobiety wychodziły czerpać wodę [...] nadeszła Rebeka [...] wyszła z dzbanem na ramieniu* (Rdz 24,11);
 - Jakub w ziemi synów Wschodu i Rachel: *Tam ujrzał studnię w polu [...] Rachel, która była pasterką, nadeszła ze stadem owiec swego ojca* (Rdz 29,2);
 - Mojżesz w kraju Madian i córki Reuela: *i zatrzymał się tam przy studni. A kapłan Madianitów miał siedem córek. Przyszły one, naczepały wody i napełniły koryta* (Wj 2,15);
 - Jezus w Samarii i niewiasta: *Jezus zmęczony drogą siedział sobie przy studni. Było to około szóstej godziny. Nadeszła kobieta z Samarii, aby zaczerpnąć wody* (J 4,6).
- b) prośba wędrowca o wodę lub pomoc dziewczynie w jej zaczerpnięciu i napojenie stada, którym ona się opiekuje:
 - sługa Abrahama do Rebeki: *Daj mi się napić trochę wody z twego dzbana [...] Pij, panie mój* (Rdz 24,17–21);
 - Jakub i Rachel: *A gdy Jakub ujrzał Rachelę [...] odsunął kamień znad otworu i napił trzodę Labana* (Rdz 29,10);

⁸ J.L. Ska, Jésus et la Samaritaine (Jn 4). Utilité de l’Ancien Testament, *NRT* 118 (1996), s. 641–652.

- Mojżesz i córki Reuela: *Mojżesz wtedy powstał, wziął je w obronę i napoił ich owce* (Wj 2,16);
 - Jezus do Samarytanki: *Daj mi pić [...] Jakżeż Ty, będąc Żydem prosisz mnie, Samarytankę, abym Ci dała się napić* (J 4,7).
- c) powrót dziewczyny do domu i powiadomienie rodziców o spotkaniu mężczyzny przy studni:
- *Tymczasem dziewczyna pobiegła do domu i opowiedziała swej matce o tym, co zaszło* (Rdz 24,28);
 - *Kiedy zaś powiedział Racheli, że jest siostrzeńcem jej ojca, synem Rebeki, pobiegła i opowiedziała o tym swemu ojcu* (Rdz 29,12);
 - *A gdy wróciły do Reuela, ojca swego, zapytał je: „Dlaczego wracacie dziś tak wcześniej?” Odpowiedziały: „Egipcjanin obronił nas przed pasterzami i naczepał też wody dla nas i napoił nasze owce”* (Wj 2,18–19);
 - *Kobieta zaś zostawiła swój dzban i odeszła do miasta. I mówiła tam ludziom: „Pójdźcie, zobaczcie człowieka, który mi powiedział wszystko, co uczyniłam: Czyż On nie jest Mesjaszem?”* (J 4,28–29).
- d) zaproszenie przybysza do domu przez ojca lub brata dziewczyny:
- *A miała Rebeka brata imieniem Laban. Ten to Laban udał się śpiesznie do owego człowieka, za miasto do źródła [...] rzekł do niego: „Pójdź, błogosławiony przez Pana [...] Przygotowałem dom dla ciebie i miejsce dla twoich wielbłądów”* (Rdz 24,29–30);
 - *Gdy Laban usłyszał nowinę, że to jest Jakub, jego siostrzeniec, wybiegł mu na spotkanie, uściskał go i ucałował, i wprowadził go do swego domu* (Rdz 29,13);
 - *Rzekł wówczas do córek: „A gdzie on jest, i czemu pozostawiliście tego człowieka? Zawołajcie go, aby pożywił się chlebem”* (Wj 2,20);
 - *Wyszli z miasta i szli do Niego [...] Kiedy więc Samarytanie przybyli do Niego, prosili Go, aby u nich pozostał* (J 4,30.40).

Starotestamentalne opowieści o spotkaniach przy studni wędrowca z obcej ziemi z kobietą czerpiącą wodę kończą się zaślubinami: Izaaka z Rebeką, Jakuba z Rachelą, Mojżesza z Seforą. Narracja przy źródle jest zatem narracją zaręczynową. Kobieta przychodząca czerpać wodę jest przyszłą żoną. Janowy opis mimo znacznych podobieństw do opisów starotestamentalnych różni się w szczegółach i konkluzji. J.L. Ska⁹ zastanawia się, dlaczego ewangeliczna opowieść biegnąca według schematu zacerpnionego z tradycji nie kończy się małżeństwem.

Odpowiedź tkwi prawdopodobnie w jakimś szczególe. Egzegeta odnajduje ów szczegół odtwarzając podróż Jezusa na tle opisów starotestamentalnych. Chodzi mianowicie o czas wydarzenia. Ewangelista aranżuje spotkanie Jezusa i Samarytanki o godzinie szóstej, w samo południe. Każdy, kto choć pobieżnie orientuje się w realiach życia na terenie Starożytnego Bliskiego Wschodu wie, że o tej porze nikt nie przychodzi do studni. Sługa Abrahama, którego zadaniem jest znalezienie żony dla swego pana Izaaka, zatrzymuje się przy studni wieczorem. Autor natchniony zaznacza, że o tej właśnie porze kobiety przychodzą czerpać wodę (por. Rdz 24,11). Jest to zarazem okazja do spotkań i rozmów. Wieczorem pasterze spędzają stada

⁹ Tamże, s. 641–642.

do wodopoju. Wędrowiec wie, że przy studni spotka osoby z krainy, do której dotarł (por. Rdz 24,11; 1 Sm 9,11).

Samarytanka, która przychodzi do studni w południe, jest przekonana, że nie zastanie przy niej nikogo. Kobieta chce być sama. Ma zatem ku temu powód¹⁰.

Ale nie jest sama. Przy źródle zastaje Obcego, który prosi ją o wodę.

2. Woda, wytryskująca ku życiu wiecznemu

Prośba o wodę ma wymiar szczególny i domaga się pozytywnej odpowiedzi. Sługa Abrahama modli się, aby dziewczyna napotkana przy studni życzliwie potraktowała jego prośbę. Będzie to znak od Pana, że On sam wybrał ją na żonę dla Izaaka. W podobny sposób prorok Elias zwraca się do wdowy z Sarepty: *Daj mi, proszę, trochę wody w naczyniu, abym się napił* (1 Krl 17,10). Pozytywna odpowiedź na prośbę umożliwia dalszy dialog. Rebeka nie tylko dzieli się wodą ze sługą Abrahama, ale poi nadto jego wielbłądy. Elias zachęcony życzliwą postawą wdowy prosi ją następnie o pokarm i w rezultacie otrzymuje gościnę (por. 1 Krl 17,11–16).

W świetle Rdz 24 dar wody oznacza wejście na drogę, która prowadzi do małżeństwa¹¹. W opowiadaniu Janowym rzecz ma się zgoła inaczej. Kobieta z Samarii na prośbę Nieznajomego odpowiada odmową. Jej reakcja, niechętna czy wręcz wroga i następujący po niej komentarz ewangelisty ujawniają wielowiekową napiętą sytuacją między Żydami i Samarytanami (por. J 4,9). Jezus niezrażony postawą kobiety proponuje jej dar wody żywej, po skosztowaniu której nie ma już pragnienia. Samarytanka nie rozumie wagi słów Rozmówcy i pojmuje Jego propozycję w sensie materialnym. Przyjmuje ofiarowany dar mówiąc: *Daj mi tej wody, abym już nie pragnęła i nie przychodziła tu czerpać* (J 4,15). Jezus w odpowiedzi nakazuje kobiecie przyprowadzić męża (por. J 4,16).

Następuje nieoczekiwany zwrot akcji. W neutralny dotąd temat wody żywej wkrada się problem dotyczący sfery osobistego życia kobiety. I to problem niezwykle dla niej bolesny.

Dlaczego Jezus, który szanuje prywatne życie adwersarzy zmienia temat dialogu? Czy małżonek kobiety jest konieczny do wyjaśnienia motywu wody, której źródłem jest sam Jezus?

Wracając do schematu opisów starotestamentalnych, Jezus oferujący kobiecie wodę zachowuje się jak Jakub, który odsuwa kamień zakrywający studnię i poi stada Racheli, oraz, jak Mojżesz, który czyni podobnie, broniąc ponadto córki Reuela przed pasterzami. W tychże opisach pozytywna odpowiedź na prośbę o wodę lub obdarowanie wodą oznacza podjęcie drogi, której celem jest małżeństwo¹². Janowy dialog czytany w kluczu starożytnych przekazów pozwala rozpoznać w Jezusie, który proponuje kobiecie wodę, jej przyszłego oblubieńca. Samarytanka przyjmując dar wody jawi się jako przyszła oblubienica.

¹⁰ Tamże, s. 643–644.

¹¹ Tamże.

¹² J.L. S k a, *Jésus et la Samaritaine* (Jn 4), jw., s. 645.

3. Mąż i Baal

Tematyka oblubieńcza jest ukryta w spotkaniach przy studni zatem polecenie Jezusa skierowane do kobiety, by udała się po męża, jest w pewien sposób zrozumiałe. Jezus zakorzeniony w tradycji żydowskiej chce uniknąć wszelkiej dwuznaczności, dlatego przez swój nakaz daje Samarytance do zrozumienia, że błędnie odczytała Jego intencje. Jego propozycja wody żywej nie oznacza propozycji małżeństwa. Kiedy niewiasta stwierdza, że nie ma męża Jezus ujawnia jej niechlubną przeszłość. Samarytanka miała pięciu mężów, a ten, z którym żyje obecnie nie jest jej mężem. J.L. Ska¹³ zauważa, że cyfra sześciu mężczyzn jest zagadkowa, tak jak szósta godzina (por. J 4,6) i sześć stągwi kamiennych na godach w Kanie (por. J 2,6). W symbolice wschodniej cyfra sześć wskazuje na niedoskonałość, pewien brak, gdyż nie dosięga do cyfry siedem symbolizującej całość, świętość, doskonałość.

Czy zatem, pyta J.L. Ska¹⁴, należy oczekiwać siódmego małżonka? Nie wydaje się. Coraz wyraźniej daje się odczuć, że wątek małżeństwa Samarytanki jest nasycony głęboką symboliką. Komentator odkrywa w obecnej scenie aluzję do księgi proroka Ozeasza.

Mąż Boży Ozeasz działał przed wiekami na terenie królestwa północnego. Kontekst geograficzny jego życia i działalności oraz Janowego wydarzenia przy studni jest ten sam. Pierwsze rozdziały księgi opisują prywatne życie proroka, któremu Bóg nakazał pojąć za żonę *'eszet z'nunim* – kobietę uprawiającą nierząd (por. Oz 1,2)¹⁵. Po zamążpójściu Gomer nie zaprzestała niecznych występków. Mimo niewierności żony prorok kochał ją i czynił wszelkie starania, by powróciła na drogę prawości i rozpoczęła nowe życie.

Uczeni zwracają uwagę na symbolikę księgi, w której obraz miłości małżeńskiej Ozeasza do Gomer jest ilustracją miłości oblubieńczej Jahwe do Izraela. Tak jak prorok doświadczał zdrady ze strony niewiernej żony i jej ucieczki do kochanków, tak Jahwe doświadczał odrzucenia przez umiłowany naród i odchodzenia do baali.

Baal był bóstwem pogańskim. Pierwotnym znaczeniem aramejskiego terminu *ba'al* jest właściciel, pan, małżonek¹⁶. Pojęcie *ba'al* funkcjonowało na dwóch płaszczyznach, religijnej i rodzinnej, oznaczając zarówno męża, pana swej żony, jak i boga – pana swego ludu¹⁷.

W zależności od miejsca kultu charakter bóstwa zmieniał się tak dalece, że w Starym Testamencie pojęcie „baal” występuje często w liczbie mnogiej. Baal był bogiem burzy i deszczu, a tym samym bóstwem zapewniającym żywność ziemi, jak również płodność ludziom i zwierzętom. W ten sposób stał się panem życia i wszelkich dóbr, których człowiek do życia potrzebuje. Hebrajczycy zastali go w Kanaanie jako bóstwo czczone od niepamiętnych czasów. Kultura i religia tu

¹³ Tamże, s. 646.

¹⁴ Tamże, s. 645.

¹⁵ K. B r z e g o w y, Święty Bóg i jego grzeszna oblubienica Izrael (Księga Ozeasza), w: Wielki świat starotestamentalnych proroków (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych, 4), Warszawa, 2001, s. 74–75.

¹⁶ A. Ś w i d e r k ó w n a, Rozmowy o Biblii, Warszawa 1994, s. 123–124.

¹⁷ A. S a l a s, jw., s. 55.

bylców przenikały do życia osiedleńców. Baal w przeróżnych odsłonach stawał się Żydom coraz bliższy i coraz bardziej fascynujący¹⁸.

Izraelici nie zapomnieli co prawda, że to Jahwe wyprowadził ich z Egiptu mocną ręką, a na pustyni był ich opiekunem i przewodnikiem. Te wydarzenia należały jednak do odległej przeszłości. Nadto, w ich mniemaniu, Jahwe był w Kanaanie gościem, kimś kto nie jest tak do końca u siebie. To Baale byli gospodarzami ziemi, którą zdobyli Żydzi. To od nich, rodzimych bóstw zależy żyzność i dobrobyt krainy. Chociaż dla wielu Jahwe nadal pozostał Bogiem Izraela, to z biegiem czasu Jego rysy zaczęły blednąć, a coraz wyraźniej wyostrzało się oblicze bóstwa burzy i płodności. Nie chcąc zdradzać Boga ojców Żydzi wspominali Jego wielkie dzieła i jednocześnie oddawali hołd bóstwom zadomowionym w Kanaanie od stuleci. I tak na licznych „wyznach” powstały sanktuaria Baalów z ich kultami i prostytucją sakralną. W procesie rozwijającego się synkretyzmu religijnego Jahwe stał się jednym z pogańskich bóstw. Religia mojżeszowa ulegała stopniowo „baalizacji”¹⁹.

W takim kontekście religijno-dziejowym nastąpiło powołanie Ozeasza. Prorok całkowicie podporządkował swoje życie służbie Bogu. Nie idąc na kompromisy z bóstwami działał na rzecz oczyszczenia zbrukanego kultu Jahwe i przywrócenia Mu należnego miejsca w narodzie i w kulcie²⁰.

Janowy wątek matrymonialny nawiązuje do wydarzeń opisanych przez Ozeasza. Kobieta z Samarii jawi się teraz czytelnikowi jako symbol swojego ludu. Jahwe – Oblubieniec związał się z oblubienicą – Izraelem/Samarią przymierzem synajskim. To przymierze – małżeństwo zostało przez Samarytan zlekceważone. Pięciu mężów kobiety symbolizuje pięć bóstw, którym Samaria w religijnym kulcie oddawała cześć (por. 2 Krl 17,24–33). Są oni przez Ozeasza nazwami kochankami, za którymi wiarołomna żona biegnie, wierząc, że zawdzięcza im wszelkie dary, a więc: chleb, wełnę, len, oliwę, napój (por. 2,7). Te dobra pochodzą w rzeczywistości od Boga, prawowitego małżonka (por. Oz 2,10)²¹.

Kiedy kobieta w Janowej perykopie odpowiada Jezusowi: *Nie mam męża* (J 4,17), to biorąc pod uwagę zawartość terminu „baal”, jej oświadczenie może znaczyć: „Nie mam boga”. Wyznanie niewiasty odzwierciedla dramat ludu Samarii, który odszedł od pierwotnej miłości i prawdziwego Boga zastąpił atrapami.

4. Religia wnętrza

Samarytanka i jej kolejni małżonkowie, czyli Samaria i jej bogowie, mają więcej wspólnego z niewierną żoną z prorocтва Ozeasza. Przejście od fałszywych mężów – bogów do prawdziwego kultu staje się wyraźne²². Stąd pytanie kobiety o prawdziwą religię i prawowity kult jedyne go Boga jest uzasadnione. Kto zatem jest prawdziwym mężem – Bogiem ludu Samarii? Już Ozeasz uczynił rozrachunek z kultem fał-

¹⁸ A. Ś w i d e r k ó w n a, jw., s. 125.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 127.

²¹ J.L. S k a, *Jésus et la Samaritaine* (Jn 4), jw., s. 645.

²² Tamże, s. 646–647.

szywych bóstw i ukazał niewiernej oblubienicy Jahwe, Izraelowi, jej prawdziwego Boga: *I stanie się w owym dniu – wyrocznia Pana – że nazwie mnie „mój Mąż” a już nie powie „mój Baal”*. *Usunę z jej ust imiona baalów i już nie będzie wymawiać ich imion* (Oz 2,18). To Jahwe i tylko On, nie Baal, jest dla Samarii prawdziwym *’isz* – mężem, Bogiem. Prorok zapowiada nadejście dnia, w którym Izrael się opamięta i powróci do swego Pana, jak wiarołonna żona powraca do swego jedyne go męża. W Oz 2,9 niewierna żona nie mogąc dogonić kochanków – Baali oświadcza: *Pójdę i wrócę do mego męża pierwszego, bo wówczas lepiej mi było niż teraz*.

Na pytanie niewiasty o miejsce adorowania Boga Żydów i Samarytan, Jezus odpowiada, że nadchodzi godzina, gdy ani na wzgórzu Garizim ani w Samarii nie będzie sprawowany kult. Nadchodzi godzina, właściwie już jest, gdy będzie sprawowany kult w duchu i prawdzie i takich właśnie czcicieli chce mieć Ojciec (por. 4,21–23). Samarytanka, całkowicie zdeorientowana wspomina o oczekiwaniu jej ludu na Mesjasza, który wszystko objawi.

Nadzieje mesjańskie ludu samarytańskiego wiązały się z osobą na wzór Józefa egipskiego bądź Mojżesza. Jego imię było *Ta’eb*, co oznacza: „ten, który powróci” lub, „ten, który przywróci właściwy kult”²³. Wówczas Jezus objawia kobiecie, że On jest Mesjaszem (por. 4,26).

Ponieważ nadchodzi uczniowie, kobieta zostawia swój dzban i z pośpiechem udaje się do współmieszkańców. W starotestamentalnych opowiadaniach o spotkaniu przy studni młoda kobieta czerpiąca wodę udaje się do swoich bliskich, by powiadomić ich o niezwykłym spotkaniu (por. Rdz 24,28; 29,12b; Wj 2,18). Samarytanka biegnie do współplemieńców ogłaszając spotkanie Człowieka, *który powiedział mi wszystko, co uczyniłam* (4,29).

Niewiasta przysłała do studni w południu, w porze, w której nie powinna nikogo zastać. Spotkała nieoczekiwanie żydowskiego mężczyznę. Teraz bez wstydu i zażenowania objawia sąsiadom, że spotkała Mesjasza. Pozostawiła dzban, by świadczyć o spotkaniu Chrystusa.

Wydaje się, że ewangelista pragnie podpowiedzieć swym czytelnikom, że to nieprzewidziane spotkanie całkowicie przemienia kobietę i uzdalnia ją, kobietę wiarołonną, do składania świadectwa. Na słowo Jezusa, podobnie jak pierwsi uczniowie, kobieta uruchamia powinność ewangelizacyjną. Mieszkańcy Samarii zaabsorbowani jej postawą wychodzą Jezusowi naprzeciw.

5. Pola bielejące na żniwo

W warstwie narracyjnej pojawia się nowa scena. Uczniowie proponują Mistrzowi posiłek, On rozprawia na temat pokarmu, zasiewu i żniw. Obecna jednostka (ww. 31–38) stanowi przygotowanie do sceny kulminacyjnej zawartej w ww. 39–42. J.L. Ska²⁴ zastanawia się, czy i tym razem uda się znaleźć logiczne połączenie scen. W starotestamentalnych opisach mężczyzna przy studni zosta-

²³ L. S t a c h o w i a k, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (Pismo Święte NT 4), Poznań 1975, s. 181.

²⁴ J.L. S k a, *Jésus et la Samaritaine* (Jn 4), jw., s. 647–648.

je zaproszony do domu rodzinnego przyszłej małżonki i tam ugoszczony. W scenie ewangelicznej Jezus mówi, że Jego pokarmem jest wypełniać wolę Ojca (por. J 4,34). Uczniowie nie rozumieją słów Mistrza. Trzymając się schematów biblijnych, wydaje się, że posiłek powinni zaoferować Jezusowi Samarytanie.

W Oz 2,16–25 Bóg mówi, że pragnie przynęcić na pustkowiu i przemawiać do serca niewiernej żony, aż ona powróci do Niego. Wówczas nikt już nie wyrwie jej z ręki męża – Boga. Jahwe odda niewiernej Samarii/Izraelowi urodzaj, płodność, zboże, moszcz i oliwę. Kraj przemieniony w pustkowie stanie się ponownie oazą (por. Oz 2,5.17). Elementy zaczerpnięte z życia rolniczego zawarte są również w Janowej narracji. W scenie z uczniami Jezus niespodziewanie przytacza przysłowie: *Czyż nie mówicie: jeszcze cztery miesiące a będą żniwa? Oto wam powiadam: Podnieście oczy i popatrzcie, jak pola bieleją na żniwo* (J 4,35).

W Izraelu prace żniwne rozpoczynają się na przełomie miesięcy kwietnia/maja. Kwiecień jest nazwany miesiącem kłosów – hebr. *'ābīb*. Cztery miesiące wcześniej kończono zasiewy. Czas między siewem ziarna a żniwami wynosi około cztery miesiące. Wydarzenie opisane przez czwartego ewangelistę ma więc miejsce w okresie zasiewów. Tymczasem Jezus mówi, że plon jest już gotowy do zżęcia²⁵. Zasiew wydał owoc natychmiast z pominięciem czasu obumarcia ziarna, kiełkowania, wzrostu, dojrzewania.

O jakim żniwie mówi Jezus? Chodzi rzecz jasna o Samarytan, którzy wychodzą na spotkanie Mesjasza w czasie, gdy On rozmawia ze swoimi uczniami. J.L. Ska²⁶ zauważa, że taki rozkład materiału ma swoje znaczenie. Obie sceny, z uczniami i z ludem Samarii, rozwijają się jednocześnie i to pozwala zrozumieć, dlaczego Samarytanie przychodzą do Jezusa. Oni bowiem symbolizują żniwa Samarii, która odnajduje swojego prawdziwego męża, a On zwraca jej urodzaj. Powrót do jedyne go autentycznego męża jest przedstawiony w obrazie ziemi, która niesie obfity owoc. Według proroka Amosa zbiór plonów następujący zaraz po zasiewie jest zwiastunem czasu odnowy mesjańskiej: *Oto nadejdą dni – wyrocznia Pana – gdy będzie postępował żniwiarz za oraczem, a depczący winogrona za siejącym ziarno* (9,13).

Opowiadanie o spotkaniu przy studni rozpoczyna się obrazem kobiety, której nieuporządkowane życie osobiste ilustruje coraz wyraźniej ziemię i lud Samarii. To właśnie dlatego opowiadanie nie mówi dokładnie o tym, że kobieta znalazła swego prawdziwego męża. Ona reprezentuje lud samarytański, który przychodzi odnaleźć Jezusa i to lud odgrywa najistotniejszą rolę w zakończeniu opisu. Samarytanie przyjmują w ten sposób rolę zarezerwowaną przyszłej małżonki w starotestamentalnych opowiadaniach oblubieńczych²⁷.

Następuje wymiana ról.

²⁵ Tamże, s. 648–649.

²⁶ Tamże, s. 650.

²⁷ Tamże, s. 649.

6. Wyznanie wiary

Scena rozmowy Jezusa z uczniami na temat pokarmu, zasiewu i żniwa w 4,31–38 stanowi łącznik z ostatnią sceną spotkania Jezusa z Samarytanami. Ich wyjście na spotkanie Chrystusowi jest odpowiedzią na świadectwo kobiety. J.L. Ska²⁸ zaznacza, że za pośrednictwem ww. 31–38 opowiadanie przejmując najważniejszą nić wątku zaś zestawienie obok siebie w. 38 i w. 39 ilustruje więź między żniwami i wiarą Samarytan.

W w. 38 Jezus mówi do uczniów: *Ja was wysłałem żąć to, nad czym wy nie natrudziliście się. Inni się natrudzili, a w ich trud wy weszliście*. Po Jego słowach następuje komentarz narratora w w. 39: *Wielu Samarytan z owego miasta zaczęło w Niego wierzyć dzięki słowu kobiety świadczącej: „Powiedział mi wszystko, co uczyniłam”*. To zestawienie tekstów sugeruje zbliżenie między językiem symbolicznym mówiącym o żniwie i rzeczywistością, którą reprezentują Samarytanie, czyli ich nawróceniem i wiarą. I jak w starotestamentalnych opowiadaniach Jezus zostaje zaproszony, aby pozostać u gospodarzy. W ten sposób Janowa narracja powraca do schematu tradycji, z wyjątkiem elementu najistotniejszego, małżeństwa. Ewangeliczny opis kończy wyznanie wiary Samarytan: *Wierzimy, że On prawdziwie jest Zbawicielem świata* (4,42).

W konkluzji swej analizy J.L. Ska²⁹ odpowiada na pytanie zadane na początku: dlaczego opis Janowy biegnący według starotestamentalnych schematów zaślubin nie kończy się małżeństwem Jezusa i Samarytanki. I natychmiast zaznacza, że odpowiedź jest naprawdę prosta. Otóż z jednej strony J 4,1–42 przyjmuje strukturę opowiadania o przyszłych małżonkach spotkanych w pobliżu studni, podczas gdy z drugiej strony opis wyraźnie i nieustannie odwołuje się do Oz 2 i historii niewiernej żony. W starotestamentalnych opowieściach do studni przychodzą dziewczęta niezamężne. O Rebecce autor natchniony mówi: *Panna to była piękna, dziewica, która nie obcowala jeszcze z mężczyzną* (Rdz 24,16). Rebeka jest więc oczekiwaną kandydatką na żonę dla Izaaka.

Sytuacja małżeńska kobiety z Samarii jest całkowicie inna. Ona nie przychodzi do studni, by znaleźć męża, lecz, by uporządkować swoje życie. I spotyka Mesjasza.

Wyznanie wiary ludu samarytańskiego wydaje się zatem logiczną i adekwatną konkluzją opisu³⁰. Spotkanie odbyło się w okolicznościach niecodziennych. W samo południe i bez świadków, gdyż inaczej nie doszłoby do niego. I nie było jego celem spotkanie przyszłej żony, gdyż takie spotkania miały miejsce wieczorem. Prorok Ozeasz mówi, że Jahwe wyprowadza Izrael – niewierną małżonkę na pustynię, by „mówić do jej serca”, i uwieść ją po to, by więcej od Niego nie odeszła (por. 2,16).

Małżeństwo między Jahwe i Izraelem/Samarią zostało zawarte wieki temu i ono nadal trwa, nie zostało zerwane. W oczach Boga nie straciło na wartości. Mimo odstępstw wiarołomnej żony – ludu, wierny mąż – Jahwe pragnie ją odzyskać, gdyż

²⁸ Tamże, s. 650.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 651–652.

jest Jego własnością na wieki. Dlatego ewangelista pomija w swej narracji kluczowy motyw małżeństwa.

PODSUMOWANIE

Analiza Janowego dialogu przy studni (por. J 4,1–42) w świetle wybranych tekstów starotestamentalnych (por. Rdz 24; 29; Wj 2 i Oz 2), zaproponowana przez J.L. Ska, przezwycięża trudności interpretacyjne tekstu ewangelicznego i potwierdza jego literacką integralność. Czytelnik jest świadkiem niezwykle dialogu, jaki się toczy między obydwoma Testamentami, a w ten sposób dotyka niezmiernego bogactwa tekstu natchnionego.

Kobieta czerpiąca wodę ze studni reprezentuje lud samarytański, który sprzeniawierzył się przymierzu z Jahwe i w konsekwencji odstąpił od swego Boga. Kolejni małżonkowie niewiasty symbolizują bóstwa, które naród włączył do religii ojców.

Jezus pojawia się przy źródle Jakuba, by pomóc mieszkańcom Samarii odnaleźć jedynego i prawdziwego Boga i powrócić do Niego. Oni właściwie odczytują Jego zamysł i odpowiadają wiarą. Ten, który jedna Samarię z jej Bogiem otrzymuje tytuł „Zbawiciela świata”.

Komentarz ewangelisty umieszczony na początku opisu: *trzeba Mu było przejść przez Samarię* (J 4,4) otrzymuje teraz nową jakość.

THE DIALOGUE OF THE NEW TESTAMENT WITH THE OLD TESTAMENT WITH REGARD TO THE DESCRIPTION OF THE MEETING AT THE WELL (CF. JOHN 4, 1–42)

SUMMARY

The first reading of John's narration about the meeting of Jesus and the woman of Samaria at the well (cf. John 4,1–42) causes confusion in the mind of the reader. Subsequent scenes of the story seem to be separate from one another, and a sudden change of topics is not in the style of the Fourth Evangelist. According to the Semitic discourse method, the author of John's Gospel would not change the issue he had engaged in, he would rather go deeply into it in order to explain it thoroughly.

J.L. Ska tries to find the links combining the topics of the living water, the husband, the worship and the harvest into a logical whole. The key to the understanding of the Evangelist's message is hidden in Old Testament betrothal narrations, which take place at the well (cf. Gen 24; 29; Ex 2). The reading of John's description with regard to these stories and with regard to Hos 2 about the unfaithful wife reveals numerous mysteries and the unfathomable wealth of the inspired text.

John 4,1–42 is a beautiful example of a dialogue between both Testaments.

CHRYSTUS BOSKI LOGOS - WZÓR I MISTRZ CNOTY WEDŁUG KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO

Dokładna analiza¹ Klemensowej² definicji *cnoty* (ἀρετή) pozwala określić ją mianem uporządkowanej osobowości, która jako harmonia wszystkich wartości, nie tylko cnót³, przynależnych do sfery intelektualnej, moralnej i egzystencjalnej człowieka⁴ nieustannie dąży do jak najdoskonalszej jednomyślności z jej niedoścignionym wzorem – Boskim Logosem⁵, będącym Boską *Cnotą*, rozumianą jako do-

¹ P. S z c z u r, Aretologia agapetyczna Klemensa Aleksandryjskiego w zarysie, *RTK* 48: 2001, z. 4, s. 12–14; B. Z g r a j a, Klemensa Aleksandryjskiego koncepcja ἀρετή (cnoty), *STHSO* 29 (2009), s. 211–227.

² Bazę źródłową stanowi wydanie krytyczne dzieł Klemensa w serii: Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten [drei] Jahrhunderte: Clemens Alexandrinus, t. 1–6; t. 1: Protrepticus und Paedagogus, ed. O. Stählin, GCS 12, Berlin 1936; t. 2: Stromata I–IV, ed. O. Stählin, GCS 52, Berlin 1960; t. 3: Stromata VII–VIII, Excerpta ex Theodoto, Eclogae prophetae, Quis dives salvetur?, Fragmenta, ed. L. Früchtel, GCS 17, Berlin 1970; t. 4: Register, ed. O. Stählin, GCS 39, Leipzig 1936. Na oznaczenie dzieł Klemensa użyto w przypisach skrótów: Paed. (= Paedagogus), Protr. (= Protrepticus), Strom. (= Stromata), QDS (= Quis dives salvetur?), Hym. (= Hymnus w Paed. III). Teksty Klemensa przytoczono w oparciu o następujące przekłady: Klemens Aleksandryjski, Zachęta do Greków (PSP 44), tł. J. Solowianiuk, Warszawa 1988, s. 116–210; Koberce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiary (księgi I–VII), tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1–2, Warszawa 1994; Który człowiek bogaty może być zbawiony?, tł. J. Czuj, Kraków 1995.

³ Cnota (termin pisany kursywą) oznaczać będzie uporządkowaną osobowość, którą tworzy szereg wartości, w tym także i cnót. Klemens odchodzi bowiem od stoickiego rozumienia cnoty jedynie jako „nierozzerwalnego łańcucha” cnót. Na temat stoickiej koncepcji cnoty pisze m.in. A. S w o b o d a, Stoicka koncepcja cnoty, *Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae* 12 (1998), s. 31–41.

⁴ Zagadnienie sfer omawia F. Drączkowski. Zob. t e n ż e, Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego, Lublin 1983, s. 76–88.

⁵ Do głosu dochodzi tutaj idea upodobnienia się człowieka do Boga (ὁμοίωσις) szeroko eksponowana w filozofii platońskiej, a potem w stoickiej, która jako wyrażnie chrześcijańska stała się u Klemensa osią jego etyki. Por. H. M e r k i, Ὁμοίωσις θεῶν von der platonischen Angleichung an Gott zur Göttlichkeit bei Gregor von Nyssa, Freiburg in der Schweiz 1952, s. 44–45; M. B e r c i a n o, Kairós. Tiempo humano e historic-salvífico en Clemente de Alejandría, Madrid 1976, s. 212, 251; F. B a r a v a l l e, Il concetto di “Homoiosis Theo” in Clemente Alessandrino, Toronto 1952; J. D a n i é l o u, Message Evangélique et Culture Hellénistique aux IIe et IIIe siècles, Tournai 1961, s. 375; J. P a ł u c k i, Recepcja ideałów helleńskich w nauce Klemensa Aleksandryjskiego, *RTK* 41: 1994, z. 4, s. 19.

skołała harmonia w sprawach przynależnych do kręgu⁶ intelektualnego, moralnego i egzystencjalnego.

Według Klemensa, szczególnym uaktywnieniem się Boga Ojca w działaniu jest Chrystus – Boski Logos⁷, który zgodnie z wolą Ojca stał się sprawcą wszelkiego dobra⁸, w tym także i *cnoty*. Chrystus – Boski Logos, Boska *Cnota* – kwintesencja wszystkich wartości, pełne ich udoskonalenie i harmonijne zespolenie, ze względu na nas, jak pisze Aleksandryczyk, stał się Człowiekiem⁹, a tym samym widocznym dla wszystkich Wzorem *Cnoty*. Znajduje to potwierdzenie w określeniu jakie stosuje nasz autor w odniesieniu do Chrystusa, nazywając Go jej Wzorem¹⁰, według którego ma dokonywać się nabywanie przez człowieka *cnoty*, czyli kształtowanie uporządkowanej osobowości.

Wydarzenie Wcielenia nie tylko daje nam możliwość zapoznania się z doskonałym przykładem *Cnoty* w osobie Jezusa Chrystusa, co także wskazuje na realność jego odwzorowania w życiu każdego człowieka. Chrystus bowiem jako prawdziwy Bóg i prawdziwy Człowiek, Wzór Boskiej *Cnoty*, jest zarazem, jak mówi Klemens, jej Wykonawcą¹¹. Innymi słowy, Chrystus – Boska *Cnota* nie tylko pokazał ludziom największe wartości, ale przez fakt swojego człowieczeństwa, wskazał także na realną możliwość ich osiągnięcia¹².

W nauczaniu Aleksandryczyka Chrystus jest ukazany nie tylko na płaszczyźnie teoretycznej jako wzór i możliwość, lecz jest przedstawiony jako Lekarz, Pedagog i Nauczyciel, który poprzez nawrócenie, wychowanie oraz nauczanie człowieka porządkuje jego sferę moralną, egzystencjalną i intelektualną, a tym samym niesie pomoc tym, którzy pragną żyć według Jego wzoru i osiągnąć jak najdoskonalszą *cnotę*-uporządkowaną osobowość. Pomoc ta podyktowana jest stopniem zaawansowania człowieka w procesie nabywania *cnoty*, gdyż społeczność ludu Bożego

⁶ O ile można w ogóle mówić o istnieniu jakichś sfer w Bogu. Por. E. S t a u f f e r, ἀγάπη, ἀγάπη, ἀγαπητός, w: TWNT, t. 1, s. 53.

⁷ Strom. VII, 7, 7. Zdaniem W. K e l b e r a, Die Logoslehre. Von Heraklit bis Origenes, Stuttgart 1976, s. 179–216), „Boski Logos” jest podstawowym tytułem, jakim Klemens określa Chrystusa. Zagadnienie Logosu w twórczości Klemensa omawia szczegółowo R.M. L e s z c z y ń s k i, Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na wczesne chrześcijaństwo, Warszawa 2003, s. 316–375. Na temat Klemensowego zastosowania terminu *logos* zob. M.J. E d w a r d s, Clement of Alexandria and his Doctrine of the Logos, *VigCh* 54 (2000), s. 159–177.

⁸ Strom. VII, 8, 5; Protr. 7, 1–3.

⁹ Strom. IV, 130, 2.

¹⁰ Paed. II, 10, 4; Strom. II, 19, 1. W stwierdzeniu tym zdaje się nawiązywać Klemens do platońskiej nauki o ideach. Szerzej na ten temat pisze m.in. R.M. L e s z c z y ń s k i, *juw.*, s. 322–323.

¹¹ Hym. 39.

¹² Strom. VI, 126, 3.

stanowią¹³ obok gnostyków¹⁴ – nielicznej grupy, która żyje bez grzechu¹⁵, również przeciętnie wierni, tzw. pistycy oraz grzesznicy. Pistyków można scharakteryzować jako ludzi, którzy przezwyciężyli etap grzechu i przeszli do nabywania cnót. Nie posiadają oni co prawda pełnego zrozumienia, ale podporządkowali swoją wolę woli Bożej¹⁶. Grzesznicy zaś, nazwani przez Klemensa „niewolnikami” lub „ludźmi o zatwardziałyh sercach”, walczą z grzechem, nałogami i namiętnościami¹⁷.

Zdaniem Klemensa, najgorszą kondycją moralną odznaczają się grzesznicy, którym „choroby moralne” – błędy, wady moralne, grzechy i złe nałogi¹⁸, uniemożliwiają zrozumienie nauki i postępowanie w poznawaniu Logosu, przez co czynią ich niezdolnymi do nabywania *cnoty*¹⁹. Ich choroba jest tak wielka, że do usunięcia jej konieczna jest pomoc Chrystusa – Boskiego Lekarza²⁰, który z racji swego pochodzenia i władzy, sam wolny od jakiegokolwiek słabości²¹, zdolny jest zaradzić każdej ludzkiej niedoli. Jego działalność, której fundamentem i genezą funkcji jest

¹³ Na ten temat pisze D.G. B é k é s, *De continua oratione Clementis Alexandrini doctrina*, Roma 1942.

¹⁴ Pomimo tego, że Klemens najczęściej mówi o pojedynczym gnostyku, to jednak zjawiska przez niego rozpatrywane zawsze mają swe odbicie w wymiarze społecznym. Por. F. H o f m a n n, *Die Kirche bei Clemens von Alexandrien*, w: *Vitae et Veritati. Festgabe für Karl Adam*, Düsseldorf 1956, s. 12.

¹⁵ Gnostycy przez proces uczenia się i badania doszli do wszechstronnego poznania nauki chrześcijańskiej, czyli gnozy. Por. F. D r ą c z k o w s k i, *Dowartościowanie kultury intelektualnej przez Klemensa Aleksandryjskiego jako rezultat polemiki antyheretyckiej*, *SPelp* 6 (1975), s. 177–199; J. L e b r e t o n, *La théologie de la Trinité chez Clément d'Alexandrie*, *RSR* 34 (1947), s. 57; R. W i l s o n, *Gnosis and the New Testament*, Oxford 1968, s. 11–12. Z kolei przez równoległe towarzyszący doskonaleniu intelektualnemu proces doskonalenia moralnego (por. H. P r e i s c h e, *De gnisei Clementis Alexandrini*, Jena 1871, s. 16; W. V ö l k e r, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin 1952), przez posłuszeństwo przykazaniom i ćwiczenie się w dobrym, wznieśli się do miłości, upodobiwszy się tym samym do Boga. Jak zauważa F. D r ą c z k o w s k i, *iw.*, s. 55–56, w praktyce osiągnięcie postępu w gnozie uwarunkowane jest równoległym idącym rozwojem w agape. Por. M. B e r c i a n o, *iw.*, s. 210; J. W y t z e s, *The Twofold Way II. Platonian Influences in the Work of Clement of Alexandria*, *VigCh* 14 (1960), s. 139; P.Th. C a m e l o t, *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1945, s. 125.

¹⁶ P. S z c z u r, *Oblicza miłości. „Miłość daje się poznać w wieloraki sposób”*. *Cnoty pokrewne i towarzyszące ἀγάπη według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 2002, s. 48.

¹⁷ *Protr.* 7, 1–2; 103, 4; *Paed.* I, 19, 4; II, 73, 5; III, 94, 1; *Strom.* II, 37, 2; VII, 6, 1.

¹⁸ C. N a r d i, *Il Battesimo In Clemente Alessandrino. Interpretazione di Eclogae propheticae* 1–12, Roma 1984, s. 88–91 wskazuje, że traktowanie złego stanu moralnego jako chorobę duszy i stosowanie określeń medycznych było charakterystyczne dla szkoły stoickiej. Ponieważ zaś filozofia stoicka w czasach Klemensa była najbardziej rozpowszechniona, dlatego też nasz autor z tych terminów korzystał. Por. M. P o h l e n z, *L'uomo greco*, Firenze 1966, s. 798; t e n ż e, *La Storia di un movimento spirituale*, t. 1, Firenze 1967, s. 284–309; A. O l t r a m a r e, *Les origines de la diatribe romaine*, Geneve 1926, s. 61. Zdaniem J.M. Szymusiaka, Klemens zdradza przejawy prawdziwej znajomości medycyny. Używając zaś wiedzy medycznej wszędzie szuka jej moralizatorskiego zastosowania. Por. t e n ż e, *Klasycyzm Klemensa Aleksandryjskiego*, *SThV* 9 (1971), s. 293.

¹⁹ *Paed.* I, 3, 2–3; *Strom.* III, 43, 1; VII, 102, 6.

²⁰ *Paed.* I, 6, 1; I, 100, 2.

²¹ Klemens określa Boskiego Lekarza jako: „Najświętszy” (*Paed.* I, 84, 1), „Święty” (*Paed.* I, 6, 1), „Wzór bez skazy” (*Paed.* I, 4, 2), „Bezgrzeszny” (*Paed.* I, 4, 1), „Całkowicie wolny od ludzkich namiętności” (*Paed.* I, 4, 2; *Strom.* II, 21, 1).

Wcielenie i Odkupienie przez cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie²², dokonywała się przez Patriarchów, Proroków, Ewangelistów i Apostołów²³. Jego terapia jest zgodna z zasadami akomodacji²⁴, a jako dobry i cierpliwy Lekarz chce dla każdego człowieka znaleźć odpowiednie lekarstwo²⁵. Dlatego też dla potrzebujących jest On łaskawy, proszących poucza i pragnie tylko ich uleczenia, jednych nawraca przez groźby, niektórych przez znaki cudowne, innych wreszcie przez łagodne obietnice²⁶. Wobec uparcie trwających w złym Chrystus stosuje inny rodzaj terapii, a mianowicie karę²⁷, począwszy od najcięższej, jakimi są różgi i ostre cięcia, a skończywszy na zawstydzeniu²⁸. Kara ma spowodować w duszy ukaranego poprawę, jak również stać się przykładem ostrzegającym przed dopuszczeniem się podobnych wykroczeń na przyszłość²⁹. Nie zawsze jednak przestroga i przykład dają pożądane efekty. Wówczas Chrystus – Boski Lekarz stosuje inny środek, jakim jest strach³⁰.

Innym środkiem leczniczym stosowanym przez Chrystusa jest nagana (którą nasz autor określa jako „publiczne ukazanie błędów”³¹). W zależności od potrzeby pojawia się ona jako: krytyka³², napomnienie³³, narzekanie³⁴, drwina³⁵, oskarżenie³⁶, a także potępienie³⁷, zniewaga³⁸ oraz odepchnięcie³⁹. Tak bogaty zasób nagan różnego rodzaju sugeruje, że jest to środek posiadający istotne znaczenie w procesie „uzdrowiania” człowieka z choroby moralnej, który zdaniem Klemensa, pomaga

²² QDS 29, 1.

²³ J. P a ł u c k i, Chrystus Boski Lekarz w pismach Klemensa Aleksandryjskiego, w: Wczesnochrześcijańska asceza. Zagadnienia wybrane, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, Lublin 1993, s. 19.

²⁴ Boski Lekarz uznaje i stosuje zasadę akomodacji w odniesieniu do potrzeb i możliwości natury ludzkiej. Por. J. B e r n a r d, Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien, Leipzig 1968, s. 79–80; M. P e l l e g r i n o, La catechesis cristologia di Clemente Alessandrino, Milano 1939, s. 6.

²⁵ Boski Lekarz zachowuje umiar, nie stawia wymagań ponad siły człowieka, a równocześnie nie pobbłaża. Ta idea *μεσότης* jest u Klemensa obecna na każdym etapie. Por. A. Méhat, «Pénitence seconde» et «pêché involontaire» chez Clément d'Alexandrie, *VigCh* 8 (1954), s. 233.

²⁶ Strom. VI, 28, 3.

²⁷ J. W y t z e s, Paideia and Pronoia in the Works of Clement Alexandrinus, *VigCh* 9 (1955), s. 150; G. Q. R e i j n e r s, The Terminology of the Holy Cross in the Early Christian Literature, Nijmegen 1965, s. 114.

²⁸ Strom. VI, 109, 5; I, 173, 2; Paed. I, 61, 3.

²⁹ Strom. VI, 99, 2; Paed. I, 2, 1; III, 43, 3–5; III, 44, 3; III, 45, 1. Aspekt wychowawczy, jak również i zbawczy kary ukazuje A. B r o n t e s i, La soteria in Clemente Alessandrino, Roma 1972, s. 499.

³⁰ Paed. I, 86, 3.

³¹ Paed. I, 78, 2.

³² Paed. I, 77, 1.

³³ Paed. I, 76, 1.

³⁴ Paed. I, 77, 3.

³⁵ Paed. I, 81, 1.

³⁶ Paed. I, 80, 2.

³⁷ Paed. I, 79, 2.

³⁸ Paed. I, 80, 1.

³⁹ Paed. I, 81, 2.

w doprowadzeniu do zbawiennej refleksji i powstrzymaniu się od grzechów⁴⁰, usuwa żądzę i pychę⁴¹.

Nieodzownym warunkiem Boskiej terapii jest uszanowanie wolnej woli człowieka. Boski Lekarz jako Bóg, choć mógłby uzdrowić człowieka w cudowny sposób, to jednak stosuje On środki, które nie ograniczają wolnego wyboru. W *Stromacie VII* czytamy: „W jaki sposób On, choć jest Panem wszystkich, nie tylko Hellenów, lecz także barbarzyńców, usiłuje przekonać tych tylko, którzy sami chcą (przyjść do Niego). Ale nigdy nie zmusza nikogo kto może dobrowolnie uzyskać od Niego zbawienie, poprzez własny wybór i wypełnienie bez reszty wszystkich obowiązków, aby uzyskać cel swoich nadziei”⁴².

Ponadto Klemens wyliczając przeróżne sposoby, jakimi Lekarz uzdrawia chorą duszę, zauważa, że leczenie chorób duchowych jest procesem, który wymaga wiele czasu i cierpliwości⁴³. Wypada w tym miejscu jeszcze dodać, że zdaniem Klemensa, nie wolno trwonić czasu, który odgrywa tu niebagatelną rolę. Z każdą bowiem chwilą, podobnie jak w przypadku cierpień fizycznych, choroba nie leczona staje się groźniejszą⁴⁴.

Działalność Boskiego Lekarza ma doprowadzić grupę grzeszników mających zamiar zabiegać o *cnotę* do nawrócenia, przyjęcia wiary i walki z grzechami. On bowiem, jak pisze Aleksandryczyk: „wybawia człowieka od nawyków starych i światowych, prowadzi zaś do jedyne go zbawienia, opartego na wierze w Boga”⁴⁵.

Tak wyleczeni grzesznicy przechodzą z kolei do grupy „wiernych sług”, nad którymi opiekę przejmuje tenże Boski Logos, występujący tym razem w roli Wychowawcy⁴⁶. Bez Niego, po uporządkowaniu sfery woli tywno – moralnej, uzdro-

⁴⁰ Paed. I, 89, 1.

⁴¹ Paed. I, 65, 1.

⁴² Strom. VII, 6, 3.

⁴³ Paed. I, 6, 4.

⁴⁴ Paed. I, 4, 3.

⁴⁵ Paed. I, 1, 2.

⁴⁶ F. D r ą c z k o w s k i, jw., s. 53. Wychowawca (*παιδαγωγός*) w greckich miastach okresu klasycznego oznaczał przewodnika i opiekuna, który zajmował się wychowaniem dzieci do szóstego roku życia. Był nim zazwyczaj niewolnik, albo starszy wyzwolieniec, który odprowadzał dziecko swojego pana do gimnazjum i przyprowadzał je do domu. Jako starannie wykształcony i dobrze wychowany, pomagał dziecku przy nauce pisania i czytania. W epoce hellenistycznej *παιδαγωγός* przestaje oznaczać tego, który towarzyszy, a przybiera znaczenie tego, którego określa się mianem wychowawcy czuwającego także nad prawidłowym rozwojem moralnym wychowanka. Nigdy jednak nie utożsamiano tego terminu z tym, który przekazuje wiedzę. Por. red. Z. P i s z c z e k, *Mała encyklopedia kultury antycznej*, Warszawa 1988, s. 556; H.I. M a r r o u, *Historia wychowania w starożytności*, tł. S. Łoś, Warszawa 1969, s. 212; H.M. E l z e r, *Einführung in die Pädagogik*, Frankfurt am Main – Berlin – Bonn – München 1968, s. 6; A.K. K o f f a s, *Die Sophia-Lehre bei Clemens von Alexandrien. Eine pädagogisch-antropologische Untersuchung*, Frankfurt am Main 1982, s. 36. Klemens kontynuuje ewolucję tego pojęcia odnosząc tytuł *Wychowawcy* do Chrystusa. Por. F. D r ą c z k o w s k i, *Szkic chrystologii Klemensa Aleksandryjskiego w świetle onomastyki pierwszej księgi „Pedagoga”*, *VoxP* 4: 1984, z. 6–7, s. 103; S.R.C. L i l l a, *Middle Platonism, Neoplatonism and Jewish – Alexandrine Philosophy in the Terminology of Clemens of Alexandria’s Ethics*, Roma 1961, s. 7: „The title of Clements second work, the *παιδαγωγός*, ist directly derived from the function of educator which Clement ascribes to Christ”.

wieni grzesznicy narażeni byłiby na ponowne upadki i zagubienie właściwej drogi postępowania.

Boski Wychowawca⁴⁷, wszechmocny⁴⁸ i godny zaufania, posiadający wiedzę oraz cieszący się życzliwością i autorytetem⁴⁹, jest gwarantem właściwego, a co za tym idzie, i skutecznego wychowania. Dzięki Niemu bowiem, jak poucza Klemens, nawet i słabo dysponowani przez naturę do *cnoty* uzyskują pełną doskonałość⁵⁰. Jako Pedagog całej ludzkości zawsze wychowuje, wiodąc ku pełni, na każdym etapie historii zbawienia⁵¹. Owocność działań Wychowawcy uzależniona jest jednak od postawy wychowanków, którzy powinni zachować posłuszeństwo⁵² wobec rad i poleceń Pedagoga, który wzywa do spełnienia obowiązków, dając czyste zasady i ukazując jako przestrożę potomnym obraz dawnych grzeszników⁵³.

Zasada wychowania w posłuszeństwie może być realizowana również poprzez drugiego człowieka. Chrystus wychowuje bowiem w posłuszeństwie dzięki wychowawcom współpracującym z Pedagogiem⁵⁴.

W celu prowadzenia człowieka w posłuszeństwie Boski Pedagog stosuje czasami środki wychowawcze o charakterze szczególnym, które mają ułatwić wychowanie i chronić przed regresem. Należy do nich obawa, aby wytrwać w posłuszeństwie⁵⁵, oraz kara⁵⁶, która na obecnym etapie nabywania *cnoty*⁵⁷ ma przede wszystkim pobudzić do korzystania i nabywania rzeczy dobrych⁵⁸. Z kolei w celu wzmocnienia już osiągniętej pozycji Wychowawca zachęca człowieka do samowychowania, w czym pomagają ćwiczenia. Dzięki nim człowiek podąża ku lepszemu, wspierany w tym uzyskaną *cnotą*⁵⁹.

Boski Pedagog świadom wielu niebezpieczeństw, które mogą na nowo wpędzić w chorobę moralną, poleca unikać tego wszystkiego, co może być przyczyną zgu-

⁴⁷ Działalność Boskiego Wychowawcy omawia m.in.: J. W o j t c z a k, Z problematyki wychowania chrześcijańskiego w I księdze „Pedagoga” Klemensa Aleksandryjskiego, *VoxP* 11–12: 1991–92, z. 20–23, s. 375–385.

⁴⁸ Paed. I, 84, 1.

⁴⁹ Paed. I, 97, 3.

⁵⁰ Strom. I, 34, 4.

⁵¹ Strom. VI, 58, 2.

⁵² Paed. I, 54, 2.

⁵³ Paed. I, 2, 1; F. Q u a t e m b e r, Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem „Pädagogus”, Wien 1946, s. 90.

⁵⁴ Strom. VII, 9, 2.

⁵⁵ Strom. II, 55, 5; II, 37, 2.

⁵⁶ Strom. VII, 102, 4. Warto nadmienić, że interpretacja fragmentów, w których omawia Klemens sankcje karne jest zdaniem J. Wojtczaka dla współczesnego polskiego tłumacza i badacza trudna, bowiem język grecki okazuje się i w tym przypadku o wiele bogatszy od polskiego; dość powiedzieć, że Klemens posługuje się przy omawianiu tego zagadnienia piętnastoma wyrazami na określenie różnych form krytyki i kary, choć niektóre z nich zdają się ze sobą identyfikować. Por. J. W o j t c z a k, jw., s. 377–378.

⁵⁷ C. N a r d i, jw., s. 88, wskazuje na karę jako środek wychowawczy, ułatwiający realizację ideału pedagogicznego prowadzącego do *cnoty*.

⁵⁸ Paed. I, 92, 2.

⁵⁹ Paed. III, 35, 2.

by. Uczy zatem wychowanka jak powinien się zachować np. na ucztach, w łaźni, w gimnazjonie⁶⁰, zalecając z jednej strony umiarkowanie⁶¹, z drugiej zaś aprobując wszystko to, co stanowi wytwór cywilizacji helleńskiej⁶². Klemens wskazuje ponadto na Chrystusa Pedagogą jako na najdoskonalszy przykład postępowania⁶³. On bowiem uczy nas prostoty, skromności, miłości człowieka i tego co dobre, jednym słowem nabywania podobieństwa do Boga przez pokrewieństwo *cnoty*⁶⁴. Co więcej, swoim przykładem pragnie nas zachęcić do wysiłków, które pozwolą nam osiągnąć jak najdoskonalszą *cnotę* i zbawienie⁶⁵.

Omawiając pedagogię Boskiego Pedagogą nie sposób wspomnieć o innych jej środkach, do których należą: doradzanie, obietnica szczęścia oraz zachęta. Pierwszy z nich, doradzanie, realizowany jest w potrójny sposób: przez wskazywanie z przeszłości przykładów poniesienia kary za nieposłuszeństwo Bogu⁶⁶, przez uważne przyglądanie się za pomocą zmysłów sprawom obecnym celem wychwycenia czegoś dla życia⁶⁷, albo też przez dawanie rady, „aby bacznie przyglądać się temu, co nadchodzi”⁶⁸. Drugi – obietnica szczęścia, dotyczy ostatecznego celu życia i znalezienia się w gronie doskonałych⁶⁹, zaś trzeci – zachęta, jest wskazaniem przez Boskiego Lekarza wyboru moralnie dobrych rzeczy⁷⁰.

Celem przedstawionego etapu procesu doskonalenia moralnego człowieka jest przede wszystkim umocnienie, a następnie rozwój *cnot*⁷¹, który dokonuje się na drodze realizacji wezwania Pedagogą do spełniania w duchu posłuszeństwa przykazaniom określonych obowiązków, w tym przede wszystkim do pełnienia do-

⁶⁰ II i II księga Pedagogą podaje wiele wskazówek dotyczących postępowania moralnego w różnych sytuacjach życia codziennego.

⁶¹ Klemens jest przeciwny wszelkim skrajnościom, gdyż jego zdaniem prowadzą one do wypaczeń bądź upadków. Dobre jest jedynie to, co jest wyważone, wypośredkowane. Por. Paed. II, 16, 4. W etyce proponowanej przez Klemensa, a którą jego zdaniem podaje Pedagog, wyraźna jest obecność greckiego ideału *μεσότης* który koresponduje niejako z powściągliwością (*ἐγκράτεια*) Na temat wspomnianego ideału pisze D. Z a g ó r s k i, Ideał *μεσότης* w pismach Klemensa Aleksandryjskiego, Lublin 2001 (mps B KUL). Na temat powściągliwości piszą m.in.: E. K u ź m i a k, Termin „enkrateia” w „Stromatach” Klemensa Aleksandryjskiego, Lublin 1987 (BKUL); T. K l i b e n g a j t i s, Powściągliwość (*ἐγκράτεια*) w „Stromatach” Klemensa z Aleksandrii, *SThV* 37 (1999), nr 1, s. 53–86.

⁶² F. D r ą c z k o w s k i, Chrześcijaństwo wobec kultury i cywilizacji grecko-rzymskiej. Stanowisko Klemensa Aleksandryjskiego, w: Chrześcijaństwo a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III–IV w., red. J. Śrutwa, Lublin 1988, s. 58–59.

⁶³ E. W a j s z c z a k, Chrystus – Boży Pedagog w pismach Ojców Kościoła, SPełp 1 (1969), s. 189.

⁶⁴ Paed. I, 99, 1.

⁶⁵ Strom. V, 49, 1; Paed. I, 4, 2; III, 38, 3; Strom. VII, 8, 6.

⁶⁶ Paed. I, 90, 2.

⁶⁷ Paed. I, 90, 2.

⁶⁸ Paed. I, 91, 1.

⁶⁹ Paed. I, 92, 1.

⁷⁰ Paed. I, 90, 1.

⁷¹ Znaczenie terminu *cnota* konstytuują dwa elementy: wartość dodatnia i czynniki stałości. Mając na uwadze te elementy, można określić *cnotę* jako stałą dyspozycję wewnętrzną usprawniającą do moralnie dobrego działania. Por. S. O l e j n i k, Teologia moralna, t. 3, Warszawa 1988, s. 170.

brych uczynków. W efekcie daje to przygotowanie do przyjęcia prawdy i mądrości, do której poprowadzi wiernego sługę Chrystus – Nauczyciel⁷², który pozwoli także osiągnąć jak najdoskonalszą *cnotę*⁷³. Tym samym zaś działalność Boskiego Logosu ze sfery egzystencjalnej przechodzi na sferę intelektualną człowieka.

U podstaw doskonałego sprawowania przez Chrystusa funkcji Nauczyciela leży przede wszystkim Jego boskość⁷⁴. Oprócz boskości, źródłem nadzwyczajnych kwalifikacji Boskiego Nauczyciela jest Mądrość⁷⁵. Chrystus jako Mądrość jest prąźródłem wszystkich mądrości wychowawczych, w Nim „ukryte są wszystkie skarby mądrości i wiedzy”⁷⁶. Już przed stworzeniem świata był On „doradcą Swego Ojca”⁷⁷, a także źródłem i początkiem wszelkiej nauki, prawdy i mądrości⁷⁸. Stąd Chrystus Logos Nauczyciel jest z natury rzeczy predysponowany na nauczyciela wszystkich ludzi⁷⁹. Co więcej, Jego działalność cechuje uniwersalizm historyczny, geograficzny i ogólnoludzki⁸⁰. On bowiem nazwany przez wszystkich Proroków Mądrością jest Nauczycielem wszystkich bez wyjątku stworzeń, który od stworzenia świata wychowywał i prowadził do doskonałości⁸¹.

Jedną z dróg Chrystusowego nauczania jest filozofia, mająca swe źródło w Mądrości⁸². Została ona dana Grekom przez Opatrzność⁸³ wyłonioną z Logosu w momencie kreacji kosmosu⁸⁴ i w kontekście swoistego „przymierza” z poganami była

⁷² Nauczycielską działalność Logosu przedstawia T. K l i b e n g a j t i s, Logos wychowawcą Żydów ku prawdzie w koncepcji Klemensa z Aleksandrii. Przyczynek do badań nad filosemityzmem Ojców Kościoła, CT 73: 2003, nr 2, s. 13–37.

⁷³ L. R z o d k i e w i c z, Jezus Chrystus w kulturze antycznej. Stanowisko Klemensa Aleksandryjskiego, Legnica 1999, s. 95.

⁷⁴ Paed. I, 25, 2.

⁷⁵ Klemens identyfikuje często Logos z Mądrością Bożą. Por. O. P r u n e t, La morale de Clément d’Alexandrie et le Nouveau Testament, Paris 1966, s. 27; por. Strom. I, 27, 1; I, 29, 5; I, 178, 1–2; VI, 54, 1. Na temat koncepcji Mądrości Bożej u Klemensa zob. przede wszystkim: A. K. K o f f a s, jw.; S. S o ś n i c k i, Istota mądrości i jej źródła w „Stromatach” Klemensa Aleksandryjskiego, Lublin 1987 (mps BKUL). Problematyce tej poświęcone zostały także fragmenty następujących prac: N. G a y, Eros e agape. La nozione cristiana dell’ amore e le sue trasformazioni, Bologna 1971; O. P r u n e t, jw.; A. B r o n t e s i, jw.; F. D r ą c z k o w s k i, Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego.

⁷⁶ Strom. V, 80, 4.

⁷⁷ Strom. VII, 7, 4.

⁷⁸ Strom. I, 27, 1; Strom. I, 26, 2; 88, 8.

⁷⁹ E. F a s c h e r, Der Logos – Christus als göttlicher Lehrer bei Clemens von Alexandrien, Studien zum Neun Testament und zur Patristic TU 77 (1961), s. 202.

⁸⁰ J. P a ł u c k i, Chrystus Nauczycielem Ludu Bożego w pismach Klemensa Aleksandryjskiego, w: Ewangelizacja w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, Lublin 1994, s. 90.

⁸¹ Strom. VI, 58, 2. Warto podkreślić, że Klemens używając terminu *παιδείουκεν* stosuje czas perfectum, który oznacza stan obecny będący wynikiem czynności przeszłej, dokonanej.

⁸² J. T. M u c k l e, Clement of Alexandria on Philosophy as a Divine Testament for the Greeks, Phoenix 5 (1951), s. 88.

⁸³ Strom. VI, 159, 8.

⁸⁴ R. M. L e s z c z y ń s k i, jw., s. 335.

najdoskonalszym sposobem komunikacji Stwórcy z człowiekiem⁸⁵ w celu przekazaniu choćby części prawdy⁸⁶. Aleksandryjczyk rozumie przez filozofię wszystkie pozytywne myśli, wypowiedziane w stoickiej, platońskiej, epikurejskiej i arystotelesowskiej szkole filozoficznej, pouczające człowieka o sprawiedliwości, oraz wiedzę pełną czci dla bóstwa⁸⁷. Jej rolę widzi nasz autor w nawadnianiu ziemskiej części duszy ożywczym płynem myśli greckich, tak aby ludzie zdolni byli przyjąć rzucone w nich ziarno duchowe i mogli je wyhodować⁸⁸. Ona także zdaniem Klemensa, ulepsza duszę⁸⁹.

W kontekście nabywania *cnoty*, nauczycielska działalność Boskiego Logosu polegała z pewnością na pouczaniu o konieczności życia zgodnego z rozumem – logosem, który stanowiąc część Boskiego Logosu potrafi odkryć we wszechświecie zapisane w nim przez Logos Boskie Prawo nakłaniające do życia odznaczającego się sprawiedliwością i życzliwością w stosunku do bliźnich. Innymi słowy, Boski Logos Nauczyciel za pośrednictwem filozofii przekazał Hellenom informacje o możliwości dążenia do *cnoty* na drodze życia sprawiedliwego dzięki wrodzonemu zmysłowi moralnemu⁹⁰, a tym samym zapoznał ich z fundamentalnymi elementami nauki o *cnocie*⁹¹. Filozofia więc, jak widać była w rękach Boskiego Nauczyciela narzędziem, za pomocą którego ludzie mogli stawać się cnotliwi i zacni⁹². Grecka filozofia nie prowadziła jednak do pełnej *cnoty*, gdyż w filozofii zawarty był jedynie za sprawą Logosu Prawdy⁹³ jakiś tylko element prawdy o niej⁹⁴, który Klemens nazywa prawdą hellenicką⁹⁵. By zatem, jak poucza Aleksandryjczyk, ogarnąć prawdę w całym jej ogromie, konieczny był związek filozofii greckiej z „prawdziwą filozofią”, czyli Objawieniem⁹⁶. Dzięki temu połączeniu nastąpiła możliwość odkrycia pełnej prawdy o *cnocie*, a tym samym o Logosie⁹⁷, który sam będąc najdoskonalszą *Cnotą*, był zarazem źródłem najpełniejszej prawdy o niej⁹⁸. Zanim to jednak nastąpiło filozofia sama poszukiwała istoty bytów i Prawdę⁹⁹, ćwicząc umysł, budząc

⁸⁵ W. S z c e r b a, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*, Wrocław 2001, s. 176.

⁸⁶ J. Ł a n o w s k i, *Literatura Grecji starożytnej w zarysie*, Warszawa 1987, s. 157.

⁸⁷ Strom. I, 37, 6.

⁸⁸ Strom. I, 17, 4.

⁸⁹ Strom. VII, 3, 2.

⁹⁰ Strom. II, 44, 4.

⁹¹ M. F a r a n t o s, *Die Gerechtigkeit bei Klemens von Alexandrien*, Bonn 1972, s. 165.

⁹² Strom. VI, 159, 6.

⁹³ A. B r o n t e s i, *jw.* s. 332–339; J 14, 6.

⁹⁴ J. W o j t c z a k, *Stosunek Klemensa Aleksandryjskiego do filozofii według „Stromata”*, SThV 9 (1971), nr 1, s. 272; Strom. II, 36, 1.

⁹⁵ Strom. I, 97, 4.

⁹⁶ Strom. I, 80, 6.

⁹⁷ Strom. V, 16, 1.

⁹⁸ Strom. I, 57, 6.

⁹⁹ *Zagadnienie prawdy u Aleksandryjczyka omawia T. K l i b e n g a j t i s*, *Pojęcie prawdy w dziełach Klemensa Aleksandryjskiego*, Warszawa 2002 (mps BUWwa).

świadomość, oraz rozwijając bystrość, zdolną do poszukiwania prawdziwej filozofii¹⁰⁰.

Można zatem powiedzieć, iż Boski Nauczyciel za pośrednictwem filozofii greckiej z jednej strony zapoznawał człowieka z Jego oczekiwaniami konkretnego postępowania zgodnego z wrodzonym instynktem moralnym, a z drugiej zaś – rozwijał ludzką zdolność właściwego myślenia, dążącego do osiągnięcia prawdziwej filozofii. Filozofia pełniła zatem funkcję przygotowawczą, torując drogę Chrystusowi, który doprowadzał do doskonałości¹⁰¹.

Przydatność filozofii w dotarciu do Prawdy była jednak w istocie rzeczy dość względna. Zdaniem naszego autora istnieje bowiem możliwość dojścia do Prawdy za pośrednictwem Mądrości samoczynnie działającej, z pominięciem etapu filozofii¹⁰², co pozwoliło dojść do *cnoty* ludziom nieuczonym.

Boski Logos jako Nauczyciel doskonalili człowieka także za pomocą Prawa (*νόμος*), przez które należy rozumieć wszystkie przykazania Boże, jak również zasady moralne Starego i Nowego Testamentu oraz prawo natury¹⁰³.

Prawo objawione przez Stwórcę na drodze nadnaturalnej, jak i prawo natury, mają tego samego prawodawcę – Boga, działającego za pośrednictwem Logosu¹⁰⁴. Znaczy to tym samym, że jakkolwiek wpływ Prawa na powstanie *cnoty* utożsamiać należy z wpływem Boga, działającym za Jego pośrednictwem.

Pomoc Prawa w osiągnięciu przez człowieka *cnoty* przejawia się przede wszystkim w uświadomieniu mu, że *cnotę* osiąga tylko ten, kto jej chce. W Stromacie VII Klemens pisze: „Istnieje zaś prawo od początku działające, że ten osiąga *cnotę*, kto jej chce) Dlatego i przykazania zawarte w Prawie, i te wcześniejsze od Prawa, wydane dla tych, którzy jeszcze Prawu nie podlegali (bowiem «nie dla sprawiedliwego

¹⁰⁰ Strom. I, 32, 4.

¹⁰¹ Strom. I, 28, 3. Klemens zapoczątkowuje tu zagadnienie „przygotowania Ewangelii” przez greckich filozofów i poetów, a szczególnie Platona. Prawdą jest, że Bóg nie przemawiał wprost do filozofów; filozofowie inaczej niż Prorocy, nie otrzymali od Boga specjalnego objawienia; skoro jednak sam rozum naturalny jest Boskim światłem, można zatem powiedzieć, że dzięki niemu Bóg doprowadził filozofów do Prawdy. Por. E. G i l s o n, Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich, tł. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 30–36. Filozofia więc, w której tkwi impuls w stronę Boga (Strom. I, 87, 1) jakkolwiek była wszystkim, co człowiek mógł sam osiągnąć w kwestii zrozumienia Boga i Boskiej rzeczywistości, to jednak nie było to poznanie Stwórcy poprzez bezpośrednie objawienie, jak to miało miejsce w Starym czy Nowym Testamencie. Stąd też wynikają niedoskonałości filozofii.

¹⁰² Strom. I, 99, 1; J. L e b r e t o n, La théorie de la connaissance religieuse chez Clément d’Alexandrie, RSR 18 (1928), s. 457.

¹⁰³ Protr. 108, 5; 108, 5; Strom. II, 71, 1; Paed. II, 43, 1. Znaczenie tego terminu w doktrynie Klemensa podaje F. D r a c z k o w s k i, Wychowawcza funkcja Prawa Starego Testamentu w koncepcji Klemensa Aleksandryjskiego, RTK 26 (1979), z. 3, s. 17–18.

¹⁰⁴ R.M. L e s z c z y Ń s k i, jw., s. 333. Klemens odróżniał Prawo natury od Prawa „nadanego później” przez Boga, czyli jak można się domyślać, Prawa objawionego przez Stwórcę, a zawartego w Piśmie św. Prawo natury zostało dane światu podczas kreacji kosmosu przez Logos i jest ono związane z pierwotnym Przymierzem, które zawarł Bóg ze stworzeniem. Prawo to jest dostępne na drodze poznania naturalnego wszystkim ludziom, na dowód czego Aleksandryjczyk przytacza fragmenty wypowiedzi Pindara, Hezjoda i Platona (Strom. I, 181, 4–182, 3). Przymierze to zawarte ze stworzeniem wraz z aktem kreacji kosmosu obejmuje niechrześcijan i nie żydów. Drugie Przymierze zawarł Stwórca z Judejczykami, zaś trzecie z chrześcijanami. Por. tamże.

Prawo jest ułożone»), ustalały, że kto sam wybrał sobie życie, ten otrzymuje wieczny i błogosławiony dar¹⁰⁵.

Jak wynika z cytowanego tekstu, przedstawiona powyżej reguła o istniejącej zależności pomiędzy rzeczywistym posiadaniem *cnoty*, a chęcią jej zdobycia, choć zawarta została w przykazaniach Prawa Bożego, to znana była już wcześniej jako prawo powszechnie. Oznacza to w konsekwencji, że ci wszyscy, którzy żyli przed objawieniem Prawa Bożego byli świadomi niejako konieczności opowiedzenia się wolnej woli po stronie *cnoty*. Co więcej, nasz autor powołując się na *Księgę Powtórzonego Prawa*, utożsamia nastawienie woli ku *cnocie z wyborem życia*¹⁰⁶, które w kontekście całego rozdziału 30 tej *Księgi* należy rozumieć jako okazanie skruchy i realizowanie Bożych przykazań¹⁰⁷. Opowiedzenie się zatem wolnej woli po stronie *cnoty* oznacza tym samym zgodę i chęć realizowania wskazań zawartych w Prawie Bożym. W odniesieniu zaś do ludzi żyjących przed Prawem chodziłoby zapewne o wybór życia, rozumianego jako kierowanie się nakazami Prawa zapisanego w sumieniu¹⁰⁸. Wniosek ten znajduje potwierdzenie w następującej wypowiedzi Aleksandryjczyka: „Bo jeśli życie o wysokim poziomie moralnym jest uważane za życie wedle Prawa oraz jeśli życie zgodne z rozumem jest uważane za życie wynikające z Prawa, zaś ludzie żyjący w sposób szlachetny, ale jeszcze przed Prawem, zostali zaleczeni w poczet wiernych i uznani za sprawiedliwych, nic więc dziwnego, że również ludzie będący poza zasięgiem Prawa ze względu na swą odrębność kulturową, a szlachetni w swym całym życiu doczesnym, potem już w czasie pobytu w Otchłani i pod swego rodzaju 'strażą', na samo wezwanie Pana, czy to bezpośrednio czy pośrednio, przez Apostołów pełnione, czym prędzej się nawrócili i uwierzyli”¹⁰⁹.

Niezależnie zatem od stosunku czasowego człowieka do Prawa, *cnota* jawi się nam jako wartość możliwa do osiągnięcia przez wszystkich ludzi, zaś u podstaw jej nabywania stoi osobista decyzja realizowania wskazań zawartych w Prawie. Jak zatem widzimy, rola Prawa w nabywaniu *cnoty* jest dwojaka; wskazując na decyzję wolnej woli jako na fundament, na którym budowana ma być *cnota*, podkreśla tym samym jej wymiar antropologiczny, zaś określając drogę do jej osiągnięcia – ukierunkowuje ją teocentrycznie. Słuszność zamiaru realizowania wskazanej przez Prawo drogi do *cnoty* znajduje potwierdzenie w samym Prawie. Czytamy bowiem w Kobiernicach: „Oto Ewangelia i Apostołowie, a także wszyscy zgola Prorocy, stawiają nam przed oczyma dwie drogi. Jedną nazywają «wąską i ciasną», a prowadzi ona przez przykazania i zakazy. Drugą natomiast, wiodącą na zatracenie, nazywają «szeroką i przestrzenną», i dostępna jest ona dla rozkoszy i namiętności. I mówią:

¹⁰⁵ Strom. VII, 9, 4.

¹⁰⁶ Pwt 30, 15.

¹⁰⁷ Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, Poznań – Warszawa 1980, t. I, s. 350 (dalej: Biblia Poznańska).

¹⁰⁸ Świadczy o tym wypowiedź Klemensa [przykazania] wcześniejsze od Prawa, wydane dla tych, którzy jeszcze Prawu nie podlegali: Strom. VII, 10, 1) zapożyczona z Rz 2,14, gdzie mowa jest o tych, którzy choć nie znają Prawa kierują się głosem sumienia, czyniąc w ten sposób to, co nakazuje Prawo. Por. komentarz do Rz 2, 14 zamieszczony w tzw. Biblii Tysiąclecia (Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, Poznań – Warszawa 1980, s. 1277) oraz komentarz do Rz 2,1–16 w Biblii Poznańskiej, t. 4, s. 356.

¹⁰⁹ Strom. VI, 47, 3.

«Szczęśliwy mąż, który nie podąży za radą bezbożnych i nie wkroczył na drogę grzeszników». Istnieje też opowieść Prodikosa z Keos o *Cnocie i Nieprawości*¹¹⁰.

Powyższy tekst zawiera jednak nie tylko aprobatę, ale także uzasadnienia słuszność wyboru drogi do *cnoty*, będącej realizacją wskazań Prawa. Spośród bowiem dwóch dróg¹¹¹ przedstawionych w Prawie, wąskiej i szerokiej¹¹², tylko ta pierwsza, choć niewygodna, bo ograniczona przez przykazania i zakazy prowadzi do celu – *cnoty*. Potwierdzeniem tego, a zarazem uzasadnieniem wyboru tej drogi, jest opowieść o *Cnocie*¹¹³, która jako *Niewiasta* o poważnym obliczu doprowadza człowieka do trwałego szczęścia i nieśmiertelności. Jednocześnie Prawo nie tyle przestrzega przed wyborem drugiej drogi – szerokiej, „dostępnej dla rozkoszy i namiętności”, co wręcz poleca odrzucić, jak czytamy w *Stromacie II*, to, „co jest złe z samej swej istoty, a mianowicie: cudzołóstwo, rozwiązłość, pederastię, brak świadomości moralnej, zadawanie krzywd oraz śmierć jako chorobę duszy, która oddziela duszę od prawdy”¹¹⁴. Ta bowiem droga niczym *Niewiasta* z opowieści Prodikosa kusi zapewnieniami trwałego szczęścia, a w rzeczywistości, jak mówi Prawo, prowadzi do zatracenia¹¹⁵. Jedynie zatem trzymanie się w życiu określonych Prawem zasad etycznych jest właściwym sposobem życia zapewniającym osiągnięcie *cnoty*. „Szczęśliwy jest bowiem, jak mówi Prawo, mąż, który nie wkroczył na drogę grzeszników”¹¹⁶.

Człowiek jednak decydując się na zdobywanie *cnoty*, a tym samym na podążanie ciasną drogą, często za radą ludzi bezbożnych, niczym kuszącej obietnicami *Niewiasty*, wkracza, jak mówi Prawo, na drogę szeroką – drogę grzeszników, która prowadzi do zagłady¹¹⁷. Zadaniem Prawa jest wtedy zawrócić człowieka ze złej drogi, tak aby znowu zmierzał ku *cnocie* i dobrym czynom (εὐπραγία). Użyty tu termin εὐπραγία w liczbie pojedynczej należałoby przetłumaczyć raczej jako dobre, właściwe, czy szlachetne postępowanie¹¹⁸, zaś jego połączenie za pomocą greckiego spójnika και z ἀρετή pozwala przypuszczać, że pojęcia te są tożsame. Zatem

¹¹⁰ *Strom.* V, 31, 1–2.

¹¹¹ Klemens posługuje się tu terminem ὁδός określającym życie moralne. Termin ten chętnie używany przez autorów antycznych (Xenophon, *Memorabilia* 2, 1; Plato, *Gorgias* 525; *Leges* 727) i w judaizmie, został również przejęty przez judeochrześcjan. Por. S. S t r ę k o w s k i, *Literatura judeochrześcijańska: kryterium chronologii i gatunków literackich*, SACH 13 (1998), s. 31.

¹¹² Mt 7,13; Łk 13,24. Temat dwu dróg pojawia się w Nowym Testamencie za przykładem Starego: Ps 1,6; Prz 4,18; 12,28. Por. X. L é o n-D u f o u r, *Droga*, w: *Słownik Nowego Testamentu*, tł. K. Romaniuk, Poznań 1986, s. 226.

¹¹³ Prodikos, *Fragmentum 2*, w: *Die fragmente der Vorsokratiker*, wyd. H. Diels, W. Kranz, t. 2, Berlin 1934, s. 313; Xenophon, *jw.* II, 1, 21–34; C i c e r o, *De officiis* I, 32, 118; P h i l o, *De sacrificiis Abelis et Caini* 20–33.

¹¹⁴ *Strom.* II, 34, 2.

¹¹⁵ Mt 7,13; Ps 1,6; Prz 12,28.

¹¹⁶ Ps 1, 1.

¹¹⁷ Tamże.

¹¹⁸ O. J u r e w i c z, *Słownik grecko-polski*, t. 1, Warszawa 2001, s. 407, podaje następujące znaczenia terminu εὐπραγία: szczęście, powodzenie, dobre, właściwe postępowanie, dobry użytek, przysługa, dobry uczynek, szlachetne postępowanie. Por. red. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, Warszawa 1960, t. 2, s. 363 (dalej: Abramowiczówna).

jeśli Prawo zawraca grzesznika ze złej drogi ku *cnocie*, to oznacza, iż kieruje go tym samym na drogę szlachetnego postępowania. To zaś pozwala sądzić, że termin *εὐπραγία* został tutaj użyty w podwójnym znaczeniu: po pierwsze na określenie nie tyle samej *cnoty*, co jej zewnętrznych przejawów, po drugie – jako charakterystyka drogi do niej. Takie rozumowanie nie zawiera oczywiście żadnej sprzeczności, bowiem jak wiemy, *cnota* jako wartość nieustannie tworząca się na drodze szlachetnego postępowania, wyraża się na zewnątrz właśnie przez tego rodzaju zachowanie.

Wypada jeszcze zauważyć, że Klemens nazywa owo działanie Prawa największym i najdoskonalszym dobrem, porównując je do dobra, jakie wyświadcza jeden człowiek drugiemu¹¹⁹. Ta uwaga prowadzić może do wniosku, iż u podstaw działania Prawa leży wiedza o tym, co jest dla człowieka dobre. Tylko bowiem wtedy gdy znamy potrzeby człowieka, możemy wyświadczyć mu dobro. Prawo zaś będąc pośrednim ogniwem w oddziaływaniu Boga na człowieka jest w posiadaniu Bożej, a więc najpełniejszej wiedzy o tym, co jest nie tylko dobre, ale najwłaściwsze dla człowieka. Działanie Prawa, choć oparte na takim fundamencie nie zawsze jednak przynosi zamierzony efekt. Człowiek bowiem obdarzony wolną wolą może pozostać przy swoim wyborze. Zwraca na to uwagę nasz autor mówiąc, że dobro wyświadcza jeden człowiek drugiemu tylko wtedy, jeśli potrafi zawrócić go z drogi złego postępowania¹²⁰, co należy odnieść również do działania Prawa. Choć jest ono bowiem zdolne hamować nas w podejmowaniu działań, których nie powinniśmy czynić¹²¹ i choć usiłuje powstrzymać każdego człowieka od wykroczeń, podsuwając mu co należy czynić¹²², tylko wtedy, jak mówi Klemens, potrafi uczynić sprawiedliwymi ludzi niesprawiedliwych, jeśli zechcą być posłuszni¹²³.

Wiedza, jaką posiada Prawa o tym, co najwłaściwsze dla człowieka, jak również i chęć zawrócenia go ze złej drogi postępowania, winne być wsparte przekonującym argumentem, który by nakłonił człowieka do wejścia na wąską drogę prowadzącą do zdobycia *cnoty*. Argumentacja ta jest o tyle wskazana, gdyż jak mówi Klemens, trudną rzeczą jest ujawnić piękno *cnoty*, bo na przeszkodzie stoi „pot jej zdobywania”. Droga zaś do niej, wąska i ciasna wyznaczona przez Pana, jest długa i stroma¹²⁴. Pisze zatem nasz autor: „Mówi oto Pismo¹²⁵: «Każdy, kto w Niego wierzy, nie dozna zawstydzenia». Słusznie zatem pisze Symonides: istnieje opowieść, że *cnota* mieszka hen, na niedostępnych skałach, orszak zaś święty rączych nimf otacza ją wkoło. Widok to nie dla oczu wszystkich ludzi przeznaczony, lecz tylko dla tych, którym pot gryzący duszę z wnętrza się wydziela, odwaga zaś dosięgła szczytu¹²⁶”.

Jak nie trudno zauważyć, powyższa wypowiedź Klemensa inspirowana jest tekstami Pisma św. oraz opowieścią Symonidesa. Obydwie części zacytowanej wypo-

¹¹⁹ Strom. I, 173, 1.

¹²⁰ Tamże.

¹²¹ Strom. II, 35, 3.

¹²² Strom. I, 171, 4.

¹²³ Strom. I, 173, 3.

¹²⁴ Strom. IV, 5, 2.

¹²⁵ Rz 10, 10–11; Iz 28, 16.

¹²⁶ Strom. IV, 48, 3–4; por. S y m o n i d e s, Fragmentum 37.

wiedzi nie zostały jednak przez naszego autora zestawione przypadkowo. Na ich bowiem powiązanie wskazują chociażby pierwsze słowa drugiej wypowiedzi, a mianowicie „słusznie zatem pisze Symonides”, które mają być potwierdzeniem treści zawartych w przytoczonym wersecie Pisma św. Tym, co łączy wyróżnione części jest także ich wymowa. Opowieść Symonidesa zwraca przede wszystkim uwagę na wysiłek towarzyszący zdobyciu *cnoty*, którego nie należy jednak utożsamiać z wysiłkiem fizycznym. Poetyckie wyrażenie „pot gryzący duszę, z wnętrza się wydziela” wskazuje bowiem na wysiłek moralny związany z kroczeniem wąską drogą przykazań i zakazów. I tylko taki trud daje widok *cnoty*, która „mieszkańca na niedostępnych skałach” wydaje się być nie do zdobycia. Można zatem powiedzieć, że opowieść Symonidesa wyraża aprobatę drogi Prawa oraz zachętę do kroczenia nią. Pośrednio także zawiera wezwanie do nawrócenia, czyli do porzucenia drogi grzeszników, a wejścia na drogę wskazaną przez Prawo. Do takiej interpretacji zamieszczonej w Stromatach opowieści o *cnocie*, skłania nas, łącząca się z nią wypowiedź z Pisma św., że „każdy kto w Niego wierzy, nie dozna zawstydzenia”. Co więcej interpretacja ta wyraźnie koresponduje z biblijnym cytatem, gdyż stanowi ona, jak się wydaje, obrazowe wyjaśnienie, czy też rozwinięcie wyrażenia „nie dozna zawstydzenia”. Uwzględniając bowiem dynamiczny wymiar wiary u Klemensa¹²⁷ należałoby powiedzieć, iż ten, kto uwierzy w Boga, a tym samym będzie postępował zgodnie z zasadami wyznawanej przez siebie wiary, czyli będzie kroczył wąską drogą Prawa, nie dozna zawstydzenia, albowiem osiągnie *cnotę*. Widzimy zatem, iż sam cytat z Pisma św. w kontekście opowieści Symonidesa stanowić ma przekonujący argument Prawa za koniecznością nawrócenia, czyli wejścia na drogę prowadzącą do *cnoty*.

W kontekście naszych rozważań o roli Prawa w zdobywaniu *cnoty*, na uwagę zasługuje także wypowiedzi Klemensa, akcentujące wychowawczą funkcję Prawa: „Mając w pamięci wszystkie cnoty Prawo Boskie pobudza człowieka najbardziej do ćwiczenia cnoty opanowania (ἐγκράτεια), zakładając ją jako bazę wszystkich cnót i daje nam wstępne przygotowanie do jej zdobycia, poczynając od praktyki w zakresie pokarmów mięsnych. Mianowicie zabrania nam używania tych gatunków, które z natury są tłuste, jak pewien gatunek świń o wyjątkowo smacznym mięsie”¹²⁸.

W powyższym cytacie Aleksandryczyk nazywa powściągliwość (ἐγκράτεια) „bazą cnót”, co wskazuje na wyraźny wpływ filozofii stoickiej¹²⁹, eksponującej pierwszorzędną rolę powściągliwości w nabywaniu *cnoty*¹³⁰. Co więcej, termin ἐγκράτεια u Klemensa, rozumiany jako „dyspozycja do nieprzekraczania nigdy tego, co wydaje się być zgodne ze słuszną racją rozumową”¹³¹, obejmuje też opano-

¹²⁷ H. O s t r o w s k i, Problem definicji wiary w „Dywanach” Klemensa Aleksandryjskiego, VoxP 6 (1986), z. 10, s. 174.

¹²⁸ Strom. II, 105, 1.

¹²⁹ J. H a s h a g e n, Über die Anfänge der christlichen Staats und Gesellschaftsanschauung, ZKG 49 (1930), s. 148; M. S p a n n e u t, Le stoïcisme des pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie, Paris 1957, s. 222.

¹³⁰ D i o g e n e s L a e r t i u s, Vitae philosophorum VII, 110.

¹³¹ Strom. II, 80, 4; Sextus Empiricus, Adversus mathematicos IX, 159.

wanie namiętności cielesnych, co związane jest z wielkim wyrzeczeniem i wymaga uprzedniego ćwiczenia. Dlatego więc zachowanie przepisów Prawa o wstrzemięźliwości od niektórych pokarmów mięsnych, wymagające według Klemensa mniejszego wyrzeczenia, stanowi niejako trening przygotowujący do pokonania większych trudności¹³² związanych z nabywaniem wszystkich innych cnót tworzących *cnotę*. Innymi słowy, wychowywanie przez Prawo do powściągliwości jest zarazem wychowywaniem do *cnoty*.

W Stromacie II Klemens analizując szereg przepisów Prawa Mojżeszowego, w tym także przepisy Prawa dotyczące zniw¹³³, winobrania i zbierania oliwek¹³⁴ podkreśla, że przepisy te świadczą o tym, że Prawo odznaczało się wielką miłością do człowieka (*φιλανθρωπία*) i wyrabia tę cechą w ludziach, którzy je przyjmą¹³⁵. Wychowuje ono bowiem wszystkich poddanych Prawu do *cnoty* *φιλανθρωπία*, zachynając od ustawienia na właściwej płaszczyźnie stosunku ludzi do zwierząt¹³⁶. Stanowi to w jakimś stopniu szkołę przygotowawczą do wyrobienia w ludzkim charakterze cnót łagodności, wyrozumiałości i współczucia, które towarzyszą postawie prawdziwie humanitarnej, czego wyrazem jest *cnota*.

Co więcej, Klemens sądzi, że Prawo nakazując ochronę nawet nienarodzonego życia zwierzęcego, chciał zaszczyć w ludzkich sercach zasadę poszanowania każdego poczętego życia, a w szczególności życia ludzkiego. Udowadniając powyższą tezę, nasz autor najpierw przypomina zasadę, że „Prawo wręcz zabrania zabijać na ofiarę brzemienne zwierzęta aż do chwili, gdy nastąpi miot”¹³⁷. Następnie podaje zasadność przepisu prawnego, jego wymiar dydaktyczny oraz wskazuje na humanitarne działanie Prawa, które „zawczasu pragnie położyć tamę lekkomyślności tych, którzy godzą w ludzkie potomstwo. W ten sposób także na istoty nie obdarzone rozumem rozciągnęło Prawo swoją łaskawość, abyśmy najpierw wyćwiczyli życzliwość w stosunku do istot odmiennych nam gatunkowo, z kolei zaś w hojnym nadmiarze zastosowali ją do wspólnego z nami gatunku”¹³⁸.

Aleksandryczyk analizując przepisy regulujące nasz stosunek człowieka do zwierząt, dostrzega także pewne tendencje przygotowujące nas do przyjęcia zasady miłości nieprzyjaciół. Píše Klemens: „Pan poleca nam ulżyć ciężarowi zwierząt pociągowych, własności naszych nieprzyjaciół, jeśli upadają pod brzemieniem, oraz pomóc im powstać”¹³⁹.

Według Klemensa przez tego rodzaju nakaz poucza nas Chrystus, abyśmy nie znajdowali upodobania w radości z ludzkiego nieszczęścia. Z kolei poprzez wstępne ćwiczenie w tego rodzaju czynach, wychowuje niejako naszą mentalność do rozcią-

¹³² F. D r a c z k o w s k i, jw., s. 25.

¹³³ Strom. II, 85, 3; Kpł. 19,9; 23,22; Pwt 24,19. Zob. także P h i l o, De virtutibus 90.

¹³⁴ Strom. II, 86, 2; Kpł 19,10; Pwt 24,20–21. Zob. także P h i l o, jw. 91.

¹³⁵ Strom. II, 82, 1; Pwt 20,57.

¹³⁶ P. S z c z u r, jw., s. 170. Twierdzenie swoje popiera Klemens bogatą egzemplifikacją zaczerpniętą z przepisów Prawa: Strom. II, 92, 1; 93, 2; Kpł 22,28; 94,4; Pwt 22,10; 25,4; 94,3.

¹³⁷ Strom. II, 93, 3.

¹³⁸ Strom. II, 93, 3–4.

¹³⁹ Strom. II, 90, 1; Wj 23,5; Pwt 22,4.

gnięcia zasady miłości bliźniego na wszystkich ludzi, nawet na wrogów. Tego zaś rodzaju zachowanie stanowi część składową szeroko rozumianej *cnoty*.

Klemens stwierdza ponadto, iż „pozostają do naszej dyspozycji ku naśladowaniu i ku upodobnieniu się, jako coś istotnie godne podziwu i święte, wzory (ὑποδείγματα) cnót w czynach przekazanych nam poprzez Pismo”¹⁴⁰. Uwzględniając wartość semantyczną terminu ὑποδείγματα¹⁴¹, można powiedzieć, że wzory te są niejako Bożą wskazówką przekazaną poprzez Prawo, które wskazując na konkretne czyny, będące zewnętrznym wyrazem cząstkowej *cnoty*, informuje nas zarazem o drodze do jej osiągnięcia. Poprzez bowiem ich naśladowanie upodobniamy się w jakimś stopniu do przekazanego nam ich wzoru, a więc nabywamy *cnotę* w wymiarze cząstkowym. Można ponadto przypuszczać, iż będące Bożą wskazówką wzory cnót wyrażone w konkretnych czynach, jak mówi Klemens, tchną coś w myśli ludzi, wzmacniają siłę ich umysłu i zaostrzają zdolność postrzegania, dodając zachęty w postaci zuchwałej odwagi poszukiwaniom i czynom¹⁴², czyli stają się niejako inspirującą siłą, angażującego całego człowieka do nieustannego wysiłku nabywania jak najdoskonalszej *cnoty*.

Omawiając nauczycielską działalność Boskiego Logosu w kontekście Prawa wypada zauważyć, iż dokonuje się ona również za pośrednictwem Proroków¹⁴³. I tak Boski Nauczyciel poucza przez usta Salomona, że szczęśliwy jest mąż, który osiągnął mądrość i nabył rozważli¹⁴⁴, a kobiety żyjące w pobożności uzyskują błogosławieństwo i są ozdobą męża¹⁴⁵. Przez Izajasza daje Nauczyciel obietnicę szczęścia tym, którzy pozostają w jedności z Bogiem¹⁴⁶. Z kolei przez Ezechiela¹⁴⁷ i Ozeasza¹⁴⁸ poucza Pan o marności bogactw i ich niebezpieczeństwie. Boski Logos, zdaniem Klemensa, naucza i prowadzi Lud Boży także przez Jana Chrzciciela, który poucza żołnierzy, dając im stosowne rady, aby nad nikim się nie znęcali i nikogo nie uciskali, lecz poprzestawali na swoim żołdzie¹⁴⁹.

Zdobyta za pośrednictwem Prawa wiedza o *cnocie* jest zarazem nabyciem prawdziwej mądrości, a więc wiedzy o sprawach boskich i ludzkich, a także ich przyczynach¹⁵⁰. Jest to jednak tylko część wiedzy o *cnocie*, część prawdziwej i pełnej Mądrości, którą Chrystus Mądrość, a zarazem *Cnota* zechciał nam objawić za po-

¹⁴⁰ Strom. VI, 161, 4.

¹⁴¹ Termin ten tłumaczyć można jako znak, wskazówkę i wzór; por. Abramowiczówna, t. 4, s. 442.

¹⁴² Przytoczone słowa obrazują działanie Mocy Bożej i choć stanowią kontekst wcześniejszy dla analizowanego terminu ὑποδείγματα to nie odnoszą się do niego bezpośrednio; por. Strom. VI, 161, 3–4. Wydaje się jednak, że mogą one tworzyć dla tego terminu wyjaśniające dopowiedzenie.

¹⁴³ Strom. VII, 95, 3.

¹⁴⁴ Paed. I, 91, 3; Prz 3,13.

¹⁴⁵ Paed. III, 67, 2; Prz 12,4.

¹⁴⁶ Paed. I, 92, 1; Iz 56,7; Paed. III, 72, 2; Iz 3,16–17.

¹⁴⁷ Paed. I, 95, 2; Ez 18,4–9.

¹⁴⁸ Paed. II, 126, 3; Oz 2,10; 15.

¹⁴⁹ Paed. III, 91, 1; Łk 3,14. Jak zauważa L. W i n o w s k i, Stosunek chrześcijaństwa pierwszych wieków do wojny, Lublin 1947, s. 14–15, Klemens pozwala nawet żołnierzom uprawiać swój zawód pod warunkiem, że wszystko cokolwiek będą czynili, będzie sprawiedliwe.

¹⁵⁰ Strom. I, 30, 1.

średnictwem Prawa. Prawo bowiem będąc wizerunkiem i cieniem Prawdy, pełni w stosunku do Niej funkcję służebną i przygotowawczą¹⁵¹, dając tym samym jedynie niepełną informację o byciu¹⁵². Z przeprowadzonych analiz wynika bowiem między innymi to, iż ludzka *cnota* budowana jest na fundamencie wolnej woli człowieka, który przede wszystkim powinien chcieć porzucić szeroką, wygodną drogę nieprawości, a wejść na drogę szlachetnego postępowania. Dla ludzi żyjących przed Prawem oznaczało to, co wypada raz jeszcze podkreślić, kierowanie się głosem sumienia. Znaczy to, iż Boski Nauczyciel przez Prawo chce uświadomić człowiekowi, że cały proces nabywania *cnoty* zależy w dużej mierze od osobistego jego zaangażowania, którego początek stanowi nawrócenie, a w dalszej kolejności konkretne zachowanie, będące owocem nawrócenia, o którym poucza i do którego zarazem wychowuje Prawo. Wydaje się ponadto, że przedstawiona działalność Nauczyciela, uświadamiającego człowiekowi dwa istotne elementy procesu nabywania *cnoty*, jakimi są nawrócenie i wynikające z niego postępowanie, jest potwierdzeniem słuszności i zarazem konieczności Jego leczniczej i pedagogicznej działalności w procesie zabiegania o *cnotę*.

Omawiany etap kształcenia intelektualnego to nie tylko poznanie dwóch wyżej wskazanych elementów procesu nabywania *cnoty*. Jego rola polega bowiem głównie na polerowaniu niejako formacji intelektualnej, które jest dochodzeniem do pełnego poznania, czyli gnozy¹⁵³. Człowiek zgłębiający Prawo, czyli Słowo Boże, otrzymuje cząstkę Bożej mądrości, czyli wiedzy posiadanej przez Boski Logos, przez co doznaje on olśnienia i zachwytu intelektualnego nad niezgłębioną wielkością i wspaniałością mądrości Bożej¹⁵⁴. To z kolei rodzi w nim dążenie do przyswojenia sobie pełnej wiedzy Bożej, Bożych kategorii myślenia, czyli krótko mówiąc do pełnego poznania Boskiego Logosu, będącego *Cnotą*¹⁵⁵. Realizacja tych dążeń dokonuje się dalej za sprawą nauczycielskiej działalności Boskiego Nauczyciela, który naucza człowieka nie tylko przez Pismo św., ale także przez Tradycję i naukę Kościoła¹⁵⁶. Ponadto, jak mówi Klemens, ma miejsce wychowanie treścią tajemnic¹⁵⁷, przez które należy rozumieć pomoc nadprzyrodzoną. Rezultatem tych działań jest „głębsze poznanie”, czyli lepsza znajomość nie tylko prawd Bożych, ale także ich pełne, ludzkiemu umysłowi niedostępne, zrozumienie¹⁵⁸. Jednym słowem następuje poznanie prawdziwej mądrości Bożej¹⁵⁹. Dzięki osiągniętemu w ten sposób etapowi

¹⁵¹ Strom. VI, 58, 3.

¹⁵² G. N u c h e l m a n s, *The theories of the proposition. Ancient and medieval conceptions of the bearers of truth and falsity*, Amsterdam-London 1973, s. 78.

¹⁵³ Termin γνῶσις może oznaczać: szukanie wiedzy, dociekanie, badanie, wiedzę, mądrość, wyższe poznanie, rozpoznanie; por. Abramowiczówna, t. 1, s. 475.

¹⁵⁴ F. D r ą c z k o w s k i, „Miłować Boga całym umysłem” w interpretacji Klemensa Aleksandryjskiego, *VoxP* 8 (1988), z. 15, s. 605.

¹⁵⁵ Tamże, s. 613–614.

¹⁵⁶ J. P a ł u c k i, *iw.*, s. 91; F. D r ą c z k o w s k i, *iw.*, s. 607.

¹⁵⁷ Strom. VII, 6, 1.

¹⁵⁸ Strom. II, 53, 2; VI, 78, 2.

¹⁵⁹ Strom. II, 52, 7.

gnozy¹⁶⁰, człowiek zaczyna uzyskiwać wzrost harmonii i jedności z Bożym umysłem w zakresie spraw przynależnych do sfery intelektualnej, co więcej, coraz bardziej zaczyna zbliżać się do Boskiego Logosu i z Nim jednoczyć, a tym samym do Niego upodabniać. Innymi słowy, dzięki gnozie, uporządkowana osobowość -*cnota* człowieka staje się coraz bliższa swemu ideałowi – Boskiej *Cnocie*.

Przedstawiony schemat oddziaływania Boskiego Logosu na sferę moralną, egzystencjalną oraz intelektualną człowieka jest oczywiście wielkim uproszczeniem. Trudno jest bowiem, jak słusznie zauważa F. Drączkowski, oddzielić formację moralną od intelektualnej. W człowieku bowiem sfera życia moralnego, intelektualnego i egzystencjalnego są nierozłączne, stąd też doskonalenie moralne jest ściśle powiązane z kształceniem umysłu¹⁶¹. Co więcej, na każdym z powyższych etapów miało miejsce także kształcenie intelektualne, na miarę aktualnych na danym etapie możliwości człowieka. Zasadniczo jednak etap kształcenia dokonywany za sprawą nauczycielskiej działalności Boskiego Logosu ma doprowadzić człowieka do jak najdoskonalszej *cnoty*, czego wyrazem jest doskonały chrześcijanin, okreśłany przez Aleksandryczyka terminem „gnostyk”, czyli człowiek wszechstronnie wykształcony, mądry i inteligentny, a także moralnie doskonały¹⁶², który dzięki poznaniu za pośrednictwem Chrystusa¹⁶³ uzyskał możliwie najwyższy stopień upodobnienia do Niego – Boskiej *Cnoty*. Można więc powiedzieć, że gnostyk jest człowiekiem, który nosi samego Boga¹⁶⁴. Pomimo jednak tego, gnostyk, jak słusznie zauważa nasz autor, pozostaje tylko człowiekiem – pomiędzy nim a Bogiem istnieje zawsze dystans. Klemens daleki jest zatem od poglądów przedstawicieli gnozy niechrześcijańskiej, którzy utrzymywali, że człowiek pneumatyczny, czyli gnostyk jest prawie równy Bogu¹⁶⁵.

¹⁶⁰ Termin γνῶσις pełni u Klemensa rolę tytułu logo-chrystopolozicznego; por. Strom. VI, 2, 4. Etap gnozy oznaczałby zatem poznanie Boga w osobie Boskiego Logosu – Chrystusa, co w systemie teologicznym Klemensa oznacza poznanie integralne, obejmujące Boga, człowieka w aspekcie jego zbawczego powołania oraz swoiste spojrzenie na całą rzeczywistość w relacji do Stwórcy. Poznanie to nie ogranicza się tylko do sfery intelektualnej, lecz obejmuje całą osobowość człowieka, posiada ono charakter formujący, inspirujący myślenie oraz wpływa na postępowanie. Zob. K. R u d o l p h, *Die Gnosis*, Leipzig 1980, s. 63; H. C r o u z e l, *Szkoła Aleksandryjska i jej losy*, w: *Historia teologii*, t. 1: Epoka patrystyczna, red. A. di Berardino, B. Studer, tł. M. Gołębiowski, J. Łukaszewska, J. Ryndak, P. Żarębski, Kraków 2003, s. 203; por. Strom. VII, 55, 1. F. D r a c z k o w s k i, *Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, jw., s. 52, analizując ten cytat wskazuje, że on „zdecydowanie określa religijny charakter gnozy. Ujawnia też jej przynależność nie tylko do kręgu intelektualnego, ale też moralno-egzystencjalnego. Ten aspekt jeszcze wyraźniej został wydobyty w następującym cytacie: „gnoza jest więc szybkim środkiem oczyszczenia i właściwym do osiągnięcia pożądanej zmiany ku większemu dobru” (Strom. VII, 56, 7).

¹⁶¹ F. D r a c z k o w s k i, *Klemens Aleksandryjski – pedagog oświeconych*, AK 93 (1979), s. 32.

¹⁶² W. M y s z o r, *Gnoza*, w: EK, t. 5, kol. 1211.

¹⁶³ Strom. II, 52, 7.

¹⁶⁴ F. D r a c z k o w s k i, *Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, jw., s. 70.

¹⁶⁵ K. R u d o l p h, jw., s. 98–102.

Nabywanie *cnoty* jest procesem, który trwa przez całe życie. Ważnym elementem tego procesu poza już wskazanymi, jest element łaski¹⁶⁶. Pan bowiem nie pozostawia swego ucznia samego, nie skazuje go tylko na przyrodzone siły umysłu, lecz wspiera mocą nadprzyrodzoną¹⁶⁷, która „tchnie coś w myśli i obliczenia ludzi, wzmacnia siłę ich umysłu i zaostrza zdolność postrzegania, dodając zachęty w postaci zuchwałej odwagi ich poszukiwaniom i czynom”¹⁶⁸. Stąd „co w stosunku do innych jest jeszcze ukryte, tego wiedzę w pełnym wymiarze już posiadał”¹⁶⁹. Jego uczeń, a więc ten kto posiadał już w jakimś stopniu *cnotę*.

Reasumując powyższe rozważania wypada stwierdzić, że dla nabywającego *cnotę*, Chrystus Boski Logos – Boska Cnota, który przez wydarzenie Wcielenia stał się Wzorem prawdziwej *cnoty*, a zarazem i gwarantem możliwości jej zdobycia, jako Lekarz, Pedagog i Nauczyciel pomaga człowiekowi, w zależności od jego potrzeb, realizować ten wzór w swoim życiu. Występując w roli Lekarza, który jako środek leczniczy stosuje kary i nagany, Chrystus stara się, by Jego działalność doprowadziła do nawrócenia, przyjęcia wiary i walki w grzechami ciężkimi i nałogami. Jako Pedagog, zachęca z kolei do ćwiczenia się w wypełnianiu przykazań i pełnienia dobra, w czym pomoc mają stosowane przez Niego środki mobilizujące człowieka, jakimi są doradzanie, obietnica szczęścia oraz zachęta. Jako Nauczyciel, Boski Logos nauczając za pośrednictwem filozofii helleńskiej, Prawa, Proroków, Tradycji i nauki Kościoła, doprowadza człowieka przede wszystkim do pełnego poznania Chrystusa-Boskiego Logosu, przez co następuje z Nim harmonia w sferze intelektualnej, która razem z uporządkowanymi, dzięki działalności Boskiego Lekarza i Pedagoga, sferami moralną i egzystencjalną, zbliżają człowieka do ideału uporządkowanej osobowości – Boskiej *Cnoty*. Choć działalność Boskiego Logosu czyni Go niejako współtwórcą ludzkiej *cnoty*¹⁷⁰, to jednak jej ostateczny kształt w dużej mierze zależy od intensywności współpracy nabywającego *cnotę* z Boskim Lekarzem i Pedagogiem. Wypada jednak dodać, że doskonałość *cnoty* jako uporządkowanej osobowości zależy także od stopnia rozwoju naukowej refleksji teologicznej, przybliżającej nam tajemnicę wciąż niepojętego do końca Boga. Konieczność zaś interdyscyplinarnego uprawiania współczesnej teologii¹⁷¹, uprawnia nas do wniosku,

¹⁶⁶ F. van der G r i n t e n, Die natürliche und übernatürliche Begründung des Tugendlebens bei Clemens Alexandrinus, Roma – Berlin 1949, s. 119: „Die christliche Tugend ist bei Klemens begründet in der tatsächlichen Einheit von Natur und Übernatur”; P. S z c z u r, Vetera et nova in koncepcji aretologii Klemensa Aleksandryjskiego, RT 53 (2006) z. 4, s. 97–98.

¹⁶⁷ Strom. I, 98, 4.

¹⁶⁸ Strom. VI, 161, 3–4.

¹⁶⁹ Strom. VI, 78, 6.

¹⁷⁰ W. B i e r b a u m, Geschichte als Paidagogia Theou. Ein Beitrag zur Interpretation des Klemens von Alexandrien, MThZ 5 (1954), s. 256.

¹⁷¹ Teologia jako nauka wychodząca od zakotwiczonej w naturze i historii człowieka idei Boga, którą poddaje następnie w swym procesie badawczym ocenie w świetle naturalnego poznania, jak i objawienia, może swoje zadanie wypełnić tylko pod warunkiem uwzględnienia i skorzystania z wyników badań filozofii, nauk humanistycznych i przyrodniczych. Por. L. S c h e f f c z y k, Die Theologie und die Wissenschaften, Aschaffenburg 1989, s. 267. Filozofia pełni rolę medium, które umożliwia przekaz objawienia w ludzkiej naturze i historii. Poprzez swoje kategorie poznania i pojęcia dawane teologii do dyspozycji pozwala na wyrażenie Bożego przesłania w języku zrozumiałym dla współczesnego człowieka; służy racjonalizacji i uniwersalnej komunikacji samej

że *cnota* jest wartością, w której stan badań nieustannie rozwijających się współczesnych nauk kształtujących dzisiejsze myślenie teologiczne, tworzy nieograniczony dynamizm jej sfery intelektualnej. Nieustanny z kolei rozwój kręgu wartości intelektualnych *cnoty*, z jednej strony owocuje rozwojem samej *cnoty* dążącej do postaci możliwie jak najdoskonalszej, z drugiej zaś strony daje możliwość ciągłego udoskonalania swego podobieństwa do Boskiego Logosu, Wzoru Boskiej *Cnoty*.

CHRIST THE DIVINE LOGOS – MASTER AND EXAMPLE OF *VIRTUE* ACCORDING TO CLEMENT OF ALEXANDRIA

SUMMARY

The *virtue* that – in the doctrine of Clement should be understood as an ordered personality, created by a number of existential and moral values of the human person – has its unequaled example in Christ, the Divine Logos – Divine *Virtue*. Christ – the Divine Logos, through the event of Incarnation became not only an Example of a perfect *virtue*, but also a guarantor of a possibility of its achievement. Moreover, as Physician, Pedagogue and Teacher, he helps the human person, as far as needed, to realize its example in his life. Acting in the role of a Physician who arranges the moral sphere of the human person, Christ endeavours that His acting might lead to conversion, to receiving faith and to fighting against mortal sins and addictions. As an Pedagogue who shapes the sphere of existential values, He then encourages to practice the fulfilling of commandments and to do what is good. As Teacher, the Divine Logos, who teaches through the Hellenistic philosophy, through Law, through the Prophets, through Tradition and the teaching of the Church, and so leads the human person to a full knowledge, that is to gnosis, through which ensues harmony with the Divine Logos – Divine *Virtue* in the sphere of intellectual values. This sphere, together with the ordered moral and existential spheres, brings the human person nearer to the ideal of the Divine *Virtue*. Its final shape, however, depends, to a large extent, on an intensive collaboration of

wiary wykładanej w teologii. Por. J. R a t z i n g e r, Glaube, Philosophie und Theologie, Com 14 (1985), s. 64. Zob także FR 77; I. D e c, Teologia potrzebuje filozofii, w: Prawda wobec rozumu i wiary, red. S. Rabiej (Sympozja 31), Opole 1999, s. 133–140. Nauki humanistyczne z kolei (S. K a m i ń s k i, Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk, Lublin 1992, s. 294, dzieli je na nauki o człowieku i społeczeństwie, o wytworach kulturowych i o dziejach człowieka żyjącego w społeczeństwie i jego wytworach) zajmując się duchowo-cielesnymi elementami człowieka, służą teologii pomocą w całościowym jego zrozumieniu, także w kontekście, pochodzących z objawienia wypowiedzi o nim, jako o istocie skierowanej ku transcendencji. Por. L. S c h e f f e r z y k, jw., s. 306. Osiągnięcia nauk przyrodniczych natomiast wychodzą naprzeciw potrzebie wciąż nowego interpretowania i objaśniania tradycyjnej nauki wiary współczesnemu człowiekowi, którego mentalność została ukształtowana przez szczególnie typ myślenia wypracowany przez nauki matematyczno-przyrodnicze. Por. J. I m b a c h, Glaube aus Erfahrung, Stuttgart 1981, s. 96–99; J. S c h n a c k e n b e r g, Naturwissenschaften und christlicher Glaube in derselben Welt? Über die Folgen naturwissenschaftlichen Denkens für Glaubensaussagen, w: Naturwissenschaft und Religion, red. S.M. Daecke, Mannheim – Leipzig 1993, s. 51–56; W. J o e s t, Gott will zum Menschen kommen. Zum Auftrag der Theologie im Horizont gegenwärtiger Fragen Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1977, s. 114–116.

the person who acquires *virtue*, with the Divine Physician and Pedagogue, as well as on the degree of the development of scientific theological reflection which brings nearer to us the mystery of the inconceivable God. For, the necessity of an interdisciplinary practising the theology, shows that *virtue* is a value in which the state of researches of the continuously developing modern sciences that shape the theological thinking of today, creates thereby an infinite dynamism of its intellectual sphere. In turn, the constant development of the values of that sphere, brings fruit of a development of the *virtue* itself, giving thus a possibility of a constant perfecting of its similarity to the Divine Logos – Example of the Divine *Virtue*.

ARGUMENTA CONSOLATORIA W PISMACH ŚW. BAZYLEGO WIELKIEGO

T r e ś ć: – Wprowadzenie. – I. Problem cierpienia. – II. Postawa człowieka wobec nieszczęścia. 1. Uczucia. 2. Rola wiary i modlitwy. – Zakończenie. – Résumé

WPROWADZENIE

Jeden z najwybitniejszych ojców greckich, już za życia obdarzony przydomkiem Wielki, znakomity organizator życia kościelnego, nieugięty obrońca ortodoksji przeciw herezjom, zwłaszcza ariańskiej¹, ojciec monastycyzmu na Wschodzie², reformator liturgii³, człowiek czynu, choć wiele czasu i energii poświęcił działaniu, pozostawił też bogatą spuściznę literacką. Jego pisma były bardzo wysoko cenione przez współczesnych zarówno z powodu ich treści jak i formy, znajdowały też wielu czytelników. Grzegorz z Nazjanzu (*Ep.* 51) nazywa go „mistrzem stylu”, a Focjusz (*Bibl. Cod.* 141) daje wprost entuzjastyczną charakterystykę Bazylego jako pisarza, podając go w ogóle jako wzór wymowy przed Platonem i Demostenesem. Jego korespondencja obejmuje ok. 360 pozycji różnej wielkości i niezwykle różnorodnej treści.

C. Schneider stawia korespondencję Bazylego na pierwszym miejscu wśród tak licznych zbiorów listów chrześcijańskich o wielkiej wartości, nazywając ją „perła-

¹ Napisał rozprawę *Przeciw Eunomiuszowi*, który twierdził, iż Słowo nie jest prawdziwym Synem Bożym, gdyż Bóg jest niezrodzony.

² W ciągu 20 lat wypracował Bazylii ideał mnicha – cenobity, opierając się głównie na Piśmie Świętym. Przy współpracy Grzegorza z Nazjanzu ułożył dwa zbiory reguł: *Regulae fusius tractatae* liczące 55 krótkich rozprawek dotyczących głównych punktów dyscypliny monastycznej; nieco później *Regulae brevius tractatae*, zawierające 313 pytań i odpowiedzi na temat konkretnych problemów życia codziennego w klasztorach. Cieszyły się one ogromnym autorytetem i uczyniły go twórcą monastycyzmu wschodniego (zob. L. M a ł u n o w i c z ó w n a, *Trójca Kapadocka*, *AK* 3 (422) 1979, s. 409–421).

³ Jeszcze jako kapłan miał uporządkować nabożeństwa (Grzegorz z Nazjanzu, *Or.* 43,34), zreformował w swoich klasztorach oficjum, wprowadził nocną psalmodię wiernych w kościele, za co naraził się na zarzuty innowacji (por. *Ep.* 207,3). Tradycja Kościoła Wschodniego przypisuje Bazylemu „Liturgię” nazwaną jego imieniem, choć w całości nie jest ona jego tworem.

mi chrześcijańskiej sztuki epistolograficznej”⁴; podkreśla też, że w niej osiągnęły swą pełnię wszystkie typy listu starożytnego. Listy Bazylego stały się rzeczywiście bardzo szybko wzorem sztuki epistolograficznej. Wśród listów Bazylego można wyodrębnić grupę dwudziestu trzech skierowanych do ludzi dotkniętych jakimś nieszczęściem (np. Ep. 28, 29, 140, 228, 240, 256, 257)⁵. Poza listami jeszcze w innych dziełach spotyka się fragmenty dotyczące pocieszenia: w trzech homiliach (*De gratiarum actione*, zwłaszcza c. 7; *In martyrem Julittam*, c. 406; *Quod Deus non est auctor malorum*, c. 3). Przy pomocy tak różnorodnego materiału, nieraz dorywczych wypowiedzi, spróbujemy odtworzyć poglądy Bazylego na istotę nieszczęścia i stosunek człowieka do cierpienia.

I. PROBLEM CIERPIENIA

Zagadnieniem cierpienia w świecie zajmuje się autor w homilii *Quod Deus non est auctor malorum*, której główną tezą jest, że to nie Bóg jest sprawcą nieszczęść spadających na ludzi. Według niego jedynym prawdziwym nieszczęściem i istotnym złem w życiu jest tylko grzech, a trochę dalej określa zło jako brak dobra. Wobec tego, zło jest zależne tylko od naszej woli⁶.

Bazylii, podobnie jak czynili stoicy, dzielił dobra na istotne, czyli rzeczy dobre z natury i na moralnie obojętne, do których należały zarówno pozytywne, jak i negatywne zjawiska życiowe. Przyznaje większą wartość dobrom życiowym (*ta proeugumena*) niż ich przeciwieństwom, ponieważ nadają naszemu życiu jakiś pomyślny bieg:

„Jeśli zapytujesz mnie co do zarządzanych nam kolei losu, które w ocenie wartości są obojętne (adiaphora) lub niepomyślne, czy trafiają się one w następstwie jakiegoś przypadku, czy też ze sprawiedliwej Opatrzności Boga, to odpowiedzieć na to możemy, że zdrowie i choroba, bogactwo i nędza, sława i poniżenie, o ile stających się ich udziałem nie czynią prawymi, rzeczy z natury dobrych nie stanowią, ale jeśli rzeczy wymienione jako pierwsze przynoszą jakąś pomyślność życiową, to wybrać je należy zamiast tego, co poczytujemy za ich przeciwieństwa, i gdy o nich już mowa, zasługują na pewną uwagę”⁷.

Chrześcijanin powinien przeciwstawiać się potocznemu rozumieniu szczęścia i nieszczęścia; posługując się kryterium opartym o wiarę, spoglądać na wszystko w perspektywie wieczności. Wszystkie bowiem rzeczy doczesne mają wartość względną. Przede wszystkim trzeba mieć należyty stosunek do śmierci, która uchodzi wśród ludzi za największe zło. W oparciu o wiarę w zmartwychwstanie Bazylia przesuwał punkt ciężkości z życia doczesnego na wieczne, z krótkiego bytowania

⁴ C. Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, München 1955, s. 19.

⁵ L. Małunowiczówna, *Konsolacyjne listy św. Bazylego Wielkiego*, *RH* 24: 1976, nr 3, s. 62–63.

⁶ Bóg i zło. *Pisma Bazylego Wielkiego*, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma, red. J. Naimowicz, Kraków 2004, s. 56.

⁷ Bazyli Wielki, *List do Amfilochiosa (Ep 236)*, 7, w: Tenże, *Listy*, tł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972, s. 288.

ziemskiego na losy pośmiertne człowieka⁸. Pouczał, że prawdziwe życie bez końca zaczyna się dopiero po śmierci, kiedy następuje przeniesienie się ku lepszemu życiu⁹. Tylko dla grzeszników rozstanie się z życiem ziemskim jest nieszczęściem, bo stanowi początek kar piekielnych.

W stosunku do pozostałych przy życiu, śmierć stanowi rozłąkę, która szybko przemija. Bazyli w taki sposób pociesza Nektariosa i jego żonę po stracie dziecka:

„Nie postradaliśmy dziecka, ale oddaliśmy je Temu, który nam je zdał. Życie jego nie uległo zatracie, ale w lepsze się przemieniło. Nie ziemia skryła nasze umiłowanie, ale niebo wzięło je do siebie. Wytrwajmy jakiś czas, a spotkamy się z tym, którego opłakujemy. Chociaż bowiem syn twój prędzej od nas doszedł kresu ziemskiej drogi, wszyscy przecież tą samą podążamy drogą i wszystkich nas czeka ten sam gościniec”¹⁰.

Zasadniczą prawdą wiary, która powinna stanowić podstawę należytej oceny życia i śmierci, jest dogmat zmartwychwstania i dzieło odkupienia Chrystusa:

„Istota cierpienia uległa zmianie po Krzyżu. Przed Chrystusem śmierć sprawiedliwych mężów, jak Józefa, Jakuba, Mojżesza, wywoływała obfite łzy i lamentsy, obecnie budzi tylko wielką radość i objawy wesela. Już nie lamentami obchodzimy śmierć mężów świętych, lecz przy grobach wykonujemy radosne płąsy”¹¹.

O korzyściach płynących z choroby Bazyli wspomina tylko fragmentarycznie, podkreślając mocno, że cierpliwość wykazywana podczas niej zaskarbia człowiekowi nagrodę niebieską:

„Ludzie sprawiedliwi przyjmują chorobę jako ćwiczenie, oczekując wielkich nagród za cierpliwość”¹².

Choroba pomaga również w zrozumieniu sensu życia. Sam Bazyli był słabego zdrowia i często chorował obłożnie, wypowiedzi więc jego mają pokrycie we własnym doświadczeniu¹³.

Ubóstwo według Bazylego nie jest złem samo w sobie, podobnie jak jego przeciwieństwo – bogactwo; człowiek sprawiedliwy zachowuje się obojętnie wobec bogactwa: ani się od niego nie odwraca, gdy Bóg mu je daje, ani nie ubiega się o nie, gdy go nie posiada, bo nastawiony jest nie na użycie, tylko na dzielenie się otrzymanymi dobrami¹⁴.

Nieszczęścia zatem stanowią zjawisko powszechne w życiu ludzkim. Bazyli wprawdzie nie wymienia grzechu pierwotnego jako początku i źródła zła na świecie, ale gdy mówi o powszechności śmierci, wyliczenie zaczyna od Adama. W *Listie do Makariosa i Jana* stwierdza ogólnie, że ci, którzy chcą żyć pobożnie muszą liczyć się z utrapieniami¹⁵.

⁸ L. Małunowiczówna, jw., s. 64.

⁹ Homilia in Barlaam martyrem 1, (PG 31, 484A).

¹⁰ List do Nektariosa (Ep.5), 2, w: Listy, jw., 47.

¹¹ Homilia in Barlaam martyrem 1, (PG 31, 484A).

¹² List do Amfilochiosa (Ep. 236), 7, w: Listy, jw., s. 288–299

¹³ L. Małunowiczówna, Problem cierpienia u św. Bazylego Wielkiego, *RTK* 27: 1981, nr 4, s. 169–181.

¹⁴ Tamże, 288.

¹⁵ List do Makariosa i Jana (Ep. 18), w: Listy, jw., s. 56.

II. POSTAWA CZŁOWIEKA WOBEC NIESZCZĘŚCIA

Wewnętrzna postawa człowieka wobec nieszczęścia zależy od posiadanego o nim wyobrażenia, od oceny wywołującego cierpienie. Zatem według Bazylego trafny osąd rzeczy jest darem Bożym, który opanowuje uczucia i kontroluje całe życie emocjonalne. Dlatego rozum powinien bronić nas przed atakami afektów. Nieszczęście bowiem spadając na nas nagle opanowuje całą duszę; dopiero kiedy dojdziemy do siebie, władza poznawcza dokonuje oceny rzeczy i wydobywa duszę z zamieszania¹⁶. Rozum zatem może stać się lekarzem smutku.

1. Uczucia

Mimo stawiania rozumu na naczelnym miejscu Bazyli nigdzie nie wysuwał jako ideału człowieka pozbawionego uczuć, nigdzie nie zwalczał afektów – przeciwnie uznawał je za istotny składnik natury ludzkiej¹⁷. Zachęcał bardziej do umiaru w przygnębieniu i smutku stawiając łzy Chrystusa wobec śmierci Łazarza jako wzór i normę, jak my powinniśmy opłakiwać naszych zmarłych:

„Wypadałoby znosić nieszczęście z powagą i dostojnością, pozostając w granicach natury. Bo ani kobietom, ani mężczyznom nie jest dozwolone folgowanie żałobie i łzom, lecz wolno odczuć niemiłe wydarzenie i skąpa uronić łzę, i to spokojnie, bez wrzasków i lamentów, bez rozdierania chitonu czy posypywania się popiołem, czy popełniania jakiejś niestosowności, które zwykle czynią ludzie nieznaną spraw niebieskich”¹⁸.

Jest to wyraźnie przeciwstawienie postawy chrześcijańskiej obyczajowi pogańskiemu, któremu także chrześcijanie wówczas ulegali. Bazyli wyszczególnia potem niewłaściwe formy żałoby, służące jedynie podsycaniu smutku, potępia ostro śpiewy i zawodzenie żałobne. Ogólna ocena nadmiernej żałoby brzmi surowo:

„Gwałtowne załamanie się i poddanie się nieszczęściu cechuje duszę tchórzliwą i nie czerpiącą żadnej siły z nadziei w Bogu pokładanej. Jak robaki lęgną się w miękkim drzewie, tak smutek u ludzi miękkiego usposobienia”¹⁹.

Co więcej, nadmierny smutek nie jest rzeczą moralnie obojętną, bo może prowadzić do grzechu rozpaczliwego i niewdzięczności.

2. Rola wiary i modlitwy

U Bazylego nie znajdziemy wypracowanej w szczegółach „sztuki bezsmutku” (*téchne alypiás*). Wskazuje on tylko na przyczynę cierpienia i podaje zasadnicze antidotum. Sposoby, jakie zaleca na zwalczenie przygnębienia i nadmiernego smutku mają charakter „długofalowy”, gdyż mają pomóc do powstania pewnej stałej dyspo-

¹⁶ List do ojca zmarłego słuchacza Akademii (Ep. 300), w: Listy, jw., s. 352.

¹⁷ L. M a ł u n o w i c z ó w n a, Konsolacyjne listy św. Bazylego Wielkiego, jw., s. 70.

¹⁸ De gratiarum actione 6, (PG 31, 229C).

¹⁹ Tamże, 232A.

zycji psychicznej i uodpornić człowieka przeciw wszelkim utrapieniom, a nie tylko pocieszyć go w danym nieszczęściu.

Wśród racji skłaniających chrześcijanina do spokojnego znoszenia jakiegoś nieszczęścia na pierwsze miejsce wysuwa się u Bazylego wiara, gdyż tylko w jej świetle można znaleźć odpowiedź, dlaczego cierpienie panuje na tym świecie. Miłość, dobroć, mądrość Boga, Opatrzność Boża czuwająca nad najdrobniejszym wydarzeniem naszego życia, zmartwychwstanie i nagroda wieczna – oto prawdy stanowiące podstawy wszelkiej pociechy i pocieszenia.

Jak chrześcijanin powinien zachowywać się w nieszczęściu, poucza go przede wszystkim wiara, której i rozum, ta najważniejsza władza w człowieku, powinien się podporządkowywać:

„Dlatego wzywam cię jako dzielnego zawodnika, abyś wytrzymał wobec ogromu tego ciosu i nie upadł pod brzemieniem smutku ani nie zatracił duszy, będąc przeświadczony, że jakkolwiek racje zrządeń Boga są przed nami ukryte, zawsze przecież winniśmy przyjąć to, co zrządził On mądrze i z miłości do nas, choćby to nawet było przykre. On sam bowiem wie, w jaki sposób dać każdemu to, co dla niego jest pożyteczne”²⁰.

Swoją postawą w nieszczęściu chrześcijanin powinien dawać wyraz wierze w Boga jako Stwórcę i Pana pełnego miłości ku człowiekowi, to znaczy przyjmować Jego wyroki bez szemrania i buntu:

„Jest przecież jakiś niepojęty dla ludzi powód, dla którego jedni prędzej stąd odchodzą, a inni pozostają tu dłużej, by dalej cierpieli w tym pełnym udręki życiu. Dlatego we wszystkich przypadkach winniśmy na kolanach dziękować Bogu za Jego miłosierdzie i nie zlorzeczyć Mu (Ep. 5, 2)”²¹.

Grzechem jest okazywanie niewdzięczności Bogu, gdy zsyła On na nas cierpienie:

„Jest nieprzyzwoitością, jeśli my błogosławimy w pomyślności, a milczymy w nieszczęściu i trudach. A przecież wtedy nawet więcej należy dziękować”²².

W *Liście do mnicha Urbicusa* bardzo prosi go o żarliwą modlitwę za siebie, by rozum nie został zatopiony przez burzę nieszczęść, ale żeby sprostał zadaniom:

„We wszystkim zachować postawę wdzięczności wobec Boga, by nie zaliczono nas do złych sług, którzy dziękują Mu, kiedy zsyła błogosławieństwa, a kiedy karci za pomocą przeciwności, nie chcą się poddać”²³.

Jeśli z wdzięcznością przyjmujemy to, co Bóg zsyła na nas, to albo zechce On uwolnić nas od nieszczęść, albo da nam w życiu przyszłym wielką nagrodę za cierpliwość.

Na innym miejscu poucza nas na przykładach, że zawsze można znaleźć powód do dziękczynienia Bogu, nawet w najgorszym położeniu życiowym:

²⁰ List do Nektariosa (Ep.5), 2, w: Listy, jw., s. 46.

²¹ Tamże, s. 47.

²² Homilia in Psalmos 33, 1, (PG 29, 353A).

²³ List do mnicha Urbicusa, (Ep. 262), w: Listy, jw., s. 328–329.

„W ten właśnie sposób człowiek wdzięczny może w każdym rodzaju życia i przy każdych zajęciach składać Dobroczyncowi serdeczne dzięki za to, co go właśnie spotyka”²⁴.

Takiej postawy trzeba się uczyć, bo my zazwyczaj nie umiemy się cieszyć z tego, co posiadamy.

U Bazylego zasadniczym argumentem przeciw przygnębieniu i smutkowi jest wiara, że wszystkim na świecie rządzi Bóg. Na dręczące pytanie, dlaczego śmierć zabrała takiego właśnie człowieka i to teraz, chrześcijaństwo dawało jedyną odpowiedź: Bóg tak chciał, to On wyznacza każdemu miarę życia. Wiara w Opatrzność stanowi zasadniczy argument przeciw smutkowi i wszelkie pocieszenie należy zaczynać od wskazania, że światem rządzi Bóg. Pomiędzy chrześcijańską koncepcją Opatrzności a stoicką zachodzi zasadnicza różnica. Stoicy podkreślali, i to z wielkim naciskiem, że śmierć człowieka, który jest częstką wszechświata, wychodzi na dobre całości, podporządkowywali całkowicie jednostkę naturze; chrześcijanie natomiast przyjmują Boga osobowego, przypisując mu: dobroć, miłosierdzie, mądrość, wszechwiedzę, wszechmoc. Te przymioty sprawiają, że człowiek wierzący nie może załamać się w najbardziej tragicznej sytuacji, mając przekonanie, że najgorsze nieszczęście wyjdzie mu na dobre²⁵.

Wiara w Opatrzność stanowiła istotny składnik każdej konsolacji chrześcijańskiej w różnych nieszczęściach, a zwłaszcza po stracie bliskich. Z jednej strony miała utwierdzać w przekonaniu, że śmierć nastąpiła w najstosowniejszym momencie, jest więc dla niego dobrem, z drugiej zaś strony łagodziła ból rozstania, bo skoro sam Bóg położył kres życiu, nie można widzieć w tym istotnego nieszczęścia. Przy takich założeniach staje się zrozumiały postulat, by pocieszany z wiary w dobroć Boga i Opatrzność czerpał siły do znoszenia nieszczęścia nie tylko ze spokojem, ale i z radością, i z uczuciem wdzięczności wobec Pana życia i śmierci.

Przykładem takiej konsolacji jest *List do Bazylia*²⁶. Bazyli już na wstępie zaznacza, że Pan rządzi życiem ludzkim mając na względzie korzyść duszy. *Argumenta consolatoria* poprzedza kurtuazyjna zapewne formuła „przypominając”, wyrażająca przekonanie konsolatora, że osoba pocieszana sama już zna argumenty, a tylko trzeba je jej przypomnieć. Oto one:

1. Utrapienia spotykają sługi Boże „nie na próżno”, ale „dla wypróbowania prawdziwej miłości ku Bogu, naszemu Stwórcy”.
2. Doświadczenia prowadzą nas chrześcijan do doskonałości, jeśli przyjmujemy zarządzenia Boże z wdzięcznością i odpowiednią cierpliwością.
3. „Wszystkim rządzi dobroć Pana Boga”. Nie należy więc żadnego wydarzenia przyjmować jako nieszczęście.
4. Wszystko, co się dzieje, wychodzi na pożytek „albo nam z powodu zapłaty za cierpliwość”, albo zmarłemu, bo dłuższe życie mogłoby uczynić go gorszym.
5. Powody, dla których Pan zsyła nieszczęścia, mogą być dla nas niezrozumiałe. Poddanie się wyrokom Bożym ma wpływać z wewnętrznego przekonania.

²⁴ Homilia in martyrem Julittam 6, (PG 31, 249C–253B).

²⁵ L. Małunowiczówna, Grecka konsolacja chrześcijańska, *RH* 19: 1971, nr 3, s. 77.

²⁶ List do Bazylia (Ep. 101), PG 32, 505A 508B.

6. Śmierć jest początkiem prawdziwego życia dla chrześcijan, dlatego więc smucimy się jak ci, którzy nie mają nadziei? W końcowym zdaniu prosi adresatkę, by nie upadała pod cierpieniem, ale pokazała, że jest wyższa ponad nie.

Wielkiej pomocy w życiu chrześcijanina dostarcza modlitwa, przez nią uzyskujemy od Boga pogodę duszy w prześladowaniach i uciskach, zwłaszcza śpiew hymnów przyczynia się do spokoju i radości wewnętrznej²⁷. Zachęcając wdowę do ustawicznej modlitwy dodał:

„Gdyż modlitwa będzie nam i dobrą pomocnicą, kiedy żyjemy w tym ciele i dostatecznym zaopatrzeniem na drogę, kiedy wyruszymy stąd ku przyszłemu życiu”²⁸.

Ogromną rolę Bazyli przypisuje czytaniu Pisma Świętego, gdyż studium jego stanowi jeden z najskuteczniejszych sposobów osiągnięcia doskonałości wewnętrznej nie tylko ze względu na podawane wskazówki postępowania, ale i na przykłady do naśladowania. Służy ono także Bazylemu przy pocieszaniu jako uzasadnienie do wypowiedzi twierdzeń.

ZAKOŃCZENIE

Św. Bazyli poucza nas, iż należy starać się przede wszystkim o to, żeby nie zasklepiać się we własnych przeżyciach, nie pogrążyć się w smutku, nie rozdrapywać ustawicznie swej rany, ale odrywać myśl od nieszczęścia ku Bogu, kierować ją ku innym, wobec których mamy pewne obowiązki, przełamywać egocentryzm i wyjść ku ludziom:

„Podobnie jak ludzie o słabym wzroku odwracają oczy od przedmiotów zbyt jasnych i dają im wypocząć na kwiatach i trawie, tak i dusza nie powinna stale się przyglądać nieszczęściu ani lgnąć do przykrości doczesnych, lecz obracać swe spojrzenie ku widokowi rzeczywistych dóbr. W ten sposób osiągniesz stałą radość”²⁹.

W swoich pismach św. Bazyli Wielki podał metody przyjmowania różnego rodzaju nieszczęść, które człowieka mogą w każdej chwili dotknąć. W listach konsolacyjnych wykazuje on głębie myśli, wycucie psychologiczne, wielką miłość do drugiego człowieka, a także dbałość o piękno formy. Oczywiście nie można mierzyć skuteczności pocieszenia reakcjami człowieka XXI wieku, ale trzeba mieć na uwadze psychologię ludzi drugiej połowy IV wieku. To jednak *argumenta consolatoria* Bazylego mogą i dziś być receptą na bóle i cierpienie współczesnych ludzi. Zakończeniem niech będzie modlitewna wypowiedź św. Bazylego, którą można odnieść do niego samego:

„Wysławiany niechaj będzie Bóg za to, że w każdym pokoleniu dobiera sobie ludzi, w których ma upodobanie, wyróżnia pewne naczynie wybrane i posługuje się nimi dla pełnienia służby Bożej”³⁰.

²⁷ List do Grzegorza (Ep. 2), 4, w: Listy, jw., s. 36.

²⁸ List do wdowy (Ep. 174), w: Listy, jw., s. 182.

²⁹ De gratiarum actione 7, (PG 31, 236B).

³⁰ List do Amfilocha (Ep. 161), 1, w: Listy, jw., s. 176.

ARGUMENTA CONSOLATORIA DE SAINT BASILE GRAND

RÉSUMÉ

L'auteur présente les vues du Saint en ce qui concerne l'essence et l'origine du malheur ainsi que l'attitude de l'homme face à la souffrance. La foi en la bonté divine et la Providence de Dieu constitue la fondement de l'optimisme chrétien. La réaction intérieure aux événements extérieurs dépend d'une juste appréciation ; la raison, la plus haute faculté psychique de l'homme, a donc pour tâche de dominer les affections, et non pas les extirper. Dans ses concolations saint Basile insiste principalement non pas sur les exempla (personnages de l'Ancien Testament), mais sur les argumenta consolatoria, qu'il fait reposer avant tout sur la foi en bonté divine et la Providence, en la résurrection et la récompense éternelle.

CESARSKIE OGRANICZENIA SWOBÓD OBYWATELSKICH W USTAWODAWSTWIE PAŃSTWOWYM WZGLĘDEM POGAN W IV–VI WIEKU

Niniejszy artykuł ma za zadanie przedstawienie wzajemnych stosunków polityczno-religijnych pomiędzy władzą świecką, a wyznawcami religii pogańskiej w cesarstwie rzymskim w okresie od IV do VI wieku. W kontekście tych relacji uwagę skupiono na kwestii prawodawstwa rzymskiego i jego skutków społecznych. W temacie artykułu celowo umieszczono współcześnie brzmiące sformułowanie „ograniczenia swobód obywatelskich”. Z punktu widzenia prawa, taki wybór może budzić wątpliwości, gdyż jest zbyt mało precyzyjny i w pełni nie wyjaśnia specyfiki prawnej od strony terminologicznej badanego zagadnienia. Praca ma jednak charakter filologiczno-historyczny, więc nie wydaje się to konieczne. Chcąc jednak uniknąć nieporozumień należy przyjąć, iż pod tym hasłem należy rozumieć próbę pozbawienia obywateli prawa do pełnego korzystania z przysługujących im z racji obywatelstwa praw i przywilejów, bez zbytniego wikłania się w zawilości prawne.

Kluczowym zagadnieniem dla tematu jest ustawodawstwo religijne pierwszych cesarzy chrześcijańskich, w których rękach instrumentem polityki religijnej stały się ustawy cesarskie¹. Wiele ustaw o tematyce religijnej wydał Konstantyn, pierwszy władca chrześcijański. Koniec IV wieku również obfitował w liczne rozporządzenia poświęcone tej problematyce. Wiele ustaw religijnych wydano w kancelarii Teodozjusza i jego współwładców. Jednakże najwięcej przepisów dotyczących regulacji spraw religijnych wydał cesarz Justynian². Większość ustaw poruszających problematykę religijną zawiera zagadnienia, które wykraczają poza temat niniejszego artykułu i nie będą stanowić przedmiotu rozważań. Ogólnie rzecz ujmując podjęte badania mają na celu wydobywanie ustawodawstwa religijnego poruszającego kwestię pogaństwa. Jednakże zgodnie z tematem szczegółowe badania zostaną przeprowadzone w kierunku analizy i interpretacji ustaw mieszczących cesarskie ograniczenia natury społecznej, które wydano przeciwko wyznawcom starej religii rzymskiej.

¹ K. K o l a n c z y k, *Prawo rzymskie*, Warszawa 1978, s. 34 i niżej. Szerzej na temat: L. W e n g e r, *Die Quellen des römischen Rechts*, Wien 1953, s. 372 i niżej; H.F. J o l o w i c z, B. N i c o l a s, *Historical Introduction to the Study of Roman Law*, London 1972, s. 327–352. Literaturę zestawia: G. D u l c k e i t, F. S c h w a r z, W. W a l d s t e i n, *Römische Rechtsgeschichte*, München 1981, s. 213–214.

² G.G. A r c h i, *Giustiniano legislatore*, Bologna 1970.

W pierwszej kolejności analizie zostaną poddane rozporządzenia umieszczone w ogłoszonym w 438 roku *Kodeksie Teodozjańskim*³. W dalszej części z zachowaniem ram chronologicznych przeanalizowane zostaną akty prawne zawarte w zbiorze *Nowel Poteodozjańskich*, które datują się na V wiek. Z tego samego okresu pochodzą również ustawy ze zbioru *Constitutiones Sirmondianae*⁴. Dużą grupę źródeł materiału badawczego stanowić będą rozporządzenia pochodzące z *Kodeksu Justyniańskiego*⁵. Jako ostatecznie poddane analizie zostaną ustawy ogłoszone jako *Nowele* przez Justyniana⁶.

Prawodawstwo wymierzone w starą religię rzymską ma związek z chrystianizacją świata śródziemnomorskiego. Proces ten był jednak powolny, a nowa religia potrzebowała aż czterech wieków, aby jej wyznawcy zaczęli stanowić większość mieszkańców Imperium. Powolność w szerzeniu się chrześcijaństwa na terenie cesarstwa nie dziwi, bowiem przyjęcie chrześcijaństwa łączyło się z zerwaniem starego sposobu myślenia, działania i odczuwania. Mogło to nastąpić dopiero w wyniku przełomu spowodowanego gotowością ludzi do zmian. Chrześcijanie wówczas bytowali na marginesie własnych społeczności i często budzili niepokój⁷, zaś zdecydowana większość mieszkańców cesarstwa nadal praktykowała tradycyjny kult.

Sytuacja ta zmieniała się w III wieku. W wyniku walki o władzę wewnątrz cesarstwa i ataków zewnętrznych na granice Imperium został obalony mit o rzymskiej niezwyciężoności. Pogłębiający się kryzys w państwie sprzyjał poszukiwaniom nowych bogów, którzy mogliby zapewnić spokój ducha i dobrobyt, jakim niegdyś cieszyli się ich przodkowie. Bez wątplenia jednak chrystianizacja Imperium była długim procesem, gdyż starożytnym z trudnością przychodziło rozstanie się ze starymi bogami i tradycjami pogańskimi. Przyjęcie nowej religii, której siłą i głównym fundamentem był bezkompromisowy monoteizm wymagało kilku wieków na głębokie przekształcenie starego sposobu myślenia i życia. Aż do połowy III wieku nie istniało coś, co można byłoby nazwać polityką cesarza wobec Kościoła, jednak przyznanie się do wyznania chrześcijaństwa mogło być uznane za podstawę do wydania nawet wyroku śmierci. Najwierniejszych wyznawców pogaństwo posiadało wśród elity rządzącej państwem, czyli wśród senatorów i ekwitów. Bardzo trudno chrystianizacji ulegali także chłopci, którzy byli bardzo silnie przywiązani do tradycyjnego porządku moralnego i religijnego. Chrystianizacja Imperium kosztem starej rzymskiej religii zaczęła zdecydowanie szybciej postępować po nawróceniu na nową religię Konstantyna⁸. Ten krok cesarza przyniósł zmianę polityki państwa względem pogaństwa. Chrześcijaństwo powoli zaczęło zyskiwać ochronę prawną.

³ Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis, ed. Th. Mommsen, Berlin 1905.

⁴ Constitutiones Sirmondianae w: Theodosiani Libri XVI, jw.

⁵ Codex Iustinianus, w: Corpus Iuris Civilis, ed. P. Krüger, t. 2, Berlin 1954.

⁶ Novellae, w: Corpus Iuris Civilis, ed. R. Schöll, G. Kroll, t. 3, Berlin 1905.

⁷ Wszelkiego rodzaju zarzuty i gwałtowne ataki kierowane przeciwko chrześcijanom przez pisarzy pogańskich i kapłanów żydowskich razem z wrogością urzędową państwa wymagały odparcia ataków i obrony nowej religii. Obrony chrześcijaństwa przed zewnętrznymi atakami podjęli się pisarze chrześcijańscy II wieku, ogólnie nazywani apologetami. E.J. G o o d s p e e d, Die ältesten Apologeten, Göttingen 1914; E.J. G o o d s p e e d, Index Apologeticus, Leipzig 1912.

⁸ T.D. B a r n e s, The Conversion of Constantin, *Classical Views* 4 (1984), 371–391; F. A l t h e i m, Konstantins Triumph von 312, *ZRGG* 9 (1957), s. 221–231.

Ustawodawstwo cesarskie stopniowo zaczęło zabezpieczać przywileje chrześcijan i Kościoła. Nie stało się to jednak szybko i nie miało gwałtownego przebiegu. Był to proces długotrwały. Kryzys świadomości pogańskiej zaczął się pogłębiać. To umożliwiło wystąpienie cesarzom przeciwko staremu rzymskiemu porządkowi i starej religii.

Cesarskie ograniczenia w państwowym ustawodawstwie dotyczącym spraw religijnych miały charakter przepisów karnych, gdyż zawierały one sankcje karne w postaci wszelkiego rodzaju ograniczeń, zakazów i dolegliwości natury prywatno-społecznej wymierzonych nie tylko w kult pogański, ale w samych jej wyznawców. Ustawy te z pewnością pogarszały sytuację prawną grup osób, których dotyczyły i były wynikiem ogólnej polityki religijnej prowadzonej przez władców chrześcijańskich. Cesarz otrzymywał władzę od bogów i tylko przed nimi był odpowiedzialny, a wszystko co robił czynił z inicjatywy boskiej. Taka koncepcja umacniała absolutyzm. Taką postawę od pogańskiego Dioklecjana przejęli później władcy chrześcijańscy, którzy również marzyli o rządach absolutnych. Swoje dążenia ukrywali pod koncepcją wybrańca Boga⁹.

Analiza materiału źródłowego dowodzi, iż cesarskie ograniczenia i zakazy względem pogan skupiły się na kilku głównych płaszczyznach takich jak: zakaz sprawowania urzędów i wykonywania niektórych zawodów, ograniczenia w prawie spadkowym, zniesienie prawa występowania w charakterze świadka i sporządzania aktów prawnych oraz przepisy ograniczające prawo nabywania własności.

Pierwsze ustawy mające na celu ograniczenie praw pogan zostały wydane dopiero na początku V wieku. Stało się to po śmierci niejakiego Stilikona, którego oskarżono o usiłowanie wzniesienia buntu przeciwko religii chrześcijańskiej¹⁰.

W 408 roku cesarz Honoriusz ogłosił rozporządzenie mocą, którego pozbawił wszystkich niechrześcijan możliwości służenia na dworze cesarskim. Ustawa nie precyzowała kategorii osób, których miała dotyczyć. Jej umieszczenie w tytule *De haereticis* mogłoby sugerować, iż ustawodawca miał na myśli tylko heretyków. Jednakże treść uchwały może sugerować, iż cesarz miał na myśli nie tylko heretyków, ale także Żydów i pogan. Zgodnie z wolą cesarza ustawa stanowiła:

⁹ Problem ingerencji cesarza w sprawy Kościoła swoje początki bierze w okresie rządów Konstantyna. Władca chrześcijański począwszy od Konstantyna otrzymywał władzę od Boga i tylko przed Bogiem ponosił odpowiedzialność. Pierwsi chrześcijanie nie kwestionowali autorytetu Konstantyna z powodu wdzięczności za zmianę ich sytuacji. Kontrowersje w tej kwestii zaczęły wzbudzać już synowie Konstantyna. Zwłaszcza Konstancjusz dążył do umocnienia swojej pozycji wobec Kościoła. Myśl, iż cesarz na ziemi wypełnia na ziemi wolę najwyższego boga rzymskiego panteonu została zmodyfikowana przez chrześcijan. W tradycji rzymskiej od dawna cesarze byli przedmiotem kultu. Po chrystianizacji Imperium panowało przekonanie, iż cesarz rządził światem z łaski opatrności bożej, gdyż jest powołany przez Boga do realizacji Jego planów na ziemi. Cesarze chrześcijańscy w okresie późnego cesarstwa uważali, iż spoczywa na nich odpowiedzialność przed Bogiem za to, co działo się w chrześcijańskim świecie. Taka rola cesarza była powszechnie akceptowana. Czasami jednak pojawiły się protesty przeciw ingerencji władcy w sprawy religijne. Protesty te nasiliły się za rządów Gracjana i Teodozjusza Wielkiego.

¹⁰ A. D e b i n s k i, Ustawodawstwo karne rzymskich cesarzy chrześcijańskich w sprawach religijnych, Lublin 1990, s. 165; Th. M o m m s e n, Römisches Strafrecht, Leipzig 1899, s. 609.

*Eos, qui catholicae sectae sunt inimici, intra palatium militare prohibemus, ut nullus nobis sit aliqua ratione coniunctus, qui a nobis fide et religione discordat*¹¹.

Mocą tej ustawy niechrześcijanie, więc zostali pozbawieni prawa pełnienia funkcji na dworze cesarskim. To rozporządzenie Honoriusza miało zastosowanie w zachodniej części cesarstwa.

Dla wschodniej części Imperium podobną uchwałę wydał osiem lat później cesarz Teodozjusz II:

*Qui profano pagani ritus errore seu crimine polluuntur, hoc est gentiles, nec ad militiam admittantur nec administratoris vel iudicis honore decorentur*¹².

Teodozjusz, więc podobnie jak Honoriusz zabronił poganom pełnienia funkcji publicznych. Tekst uchwały odnosił się zarówno do funkcji wojskowych, jak i cywilnych.

W dalszej kolejności na szczególną uwagę zasługuje także szczegółowy przepis zabraniający pełnienia funkcji sędziego przez poganina. Zakaz pełnienia przez pogan funkcji publicznych cesarz Teodozjusz II powtórzył raz jeszcze w ustawie z 425 roku. Ustawa zabraniała:

Iudaeis quoque vel paganis causa agendi vel militandi licentiam denegamus (...).

Dyrektywy zawarte w tym rozporządzeniu odnosiły się do Żydów i pogan. Zabroniono im wnoszenia sprawy do sądów i procesowania się. Ustawa zabraniała także Żydom i poganom pełnienia służby wojskowej oraz sprawowania urzędów cywilnych w administracji cesarskiej.

Zakaz sprawowania jakichkolwiek funkcji publicznych przez wyznawców starej rzymskiej religii powtórzył również cesarz Justynian. Niektóre przepisy odnoszące się do tej kwestii znajdują się w tytule *De haereticis*. W tym miejscu pogan wymieniono obok Żydów, Samarytan i różnych grup heretyckich. Przepisy ponowiły zakaz pełnienia przez pogan urzędów publicznych. Justynian zabronił także wyznawcom religii politeistycznej wykonywania zawodu adwokata. Ustawa w tej sprawie stanowiła:

*Si qui vero [...] eoque magis paganorum [...] dignitatem nacti vel in matriculum causidicorum recepti vel militia cingulove quocumque potiti sunt, eos confestim eorum communione privari iubemus*¹³.

Kolejnym krokiem podjętym przez Justyniana przeciwko poganom był zakaz wykonywania przez nich zawodu nauczyciela. Cesarz postanowił:

Prohibemus autem, quominus ab iis qui paganorum insania laborant ulla doctrina doceatur; ne hac ratione simulent se eos qui miserabiliter eos frequentant instruere, re vera autem animas discipulorum corrumpant [...].

Zatem rozporządzenie zabraniało wyznawcom religii pogańskiej nauczania „jakiegokolwiek doktryny” na terenie cesarstwa. Z treści ustawy nie wynika jaki rodzaj nauczania miał na myśli prawodawca. Wobec tego zakaz ten prawdopodobnie dotyczył wszystkich rodzajów szkół. Rozporządzenie miało zatem zapobiec, aby pod pozorem nauczania nauczyciele ci „nie psuli dusz uczniów”¹⁴.

¹¹ C. Th. 16, 5, 42.

¹² C. Th. 16, 10, 21.

¹³ C. J. 1, 5, 12, 9.

¹⁴ A. Dębicki, jw., s. 167.

Ustawodawstwo cesarskie zawarte w Kodeksie Justyniańskim zawierało również rozporządzenia ograniczające prawną możliwość dziedziczenia majątków przez pogan. Na temat przejścia majątku przez pogan ustawodawca postanowił:

*Nemini autem liceat sive in testamento sive per donationem quicquam personis vel locis ad sustentandum paganorum impietatem relinquere, etsi hoc specialiter voluntatis vel testamenti vel donationis verbis non contineatur, sed alio modo pro vero a iudicantibus deprehendi possit*¹⁵.

Przyjmuje się, iż rozporządzenie to było prawdopodobnie autorstwa Justyniana. Cesarz zabronił w nim przekazywania majątku na podstawie testamentu lub donacji na rzecz osoby lub miejsca związanego z pogaństwem. Prawodawca używając terminu „miejsca” miał zapewne na myśli świątynie pogańskie. Celem tego przepisu było przeciwdziałanie „podtrzymywania pogańskiej bezbożności”. Nieposłusznych woli cesarza karano konfiskatą majątku, a zarekwirowane dobra, które wbrew rozporządzeniu chciano przekazać na zabronione ustawą cele miały zostać rozdane na „wzór dóbr publicznych”. Miały, więc zostać przekazane tym, którzy mieszkali w sąsiedztwie:

*Quae autem ita relicta vel donata sunt, illis personis vel locis quibus data vel relicta sunt auferantur et competant civitatibus, in quibus tales personae habitant vel sub quibus tales loci siti sunt, ut ad instar reddituum publicorum erogentur*¹⁶.

Inne rozporządzenie Justyniana wydane w 531 roku pozbawiało pogan prawa składania zeznań w sądzie. Treść tej ustawy pozwoliła cesarzowi zaliczyć wyznawców starej religii rzymskiej do grupy zwanej *infamis*. Cesarz polecił:

*[...] paganis [...] omne testimonium sicut et alias legitimas conversationes sanctimus esse interdictum*¹⁷.

W tym samym rozporządzeniu cesarz Justynian pozbawił pogan zdolności dokonywania aktów prawnych. Ustawa w tej kwestii stanowiła:

*[...] vel pagana superstitione detinet [...] omnis legitimus actus interdictus est*¹⁸.

W treści ustawy owe akty prawne, których zawierania zostali pozbawieni poganie przez prawodawcę zostały nazwane jako *legitimus actus*¹⁹. Z analizy tekstu wynika, iż mocą uchwały wyznawcy starej religii politeistycznej zostali pozbawieni prawa zawierania *omnis legitimus actus*. Należy wątpić, iż ustawodawcy chodziło tylko o czynności prawne, które nie przyjmowały ani warunku ani terminu. Prawodawcy chodziło zatem o każdy akt prawny. Praktycznie, więc poganie mocą tej ustawy zostali wykluczeni z życia cywilnego.

Ustawodawstwo cesarskie ograniczyło między innymi także prawo do nabywania własności przez wyznawców religii pogańskiej. Poganie w tej kwestii zostali przez prawodawcę potraktowani podobnie jak heretycy i Żydzi. Przede wszystkim cesarskie rozporządzenia ograniczały wyznawcom starej rzymskiej religii prawo nabywania niewolników. Uchwałę w tej sprawie jako pierwszy wydał w 425 roku cesarz Teodozjusz II. Cesarz zatem postanowił:

¹⁵ C. J. 1, 11, 9, 1.

¹⁶ C. J. 1, 11, 9, 2.

¹⁷ C. J. 1, 5, 21, 2.

¹⁸ C. J. 1, 5, 21, 1.

¹⁹ A. Dębicki, jw., s. 168.

[...] *pagani* [...] *quibus Christianae legis nolumus servire personas, ne occasione dominii sectam venerendae religionis inmutent* [...].

Zgodnie z wolą cesarza poganom zabroniono posiadania niewolników wyznania chrześcijańskiego. Z analizy treści ustawy nie wynika czy każdy sposób ich nabywania był zakazany, gdyż ustawodawca w tekście nie określił żadnego z nich. Niektórzy badacze interpretując treść tej ustawy wychodzą z założenia, iż to rozporządzenie zawierało zakaz posiadania nie tylko niewolników – chrześcijan, ale również innych kategorii osób pozostających w jakiegokolwiek zależności od właściciela. Mowa tu o Colonach i służbie²⁰.

Biorąc pod uwagę taką interpretację należy wnioskować, iż ustawa zabraniała osobom nieochrzczonym posiadania chrześcijan jako niewolników lub w jakiegokolwiek innej formie zależności. Rozporządzenie jednak nie przewidywało żadnej sankcji karnej dla nieposłusznych woli cesarskiej.

Kwestię nabywania własności przez pogan poruszył również Justynian, który ogłoszoną przez siebie ustawą potwierdził wcześniejsze rozporządzenie w tej sprawie autorstwa Teodozjusza II. Justynian polecił:

*His ita dispositis repetita lege iubemus, ut nullus [...] paganus [...] servos Christianos habeat quod si inventi in tali reatu fuerint, sancimus servos modis omnibus liberos esse secundum anteriorem nostrarum legum tenorem*²¹.

Powyższa ustawa ogłoszona przez Justyniana nakładała sankcje karne na właściciela będącego wyznania religii politeistycznej, który posiadał niewolnika wyznania chrześcijańskiego. Zgodnie z wolą cesarza takiemu właścicielowi groziła utrata niewolnika, który na mocy rozporządzenia odzyskiwał wolność.

Następne rozporządzenie Justyniana poruszające tę kwestię zwiększało sankcje karne za posiadanie niewolnika wyznania chrześcijańskiego. Cesarz postanowił:

*Paganus [...] non potest Christianum mancipium habere, quia et id liberatur et qui id habuit privatis XXX libras solvit*²².

Mocą tej ustawy poganin nie tylko tracił prawo własności do chrześcijańskiego niewolnika, który odzyskiwał wolność, ale także podlegał karze grzywny w wysokości trzydziestu funtów. Prawo w tej kwestii przewidywało również karę śmierci. Na najwyższy wymiar kary mieli zostać skazywani poganie, którzy w celu uniknięcia konfiskaty niewolników przyjmowali fikcyjny chrzest. Ustawa stanowiła:

*In praesenti autem hoc amplius decernimus, ut, si quis de praedictis Iudaeis [...] habuerit servos nondum catholicae fidei sanctissimis mysteriis imbutos, et praedicti servi desideraverint ad orthodoxam fidem venire, postquam catholicae ecclesiae sociati fuerint, in libertatem modis omnibus ex praesenti lege eripiantur: et eos tam iudices provinciarum quam sacrosanctae ecclesiae defensores nec non beatissimi episcopi defendant, nihil pro eorum pretio penitus accipientibus dominis*²³.

²⁰ Taki pogląd wyraża między innymi J. Gaudemet. Jego zdaniem słowo *servire* w tamtej epoce oznaczało nie tylko niewolnika ale także inne kategorie osób, które pozostawały w zależności wobec właściciela. J. G a u d e m e t, La premiere mesure législative de Valentinien III, Iura 20 (1969), s. 137.

²¹ C. J. 1, 3, 54 (56), 8.

²² C. J. 1, 10, 2.

²³ C. J. 1, 3, 54 (56), 9; 10.

Ustawodawstwo cesarskie regulowało także inne formy nabywania własności. Tak, więc zakazano także przekazywania jakichkolwiek dóbr na korzyść wyznawców starej rzymskiej religii pogańskiej. Rozporządzenie ograniczało prawo:

*Nemini autem liceat sive in testamento sive per donationem quicquam personis vel locis ad sustenandam paganorum impietatem relinquere, etsi hoc specialiter voluntatis vel testamenti vel donationis verbis non contineatur, sed alio modo pro vero a iudicantibus deprehendi possit*²⁴.

Powyższa ustawa Justyniana jednoznacznie zakazywała przekazywania dóbr na podstawie testamentu lub darowizny w celu „podtrzymywania pogańskiej bezbożności” na korzyść osób lub miejsc związanych z wyznaniem pogańskim.

Ponadto poganie podobnie jak inni niechrześcijanie i heretycy nie mogli posiadać dóbr, na których mieścił się kościół katolicki. Rozporządzenie w tej konkretnej sprawie ogłosił również Justynian w 545 roku mocą *Noweli*, która dodatkowo nadawała liczne przywileje Kościołowi w cesarstwie. Ustawa stanowiła:

*Si autem orthodoxus possessionem habend, in qua est sancta ecclesia, eam alienaverit vel reliquerit vel in emphyteusin vel conductionem vel in qualemcumque administrationem [...] pagano [...] dederit, sanctissima eiusdem vici ecclesia horum dominum vindicet*²⁵.

Zgodnie z przepisami dobra, na których mieścił się kościół katolicki nie mogły być sprzedane ani przekazane na rzecz pogan. Wyznawcy starej rzymskiej religii nie mogli takich ziem ani dzierżawić, ani nimi nawet zarządzać. Za nieprzestrzeganie ustawy prawodawca przewidywał rewindykację własności.

Tak, więc dbałość o jedność i prawowierność Kościoła przez cesarzy miała duże znaczenie dla jedności państwa. Jednakże ochrona prawna chrześcijaństwa w rezultacie pociągnęła restrykcje skierowane przeciwko wyznawcom innych religii, które były nieuznawane przez państwo. Z cesarskich kancelarii prawnych, sygnowane przez władców wyszły liczne rozporządzenia przeciwko niechrześcijanom, Żydom, heretykom, apostatom oraz poganom. Dotyczące ich akty prawne miały charakter ustaw karnych. Nie zawsze jednak były karami w ścisłym znaczeniu tego słowa. Niekiedy miały one charakter rozporządzeń policyjno-administracyjnych²⁶. Owe konstytucje z pewnością pogarszały status prawny wszystkich innych grup religijnych w Imperium. Miało to miejsce zarówno w sferze publicznej jak i prywatnej²⁷.

Badania prawodawstwa cesarskiego IV–VI wieku potwierdziły, iż wiele z wydanych w tym czasie ustaw przewidywało surowe kary. W źródłach historycznych nie znajdujemy jednak dowodów na to, że te prawa były bezwzględnie egzekwowane. Źródła nie podają konkretnych przypadków, aby za nieprzestrzeganie rozporządzeń stosowano karę śmierci. Nie można jednak wykluczyć, że nie pociągały one za sobą żadnych innych konsekwencji. Zawarte w przeanalizowanych aktach prawnych ograniczenia administracyjno-policyjne mogły być stosowane w praktyce. Zgodnie w wolę cesarzy za nieprzestrzeganie tych praw można było pozbawiać pogan prawa sprawowania urzędów, wykonywania niektórych zawodów, sporzą-

²⁴ C. J. 1, 11, 9, 1.

²⁵ Nov. 131, 14, 1 (545).

²⁶ A. Dębicki, jw., s. 22.

²⁷ Tamże.

dziania ważnego testamentu, dziedziczenia, występowania w charakterze świadka oraz prawa nabywania własności. Nie należy także zapominać, że ustawodawstwo cesarskie okresu prawa schyłkowego było trudne do stosowania z powodu dużej ilości ustaw, ich rozproszenia oraz problemów z ich rozpowszechnieniem. Dlatego też podobnie brzmiące akty prawne były wydawane przez kolejnych cesarzy.

IMPERIAL LIMITATIONS OF CIVIL LIBERTIES OF PAGAN PEOPLE IN THE STATE LAW IN IV-VI CENTURIES

SUMMARY

The provisions constituting the object of this dissertation were put into force in the period of three years, from the reign of Constantine to Justinian. The analysis of references implies that the first regulations against the civil liberties of pagans, in the modern meaning of these words, resembled criminal procedures, since they included sanctions in the form of all kinds of limitations, prohibitions and ailments of public and public-legal nature. Imperial provisions directed against the followers of old Roman religion introduced the interdiction of holding offices and performance of some occupations, as well as the restrictions in the law of succession. By the force of law, Christian emperors forbade pagan people to act as witnesses and to draw up legal acts. In addition, the provisions limiting their law of acquisition were issued. Without any doubts, these regulations compounded the legal situation of the group concerned, and constituted the consequence of a general religious policy adopted by Christian authorities.

TROSKA O STAN MATERIALNY KOŚCIOŁA PW. ŚW. KATARZYNY W BRANIEWIE W XIX I I. POŁOWIE XX WIEKU

Treść: – 1. Rys historyczny i architektura kościoła. – 2. Etapy prac remontowo-budowlanych. – 3. Renowacja ołtarzy. – 4. Pozostałe prace budowlano-renowacyjne. – 5. Finansowanie przeprowadzonych prac. – 6. Refleksje końcowe. – Summary

I. RYS HISTORYCZNY I ARCHITEKTURA KOŚCIOŁA

Budowa gotyckiej świątyni pw. św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Braniewie, która urzekła swoim pięknem do czasu ostatniej pożogi wojennej, rozpoczęła się w połowie XIV wieku. Zachowały się dane faktograficzne prezentujące ważniejsze etapy budowy kościoła. W 1346 r. zapoczątkowano prace związane ze wznoszeniem chóru, w 1381 r. zakończono stawianie murów świątynnych. Wieżę na planie kwadratu, przewidzianą w pierwotnym projekcie, wybudowano dopiero w 1426 r. W tym czasie pojawiły się po jej obu stronach oddzielne kaplice: od strony południowej kaplica Matki Bożej i od północnej – kaplica marynarzy (zwana od czasów biskupa Mikołaja Tungena kaplicą Wieczerzy Pańskiej). Kościół otrzymał sklepienia korpusu w 1442 r., odbudowane po pożarze z 1480 r. jeszcze przed końcem piętnastego stulecia¹. Wspomniany pożar, spowodowany uderzeniem pioruna, zniszczył również wieżę. Braniewska rada miasta zwróciła się wówczas do Gdańska z prośbą o pozwolenie na zbiórkę ofiar wśród gdańszczan oraz wyręb drzewa na mierzei w celu pozyskania materiału na jej odbudowę. Wskutek niesprzyjającego czasu wojny rycerskiej, a szczególnie najazdu wielkiego mistrza Albrechta w 1520 r. na Braniewo, oprócz krzywd doznanych przez miejscową ludność, ucierpiał również kościół². Wieża została odbudowana w 1526 r. przez mistrza Niclisa (Mikołaja) z Ornety i miała teraz 63 metry wysokości. W 1622 r. piorun ponownie ude-

¹ Beilage zu Nr. 269 der Ermländischen Zeitung, 23.11.1906; A. B o e t t i c h e r, Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ospreussen, H. IV, Das Ermland, Königsberg 1894, s. 45, 51; G. D e h i o, E. G a l l, Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler. Deutschordensland Preußen, München – Berlin 1952, s. 172; D. L o y a l, Sakrale Backsteingotik im Ermland. Eine bautopographische Untersuchung, Bonn 1995, s. 70–77; A. R z e m p o ł u c h, Przewodnik po zabytkach sztuki dawnych Prus Wschodnich, Olsztyn 1992, s. 25.

² S. A c h r e m c z y k, A. S z o r c, Braniewo, Olsztyn 1995, s. 55; F. B u c h h o l z, Führer durch die St. Katharinenkirche zu Braunsberg, Braunsberg 1940, s. 6.

rzył w wieżę, ale dzięki obecności dzwonnika pożar został natychmiast ugaszony. Ze względu na zły stan techniczny kaplica Matki Bożej, pierwotnie ufundowana w 1420 r. przez burmistrza Heinricha Flugge (*nota bene* uwikłanego w wieloletni proces o morderstwo), została w 1721 r. zastąpiona budowlą barokową. Rok później dostawiono do wschodniej części korpusu nawowego po stronie północnej nową kaplicę chrzcielną. Dnia 2 lipca 1812 r. podczas burzy ponownie wybuchł pożar, tym razem na wieżycze pod chorągiewką dachową kościoła, jednak udało się go szczęśliwie ugasić. Świątynia poddana została wówczas niewielkim pracom renowacyjnym. Po raz kolejny fara braniewska została dotknięta skutkami uderzenia pioruna w 1828 r., który uszkodził m.in. podstawę chrzcielnicy wewnątrz kościoła³.

Kościół stanowił znakomity przykład świątyni halowej, trójnawowej, orientowanej, założonej na planie wydłużonego prostokąta z niewielkim jednoprzęsłowym prezbiterium, trójbocznie zamkniętym. Jego długość wynosiła 41 metrów, a szerokość 25 metrów. Świątynia posiadała gwiazdisto-sięciowe sklepienie z żebrem przewodnim, z wyjątkiem kaplicy Matki Bożej, która wyróżniała się sklepieniem kolebkowym z lunetami oraz mniejszej zakrystii usytuowanej po stronie południowej o sklepieniu krzyżowym. Od strony północnej prezbiterium kościoła ograniczone było dużą zakrystią. Rytmikę wnętrza wyznaczały ośmioboczne filary, rozmieszczone po pięć w dwóch rzędach, tworzące sześć przęseł. W chórze znajdowały się trzy duże i dwa mniejsze okna. Nawa południowa była prześwietlona siedmioma oknami, natomiast północna czterema. Dwa mniejsze okna oświetlały małą empore organową, a trzy prześwity odróżniały kaplicę Ostatniej Wieczerzy⁴ od dwuokiennej dedykowanej Matce Bożej. Ważną rolę w świątyni spełniała duża empora organowa z wejściem od zewnętrznej strony wieży oraz, wybudowana w 1500 r. z fundacji biskupa Łukasza Watzenrodego, mała empora muzyczna z wejściem dostępnym schodami umieszczonymi w wieżycze od przedsionka dużej zakrystii⁵.

II. ETAPY PRAC REMONTOWO-BUDOWLANYCH

W XIX wieku, a szczególnie w latach 1855–1859, fara braniewska została poddana gruntownym pracom remontowo-budowlanym. W latach kończącego się stulecia (1891–1897) stała się ponownie miejscem ożywionych zmian budowlanych. Pod patronatem proboszcza parafii, a jednocześnie archiprezbitera braniewskiego, ks. Antona Materna, a według wizji konserwatora Ludwiga Persiusa, przeprowadzo-

³ Tamże, s. 6–7; Katalog Zabytków Sztuki w Polsce, Seria Nowa, t. 2, z. 1, Braniewo, Frombork, Orneta i okolice (dalej Katalog Braniewo), red. M. Arszyński, M. Kutzner, Warszawa 1980–1981, s. 14.

⁴ Nazwa kaplicy wynikała rzekomo z tradycji sięgającej 1490 r., kiedy papież zezwolił na uzyskanie odpustu tym, którzy towarzyszyli w Wielki Czwartek przeniesieniu Najświętszego Sakramentu do wspomnianej kaplicy; F. B u c h o l z, jw., s. 19. A. Boetticher łączy nadanie nazwy kaplicy z faktem wprowadzenia samej procesji. – Die Bau- und Kunstdenkmäler, jw., s. 51.

⁵ Beilage zu Nr. 269 der Ermländischen Zeitung, 23.11.1906. Por. T. C h r z a n o w s k i, Przewodnik po zabytkowych kościołach północnej Warmii, Olsztyn 1978, s. 16–17; Kościoły i kaplice Archidiecezji Warmińskiej, t. 1, Święta Warmia, red. B. Magdziarz, Olsztyn 1999, s. 124; Katalog Braniewo, s. 16.

no modyfikację wnętrza kościoła, która doprowadziła do ryzykownej interwencji w jej tkankę artystyczną. Jednak dzięki przemyślanej koncepcji wystroju, współpracy ze znanymi artystami oraz wsparciu ze strony zarządu parafialnego, a przede wszystkim prezesa Warmińskiego Towarzystwa Historycznego, ks. prof. Franza Dittricha, udało się przywrócić świątyni artystyczny splendor i blask w modnej wówczas, gotycyzującej postaci⁶.

Warto przyjrzeć się trosce o kondycję materialną analizowanego kościoła św. Katarzyny Aleksandryjskiej w pierwszej fazie znaczących zmian budowlanych, przypadających na połowę XIX wieku. Na nowo został wówczas wykonany szczyt południowy (tym razem w formie schodkowej), wymieniono również wszystkie maswerki okien. W tym samym czasie (1859 r.) poddano renowacji wygięty łuk tęczowy. Rozebrano także ołtarze, które ze względów artystycznych, a być może nawet ideologicznych, nie korespondowały z duchem epoki. Wymalowane zostało sklepienie znajdujące się nad prezbiterium. Nie bez sprzeciwu ze strony zarządu parafialnego usunięto starą zaprawę z filarów i ścian, przywracając im oryginalną fakturę⁷, pozostałe części otynkowano zaprawą wapienną. Prace renowacyjne przypięczętowano malarskimi zdobieniami sklepień świątyni (żebra i zworniki), filarów, kapiteli i ścian (fryz świątynny)⁸.

Z pewnością wyodrębniły kaplice, znajdujące się po obu stronach wieży, uwytknęły charakter addycyjny braniewskiej świątyni. W celu wprowadzenia zgodnej z duchem epoki koherentnej dyspozycji wnętrza, zdecydowano się na przedłużenie naw bocznych, które powiększyły się optycznie o przestrzeń wspomnianych kaplic poprzez usunięcie prowadzących do nich drzwi, zmianę położenia ołtarzy oraz likwidację empory⁹ należącej do kaplicy Ostatniej Wieczerzy. Przed kaplicą znajdowała się chrzcielnica z pokrywą pochodzącą z 1575 r., ozdobioną herbem kardynała Stanisława Hozjusza oraz przedstawieniem siedmiu sakramentów i sceną chrztu Jezusa. Chrzcielnica została przeniesiona do kaplicy, natomiast pokrywa trafiła czasowo do miejscowego muzeum¹⁰.

Wraz z renowacją ścian i filarów podjęto decyzję usunięcia starych obrazów, które w mniemaniu oceny ówczesnych znawców pozbawione były artystycznej wartości. W ich miejsce zostały zamówione nowe, które w większości zawieszono w kaplicach. Boczne ściany kościoła ozdobiono stacjami drogi krzyżowej, wykonanymi z połączonej miedzi przez Georga Goldkuhle w latach 1892–1897¹¹. Przy stacji XIII proboszcz prosił artystę, aby wygrawerował inskrypcję: Donavit Marianna Klafki¹².

⁶ F. B u c h h o l z, jw., s. 7; Katalog Braniewo, s. 15; D. L o y a l, jw., s. 77–78.

⁷ Tzn. bez otynkowania, o czym miały świadczyć starannie położone fugi odsłonięte w trakcie wspomnianych prac remontowych.

⁸ Beilage zu Nr. 269 der *Ermländischen Zeitung*, 23.11.1906; Katalog Braniewo, s. 14.

⁹ Na emporze przebywali co czwartek wierni uczestnicząc we mszy św. sprawowanej na pamiętkę ustanowienia Eucharystii.

¹⁰ Beilage zu Nr. 269 der *Ermländischen Zeitung*, 23.11.1906.

¹¹ Tamże.

¹² AAWO, Braniewo 11, k. 211.

W 1893 r., a zatem w drugiej fazie zasadniczych przemian artystycznych braniewskiej fary, władze duchowne pozytywnie zaopiniowały projekt zewnętrznej restauracji kościoła i zakrystii według projektu Hertla. Zarząd parafialny zgodził się, aby wybudować nowy przedsionek prowadzący do dużej zakrystii. W 1893 r. podpisano umowę w sprawie położenia nowego dachu nad zakrystią¹³. Za te prace kasa parafialna miała wypłacić 5000 marek. Do tego należy doliczyć również budowę wiatrołapu w kruchcie pod wieżą za 800 marek¹⁴. Pozytywnie zaopiniowano dobudowę od strony północnej dużego portalu wejściowego i zmiany budowlane dotyczące małej zakrystii usytuowanej po stronie południowo-wschodniej¹⁵. Max Meckel zaprojektował drzwi do przedsionka świątyni, których realizację powierzono Heinrichowi Splietowi z Elbląga. Umowa w tej sprawie została podpisana 9 maja 1893 r.¹⁶

Duże zainteresowanie okazał ks. Anton Matern całościowej wizji artystycznej prezbiterium, która stopniowo nabierała kształtów w czasie kolejnych etapów prac remontowo-budowlanych. Ks. Matern przeprowadził zaakceptowany przez kurie w 1894 r. plan naniesienia polichromii na wąskie nisze ścian prezbiterium. Każde z tych miejsc miało być poświęcone określonym świętym. Pierwsza nisza była zarezerwowana dla męczenników: Szczepana, Wawrzyńca, Bonifacego, Wojciecha, Brunona (lub św. Jana Nepomucena). Drugą niszę poświęcono grupie świętych wyznawców: Mikołajowi, Marcinowi, Benedyktowi, Antoniemu i Ignacemu. Trzecią grupę tworzyły męczenniczki: Cecylia, Agata, Łucja, Agnieszka, Dorota. Natomiast ostatnią niszę miały zdobić święte: Anna, Marta, Katarzyna z Sieny, Teresa i Róża z Limy. Ostatecznie zmodyfikowano pierwotne zamierzenia, kierując się zapewne przejrzystością kompozycji. Z tej przyczyny nie namalowano we wspomnianych niszach następujących świętych: Wojciecha, Brunona, Antoniego i Ignacego¹⁷.

Również posadzka kościoła skupiła uwagę protektorów świątyni. Wykonana pierwotnie, jak w większości warmińskich kościołów, z cegły, w XVII wieku została pokryta płytami nagrobnymi oraz flizami. Na skutek upływu czasu jej powierzchnia uległa stopniowej deformacji. Przy okazji prac renowacyjnych w 1895 r. zastąpiono ją płytkami sprowadzonymi z Mettlach, z zakładu produkcyjnego Villeroy & Boch. Stare, duże płyty kamienne znalazły swoje miejsce przeznaczenia w tej części świątyni, która znajdowała się pod wieżą, oraz na placu kościelnym. Stare flizy zostały w części sprzedane, a w części użyte w braniewskich kościołach Świętej Trójcy, Świętego Krzyża oraz kaplicy cmentarnej św. Rocha¹⁸.

Podczas kolejnego etapu prac remontowo-budowlanych skupiono się na siedziskach. Były one częściowo uszkodzone, z drugiej strony nie korespondowały z możliwością ich praktycznego ustawienia ze względu na zaistniałe wcześniej modyfikacje budowlane, a ponadto nie harmonizowały z pozostałymi elementami wystroju wnętrza. Jedynie kaplice tymczasowo zachowały stare ławki. Oczywiście,

¹³ Tamże, k. 8.

¹⁴ Tamże, k. 9v.

¹⁵ Tamże, k. 57–58.

¹⁶ Tamże, k. 59.

¹⁷ Tamże, k. 248v–249; F. B u c h h o l z, jw., s. 9.

¹⁸ Beilage zu Nr. 269 der *Ermländischen Zeitung*, 23.11.1906.

nie zrezygnowano z dotychczasowych wartościowych krzesel dębowych oraz stali przeznaczonych dla celebrynsa, członków rady miasta oraz kupców. Były wykonane w stylu barokowym, a pochodziły z 1644 i 1683 r. W 1678 r. zostały wykonane stalle ufundowane przez rodzinę Hanmann, których część tylna przedstawiała malowane farbą olejną wizerunki św. Andrzeja wraz ze św. Wojciechem i św. Stanisławem Biskupem i Męczennikiem. Należy dodać, że w latach 1895–1896 ufundowano również 6 nowych konfesjonałów, a kredens w zakrystii przeznaczony na przygotowanie szat przed liturgią wraz z akcesoriami poddano renowacji¹⁹. W prezbiterium znajdowały się ponadto krzesła w stylu neogotyckim, wykonane w 1926 r. w elbląskim zakładzie Ottona Römera²⁰.

Jeśli chodzi o wygląd zewnętrznej bryły świątyni, warto wspomnieć, że w czasie pierwszej wojny światowej zarekwirowano m.in. rynny i elementy pokrycia dachowego wykonane z miedzi. W 1930 r. dach nad nawą boczną wymagał przeprowadzenia pilnych prac remontowych. Rozpatrywano użycie takich materiałów budowlanych jak papa dachowa, blacha ocynkowana czy blacha miedziana. Zarząd parafii optował za ostatnim rozwiązaniem, jednak wikariusz kapitulny, ks. August Spannenkrebs sugerował, że użycie drogiego środka budowlanego wymagałoby dodatkowego obciążenia podatkowego parafian, a tego należało uniknąć za wszelką cenę. Proponował więc kupno papy dachowej, która kosztowałaby nie więcej niż 871 marek. Zarząd parafii zdecydował się jednak na blachę wykonaną z żelaza *arm-co*²¹. Kwestią rozpatrywaną pod koniec 1929 r. był również projekt wybudowania łuku przyporowego przy zakrystii²².

III. RENOWACJA OŁTARZY

Kościół posiadał w XVIII wieku 18 ołtarzy, natomiast przed restauracją z 1859 r. już tylko 14. Cztery z nich (dwa z lewej nawy i dwa usytuowane przy ostatnich filarach) definitywnie usunięto, natomiast przy dotychczasowych ołtarzach głównym i znajdującym się w kaplicy ołtarzu ku czci Matki Bożej przeprowadzono prace konserwatorskie (umieszczono je następnie w innych niż dotychczas miejscach). Pozostałe odświeżono i w części skompletowano. W ten sposób pozostawiono w kościele 10 ołtarzy²³. Oto ich skrótowa charakterystyka:

1. Wcześniejszy ołtarz główny, który pochodził z 1753 r., o pokaźnych rozmiarach, wykonano w stylu barokowym ozdabiając dwiema wysokimi, drewnianymi kolumnami oraz dwiema dużymi figurami. Inspirację miał stanowić

¹⁹ Tamże.

²⁰ F. Buchholz, jw., s. 11, 18.

²¹ APO 367/215, k. 248–254. Rynny na zewnątrz przedsionka do jednej z naw bocznych nie zostały wstawione co najmniej do 1930 r. Dwa dostępne miejsca po rynnach zostały zabezpieczone blachą cynkową. Jednak z biegiem czasu stały się one nieszczęsne powodując butwienie odeskowania oraz wypadanie cegieł gzymsu; zob. tamże, k. 248.

²² Tamże, k. 233.

²³ Beilage zu Nr. 269 der Ermländischen Zeitung, 23.11.1906; G. M a t e r n, Die kirchlichen Bruderschaften in der Diözese Ermland, Braunsberg 1920, s. 64, 92.

rzekomo ołtarz katedralny z Fromborka. Jedna z figur ołtarzowych przedstawiała starotestamentowego arcykapłana, a druga kapłana Nowego Przymierza (figura papieża trzymającego hostię). Rzeźby zostały oddane do muzeum w Braniewie. Duży obraz ołtarzowy, przedstawiający św. Katarzynę Aleksandryjską, został pod koniec XIX wieku przekazany do renowacji uznanemu fachowcowi w swojej dziedzinie, malarzowi Justusowi Bornowskiemu z Elbląga. Po renowacji obraz najprawdopodobniej trafił do kaplicy Wieczery Pańskiej na miejsce wcześniejszego, który został zawieszony nad drzwiami nawy bocznej. W części ołtarza tworzącej belkowanie znajdowały się po bokach 2 siedzące anioły, a na szczycie otoczony złotymi promieniami, tworzącymi rodzaj baldachimu, symbol Opatrzności Bożej wraz z hebrajskim imieniem Boga Jahwe. Opisywany ołtarz, którego stan zachowania nie napawał optymizmem, został usunięty w 1892 r. Zdaniem Mieczysława Orłowicza, autora „Ilustrowanego przewodnika po Mazurach Pruskich i Warmii”, wydanego we Lwowie w 1923 r., ołtarz mógł być usunięty ze względu na wkomponowane w jego strukturę obrazy patronów Polski, św. Wojciecha i św. Stanisława. Powód ten wydaje się jednak mało prawdopodobny, a przeważała zapewne idea regotyżacji świątyni. Projekt nowego ołtarza, wykonanego w 1896 r., powierzono słynnemu architektowi z Freiburga, którym był Max Meckel, a wykonanie współpracującemu z nim Jakobowi Rotermundtowi z Norymbergi. O ołtarzu tak się wyrażał ks. Eugen Brachvogel, który studiował sztukę i architekturę w Rzymie: „Ołtarz jest implikacją eucharystycznego Zbawiciela. Przy tabernakulum skrzydła ołtarza eksponują symbole czterech ewangelistów, którzy strzegą cudowną postać Chleba. Powyżej osoba Ukrzyżowanego podkreślona scenami cudownego rozmnożenia chleba na pustyni oraz Ostatniej Wieczery, która została przedstawiona na tle mieszkania Zbawiciela. Scena eksponuje obietnicę przechowywania Najświętszego Sakramentu” [tł. autora]. Szafa ołtarzowa podzielona na kategory stanowiła zaproszenie skierowane do wiernych, aby odczytać zbawczy sens przedstawionych scen, z lewej strony Zwiastowania NMP, narodzin Chrystusa, pokłonu Trzech Mędrców i Jezusa nauczającego w świątyni, a z prawej – kazania na łodzi, Przemienienia, Zmartwychwstania i spotkania z uczniami w Emaus. W Wielkim Poście, przy zamkniętych skrzydłach ołtarzowych, wierni adorowali sceny dźwigania krzyża z lewej strony, a z prawej złożenia do grobu. W predelli nie mogło zabraknąć zachodnich Ojców Kościoła: św. Grzegorza Wielkiego, św. Hieronima, św. Augustyna i św. Ambrożego. Warto wspomnieć, że ołtarz główny, który znajdował się w świątyni do 1753 r., został sprzedany bądź przekazany kościołowi w Nowym Stawie²⁴. Przed ołtarzem głównym stały stopniowane balaski o wysokim poziomie wykonania, za ołtarzem natomiast znajdowała się płyta nagrobna biskupa Pawła Legendorfa, który zmarł nie-

²⁴ Beilage zu Nr. 269 der *Ermländischen Zeitung*, 23.11.1906; F. B u c h h o l z, jw., s. 8–9; M. O r ł o w i c z, Ilustrowany przewodnik po Mazurach Pruskich i Warmii, na nowo podali do druku G. Jasiński, A. Rzempoluch, R. Traba, Olsztyn 1991, s. 270; A. B o e t t i c h e r, jw., s. 47.

spodziewanie w Braniewie w 1467 r. Płyta jest obecnie w zbiorach Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie²⁵.

2. Ołtarz świętych Piotra i Pawła (tzw. ołtarz urzędu miasta), pochodził z 1640 r. Był on, pomijając rzeźby ołtarzowe, znakomitym przykładem dzieła epoki renesansu. Okazały ołtarz podzielony był na trzy kondygnacje. Jego główna część obrazowała scenę kroczenia po jeziorze w momencie, kiedy Chrystus wyciągał dłoń ratując tonącego Piotra (obraz olejny). W pierwszej kondygnacji elementem dominującym był obraz olejny ukazujący nawrócenie św. Pawła, wzorowany na Rubensie. I wreszcie drugą kondygnację dekorował obraz olejny, ukazujący uwolnienie z więzienia św. Piotra²⁶.
3. Ołtarz św. Mikołaja znajdował się przy pierwszym filarze po prawej stronie. Był to tzw. ołtarz krawców, ale i marynarzy. Został ufundowany przez rajcę Crispina Eisenblettera. Należał do jednych z najznakomitszych przykładów sztuki renesansu we wnętrzu braniewskiej świątyni. Dekorował go tryptyk obrazowy ukazujący sceny z życia św. Mikołaja: środkowa przedstawiała otrzymanie mitry przez świętego, po lewej – legendarną opowieść o uratowaniu statku, a po prawej – jedno z najpopularniejszych przedstawień przywołujących ofiarowanie daru pieniężnego biednym dziewczętom. W głównej kondygnacji znajdował się obraz olejny Narodziny Chrystusa, powyżej Chrztus Chrystusa. Całość zwieńczona była figurą Serca Jezusowego, wykonaną prawdopodobnie w czasie renowacji (prace pozłotnicze) przeprowadzonej przez malarza Georga Masutha z Reszla w 1938 r. lub krótko po niej²⁷.
4. Ołtarz Matki Bożej, usytuowany przy pierwszym filarze z lewej strony, został ufundowany około 1700 r. przez handlarza Thomasa Hanmanna. Stanowił przykład sztuki barokowej, w ocenie ówczesnych znawców nie prezentował jednak szczególnych walorów artystycznych i z tego względu został usunięty. W jego miejsce został wykonany w 1896 r. neogotycki ołtarz przez Petera Paula Metza z Gebrazhofen. Mieczysław Orłowicz twierdził, że ołtarz stanowi udane zestawienie gotyckich rzeźb w nowej formie. Na jego reliefach wyobrażono scenę grzechu pierworodnego z lewej strony oraz Koronację Maryi z prawej. W części środkowej ustawione były w niszach figury Matki Bożej z Dzieciątkiem, z obu stron – św. Franciszek z Asyżu i św. Elżbieta Węgierska – patroni fundatora ołtarza, ks. Franza Dittricha, i jego matki. Nad częścią środkową znajdowały się popiersia świętych Ojców Kościoła – Grzegorza Wielkiego, Hieronima i Augustyna, w predelli św. Leona i św. Ambrożego. Pomiędzy ostatnimi dwoma popiersiami zostały umieszczone rzeźby Zbawiciela jako Męża Boleści w otoczeniu Matki Bożej i św. Jana Ewangelisty.

²⁵ F. Buchholz, jw., s. 15; A. Rempouch, jw., s. 25; J. Sikorski, Paweł Legendorf, w: *Poczet biskupów warmińskich*, red. S. Achremczyk, Olsztyn 2008, s. 78.

²⁶ F. Buchholz, jw., s. 12; Beilage zu Nr. 269 der *Erländischen Zeitung*, 23.11.1906; A. Boetticher, jw., s. 48.

²⁷ F. Buchholz, jw., s. 12; Beilage zu Nr. 269 der *Erländischen Zeitung*, 23.11.1906; A. Boetticher, jw., s. 48.

- W okresie Wielkiego Postu zamknięte skrzydła ukazywały wiernym postacie Matki Bolesciwej i św. Weroniki²⁸.
5. Ołtarz św. Barbary znajdował się przy trzecim filarze po prawej stronie. Wcześniej był dedykowany św. Walentemu, jednak z czasem główny obraz ołtarzowy, prezentujący patrona, został zastąpiony malarskim wizerunkiem św. Barbary, wykonanym w technice tempery. Święta określona przez swoje atrybuty trzymała z jednej strony wieżę, a z drugiej miecz. Ołtarz należał do fundacji burmistrza Jakoba Bartscha, czas jego powstania określano na 1609 r., a traktowany jako ołtarz kowali i ślusarzy. Umieszczono w nim ponadto obrazy olejne Uczniowie w Emaus oraz przedstawienie św. Eligiusza²⁹.
 6. Ołtarz Świętego Krzyża znajdował się przy trzecim filarze z lewej strony. Został ufundowany bądź odnowiony przez burmistrza Jakoba Bartscha w 1607 r., a w 1738 r. przybrał kształt znany w pierwszej połowie XX wieku. Predella ołtarza prezentowała obraz olejny Chrystusa na Górze Oliwnej. Z obu stron znajdowały się korynckie kolumny oraz figury św. Andrzeja po prawej i św. Piotra po lewej stronie. W górnej kondygnacji widoczny był prawdopodobnie obraz o temacie Pietà bądź Opłakiwanie. Flankowały go rzeźby św. Wawrzyńca z prawej oraz św. Anny z lewej strony. W zwieńczeniu ołtarza umieszczono figurę św. Jakuba Starszego³⁰.
 7. Ołtarz św. Andrzeja, niegdyś św. Jana, usytuowany przy czwartym filarze po prawej stronie, zwany był ołtarzem sukienników (i prawdopodobnie szewców). Pierwotnie znajdujący się w tym miejscu ołtarz fundacji szkockiego kupca Johanna Meiera został przy okazji dziewiętnastowiecznych prac restauracyjnych usunięty, jednak szafa ołtarzowa, będąca środkową częścią gotyckiego ołtarza skrzydłowego, wróciła na swoje właściwe miejsce, czyli do kaplicy Wieczerzy Pańskiej. Predellę ołtarza św. Andrzeja dekorował obraz olejny przedstawiający śmierć św. Franciszka Ksawerego. Pomiędzy kręconymi kolumnami, ozdobionymi winnym krzewem, znajdowała się późnogotycka tablica z wyobrażeniem św. Andrzeja, otoczonego apostołami Jakubem Młodszym i Filipem. Obraz ten, zanim stał się częścią ołtarza św. Andrzeja, dekorował północną ścianę świątyni. Powyżej pomiędzy podobnymi kolumnami umieszczono obraz pochodzący z 1610 r., przedstawiający Madonnę z Dzieciątkiem, nad którą aniołowie trzymali koronę³¹.
 8. Ołtarz św. Brygidy, mający swoje miejsce przy 4 filarze z lewej strony, został wykonany w 1639 r. dzięki wyszczególnionej w spadku fundacji Elisabeth Lubin, małżonki Johanna Ludwiga von Demuth. Tuż obok predelli umiesz-

²⁸ F. B u c h h o l z, jw., s. 24–25; M. O r ł o w i c z, jw., s. 271; Beilage zu Nr. 269 der *Ermländischen Zeitung*, 23.11.1906.

²⁹ F. B u c h h o l z, jw., s. 13; Beilage zu Nr. 269 der *Ermländischen Zeitung*, 23.11.1906; A. B o e t t i c h e r, jw., s. 50.

³⁰ F. B u c h h o l z, jw., s. 24; Beilage zu Nr. 269 der *Ermländischen Zeitung*, 23.11.1906; A. B o e t t i c h e r, jw., s. 51.

³¹ F. B u c h h o l z, jw., s. 14–15; Beilage zu Nr. 269 der *Ermländischen Zeitung*, 23.11.1906; A. B o e t t i c h e r, jw., s. 50–51.

czono obraz Marii Magdaleny obmywającej stopy Zbawiciela. Pomędzy korynckimi kolumnami znajdował się obraz namalowany w późniejszym czasie przez malarza Sequenza z Pragi. Fundatorem tego dzieła był Johann Lingk (1815–1888), braniewski archiprezbiter, późniejszy kanonik fromborski³².

9. Ołtarze św. Michała Archaniola (usytuowany przy piątym filarze z prawej strony), św. Jakuba (przy piątym filarze z lewej strony) i św. Katarzyny (przy ścianie północnej) zostały definitywnie usunięte. Pozostałe po nich obrazy rozdysponowano wewnątrz świątyni: obraz św. Michała Archaniola w stalach Hanmanna, obraz św. Jakuba – przy wejściu do kaplicy Wieczerzy Pańskiej, a obraz św. Katarzyny – w wejściu na wieżę. Drewniane części konstrukcji ołtarzy św. Michała Archaniola i św. Jakuba, będące w dobrym stanie, były przechowywane w zadaszonym pomieszczeniu za kościołem³³.
10. Ołtarz znajdujący się wcześniej w kaplicy poświęconej Matce Bożej został za pozwoleniem władz kościelnych sprzedany do kościoła w Dąbrówce Malborskiej, gdzie służył jako ołtarz główny. Obrazy z tego ołtarza pozostały jednak w braniewskiej świątyni i zostały zawieszono we wspomnianej kaplicy. Na miejsce sprzedanego obiektu powrócił niegdyś znajdujący się tam ołtarz, który został wcześniej usytuowany przy ścianie tylnej kaplicy. Był to jeden z najcenniejszych obiektów artystycznych w świątyni. Barokowa obudowa kryła w sobie gotycki ołtarz z podwójnymi skrzydłami, wykonany przed 1503 r. Jego środkową część zdominował obraz malarstwa tablicowego, przedstawiający Madonnę z Dzieciątkiem w glorii na sierpie półksiężycy. Dzieciątko trzymało w dłoni różaniec z czerwonych pereł (koraliki?). Dwaj aniołowie nakładali Maryi koronę, natomiast czterech pozostałych grało na instrumentach muzycznych. W dolnej części przedstawienia została ukazana donatorka wraz z synem, opatrzeni banderolami. Kwatery środkowe strony wewnętrznej skrzydeł poświęcono scenom z życia Maryi, z lewej strony – Zwiastowaniu i Narodzinom Zbawiciela, a z prawej – Pokłonowi Trzech Króli i Wniebowzięciu Maryi. W przypadku zamkniętych skrzydeł wierni kontemplowali widok czterech świętych dziewic: Katarzyny, Barbary, Małgorzaty i Doroty. Zewnętrzna strona skrzydeł zarezerwowana była postaciom świętych Anny Samotrzeciej i Brygidy, a dolna partia świętym Jerzemu i Krzysztofowi. Snycerka na predelli ukazywała św. Dominika otrzymującego różaniec od Królowej Niebios. Przedstawienie zostało wykonane przy okazji renowacji obiektu datowanej na 1895 r. Prace malarskie podjął się wspomniany Justus Bornowski z Elbląga, a stolarskich Peter Paul Metz z Gebrazhofen³⁴.
11. Stary, dość wysoki ołtarz kaplicy Wieczerzy Pańskiej został w 1896 r. sprzedany kościołowi w Butrynach (miał stanąć w miejscu spalonego ołtarza, prawdopodobnie nie został jednak wiernie odtworzony), a na jego miejsce,

³² F. B u c h h o l z, jw., s. 23–24; zob. A. K o p i c z k o, Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945, cz. 2, Słownik, Olsztyn 2003, s. 169; Beilage zu Nr. 269 der *Erm-ländischen Zeitung*, 23.11.1906; A. B o e t t i c h e r, jw., s. 51.

³³ Beilage zu Nr. 269 der *Erm-ländischen Zeitung*, 23.11.1906.

³⁴ F. B u c h h o l z, jw., s. 16.

jak już wspomniano, została przeniesiona szafa ołtarzowa z ołtarza poświęconego św. Janowi. Wcześniej uzupełnienia braków tego ostatniego ołtarza, zdobień i pozłocenia podjął się malarz Georg Goldkuhl z Wiedenbrück. Jak się wydaje, rozpoczął on współpracę z archiprezbiterem braniewskim jako podwykonawca innego artysty (rzeźbiarza) wywodzącego się z Wiedenbrück, Heinricha Schweppenstedde, który złożył mu 5 grudnia 1892 r. ofertę dotyczącą prac przy ołtarzu z kościoła św. Katarzyny w Braniewie³⁵. Na podstawie kosztorysu Goldkuhla, przygotowanego 12 grudnia 1892 r. i opiewającego na kwotę 5061 marek, można odtworzyć koncepcję ołtarza. Wewnętrzna strona niższych skrzydeł miała przedstawiać z jednej strony ofiarę Melchizedeka, a z drugiej dwoje uczniów idących do Emaus. Zewnętrzna strona skrzydeł ukazywała sceny grupowe, skupione wokół postaci św. Jerzego i św. Mikołaja. Wyższe skrzydła przedstawiały od strony wewnętrznej adorujących aniołów z oczami skierowanymi w dół. Strona zewnętrzna ukazywała postacie patronów kościoła św. Katarzynę i św. Marię Magdalenę. Wszystkie obrazy miały być wykonane w stylu neogotyckim. Wymiana korespondencji między archiprezbiterem A. Maternem a malarzem dotyczyła obniżenia ceny podanej w kosztorysie, a w konsekwencji rezygnacji z marginalnych elementów artystycznych ołtarza³⁶.

IV. POZOSTAŁE PRACE BUDOWLANO-RENOWACYJNE

Zarząd kościelny zebrany na posiedzeniu 20 czerwca 1893 r. zdecydował o zamówieniu żelaznej kasy pancernej u Roberta Neumanna w Królewcu. Kasa, o wymiarach 1,90 m wysokości, 0,90 m szerokości i 0,85 m głębokości, miała służyć do przechowywania papierów wartościowych i kosztowności. Koszty wykonania, transportu i montażu miały opiewać na sumę 1160 marek³⁷.

Okna kościoła św. Katarzyny w Braniewie wraz z upływającym czasem pozostawały wiele do życzenia. Szyby stały się matowe, przyciemnione, część z nich potłuczona. Na ich miejsce wykonano nowe, które wprawiano w latach 1894–1904. Zadanie powierzono artyście prof. Fritzowi Geigesowi z Freiburga, którego specjalnością było malarstwo na szkle. Okna prezbiterium oceniano przed II wojną światową za najlepiej wykonane. Środkowe okno przedstawiało w dolnej części Chrystusa spoczywającego w grobie, którego oplakiwał anioł. Z boku Zbawiciela wyrastało drzewo życia, którego gałęzie obejmowały siedem sakramentów. Powyżej przedstawiony był Tron Łaski: Bóg Ojciec trzymał przed sobą ukrzyżowanego Syna Bożego, nad którym pod postacią gołębicy artysta ukazał Ducha Świętego. Okno znajdujące się w prezbiterium po lewej stronie było poświęcone patronce świątyni, św. Katarzynie Aleksandryjskiej. Na dole widoczna była scena, w której związana św. Katarzyna dawała świadectwo wiary przed cesarzem Maksymianem, powyżej przywołano mistyczne zaślubiny św. Katarzyny, natomiast górną część zarezerwo-

³⁵ AAWO, Braniewo 11, k. 18.

³⁶ Tamże, k. 20; Beilage zu Nr. 269 der *Ermländischen Zeitung*, 23.11.1906.

³⁷ AAWO, Braniewo 11, k. 84.

wano zobrazowaniu męczeństwa świętej patronki. Okno wieńczyło wyobrażenie Chrystusa zabierającego do nieba duszę św. Katarzyny ukazanej jako małe dziecko. Okno w prawej części prezbiterium poświęcono drugiej patronce kościoła, św. Marii Magdalenie. Dolna scena przywoływała ewangeliczne wydarzenie obmycia nóg Zbawicielowi w czasie posiłku u faryzeusza, powyżej Chrystus ukazujący się Marii Magdalenie jako ogrodnik (*Noli me tangere*), natomiast partie górnej części okna obrazowały pokutnicę w grocie otrzymującą z rąk anioła Komunię św. Pozostałe boczne okna prezbiterium były udekorowane geometrycznymi wzorami oraz formami roślinnymi. Siedem okien nawy południowej obrazowało siedem prośb Modlitwy Pańskiej: 1. „Bądź wola Twoja” – Chrystus modlił się na Górze Oliwnej, obok niego śpiący uczniowie; 2. „Przyjdź królestwo Twoje” – modlący się Zbawiciel przed Miastem Bożym; 3. „Święć się imię Twoje” – Chrystus jako Baranek Boży; 4. „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj” – starotestamentalna manna na pustyni; 5. „Odpuść nam nasze winy” – powrót syna marnotrawnego; 6. „Nie wódź nas na pokuszenie” – Chrystus przepędza szatana; 7. „Wybaw nas ode złego” – Daniel w jaskini lwów. W czterech dużych oknach ściany północnej ukazano postacie czterech Ewangelistów³⁸.

Niestety, efekty prac prof. Fritza Geigesa zostały poddane szerokiej krytyce, z uwagi na znaczne zaciemnienie świątyni. Winą obarczono wyłącznie artystę, ponieważ gospodarz świątyni, ks. Matern, w wymianie korespondencji wielokrotnie upominał i przypominał artyście o potrzebie zagwarantowania odpowiedniego natężenia światła we wnętrzu kościoła³⁹.

Obramowanie dużych organów pochodziło z czasów biskupa Krzysztofa Andrzeja Szembeka, którego herb widoczny był pod emporą. Instrument wyszedł spod ręki królewieckiego organmistrza Johanna Mosengela, który ukończył swoje dzieło w 1726 r. W 1909 r. zakład organmistrzowski Brunona Goebela z Królewca wybudował pneumatyczne organy z 42 registrami na trzy manualy i pedał. W 1927 r. została zainstalowana dmuchawa elektryczna do organów⁴⁰.

Osobną kwestią, dość rzetelnie udokumentowaną, pozostaje sprawa instalacji nowych organów w północno-wschodnim narożniku kościoła, na emporze pochodzącej z ok. 1500 r. Zadania podjął się Otto Wilhelm z Ornety, wywodzący się spośród uczniów Johanna Rohna, słynnego organmistrza z Ornety. 15 grudnia 1892 roku. Wilhelm informował archiprezbitera Materna, że organy są już przygotowane, natomiast brakuje obudowy. Tę miał zaprojektować architekt Max Meckel, jednakże ociągał się z realizacją zamówienia⁴¹. Po instalacji małych organów, 5 czerwca 1893 r. na Mszy św. o godz. 8:00 stało się jasne, że registry nie współbrzmiały ze sobą⁴². Po dwukrotnych interwencjach Ottona Wilhelma instrument nadal nie nadawał się do użytku⁴³. Budowniczy zwlekał z podjęciem stanowczych kroków

³⁸ F. B u c h h o l z, jw., s. 23.

³⁹ Beilage zu Nr. 269 der *Erländischen Zeitung*, 23.11.1906.

⁴⁰ F. B u c h h o l z, jw., s. 19.

⁴¹ AAWO, Braniewo 11, k. 19, 25.

⁴² Tamże, k. 72.

⁴³ Tamże, k. 76.

w celu likwidacji ubytków tłumacząc się bólem stopy⁴⁴. Ks. Matern poinformował Wilhelma, że naprawa obciąży go finansowo. Wkrótce potem Otto Wilhelm zmarł. Matern starał się uzyskać informację od żony zmarłego budowniczego organów, dotyczącą prowadzonego przez niego zakładu i ewentualnych zobowiązań przejętych przez jego następców. W tym samym czasie zwrócił się z prośbą do Augusta Terletzkiego o naprawę instrumentu⁴⁵. Koszta naprawy miała ponieść wdowa po Wilhelmie, o czym zapewniał ks. Materna jej brat⁴⁶. Jednakże z obawy przed nieuczciwą konkurencją wdowa sugerowała przejęcie prac przez budowniczego organów Hickmanna, który zadeklarował wdowie pomoc w prowadzeniu dawnego zakładu Wilhelma⁴⁷. Natomiast A. Terletzki polecił Maternowi powierzenie prac przy instrumencie swojemu następcy, budowniczemu organów Eduardowi Wittkowi⁴⁸. Matern domagał się od wdowy, Emilie Wilhelm, 445 marek rekompensaty⁴⁹. Kuria biskupia zmieniła formę spłaty należności obciążającej wdowę po Wilhelmie⁵⁰. Również w przypadku tego instrumentu została zainstalowana dmuchawa elektryczna w 1927 r.⁵¹. Warto nadmienić, że w kościele znajdowały się jeszcze jedne, małe organy, pochodzące z 1725 r.⁵².

Cechę charakterystyczną wcześniejszego wystroju świątyni stanowiło usytuowanie małego chóru bocznego na wyrzeźbionych kolumnach (opatrzonych datą 1618 r.), którego przedłużenie sięgało w przestrzeń nawy bocznej, przez co ta część kościoła była zbyt zaciemniona. Ponieważ wspomniany mały chór, na którym znajdowały się organy, zdaniem ówczesnych decydentów, szpecił świątynię oraz stwarzał alternatywną możliwość uczestnictwa w nabożeństwach osobom przychodzącym zbyt późno (na dodatek miało na nim dochodzić do wybryków młodzieży), sprawa jego przebudowy stała się pilną koniecznością. W wyniku dokonanej restauracji, związanej z rozbiórką małego chóru oraz przemieszczeniem ołtarzy i chrzcielnicy, lewa nawa boczna stała się bardziej przestronna⁵³.

Z dzwonami kościoła św. Katarzyny wiąże się ważne wydarzenie dotyczące kampanii Napoleona, który przebywając 12 czerwca 1812 r. w Braniewie, zachwyił się brzmieniem dużego dzwonu i nakazał przetransportować go do Paryża. Obecnie dzwon ten znajduje się w wieży benedyktyńskiego opactwa Kornelimünster w pobliżu Aachen⁵⁴. Najstarsze dzwony z kościoła św. Katarzyny w Braniewie, które przetrwały do ostatniej wojny, zostały odlane w 1726 r. przez ludwisarza królewiec-

⁴⁴ Tamże, k. 89.

⁴⁵ Tamże, k. 104.

⁴⁶ Tamże, k. 115.

⁴⁷ Tamże, k. 121.

⁴⁸ Tamże, k. 125.

⁴⁹ Tamże, k. 135.

⁵⁰ Tamże, k. 141.

⁵¹ F. B u c h h o l z, jw., s. 25.

⁵² Tamże, s. 18.

⁵³ Beilage zu Nr. 269 der *Ermländischen Zeitung*, 23.11.1906.

⁵⁴ E. F e d e r a u, E. M a t e r n, Braunsberg, Ostpreussen. Stadt und Kreis in Bildern aus vergangenen Tagen, Lippstadt 1986, s. 14. W monografii Braniewa odnaleźć można informację, że dzwon znajdujący się obecnie w Niemczech jest jednym z dwóch dzwonów odlanych w 1726 r.,

kiego Andreeasa Dörlinga. Pierwszy z nich miał średnicę 194 cm, ważył 4400 kg i wydawał ton „g”, natomiast drugi o średnicy 163 cm, wadze 2615 kg, wydawał dźwięk „f”. Trzeci dzwon z inskrypcją „Sancta Maria, Mater Dei, ora pro nobis” i wadze 2500 kg został wykonany w 1854 r. przez Friedricha Schulza z Chełmna. Sygnaturka umieszczona w małej wieżyczce została odlana w 1881 r. przez Jeana Colliera z Gdańska. Oprócz tego kościół posiadał mały dzwon po stronie północnej dachu, pochodzący z ludwisarni Franza Schillinga z Apoldy. W czasie I wojny światowej przemysł zbrojeniowy oszczędził cenne, osiemnastowieczne dzwony. Zarekwirowano jedynie dzwon zakupiony wcześniej od Schillinga. W 1927 r. wrocławska firma ludwisarska Hentrich & Mühl wykonała dla braniewskiej fary dwa dzwony, tym samym ich liczba w kościele zwiększyła się do pięciu. W celu zainstalowania żelaznej konstrukcji podtrzymującej nowe dzwony zostało naruszone stare belkowanie do zawieszania dzwonów. Wskutek nierzetelnie przeprowadzonych prac konstrukcja mogła zagrażać życiu ludzi. Policja budowlana wprowadziła zakaz używania dzwonów do czasu wybudowania nowej konstrukcji. Wschodniopruski konserwator zabytków przy wsparciu rady budowlanego Zillmera zażądał wykonania nowego belkowania podtrzymującego dzwony w oryginalnej, starej formie. Niestety pociągnęło to za sobą spore wydatki, które zgodnie z kosztorysem miały wynieść 16 000 marek. Wspólnota parafialna zwróciła się o państwowe dofinansowanie prac naprawczych w wysokości 50% całości kosztów⁵⁵. Wschodniopruski konserwator zabytków Richard Dethlefsen w liście z 1 lutego 1929 r. skierowanym do rady ministerialnego D. Hieckego, sugerował podjęcie decyzji odmownej z uwagi na wcześniejsze pominięcie właściwych procedur budowlanych mających na uwadze ochronę zabytków⁵⁶. W 1929 r. zainstalowano elektryczny napęd dzwonów. Mechaniczne urządzenie założone przez firmę Bockelmann i Kuhlo z Herford umożliwiło, niczym carillon, wybijanie motywu melodii z hymnu *Te Deum*⁵⁷.

Obligatoryjne konsultacje w sprawie instalacji grzewczej opisywanego kościoła toczyły się intensywnie ze wschodniopruskim konserwatorem zabytków w 1929 r. i 1930 r.⁵⁸. Firma „Esch & Co., Mannheim” w październiku 1930 r. założyła ogrzewanie w kościele, z kotłownią usytuowaną prawdopodobnie w części dawnych krypt⁵⁹. Stosując się do wskazań konserwatora Richarda Dethlefsena, od pieca został wbudowany w mur świątynny komin o rozpiętości w świetle 33×33 cm, który wyprowadzono w szczycie ponad dachem. W umieszczonych w prospekcie reklamowym referencjach dotyczących firmy archiprezbiter braniewski Aloys Schulz

a zatem wiszących w kościele braniewskim przynajmniej do 1940 r.; zob. S. A c h r e m c z y k, A. S z o r c, jw., s. 235.

⁵⁵ APO 367/215, k. 88, 208.

⁵⁶ Tamże, k. 190.

⁵⁷ Tamże, k. 241; F. B u c h h o l z, jw., s. 29; Bericht des Konservators der Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreußen über seine Tätigkeit im Jahre 1927 an die Provinzialkommission zur Erforschung und zum Schutze der Denkmäler in der Provinz Ostpreußen, Königsberg 1928, s. 23.

⁵⁸ Bericht des Konservators der Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreußen über seine Tätigkeit im Jahre 1930 an die Provinzialkommission zur Erforschung und zum Schutze der Denkmäler in der Provinz Ostpreußen, Königsberg 1931, s. 18.

⁵⁹ APO 367/215, k. 243.

napisał 5 marca 1931 r., że ogrzewanie w kościele jest równomierne, a jego obsługa prosta i łatwa⁶⁰.

W 1935 r. został zainstalowany system nagłaśniający w braniewskiej farze⁶¹. Prac podjęła się firma Siemens & Halske, która założyła prawdopodobnie sześć głośników⁶².

Warto zwrócić uwagę na pomysł oświetlenia świątyni światłem gazowym. Architekt Max Meckel, ustosunkowując się do tej idei zaznaczał, że oświetlenie gazowe stosuje się w pomieszczeniach prywatnych, sklepach, a przede wszystkim na ulicach. O kościołach, które korzystałyby z tego rodzaju światła, jeszcze nie słyszał. Poza tym sama instalacja i konkretne źródła światła w kościele mogłyby spowodować sporo trudności technicznych⁶³. Archiprezbiter A. Matern nie uległ jednak sugestiom architekta i w 1896 r. sfinalizował planowaną inwestycję. Z pewnością przyczyniło się do tego funkcjonowanie od 1867 r. gazowni w Braniewie⁶⁴. W 1920 r. podłączono w kościele instalację elektryczną. Nie zrezygnowano jednak z oświetlenia gazowego, które pozostawiono na wypadek awarii nowej instalacji, którą poprowadzono wzdłuż urządzeń gazowych⁶⁵. Przy tej okazji słynny wiszący świecznik z figurą Matki Bożej z Dzieciątkiem stał się częścią elektrycznego oświetlenia. O poważnym uszkodzeniu świecznika alarmował, nieco przesadnie, wschodniopruski konserwator zabytków⁶⁶. W 1933 r. sugerował on zamianę oświetlenia na lampy sufitowe, które oświetliłyby całą długość świątyni⁶⁷.

V. FINANSOWANIE PRZEPROWADZONYCH PRAC

Ważną kwestią pozostaje sprawa finansowania omawianych inwestycji. Warto podkreślić, że pod koniec XIX wieku kondycja parafii była na tyle dobra, że braniewska kasa parafialna mogła pokryć znaczną część zobowiązań finansowych. Oprócz tego, liczba osób należących do parafii oraz ich zasobność, a przede wszystkim ofiarność stały się istotnym motorem stymulującym różnorodność inwestycji remontowo-budowlanych podejmowanych przez zarząd parafii. We wcześniejszych okresach fundatorami obiektów byli często burmistrzowie, rajcy, duchowni, handlarze i właściciele ziemscy. Heinrich Flugken, Gertrud Struwe, kanonik Tomasz Werner określani byli jako dobroczyńcy kaplicy Matki Bożej, Jakob Bartsch ufundował

⁶⁰ Prospekt reklamowy „Esch Original Kirchenheizungen, Esch & Co Mannheim, Frankfurt am Main – Hamburg”; por. APO 367/215, k. 224.

⁶¹ Bericht des Konservators der Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreußen über seine Tätigkeit im Jahre 1935 an den Herrn Oberpräsidenten des Provinzialverbandes, Königsberg 1936, s. 18.

⁶² APO 367/215, k. 270.

⁶³ AAWO, Braniewo 12, k. 196v–197.

⁶⁴ S. A c h r e m c z y k, A. S z o r c, jw., s. 192.

⁶⁵ APO 367/215, k. 62, 64.

⁶⁶ Bericht des Konservators der Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreußen über seine Tätigkeit in den Jahren 1920 bis 1924 an die Provinzialkommission zur Erforschung und zum Schutze der Denkmäler in der Provinz Ostpreußen, Königsberg 1925, s. 21; APO 367/215, k. 48–52, 75–76.

⁶⁷ Tamże, k. 266.

ołtarze św. Barbary i Świętego Krzyża, Crispin Eisenbletter – ołtarz św. Mikołaja, Laurentius Maas – ołtarz św. Jakuba, Franz Lüderich – ołtarz św. Brygidy, Johann Meier – ołtarz św. Jana, Follert, Andreas Hmitz i Georg Kirstein – ołtarz Trójcy Przenajświętszej, Schorn, Michael Preuck, Thomas Hanmann – ołtarz ku czci Matki Bożej. W drugiej połowie XIX i na początku XX wieku ciężar zobowiązań finansowych, oprócz kasy parafialnej, rozkładał się pomiędzy wszystkich członków parafii⁶⁸.

Poniższa tabela zawiera rodzaj przeprowadzanych prac przy kościele św. Katarzyny Aleksandryjskiej w latach 1892–1904 wraz z zestawieniem finansowym.

Czas wykonywanych prac	Rodzaj przeprowadzanych czynności	Autor projektu lub wykonawca	Cena w markach
1892–93	Prace murarskie i malarskie	Justus Bornowski, Elbląg	34052,10
1892–93	Czyszczenie ołtarzy, chórów, obrazów	Justus Bornowski, Elbląg	1260,20
1892	Wykonanie podium do chrzcielnicy z płytek cementowych, jak również prowizoryczne zabezpieczenie czterech miejsc po rozebranych ołtarzach	Justus Bornowski, Elbląg	324,79
1892	Prace przy ołtarzach i przy dębowym siedzisku	Neumann stolarz	170,00
1893	Wykonanie stojaka i kratki przy chrzcielnicy	Heinrich Splieth, Elbląg	1346,00
1893	Prace ślusarskie przy chrzcielnicy	Langkau ślusarz	47,70
1893	Prace malarskie przy chrzcielnicy	Justus Bornowski, Elbląg	64,00
1893	Rozbiórka małego chóru bocznego	Möller, Braniewo	144,31
1893	Zwieńczenie przy dużym chórze	Neumann stolarz	150,00
1893	Podium oraz szafa na książki	Neumann stolarz	93,78
1893	Nowe organy w nawie bocznej	Otto Wilhelm, Orneta oraz Eduard Witteck, Elbląg	4215,00
1893	Przemalowanie sklepienia pod chórem	Wg projektu prof. Weiβa i dyrektora szkoły Stuhmanna	400,00
1893	Montaż płyty nagrobnej biskupa Pawła Legendorfa przed kaplicą Matki Bożej	Justus Bornowski, Elbląg	60,76

⁶⁸ Beilage zu Nr. 269 der *Erländischen Zeitung*, 23.11.1906.

Czas wykonywanych prac	Rodzaj przeprowadzanych czynności	Autor projektu lub wykonawca	Cena w markach
1895	Usunięcie starych płyt oraz fliz	Kolberg	490,00
1895	Pokrycie flizami i płytami nagrobnymi wnętrza kościoła	August Honig, Królewiec	11982,56 (w 50% pokryte przez kasę kościelną oraz budowlaną, <i>Gemeindebaukasse</i>)
1896	Podłączenie światła gazowego		2523,55 (w 50% pokryte przez kasę kościelną oraz budowlaną, <i>Gemeindebaukasse</i>)
1892–1897	Stacje Drogi Krzyżowej ¹	Georg Goldkühle, Wiedenbrück	9523,55
1897	Polichromowanie oraz złocenie figur Matki Bożej i św. Józefa sprzed ołtarza głównego ²	Justus Bornowski, Elbląg	386,00
1893	Wykonanie 22 ławek w lewej nawie ³	Stolarze Schmeier junior, Holländer i Marquardt	1120,00
1896	Wykonanie 38 ławek w prawej nawie po 44 marki za każdą ⁴	Stolarze Holländer, Schmeier, Neumann, Nadolny	1452,00
1897	Wykonanie wszystkich ławek w nawie głównej, łącznie z ceglany podłożem za 324 marki	Stolarze Holländer, Schmeier, Neumann, Nadolny	4399,00
1895–96	Wykonanie sześciu nowych konfesjonałów ⁵	Bernard Rincklake, Münster	4157,75
1895–96	Szkice konfesjonałów	Prof. August Rincklake, Berlin	355,00
1895–96	Inne koszty związane z konfesjonałami		174,60
1895	Nowe wyposażenie zakrystii	Stolarz Düvel, Berlin	1786,00
1895	Niklowane obicia w zakrystii	Markus, Berlin	353,10
1895	Szkice wyposażenie zakrystii	prof. August Rincklake, Berlin	200,00
1896	Wykonanie ołtarza głównego, transport i ustawienie	Jakob Rotermundt, Norymberga	12500,00

Czas wykonywanych prac	Rodzaj przeprowadzanych czynności	Autor projektu lub wykonawca	Cena w markach
1896	Projekt ołtarza głównego	Max Meckel, Freiburg	1358,70
1896	Stopnie granitowe przy ołtarzu głównym oraz antepedium z piaskowca		2621,05
1896	Prace murarskie i itp.		264,18
1896	Dziesięć świeczników z brązu	Potthoff, Münster	305,00
1896	Ołtarz Matki Bożej ⁶	Peter Paul Metz, Gebrazhofen	4500
1895	Ołtarz maryjny do kaplicy Matki Bożej ⁷	prace stolarskie – Peter Paul Metz, Gebrazhofen; prace dekoracyjno-artystyczne Justus Bornowski, Elbląg	2970,00
1895	Wykonanie sześciu świeczników do ołtarza maryjnego w kaplicy		183,00
1895	Prace konserwatorskie związane z ołtarzem w kaplicy Wieczery Pańskiej, nałożenie polichromii, złocenia ⁸	Georg Goldkuhle, Wiedenbrück	4875,00
1895	Transport, ustawienie i wykonie podium pod ołtarz w kaplicy Wieczery Pańskiej		141,05

Czas wykonywanych prac	Rodzaj przeprowadzanych czynności	Autor projektu lub wykonawca	Cena w markach
1894–1904	Wykonanie pięciu okien chóru	Fritz Geiges, Freiburg	9995,13
	Prace związane ze wstawieniem okien chóru, prace ślusarskie i murarskie		1100,00
	I. okno od strony południowej (+koszta montażu: 108 marek) ⁹	Fritz Geiges, Freiburg	2019,16
	II. okno od strony południowej (+koszta montażu: 108 marek) ¹⁰	Fritz Geiges, Freiburg	2298,00
	III. okno od strony południowej (+koszta montażu: 108 marek) ¹¹	Fritz Geiges, Freiburg	3092,00
	IV. okno od strony południowej (+koszta montażu: 108 marek) ¹²	Fritz Geiges, Freiburg	3086,40
	V. okno od strony południowej (+koszta montażu: 108 marek) ¹³	Fritz Geiges, Freiburg	3088,74

¹ Do sfinansowania drogi krzyżowej przyczynili się prywatni dobroczyńcy, a szczególnie Knobloch, Hennig i Lingk oraz prałat Johann Heinrich Oswald i ks. prof. Julius Marquardt, wnosząc w sumie 8320,55 marek.

² Opłacone przez Stowarzyszenie Kobiet i Dziewcząt.

³ Koszta wykonania dwóch ławek ponieśli cieśle, a trzech innych ławek miejscowość Zawierz.

⁴ Wykonanie pięciu ławek sfinansowało Seminarium Duchowne w Braniewie.

⁵ Obciążenia finansowe związane z wykonaniem konfesjonałów ponieśli w większej części duchowni: proboszcz Anton Matern (jeden konfesjonał), rektor Seminarium Duchownego Johann Wichert i nauczyciel religii Franz Schulz.

⁶ Ołtarz ufundował ks. prof. Franz Dittrich.

⁷ Koszta związane z ołtarzem poniósł z własnej kieszeni archidiecezjalny proboszcz braniewski Anton Matern. Świeczniki zostały ufundowane przez członków Trzeciego Zakonu św. Franciszka.

⁸ Ołtarz prawie w całości został sfinansowany przez beneficjanta Augustyna Bargela, ks. prof. Hugona Weissa i Stowarzyszenie św. Jerzego, które również podarowało na rzecz wspomnianej kaplicy szafę na utensylia, mosiężny świecznik, srebrny krzyż ołtarzowy i baldachim na procesje.

⁹ Sponsorem był miejscowy konwent Sióstr św. Katarzyny.

¹⁰ Okno ufundował rajca Bönigk.

¹¹ Inwestycja sfinansowała przez nauczyciela Braunfösch.

¹² Połowę kosztów poniosła społeczność wiejska należąca do parafii, a pozostałą część inni dobroczyńcy.

¹³ Należności pokrył z własnej kieszeni proboszcz parafii a jednocześnie archidiecezjalny proboszcz Anton Matern.

¹⁴ Darczyńcą było Towarzystwo Panien.

¹⁵ Zafundował dyrektor szkoły Roszinsky.

¹⁶ Wśród sponsorów znaleźli się m.in. archiprezbiter Anton Matern i ks. prof. Franz Ditrlich.

¹⁷ Drugie okno na chórze organowym oraz okrągłe okienko w kaplicy Matki Bożej zostały подарowane przez autora okien witrażowych, prof. Fritza Geigesa z Freiburga.

¹⁸ Okna te zostały wykonane dzięki fundacji archiprezbitera braniewskiego Antona Materna.

¹⁹ Dobroczyńcą był prałat i kanonik Paul Jedzink z Poznania.

Czas wykonywanych prac	Rodzaj przeprowadzanych czynności	Autor projektu lub wykonawca	Cena w markach
1894–1904	VI. okno od strony południowej (+koszta montażu: 108 marek) ¹⁴	Fritz Geiges, Freiburg	3069,00
	VII. okno od strony południowej (+koszta montażu: 108 marek) ¹⁵	Fritz Geiges, Freiburg	3222,06
	Cztery okna po stronie północnej po 1000 marek ¹⁶	Fritz Geiges, Freiburg	4000,00
	Koszta montażu okien po stronie północnej	Fritz Geiges, Freiburg	250,00
	Okno na małym chórze organowym ¹⁷	Fritz Geiges, Freiburg	200,00
	Dwa okna w kaplicy Matki Bożej wraz z kosztami montażu ¹⁸	Fritz Geiges, Freiburg	3000,00
	Trzy okna w kaplicy wielkoczwartkowej ¹⁹	Fritz Geiges, Freiburg	2850,00
Suma w markach:			152022,89

Źródło: Beilage zu Nr. 269 der Ermländischen Zeitung, 23.11.1906.

W związku z prowadzonymi powyżej pracami uzyskano dochód ze sprzedaży obiektów bądź materiałów:

- | | |
|--|--------------|
| 1. Z tytułu sprzedaży organów: | 300,00 marek |
| 2. Za stare ławki: | 130,00 marek |
| 3. Ze sprzedaży starych fliz: | 745,28 marek |
| 4. W ramach rozbiórki ołtarza w kaplicy Matki Bożej: | 20,00 marek |
| Suma przychodu: 1 | 195,28 marek |

Suma wydatków po odliczeniu kwoty uzyskanej ze sprzedanych obiektów bądź materiałów wyniosła 150827,61 marek i została zbilansowana przez następujące przychody⁶⁹:

1. Kościelna kasa budowlana (Gemeindebaukasse) w 50% pokryła wydatki związane z wymianą posadzki i instalacją światła gazowego; wypłacono

⁶⁹ Beilage zu Nr. 269 der Ermländischen Zeitung, 23.11.1906.

- z niej 490 marek za usuwanie płyt kamiennych. W sumie kościelna kasa budowlana wniosła 7028,43 marek.
2. Prywatni dobroczyńcy zapłacili za ołtarze 12 488 marek, za Drogę Krzyżową 8320,55 marek, za konfesjonały około 2400 marek, za okna 30 000 marek, za mniejsze rzeczy łącznie około 1800 marek. W sumie z prywatnych fundacji przekazano na remonty 55 000,00 marek.
 3. Z kasy parafialnej wypłacono 88799,18 marek.

Obrót finansowy parafii, związany z powyższymi pracami remontowymi, był bardzo wysoki. Troska o zbilansowanie budżetu kasy parafialnej wymagała przeprowadzenia odważnych prognoz dotyczących wpływów, a także poszukiwania darczyńców, którzy przejęliby przynajmniej w części ciężar zobowiązań materialnych. Działania archiprezbitera Materna, a także zarządu parafii opierały się na rzeczowych analizach planowanych inwestycji oraz skrupulatnej kontroli uzgadnianych należności finansowych za wykonywaną pracę.

Po I wojnie światowej sytuacja materialna parafii pogorszyła się znacznie. Inflacja, która w 1923 r. osiągnęła najwyższą stopę, dawała się mocno we znaki. Przedwojenne dość wysokie przychody kasy parafialnej uległy radykalnemu obniżeniu wskutek dewaluacji pożyczek wojennych, papierów wartościowych, itp. Poza tym zmienił się nieco sposób utrzymania księży na parafii, który również obciążał przychody wspólnoty. Parafia musiała się zmierzyć z nowymi wyzwaniem. Oprócz koniecznych prac remontowych, wstrzymanych wcześniej z powodu działań wojennych oraz inflacji, zarząd parafii uważał również za niezbędne w okresie powojennym zakładanie przedszkoli i ochronek dla dzieci, w związku z tym braniewska fara nie mogła być jedynym beneficjentem inwestycji finansowych lokalnej wspólnoty kościelnej⁷⁰.

REFLEKSJE KOŃCOWE

Troska dotycząca kościoła św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Braniewie w XIX i I połowie XX wieku wpisywała się w świadomość mieszkańców parafii. Ciężar zobowiązań finansowych ponosili wszyscy, których przynależność do świątyni regulowana była stosownymi rozporządzeniami państwowymi oraz prawem kościelnym. Dynamizm prac wykonywanych przy świątyni świadczył nie tylko o statusie majątkowym ówczesnych mieszkańców Braniewa, ale przede wszystkim wskazywał na kreatywność oraz dynamizm ówczesnych proboszczów parafii, a szczególnie archiprezbitera Antona Materna. Nie bez znaczenia miało również oddziaływanie miasta jako ośrodka intelektualnego, dzięki któremu odważne idee dotyczące m.in. regotyżacji świątyni czy montażu instalacji grzewczej oraz oświetleniowej przeprowadzane były z poczuciem akceptacji i merytorycznym wsparciem. Kościół został jednak niemal doszczętnie zniszczony w czasie ostatniej wojny. Dźwignięty z ruiny w 1979 r., od lat osiemdziesiątych służy miejscowym katolikom jako kościół parafialny, określane popularnie mianem katedry. Na ocenę merytoryczną dotyczącą

⁷⁰ APO 367/215, k. 208.

stanu materialnego świątyni w aspektach estetycznym, koncepcji odbudowy, przywracania dawnego charakteru wnętrza, jest wciąż za wcześnie.

CARE FOR THE MATERIAL STATE OF THE CHURCH OF ST CATHARINA IN BRANIEWO IN XIXth, AND 1-ST HALF OF XX CENTURY

SUMMARY

The concern of the material status of the St Catherine's church in Braniewo was visible in renovation investments and construction projects conducted in the temple in 19th and in the first half of the 20th century. The majority of the abovementioned works was realised in two periods of time: 1855–1859 and 1891–1897. The person of a great importance to the restoration of the church was the rector of the parish Rev. Anton Matern, who thanks to his creativity managed to establish collaboration with some prominent artists (e.g. Fritz Geiges and Justus Bornowski) and architects (e.g. Max Meckel). With the support of the intellectual centre (among others Rev. professor Franz Dittrich) and in co-operation with the administration of the church he conducted the regothication of the temple, restoring its original shape. The church was enriched with the new equipment. First, gaslight was installed there, later it was replaced by electric lighting, then heating and amplification equipment were introduced. The financial means were provided by the parish fund and parishioners. There were also individual sponsors of each investment. The situation deteriorated after World War I, mainly because of inflation.

KULTUROWY I GOSPODARCZY WYMIAR „ŚWIĘTYCH MIEJSC” REGIONU WARMII I MAZUR

T r e ś ć: – Wstęp. – 1. Wyróżniona przestrzeń – „Święta Warmia”. – 2. Miejsca wyróżnione. – 3. Święte szlaki. – Zakończenie. – Summary

WSTĘP

Zanim narodził się biznes związany z turystyką, wcześniej ludzie podróżowali po świecie. Wędrowali w celach handlowych, szukali ośrodków wiedzy i kształcenia. Pierwszy historyk europejskich dziejów Herodot, podróżował po świecie by poznawać obyczaje i obrzędy różnych wspólnot etnicznych oraz starożytnych społeczności osadniczych oraz miejskich. W celach zabezpieczenia potrzeb materialnych, a więc dostępu do różnego rodzaju surowców, ale także koniecznej przestrzeni rozwoju, ludzie prowadzili wojny i militarnie zdobywali nowe terytoria. Najstarszą tradycją działań człowieka w wymiarach przestrzennych jest też pielgrzymowanie do świętych miejsc.

Przestrzeń zatem w wymiarze zarówno gospodarczym jak i religijnym, czyli szeroko rozumianym wymiarze kulturowym nie jest jednorodna. Co więcej, organizacja systemu społeczno-gospodarczo-przyrodniczego i zarządzanie tym systemem ze względu na jego złożoność jest skomplikowana. Zarządzanie gospodarką przestrzenną, obejmuje zarówno aspekty prawne, jak też tworzenie koniecznych instytucji. Wymaga kwalifikowanych kadr w administracji i planowaniu. Wszelkie działanie zakłada kierowanie się prawami ekonomicznymi oraz realizowanie polityki działań zmierzających do tworzenia warunków umożliwiających wszechstronny rozwój człowieka. Ta różnorodność czynników związanych z gospodarką przestrzenną domaga się badań interdyscyplinarnych oraz roztropnego działania¹. Tematyka poruszana w artykule jest przedmiotem badań geografii religii, socjologii religii, historii religii oraz teorii zarządzania.

Nie jest zamiarem autora niniejszego artykułu omówienie najważniejszych zagadnień związanych z całością gospodarki przestrzennej. W niniejszym artykule chodzi przede wszystkim o zwrócenie uwagi na ład przestrzenny odnoszący

¹ R. Żó b e k, Niektóre aspekty dotyczące stanu i perspektyw gospodarowania przestrzenią, *Studia Elbląskie* VII: 2006, s. 175–177.

się do wymiaru kulturowego. Jeśli ład przestrzenny oraz zarządzanie najczęściej obejmuje aspekty ekonomiczne, estetyczne, ekologiczne, to w niniejszym artykule chodzi o uwzględnienie ładu kulturowego. Ład ten, rozumiany jest jako „szacunek dla dziedzictwa historii oraz troska o spuściznę i tożsamość”, w ramach gospodarki przestrzennej regionu Warmii i Mazur. Obecnie chyba łatwiej jest dostrzec, że dziedzictwo historyczne regionu, to wartość oraz atrakcja turystyczna, a ta ma wartość gospodarczą i ekonomiczną. Nowoczesna strategia promocji regionu domaga się skoordynowanych działań różnych podmiotów. Cenne są więc inicjatywy badań podejmowane nad rodzimym dziedzictwem oraz świadomością patronów regionu².

W planowaniu rozwoju turystyki potrzebna jest wiedza. Na wydarzenia historyczne nakłada się, albo jest ściśle z nimi związane dziedzictwo religijne regionu ze swymi dziejami, sanktuariami, świątyniami, historycznymi szlakami misjonarzy i pielgrzymów. Ład przestrzenny zakłada więc porządek i współpracę różnych instytucji, mądre planowanie, które warunkuje rozwój regionu pod każdym względem. Jeśli nowoczesna turystyka oparta jest również na wiedzy o tym, co w regionie wartościowe, to musi uwzględniać osiągnięcia geografii religii, która bada przestrzenne rozmieszczenie religii, ośrodków kultu oraz uwzględnia zjawisko turystyki religijnej, czyli różne formy pielgrzymowania (pielgrzymki centralne, regionalne, lokalne i parafialne) do miejsc świętych³.

I. WYRÓŻNIONA PRZESTRZEŃ – „ŚWIĘTA WARMIA”

Europejska kultura wyrasta z korzeni tradycji starożytnej Grecji oraz Rzymu. Głównym jednak korzeniem jest tradycja judeochrześcijańska, której źródłem jest Biblia. Wyróżnianie miejsc, miast, dróg, rzek i gór jako świętych, było i jest powszechną praktyką religijną. Wynika to z samej natury *homo religiosus* – człowiek to istota religijna. W Europie od dwu tysięcy lat praktyka ta, promowana była przez chrześcijańską kulturę. Kultura ta, przechowuje wiele elementów starożytnych zwyczajów oraz obrzędów, które znajdują się w biblijnym przekazie. Chcąc zatem zrozumieć rodzimą tradycję, trzeba odnieść ją do źródeł.

W kulturowym planowaniu przestrzennym, często gubi się wymiar religijny, i nie jest to tylko kwestia przekonań, lecz również znajomości wartości, które organizują ludzkie życie. Planując ludzkie przestrzenie życia, istnieje potrzeba uwzględnienia wielobiegowego rozumienia świata. Przestrzeń kulturową regionu organizuje się dla ludzi, tak jak z myślą o ludziach, buduje się infrastrukturę komunikacyjną, wypoczynkową i wszelkiego rodzaju instytucje świadczące usługi. Współczesna refleksja nad religijnymi praktykami kategorii pielgrzymowania ujmuje w pojęciu religijnej turystyki.

„Święta Warmia” to wprawdzie nie „Ziemia Święta”, za jaką uchodzi Palestyna mająca znaczenie globalne ze względu na wielkie religie judaizmu, islamu i chrześcijaństwa. Nieustannie doświadczamy, jak „Ziemia Święta”, jako miejsce narodzin

² Patroni Diecezji Elbląskiej w lokalnej świadomości i tożsamości regionu, pod red. J. Hochleitnera, A. Kilanowskiego, Elbląg 2006.

³ A. J a c k o w s k i, Święta przestrzeń świata. Podstawy geografii religii, Kraków 2003, s. 7–8.

i życia Chrystusa, jest celem krucjat i pielgrzymek z całego świata i Europy⁴. Miejsce to, wplecione jest w różnorakie konflikty, religijne, polityczne, ale i gospodarcze przynosząc znaczące zyski.

„Święta Warmia” ma znaczenie regionalne. W ten jednak sposób tradycja regionalna wpisuje się w tradycję europejską – chrześcijańską, a zarazem zyskuje swoją odrębność oraz tożsamość. Znajomość tej tradycji jest ważna dla regionu ze względu na burzliwe dzieje Warmii i Mazur oraz na wielkie procesy migracyjne po II wojnie światowej. Aby ludzie mogli się zakorzenić, muszą odnaleźć tradycję odnoszącą się do ziemi i świętych miejsc. Muszą odnaleźć swoją tożsamość właśnie w przestrzeni, w której żyją i działają. Ma to znaczenie dla ciągłości oraz jedności życia. Ta przestrzeń, „Świętej Warmii” ma więc różnorodny wymiar, i aby mogła być „sceną świata”, właściwą przestrzenią i czasem życia współczesnych, musi być brana w całości wzajemnych dopełnień. Przestrzenne planowanie musi odnosić się do całości rzeczywistej kultury, która jest jedna, nawet w swych przeciwieństwach, jak choćby symbolicznie mówiąc, jeden jest czas, zarówno w wymiarze dnia i nocy; jedna jest przestrzeń przez wymiar przeciwnych kierunków północy i południa, wschodu i zachodu, ale też nieba oraz ziemi. Wielowymiarowość czasu i przestrzeni „Świętej Warmii”, a szerzej ujmując regionu województwa warmińskiego, z całą przeszłością winna być natchnieniem dla teraźniejszości oraz inspiracją dla przyszłości. Skupianie się na współczesnych zagadnieniach nie wyklucza uwzględniania dziedzictwa przeszłości. Kulturowa przestrzeń to nie tylko rozrywka i turystyka oraz rekreacja związana z wypoczynkiem nad wodą. Całość domaga się promocji elementów krajobrazowych, przestrzeni codziennej kultury obecnej i tej nawet sprzed wieków. Trzeba pytać o należąca informację historyczną oraz aktualne możliwości. Sugestia tego artykułu dotyczy bardziej skoordynowanego myślenia i planowania, by w sprzyjających warunkach inwestorzy zainteresowali się możliwościami turystycznymi regionu.

„Święta Warmia” jako przestrzeń historyczna odwołuje się do wydarzeń religijnych, gdy: „Warmia zawisła na kształt katolickiego półwyspu w protestanckie księstwo pruskie”, jak to ujmuje Władysław Konopczyński⁵. Historyk ten opisując prawo Korony Polskiej nad Prusami, przedstawia wybór Albrechta, który poddając się pod zwierzchnictwo króla Zygmunta, co upamiętniono w następujący sposób: „2 kwietnia [1525] nowy wyznawca czystej Ewangelii przybył do Krakowa. Spisano układ [8 kwietnia], według którego *dux Prussiae*, albo *dux Prusia* (na przemian jeszcze tytułowany także wielkim mistrzem) uznaje siebie lennikiem króla polskiego, zobowiązuje się składać hołd osobiście, zrzeka się praw opartych na dawniejszych przywilejach cesarskich i papieskich, obiecuje natomiast szanować w swym protestanckim państwie prawa kościołów i biskupów katolickich (warmińskiego i chełmińskiego). Następstwo w Prusach zapewnia się tylko dwóm braciom byłego mistrza, a nie całej rodzinie”⁶. Przykładowo wybrane i przedstawione wydarzenie

⁴ A. J a c k o w s k i, I. S o ł j a n, Szlaki pielgrzymkowe Europy. Leksykon, Kraków 2000.

⁵ W. K o n o p c z y Ń s k i, Dzieje Polski Nowożytnej, Warszawa 1996, s. 318.

⁶ Tamże, s. 94.

związane z Albrechtem von Hohenzollern⁷, ilustruje historyczne i religijne znaczenie kształtujące przestrzeń kulturowego ładu, albo też związanych z tym koniecznych uściśleń oraz rozjaśnień. Opisany układ polityczny oraz religijny zachowany został aż do pierwszego rozbioru Polski 1772 roku.

Nazwa „Świętej Warmii” odnosi się do wydarzeń, gdy Warmia wspierana między innymi naukami i działaniami duszpasterskimi oraz dyplomatycznymi kard. Stanisława Hozjusza biskupa warmińskiego (1551–1579) nie przyjęła reformacji Marcina Lutera [1517] i pozostała katolicka, czyli pozostała związana z Rzymem. W powszechnej świadomości obecnych mieszkańców Warmii i Mazur nie funkcjonuje pojęcie ani „Świętej Warmii”, ani poczucie zamieszkiwania w Prusach. O Prusach Królewskich czy o Prusach Wschodnich oraz o Prusach Krzyżackich, czy państwie krzyżackim, wspominają tylko historycy, a przecież granice Prusach Krzyżackich były tak rozległe, że obejmowały nie tylko okolice Malborka, Kętrzyna, ale również Ełku⁸.

Tradycja staropruska, pruska⁹, jak i nowożytna z wielu względów obca jest współczesnym mieszkańcom Elbląga, Ornety, Olsztyna, Kętrzyna czy Ełku. W żadnym wypadku nie chodzi o apologię ideologii pruskiego nowożytnego państwa jako źródła militarizmu, despotyzmu i absolutyzmu, ale też nie ma powodu by reagować alergicznie. Ch. Clark, pisze, że: „Prusy to też państwo tolerancji, praworządności i dbałości o ład socjalny”. Do takich stwierdzeń należy podchodzić krytycznie, ale też nie można zapominać, że żyli tu ludzie obowiązkowi, pilni, zdyscyplinowani, oszczędni, lojalni wobec państwa¹⁰. Uwzględniając przeszłość jak choćby tylko zrywy patriotyczne i narodowe Polaków w XIX wieku, w części Prus Wschodnich¹¹, jak też położenie regionu zadaniem ekspertów i samorządów, inwestorów, ale i wielu innych instytucji, jest organizowanie wyjątkowej, kulturowej przestrzeni, tworząc promocję turystyczną oraz kulturową regionu. W opcji regionu leży europejska tradycja hanzeatycka Fromborka i Elbląga¹². Gdy w Sopocie sprzedaje się ciupagi i kierzce, a na Krupówkach w Zakopanem bursztyn i muszelki znad morza, jest to przykład kulturowego zaśmieciania przestrzeni. Nie tylko przedmioty oraz dziedzictwo materialne tworzą przestrzeń kulturową regionu. Zapewne cały czas na większą promocję czeka kultura menonicka znajdująca się w zachodniej części regionu. W dobie unifikacji, oryginalność będzie w „cenie”. Specyfika regionu to też ludzie z ich mentalnością, zwyczajami i obrzędami, która posiada niepowtarzalny

⁷ A. Szorc, Albrecht von Hohenzollern (1490–1568) ostatni wielki mistrz zakonu krzyżackiego i pierwszy Książę świecki i reformacja w Prusach, w: *Przeszłość natchnieniem teraźniejszości – symposium historyczne i świętowojeickie*, Ełk, 20–22 kwietnia 1994 roku, Ełk 1996, s. 91–99.

⁸ A. Kopiczko, *Dzieje miasta i parafii Ełk w średniowieczu (do 1525 roku)*, w: *Przeszłość natchnieniem*, jw., s. 63–74.

⁹ M. Józefczyk, *Średniowiecze Elbląga*, Elbląg 1996, s. 13–18.

¹⁰ Ch. Clark, *Prusy. Wzlot i upadek 1600–1947*, *Rzeczpospolita* z 10–11 marca 2007, s. A2.

¹¹ J. Chłosta, *Inicjatywy narodowe Polaków na Mazurach w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku*, w: *Przeszłość natchnieniem*, jw., s. 229–244.

¹² Elbląg nie był zainteresowany zaproszeniem do współpracy w ramach związku europejskich miast hanzeatyckich.

styl oraz wzornictwo. Oryginalność obyczaju regionu w procesie standaryzacji oraz unifikacji jest najciekawsza.

Pewne działania w przestrzeni kultury wymagają porozumienia wielu jednostek administracyjnych. Potrzeba refleksji nad pytaniem, co mogłoby z regionu Warmii i Mazur być promowane i znane w Europie i świecie? Jeśli ktoś decyduje się na życie w regionie Warmii i Mazur, to dla niego ten region jest „ziemią obiecaną”, którą trzeba mądrze przestrzennie zaplanować i zagospodarować.

W powszechnej świadomości współczesnych mieszkańców region określa się Warmią i Mazurami, jakkolwiek mieszkańcom Nowego Miasta Lubawskiego, Iławy, czy też Elbląga, kulturowo i geograficznie daleko jest do Warmii i Mazur. Takie sytuacje wskazują na konieczność kierowania się jasnymi kryteriami gospodarczymi, administracyjnymi, ale i kulturowymi w wieloetapowym planowaniu przestrzennego aspektu kulturowego ładu.

Gdyby próbować schematycznie opisać region Warmii i Mazur pod względem geograficznym, administracyjnym, organizacji religijnej, to można wyróżnić:

A. Geografia regionu Warmii i Mazur z miastem Olsztynem (172 tys. mieszkańców) jako stolicą województwa jest zróżnicowana poprzez pojezierza, niziny, doliny, międzyrzecza i wysoczyzny. Według Jerzego Kondrackiego region Warmińsko-Mazurski leży w przestrzeni dwóch podprowincji: Pobrzeża Wschodniobałtyckiego oraz Pojezierza Wschodniobałtyckiego. Region tworzy sześć mniejszych regionów geograficznych. 1. Region Pobrzeże Gdańskie obejmuje: Żuławy Wiślane, Wysoczyznę Elbląską, Równinę Warmińską, Wybrzeże Staropruskie. 2. Region, to Nizina Staropruska i obejmuje: Wzniesienia Górowskie, Równinę Ornecką, Równinę Sępopolską. 3. Region, wyznacza Pojezierze Iławskie. 4. Region to Pojezierze Chełmińsko-Dobrzyńskie, które obejmuje przestrzeń Pojezierza Brodnickiego, Dolinę Drwęcy, Garb Lubawski. 5. Region wyznacza Pojezierze Mazurskie, w którego skład wchodzi: Pojezierze Olsztyńskie, Pojezierze Mrągowskie, Kraina Wielkich Jezior Mazurskich, Kraina Węgorapy, Wzgórza Szeskie, Pojezierze Elckie. 6. Region wykreślają granice: fragment Pojezierza Litewskiego z Puszcą Romnicką.

Największe rzeki to: Łyna, Pasłęka, Węgorapa, Elk, Krutynia i Pisa. W części wschodniej regionu znajduje się kilka wielkich jezior, np. Śniardwy i Mamry, Niegocin i jezioro Roś, a na zachodniej stronie regionu znajduje się Jeziorak. Region odznacza się dużym stopniem zalesienia subborealnym świerkiem, borealnymi gatunkami roślin i reliktowymi gatunkami tundrowymi. Jako niezwykle bogactwo w skali europejskiej, region posiada puszcze, parki krajobrazowe oraz rezerwaty przyrody.

B. Administracyjnie region obejmuje obszar 24 203 km² i dzieli się na 21 powiatów w tym dwa grodzkie (m. Elbląg i m. Olsztyn). Region tworzy także struktura samorządowa obejmująca 116 gmin. Do regionu województwa warmińsko-mazurskiego przynależy ok. 1. 469 tys. ludności. Pod względem urbanizacji region zajmuje 9 miejsce w kraju, bowiem posiada 49 miast oraz 3 871 wsi.

C. W przestrzeni regionu warmińsko-mazurskiego mieszczą się obecnie trzy diecezje Kościoła katolickiego powstałe z podziału dawnej diecezji warmińskiej założonej w 1243 roku. Wówczas to z upoważnienia papieża Innocentego IV biskup Wilhelm z Modeny, jako legat papieski na ziemiach opanowanych przez Krzyżaków wytyczył cztery diecezje: chełmińską, pomezzańską, warmińską oraz sambijską.

Diecezje te przeszły burzliwe dzieje. Przetrwiała tylko diecezja warmińska, która po II wojnie światowej, obejmowała teren Prus Wschodnich znajdujących się w granicach Polski.

Po 25 marca 1992 roku bullą papieża Jana Pawła II *Totus Tuus Poloniae Populus*, diecezja warmińska została podzielona i stała się metropolią z siedzibą arcybiskupa w Olsztynie dla diecezji elbląskiej i diecezji ełckiej.

Metropolia Warmińska: powierzchnia obejmuje 12 000 km². Liczba mieszkańców ok. 730 000, w tym ok. 700 000 katolików. Warmiacy i Mazurzy, którzy mieli świadomość, że „Biblia i wiara i Język ojczysty/Ubogich Mazurów to skarb wiekisty”¹³, jak i Warmiacy jako ludność autochtoniczna obecnie w populacji regionu stanowią znikomą ilość. Stolica metropolii oraz siedziba arcybiskupa znajduje się w Olsztynie. Jak w każdej diecezji struktura podstawowych jednostek obejmuje 256 parafii, podzielonych na 33 dekanaty. Poza granicami metropolii znajduje się powiat Działdowo, gmina Lidzbark Warmiński, Płońska, Janowiec Kościelny, Rybno.

Diecezja Elbląska: to obszar 9 495 km² regionu, z siedzibą biskupa w Elblągu. 1/5 terytorium diecezji stanowiąca część Żuław z Mierzeją Wiślaną, dołączona została z dawnej diecezji Gdańskiej. Katolicy obrządku łacińskiego stanowią 98% ludności, ok. 460 000. W związku z historyczną akcją „Wisła”, na terenie diecezji mieszka ponad 5 000 katolików obrządku bizantyjsko-ukraińskiego. Mieszkańcy diecezji, można mówić już o trzecim pokoleniu, pochodzą głównie z obszarów Wileńszczyzny, Białorusi, Ukrainy oraz z terenów całej Polski. Ludność autochtoniczna to ułamek procenta. Ponieważ diecezja sięga poza granice regionu obejmując powiat malborski, kwidzyński, prabucki, część jej znajduje się w województwie Pomorskim, na dawnych terenach diecezji pomezjańskiej oraz Prus Królewskich. Strukturę organizacyjną wyznacza sieć 157 parafii, zorganizowanych w 20 dekanatach¹⁴.

Diecezja Ełcka: ziemia ełcka to tereny położone w dorzeczu rzek Ełk i Legi. Diecezja z siedzibą biskupa w Ełku¹⁵ stanowi część regionu warmińsko-mazurskiego i obejmuje tereny dawnej diecezji warmińskiej 2/3 oraz część diecezji łomżyńskiej 1/3. Wcześniejsze wschodnie ziemie diecezji były to terytoria diecezji wigierskiej, przekształconej w diecezję sejneńską [1815–1925]. Obecne terytorium diecezji to 8 dawnych dekanatów z 90 parafiami z diecezji warmińskiej oraz 5 dekanatów z 40 parafiami diecezji łomżyńskiej¹⁶. Po 15 latach od powołania diecezji ełckiej, struktura diecezjalna podstawowych jednostek organizacyjnych, czyli 149 parafii, została zorganizowana w 21 dekanatach. Poza regionem warmińsko-mazurskim znajduje się dekanat Filipów, Suwałki, Sejny, Lipski, Augustowski, Rajgród. Stan obecny

¹³ G. J a s i ń s k i, Mazurzy jako społeczność ewangelicka (XIX wiek), w: *Przeszłość natchnieniem*, jw., s. 178; J. J a s i ń s k i, Proboszcz i superintendent ełcki Tymoteusz Krieger – zapomniany rzecznik języka polskiego na Mazurach w I połowie XIX wieku, w: *Przeszłość natchnieniem*, jw., s. 183–192.

¹⁴ Z. B i e g, Diecezja Elbląska w świetle dokumentów Kurii Diecezjalnej Elbląskiej, *Studia Elbląskie* I: 1999, s. 11–16.

¹⁵ K. S k i b o w s k i, Od kościoła w diasporze do katedry – 100 lat kościoła św. Wojciecha w Ełku, w: *Przeszłość natchnieniem*, jw., s. 245–252.

¹⁶ B. K u m o r, Geografia historyczna dzisiejszej diecezji Ełckiej, w: *Przeszłość natchnieniem*, jw., s. 31–38.

diecezji, to obszar 11 000 km², na którym mieszka ok. 440 947 ludności, w tym katolików ok. 416 908. Jest to jeden z najsłabiej zaludnionych rejonów Polski. Obecność Jana Pawła II w Elku w 1999 roku, to najważniejsze wydarzenie w ciągu 600 lat historii tych ziem, stwierdza Ryszard Skawiński, wicestarosta¹⁷.

Na terenie regionu warmińsko-mazurskiego mieszkają wierni Kościoła Prawosławnego, Ewangelicko-Augsburskiego, mniejszy jest liczbowo Kościół Chrześcijań Baptistów, Metodystyczny, Kościół Wolnych Chrześcijań, Chrystusowy, Zielonościwkowy i Kościół Polsko-Katolicki. Mieszkają również wyznawcy religii niechrześcijańskich jak Świadkowie Jehowy, Towarzystwo Świadomości Kryszny, są również członkowie ruchów religijnych, pseudo-religijnych i światopoglądowych.

Powyzsza charakterystyka ma na celu zwrócenie uwagi na fakt, że przestrzeń kulturowa ma swoją strukturę oraz dziedzictwo.

Organizacja kulturowego przestrzennego ładu winna zmierzać do tego, by mieszkańcy jako i turyści nie kojarzyli regionu tylko z przeszłością w postaci siedziby Hitlera w Gierłozie i polami Grunwaldu. Zresztą podobnie mało funkcjonują we współczesnej kulturze nazwy samych Prus czy Prus Królewskich, Prus Wschodnich, Sambii, Pomezanii, czy nazwy Natangii, Barcji, Galindii oraz Warmii jako części dawnej diecezji warmińskiej, znane są przede wszystkim historykom. Szkoda, że nazwy te znane są przede wszystkim historykom, a nie samorządowcom czy przeciętnym mieszkańcom regionu.

II. MIEJSCA WYRÓŻNIONE

Miejsca wyróżniają wydarzenia. „Z ważniejszych wydarzeń w minionym piętnastolecu należy wymienić spotkanie modlitewne Polaków i Litwinów w Sejnach w maju 1993 r. pod przewodnictwem biskupów z Polski, Litwy i Białorusi, sprowadzenie do diecezji relikwii św. Wojciecha, a następnie peregrynacja ich do kolejnych parafii”¹⁸. Wyróżnione miejsca i kościoły w diecezjach to katedry, bazyliki oraz sanktuaria¹⁹. Jeśli każdy kościół, jak i kaplica jest budowlą architektoniczną przeznaczoną do kultu Bożego (can. 1214), to przez sanktuarium rozumie się kościół, do którego pielgrzymują wierni (can. 1230)²⁰. Inną kategorią są bazyliki jako kościoły szczególnie wyróżniające się architekturą, bogatym wystrojem oraz rolą, jaką pełnią w kulcie Bożym.

¹⁷ Diecezjanie mówią o diecezji, *Martyria* 3 (2007), s. 7.

¹⁸ K. Ś m i g i e l, Współczesny kult św. Wojciecha w Polsce, w: *Przeszłość natchnieniem*, jw., s. 307–316.

¹⁹ M. W i e l i c z k o, K. W r ó b l e w s k a, Kościoły Warmii, Olsztyn 1991; Kościoły i kaplice Archidiecezji Warmińskiej, Święta Warmia, Olsztyn 1999, t. 1; Olsztyn 1999, t. II; D. D e t t l a f, J.P. D e t t l a f, Kościoły Diecezji Elbląskiej. Nasze dziedzictwo. Dekanaty Elbląg – Die Kirchen der Diözese Elbląg. Unsere Erbe. Die Dekanate von Elbląg, Bydgoszcz 2006.

²⁰ „Aby sanktuarium mogło nazywać się narodowym, musi otrzymać aprobatę Konferencji Episkopatu; aby mogło nazywać się międzynarodowym, wymagana jest aprobata Stolicy Świętej” (can. 1231): Kodeks Prawa Kanonicznego, Poznań 1984.

Stosując kryterium podziału według diecezji można wyróżnić najważniejsze sanktuaria.

Archidiecezja Warmińska posiada 29 wyróżnionych kościołów i miejsc. Bazylikami są kościoły macierzyste Archidiecezji Warmińskiej, Bazylika Archikatedralna Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny we Fromborku oraz Bazylika Współkatedralna Świętego Jakuba Apostoła w Olsztynie.

Bazyliki Mniejsze: Bazylika Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Gietrzwałdzie; Bazylika Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny w Świętej Lipce; Bazylika Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny w stoczku Klasztornym; Bazylika Chrystusa Zbawiciela w Dobrym Mieście; Bazylika Świętego Jerzego w Kętrzynie; Bazylika Świętej Katarzyny w Braniewie.

Sanktuaria Archidiecezji Warmińskiej: Bożej Opatrzności w Bartągu; Przenajdroższej Krwi Pana Jezusa w Bisztynku; Najświętszego Sakramentu i Męki Pańskiej w Głotowie; Męki Pańskiej w Chwałęcinie; Męki Pańskiej w Międzylesiu; Krzyża Świętego w Klebarku Wielkim; Narodzenia Najświętszej Maryi Panny, Matki Boskiej Gietrzwałdzkiej, Matki Boskiej Królowej Pokoju w Stoczku Klasztornym; Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny, Matki Jedności Chrześcijan w Świętej Lipce; Archiprezbiterialne Sanktuarium Najświętszej Maryi Panny Matki Miłosierdzia przy parafii Matki Bożej Ostrobramskiej w Olsztynie; Matki Boskiej Miłosierdzia w Kętrzynie; sanktuarium Maryjne Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny i św. Józefa w Krośnie; Matki Boskiej Fatimskiej w Lubajnach; Matki Boskiej Fatimskiej Archiprezbiteratu Olsztyńskiego przy parafii Matki Boskiej Fatimskiej w Olsztynie; Matki Boskiej Fatimskiej dla dekanatów: Bartoszyce, Kętrzyn I, Kętrzyn II, Reszel, i Sępól w Korszach; Matki Boskiej Fatimskiej w Rozogach; Matki Boskiej Fatimskiej przy parafii Błogosławionej Karoliny Kózkówny w Biskupcu Reszelskim; Matki Boskiej Fatimskiej przy parafii Świętej Katarzyny w Braniewie; Matki Boskiej Szkaplerznej we Lwowcu; Świętego Rocha w Tłokowie; Świętego Brunona Bonifacego z Kwerfurtu Biskupa i Męczennika przy parafii Świętego Brunona w Bartoszczach²¹.

Diecezja Elbląska:

Kościoły katedralne: Katedra Św. Mikołaja w Elblągu; Katedra Św. Jana Ewangelisty w Kwidzynie; Katedra Św. Wojciecha i Męczennika w Prabutach.

Sanktuaria Diecezji Elbląskiej: Diecezjalne Sanktuarium Krzyża Świętego w katedrze św. Mikołaja w Elblągu; Diecezjalne Sanktuarium Św. Wojciecha w Świętym Gaju; Pomezzańskie Sanktuarium Świętej Rodziny w Ryjewie; Sanktuarium Błogosławionej Doroty w Mątowach Wielkich; Sanktuarium Błogosławionej Doroty z Mątów Wielkich w Katedrze św. Jana Ewangelisty w Kwidzynie; Sanktuarium Chrystusa Miłosiernego w Zielonce Pasłęckiej; Diecezjalne sanktuarium Matki Boskiej Fatimskiej w Elblągu – Stagniewie; Sanktuarium św. Antoniego Padewskiego w Suszu²².

Diecezja Ełcka:

²¹ Rocznik Archidiecezji Warmińskiej 2005, opr. J. Wojtkowski, Olsztyn 2005, s. 50–51.

²² Instytucje i duchowieństwo Diecezji Elbląskiej, pod red. Z. Bieg, K. Pączkowski, Elbląg 2006, s. 47–48.

Sanktuaria Diecezji Ełckiej: Matki Bożej Sejneńskiej w Sejnach; Matki Bożej Fatimskiej w katedrze w Ełku; Matki Bożej Studzienicznej w Studzienicznej, Matki Bożej Rajgrodzkiej w Rajgrodzie; Matki Bożej Bazylianki w Lipsku; Matki Bożej Różańcowej Krasnoborskiej w Krasnymborze; Podwyższenia Krzyża Świętego w Olecku; Świętego Brunona w Olecku²³.

Nie wszystkie sanktuaria są jednakowo ważne i popularne wśród wiernych. Sanktuarium w Gietrzwałdzie czy św. Wojciecha w Świętym Gaju cieszy się europejską sławą i pielgrzymkami z całej Europy. Sławne w Polsce jest sanktuarium Nawiedzenia NMP Matki Jedności Chrześcijan w Świętej Lipce. Rozwija się ruch pątniczy i coraz więcej pielgrzymów przybywa do sanktuarium w Stoczku Warmińskim, do czego zapewne przyczyniło się ujawnienie miejsca internowania w tamtejszym klasztorze kard. Stefana Wyszyńskiego. Światową sławą cieszy się kościół archikatedralny Wniebowzięcia NMP we Fromborku, który stanowi integralną część miasta i katedralnego wzgórza z muzeum oraz obserwatorium Mikołaja Kopernika.

Trzeba powiedzieć o pewnym postępie, w promocji i eksponowaniu zabytków architektury sakralnej. Takim rzucającym się w oczy przykładem jest wieczorne lub nocne oświetlanie kościołów. Władze administracyjne odpowiedzialne za ład przestrzeni dostrzegły, że we wspólnym interesie jest promocja tego, co mamy najpiękniejszego, ciekawego i niepowtarzalnego w innym regionie Polski i Europy. Planując zagospodarowanie przestrzeni kulturowej należy postawić się w sytuacji gościa, pielgrzyma lub turysty i zastanowić się, czego on oczekuje i co można mu zaproponować. *Informator Turystyczny* z całej bogatej tradycji religijnej regionu wymienia zaledwie kilka sanktuariów, jedynie z adresami oraz numerami telefonów²⁴. Jest to oferta, która jeszcze nie potrafi docenić wartości kulturowej oraz turystycznej dziedzictwa religijnego. O szlakach pielgrzymkowych *Informator* milczy.

Szerszą informację można znaleźć w opracowaniu *Warmińsko-Mazurskimi szlakami*, ale głównie w zakresie turystyki rekreacyjnej. Obok propozycji wędrowki „szlakiem Kopernika”, „gotyku ceglanego”, „wokół Grunwaldu”, i innych atrakcji, opracowanie podaje informacje o czterech najważniejszych sanktuariach warmińskich. Wyjątek stanowi mazurska miejscowość Wojnowo, gdzie znajduje się prawosławny zespół klasztorny, dziedzictwo *filiponów*, którzy osiedlili się tam unikając represji po reformach patriarchy Nikona w XIX wieku²⁵.

Strategia Rozwoju Turystyki w Województwie Warmińsko-Mazurskim do roku 2015, wprawdzie dostrzega: brak świadomości korzyści z turystyki w społeczeństwie i wśród elit politycznych regionu; brak wiedzy o historii i kulturze regionu..., niedostatek bazy noclegowej o średnim standardzie; małą ilość dobrze zagospodarowanych i oznakowanych szlaków turystycznych; niewystarczającą troskę o estetykę krajobrazu, ale brakuje też szerszego uwzględniania dziedzictwa religijnego

²³ Schematyzm Diecezji Ełckiej, opr. A. Skowroński, Ełk 2005, s. 46.

²⁴ *Informator Turystyczny*. Województwo Warmińsko-Mazurskie, wersja polsko-angielsko-niemiecka. Wydano ze środków Warmińsko-Mazurskiej Regionalnej Organizacji Turystycznej, Olsztyn 2006.

²⁵ *Warmińsko-Mazurskimi szlakami*. Wydano ze środków Urzędu Marszałkowskiego Województwa Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn [b.r.w.].

„świętych miejsc” oraz pielgrzymkowych szlaków²⁶. Być może bardziej zintegrowanym planowaniem przestrzeni kulturowej w ramach rozwoju turystyki oraz ruchu pielgrzymkowego zajmie się Forum Rozwoju Turystyki, jako ciało konsultacyjne, które ma ambicje osiągnięcia standardu stworzenia programu oferty turystycznej na poziomie Unii Europejskiej²⁷. Inny program strategii rozwoju wprawdzie przyznaje, że „turystyka [jest] wiodącą dziedziną gospodarki Warmii i Mazur”, lecz ponad zalecenie „zorganizowania na wysokim poziomie systemu informacji i promocji regionu” oraz wypromowania tradycji regionu, o dziedzictwie religijnym i geografii religijnej regionu program strategiczny milczy²⁸. W dziale „dziedzictwo i kultura” mowa jest o różnorodności kulturowej regionu, lecz o geografii religijnej nie ma jednego słowa. Mowa natomiast jest o ewidencji wszystkich kategorii zabytków oraz współpracy w zakresie ich konserwacji²⁹.

Do prawdziwego lotniska na miarę regionu pewnie jeszcze daleko. Przez region praktycznie przebiega jedna centralna arteria komunikacyjna ze Wschodu na Zachód. Pomijając już jakoś trasy 16, należy pytać jak wygląda trasa dla podróżujących nocą, a jak w czasie dnia? Wydaje się, że najlepiej przygotowane na przyjazd gości są tylko stacje paliw. Bowiem nie pomyślano o tym, że właśnie tam powinna być łatwo dostępna informacja o pobliskiej miejscowości, o czynnym muzeum, czy ważnym dla mieszkańców kościele lub sanktuarium. Na mapie regionu warmińsko-mazurskiego, są oznaczenia kościołów zabytkowych, zamków oraz ruin, ale nie znalazłem miejscowości Pierślawek nad Krutynią, gdzie w leśniczówce 1887 roku urodził się i gdzie spędził dzieciństwo Ernst Wiechert (1887–1950), wybitny niemiecki pisarz tłumaczony na wiele języków w tym na język polski³⁰. Podobnie trudno szukać śladów dramaturga i prozaika Hermanna Sudermanna (1857–1928) w Elblągu, gdzie mieszkał, uczęszczał do elbląskiego gimnazjum realnego. Jego 35 dramatów doczekało się ekranizacji³¹. We wsi Jarnołtowo na budynku zlikwidowanej szkoły, znajduje się tablica upamiętniająca pobyt światowej sławy filozofa Immanuela Kanta (1724–1804), który ok. 1750, pracował w tej miejscowości jako prywatny nauczyciel. Są to tylko przykłady jak wiele jest cennych i atrakcyjnych elementów czekających na właściwą promocję.

²⁶ Strategia Rozwoju Turystyki w Województwie Warmińsko-Mazurskim, Olsztyn 2004, opr. zespół autorski, Olsztyn 2004, s. 18–19.

²⁷ Tamże, s. 21.

²⁸ Strategia rozwoju społeczno-gospodarczego województwa Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2000, s. 42–43.

²⁹ Tamże, s. 50–51. Na temat „turystyki religijnej”, praktycznie milczy dokument pod nazwą: Strategia rozwoju turystyki w latach 2001–2006 – Rządowy program wsparcia rozwoju turystyki w latach 2001–2006, przyjęty przez Radę Ministrów w dniu 24.04.2001, Warszawa 2001.

³⁰ Ernst Wiechert (1887–1950), prozaik, humanista, antyfaszysta: J. R o s ł a n, Ernst Wiechert. Życie i dzieło, Olsztyn 1992.

³¹ Księga Elbląska – Przewodnik historyczno-krajoznawczy, pod red. J. Zackiewicza, Elbląg 2002, cz. II, s. 329–330.

III. ŚWIĘTE SZLAKI

Z historycznego punktu widzenia, można mówić o szlakach nieustannej wędrówki ludów ze Wschodu na Zachód europejskiego kontynentu. Dzieje są dynamiczne, obfitują w wydarzenia, które kształtują życie i kulturę regionów i państw. Na te zjawiska należy patrzeć w kategoriach „mikro jak i makrostruktur socjokulturowych”³². Szlaki mogą wyznaczać pomniki przyrody, architektury, dawnych rodowych rezydencji, ale nie mniej ważne są szlaki pielgrzymie. „Pielgrzymki są uważane za jedną z najstarszych form migracji wynikających z motywów pozaekonomicznych, podobnie jak turystyka w szerokim tego słowa znaczeniu. [...] Pielgrzymowanie jest współcześnie jednym z ważniejszych zjawisk religijnych, kulturowych i społeczno-ekonomicznych. Wędrówki do uświęconych miejsc odbywały się niemal od początków historii człowieka. Pielgrzymki oprócz swych wartości w sferze religijnej stanowiły też ważny element w rozwoju horyzontu geograficznego i kulturowego społeczeństw”, pisze w obszernej monografii geografii religijnej prof. Antoni Jackowski³³. Można za A. Jackowskim mówić, że „«turystyka religijna» jest synonimem «pielgrzymki» i odwrotnie”³⁴. Trzeba zauważyć, że obecnie w Polsce udział bierze ok. 5–7 mln osób, co stanowi ok. 15 proc. ludności Polski³⁵.

Europa jest przestrzenią pokrytą szlakami pielgrzymów, szlakami przemarszów wojsk oraz szlakami atrakcji turystycznych. Najczęściej, tak wojska jak i pielgrzymi wędrowali do odległych miejsc, aby następnie wrócić jako zdobywcy lub umocnieni pobyt w „świętym miejscu” pielgrzymi. Szlak zielony, przemarszu wojsk Napoleona przez region warmińsko-mazurski i stacjonowanie cesarza w Kamieńcu (1807), wykracza poza granice regionu³⁶. Podobnie jak europejski szlak bursztynowy, gdy w starożytnej epoce transportowano „bursztynowe złoto” z nad wybrzeży Bałtyku do Rzymu i dalej do Azji.

Pamięć o szlakach jest środkiem pogłębiania kultury tożsamości oraz świadomości duchowych korzeni. Szlak „świętych wędrówek” dla współczesnego turysty jest metaforą życia, analogią nieustannego wędrowania, ku temu, co piękne i wartościowe.

W zachodniej części regionu znajduje się turystyczny Szlak Żółty – EŁ – 2103 – „Jantarowy”. Jest to fragment Międzynarodowego Szlaku Dalekobieżnego E – 9. Szlak zaczyna się nad Atlantykiem, biegnie wybrzeżem Morza Północnego, następnie Morza Bałtyckiego (Świnoujście – Koszalin – Hel – Gdańsk – Elbląg – From-

³² S. R a b i e j, Europe of pilgrimage routes, *Studia Oecumenica* 2 (2002), s. 133.

³³ A. J a c k o w s k i, jw., s. 225–226.

³⁴ Tamże, s. 242.

³⁵ A. J a c k o w s k i, Współczesne migracje pielgrzymkowe w Polsce, w: *Przestrzeń i sacrum. Geografia kultury religijnej w Polsce i jej przemiany w okresie XVII do XX w. na przykładzie ośrodków kultu i migracji pielgrzymkowych*, Kraków 1996, s. 51.

³⁶ Początek szlaku: Kwidzyn – Szadowo – Wola Sosenka – Jezioro Liwieniec – Prabuty – Pałatyki – Jezioro Burgale – Kamieniec – Rudniki – Fabianki – Jezioro Czerwica – Solniki – Piotrkowo – Szymbark – Hława, długość 91 km.

bork – Braniewo). W Elblągu szlak Żółty nakłada się na szlak Kopernikowski (EL – 06 – c) oraz szlak Nadwiślański³⁷.

Stałe szlaki pielgrzymie w regionie warmińsko-mazurskim wyznaczają sanktuarium. Rokrocznie w pielgrzymce gwieździstej do Świętego Gaju wędrują pielgrzymi ze Starego Pola, Kwidzyna, Dzierzgonia, Pasłęka i Elbląga. Do Świętego Gaju jako miejsca śmierci św. Wojciecha, przybywają pielgrzymi z Polski i Europy. Od roku 1997 wyznaczony jest pieszy szlak św. Wojciecha liczący 42 km. Rozpoczyna się w Elblągu i wiedzie przez rezerwat przyrody jeziora Drużno, następnie przez Tropy Elbląskie, wieś Węgle-Żukowo w gminie Markusy, Dzierzgonkę, Brudzędy, Stare Dolno, Kwietniewo i kończy się w Świętym Gaju. Na kościele znajduje się tablica upamiętniająca prof. Stanisława Mielczarskiego³⁸, którego naukowe badania przyczyniły się do ponownego odkrycia Świętego Gaju, jako miejsca męczeństwa św. Wojciecha³⁹.

Podobnie należy wymienić z dawnych pielgrzymek warmińskich tzw. „łosiery”, czyli pielgrzymki wotywno, które miały zawsze folklorystyczny charakter, a więc były zabarwione elementami ludowo-religijnymi. Po 1945 roku stopniowo zanikły, tak jak z różnych przyczyn zanikła warmińska obyczajowość⁴⁰. Obecnie najpopularniejsza jest pielgrzymka z Olsztyna do sanktuarium na doroczne uroczystości odpustowe NMP Gietrzwałdzkiej. W tzw. pielgrzymce „gwieździstej”, pieszo przybywają pielgrzymi z Ostródy, Olsztynka oraz pobliskich miejscowości wiejskich. Najliczniejszą grupę stanowią pielgrzymi zmotoryzowani, którzy nawiedzają Gietrzwałd również przez cały rok.

Na drugim miejscu popularności po Gietrzwałdzie w regionie znajduje się Święta Lipka, „Sanktuarium Jedności Chrześcijan, «w przeszłości [jedności] Warmii, Polski i Prus»”. Sanktuarium maryjne, odgrywało dużą rolę kultury religijnej w dobie reformacji w Prusach i na Warmii. Obecnie jest ośrodkiem religijnego kultu z wspaniałą architekturą, a więc z „przyciągającą i promieniującą mocą” gromadzi w ciągu roku licznych pielgrzymów⁴¹. Na uroczystości odpustowe w ostatnią niedzielę maja podążają zorganizowane grupy pieszych pielgrzymów z Reszla, Mrągowo, Kętrzyna oraz mniejsze grupy z pobliskich parafii wiejskich, np. Wilkowa.

Stałymi szlakami do Częstochowy na Jasną Górę w miesiącu sierpniu wędrują pielgrzymi zorganizowani w Warmińskiej Pieszej Pielgrzymce z Olsztyna. Swoją tradycję (po raz 16 w 2006 r.) ma już coroczna Warmińska Pielgrzymka Piesza do Ostrej Bramy. Pielgrzymka piesza wyrusza z Kętrzyna wędrując przez Węgorzewo do sanktuarium Matki Boskiej Ostrobramskiej w Wilnie. Nie ma statystyki piel-

³⁷ M. T o m a s z e w s k i, Szlaki znakowane, w: Księga Elbląska, Elbląg 2001, s. 173–180.

³⁸ S. M i e l c z a r s k i, Misja pruska świętego Wojciecha, Gdańsk 1967; G. L a b u d a, Współczesny stan dyskusji nad działalnością pastoralną i misyjną Świętego Wojciecha, w: Przeszłość natchnieniem, jw., s. 295–305.

³⁹ M. T o m a s z e w s k i, Szlak Świętego Wojciecha, w: Księga Elbląska, Elbląg 2001, s. 214–219. J. Z a s k i e w i c z, Przedłużenie szlaku Świętego Wojciecha, w: Księga Elbląska, jw., s. 245.

⁴⁰ W. P i w o w a r s k i, Łosiery do Gietrzwałdu, *SW* XIV: 1977, s. 153–175.

⁴¹ W. N o w a k, Promieniowanie sanktuarium Matki Bożej Świętoliipskiej na Prusy, w: Przeszłość natchnieniem, jw., s. 143–154.

grzymek autokarowych do sanktuariów w regionie, lecz podstawowe dane można uzyskać w biurach sanktuariów.

Jak do tej pory nie doczekała się realizacji idea wytyczenia szlaku św. Jakuba z Olsztyna do Santiago de Compostela w Hiszpanii. Szlak jakże popularny w średniowiecznej Europie. W czasie europejskiej integracji, szlaki takie są wyrazem jedności kultury oraz wspólnych korzeni współczesnej Europy. Podobnie na odkrycie, opracowanie źródłowe oraz oznakowanie czeka szlak św. Brunona z Kwerfurtu (974–1009), patrona sanktuarium w Giżycku i Bartoszczach związanego podobnie jak św. Wojciech z klasztorem św. Aleksego na Awentynie, ośrodkiem misyjnym w Rzymie⁴².

ZAKOŃCZENIE

Planowanie przestrzenne dotyczy uwzględnienia szeroko rozumianej kultury. Istotnym elementem kultury jest religia. Aby można było mówić o zintegrowanym planowaniu rozwoju regionu warmińsko-mazurskiego, również pod względem promocji turystycznej, należy uwzględnić wyniki badań „geografii religijnej”. Specyfikę regionu wyznacza położenie terenu, pejzaż „krajny tysiąca jezior”, ale przede wszystkim specyfikę regionu tworzą ludzie i ich obyczaje codzienne oraz świąteczne. Nie ulega wątpliwości, że ogromne dziedzictwo religijne regionu atrakcyjne turystycznie, zwłaszcza sanktuaria oraz różnorodny ruch pielgrzymkowy nie znajdują należytego odzwierciedlenia w informatorach, a także w planowanej strategii regionalnego rozwoju. Chcąc realnie promować jako atrakcję turystyczną Warmię i Mazury w Europie, należy ukazać wszystko to, co stanowi wyjątkowość „Świętej Warmii”, z jej przeszłością historyczną, dziedzictwem architektury sakralnej, szlakami pątniczymi, jak też zróżnicowaniem etnicznym oraz tradycją religijną.

CULTURE AND ECONOMIC DIMENSION OF THE „HOLY PLACES” OF THE REGION OF WARMIA AND MASURIA

SUMMARY

Spatial planning refers to taking widely understood culture into account. An essential element of culture is religion. In order to be able to talk about integrated planning of the development of the Warmian-Masurian region, also in respect of tourist promotion, the results of research of “religious geography” should be taken into account. The specific character of the region is determined by the position of the area and the landscape of the “land of a thousand lakes”. Yet primarily, the specific character of the region is created by people and their eve-

⁴² J. W o j t k o w s k i, Teologia ewangelizacji i męczeństwa św. Brunona z Kwerfurtu (†1009), w: Przeszłość natchnieniem, jw., s. 39–54.

ryday and holiday customs. There is no doubt that the huge religious heritage of the region, which is attractive in respect of tourism, especially the sanctuaries and the varied pilgrimage movement, does not find due reflection in guide-books as well as in the planned strategy of regional development. In wishing to really promote Warmia and Masuria as a tourist attraction in Europe, everything that constitutes the uniqueness of the “Holy Warmia” must be shown, with its historical past, the sacral architecture heritage, pilgrims’ routes as well as its ethnical differentiation and religious tradition.

PROBLEMY WYCHOWAWCZE I SYTUACJA SZKOLNA WYCHOWANKÓW DOMÓW DZIECKA Z REGIONU WARMII I MAZUR W LATACH 1945–1989

T r e ś ć: – 1. Teoretyczne klasyfikacje trudności wychowawczych. – 2. Sytuacja szkolna wychowanków domów dziecka. – Zusammenfassung

Trudności wychowawcze były dość powszechnym zjawiskiem w domach dziecka. Najwcześniejsze informacje na ten temat pochodzą z 1949 r. i dotyczą podopiecznych placówki w Reszlu. Według opinii kuratorium, kłopoty te wynikały z niewłaściwego traktowania dzieci. Wychowawcy bili po głowie młodszych chłopców. Zdarzało się, że używali obraźliwych zwrotów np.: „wy konie, do stajni z wami”, „ty reakcjonisto, synku oficera” (na jednego z wychowanków, którego ojcem był porucznik WP). Brakowało rozrywek i gier w świetlicy¹. Podopiecznym zabraniano uprawiać sport, ze względu na możliwość zniszczenia obuwia. Zdarzały się przypadki pozbawienia wychowanków posiłków, np. gdy chłopcy nie obrali ziemniaków, ponieważ mieli dużo pracy, za karę przez dwa tygodnie nie dostawali ich do jedzenia. Bywało, że za karę odbierano wychowankowi odzież i obuwie, zmuszając go w ten sposób do pozostawiania całej dzień w łóżku. W opinii kuratora stosowane kar zaostrzało jedynie sytuację.

Ze sporządzonej w tym domu listy trudnych wychowanków wynika, że dzieci te najczęściej doświadczyły w przeszłości różnych traumatycznych przeżyć. Wielu z nich było naocznyimi świadkami rozstrzelania rodziców².

W niektórych placówkach kłopoty sprawiali wychowankowie miejscowego pochodzenia – autochtoni, którzy mieli niechętny stosunek do polskości i Polaków³.

Wyżej przytoczone informacje wzbogacają wyniki badań ankietowych przeprowadzonych wśród byłych wychowanków domów dziecka (tab. 1).

¹ APO, zespół: Kuratorium Okręgu Szkolnego Olsztyńskiego, Protokoły i sprawozdania z wizytacji Państwowych Domów Dziecka, sygn. 495/89, s. 6–7.

² Tamże.

³ Tamże, Protokoły i sprawozdania kierowników Domów Dziecka, sygn. 495/88, s. 7.

Tabela 1. Problemy wychowawcze wychowanków domów dziecka z regionu Warmii i Mazur w latach 1945–1989

Problemy wychowawcze wychowanków	Lata											
	1945–1955			1956–1965			1966–1975			1976–89		
	liczba wskazań	udział w próbie	ranga	liczba wskazań	udział w próbie	ranga	liczba wskazań	udział w próbie	ranga	liczba wskazań	udział w próbie	ranga
Wagary	11	26,2	2	39	29,1	1	30	23,8	2	44	26,2	1
Picie alkoholu	3	7,1	5	6	4,5	6	9	7,1	5	25	14,9	4
Palenie papierosów	12	28,6	1	35	26,1	2	38	30,2	1	43	25,6	2
Prostytucja	2	4,8	6	0	0,0	8	1	0,8	8	3	1,8	7
Przemoc fizyczna	5	11,9	3	19	14,2	4	17	13,5	4	16	9,5	5
Kradzieże	5	11,9	3	23	17,2	3	20	15,9	3	30	17,9	3
Molestowanie seksualne	2	4,8	6	2	1,5	7	2	1,6	7	3	1,8	7
Brak danych	2	4,8	6	10	7,5	5	9	7,1	5	4	2,4	6
Suma	42	100,0	x	134	100,0	x	126	100,0	x	168	100,0	x

Źródło: Wyniki badań ankietowych.

Można zauważyć, iż w latach 1945–1955 najczęstszymi problemami było palenie papierosów i wagary, w mniejszym stopniu – przemoc fizyczna i kradzieże. Nieco rzadziej było to picie alkoholu, a także prostytutka i molestowanie seksualne. Rozważając problematykę trudności wychowawczych związanych z podopiecznymi domów dziecka w Olsztyńskim w latach 60. i 70., stwierdzono – na podstawie kwerendy zasobów archiwalnych – brak informacji na omawiany temat, jednakże opierając się na wynikach badań ankietowych, dokonano pewnej rekonstrukcji tej problematyki.

W latach 1956–1965 trudności wychowawcze występujące wśród podopiecznych były bardzo podobne do trudności we wcześniejszym dziesięcioleciu. Główny problem stanowiły wówczas wagary i palenie papierosów. Równie często jak poprzednio występowały kradzieże i przemoc fizyczna, natomiast pojawiły się częściej

sze problemy z piciem alkoholu. Nadal notowano przypadki molestowania seksualnego.

W latach 1966–1975 problemy wychowawcze w domach dziecka były bardzo podobne do obserwowanych w poprzednich dziesięcioleciach. Częstotliwość występowania określonych zjawisk była porównywalna, przybrało na sile (w stosunku do lat wcześniejszych) picie alkoholu.

W latach 1976–1989 częstotliwość występowania problemów wychowawczych była porównywalna do wcześniej omówionych. Dane liczbowe wskazują jednak na zaostrzenie tych zjawisk, co potwierdzają dokumenty archiwalne. Wynika z nich, że „w domach dziecka, w skali województwa, co roku przybywało młodzieży społecznie niedostosowanej. Byli to wychowankowie pochodzący z rodzin zdemoralizowanych i rozbitych. Z częścią z nich rodzice nie dawali sobie rady”⁴.

I. TEORETYCZNE KLASYFIKACJE TRUDNOŚCI WYCHOWAWCZYCH

Wyżej opisane trudności wychowawcze mają różnorodne źródła.

Na najgłębsze podłoże przyczyn rzutujących na trudności w wychowaniu wskazała H. Spionek⁵. Tłumacząc zaburzenia w zachowaniu dzieci, zwróciła uwagę na płodowy okres ich życia. Ustaliła, że matki dzieci trudnych żyły w czasie ciąży w bardzo złych warunkach, doświadczały głodu i silnych wstrząsów nerwowych.

Innym źródłem trudności wychowawczych mogła być niewystarczająca troska rodzicielska lub w ogóle jej brak. Zainteresowanie rodziców swoimi dziećmi przebywającymi w domach dziecka omawianego regionu przedstawiono w tabeli 2.

Tabela 2. Odwiedziny wychowanków domów dziecka przez rodziców

Odwiedziny wychowanków przez rodziców	Lata									
	1945–1955		1956–1965		1966–1975		1976–1989		Ogółem	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Tak	4	19	13	19,1	13	22,8	17	29,3	47	23
Nie	15	71,4	37	54,4	28	49,1	19	32,8	99	48,5
Czasami	2	9,5	18	26,5	16	28,1	22	37,9	58	28,4
Suma	21	100	68	100	57	100	58	100	204	100

Źródło: Wyniki badań ankietowych.

⁴ AKO w Olsztynie, Urząd Wojewódzki w Olsztynie, Kuratorium Oświaty i Wychowania, Analiza kadry wychowawczej. Domy Dziecka, sygn. O – III/5043, II/57, s. 16.

⁵ H. Spionek, Trudności wychowawcze i przestępczość nieletnich. Analiza psychologiczna, Wrocław 1956, s. 131–137.

Z badań wynika, że w latach 1945–1989 największy był odsetek (aż 48,5%) podopiecznych nie odwiedzanych przez rodziców. W każdym z podokresów odsetek odpowiedzi przeczących był największy i wynosił: w I – aż 71,4% (można to wytłumaczyć tym, że wychowankowie byli w dużej mierze sierotami naturalnymi, czyli nie mieli rodziców); w II – 54,4%; w III – 49,1%; w IV – 32,8%. W przypadku odpowiedzi twierdzącej, w I podokresie, w przeciwieństwie do pozostałych, liczba dzieci odwiedzanych była wyższa od liczby określającej odwiedzanych czasami. Wynika to z mniejszej patologii w rodzinach w tym okresie, co zresztą wskazano omawiając powody pobytu w domach dziecka. Rodzice, którzy byli zmuszeni oddać swoje dzieci do domów dziecka, bardzo często robili to z powodu braku środków finansowych. W pozostałych podokresach odpowiedzi twierdzących udzielano rzadziej niż odpowiedzi dotyczących sporadycznych odwiedzin: w podokresie III udzieliło jej 22,8%, w IV – 29,3%. Odpowiedzi: „czasami byłem odwiedzany” udzielono następująco: w podokresie I – 9,5%, w II – 26,5%, w III – 28,1%, w IV – 37,9%.

Jak z powyższego wynika, zainteresowanie rodziców dziećmi przebywającymi w placówce było niewielkie. Pociąga to za sobą określone skutki: inne pozostawia po sobie nieobecność matki⁶, a inne nieobecność ojca.

J. Bowlby twierdzi⁷, że wczesna rozłąka z matką może stać się podłożem psychopatii (dzieci te nie dają się wychować, są niezdolne do normalnego współżycia z ludźmi) Poza tym, „...dziecko pozbawione opieki matki jest prawie zawsze opóźnione w rozwoju fizycznym, umysłowym i społecznym, a skutki tych wczesnych doświadczeń deprywacyjnych są z reguły trwałe i nieodwracalne...”⁸.

Skutki nieobecności ojca⁹ oraz jego wpływ na psychiczny i społeczny rozwój dziecka są również bardzo rozległe¹⁰.

⁶ Następstwem nieobecności matki w młodszy wiek dziecka (0–3 lat) jest choroba sieroca, na ogół nieodwracalna w skutkach. Dzieci, które do 3. roku życia były wychowywane w zakładach lub przeżyły szoki uczuciowe, wykazują zmiany w psychice.

Według J. Aubry, dzieci, które od urodzenia do 3. roku życia wychowywano w bezosobowo prowadzonych zakładach, przejawiają w wieku dojrzałym następujące cechy:

- upośledzenie umysłowe na pograniczu debilizmu i normy. Najbardziej upośledzone jest przy tym myślenie abstrakcyjne;
- nadpobudliwość połączoną z niezdolnością do trwałego skupienia uwagi i systematycznego wysiłku;

- głód uczucia bardziej intensywny niż u ludzi normalnych. Nie potrafią jednak więzi uczuciowych utrwalić, przywiązując się bardzo powierzchownie. Wielu spośród nich nie reaguje na wpływy wychowawcze, a pewna ich liczba to recydywiści.

Zob. J. A u b r y, La carence, w: *Materiały do nauczania psychologii*, red. L. Wołoszynowa, Seria IV, t. II, Warszawa 1966, s. 347.

⁷ J. B o w l b y, La psychiatrie sociale de l'enfant. Centre International de l'Enfance. Travaux et Documents II, Paris 1951, w: *Materiały do nauczania psychologii* jw., s. 347–148.

⁸ S. K o z a k, Sieroctwo społeczne, Warszawa 1986, s. 63.

⁹ K. P o s p i s z y l, Ojciec a rozwój dziecka, Warszawa 1980; T e n ż e, O miłości ojcowskiej, Warszawa 1986; S. K o z a k, Wpływ braku rodziców na rozwój osobowości dziecka, *Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze* 10 (1980); T e n ż e, Sieroctwo społeczne, jw.; U. B r o n f e n b r e n n e r, Czynniki społeczne w rozwoju osobowości, *Psychologia Wychowawcza* 10 (1980).

¹⁰ Inaczej wpływa nieobecność ojca na chłopców, a inaczej na dziewczęta, generalnie większe spustoszenie pozostawia ona u chłopców. Człowiek szybciej i dokładniej przyswaja sobie zarówno pozytywne, jak i negatywne formy zachowania się osobników tej samej płci niż odmiennej. Prawi-

K. Pospiszyl, powołując się na teorię amerykańskiego socjologa T. Parsonsa, twierdzi, że „dziecko płci męskiej, nie mając w rodzinie odpowiedniego wzorca typowo męskiego zachowania się, tworzy sobie zupełnie spaczony obraz cech „prawdziwego mężczyzny”. Wzorzec prawdziwego mężczyzny ma, przede wszystkim, nadmierną liczbę cech agresywnych”¹¹. Społeczeństwo niejako przyznaje mężczyznom „wyłączność” na niektóre formy agresji. W związku z tym u chłopców niejednokrotnie chęć bycia „prawdziwym mężczyzną” łączy się z inklinacją do demonstrowania postawy agresywnej¹².

Innym wyjaśnieniem kłopotów wychowawczych dzieci i młodzieży z domów dziecka może być uszkodzony obraz ich własnego „Ja”¹³.

U dzieci osieroconych obraz „Ja” jest zachwiany, co pociąga za sobą osłabienie szacunku do samego siebie, nie daje poczucia zadowolenia z własnego rozwoju, słabną siły napędowe do realizacji celów życiowych, utrudnione jest przystosowywanie do warunków społecznych, zanizony zostaje poziom zadań życiowych związanych z przyszłością¹⁴.

Kolejnym źródłem przyczyn jest sama „konstrukcja” wychowania zakładowego. Placówka domu dziecka jako instytucja zaspokaja potrzeby biologiczne wychowanków, lecz nigdy nie będzie w stanie zaspokoić w pełni potrzeb emocjonalnych dzieci, co ma podstawowe znaczenie dla rozwoju psychicznego i społecznego wy-

dłowość ta ma zastosowanie w przypadku uczenia się ról społecznych związanych z płcią człowieka. Role te są lepiej przyswajane przez dziecko, jeśli stale ma ono możliwość obserwowania dorosłego przedstawiciela tej samej płci, który reprezentuje równocześnie wartościowy pod względem społecznym stosunek do życia i jego problemów. Córki, które nie mają możliwości przebywania z ojcem, mają mniejsze szanse na dobre wywiązywanie się w przyszłości z roli matki i żony. Sedno problemu tkwi w tym, że nie mają one okazji do wyrobienia sobie (przebywając często z ojcem) odpowiedniego przyzwyczajenia, by wnikać w psychikę przedstawiciela płci przeciwnej i starać się zrozumieć go wszechstronnie.

Dzieci, które wychowują się bez ojca lub też wychowuje je ojciec wykazujący niezbyt dojrzałą postawę, [...] mogą pozostać ludźmi niedojrzałymi społecznie. Człowiek niedojrzały społecznie to taki, który ma kłopoty z przystosowaniem się do życia w społeczeństwie, co objawia się brakiem właściwego stosunku do ludzi zajmujących pozycje „ojcowskie”, np. cenionych polityków, przełożonych w pracy, itp.

Jak wcześniej wspomniałam, obecność ojca ma fundamentalne znaczenie dla synów, ponieważ ci, będąc pozbawieni możliwości stałego z nim obcowania, po założeniu własnej rodziny, często nie potrafią właściwie spełniać wielu ról rodzicielskich w odniesieniu do swoich dzieci. Brak więc ojca negatywnie rzutuje nie tylko na psychikę synów, ale też i wnuków. K. P o s p i s z y l, O miłości ojcowskiej, jw., s. 13, 50, 56; S. K o z a k, Sieroctwo społeczne, jw., s. 75.

¹¹ K. P o s p i s z y l, jw., s. 50–51.

¹² Tamże.

¹³ Obraz „Ja” jest treścią świadomości jednostki zawierającej kognitywno-emocjonalne aspekty przeżyć: od poznawania „Ja” do odniesienia siebie do różnych sfer czynności. W obrazie własnego „Ja” jednostka występuje jako podmiot działania i przeżywania, który określa elementy rzeczywistości jako swoje własne. Obraz „Ja” jako konstrukt teoretyczny jest rezultatem samopoznania, przeżywania siebie, w którego obrębie mogą zachodzić pewne zaburzenia i konflikty. Zapewnia on przystosowanie jednostki do rzeczywistości, jest nosicielem zasady realności. Zob. T. R o n g i Ń s k a, Obraz własnego „ja” dzieci osieroconych, w: Sieroctwo społeczne i jego kompensacja, red. M. Heine, G. Gajewska, Zielona Góra 1999, s. 56.

¹⁴ Tamże, s. 56–60.

chowanków. Pewne więc jest, że nawet najlepszy dom dziecka nie zastąpi dobrze funkcjonującej rodziny¹⁵.

W konstrukcji wychowania zakładowego można wyróżnić wady obiektywne i subiektywne. Wśród wad obiektywnych na pierwszym miejscu należy wymienić niemożność zastąpienia prawdziwej rodziny, z jej niepowtarzalną atmosferą, swoistymi mechanizmami wprowadzania jednostki w życie społeczne, kształtowania pojęć i systemu wartości¹⁶.

Kolejnym czynnikiem utrudniającym właściwą realizację zadań przez dom dziecka była, i jest, duża liczba wychowanków, co nie sprzyja wytworzeniu ciepłej, domowej atmosfery, spokoju i zażyłości z kadrami.

Za kolejny powód trudności wychowawczych H. Izdebska¹⁷ uznaje potrójne odrzucenie takich dzieci: przez rodzinę, szkołę i społeczeństwo. Generalnie panuje pogląd, że: „Wychowanie się w domu dziecka przesądza, w [...] kontaktach, o niższej pozycji wychowanków”¹⁸. W badaniach własnych dotyczących stosunku społeczeństwa do wychowanków domów dziecka w części potwierdzono to spostrzeżenie. Wyniki badań przedstawiono w tabeli 3.

Tabela 3. Stosunek ludzi spoza placówki do wychowanków domów dziecka

Stosunek ludzi spoza placówki do wychowanków	Lata											
	1945–1955			1956–1965			1966–1975			1976–1989		
	Liczba wskazań	udział w próbie	ranga	liczba wskazań	udział w próbie	ranga	liczba wskazań	udział w próbie	ranga	liczba wskazań	udział w próbie	ranga
Współczucie	4	17,4	3	26	23,2	2	12	16,0	3	15	17,6	3
Obojętność	10	43,5	1	19	17,0	3	14	18,7	2	18	21,2	2
Litość	2	8,7	4	11	9,8	6	6	8,0	6	9	10,6	4
Chęć pomocy	7	30,4	2	27	24,1	1	22	29,3	1	32	37,6	1
Lekceważenie	0	0,0	5	14	12,5	5	9	12,0	5	6	7,1	5
Pogarda	0	0,0	5	15	13,4	4	12	16,0	3	5	5,9	6
Suma	23	100,0	X	112	100,0	x	75	100,0	x	85	100,0	x

Źródło: Wyniki badań ankietowych.

¹⁵ A. S z y m b o r s k a, Sieroctwo społeczne, Warszawa 1986, s. 49.

¹⁶ F. K u l p i ń s k i, Przewyciężanie, ograniczanie i kompensowanie ujemnych stron opieki zakładowej, w: Wprowadzenie do metodyki opieki i wychowania w domu dziecka, red. Z. Dąbrowski, Warszawa 1985, s. 293–309.

¹⁷ H. I z d e b s k a, Niektóre problemy wychowawcze domów dziecka, cz. I, *Oświata i Wychowanie* 3 (1976), wersja D, s. 21.

¹⁸ M. S a j k o w s k a, Stygmat instytucji. Społeczne postrzeganie wychowanków domów dziecka, Warszawa 1995.

Ankietowani opowiedzieli się za raczej rzadkim traktowaniem ich z pogardą i lekceważeniem, choć takie sytuacje też miały miejsce. Najczęstszą reakcją, z którą się spotykali, była chęć pomocy – występowało to w II, III i IV podokresie. W I podokresie zaznaczano najczęściej obojętny stosunek do wychowanków, na drugim miejscu – chęć pomocy, w II podokresie – współczucie, w III i IV – obojętność. Na trzecim miejscu – w podokresach I, III i IV – zaznaczono głównie współczucie, w mniejszym stopniu – pogardę, w podokresie II – obojętność. Na czwartym miejscu w I podokresie znalazła się litość, w II – pogarda, w IV – litość.

Przebywanie w domach dziecka stosunkowo dużej liczby dzieci niedostosowanych społecznie jest następną przyczyną trudności wychowawczych. Z punktu widzenia dobra wychowanka o obniżonym rozwoju umysłowym lub społecznie niedostosowanego, umieszczenie go w środowisku dzieci normalnych jest korzystne. Tracą jednak na tym dzieci będące w normie. Poza tym wykształcenie kadry wychowawczej nie predestynuje jej do pracy z takimi wychowankami.

Obiektywne ograniczenia domu dziecka jako środowiska wychowawczego mają swoje źródło również w tym, że opiekun – wychowawca jest pracownikiem państwowym. Świadczenia i wartości, które przekazuje podopiecznym, wynikają nie tyle z powinności moralnych – jak w przypadku rodziców – ile z indywidualnego stosunku do pracy.

Mankament¹⁹ zawsze stanowiła dysproporcja między liczbą osób dorosłych a liczbą dzieci. Wychowankowie domów dziecka mogą czuć niedosyt indywidualnych, bliskich kontaktów z dorosłymi, przesył zaś interakcji z rówieśnikami.

Do innych wad obiektywnych można zaliczyć trudne warunki lokalowe i braki w zaopatrzeniu.

W odróżnieniu od wad obiektywnych, wady subiektywne mają swoje źródło w błędach, zaniedbaniach i zaniechaniach pracujących tam ludzi oraz wadliwym regulaminie domów dziecka (na którego zmianę mają przecież wpływ pracownicy placówki).

Do wad subiektywnych²⁰ domów dziecka zalicza się głównie koszarowość i rodzący się tam kompleks sierocińca. Innymi czynnikami powodującymi niepowodzenia w opiece są: wychowanie werbalne²¹, brak związku między wkładem pracy

¹⁹ J. R a c z k o w s k a, Państwowy dom dziecka. Stan aktualny i możliwości doskonalenia, *Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze* 10 (1980).

²⁰ F. K u l p i ń s k i, jw., s. 297–305; oraz w: Węzłowe problemy opieki i wychowania w domu dziecka, red. Z. Dąbrowski, Olsztyn 1997, s. 432–445.

²¹ Wychowanie werbalne polega na słownym przekazywaniu przez wychowawców posiadanej wiedzy i umiejętności podopiecznym. Problem polega na tym, że opiekunowie placówek – czasem z wygody a czasem z konieczności – w formie pogadanek przekazują to, co powinno być przekazane praktycznie lub drogą przeżycia przez dziecko (kucharka ugotuje, sprzątacza zadba o czystość, intendent zrobi zakupy).

a stanem posiadania²², towarzyszący wychowankom lęk przed życiem²³ i warunki sprzyjające wyrabianiu postawy konsumpcyjnej²⁴. Wady subiektywne to również: częste zmiany środowiska i opiekunek, pozbawiona osobistego kontaktu i lekceważąca jego znaczenie opieka, niemożność nawiązania głębokiej więzi emocjonalnej o zasadniczym znaczeniu dla budowania osobowości, niedostateczna stymulacja rozwoju psychomotorycznego, brak otwarcia na świat zewnętrzny, monotonia otoczenia i ubogie relacje społeczne²⁵.

Główną z wymienionych wyżej wad jest koszarowość. Wynika ona z tego, że dziecko umieszczone w placówce musi dostosować się do regulaminu i rygorów życia zbiorowego. Jest skazane na ciągłe przebywanie w grupie, brakuje mu własnego (nawet złego) miejsca oraz intymności. Wychowankowie długo przebywający w placówce, w której trudno o intymność, stają się apatyczni, brakuje im reakcji na silne bodźce, np. hałas, lub pojawiają się u nich stany nerwicowe.

W przeprowadzonych przeze mnie badaniach, ankietowani często podkreślali tę własną wadę. Oto jedna z wypowiedzi: „Dzieciństwo wyrobiło we mnie pogardę do regulaminów, zakazów, nakazów, porządków dnia, reguł rządzących życiem w grupie”.

Kolejnym skutkiem koszarowości, na który wskazywali ankietowani, jest ograniczenie zaradności życiowej wychowanków. Podopieczni gorzej (niż rówieśnicy spoza placówki) radzili sobie w sytuacjach wymagających podejmowania samodzielnych decyzji. Oto niektóre wypowiedzi: „Dzieci mają podstawione wszystko pod nos, nikt ich nie uczy jak dawać sobie radę w życiu, prócz sprzątanania nie potrafią nic. Załatwienie sprawy w urzędzie niekiedy graniczy z cudem. Znam takich, którzy po wyjściu z 'bidula' nie potrafili zrobić sobie kanapek”; „Po wyjściu z domu dziecka wielu wychowanków nie umie sobie poradzić”; „Dom dziecka niczego mnie nie nauczył”²⁶.

Przytoczone wypowiedzi potwierdzają stwierdzenie U. Kacprzak-Kazubowskiej: „Koszarowość życia w domu dziecka nie sprzyja pełnemu rozwojowi dzieci tam przebywających”²⁷.

²² Brak związku między wkładem pracy a stanem posiadania polega na tym, że dziecku żyjącemu w rodzinie łatwiej jest zrozumieć wartość pracy niż dziecku z domu dziecka, ponieważ widzi ono, ile wyrzeczów kosztowało rodziców np. zakupienie czegoś drogiego. Wychowanek domu dziecka otrzymuje dobra materialne zwykle bez własnego wkładu, i dlatego nie interesuje go, ile dana rzecz kosztuje, a relacja ceny i pracy jest dla niego odległa.

²³ U wychowanków domów dziecka lęk przed życiem wynika z ograniczonych kontaktów z szerszym środowiskiem, braku ugruntowanych pojęć o wartości pracy, co w konsekwencji nie może stanowić podstawy dobrego przygotowania do samodzielności życiowej.

²⁴ Postawa konsumpcyjna jest wyrabiana w wychowanku domu dziecka w wyniku tego, że ma on „podane”. Z czasem kształtuje się w nim przekonanie, że mu „się należy”. Skutki tej postawy bywają poważne. Jeśli taki stosunek towarzyszy człowiekowi przy wejściu w życie, to długo nie może się on odnaleźć w społeczeństwie. Wciąż poszukuje lepszej pracy i w ogóle lepszych warunków życiowych.

²⁵ M. D a v i d, G. A p p e l l., Analiza czynników powodzenia Instytutu Łóczy, w: Relacje dorosły – dziecko w opiece zastępczej, red. M. Kolankiewicz, Warszawa 1999, s. 13–59.

²⁶ F. K u l p i ń s k i, jw., s. 297–305.

²⁷ U. K a c p r z a k - K a z u b o w s k a, Współczesny dom dziecka, jego model, założenia i sposoby oddziaływania, w: Pedagogika opiekuńcza jako dyscyplina naukowa i przedmiot studiów, red. Z. Dąbrowski, F. Kowalewski, Olsztyn 1995, s. 225.

Drugą wymienioną wadą subiektywną jest kompleks sierocińca, który towarzyszy wychowankom nawet po opuszczeniu placówki. Mechanizm tego zjawiska polega na tym, że wychowankowie odczuwają swoją sytuację życiową jako gorszą w porównaniu z sytuacją ich rówieśników żyjących w rodzinach.

Pojęcie kompleksu sierocińca koresponduje z pojęciem stygmatu, użytym przez Erwina Goffmana na określenie tych cech jednostki, które są uznawane przez ludzi za dyskredytujące i których posiadanie sprawia, że jednostce będącej ich nosicielem przypisuje się gorszą pozycję.

Goffman wyróżnia trzy rodzaje stygmatu. Do pierwszego zalicza widoczne ułomności ciała, wzbudzające niechęć lub obawę. Drugi występuje wówczas, gdy zachowanie jednostki odbiega od norm przyjętych przez społeczeństwo. Chodzi tutaj o zaburzenia psychiczne, narkomanię, homoseksualizm, bezrobocie, próby samobójcze. Trzeci rodzaj to stygmat plemienny, wynikający z przynależności do niepopularnej rasy, narodowości lub wyznawania niepopularnej religii. O stygmacie plemiennym mówimy wówczas, gdy przypisywane komuś negatywne cechy obciążają nieprzychylną reakcją społeczną także członków jego rodziny lub ludzi z bliskiego otoczenia²⁸.

II. SYTUACJA SZKOLNA WYCHOWANKÓW DOMÓW DZIECKA

Sytuacja szkolna wychowanków domów dziecka była bardzo słaba, większość bowiem dzieci zdobywała niskie oceny w nauce. Warunkowane to było nie tylko prezentowanym poziomem zdolności, lecz również brakiem chęci do nauki. Nie wiele z nich starało się kontynuować naukę na średnim i wyższym poziomie szkolnictwa, zdecydowana większość kończyła edukację z wykształceniem zawodowym.

Problematykę tę ilustrują opisy omawianego zjawiska w poszczególnych placówkach Warmii i Mazur w latach 1945–1989.

Pierwsze zachowane informacje na temat sytuacji szkolnej wychowanków domów dziecka dotyczą 1949 r. Wówczas poważnym problemem były dzieci opóźnione w nauce. Największa liczba opóźnionych wychowanków była w Domu Dziecka Nr 1 w Lidzbarku Warmińskim, Bartoszycach i Giżycku. W związku z powyższą sytuacją, w niektórych placówkach zorganizowano douczanie, które przynosiło zadowalające efekty²⁹. W Reszlu na 77 podopiecznych, opóźnionych w nauce było aż 21³⁰. Jest to wysoka liczba, a przecież ten dom nie znalazł się wśród tych z największym odsetkiem drugorocznych.

W 1950 r. w domach w: Bartoszycach, Lidzbarku W., Pasłęku, Olsztynku, Suszu, Pasymiu, Grażnicach, Worynach i Giżycku wyniki w nauce były zróżnicowane, w zależności od placówki. Dobre postępy czynili podopieczni domu z Pasymia, któ-

²⁸ E. G o f f m a n, *Stigma. Notes of Menagement of Spoiled Identity*, Harmondsworth, Pelican Books 1973.

²⁹ APO, zespół: Kuratorium Okręgu Szkolnego Olsztyńskiego z lat 1945–1950, Protokoły i sprawozdania kierowników Domów Dziecka (1949 r.), sygn. 495/88, s. 59.

³⁰ Tamże, Protokoły i sprawozdania z wizytacji Państwowych Domów Dziecka (1949–1950), sygn. 495/89, s. 5.

rzy w klasyfikacji semestralnej nie otrzymali żadnej oceny niedostatecznej. W Grażnicach do przedszkolaków i dzieci z klas I i II zatrudniono oddzielną nauczycielkę³¹. W Bartoszycach, w I okresie, na 66 wychowanków 30 miało oceny niedostateczne. Jako powód tego stanu rzeczy podano: wpływ przerwy letniej i niemożność wdrożenia się wychowanków do ciągłej i systematycznej pracy oraz niski poziom wiedzy wychowawców. Duży procent (63,2%) ogółu wychowanków mających trudności w nauce stanowiły dzieci pochodzenia miejscowego³². Przebywały w tym domu stosunkowo niedługo, nie znały języka polskiego, poza tym żywiły niechęć do nauki i szkoły polskiej. Trudności te stopniowo przewyżczano, jednak postępy w nauce dzieci te czyniły dość wolno³³. Kierownictwo domu w celu poprawy ocen, zaczęło współpracę ze szkołą. Wychowawcy domów dziecka hospitowali lekcje w szkole, rozmawiali z nauczycielami, bywali na posiedzeniach rad pedagogicznych. Zaopatrzone wychowanków w podręczniki i pomoce naukowe, zaczęto nadzorować odrabianie zadanych prac domowych. Aby zapobiec wagarowaniu, wprowadzono dzienniczki obecności, w których nauczyciel odnotowywał obecność na zajęciach³⁴.

W 1950 r. w Domu Dziecka w Szymonowie także podjęto współpracę ze szkołą. Nauczyciele wskazywali na braki w wyposażeniu dzieci w przybory szkolne oraz często nieodrobione prace domowe. Najbardziej zaniedbani byli pierwszoklasiści. Winę za to upatrywano w opiekunce, która powinna wdrażać dzieci do systematycznej nauki. Zaś sytuacja szkolna starszych wychowanków była lepsza. Właściwie nie zauważało się różnicy między uczniami ze środowiska spoza placówki a podopiecznymi domu dziecka pod względem przygotowania do zajęć. Niepokojące jednak było to, że po ukończeniu szkoły podstawowej wychowanki nie zdały egzaminu do szkoły pielęgniarstwa, a ich wiedzę zakwalifikowano na poziomie klasy IV. Przyczynę tego może stanowić zbyt niski poziom nauczania w tej szkole³⁵.

W 1951 r. placówka w Gryźlinach także współpracowała ze szkołą. Wychowankowie mieli zapewnione warunki do nauki oraz byli zaopatrzeni w książki i przybory szkolne. Nie zachowały się jednak materiały dotyczące charakterystyki ich ocen³⁶.

W 1952 r. w placówce w Lubawie, będącej pod opieką „Caritas”, wyniki klasyfikacji były na ogół dobre. Wszyscy wychowankowie zostali promowani do następnej klasy. Przyczyniły się do tego – jak podano – następujące czynniki: stworzenie dobrych warunków pracy, kontrola odrabiania lekcji, stały kontakt opiekunów

³¹ Tamże, Sprawozdania powizytacyjne Domów Dziecka i zakładów karnych, sygn. 444/190, s. 8–9, 2.

³² Tamże, Sprawozdania z wizytacji i protokoły kontroli Państwowych Domów Dziecka (1950–1951), sygn. 444/189, s. 9.

³³ Tamże, Sprawozdania powizytacyjne Domów Dziecka i zakładów karnych, sygn. 444/190, s. 9.

³⁴ Tamże, Sprawozdania z wizytacji i protokoły kontroli Państwowych Domów Dziecka (1950–1951), sygn. 444/189, s. 9.

³⁵ APO, zespół: Prezydium Powiatowej Rady Narodowej i Urząd Powiatowy w Morągu (1950–1975), Protokoły i sprawozdania z kontroli Domów Dziecka oraz wykazy wychowanków Domów Dziecka, sygn. 913/1528, s. 29.

³⁶ APO, zespół: Kuratorium Okręgu Szkolnego PWRN w Olsztynie, Sprawozdania i protokoły powizytacyjne Państwowych Domów Dziecka na terenie woj. olsztyńskiego (1950–1954), sygn. 444/191, s. 30.

ze szkołą, samopomoc koleżeńska i właściwe podejście wychowanków do spraw nauki³⁷.

W Biskupcu³⁸ i Worynach³⁹ (w 1952 r.) sytuacja szkolna wychowanków nieco się poprawiła w stosunku do poprzednich lat. Gorzej było w Bartoszczech, spośród bowiem 54 wychowanków 15 miało oceny niedostateczne. Dzieci były zaopatrzone w przybory i książki. Poważny problem stanowiło naganne zachowywanie się podopiecznych w szkole⁴⁰.

W 1953 r. w domach dziecka w: Bartoszczech⁴¹, Łupkach⁴², Giżycku⁴³, Grażnicach⁴⁴, Worynach⁴⁵, Szymonowie⁴⁶, Biskupcu⁴⁷ i Olsztynku (nr 2)⁴⁸ zapewniał podopiecznym odpowiednie wyposażenie szkolne, różna zaś była pomoc przy odrabianiu lekcji. Niektórzy wychowawcy nie potrafili udzielić pomocy (dom w Biskupcu), inni robili to nieumiejętnie, np. rozwiązując zadania za dziecko (dom w Łupkach), jeszcze inni nie przywiązywali większej uwagi do nauki szkolnej (dom w Grażnicach). Dobrze zaradzono temu problemowi w Szymonowie, gdzie pomocy w odrabianiu lekcji udzielała nauczycielka z miejscowej szkoły. Poprawa wyników nauczania – wprawdzie niewielka – nastąpiła w placówkach w Worynach, Grażnicach i Giżycku.

W 1953 r. kierownictwo Domu Dziecka w Bartoszczech wystosowało pismo do Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej, w którym zobowiązano się do pracy nad poprawą wyników nauczania⁴⁹. W trosce o wyniki nauczania, wychowawców grup uczyniono odpowiedzialnymi za naukę podopiecznych; planowano nawiązać ścisły kontakt ze szkołą; zamierzano hospitować lekcje; przestrzegano posiadania przez dzieci kontrolnych dzienniczków obecności na zajęciach; „dwójkowiczów” postanowiono wyczytywać na wieczornych apelach. Założenia te wcielono w życie,

³⁷ Tamże, Protokoły i sprawozdania powizytacyjne Państwowych Domów Dziecka (1952), sygn. 444/259, s. 108.

³⁸ Tamże, Sprawozdania i protokoły powizytacyjne Państwowych Domów Dziecka na terenie woj. olsztyńskiego (1950–1954), sygn. 444/191, s. 118.

³⁹ Tamże, Protokoły i sprawozdania powizytacyjne Państwowych Domów Dziecka (1952), sygn. 444/259, s. 92–93.

⁴⁰ Tamże, s. 11.

⁴¹ Tamże, Sprawozdania powizytacyjne Państwowych Domów Dziecka, 444/194, s. 266.

⁴² Tamże, Sprawozdania powizytacyjne Domów Dziecka i zakładów karnych, sygn. 444/190, s. 342; Tamże, Sprawozdania powizytacyjne Państwowych Domów Dziecka, 444/194, s. 29–30.

⁴³ Tamże, s. 208.

⁴⁴ Tamże, Sprawozdania powizytacyjne Domów Dziecka i zakładów karnych, sygn. 444/190, s. 283.

⁴⁵ Tamże, s. 421.

⁴⁶ Tamże, s. 110.

⁴⁷ Tamże, Sprawozdania powizytacyjne Państwowych Domów Dziecka, 444/194, s. 20.

⁴⁸ Tamże, Sprawozdania powizytacyjne Domów Dziecka i zakładów karnych, sygn. 444/190, s. 247.

⁴⁹ Tamże, Protokoły i zarządzenia pokontrolne P. D. Dz. w Barczewie, Bartoszczech i Biskupcu (1950–1956), sygn. 444/257, s. 123.

jednakże problem nieodpowiedniego zachowywania się podopiecznych pozostał nierozwiązany⁵⁰.

Na wyróżnienie pod względem sukcesów w nauce (w 1953 r.) zasługiwali wychowankowie Domu Dziecka Nr 2 w Olsztynku. Dzieci te uczyły się i zachowywały w szkole lepiej niż dzieci żyjące w rodzinach własnych⁵¹.

W 1954 r. po raz pierwszy zaobserwowano wśród wychowanków z domów w: Pasymiu⁵², Lidzbarku Warmińskim⁵³, Szymonowie⁵⁴, Biskupcu Reszelskim⁵⁵ i Fromborku⁵⁶ „zatarcie” różnicy poziomu w nauce i zachowaniu w stosunku do pozostałych dzieci w klasie, co nie oznaczało, że kłopoty z nauką się skończyły. Opóźnienia w nauce były nadal. Niskie oceny mieli podopieczni z zakładów w Biskupcu i Fromborku. W Szymonowie winą za oceny niedostateczne obciążono nauczycieli, „którzy za mało serca wkładają w należyte przygotowanie się do lekcji, a także za mało interesują się domem dziecka...”⁵⁷. Nie we wszystkich placówkach zwracano jednakowo uwagę na odrabianie prac domowych. Generalnie, domy dziecka dysponowały pomieszczeniami do nauki, nie odrabiano lekcji w jadalniach, jednakże problem tkwił w braku pomocy merytorycznej.

W 1955 r. w Gryźlinach, w semestrze zimowym, 50% wychowanków miało oceny niedostateczne⁵⁸.

W roku szkolnym 1957/1958⁵⁹ we wszystkich placówkach woj. olsztyńskiego promowano do następnej klasy 86,4% ogółu wychowanków; w kolejnym roku szkolnym 1958/1959 – 85,1% ogółu. W skali kraju omawiane województwo znalazło się poniżej przeciętnej pod względem promowanych podopiecznych. W roku szkolnym 1958/1959 notowano bardzo dużą liczbę drugorocznych pierwszoklasi-
stów. Problem ten dotyczył całego kraju, promowano bowiem do II klasy 80,8% dzieci. Dla porównania, w szkołach średnich promowano wówczas 90,4% młodzieży z domów dziecka. W województwie olsztyńskim procent wychowanków

⁵⁰ Tamże, Sprawozdania powizytacyjne Państwowych Domów Dziecka, 444/194, s. 266.

⁵¹ Tamże, Sprawozdania powizytacyjne Domów Dziecka i zakładów karnych, sygn. 444/190, s. 247.

⁵² Tamże, Sprawozdania powizytacyjne Państwowych Domów Dziecka, 444/194, s. 215; Tamże, Protokoły kontroli i zarządzenia pokontrolne Państwowych Domów Dziecka w Szczytnie i Pasymiu (1954–1961), sygn. 444/261.

⁵³ APO, zespół: Prezydium Powiatowej Rady Narodowej i Urząd Powiatowy w Lidzbarku Warmińskim (1950–1975), Plan Państwowego Domu Dziecka w Lidzbarku Warmińskim, sygn. 449/437.

⁵⁴ APO, zespół: Kuratorium Okręgu Szkolnego PWRN w Olsztynie, Sprawozdania powizytacyjne Państwowych Domów Dziecka, 444/194, s. 324.

⁵⁵ Tamże, Protokoły i zarządzenia pokontrolne P.D.Dz. w Barczewie, Bartoszycach i Biskupcu (1950–1956), sygn. 444/257, s. 12.

⁵⁶ Tamże, Sprawozdania i protokoły powizytacyjne Państwowych Domów Dziecka na terenie woj. olsztyńskiego (1950–1954), sygn. 444/191, s. 204.

⁵⁷ Tamże, Sprawozdania powizytacyjne Państwowych Domów Dziecka, 444/194, s. 324.

⁵⁸ Tamże, Protokoły kontroli i zarządzenia pokontrolne Państwowych Domów Dziecka w Gryźlinach (1949–1956), sygn. 444/258, s. 72.

⁵⁹ AAN, zespół: Ministerstwo Oświaty, Raport Szkolnictwa Specjalnego i Opieki nad Dzieckiem, sygn. 3762, s. 103–106.

promowanych do II klasy był mniejszy niż przeciętny w całym kraju. W żadnym jednak województwie nie osiągnięto wyników całkowicie zadowolających. W tej sytuacji Kuratoria Okręgów Szkolnych w całej Polsce wyznaczyły konkretne zadania, których celem miała być poprawa wyników nauczania. Zadania były następujące: polecono poruszać tę problematykę na konferencjach i naradach roboczych z personelem pedagogicznym, po czym konkretyzować działania; wizytatorzy Kuratoriów Okręgów Szkolnych mieli zwracać uwagę na zaopatrzenie przedszkolaków w pomoce naukowe i praktyczne ich stosowanie w celu wdrożenia dzieci do nauki szkolnej; należało zapewnić przedszkolakom warunki sprzyjające ich prawidłowemu rozwojowi fizycznemu i intelektualnemu oraz przystosowaniu do późniejszych, zwiększonych wymagań w szkole⁶⁰.

W roku szkolnym 1960/1961 86% ogółu podopiecznych placówek z województwa olsztyńskiego, będących na różnych szczeblach szkolnictwa, otrzymało promocję do następnej klas. W kolejnym roku szkolnym promowano 88% wychowanków⁶¹. Nastąpiła więc poprawa o 2%. W roku szkolnym 1961/1962 odsetek promowanych wychowanków był następujący: w Biskupcu – 96%, Marwicy – 95%, Olsztynku – 92%, Morągu – 90%, Ostródzie – 90%, Pasymiu – 90%, Gryźlinach – 91%. W pozostałych domach wychowankowie osiągnęli wyniki nauczania poniżej przeciętnej, tj. poniżej 88%⁶². Chociaż osiągnięto pewną poprawę wyników nauczania, to jednak nadal nie były one zadowolające⁶³.

W 1963 r.⁶⁴, spośród 1147 dzieci skierowanych do pogotowia opiekuńczego, będących w wieku szkolnym, poważny procent stanowiły opóźnione w nauce. Z wymienionej liczby dzieci, 83% trafiło do domów dziecka, opóźnionych o jeden rok było 20% (ogółu), o dwa lata – 26%, o trzy lata – 12%, o cztery i więcej – 8%. W sumie dzieci nie promowane stanowiły 62% ogólnej ich liczby.

Sytuacja szkolna z przełomu lat 60. i 70. jest trudna do przedstawienia ze względu na fragmentaryczność zachowanych materiałów. Na podstawie jednak ogólnej sytuacji w Polsce można dedukować pewne istotne zjawiska dotyczące wychowanków z regionu Warmii i Mazur w latach 70. W literaturze przedmiotu zamieszczono ogólną charakterystykę ucznia z domu dziecka. Zauważono, że naukę na szczeblu podstawowym uważa on za rzecz przydatną w życiu, wyniesione jednak doświadczenia z domu rodzinnego skłaniają do przekonania, że można się bez niej obejść. Nie dysponuje on dostatecznie silnymi motywami uczenia się, które bądź nie zostały ukształtowane na odpowiednim poziomie, bądź też uległy deprecjacji i przewartościowaniu. W nauce stwierdza się opóźnienia programowe, organizacyjne lub też oba jednocześnie. Indywidualne możliwości, uzdolnienia ogólne i specjalne w praktyce życiowej wykorzystuje na niskim poziomie. Cechuje go niechęć do działalności intelektualnej, wymagającej znacznego wysiłku oraz niechęć do realizowa-

⁶⁰ Tamże, s. 103–106.

⁶¹ APO, zespół: Kuratorium Okręgu Szkolnego PWRN w Olsztynie, Działalność opiekuńczo-wychowawcza w Państwowych Domach Dziecka, Państwowych Zakładach Wychowawczych i Szkołach Specjalnych (woj. olsztyńskie), sygn. 444/40, s. 6–15.

⁶² Tamże, s. 14.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Tamże, s. 9.

nia celów odległych w czasie. Zadowalała się realizacją celów mało wartościowych, doraźnych, łatwych, natychmiast osiągalnych, o charakterze przyjemnym. Wśród wychowanków domów dziecka zaobserwowano nieumiejętność pracy umysłowej, słabe umiejętności samodzielnej pracy z tekstem oraz niski poziom cichego czytania ze zrozumieniem. Ponieważ posiadanie tych umiejętności w klasach starszych nabiera szczególnej wagi, istnieje uzasadnione przypuszczenie, że niedomagania w tym zakresie poważnie utrudniają proces przyswajania wiedzy szkolnej⁶⁵.

W 1977 r., spośród 1073 wychowanków domów dziecka z całego województwa, do szkół podstawowych uczęszczało 642 dzieci, liceów ogólnokształcących – 24, techników – 79, zasadniczych szkół zawodowych – 218, na wyższych uczelniach kształciło się 12 osób⁶⁶.

Jak z powyższego wynika, wśród młodzieży ze szkół ponadpodstawowych przeważali głównie uczniowie szkół zawodowych, co nie jest pozytywnym zjawiskiem. Podobnie niewielka była liczba studentów rekrutujących się ze środowisk domów dziecka.

W 1978 r. w szkołach średnich uczyło się 82 podopiecznych tych placówek, w szkołach zawodowych – 183. Na uczelniach wyższych studiowało 14 podopiecznych domów dziecka, czyli niewielki procent ogółu⁶⁷.

Do 1978 r. w placówce Bartoszykach 6 wychowanków zdobyło wykształcenie wyższe, z czego 3 objęło kierownicze stanowiska w zakładach pracy. Szkoły średnie ukończyło 36 wychowanków⁶⁸. Sukcesy tych podopiecznych wpisano do rejestru ważniejszych osiągnięć placówki.

W Domu Dziecka w Szczytnie w roku szkolnym 1977/1978 wyniki nauczania były raczej słabe, 5 (z 47 uczących się) wychowanków nie otrzymało promocji do następnej klasy. Zauważono także małą wydajność pracy wyrównawczej, wielu wychowanków miało niskie oceny z zachowania. Niewielu podopiecznych ukończyło szkoły średnie⁶⁹.

W 1980 r., w domach w Olsztynku (nr 1)⁷⁰ i w Szymonowie⁷¹, od pięciu lat nie zdarzyło się powtórzenie tej samej klasy przez wychowanka. Ogólny poziom nauki dzieci określono jako dobry. Osiąganiu tych sukcesów sprzyjała codzienna pomoc w odrabianiu prac domowych, wyrabianie pozytywnych motywów uczenia się i zapoznanie dzieci z technikami pracy umysłowej⁷².

⁶⁵ J. Małach, Niepowodzenia szkolne w świetle badań, *Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze* 7 (1970), s. 39–44.

⁶⁶ AKOiW, zespół: Urząd Wojewódzki w Olsztynie, Kuratorium Oświaty i Wychowania, Domy Dziecka, 1977 r., sygn. O – III/5043, III/115, s. 27.

⁶⁷ Tamże, 1978, sygn. B – 10, O – III/5043, O – III/116, s. 69.

⁶⁸ Tamże, Domy Dziecka, Rodziny Zastępcze, sygn. O – III/5043, III/117, 1979 r., s. 2.

⁶⁹ Tamże, Protokoły z kontroli miasta Szczytno, 1977–1979, sygn. A, O – VI/095, VI/133, s. 144–148.

⁷⁰ Tamże, Protokoły z kontroli miasta Olsztyn, sygn. A, O – VI/095, VI/154, 1977–1980, s. 51–55, 45–49.

⁷¹ Tamże, Protokoły z kontroli gminy Małdyty, sygn. A – O – VI/095, VI/147, 1974–1980, s. 79–84.

⁷² Tamże, Protokoły z kontroli miasta Olsztyn, sygn. A, O – VI/095, VI/154, 1977–1980, s. 54.

W tym samym roku, w placówce w Szymonowie, dzieci oprócz pomocy merytorycznej w nauce szkolnej ze strony wychowawcy korzystały z pomocy koleżeńskiej. W tym domu kilku zdolnych, wyróżniających się w nauce wychowanków nie podjęło nauki w szkole średniej, lecz w zawodowej, czego powodem był brak motywacji do nauki⁷³.

Niskie ambicje u dzieci z sierocińców są zjawiskiem powszechnym, a podłożem tego jest głębokie. Uważa się, że na psychice wychowanka poważnie zaciążyły wpływy poprzedniego środowiska (najczęściej rodzinnego). One to ukształtowały szkodliwe nawyki oraz cechy charakteru, a nie rozwinęły nawyków niezbędnych w nauce i pracy. Zaburzenia w sferze aktywności ujawniają się właśnie trudnościami w mobilizowaniu się do nauki. Małe ambicje sprowadzają na drogę „łatwizny” i zadowolenia z niewielkich rezultatów. Zaznacza się u nich nieprawidłowa, osłabiona reakcja na sukcesy i niepowodzenia oraz mała gotowość do aktywnego uczestnictwa w tworzeniu osobistego sukcesu⁷⁴.

W 1982 r. młodzież z domów dziecka po ukończeniu szkoły podstawowej wybrała głównie szkoły zawodowe, w których uczyło się wówczas 152 wychowanków. Do szkół średnich uczęszczało 74 podopiecznych, a 6 studiowało⁷⁵.

W roku szkolnym 1984/1985 poziom nauki w omawianej grupie dzieci był mierny. Uczniami szkół zawodowych było 148 wychowanków, natomiast szkół średnich – tylko 36, na studiach wyższych uczyło się 5 osób⁷⁶.

W 1985 r., w domach w Gryźlinach i Morągu, organizacja nauki własnej wychowanków była właściwa. Dzieciom uczącym się gorzej pomagali indywidualnie wychowawcy. Mogły też liczyć na pomoc dzieci zdolniejszych. W Gryźlinach zlikwidowano drugoroczność⁷⁷. W Morągu nie klasyfikowano tylko wychowanków o niedorozwoju umysłowym, których niebawem skierowano do specjalnych zakładów wychowawczych. Po ukończeniu szkół podstawowych, wychowankowie podejmowali naukę przeważnie w zasadniczych szkołach zawodowych⁷⁸. W skali województwa zjawisko to się powtarzało. Potwierdzeniem jest zestawienie z roku szkolnego 1985/1986, z którego wynika, że spośród wychowanków domów dziecka woj. olsztyńskiego szkoły zawodowe wybrało 154 podopiecznych, a tylko 36 szkoły średnie⁷⁹.

W 1986 r., w Domu Dziecka w Biskupcu⁸⁰, wychowankowie mieli poważne opóźnienia w nauce i kłopoty z adaptacją w szkole. Sprawiali również trudności wychowawcze. Z tych względów grono pedagogiczne placówki zacieśniło wspól-

⁷³ Tamże, Protokoły z kontroli gminy Małdyty, sygn. A – O – VI/095, VI/147, 1974–1980, s. 82.

⁷⁴ J. M a ł a c h a, jw., s. 44.

⁷⁵ AKOiW, zespół: Urząd Wojewódzki w Olsztynie, Kuratorium Oświaty i Wychowania; Domy Dziecka, sygn. B – 5, O – III/5043, III/119, 1982 r., s. 72–73.

⁷⁶ Tamże, B – 10, OW – I/5043, I/95, 1985 r., s. 97.

⁷⁷ Tamże, s. 67–69.

⁷⁸ Tamże, s. 62–65.

⁷⁹ Tamże, Opieka całkowita, 1986 r., sygn. B – 5, OW – I, 5043, s. 22–27.

⁸⁰ Tamże, Opieka całkowita, 1986 r., sygn. B – 5, OW – I, 0924, 5043, s. 1–5; Tamże, sygn. B – 5, OW – I, 5043, s. 22–27.

pracę ze szkołami, co polegało na systematycznym kontaktowaniu się opiekunów z nauczycielami i rozszerzeniu działalności wyrównawczej. Duże zasługi podczas realizacji tych założeń przypisywano dyrektorze domu. Aby zapewnić dobre wyniki w nauce, podjęto szeroko zakrojone działania. Oprócz wychowawców i nauczycieli, pomocy w odrabianiu lekcji udzielali nawet żołnierze – inżynierowie z pobliskiej jednostki wojskowej. W miarę upływu czasu dostrzeżono znaczną poprawę wyników nauczania.

W roku szkolnym 1986/1987 nadal przeważali wychowankowie będący uczniami szkół zawodowych (136). W szkołach średnich uczyło się 21 wychowanków. Jak z powyższego wynika, młodzież ta rzadko kształciła się na średnim szczeblu szkolnictwa. Studiowało zaledwie 3 wychowanków, którzy pochodzili z placówek w Szymonowie, Olsztynie i Olsztynku (nr 1)⁸¹.

Podsumowując powyższe dane, można stwierdzić, iż w omawianym okresie osiągnięcia w nauce szkolnej wychowanków domów dziecka były raczej mierne. Wychowankowie powtarzali klasy, mieli kłopoty z opanowaniem materiału, brakowało im motywacji do pracy. Były nawet przypadki, że zdolni, wyróżniający się uczniowie nie kontynuowali nauki w szkołach średnich, lecz wybierali szkoły zawodowe. Studia wyższe podejmowali nieliczni wychowankowie (w stosunku do ogólnej ich liczby).

Wyniki te korelują z wynikami badań ankietowych, które potwierdzają ww. wnioski. Wykształcenie byłych wychowanków domów dziecka z terenu Warmii i Mazur przedstawia tabela 4.

Tabela 4. Wykształcenie wychowanków domów dziecka na Warmii i Mazurach w latach 1945–1989.

Wykształcenie wychowanków	Lata									
	1945–1955		1956–1965		1966–1975		1976–1989		Ogółem 1945–1989	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Niepełne podstawowe	2	9,5	2	2,9	1	1,8	2	3,4	7	3,4
Podstawowe	6	28,6	17	25,0	10	17,5	11	19,0	44	21,6
Zawodowe	9	42,9	34	50,0	27	47,4	27	46,6	97	47,5
Średnie	3	14,3	9	13,2	12	21,1	12	20,7	36	17,6
Półwyższe	0	0,0	2	2,9	1	1,8	3	5,2	6	2,9
Wyższe	1	4,8	4	5,9	6	10,5	3	5,2	14	6,9

Źródło: Wyniki badań ankietowych.

⁸¹ Tamże, Domy Dziecka, B – 10, OW – I/5043, I/95, 1987 r., s. 19.

Wyniki badań wskazują, że w badanym okresie najwięcej wychowanków (47,5%) miało wykształcenie zawodowe. W I podokresie stanowili 42,9%, w II – 50,0%, w III – 46,6%, w IV – 47,5%. Drugą grupę pod względem liczebności stanowili wychowankowie z wykształceniem podstawowym – 21,6% ogółu badanych. W I podokresie stanowili oni 14,3%, w II – 13,2%, w III – 21,1%, w IV – 20,7%. Trzecia w kolejności grupa pod względem liczebności to wychowankowie z wykształceniem średnim. W I podokresie stanowili 28,6% ogółu, w II – 25,0%, w III – 17,5%, w IV – 19,0%. Do czwartej grupy pod względem liczebności zaliczono wychowanków z wykształceniem wyższym. W podokresie I stanowili 4,8% ogółu ankietowanych, w II – 5,9%, w III – 10,5%, w IV – 5,2%. Wychowankowie z wykształceniem niepełnym podstawowym stanowili 3,4% ogółu. W I podokresie było ich 9,5%, w II – 2,9%, w III – 1,8%, w IV – 3,4%. Ostatnią pod względem liczebności grupę tworzą wychowankowie z wykształceniem półwyższym. Najwięcej takich osób jest w podokresie IV, w I nie występują, w II stanowią 2,9%, w III – 5,2% ogółu badanych.

Z badań wynika iż, osoby z wykształceniem wyższym stanowią niewielki procent ogółu badanych. Najwięcej zaś wychowanków zdobyło wykształcenie zawodowe.

O niepowodzeniach szkolnych i relatywnie niskim poziomie wykształcenia wychowanków domów dziecka informują również inni badacze, twierdząc, że znaczny odsetek wychowanków ma poważne trudności w nauce⁸².

Odpowiedzi na pytanie dotyczące przyczyn niepowodzeń szkolnych udzieliło już kilku badaczy. Na szczególną uwagę zasługuje następujące stwierdzenie M. Łopatkowej, wypowiedziane na Ogólnopolskim Kongresie Pedagogicznym Nauczycieli: „...większość dzieci z domów dziecka będzie słabymi uczniami dopóty, dopóki nie będzie miała się dla kogo uczyć. Dziecko kieruje się motywacją emocjonalną, nie rozumową, musi więc mieć bodaj jednego człowieka, który je kocha i któremu chce przynosić piątki... Tam, gdzie jest wzajemna więź uczuciowa z rodzicami, nie dającymi jednak dobrego przykładu dzieciom, trzeba podjąć trud zmiany postaw życiowych rodziców, a przynajmniej zmiany niektórych szkodliwych zachowań i sytuacji”⁸³.

Podobne wyjaśnienie podaje A. Szymborska: „...niedojrzałość szkolna poważnej części wychowanków domów dziecka w sposób wyraźny wiąże się z niedostatkami i zaburzeniami sfery emocjonalnej tych dzieci. Wiadomo, że zaburzenia

⁸² J. Z a s t ę p o w s k i, Pedagogiczne aspekty działalności domów dziecka, Bydgoszcz 1990, s. 15; A. S z y m b o r s k a, jw., s. 81–89; F. M o s k a l, Czynniki warunkujące powodzenie szkolne wychowanków domów dziecka, *Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze* 2 (1968), s. 6–11; A. K e l m, Przygotowanie do życia wychowanków domów dziecka, SP XXXIII: 1975, s. 11; J. R a c z k o w s k a, Podstawowe zadania domu dziecka w dziedzinie rozwoju umysłowego i nauki szkolnej wychowanków oraz sposoby ich realizacji, w: Wprowadzenie do metodyki opieki, jw., s. 121; J. M a ł a c h a, jw., s. 39–44; I. K r z a k, Rozpoznawanie i wyrównywanie niepowodzeń szkolnych wychowanków domów dziecka, *Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze* 1 (1978), s. 30–35; S. J ę c z k o w s k a, Wychowanek domu dziecka jako uczeń, *Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze* 9 (1980), s. 401–405.

⁸³ Ogólnopolski Kongres Pedagogiczny Nauczycieli, Warszawa 13–15 X 1977, Przemówienia, referaty, dyskusja, Warszawa 1978, s. 140.

emocjonalne są podłożem trudności w nauce u dzieci w nie mniejszym stopniu i nie mniejszej częstotliwości aniżeli wszelkie mankamenty inteligencji. «Siłą napędową całego działania dziecka jest uczucie» – pisze Berge. Życie uczuciowe dziecka sierociego jest zakłócone w stopniu niezwykle wysokim, jest więc rzeczą zrozumiałą, że albo przestaje w ogóle być «siłą napędową» jego działania, albo też nadaje temu działaniu wypaczone formy i kierunki. Można by powiedzieć po prostu: «dziecko osamotnione nie ma dla kogo się uczyć»...⁸⁴.

Także J. Zastępowski podziela poglądy opowiadających się za tym, że przyczyn niepowodzeń szkolnych należy doszukiwać się w niedojrzałości emocjonalnej i społecznej wychowanków, wynikających z przebytej choroby sierociej⁸⁵.

Tak więc przyczyny niepowodzeń szkolnych tkwią w osobowości i umysłowości wychowanków, są następstwem działania różnych czynników: społeczno-ekonomicznych, pedagogicznych i biologicznych⁸⁶.

Jerzy Małacha twierdzi, że niepowodzenia szkolne bardziej zależą od cech pozaintelektualnych aniżeli od inteligencji, jak się powszechnie sądzi. Dlatego uważa on, że istnieje konieczność szerszego i dokładniejszego rozpoznania wszelkiego rodzaju zaburzeń wychowanków. Zaburzenia te powinny podlegać terapii wychowawczej w rozmiarach dostępnych na terenie zakładów. Psychoterapia powinna zmierzać do odreagowania niechęci do nauki w ogóle lub przedmiotu dotychczasowych niepowodzeń i prowadzić w konsekwencji do zmiany emocjonalnego nastawienia i wytworzenia silnych motywów uczenia się⁸⁷.

Jadwiga Raczkowska, wyjaśniając niepowodzenia w nauce, zwróciła uwagę na stan zdrowia wychowanków domów dziecka. Wymienia ona różnego rodzaju mikrodefekty rozwojowe, głównie zaburzenia parcjalne: wady wzroku, słuchu, obniżony poziom funkcji kinestetyczno-ruchowych, zaburzenia procesu lateralizacji i orientacji przestrzennej oraz zaburzenia dynamiki procesów nerwowych⁸⁸.

Podsumowując. Dzieci, które wzrastały w domach dziecka przeważnie odznaczały się problematycznością w wychowaniu i niższymi wynikami w nauce. Jednak specyfika sytuacji, w której przyszło im przeżywać swoje dzieciństwo i wiek młodości w wielkim stopniu – z punktu widzenia pedagogiki i psychologii – usprawiedliwia taki stan rzeczy.

⁸⁴ A. S z y m b o r s k a, jw., s. 88.

⁸⁵ J. Z a s t ę p o w s k i, jw., s. 19.

⁸⁶ S. M i s t y g a c z, Troska, jw., s. 26.

⁸⁷ J. M a ł a c h a, jw., s. 44.

⁸⁸ J. R a c z k o w s k a, jw., s. 125.

ERZIEHUNGSPROBLEME UND SCHULSITUATION DER ZÖGLINGE DER KINDERHEIME IM ERMLAND UND IN MASUREN ZWISCHEN 1945-1989

ZUSAMMENFASSUNG

Erzieherische Schwierigkeiten, die die Zöglinge der Kinderheime im Ermland und in Masuren zwischen 1945–1989 verursachten, waren ein ziemlich generelles Phänomen, und bilden die natürliche Konsequenz ihrer erfahrenen Verwaisung.

Es gibt zahlreiche Ursachen der Erziehungsprobleme, angefangen beim pränatalen Zeitraum ihres Lebens über Erfahrungen aller erzieherischer Unregelmäßigkeiten seitens der Eltern oder ihres Mangels bis hin zur Eigenart – der „Konstruktion“ – der Kinderheimerziehung.

Die Ergebnisse der von mir durchgeführten Untersuchungen weisen darauf hin, dass in jeder der untersuchten Subperioden zwischen 1945–1989 negatives Betragen der Zöglinge auf der Tagesordnung war. Jedoch in Verbindung mit dem Wechsel der Art der Verwaisung: von der natürlichen (die direkt nach dem Kriege dominierte), zur gesellschaftlichen hin (die später überwog), wuchs in den Kinderheimen eine gesellschaftlich nicht angepasste Anzahl von Jugendlichen an, die aus demoralisierten und problembehafteten Familien stammte, was das Wesentliche der Erziehung behaftete.

Überlegt man die Frage der schulischen Situation der Kinderheimzöglinge im besprochenen Zeitabschnitt, ist festzustellen, dass ihre Leistungen eher mäßig waren. Sie blieben oft sitzen, es gab Probleme bei der Beherrschung des Lernpensums, es fehlte an Motivation zur Arbeit. Es gab sogar Fälle, wo begabte, überdurchschnittliche Schüler keine Lust aufs Gymnasium hatten, sondern ihre Ausbildung in Berufsschulen fortsetzten. Ein Hochschulstudium nahmen die wenigsten Zöglinge auf (im Vergleich zu ihrer Gesamtzahl). Die Gründe dessen, ähnlich den Erziehungsproblemen, ergeben sich aus ihrer persönlichen Lebenslage – der Verwaisung, mit der sie sich zu messen hatten.

SAKRY I SUKCESJA ŚWIĘCEŃ BISKUPICH PASTERZY DIECEZJI ORAZ METROPOLII WARMIŃSKIEJ W DWÓCH OSTATNICH STULECIACH

W bogatej historiografii zarówno niemiecko-, jak i polskojęzycznej, odnoszącej się do przeszło siedemsetpięćdziesięcioletnich dziejów diecezji (od r. 1992 archidiecezji) warmińskiej, brak dotychczas opracowań poświęconych sukcesji święceń biskupich pasterzy tego Kościoła partykularnego. Zasadniczą przyczyną takiego stanu rzeczy jest w ogólności znikomy jak dotąd stopień zainteresowania pośród badaczy kościelnych dziejów Polski (oraz krajów ościennych) problematyką sakr hierarchów pełniących tu posługę w minionych stuleciach tudzież rekonstruowania ich „genealogii” biskupich. O znajdującym odzwierciedlenie w postaci ogłoszonych drukiem opracowań stanie badań w rzeczonyj tematyce można mówić na gruncie rodzimym dopiero w odniesieniu do ostatnich kilku czy co najwyżej kilkunastu lat, przy czym trudna do przecenienia rola w zmianie na korzyść sytuacji w owym względzie przypadła piszącemu te słowa¹.

¹ Do rzeczonyj problematyki odnoszą się następujące publikacje, związane z osobą autora niniejszego opracowania: „Genealogia biskupia” papieża Jana Pawła II, wyd. [K.R. P r o k o p], *Przegląd Kalwaryjski* 5 (1998), s. 58–62; K.R. P r o k o p, Linie sukcesji apostolskiej biskupów Pomorza Zachodniego w okresie po drugiej wojnie światowej (1945–2000), *PZP* 16/45/(2001), z. 3, s. 139–148; T e n ż e, Sakry biskupów Kościoła poznańskiego w XIX i XX stuleciu, *Forum Naukowe. Prace Historyczno-Politologiczne*, VII: 2002, z. 2, s. 241–254; T e n ż e, Sakry metropolitów gnieźnieńskich w XVIII i XIX stuleciu (1681/1688–1915), *SG* 18 (2004), s. 87–120; T e n ż e, Sukcesja apostolska pasterzy Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w latach 1821 (1811)–1945, *PZP* 19/48/(2004), z. 4, s. 35–43; T e n ż e, Sukcesja apostolska pasterzy Kościoła opolskiego (na tle sukcesji święceń biskupich episkopatu Polski), *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 24 (2004), s. 339–355; T e n ż e, Sukcesja apostolska pasterzy Kościoła przemyskiego w XIX i XX stuleciu, *Premisla Christiana* 11 (2004–2005), s. 189–219; T e n ż e, Konsekracje i sukcesja apostolska ordynariuszy oraz sufraganów płockich w XIX i XX stuleciu (1805–1999), *StPI* 33 (2005), s. 173–210; T e n ż e, Krakowska konsekracja biskupa Jana Maurycego Strachwitza w 1761 r. O przedstawicielach polskiej linii sukcesji apostolskiej w gronie episkopatu wrocławskiego II połowy XVIII i I połowy XIX w., *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 25 (2005), s. 151–165; T e n ż e, Sukcesja apostolska biskupów i arcybiskupów wileńskich oraz białostockich w XIX i XX stuleciu, *Rocznik Teologii Katolickiej* 4 (2005), s. 165–210; T e n ż e, Sukcesja apostolska biskupów Kościoła rzymsko-katolickiego na Dolnym Śląsku po roku 1945 (archidiecezja wrocławska i diecezja legnicka), w: *Ludzie wrocławskiego Kościoła po II wojnie światowej – w 30-lecie śmierci kardynała Bolesława Kominka*, pod red. I. D e c a, K. M a t w i j o w s k i e g o i J. P a t e r a, Wrocław 2005, s. 15–28; T e n ż e, Sukcesja apostolska pasterzy Kościoła gdańskiego w XX stuleciu, *RGd* 65 (2005), z. 1–2, s. 5–18; T e n ż e, Sakry i sukcesja apostolska gnieźnieńskich biskupów pomocniczych w XVIII i XIX oraz pierwszych dekadach XX

Kontynuując zatem rozpoznanie zagadnienia sukcesji święceń biskupich pasterzy poszczególnych diecezji z terenów związanych w różnych okresach historycznych z polską państwowością, w niniejszym opracowaniu uwagę skierujemy ku biskupstwu warmińskiemu w czasach najnowszych, to jest w wiekach XIX i XX (z uwzględnieniem także początków kolejnego stulecia), tudzież ku utworzonej przed kilkunastu laty metropolii warmińskiej, obejmującej – obok stanowiącej jej ośrodek archidiecezji – stolice biskupie w Elblągu oraz Ełku. Naszym zamiarem jest w pierw zebrać w ramach niniejszego artykułu podstawowe dane o sakrach hierarchów, którym przyszło sprawować posługę ordynariuszowską lub sufragańską na Warmii począwszy od przełomu XVIII i XIX w., wskazując na czas i miejsce święceń biskupich poszczególnych tych członków katolickiego episkopatu tudzież ustalając, przez czyją posługę dostąpili oni pełni kapłaństwa, by w następnej kolejności przyporządkować ich wszystkim do wyróżnianych w literaturze przedmiotu linii sukcesji. W poniższej analizie uwzględnionych zostało łącznie 26 postaci, spośród których większość stanowią rządcy Kościoła warmińskiego oraz ich biskupi

stulecia (do roku 1939), *SG* 19 (2005), s. 247–282; T e n ż e, Sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła krakowskiego w latach 1804–2005, *ACr* 37 (2005), s. 413–448; T e n ż e, Sukcesja apostołska polskich biskupów franciszkańskich z trzech ostatnich stuleci (XVIII–XX w.), *StF* 16 (2006), s. 245–267; T e n ż e, Sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła katowickiego (1925/1926–2005/2006), *SSHT* 39 (2006), z. 2, s. 392–412; T e n ż e, Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy diecezji plockiej w XVIII wieku, *StPl* 34 (2006), s. 15–54; T e n ż e, Sakry ordynariuszy i sufraganów poznańskich w XVIII stuleciu, *Ecclesia. Studia z Dziejów Wielkopolski* 2 (2006), s. 119–150; T e n ż e, Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła wileńskiego z drugiej oraz trzeciej tercji XVIII stulecia, *Rocznik Teologii Katolickiej* 5 (2006), s. 211–246; T e n ż e, Sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła krakowskiego w XVIII stuleciu, *ACr* 38–39 (2006–2007), s. 513–555; T e n ż e, Sakry pasterzy Kościoła przemyskiego w XVIII stuleciu, *Premisla Christiana* 12 (2006/2007), s. 131–192; T e n ż e, Sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła legnickiego, *Szkice Legnickie* 28 (2007), s. 317–328; T e n ż e, Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła kieleckiego (1805/1882–2007), *Kieleckie Studia Teologiczne* 7 (2008), s. 247–276; T e n ż e, Sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła tarnowskiego, *Tarnowskie Studia Teologiczne* 27 (2008), nr 2, s. 97–122; T e n ż e, Konsekracje i sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła lubelskiego (1805–2007), *RT* 55 (2008), z. 4, s. 49–76; T e n ż e, Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy diecezji chełmińskiej w dwóch ostatnich wiekach jej istnienia (1785–1992), *SPelp* 41 (2009), s. 113–142; T e n ż e, Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy diecezji mińskiej, pińskiej i drohiczyńskiej, *StTbł* 27 (2009), s. 361–395; T e n ż e, Stan badań nad problematyką sakr biskupich XVI- i XVII-wiecznych metropolitów gnieźnieńskich (od Fryderyka Jagiellończyka do Michała Stefana Radziejowskiego), *SG* 23 (2009), s. 277–339. Z publikacji innych autorów zob.: K. D o l a, Sukcesja apostołska w diecezji opolskiej, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 5 (1975), s. 5–9; B. K u m o r, Z sukcesji święceń biskupich papieża Jana Pawła II, *ZN KUL* 22 (1979), nr 1–3, s. 147–150; H. J. K a c z m a r s k i, Sukcesja apostołska Zbigniewa Józefa Kraszewskiego i jego związki z sukcesją święceń biskupich papieża Jana Pawła II, w: Maria vincit. Dwudziestopięciolatecie posługi pasterskiej księdza biskupa Zbigniewa Józefa Kraszewskiego, Warszawa 1995, s. 75–80; H. J. K a c z m a r s k i, Sukcesja apostołska papieży od XVI wieku do czasów najnowszych, *Saeculum Christianum* 6 (1999), nr 1, s. 229–244; R. T. P r i n k e, Drzewa dziedzictwa. Od archaicznej metafory do struktury informacyjnej (na marginesie zainteresowań badawczych prof. Jerzego Wisłockiego), *Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej* 25 (2001), s. 39–49; M. R ó z a n s k i, Sukcesja apostołska biskupów łódzkich, *Łódzkie Studia Teologiczne* 11–12 (2002–2003), s. 169–175; K. D o l a, Linia sukcesji apostołskiej księdza biskupa Pawła Stobrawy, *WUDO* 58 (2003), nr 6, s. 255–258; H. O l s z a r, Apostołska sukcesja arcybiskupa Damiana Zimonia, w: *Z tej ziemi. Śląski kalendarz katolicki na rok 2005 (80 lat Kościoła katowickiego)*, pod red. M. J a k i m o w i c z a i K. K u k o w k i, Katowice 2004, s. 69–71.

pomocniczy (*notabene* aż czterech spośród niegdysiejszych sufraganów z tego czasu zostało później ordynariuszami *loci*), zaś owej liczby dopełniają hierarchowie sprawujący posługę w diecezjach elbląskiej i ełckiej.

Przedkładane uwadze czytelnika opracowanie, jakkolwiek pod względem koncepcyjnym tworzy pewną zamkniętą całość, zarazem jednak stanowi także punkt wyjścia dla dalszego zagłębienia się w problematykę sakr i sukcesji święceń biskupich pasterzy Kościoła warmińskiego. Wszak jego dzieje obejmują – jak zaznaczono na wstępie – przeszło 750 lat, zaś poczet miejscowych ordynariuszy i sufraganów sięga liczby siedemdziesięciu. Skoro w niniejszym opracowaniu tytułowa problematyka zostanie zaprezentowana w odniesieniu do dwudziestu hierarchów (mowa w tym momencie wyłącznie o postaciach wpisanych w historię diecezji warmińskiej, to znaczy z wyłączeniem pasterzy młodych biskupstw elbląskiego i ełckiego), pozostaje przeto jeszcze grono *plus minus* pięćdziesięciu następców Apostołów, którym przypadło w udziale pełnić posługę na Warmii w wiekach XIII–XVIII. Przy wielu spośród nich nie dysponujemy wprowadzić informacjami źródłowymi o ich sakrach, dzięki którym to świadectwom możliwe byłoby poczynienie ustaleń w temacie owego interesującego nas aspektu sukcesji apostolskiej (dodajmy w tym miejscu, że drugi z jej wymiarów odnosi się do zagadnienia porządku następstwa na danej stolicy biskupiej), tym niemniej warto podjąć trud samego choćby tylko zebrania tych, o których posiadamy wiedzę, poprzez to zakreślając pole dla dalszych poszukiwań badawczych. Zasygnalizowany tu problem fragmentaryczności dostępnej wiedzy dotyczy wszakże właśnie epok wcześniejszych, to jest czasów nowożytnych (doba przedrozbiorowa), a bardziej jeszcze średniowiecza, natomiast w odniesieniu do dwóch ostatnich stuleci, którym uwagę obecnie poświęcimy, tego rodzaju trudności natury obiektywnej nie zachodzą, stąd zaprezentowany poniżej zbiór danych faktograficznych ma charakter kompletny (z jednym tylko wyjątkiem, o czym niżej). Piszącemu te słowa wypada też wyrazić nadzieję, że niniejsze opracowanie nie tylko wypełni pewną lukę w literaturze przedmiotu, ale również okaże się zarazem bodźcem i zachętą dla historyków stawiających na pierwszym miejscu w swoich badaniach dzieje Kościoła warmińskiego, by zwrócili baczniejszą uwagę także na ten wymiar historii hierarchów wpisanych w jego przeszłość oraz teraźniejszość.

* * *

W stulecie XIX diecezja warmińska wkroczyła pod rządami biskupa Jana Karola Hohenzollerna (Hohenzollern-Hechingen), wywodzącego się z bocznej gałęzi dynastii królewskiej panującej w Prusach. Urodzony w roku 1732 we Fryburgu Bryzgowijskim, po przyjęciu w r. 1777 święceń wyższych został z woli króla pruskiego Fryderyka II koadiutorem przy ordynariuszu chełmińskim Andrzeju Ignacym Bajerze, przez papieża Piusa VI prekonizowany 20 VII 1778 r. biskupem tytularnym Dibony. Jako taki sakrę otrzymał w niedzielę 4 X 1778 r. w świątyni opactwa cystersów w Oliwie (*notabene* w kilka lat po owym fakcie, w r. 1782, J.K. Hohenzollern został komendataryjnym opatem oliwskim) z rąk ówczesnego pasterza diecezji warmińskiej Ignacego Krasickiego, u boku którego w charakterze współkonsekratorów

wystąpili: wyżej wspomniany ordynariusz chełmiński Andrzej Ignacy Bajer oraz sufragan warmiński Karol Ferdynand Zehmen, tytulariusz Lete². W sześć i pół roku później Jan Karol Hohenzollern-Hechingen przejął w marcu 1785 r. rządy pasterskie w Kościele chełmińskim po śmierci swego koadiuta, by po kolejnej dekadzie zostać następcą na stolicy biskupiej we Fromborku niegdysiejszego własnego konsekrateura – Ignacego Krasickiego, wyniesionego na arcybiskupstwo gnieźnieńskie (1795). Rządy biskupie na Warmii – jako pierwszy ordynariusz *loci* ustanowiony po przejściu tych ziem pod berło pruskie – rzeczony przedstawiciel bocznej linii dynastii Hohenzollernów sprawował niespełna pięć lat, bowiem zmarł 11 VII 1803 r.³

Kiedy po śmierci w dniu 3 XII 1798 r. wspomnianego wyżej Karola Ferdynanda Zehmena zawakował w diecezji warmińskiej urząd sufragana, ówczesny jej pasterz desygnował na tą godność (jeszcze na przełomie r. 1798/1799) kanonika Andrzeja Stanisława Hattena (Hattyńskiego), niegdysiejszego kapelana biskupa Ignacego Krasickiego. Prekonizowany 11 VIII 1800 r. tytulariuszem Diany, święceni biskupie ów nowy członek katolickiego episkopatu otrzymał dopiero po przeszło roku, w niedzielę 11 X 1801 r. (*Dominica vigesima post Pentecosten*), tak samo w świątyni klasztornej (konwentualnej) opactwa cystersów w Oliwie – właśnie z rąk ordynariusza warmińskiego Jana Karola Hohenzollerna. Jako że na ów podniosły akt sakry nie przybył żaden inny spośród biskupów, w tej sytuacji – w miejsce zwyczajowych dwóch współkonsekratorów – głównemu szafarzowi święceń biskupich asystowali w rzeczonym obrzędzie (za uprzednią dyspensą papieską) dwaj kanonicy katedralni z Fromborka: Józef Hohenzollern-Hechingen (bratanek konsekrateura) i Alojzy Melitz⁴.

² ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 199, k. 521v; ASV, Archivio Concistoriale, Iuramenta fidelitatis ac professiones fidei, vol. 7, k. 88r-v; ADPelp, AKKCh, sygn. A 14 – [Acta capituli Culmensis 1773–1792], k. 63r, 63v-64r; ADPelp, AKKCh, sygn. A 70 – [Catalogus canonicorum cathedralium Culmensium 1601–1927 Catalogus episcoporum Culmensium 1215–1856], k. 7v; HC, t. 6 – (1730–1799), cur. R. Ritzler & P. Seffrin, Patavii 1958, s. 189; K.R. P r o k o p, Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy diecezji chełmińskiej, jw., s. 117–118, 133. Por.: Diecezja chełmińska. Zarys historyczno-statystyczny, opr. zb., Pelplin 1928, s. 48 nr 48; Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon, hrsg. von E. G a t z unter Mitwirkung von S.M. J a n k e r, Berlin 1990, s. 190 (A. Triller); S. A c h r e m c z y k, R. M a r c h w i n s k i, J. P r z e r a c k i, Poczet biskupów warmińskich, Olsztyn 1994, s. 192; A. K o p i c z k o, Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821, t. 2 – Słownik, Olsztyn 2000, s. 126; Z. I w i c k i, Nekropolia oliwska, Gdańsk 2004, s. 157–158 (gdzie wszędzie jako data sakry – w ślad za tekstem inskrypcji kommemoratywnej, umieszczonej na dziś już nieistniejącym pomniku z roku 1930 – widnieje 27 IX 1778 r., a więc niedziela wcześniejsza o tydzień).

³ Ogólnie do biografii Jana Karola Hohenzollerna zob.: Altpreuussische Biographie, t. 1, hrsg. von C. K r o l l m a n n, Königsberg 1936–1941, s. 283; T. O r a c k i, Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i Ziemi Malborskiej od połowy XV do końca XVIII wieku, t. 1, Olsztyn 1984, s. 105–106; Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches, jw.; S. A c h r e m c z y k, R. M a r c h w i n s k i, J. P r z e r a c k i, jw., s. 191–195; J. P a t e r, Wrocławska kapituła katedralna w XVIII wieku. Ustrój – skład osobowy – działalność, Wrocław 1998, s. 194; A. K o p i c z k o, jw., s. 126; Z. I w i c k i, jw., s. 156–158; K. R. P r o k o p, Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy diecezji chełmińskiej, jw., s. 118 przyp. 7 (gdzie wskazana dalsza literatura).

⁴ AAWO, sygn. AB H 149 – [Liber ordinatorum 1801–1840], s. 1 [k. 1Cr]; A. E i c h h o r n, Die Weihbischöfe Ermlands, ZGAE 3 (1866), s. 163. Także: Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon, hrsg. von E. G a t z, Berlin 1983, s. 291

Po śmierci pierwszego w poczcie XIX-wiecznych biskupów Warmii tytułowa diecezja przez długi czas była pozbawiona ordynariusza, co stanowiło pochodną skomplikowanych uwarunkowań natury politycznej w Europie, rzutujących na sytuację zarówno monarchii pruskiej, jak i Kościoła katolickiego na Starym Kontynencie (epoka wojen napoleońskich). Posługi pontyfikalne w biskupstwie warmińskim spełniał przez cały ten okres sufragan Andrzej Stanisław Hatten, podczas gdy bieżąca administracja sprawami wakującej diecezji spoczywała – począwszy od roku 1809 – w rękach wspomnianego tu bratanka poprzedniego ordynariusza *loci*, kanonika Józefa Hohenzollerna, któremu także przypadła po stryju godność komendatoryjnego opata oliwskiego (1803). Desygnowany przez dwór berliński na stolicę biskupią we Fromborku, papieską prekonizację (ze strony Piusa VII) otrzymał on dopiero po ustabilizowaniu sytuacji politycznej na kontynencie (po Kongresie Wiedeńskim) – w dniu 14 IV 1817 r.

Sakra nowego pasterza Kościoła warmińskiego odbyła się w niedzielę 12 VII 1818 r. we fromborskiej katedrze Wniebowzięcia NMP, przy czym również tym razem na tego rodzaju podniosłym akcie nie udało się zgromadzić zwyczajowej trójki konsekраторów. Co więcej, brakło nawet któregośkolwiek spośród biskupów diecezjalnych, jako że co się tyczy sąsiednich biskupstw, znajdujących się na terenie zaboru pruskiego, także w Chełmży nie było wtenczas posiadającego sakry ordynariusza (wakat z lat 1814–1823), gdy z kolei ze stolicy arcybiskupiej w Gnieźnie właśnie co zrezygnował metropolita Ignacy Raczyński (9 VII 1818 r.). W tej sytuacji Józef Hohenzollern-Hechingen pełni kapłaństwa dostąpił przez posługę miejscowego sufragana, tytulariusza Diany Andrzeja Stanisława Hattena, któremu w obrzędzie tym asystowali – za uprzednim przyzwoleniem Stolicy Apostolskiej – dwaj członkowie kapituły katedralnej we Fromborku: prepozyt Ignacy Stanisław Mathy (uprzednio, w latach 1803–1809, przypadło mu administrować wakującą diecezją warmińską, zaś w przyszłości został on ordynariuszem chełmińskim, podczas gdy wcześniejsza nominacja tego duchownego na urząd pasterski w młodym Kościele wigierskim nie doczekała się urzeczywistnienia), oraz kanonik Just Soczewski⁵.

(A. Triller); S. Achremczyk, R. Marchwiński, J. Przeracki, *iw.*, s. 204; A. Kopiczko, *iw.*, s. 111. Zob. nadto: AAWO, sygn. AB H 180 – [Acta curiae episcopalis Varmiensis sub Carolo a Hohenzollern, episcopo, 1796–1803], s. 271 [341]-279 [349] (Bulla consecrationis suffraganei Varmiensis favore Illustrissimi, Reverendissimi Domini Andreae Stanislai de Hatten, cantoris canonici cathedralis Varmiensis, emanata, z daty: Rzym, 11 VIII 1800 r.), 280 [350] (Facultas pro Illustrissimo, Reverendissimo de Hatten, suffraganeo Varmiensi, exercendi pontificalia – dokument biskupa Jana Karola Hohenzollerna z daty: Oliwa, 11 X 1801 r.); AAWO, sygn. AK Acta Cap. 27 – Acta Reverendissimi Capituli [Varmiensis] de annis 1801 [et] 1802, s. 34 [k. 17v]; HC, t. 7 – (1800–1846), cur. R. Ritzler & P. Sefrin, Patavii 1968, s. 176.

⁵ ASV, Archivio Concistoriale, Iuramenta fidelitatis et professiones fidei, vol. 15, k. 586r-587v; AAWO, sygn. AB H 149, s. 1 [k. 1Cr]; AAWO, sygn. AB H 37a – Archivum vetus et novum ecclesiae archiepiscopalis Heilsbergensis [kontynuacja z lat 1813–1890], s. 239. Zob. nadto: HC, t. 7, s. 389; Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945, *iw.*, s. 326 (B. Poschmann); S. Achremczyk, R. Marchwiński, J. Przeracki, *iw.*, s. 198; A. Kopiczko, *iw.*, t. 2, s. 125 (tamże cokolwiek osobliwe sformułowanie, iż Józef Hohenzollern „sakre biskupią przyjął 12 VII 1818 r. we Fromborku, [podczas której] asystowali biskup A. S. Hatten i kanonicy Ignacy de Mathy oraz Justus Soczewski” – tym samym bez wskazania na osobę głównego konsekratora!).

Okres pasterzowania na Warmii owego drugiego z kolei przedstawiciela bocznej gałęzi pruskiej dynastii królewskiej przypada na lata 1817 (1818)–1836, a zatem obejmuje również czas reorganizacji struktur terytorialnych Kościoła katolickiego w monarchii Hohenzollernów (1821). W jej następstwie diecezja warmińska powiększona została o ziemie niegdysiejszego biskupstwa sambijskiego, którego formalnymi administratorami biskupi Warmii byli przez większą część stuleci XVII i XVIII, oraz o fragment terytorium tak samo unicestwionego na skutek postępów reformacji biskupstwa pomezkańskiego, którego pozostałe tereny znalazły się w gestii ordynariuszy chełmińskich (poprzednio administratorów rzeczzonego Kościoła partykularnego). Przez cały okres pasterskiej posługi Józefa Hohenzollerna wspomagał go w biskupich trudach kilkakrotnie tu wzmiankowany sufragan Andrzej Stanisław Hatten, konsekurator swego zwierzchnika, którego został później następcą po śmierci tegoż, zaszedł 26 IX 1836 r.⁶

Prekonizowany na stolicę biskupią we Fromborku 2 X 1837 r., w niedługi czas później A.S. Hatten podjął starania o obsadzenie wakującej w następstwie jego awansu sufraganii warmińskiej, na którą desygnowany został młodszy o dwie dekady od ordynariusza *loci* kanonik katedralny Józef Ambroży Geritz. Ustanowiony 27 IV 1840 r. przez papieża Grzegorza XVI biskupem tytularnym Abderi, pełni kapłaństwa dostąpił w niedzielę 23 VIII tr. w katedrze pw. Wniebowzięcia NMP we Fromborku przez posługę wyżej wspomnianego ordynariusza *loci*, któremu i w tym przypadku asystowali – za dyspensą papieską – dwaj duchowni sami nie należący do grona episkopatu, mianowicie miejscowi kanonicy katedralni: Jan Lamprecht i Józef Teodor Hoppe⁷. Kiedy w zaledwie kilka miesięcy później w tragicznych okolicznościach dobiegło kresu życie biskupa Andrzeja Stanisława Hattena, zamordowanego 3 I 1841 r. (prawdopodobnie na tle rabunkowym) przez fromborskiego czeladnika krawieckiego, który za czyn ten został skazany na śmierć kwalifikowaną⁸, właśnie J.A. Geritzowi przypadło po nim następstwo, a tym samym dane mu było pójść w ślady swego niedawnego konsekuratora i zarazem poprzednika, któ-

⁶ Ogólnie do biografii biskupa Józefa Hohenzollern-Hechingen zob. m.in.: *Altpreussische Biographie*, t. 1, s. 282–283; *T. O r a c k i*, jw., t. 1, s. 106; *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945*, jw., s. 326–329 (B. Poschmann); *S. A c h r e m c z y k*, *R. M a r c h w i ń s k i*, *J. P r z e r a c k i*, jw., s. 197–202; *J. P a t e r*, jw., s. 195; *A. K o p i c z k o*, jw., s. 125–126.

⁷ *ASV*, Archivio Concistoriale, Iuramenta fidelitatis et professiones fidei, vol. 21, k. 9r-12v; *AAWO*, sygn. AB H 149, s. 2; *AAWO*, sygn. AB H 150 – *Liber connotationis pontificalium functionum* [Josephi Aloisi Geritz], s. 5; *A. E i c h h o r n*, jw., s. 164; *HC*, t. 7, s. 55. Także: *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945*, jw., s. 245 (G. Reifferscheid); *A. K o p i c z k o*, jw., s. 89. Por.: *S. A c h r e m c z y k*, *R. M a r c h w i ń s k i*, *J. P r z e r a c k i*, jw., s. 208, gdzie mylna informacja, jakoby J. A. Geritz „sakrę biskupią otrzymał 10 IX 1840 r. w katolickim kościele w Królewcu w obecności króla Fryderyka Wilhelma IV”. O przypadającym na okres od 29 VIII do 12 IX 1840 r. pobycie królewskiej pary pruskiej w Królewcu, która to wizyta (koronacyjna) pozostawała w związku ze wstąpieniem na tron nowego monarchy, pisał szerzej F. G a u s s e, *Die Geschichte der Stadt Königsberg in Preussen*, t. 2 – *Von der Königskrönung bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges*, Köln – Weimar – Wien 19962, s. 512–513.

⁸ Do biografii biskupa A. S. Hattena zob. m.in.: *A. E i c h h o r n*, jw., s. 160–163 nr 9; *Altpreussische Biographie*, t. 1, s. 255–256; *Neue Deutsche Biographie*, t. 8, Berlin 1969, s. 59 (A. Triller); *T. O r a c k i*, jw., s. 86–87; *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945*, jw., s. 290–291 (A. Triller); *S. A c h r e m c z y k*, *R. M a r c h w i ń s k i*, *J. P r z e r a c k i*, jw., s. 203–206; *A. K o p i c z k o*, jw., s. 110–111.

ry tak samo wszak postąpił z miejscowej sufraganii na godność ordynariuszowską (w przyszłości podobnego zaszczytu dostąpił nadto Jan Władysław Obląk, a poniekąd też Wojciech Ziemba). Prekonizowany pasterzem Kościoła warmińskiego 27 I 1842 r., na czele powierzonej jego pieczy owczarni niegdysiejszy tytulariusz Abbery stał przez pełne ćwierć wieku (1842–1867).

W okresie długotrwałych rządów pasterskich Józefa Ambrożego Geritza na Warmii dwukrotnie był obsadzany urząd sufragana w tytułowej diecezji. I tak w roku 1844 warmińska sufragania została powierzona 61-letniemu Franciszkowi Grossmannowi, którego papież Grzegorz XVI prekonizował biskupem tytularnym Amyzonu 17 VI tr. Tak też z rąk ordynariusza *loci* nowy członek katolickiego episkopatu otrzymał sakrę w niedzielę 29 IX 1844 r. (*Dominica XVIII post Pentecosten*; w niektórych opracowaniach mylnie bywa podawana data 1 X tr.) we fromborskiej katedrze, przy czym również w tym przypadku konsekrowali asystowali *praevia super hoc Sanctae Apostolicae Sedis dispensatione* dwaj członkowie miejscowej kapituły katedralnej – dziekan Józef Teodor Hoppe (niegdyś już występujący w tej roli – podczas sakry J.A. Geritza w roku 1840) i desygnowany na prepozyta Antoni Frenzel (a więc duchowni piastujący dwie pierwsze spośród prałatur kapitulnych): Ów drugi, po stosunkowo nieodległej w czasie śmierci sufragana F. Grossmanna (zmarł 5 V 1852 r.) został jego następcą na owej eksponowanej funkcji, otrzymując 27 IX 1852 r. prekonizację papieską jako tytulariusz Areopolis. Obrzęd sakry A. Frenzla dopełniony został wszakże dopiero w niedzielę 6 III 1853 r. w katedrze pw. Wniebowzięcia NMP w Pelplinie przez ordynariusza *loci*, a więc pasterza sąsiadującej z warmińską diecezji chełmińskiej, biskupa Anastazego Sedlaga. Współkonsekratorem był najpewniej (jakkolwiek jest to wyłącznie domysł) miejscowy sufragan Stanisław Dekowski, biskup tytularny Sebaste, zaś jako drugi asystował prawdopodobnie któryś z członków tamtejszej kapituły katedralnej, choć kwestia ta wymaga dla jej wyjaśnienia dalszych poszukiwań źródłowych⁹ – podobnie jak odpowiedź na pytanie, dlaczego ów nowy członek episkopatu z Warmii pofatygował się dla przyjęcia święceń biskupich do odległego Pelplina (czy z racji stanu zdrowia siedemdziesięcioletniego J.A. Geritza, skądinąd starszego o zaledwie cztery lata od A. Sedlaga, czy też z myślą o dostąpieniu pełni kapłaństwa przez posługę więcej aniżeli pojedynczego biskupa).

Następcą zmarłego 15 VIII 1867 r. Józefa Ambrożego Geritza¹⁰ w rządach Kościołem warmińskim został dotychczas w ogóle nie związany z tą diecezją 48-letni

⁹ Wedle informacji udzielonej przez ks. prof. Anastazego Nadolnego, dyrektora Archiwum Diecezjalnego w Pelplinie, „nie mamy żadnych informacji o współkonsekratorach biskupa Antoniego Frenzla. Akta diecezjalne spaliły się w 1945 roku. Przejrzałem XIX-wieczne akta kapituły chełmińskiej, ale nic na ten temat nie znalazłem. Mogła o tym pisać ówczesna prasa katolicka, jak *Katholisches Wochenblatt* z Gdańska, której roczniki posiadamy dopiero od 1858, czy toruńskie *Thorner Wochentliche Zeitung* oraz *Thorner Wochenblatt*, których niestety nie posiadamy. Natomiast pelpliński *Pielgrzym* zaczął się ukazywać dopiero od 1869 roku” (list ks. prof. Anastazego Nadolnego z daty: Pelplin, 14 VIII 2009 r.).

¹⁰ Ogólnie do biografii tego wpierv sufragana, a następnie ordynariusza warmińskiego, zob. m.in.: A. E i c h h o r n, jw., s. 163–164 nr 10; *Altpreussische Biographie*, t. 1, s. 209–210; *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945*, jw., s. 244–245 (G. Reifferscheid); T. O r a c k i, *Słownik biograficzny Warmii, Mazur i Powiśla XIX i XX wieku (do 1945 roku)*,

Filip Kremetz, w momencie swego wyniesienia będący proboszczem parafii św. Kastora w jego rodzinnym mieście Koblencji (tamże dziekan) i honorowym kanonikiem kapituły katedralnej w Trewirze, już wcześniej też postrzegany jako kandydat na biskupstwo (również przy dwóch kolejnych wakatach w macierzystej diecezji trewirskiej – w latach 1864 oraz 1867). Prekonizowany 20 XII 1867 r. przez papieża Piusa IX, święcenia biskupie zdecydował się przyjąć w powierzonym jego trosce przez dwie poprzednie dekady (1847–1867) koblenckim kościele św. Kastora, który niegdyś był też miejscem jego pierwszych doświadczeń duszpasterskich, tu bowiem został skierowany w r. 1842 na wikariat jako neoprezbiter. Ręczona sakra odbyła się w niedzielę 3 V 1868 r., a dopełnił jej arcybiskup Kolonii Paweł Ludolf Melchers (w skład metropolii kolońskiej wchodziło również biskupstwo ze stolicą w Trewirze) oraz ordynariusze diecezji: mogunckiej Wilhelm Emanuel Ketteler i trewirskiej Maciej Eberhard¹¹. Jeszcze w tym samym miesiącu F. Kremetz odbył ingres do katedry we Fromborku i zainaugurował swe rządy pasterskie, które potrwają miały osiemnaście lat (1867–1885), a ich kres przyniosła translacja dotychczasowego ordynariusza warmińskiego na eksponowane arcybiskupstwo kolońskie, gdzie przyszło mu zostać następcą jego niedysyjszego konsekrateura, metropolity P.L. Melchersa. Przez papieża Leona XIII zaliczony w r. 1893 w poczet kardynałów, był pasterz diecezji warmińskiej zmarł na stolicy arcybiskupiej w Kolonii 6 V 1899, na pół roku przed swoimi dziewięćdziesiątymi urodzinami¹².

W piątym roku rządów F. Kremetza na Warmii zmarł 3 IV 1873 r. dotychczasowy sufragan Antoni Frenzel¹³, po którego zgonie zajmowana przezeń uprzednio funkcja pozostała nieobsadzona przez przeszło ćwierć wieku (1873–1901). Bez wsparcia ze strony sufragana przyszło tedy obchodzić się długi czas również kolejnemu hierarsze w poczcie ordynariuszy warmińskich, wywodzącemu się z miejscowego prezbiterium Andrzejowi Thielowi, który wcześniej – w latach 1871–1885 – sprawował urząd wikariusza generalnego przy poprzednim pasterzu lokalnego Kościoła. Biskupem Warmii prekonizowany 15 II 1886 r., sakrę zdecydował się przyjąć na miejscu, w katedrze pw. Wniebowzięcia NMP we Fromborku, na swego konsekrateura uprosiwszy zaprzyjaźnionego z nim od lat byłego proboszcza polowego armii pruskiej, biskupa tytularnego Agathopolis Franciszka Adolfa Namszanskowskiego, tak samo wywodzącego się z prezbiterium diecezji warmińskiej. Jako że żaden inny spośród członków ówczesnego episkopatu nie był obecny na tym

Warszawa 1983, s. 107–108; S. A c h r e m c z y k, R. M a r c h w i ń s k i, J. P r z e r a c k i, jw., s. 207–212; A. K o p i c z k o, jw., s. 88–89.

¹¹ HC, t. 8, s. 583; Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945, jw., s. 412 (E. Gatz); A. K o p i c z k o, jw., 2003, s. 151; J. L e B l a n c, Dictionnaire biographique des cardinaux du XIXe siècle. Contribution à l'histoire du Sacré Collège sous les pontificats de Pie VII, Léon XII, Pie VIII, Grégoire XVI, Pie IX et Léon XIII, 1800–1903, Montréal 2007, s. 494–495.

¹² Zob. m.in.: Altpreussische Biographie, t. 1, s. 364; Neue Deutsche Biographie, t. 13, Berlin 1982, s. 4–5 (E. Gatz); Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945, jw., s. 411–415 (E. Gatz); S. A c h r e m c z y k, R. M a r c h w i ń s k i, J. P r z e r a c k i, jw., s. 213–217; A. K o p i c z k o, jw., s. 151–152; J. L e B l a n c, jw., s. 494–496.

¹³ Odnośnie do jego losów zob. m.in.: A. E i c h h o r n, jw., s. 165 nr 12; Altpreussische Biographie, t. 1, s. 194–195; T. O r a c k i, jw., s. 103; Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945, jw., s. 209 (R. Samulski); A. K o p i c z k o, jw., s. 78.

podniosłym obrzędzie, za dyspensą Stolicy Apostolskiej głównemu konsekраторowi asystowali dwa prałaci kapituły katedralnej z Fromborka: prepozyt Michał Józef Krüger i dziekan Józef Carolus¹⁴.

Właśnie też F.A. Namszanowski w kolejnych latach wspomagał w biskupim posługiwaniu na Warmii nie cieszącego się szczególnie dobrym zdrowiem A. Thiela, który w r. 1896 powołał go w skład miejscowej kapituły katedralnej. Zmarł niedysiejszy proboszcz połowy armii pruskiej 22 III 1900 r. we Fromborku i w tamtejszej katedrze, w której murach sam niegdyś otrzymał święcenia biskupie (dnia 11 X 1868 r. z rąk biskupa F. Kremenza), znalazł wieczny spoczynek¹⁵. Dopiero wówczas podjęte zostały starania o ponowne obsadzenie warmińskiej sufraganii, co skądinąd jawiło się pilną potrzebą wobec zaawansowanego już wieku i słabnących sił ordynariusza *loci*. Tak też w roku 1901, w którym A. Thiel ukończył 75 lat, prekonizację jako tytulariusz Cybistry uzyskał 30 VIII tr. młodszy o zaledwie dekadę od pasterza diecezji kanonik katedralny Edward Herrmann (kilka lat wcześniej kandydat na biskupstwo chełmińskie), powołany na funkcję sufragana. Jego święcenia biskupie odbyły się w niedzielę 24 XI 1901 r. we fromborskiej katedrze pw. Wniebowzięcia NMP, a dopełnił ich osobiście pasterz diecezji Andrzej Thiel wspólnie z ordynariuszem chełmińskim Augustynem Rosentreterem oraz sufraganem gnieźnieńskim Edwardem Likowskim (późniejszym arcybiskupem Gniezna i Poznania).

W roku 1908 dobiegły kresu rządy w Kościele warmińskim A. Thiela, który zmarł 17 VII tr. w wieku 82 lat¹⁶. Jego następcą został tak samo wywodzący się z miejscowego prezbiterium Augustyn Bludau (rodem z Dobrego Miasta), w tamtym momencie związany z uczelnią teologiczną w Monasterze (Münster) i zażywający sławy wybitnego biblisty. Prekonizowany 12 VI 1909 r. przez papieża Piusa X, pełni kapłaństwa dostąpił w niedzielę 20 VI tr. w murach świątyni katedralnej we Fromborku przez posługę biskupa tytularnego abileńskiego (Abila) Alojzego Schäfera, wikariusza apostolskiego Saksonii i prefekta apostolskiego Łuzyc, po którym A. Bludau objął niegdyś katedrę uniwersytecką Pisma Świętego Nowego Testamentu w Monasterze, oraz ordynariusza sąsiedniej diecezji chełmińskiej Augustyna Rosentretera i miejscowego sufragana Edwarda Herrmanna, jako współkonsekраторów¹⁷. Ten ostatni wspomagał nowego pasterza biskupstwa Warmii w trudach sprawowania pasterskich obowiązków przez kolejnych bez mała siedem lat, to jest

¹⁴ HC, t. 8, s. 583; Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945, jw., s. 757 (H.J. Karp); A. K o p i c z k o, jw., s. 294.

¹⁵ O biskupie Franciszku Adolfie Namszanowskim zob. więcej w: Altpreuussische Biographie, t. 2, hrsg. von C. K r o l l m a n n, Königsberg – Marburg/Lahn 1942–1967, s. 455; HC, t. 8, s. 80; Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945, jw., s. 528–519 (H.J. Brandt); A. K o p i c z k o, jw., s. 192.

¹⁶ Zob. m.in.: Altpreuussische Biographie, t. 2, s. 728; Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945, jw., s. 756–758 (H.J. Karp); S. A c h r e m c z y k, R. M a r c h w i ń s k i, J. P r z e r a c k i, jw., s. 219–224; A. K o p i c z k o, jw., s. 293–294.

¹⁷ HC, t. 9 – (1903–1922), cur. Z. Pięta, Patavii 2002, s. 388; Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945, jw., s. 57 (A. Triller); S. A c h r e m c z y k, R. M a r c h w i ń s k i, J. P r z e r a c k i, jw., s. 225–226; A. K o p i c z k o, jw., s. 27.

do momentu swego zgonu, który nastąpił 3 III 1916 r.¹⁸ Od tamtej chwili nie było na Warmii sufragana (biskupa pomocniczego) przez całe pół wieku, stąd zarówno Augustyn Bludau przez resztę rządów, jak i jego następca Maksymilian Kaller, biskupią posługę w powierzonych im trosce diecezji sprawowali w pojedynkę.

Owa kolejna zmiana na godności ordynariuszowskiej w Kościele warmińskim nastąpiła w roku 1930, a zatem już w zupełnie odmiennych realiach geopolitycznych, zaistniałych w konsekwencji wydarzeń I wojny światowej. Z nową siłą rozgorzały w tym czasie antagonizmy niemiecko-polskie, dające o sobie znać zarówno na Warmii, jak i na Górnym Śląsku, skąd pochodził wyżej wspomniany M. Kaller, któremu przyszło przejąć wówczas ster odpowiedzialności za losy tytułowej diecezji po zmarłym 9 II 1930 r. poprzedniku¹⁹. Prekonizacja na stolicę biskupią we Fromborku urodzonego w Bytomiu duchownego nastąpiła 2 IX 1930 r., to jest w miesiąc po erygowaniu przez papieża Piusa XI nowej prowincji kościelnej z ośrodkiem we Wrocławiu, w skład której – obok samej archidiecezji wrocławskiej, skąd wywodził się nowoustanowiony biskup – weszły również diecezja warmińska i wolna prałatura (administracja apostołska) z siedzibą w Pile. Właśnie z tej ostatniej przybywał na Warmię Maksymilian Kaller, który tamtejszym administratorem apostołskim (początkowo rezydującym w Tucznie, a następnie w Pile) był w latach 1926–1930. Z tego też względu święcenia biskupie zdecydował się on przyjąć w miejscu dotychczasowej swej posługi, w pilskiej świątyni pw. Świętej Rodziny, który to uroczysty akt dopełniony został we wtorek 28 X 1930 r. (jako we wspomnienie liturgiczne św. Judy Tadeusza), przy czym głównym konsekratorem był nuncjusz apostołski w Niemczech, arcybiskup Cezary Orsenigo, natomiast współkonsekratorami: ordynariusz gdański Edward O'Rourke i sufragan z Paderborn Jan Hillebrand, tytulariusz Ceramus (*notabene* zmarły w niespełna rok później)

Piastujący swą godność w latach 1930–1947 M. Kaller był tym w poczie biskupów Warmii, któremu przyszło doczekać przejścia większości tych ziem spod władzy niemieckiej pod rządy polskie (za wyjątkiem północno-wschodniej części diecezji, włączonej w obręb Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich) tudzież ich przymusowego opuszczenia przez zamieszkałych tu dotychczas Niemców, co stało się udziałem również samego ordynariusza *loci*. Obdarzony przez Stolicę Apostołą nadzwyczajnymi pełnomocnictwami dla koordynacji posługi duszpasterskiej wśród niemieckich wysiedleńców (*Sonderbeauftragter der heimatvertriebenen Deutschen*), działalność w tym charakterze sprawował zaledwie przez rok (1946–1947), bowiem 7 VII 1947 r. we Frankurcie nad Menem nastąpił jego zgon²⁰.

¹⁸ Odnośnie do losów biskupa E. Herrmanna zob. m.in.: Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945, jw., s. 304 (H.J. Karp); T. O r a c k i, jw., s. 130; W. Z a w a d z k i, jw., s. 153–154; A. K o p i c z k o, jw., s. 101–102.

¹⁹ O życiu i działalności biskupa A. Bludaua zob. m.in.: Altpreussische Biographie, t. 1, s. 62; S. A c h r e m c z y k, R. M a r c h w i ń s k i, J. P r z e r a c k i, jw., s. 225–229; W. Z a w a d z k i, jw., s. 77; A. K o p i c z k o, jw., s. 27.

²⁰ Na temat losów tego hierarchy zob. m.in.: Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945, s. 357–361 (G. Fittkau); S. A c h r e m c z y k, R. M a r c h w i ń s k i, J. P r z e r a c k i, jw., s. 231–237; Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku, pod red. M. Patera, Katowice 1996, s. 158–160 (M. Borzyszkowski); A. K o p i c z k o, jw. s. 125–126; Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989, t. 2, pod red.

Tymczasem na Warmii, po krótkotrwałym sprawowaniu jurysdykcji w pierw przez wikariusza generalnego Alojzego Marquardta, a następnie przez wikariusza kapitulnego Jana Hanowskiego, z dniem 15 VIII 1945 r. troska o sprawy lokalnego Kościoła spoczęła w rękach ustanowionego administratorem apostolskim przez wyposażonego ze strony papieża Piusa XII w specjalne uprawnienia prymasa Augusta Hlonda prałata Teodora Bensch. Powierzone mu rządy w diecezji warmińskiej duchowny ten sprawował do 26 I 1951 r., kiedy to – podobnie, jak pozostali administratorzy apostolscy na tzw. Ziemiach Zachodnich i Północnych – został usunięty przez władze komunistyczne. W kilka miesięcy później podniesiony do godności biskupiej (26 IV 1951) i skierowany do Gorzowa Wielkopolskiego, wobec sprzeciwu czynników państwowych nie mógł ani objąć tam jurysdykcji, ani przyjąć sakry. Dopełniona została ona w sposób tajny dopiero 21 IX 1954 r. w Poznaniu, w kaplicy rezydencji arcybiskupiej na Ostrowie Tumskim, przez metropolitę poznańskiego Walentego Dymka oraz biskupów pomocniczych Lucjana Bernackiego z Gniezna i Franciszka Jedwabskiego z Poznania, przy czym pełni kapłaństwa wespół z T. Benschem dostąpił wtenczas przeznaczony do objęcia rządów w diecezji gdańskiej Edmund Nowicki (jedynymi świadkami tamtego aktu byli księża Mieczysław Smorawiński oraz Marian Przykucki, wówczas kapelan arcybiskupa W. Dymka, później zaś biskup pomocniczy poznański, ordynariusz chełmiński i na koniec metropolita szczecińsko-kamieński, zmarły w r. 2009)²¹. Dopiero w roku 1956, po przemianach politycznych w kraju, niegdysiejszy administrator apostolski z Olsztyna mógł przystąpić do wypełniania przeznaczonych mu obowiązków (w Gorzowie Wielkopolskim czynny był do śmierci w dniu 7 I 1958 r.) co stało się również udziałem biskupa wyznaczonego do posługi na Warmii.

Tomasz Wilczyński, bo o nim mowa, kapłan wywodzący się z prezbiterium diecezji lubelskiej, nominację biskupią otrzymał tak samo jeszcze w roku 1951 – z przeznaczeniem dla Kościoła warmińskiego, niemniej również jemu nie było dane objąć powierzonych mu rządów i przyjąć sakry. W tych okolicznościach w roku kolejnym prekonizowany został 12 VI 1952 r. biskupem tytularnym Polybotus i pomocniczym lubelskim, tym samym póki co nadal pozostając w macierzystej diecezji. Pełni kapłaństwa dostąpił 29 VI 1952 r. w katedrze pw. św. Jana Chrzciciela i św. Jana Ewangelisty w Lublinie, przy czym jego głównym konsekratorem był ordynariusz *loci* Piotr Kałwa, natomiast współkonsekраторami: ordynariusz częstochowski Zdzisław Goliński (poprzednio biskup pomocniczy lubelski, którego w dotychczasowych obowiązkach miał zastąpić T. Wilczyński) oraz tytulariusz Diospolis in Thracia Marian Jankowski, biskup pomocniczy siedlecki (podlaski). Po czterech i pół roku biskupiego posługiwania w Kościele lubelskim biskup tytularny Polybotus ostatecznie mógł z końcem roku 1956 przybyć na Warmię i tu podjąć przewidziane dlań od dawna obowiązki, ustanowiony 1 XII tr. specjalnym delegatem

J. Myszora, Warszawa 2003, s. 105–107 (A. Kopiczko); Bytomski słownik biograficzny, pod red. J. Drabiny, Bytom 2004, s. 110–112 (J. Myszor).

²¹ M.in.: Z. Szuba, Biskupi polscy XX wieku, *ŻKat* 2 (1983), nr 5–6, s. 146; K.R. Prokop, Sukcesja apostolska pasterzy Kościoła gdańskiego w XX stuleciu, *RGd* 55 (2005), z. 1–2, s. 10–11 (gdzie wskazana dalsza literatura). Także: H. Stehle, Tajna dyplomacja Watykanu. Papiestwo wobec komunizmu (1917–1991), Warszawa 1993, s. 228.

prymasa Polski w Olsztynie z uprawnieniami biskupa rezydencjalnego, w którym to charakterze czynny był do śmierci w dniu 5 VIII 1965 r.²²

Jeszcze w roku 1958 T. Wilczyński otrzymał obdarzonego sakrą pomocnika do posługi w Kościele warmińskim w osobie 44-letniego Józefa Drzazgi, tak samo wywodzącego się z prezbiterium diecezji lubelskiej. Ów, prekonizowany 5 V 1958 r. tytulariuszem Siniandus i ustanowiony formalnie gnieźnieńskim biskupem pomocniczym – od razu wszakże z przeznaczeniem do pracy na Warmii, został konsekrowany w niedzielę 31 VIII tr. w prokatedrze pw. św. Jakuba Apostoła w Olsztynie przez kardynała Stefana Wyszyńskiego, metropolitę gnieźnieńskiego i warszawskiego, u boku którego wystąpili wówczas w roli współkonsekratorów: ordynariusz lubelski Piotr Kałwa oraz właśnie Tomasz Wilczyński²³. Po zgonie tego ostatniego J. Drzazdze przyszło zawiadywać sprawami lokalnego Kościoła w pierw w charakterze wikariusza kapitulnego (1965–1967), a następnie administratora apostołskiego *ad nutum Sanctae Sedis* (od 25 V 1967 r.), którym był aż do momentu ustanowienia na tzw. Ziemiach Zachodnich i Północnych stałej organizacji kościelnej w roku 1972. Prekonizowany 28 VI tr. ordynariuszem warmińskim, został tym samym pełnoprawnym następcą zmarłego ćwierć wieku wcześniej Maksymiliana Kallera na stolicy biskupiej we Fromborku, która też od tej właśnie daty miała należeć – przez dwie dekady – do metropolii warszawskiej (1972–1992). W tamtej historycznej chwili posługę biskupią na Warmii pełnił od dziesięciu lat także drugi członek polskiego episkopatu, tytulariusz Abbir Maius Jan Władysław Obląk, włączony do grona następców Apostołów 20 XI 1961 i konsekrowany 1 IV 1962 r. we fromborskiej katedrze przez prymasa Stefana Wyszyńskiego oraz dwóch biskupów pomocniczych z Tarnowa – Karola Pękałę (tytulariusza Trocmades) i Michała Bleharczyka (tytulariusza Jos), co pozostawało w związku z faktem pochodzenia nominata właśnie z diecezji tarnowskiej i przynależenia poprzednio do tamtejszego prezbiterium²⁴.

Analogicznie, co w przypadku J. Drzazgi, J.W. Obląk był początkowo *pro forma* gnieźnieńskim biskupem pomocniczym, oddelegowanym do pracy na Warmii, a dopiero w r. 1967 został oficjalnie ogłoszony warmińskim biskupem pomocniczym. Od samego natomiast początku przynależenia do grona episkopatu taki właśnie tytuł przysługiwał Julianowi Wojtkowskiemu, prekonizowanemu 17 VIII 1969 r. tytulariuszem Murustaga i już 22 VIII tr. konsekrowanemu w Warszawie, w ka-

²² Zob. m.in.: Z. S z u b a, jw., s. 149–150; S. A c h r e m c z y k, R. M a r c h w i ń s k i, J. P r z e r a c k i, jw., s. 239–244; J. J e z i e r s k i, jw., s. 465–467. Por. nadto: *WWD* 11 (1956), nr 4, s. 1–11; *WWD* 17 (1962), nr 3, s. 3–7.

²³ M.in.: *WWD* 13 (1958), nr 5, s. 19 (zob. także: nr 4, s. 1–3); Kalendarium ważniejszych wydarzeń z życia i działalności księdza kardynała Stefana Wyszyńskiego, metropolity Gniezna i Warszawy, przewodniczącego Konferencji Episkopatu, prymasa Polski, 3 VIII 1901 – 28 V 1981, opr. A. Wiczorek, *ŻM* 31 (1981), nr 7–8, s. 192; Z. S z u b a, jw., s. 157; M. P. R o m a n i u k, *Życie, twórczość i posługa Stefana kardynała Wyszyńskiego, Prymasa Tysiąclecia*, t. 2 – 1956–1965, Warszawa 1996, s. 160. Zob. nadto: S. A c h r e m c z y k, R. M a r c h w i ń s k i, J. P r z e r a c k i, jw., s. 245–246.

²⁴ M.in.: Kalendarium ważniejszych wydarzeń, jw., s. 197; Z. S z u b a, jw., s. 178; M.P. R o m a n i u k, jw., t. 2, s. 375–376; J. J e z i e r s k i, jw., s. 468. Zob. nadto: S. A c h r e m c z y k, R. M a r c h w i ń s k i, J. P r z e r a c k i, jw., s. 258. Zob. nadto: *WWD* 17 (1963), nr 3, s. 7–9.

plicy domowej rezydencji prymasowskiej, przez kardynała Stefana Wyszyńskiego oraz Józefa Drzazgę i Jana Władysława Obląka²⁵. Uczestnikami tamtej ceremonii byli m.in. infułat Wojciech Zink, prepozyt kapituły katedralnej we Fromborku i zarazem niegdysiejszy (w latach 1951–1953) administrator diecezji warmińskiej, zmarły w zaledwie kilkanaście dni po rzeczonyj uroczystości (9 IX 1969), oraz ówczesny rektor Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum” Henryk Gulbinowicz, sam w niespełna pół roku później ogłoszony biskupem i ustanowiony administratorem apostolskim w Białymstoku (12 I 1970)²⁶.

Po śmierci pierwszego powojennego ordynariusza warmińskiego, zmarłego 12 IX 1978 r.²⁷, w okresie wakatu diecezją zarządzał – w charakterze wikariusza kapitulnego – biskup J.W. Obląk, przekazując następnie rządy prekonizowanemu 4 III 1979 r. następcą J. Drzazgi pięćdziesięcioletniemu Józefowi Glempowi. Ów święcenia biskupie otrzymał w sobotę 21 IV tr. z rąk prymasa Stefana Wyszyńskiego (jako ostatni spośród konsekrowanych przez niego hierarchów) w bazylice archikatedralnej pw. Wniebowzięcia NMP w Gnieźnie, na współkonsekratorów zaprosiwszy nowego metropolity krakowskiego, arcybiskupa Franciszka Macharskiego (niebawem kardynała), oraz właśnie Jana Władysława Obląka²⁸. Ten ostatni, mimo ukończenia 69 lat, został też kolejnym w pocście biskupów Warmii, kiedy po trwającej niewiele ponad dwa lata posłudze pasterskiej J. Glemp uzyskał 7 VII 1981 translację na połączone stolice metropolitalne w Gnieźnie i Warszawie, które przyszło mu objąć po jego niegdysiejszym konsekраторze. Prekonizowany ordynariuszem *loci* 13 IV 1982 r., zaledwie w dwa miesiące później uzyskał drugiego (obok J. Wojtkowskiego) biskupa pomocniczego w osobie pochodzącego tam samo, jak on, z diecezji tarnowskiej 41-letniego Wojciecha Ziemby (19 VI 1982), którego sakra odbyła się 4 VII tr. w olsztyńskiej konkatedrze pw. św. Jakuba Apostoła. Dopełnił jej nowy prymas, a niegdysiejszy rządcą Kościoła warmińskiego, Józef Glemp wspólnie z metropolitą wrocławskim, arcybiskupem Henrykiem Gulbinowiczem, oraz swym następcą na Warmii – Janem Władysławem Obląkiem²⁹.

²⁵ WWD 25 (1970), nr 1, s. 1–15 (zwl. s. 5–9); Ordinations épiscopales dans le monde entier en 1969, *Esprit et Vie* 82 (1972), nr 50 (z 14 XII 1972) – Supplément, s. 729 nr 115; Kalendarium ważniejszych wydarzeń, jw., s. 216; Z. Szuba, jw., s. 200; K. R. Prokop, Biskupi Kościoła katolickiego w III Rzeczypospolitej. Leksykon biograficzny, Kraków 1998, s. 156–157; M.P. Romaniuk, jw., t. 3 – 1965–1972, Warszawa 2001, s. 496; J. Jezierski, jw., s. 473. Także: G. Polak, Kto jest kim w Kościele? Ekumeniczne „who is who” chrześcijaństwa w Polsce (stan na dzień 15 lutego 1999 r.), Warszawa 1999, s. 410.

²⁶ WWD 25 (1970), nr 2, s. 53–56; nr 4–5, s. 133–138.

²⁷ Do biografii biskupa Józefa Drzazgi zob. m.in.: Z. Szuba, jw., s. 156–157; S. Achremczyk, R. Marchwiński, J. Przeracki, jw., s. 245–249.

²⁸ WWD 34 (1979), nr 4, s. 103–129; Les Ordinations épiscopales en 1979, *Esprit et Vie* 93 (1983), nr 18 (z 5 V 1983), s. 261 nr 35; Kalendarium ważniejszych wydarzeń, jw., s. 241 (gdzie mylna informacja, iż sakra J. Glempa odbyła się „w katedrze olsztyńskiej”); Z. Szuba, jw., s. 218; K. R. Prokop, jw., s. 42–43; Caritati in iustitia. Dwadzieścia lat posługi prymasowskiej kardynała Józefa Glempa, pod red. S. Budzyńskiego i in., Warszawa 2001, s. 18, 55–57, 460–461; M.P. Romaniuk, jw., t. 4 – 1972–1981, Warszawa 2002, s. 551. Zob. również: S. Achremczyk, R. Marchwiński, J. Przeracki, jw., s. 254. Nadto: G. Polak, jw., s. 99.

²⁹ WWD 37 (1982), nr 4, s. 201–206; Les Ordinations épiscopales en 1982, *Esprit et Vie* 96 (1986), nr 17 (z 24 IV 1986), s. VI nr 79; Z. Szuba, jw., s. 231; K. R. Prokop, jw., s. 165–166;

Kiedy w ciągu najbliższych lat stan zdrowia tego ostatniego uległ pogorszeniu, z dniem 11 XI 1985 r. ustanowiony został administrator apostolski *sede plena* diecezji warmińskiej w osobie biskupa tytularnego Aurusuliany Edmunda Piszczca, który 30 XI tr. przejął ster odpowiedzialności za losy lokalnego Kościoła. W tamtym momencie należał on do grona episkopatu czwarty rok (prekonizowany 21 IV 1982 r.), w poprzednim okresie pełniąc posługę biskupa pomocniczego w diecezji chełmińskiej. U jej progu przyjął on w uroczystość Wniebowstąpienia Pańskiego 20 V 1982 r. sakrę w bazylice katedralnej pw. Wniebowzięcia NMP w Pelplinie z rąk metropolity gnieźnieńskiego i warszawskiego Józefa Glempa oraz ordynariusza *loci* Mariana Przykuckiego i jego biskupa pomocniczego Zygryda Kowalskiego, tytulariusza Assus³⁰. Kiedy w roku 1988 Jan Władysław Obłąk osiągnął wiek 75 lat i w związku z tym złożył rezygnację z piastowanej godności, dotychczasowy administrator apostolski E. Piszcz otrzymał 22 X tr. nominację papieską na ordynariusza warmińskiego, inaugurując rządy w tym charakterze 16 XI tr. Dokładnie w miesiąc później, 16 XII 1988 r., zmarł jego poprzednik na urzędzie pasterskim, znajdując miejsce wiecznego spoczynku w olsztyńskiej konkatedrze³¹, gdy z kolei 6 IV 1989 r. prekonizację uzyskał – jako tytulariusz Precausa – nowy biskup pomocniczy do posługi na Warmii w osobie dotychczasowego wikariusza biskupiego dla wschodnich terenów diecezji (wikariat ełcki) Józefa Wysockiego. Jego konsekracja odbyła się w sobotę 29 IV tr. we fromborskiej bazylice katedralnej, przy czym również w przypadku tego hierarchy obowiązków głównego konsekratora podjął się prymas Polski kardynał Józef Glemp, natomiast jako współkonsekratorzy wystąpili: ordynariusz *loci* Edmund Piszcz oraz pasterz diecezji szczecińsko-kamieńskiej Kazimierz Majdański³².

Przełomową datę w dziejach kościelnych Warmii stanowi dzień 25 III 1992 r., kiedy utworzona została metropolia warmińska, obejmująca – obok stanowiącej jej ośrodek archidiecezji – także nowoerygowane wtenczas biskupstwa w Elblągu

Caritati in iustitia, *iw.*, s. 464; A. W i e c z o r e k, Caritati in iustitia. Kalendarium posługi prymasowskiej kardynała Józefa Glempa, Warszawa 2006, s. 24; J. J e z i e r s k i, Arcybiskup Wojciech Ziemia, metropolita warmiński. Szkic do biografii, w: W służbie Bogu bogatem w miłosierdzie w przestrzeni Kościoła w Ełku, Białymstoku i na Warmii, pod red. S. K o z a k i e w i c z a, Olsztyn 2007, s. 12. Naddo: G. P o l a k, *iw.*, s. 431.

³⁰ ODC 33 (1982), nr 5–6, s. 212–216; nr 7–8, s. 217–225; Les Ordinations épiscopales en 1982, *iw.*, s. V nr 59; Z. S z u b a, *iw.*, s. 228; H. M r o s s, Pracownicy naukowo-dydaktyczni Wyższego Seminarium Duchownego. Pelplin 1939–95. Słownik bio-bibliograficzny, Pelplin 1997, s. 201; K. R. P r o k o p, *iw.*, s. 114–115; Caritati in iustitia, *iw.*, s. 464; J. W o j t k o w s k i, Arcybiskup metropolita warmiński dr Edmund Piszcz, w: Czynem i prawdą. Księga pamiątkowa na siedemdziesiąte piąte urodziny Księdza Arcybiskupa warmińskiego Edmunda Piszczca, pod red. C. R o g o w s k i e g o i n., Olsztyn 2004, s. 15; A. W i e c z o r e k, *iw.*, s. 24. Por.: S. A c h r e m c z y k, R. M a r c h w i ń s k i, J. P r z e r a c k i, *iw.*, s. 264; G. P o l a k, *iw.*, s. 289; J. J e z i e r s k i, Sylwetki czterech biskupów, *iw.*, s. 470–472.

³¹ Zob. m.in.: Z. S z u b a, *iw.*, s. 177–178; S. A c h r e m c z y k, R. M a r c h w i ń s k i, J. P r z e r a c k i, *iw.*, s. 257–262; Słownik polskich teologów katolickich, t. 8, pod red. J. M a n d z i u k a, Warszawa 1995, s. 415–418 (J. Mandziuk); J. J e z i e r s k i, *iw.*, s. 467–469.

³² WWD 44 (1989), nr 2–3, s. 43–50; Les Ordinations épiscopales en 1989, *Esprit et Vie* 102 (1992), nr 32–34 (z 6–20 VIII 1992), s. 454 nr 59; K. R. P r o k o p, *iw.*, s. 161–162; A. W i e c z o r e k, *iw.*, s. 64. Naddo: G. P o l a k, *iw.*, s. 420.

i Ełku. Pierwszym metropolitą nowej prowincji kościelnej został 63-letni Edmund Piszcz (paliusz otrzymał 29 VI 1992 r. w bazylice św. Piotra w Rzymie), który w archidiecezji warmińskiej pozostał z jednym tylko biskupem pomocniczym – Julianem Wojtkowskim, jako że spośród dwóch pozostałych Wojciech Ziemba objął rządy pasterskie w młodej diecezji ełckiej (ingres 23 IV tr.), natomiast Józef Wysocki przeszedł wówczas do posługi w dotychczasowym charakterze (tj. biskupa pomocniczego) z kolei w diecezji elbląskiej. Pierwszym ordynariuszem tej ostatniej papież Jan Paweł II ustanowił będącego uprzednio biskupem pomocniczym w Pelplinie Andrzeja Śliwińskiego, do grona episkopatu należącego od sześciu lat. Prekonizowany 9 V 1986 r. tytulariuszem Arindeli, sakrę otrzymał on 15 VI tr. w pelplińskiej bazylice katedralnej również z rąk prymasa Józefa Glempa, zaś jego współkonsekratorami byli wyżej już wspomniani (w kontekście święceń biskupich E. Piszcz) dwaj miejscowi biskupi: Marian Przykucki oraz Zygfryd Kowalski³³. Nowym hierarchą w gronie biskupów metropolii warmińskiej, wcześniej niezwiązanym z Warmią, był także ustanowiony do posługi w diecezji ełckiej biskup pomocniczy Edward Eugeniusz Samsel, poprzednio czynny w analogicznej roli – przez całą dekadę – w diecezji łomżyńskiej. Jego konsekracja, jako tytulariusza Montecorvino (prekonizowany 17 V 1982 r.), odbyła się w niedzielę 30 V 1982 r. w katedrze pw. św. Michała Archanioła w Łomży, którego to uroczystego obrzędu dopełnił ówczesny ordynariusz *loci* Mikołaj Sasinowski wespół z biskupami pomocniczymi: łomżyńskim Tadeuszem Zawistowskim (tytulariusz Hospity) i białostockim Edwardem Ozorowskim (tytulariusz Bitetum).

Pierwszym hierarchą ustanowionym do posługi na Warmii już po erygowaniu tu odrębnej prowincji kościelnej został prekonizowany 19 II 1994 r. biskupem tytularnym Liberalia i pomocniczym w archidiecezji warmińskiej 45-letni Jacek Jezierski. Sakrę otrzymał on 5 III tr. w olsztyńskiej konkatedrze pw. św. Jakuba Apostoła z rąk kardynała Józefa Glempa, arcybiskupa warszawskiego i prymasa Polski, oraz metropolitów Edmunda Piszcz i Tadeusza Gocłowskiego (z Gdańska). Przez kolejnych kilka lat nie nastąpiły jakiegokolwiek zmiany, gdy chodzi o skład czynnych w interesującej nas prowincji kościelnej członków episkopatu, i dopiero w Roku Jubileuszowym 2000, dotychczasowy ordynariusz ełcki Wojciech Ziemba uzyskał 16 XI tr. translację na urząd arcypasterski w archidiecezji białostockiej, gdy z kolei jego następcą na stolicy biskupiej w Ełku został będący dotychczas tamże biskupem pomocniczym Edward Samsel. Jego rządy w tym charakterze nie trwały wszakże długo, gdyż przerwała je przedwczesna śmierć w dniu 17 I 2003 r.³⁴; już wszakże 17 IV tr. następcą św. Piotra ustanowił trzeciego z kolei w dziejach młodego Kościoła ełckiego pasterza w osobie pięćdziesięcioletniego Jerzego Mazura ze zgromadzenia werbistów. W tamtym momencie do grona episkopatu należał on piąty rok, jeszcze bowiem 23 III 1998 r. otrzymał prekonizację na biskupa tytularnego Tabunii i za-

³³ ODC 37 (1986), nr 5–6, s. 145–157; Les ordinations épiscopales en 1986, *Esprit et Vie* 99 (1989), nr 32–34 (z 10–24 VIII 1989), s. 457 nr 70; H. M r o s s, jw., s. 256–257; K. R. P r o k o p, jw., s. 143; Caritati in iustitia, jw., s. 471. Nadto: G. P o l a k, jw., s. 370.

³⁴ O życiu i dokonaniach tego hierarchy zob.: Biskup ełcki Edward Eugeniusz Samsel, pod red. J. M. D o ł ę g i, A. S k o w r o Ń s k i e g o i J. S o k o ł o w s k i e g o, Olecko 2003, passim. Także: Z. S z u b a, jw., s. 230; Słownik polskich teologów katolickich, t. 9, pod red. J. M a n d z i u k a, Warszawa 2006, s. 568–571 (W. Guzewicz).

razem pomocniczego u boku administratora apostolskiego Syberii Josepha Wertha, by z dniem 18 V 1999 r. zostać administratorem apostolskim Wschodniej Syberii. Zaledwie 11 II 2002 r. mianowany ordynariuszem nowoerygowanej diecezji św. Józefa w Irkucku, ze względu na postawę władz Federacji Rosyjskiej pozbawiony został możliwości sprawowania powierzonej mu funkcji, co w dalszej konsekwencji zaowocowało jego translacją z biskupstwa irkuckiego do Ełku (ingres miał miejsce 9 VI 2003 r.).

Dla nas – w kontekście tematyki niniejszego opracowania – najważniejsza jest informacja, że święcenia biskupie J. Mazur przyjął w dniu 31 V 1998 r. w dalekim Nowosybirsku, w (pro)katedrze pw. Przemienienia Pańskiego, przez posługę tak samo należącego do zgromadzenia werbistów nuncjusza apostolskiego w Federacji Rosyjskiej Johna Bukovsky’ego, arcybiskupa tytularnego Tabalty, jako głównego konsekratora, oraz wspomnianego administratora apostolskiego Syberii Josepha Wertha (jezuita), biskupa tytularnego Bulny, i tytulariusza Barety Juliana Gbura (werbista), biskupa pomocniczego w archidiecezji lwowskiej obrządku grecko-katolickiego³⁵.

W tymże samym roku 2003 zmiana nastąpiła również na stolicy biskupiej w Elblągu. Po przyjęciu 2 VIII tr. rezygnacji w rządów pasterskich w owym Kościele partykularnym Andrzeja Śliwińskiego (zmarł 9 IX 2009 r.) papież Jan Paweł II mianował w tym samym dniu jego następcą 62-letniego Jana Styrynę, będącego trzecim w dziejach kościelnych omawianego regionu hierarchą, wywodzącym się z diecezji tarnowskiej. Tak też przez poprzednie dwanaście lat pełnił on posługę biskupa pomocniczego w Tarnowie, ustanowiony nim 22 VI 1991 r., kiedy to otrzymał prekonizację na tytulariusza Acquapendente. Sakra J. Styryny odbyła się w niedzielę 28 VII 1991 r. w tarnowskiej bazylice katedralnej pw. Narodzenia NMP, przy czym pełni kapłaństwa duchowny ten dostąpił z rąk ordynariusza *loci* Józef Życiński, natomiast na współkonsekratorów zaproszeni zostali: ordynariusz przemyski Ignacy Tokarczuk (od niespełna dwóch miesięcy noszący godność arcybiskupa *ad personam*) i emerytowany miejscowy biskup pomocniczy Piotr Bednarczyk (tytulariusz Turris Rotunda), którego właśnie zastąpić miał w posłudze ów nowy członek episkopatu³⁶.

Wreszcie ostatnia w dotychczasowych dziejach metropolii warmińskiej sakra biskupia odbyła się w czwartek 23 VI 2005 r. w Ełku, w będącym od trzynastu lat

³⁵ *Revue des Ordinations Épiscopales R.* 1999 nr 8, s. 16 nr 83; G. P o l a k, jw., s. 233 (gdzie jako miejsce dopełnienia sakry podano Irkuck); A. H l e b o w i c z, Odrodzenie Kościoła katolickiego na Syberii po 1989 r., w: Kościół katolicki na Syberii. Historia – współczesność – przyszłość, pod red. A. K u c z y Ń s k i e g o, Wrocław 2002, s. 709, 711–712; A. J u d y c k a, Z. J u d y c k i, W służbie Bogu i światu. Słownik biograficzny. Polscy i polskiego pochodzenia kapłani, zakonnicy i siostry zakonne, pełniący posługę w różnych krajach świata, Toruń 2002, s. 166; Z. A. J u d y c k i, Polscy duchowni w świecie. Słownik biograficzny, t. 1, Kielce 2008, s. 258. Zob. nadto: S. K o l l e r, Proces odrodzenia Kościoła katolickiego na Syberii w latach 1991–1998 (analiza socjologiczno-pastoralna), Kraków 2001 [2 wyd.: Odrodzenie Kościoła katolickiego na Syberii, Kraków 2001], s. 201–202; T e n Ź e, Zarys odrodzenia parafii i życia religijnego na Syberii w strukturach nowosybirskiej administracji w latach 1991–1998, w: Kościół katolicki na Syberii, jw., s. 645.

³⁶ M.in.: Konsekracja Księdza Biskupa Jana Styryny, biskupa pomocniczego diecezji tarnowskiej. Bazylika katedralna w Tarnowie, 28 lipca 1991, Tarnów 1991 *Currenda* 141 (1991) – Numer specjalny; *Revue des Ordinations Épiscopales R.* 1994, nr 1–2, s. 13 nr 84; Biskupi polscy w XX roku pontyfikatu, jw., s. 202; K. R. P r o k o p, jw., s. 135–136. Nadto: G. P o l a k, jw., s. 352.

katedrą kościoła św. Wojciecha (pierwsza tego rodzaju uroczystość w jego murach), przy czym pełni kapłaństwa dostąpił wówczas prekonizowany 8 VI tr. biskupem tytularnym Aguntum i pomocniczym w diecezji ełckiej pięćdziesięcioletni Romuald Kamiński, należący dotychczas do prezbiterium Kościoła warszawsko-praskiego. Obowiązków głównego konsekrateora podjął się w tym przypadku nuncjusz apostolski w Polsce, arcybiskup tytularny Heraklei Józef Kowalczyk, natomiast współkonsekrateorami byli: ordynariusz *loci* Jerzy Mazur oraz emerytowany pierwszy pasterz diecezji warszawsko-praskiej Kazimierz Romaniuk³⁷. Romuald Kamiński jest ostatnim spośród 26 hierarchów, o których sakrach zamierzaliśmy zebrać dane w ramach niniejszego opracowania (w łącznym zestawieniu widnieją one w poniższej tabeli), by móc następnie dokonać przyporządkowania owego grona następców Apostołów do wyróżnianych w literaturze przedmiotu linii sukcesji święceń biskupich, do czego obecnie przejdziemy.

Sakry pasterzy diecezji oraz metropolii warmińskiej w dwóch ostatnich stuleciach

Imię, nazwisko	Lata posługi	Data sakry	Miejsce sakry	Główny konsekrateor	Współkonsekrateorzy (asystujący sakrze)
DIECEZJA WARMIŃSKA (OD R. 1992 ARCHIDIECEZJA)					
ORDYNARIUSZE I ADMINISTRATORZY DIECEZJI					
Jan Karol HOHENZOLLERN (1732-1803)	1795-1803	4 X 1778	Oliwa, kościół pw. Przenajśw. Trójcy (cystersów)	Ignacy KRASICKI, bp ord. warmiński	Andrzej Ignacy BAIER, bp ord chełmiński; Karol Ferdynand ZEHMEN, bp tyt. Lete, sufr. warmiński
Józef HOHENZOLLERN (1776-1836)	1817-1836	12 VII 1818	Frombork, katedra pw. Wniebowzięcia NMP	Andrzej Stanisław HATTEN, bp tyt. Diany, sufr. warmiński	Ignacy Stanisław Mathy, prepozyt warmińskiej kapituły katedralnej; Just Soczewski, kanonik warmińskiej kapituły katedralnej
Andrzej Stanisław HATTEN (1763-1841)	1837-1841	11 X 1801	Oliwa, kościół pw. Przenajśw. Trójcy (cystersów)	Jan Karol HOHENZOLLERN, bp ord. warmiński	Józef Hohenzollern, kanonik warmińskiej kapituły katedralnej; Alojzy Melitz, kanonik warmińskiej kapituły katedralnej

³⁷ *Martyria*. Miesięcznik Diecezji Ełckiej 16 (2005), nr 7–8, s. 3–6 (oraz materiał fotograficzny na s. I-II); *Revue des Ordinations Episcopales* R. 2006, nr 15, s. 15 nr 76; *Wiadomości KAI* R. 2005 nr 26 (z 3 VII 2005), s. 4. Zob. nadto: G. P o l a k, jw., s. 153.

Imię, nazwisko	Lata posługi	Data sakry	Miejsce sakry	Główny konsekратор	Współkonsekраторzy (asystujący sakrze)
Józef Ambroży GERITZ (1783-1867)	1842-1867	23 VIII 1840	Frombork, katedra pw. Wniebowzięcia NMP	Andrzej Stanisław HATTEN, bp ord. warmiński	Jan Lamprecht, kanonik warmińskiej kapituły katedralnej; Józef Teodor Hoppe, kanonik warmińskiej kapituły katedralnej
Filip KREMENTZ (1819-1899)	1867-1885	3 V 1868	Koblencja (Koblenz), kościół parafialny pw. św. Kastora	Paweł Ludolf MELCHERS, abp metr. koloński (Köln)	Wilhelm Emanuel KETTLER, bp ord. moguncki (Mainz); Maciej EBERHARD, bp ord. trewirski (Trier)
Andrzej THIEL (1826-1908)	1886-1908	9 V 1886	Frombork, katedra pw. Wniebowzięcia NMP	Franciszek Adolf NAMSZANOWSKI, bp tyt. Agathopolis, proboszcz polowy armii pruskiej	Michał Józef Krüger, prepozyt warmińskiej kapituły katedralnej; Józef Carolus, dziekan warmińskiej kapituły katedralnej
Augustyn BLUDAU (1862-1930)	1909-1930	20 VI 1909	Frombork, katedra pw. Wniebowzięcia NMP	Alojzy SCHÄFER, bp ord. monasterski (Münster)	Augustyn ROSENRETER, bp ord. chełmiński; Edward HERRMANN, bp tyt. Cybisty, sufr. warmiński
Maksymilian KALLER (1880-1947)	1930-1947	28 X 1930	Piła, kościół parafialny pw. Świętej Rodziny	Cezary ORSENI-GO, abp tyt. Ptolemais in Libia, nunc. apost. w Niemczech	Edward O'Rourke, bp ord. gdański; Jan HILLEBRAND, bp tyt. Ceramus, sufr. paderborski (Paderborn)
Teodor BENSCH (1903-1958)	1945-1951	21 IX 1954	Poznań, kaplica rezydencji arcybiskupiej na Ostrowie Tumskim	Walenty DYMEK, abp metr. poznański	Lucjan BERNACKI, bp tyt. Mela i pomocn. gnieźnieński; Franciszek JEDWABSKI, bp tyt. Massula i pomocn. poznański
Tomasz WILCZYŃSKI (1903-1965)	1956 (1951)-1965	29 VI 1952	Lublin, katedra św. Jana Chrzciciela i św. Jana Ewangelisty	Piotr KAŁWA, bp ord. lubelski	Zdzisław GOLIŃSKI, bp ord. częstochowski; Marian JANKOWSKI, bp tyt. Diospolis in Thracia i pomocn. siedlecki (podlaski)
Józef DRZAZGA (1914-1978)	1967-1978	31 VIII 1958	Olsztyn, prokatedra pw. św. Jakuba Apostoła	Stefan WYSZYŃSKI, abp metr. gnieźnieński i warszawski, kardynał	Piotr KAŁWA, bp ord. lubelski; Tomasz WILCZYŃSKI, bp tyt. Polybotus, delegat prymasa Polski w Olsztynie z uprawnieniami biskupa rezydencjalnego

Imię, nazwisko	Lata posługi	Data sakry	Miejsce sakry	Główny konsekretor	Współkonsekretorzy (asystujący sakrze)
Józef GLEMP (* 1929)	1979-1981	21 IV 1979	Gniezno, bazylika archikatedralna pw. Wniebowzięcia NMP	Stefan WYSZYŃSKI, abp metr. gnieźnieński i warszawski, kardynał	Franciszek MACHARSKI, abp metr. krakowski; Jan Władysław OBLĄK, bp tyt. Abbir Maius i pomocn. warmiński
Jan Władysław OBLĄK (1913-1988)	1982-1988	1 IV 1962	Frombork, katedra pw. Wniebowzięcia NMP	Stefan WYSZYŃSKI, abp metr. gnieźnieński i warszawski, kardynał	Karol PEKALA, bp tyt. Trocmades i pomocn. tarnowski; Michał BLECHARCZYK, bp tyt. Jos i pomocn. tarnowski
Edmund PISZCZ (* 1929)	1988 (1985)-2006	20 V 1982	Pelplin, bazylika katedralna pw. Wniebowzięcia NMP	Józef GLEMP, abp metr. gnieźnieński i warszawski	Marian PRZYKUCKI, bp ord. chełmiński; Zygfryd Ignacy KOWALSKI, bp tyt. Assus i pomocn. chełmiński
Wojciech ZIEMBA (* 1941)	od 2006	4 VII 1982	Olsztyn, konkatedra pw. św. Jakuba Apostoła	Józef GLEMP, abp metr. gnieźnieński i warszawski	Henryk GULBINOWICZ, abp metr. wrocławski; Jan Władysław OBLĄK, bp ord. warmiński
BISKUPI POMOCNICZY (SUFRAGANI)					
Andrzej Stanisław HATTEN (1763-1841)	1800-1837	zob. wyżej: ORDYNARIUSZE I ADMINISTRATORZY DIECEZJI			
Józef Ambroży GERITZ (1783-1867)	1840-1842	zob. wyżej: ORDYNARIUSZE I ADMINISTRATORZY DIECEZJI			
Franciszek GROSSMANN (1783-1852)	1844-1852	29 IX 1844	Frombork, katedra pw. Wniebowzięcia NMP	Józef Ambroży GERITZ, bp ord. warmiński	Józef Teodor Hoppe, dziekan warmińskiej kapituły katedralnej; Antoni Frenzel, prepozyt warmińskiej kapituły katedralnej
Antoni FRENZEL (1790-1873)	1852-1873	6 III 1853	Pelplin, katedra pw. Wniebowzięcia NMP	Anastazy SEDLAG, bp ord. chełmiński	? [Stanisław DEKOWSKI, bp tyt. Sebaste i sufr. chełmiński]
Edward HERRMANN (1836-1916)	1901-1916	24 XI 1901	Frombork, katedra pw. Wniebowzięcia NMP	Andrzej THIEL, bp ord. warmiński	Augustyn ROSENRETER, bp ord. chełmiński; Edward LKOWSKI, bp tyt. Aureliopolis, sufr. poznański

Imię, nazwisko	Lata posługi	Data sakry	Miejsce sakry	Główny konsekretor	Współkonsekretorzy (asystujący sakrze)
Jan Władysław OBLĄK (1913-1988)	1961 (1967)-1982	zob. wyżej: ORDYNARIUSZE I ADMINISTRATORZY DIECEZJI			
Julian WOJTKOWSKI (* 1927)	1969-2004	22 VIII 1969	Warszawa, kaplica rezydencji prymasowskiej (przy ul. Miodowej)	Stefan WYSZYŃSKI, abp metr. gnieźnieński i warszawski, kardynał	Józef DRZAZGA, bp tyt. Siniandus i admin. apost. diecezji warmińskiej; Jan Władysław OBLĄK, bp tyt. Abbir Maius i pomocn. warmiński
Wojciech ZIEMBA (* 1941)	1982-1992	zob. wyżej: ORDYNARIUSZE I ADMINISTRATORZY DIECEZJI			
Józef WYSOCKI (* 1940)	1989-1992	29 IV 1989	Frombork, bazylika katedralna pw. Wniebowzięcia NMP	Józef GLEMP, abp metr. gnieźnieński i warszawski, kardynał	Kazimierz MAJDAŃSKI, bp ord. szczecińsko-kamieński; Edmund PI SZCZ, bp ord. warmiński
Jacek JEZIERSKI (* 1949)	od 1994	5 III 1994	Olsztyn, katedra pw. św. Jakuba Apostoła	Józef GLEMP, abp metr. gnieźnieński i warszawski, kardynał	Tadeusz GOCŁOWSKI, abp metr. gdański; Edmund PI SZCZ, abp metr. warmiński
DIECEZJA ELBLĄSKA (OD R. 1992)					
ORDYNARIUSZE					
Andrzej Józef ŚLIWIŃSKI (1939-2009)	1992-2003	15 VI 1986	Pelplin, bazylika katedralna pw. Wniebowzięcia NMP	Józef GLEMP, abp metr. gnieźnieński i warszawski, kardynał	Marian PRZYKUCKI, bp ord. chełmiński; Zygfryd Ignacy KOWALSKI, bp tyt. Assus i pomocn. chełmiński
Jan STYRNA (* 1941)	od 2003	28 VII 1991	Tarnów, bazylika katedralna pw. Narodzenia NMP	Józef ŻYCIŃSKI, bp ord. tarnowski	Ignacy TOKARCZUK, bp ord. przemyski, abp <i>ad personam</i> ; Piotr BEDNARCZYK, bp tyt. Turris Rotunda i pomocn. tarnowski
BISKUPI POMOCNICZY					
Józef WYSOCKI (* 1940)	od 1992	zob. wyżej: DIECEZJA WARMIŃSKA – BISKUPI POMOCNICZY			

Imię, nazwisko	Lata posługi	Data sakry	Miejsce sakry	Główny konsekратор	Współkonsekраторy (asystujący sakrze)
DIECEZJA ELCKA (OD R. 1992)					
ORDYNARIUSZE					
Wojciech ZIEMBA (* 1941)	1992-2000	zob. wyżej: DIECEZJA WARMIŃSKA – BISKUPI POMOCNICZY			
Edward SAMSEL (1940-2003)	2000-2003	30 V 1982	Łomża, katedra pw. św. Michała Archanioła	Mikołaj SASIŃSKI, bp ord. łomżyński	Tadeusz ZAWISTOWSKI, bp tyt. Hospita i pomocn. łomżyński; Edward OZOROWSKI, bp tyt. Bitettum i pomocn. białostocki
Jerzy MAZUR (* 1953)	od 2003	31 V 1998	Nowosybirsk, (pro) katedra p.w. Przemienienia Pańskiego	John BUKOVSKY, abp tyt. Tabałta, nunc. apost. w Federacji Rosyjskiej	Joseph WERTH, bp tyt. Bulna, admin. apost. Syberii; Julian GBUR, bp tyt. Baretta i pomocn. lwowski obrządku grecko-katolickiego
BISKUPI POMOCNICZY					
Edward SAMSEL (1940-2003)	1992-2000	zob. wyżej: zob. wyżej: DIECEZJA ELCKA – ORDYNARIUSZE			
Romuald KAMIŃSKI (* 1955)	od 2005	23 VI 2005	Ełk, katedra pw. św. Wojciecha	Józef KOWALCZYK, abp tyt. Heraklei, nunc. apost. w Polsce	Kazimierz ROMANIUK, emerytowany bp ord. warszawsko-praski; Jerzy MAZUR, bp ord. elcki

* * *

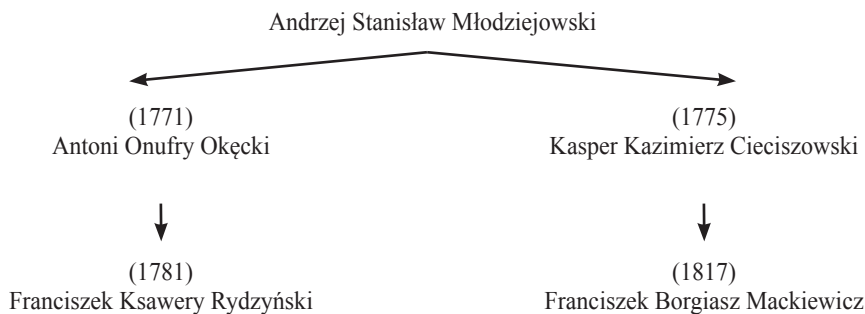
Do niedawna panowało przekonanie, iż wszyscy aktualni hierarchowie z Polski reprezentują dwie linie sukcesji święceń biskupich światowego episkopatu katolickiego, mianowicie rzymską (zwaną linią Rebiby) oraz polską (ostatnio zwaną linią Rangoniego, natomiast poprzednio – linią Uchańskiego). Wiązało się to z okolicznością, że nie potrafiiono przez długi czas znaleźć dla nich „wspólnego mianownika”, to znaczy zrekonstruowane wywody obu urywały się nie doprowadziwszy do jednego „pnia” (przypomnijmy w tym miejscu, że o porządku sukcesji święceń każdorazowo decyduje wybór przez przyjmującego sakrę nominata osoby głównego konsekссора). Jeśliby nadal trzymać się tamtego podziału, wówczas do różnych odnóg niezwykle rozgałęzionej i obejmującej przytłaczającą większość współczesnych biskupów katolickich na świecie linii rzymskiej, określanej również mianem „rodziny Rebiby” (od nazwiska zmarłego w r. 1577 włoskiego kardynała kurialnego Scipione Rebiby, którego osoba stanowi pierwsze znane jej ogniwo), moglibyśmy przyporządkować dokładnie połowę spośród uwzględnionych w naszej prezentacji

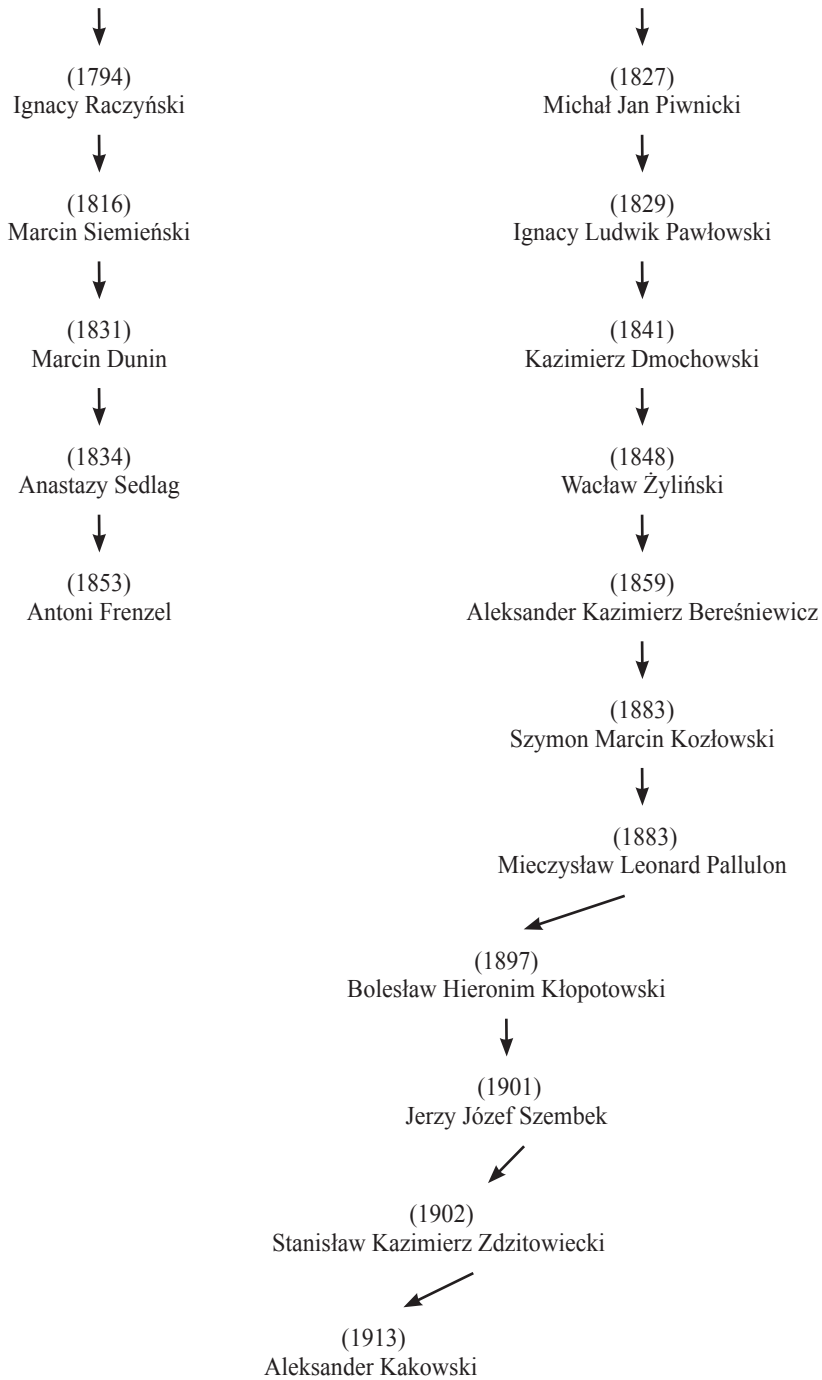
hierarchów, czyli trzynastu. Co znamienne, aż dziesięciu z owego grona to biskupi czynni na Warmii w niemieckim okresie dziejów diecezji warmińskiej, a więc w wieku XIX oraz pierwszej połowie kolejnego stulecia (do roku 1945). Miast po raz wtóry wyliczać w tym miejscu imiona i nazwiska ich wszystkich, wystarczy stwierdzić, że z całego owego przedziału czasu jeden tylko Antoni Frenzel reprezentuje wyżej wspomnianą – pozostając nadal przy „tradycyjnej” nomenklaturze – linię polską, natomiast cała reszta linię rzymską (Rebiba), do której z późniejszych pokoleń przynależą także czynni współcześnie na interesującym nas terenie biskupi: Jan Styrna, Jerzy Mazur oraz Romuald Kamiński. Wspólny dla nich wszystkich wywód sukcesji święceń biskupich, ujęty w formę graficznego schematu, wzorowanego na tablicach genealogicznych, zaprezentowano poniżej (podawana w nawiasie data odnosi się do roku otrzymania sakry; wersalikami wyróżniono imiona papieży, natomiast pogrubieniem – imiona i nazwiska pasterzy Kościoła warmińskiego z objętego analizą okresu). Można na nim dostrzec, że w tym przypadku mamy do czynienia z przedstawicielami pięciu gałęzi (odnóg) rzeczonyj „rodziny”, *nota bene* obejmującej też niemal wszystkich papieży zasiadających na Stolicy Piotrowej po roku 1700.

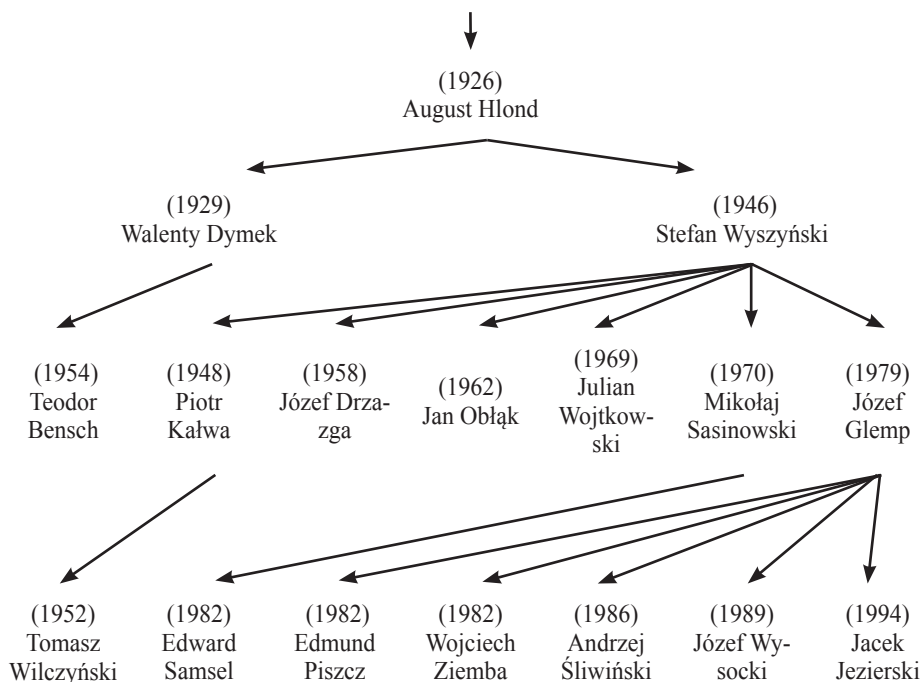
(1541) Scipione Rebiba → (1566) Giulio Antonio Santacroce → (1586) Girolamo Bernerio → (1604) Galeazzo Sanvitale → (1621) Ludovico Ludovisi → (1622) Luigi Caetani → (1630) Ulderico Carpegna → (1666) Paluzzo Paluzzi Altieri degli Albertoni → (1675) BENEDYKT XIII → (1724) BENEDYKT XIV → (1743) KLEMENS XIII ↷

Uznawana do niedawna za odrębną linią polską, przez długi czas nosząca również miano „rodziny Uchańskiego” (od zmarłego w r. 1581 prymasa Jakuba Uchańskiego), do której można przyporządkować drugą połowę uwzględnionych hierarchów, wpisanych w dzieje Kościoła warmińskiego w omawianym okresie (za wyjątkiem jedynie A. Frenzla, chodzi o biskupów czynnych tu po roku 1945), w rzeczywistości stanowi kolejną (jakkolwiek bardzo wczesną i zarazem mocno „rozrodzoną”) odnogę linii rzymskiej. W ostatnich latach udało się mianowicie stwierdzić, że jej wywód nie prowadzi bynajmniej do osoby wyżej wspomnianego Jakuba Uchańskiego, jak przez długi czas sądzono, lecz poprzez konsekratora późniejszego prymasa Wawrzyńca Gembickiego, to jest sprawującego powierzona mu misję dyplomatyczną w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1598–1607 nuncjusza apostolskiego Claudio Rangoniego, biskupa Reggio Emilia, znajduje połączenie z „rodziną Rebi-by”. Tak też na poniższym, kolejnym schemacie, ukazano wspólny wywód sukcesji owej drugiej trzynastki spośród ogólnej liczby uwzględnionych w analizie 26 hierarchów. Wśród nich tylko Antoni Frenzel reprezentuje wygaśniętą już gałąź biskupa A.O. Okęckiego, natomiast pozostali przynależą do gałęzi arcybiskupa K.K. Cieciszewskiego, poza którą zresztą żadna inna z dawniej istniejących nie dotrwała do naszych czasów. Co więcej, wywody sukcesji wszystkich aktualnie pełniących posługę pasterską w znajdujących się na terenie Polski diecezjach przedstawiciele niegdysiejszej linii polskiej prowadzą do osób prymasów S. Wyszyńskiego i A. Hlonda, a tym samym mamy do czynienia z bliskim „pokrewieństwem” (w aspekcie porządku sukcesji święceń) reprezentantów tego grona, podczas gdy w przypadku rodzimych członków episkopatu, przynależących do innych odnog linii rzymskiej, ich rozumiane w ten sposób „pokrewieństwo” bywa nieraz dość odległe, czego konsekwencją stanowi częsty brak świadomości u samych zainteresowanych istnienia tego rodzaju powiązań.

(1541) Scipione Rebiba → (1566) Giulio Antonio Santacroce → (1586) Girolamo Bernerio → (1593) Claudio Rangoni (Rangone) → (1601) Wawrzyniec Gembicki → (1620) Jan Wężyk → (1637) Piotr Gembicki → (1653) Jan Gembicki → (1672) Bonawentura Madaliński → (1676) Jan Małachowski → (1690) Stanisław Szembek → (1707) Konstanty Felicjan Szaniawski → (1724) Andrzej Stanisław Załuski → (1749) Adam Ignacy Komorowski → (1758) Władysław Aleksander Łubieński → (1767) Andrzej Stanisław Młodziejowski ☞







W konkluzji naszych wywodów nie sposób nie przypomnieć, że – zgodnie z Tradycją Kościoła – wszyscy biskupi katoliccy tak czy inaczej legitymują się nieprzerwaną ciągłością sukcesji święceń, prowadzącą do samego kolegium Dwunastu Apostołów, której starożytne oraz średniowieczne ogniwa najprawdopodobniej już na zawsze pozostaną dla nas nieznane. Bynajmniej jednak okoliczność powyższa nie powinna zniechęcać historyków i eklezjologów do prowadzenia dalszych poszukiwań źródłowych w owym zakresie, które to dociekania pod niejednym względem można przyrównać do badań genealogicznych. Wszak i tam, w którymś momencie, rekonstruowany wywód przodków zostaje nieuchronnie przerwany na skutek braku źródeł, potrzebnych dla ustalenia wcześniejszych pokoleń. Mimo tego rodzaju świadomości, która winna towarzyszyć każdemu kwerendziście przystępującemu do trudu odtwarzania czyjegoś rodowodu, jak dotąd bodaj nikt nie zakwestionował w sposób przekonywujący sensu podejmowania żmudnych wysiłków w tym kierunku, których skończoność jawi się wszak immanentną cechą wszystkiego, co doczesne.

**WEIHEN UND THRONFOLGE DER BISCHÖFLICHEN HIRTEN
DER DIÖZESE UND ERMLÄNDISCHEN METROPOLE
IN DEN ZWEI LETZTEN JAHRHUNDERTEN**

ZUSAMMENFASSUNG

Der Autor stellt die Linie der apostolischen Bischofsthronfolge der heutigen ermländischen Erzdiözese vor. Sie umfasst die Diözesan- und Hilfsbischöfe der Periode des 19. und 20. Jahrhunderts. Er zitiert historische Daten, die mit Weihungen und Ingressen verbunden sind. Er fügt ein Bischofsverzeichnis mit Amtsangaben bei, dem Ort und dem Datum der Weihe und mit Angabe von Namen und Titeln der konsekrierenden Bischöfe. Er erklärt die Bedeutung der genealogischen Verbindungen der geweihten katholischen Bischöfe. Er weist auf Schwierigkeiten bei der historischen Festlegung der apostolischen Kontinuität der Thronfolge hin.

BERNHARD POSCHMANN (1878–1955) I JEGO KRYTYCZNA OCENA UZASADNIENIA DOKTRYNALNEGO DOTYCZĄCEGO *ASSUMPTIO BEATAE MARIAE VIRGINIS*

T r e ś ć: – 1. Ogólny zarys historyczno – problemowy. – 2. Bernhard Poschmann i jego udział w dyskusji nad dogmatem *Assumptio*. – 3. Prezentacja opinii Poschmanna. – 4. Krytyczna ocena opinii Poschmanna – Zusammenfassung

I. OGÓLNY ZARYS HISTORYCZNO-PROBLEMOWY

1 listopada 2010 roku minęło 60 lat od uroczystego ogłoszenia przez Magisterium Kościoła dogmatu o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny. Papież Pius XII w Konstytucji Apostolskiej *Munificentissimus Deus* podał definicję doktryny o Maryi uwielbionej w swojej duszy i swoim ciele¹. Tekst owego dogmatu wiąże się ściśle ze zdefiniowaną prawie sto lat wcześniej przez papieża Piusa IX bullą *Ineffabilis Deus* o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny (8.12.1854), który dotyczy początku życia Matki Jezusa, jak również wskazuje na relacje z innymi maryjnymi artykułami wiary, takimi jak: Boże macierzyństwo oraz wieczne dziewictwo Maryi.

Te dwie maryjne prawdy wiary (*Immaculata* i *Assumpta*), które w XIX i XX wieku ogłosił Nauczycielski Urząd Kościoła, prezentują katolicki model rozwoju historii dogmatu. Pierwsza z nich nie została bowiem zdefiniowana jako następstwo reakcji Kościoła na odmienne, czy też wręcz heretyckie interpretacje Objawienia, co zazwyczaj w przeszłości miało miejsce. Drugą natomiast sformułował sam papież jako Głowa Kościoła, który proklamując nowy artykuł wiary, po raz pierwszy skorzystał z dogmatu o przysługującej mu nieomyłności, sformułowanego przez Sobór Watykański I. Owe definicje doktrynalne wskazują na możliwość rozwoju i rozwinięcia nowych wyrażenń dogmatycznych według wewnętrznych praw treści wiary oraz na logiczną ciągłość doktryny katolickiej. Innymi słowy, chodzi

¹ BF, VI/105: „Dlatego po wielokrotnym zanoszeniu modłów do Boga i wzywaniu światła Ducha Prawdy, na chwałę Wszechmocnego Boga, który okazał swą szczególną zyczliwość Maryi Dziewicy, na chwałę jego Syna, nieśmiertelnego Króla wieków, zwycięzcy grzechu i śmierci, dla powiększenia chwały jego Czcigodnej Matki oraz ku weselu i radości całego Kościoła, powagą Pana naszego Jezusa Chrystusa, świętych Apostołów Piotra i Pawła i Naszą, ogłaszamy, orzekamy i określamy jako dogmat objawiony przez Boga: że Niepokalana Matka Boga, Maryja zawsze Dziewica, po zakończeniu ziemskiego życia z duszą i ciałem została wzięta do chwały niebieskiej”.

tu o stopniowe, ale przede wszystkim racjonalne eksplikowanie tego, co *implicite* mieści w sobie depozyt wiary, który jako przedmiot poznania pozostaje zawsze niaruszalny oraz niezmienny².

Rozwój dogmatu nie dotyczy więc obiektywnego stanu prawdy wiary objawionej przez Boga w sposób bezpośredni, lecz subiektywnego jej poznania poprzez logiczne i rozumne rozwinięcie wykładu Objawienia. Już starożytny autor i zarazem ojciec Kościoła Wincenty z Lerynu († 435?) w swoim dziele *Commonitorium* przedstawił regułę katolicko-teologicznego rozumienia tradycji oraz ortodoksji, tzw. kanon mówiący, że prawdziwe i katolickie jest to, w co wierzyli wszyscy, wszędzie i zawsze (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, Commonitorium* II, 5). Myśl tę pogłębił i zarazem rozwinął w XIX wieku J.H. Newman, według którego w Objawieniu zawartych jest wiele aspektów, które potrzebują dookreślenia. Dlatego też w toku dziejów idea chrześcijaństwa jest lepiej wyjaśniana, a dokonuje się to w pierw przez intuicyjne poznanie, a następnie logiczno-racjonalne wnioskowanie³.

Wspomniana tu kwestia rozwoju dogmatów jest trudnym zagadnieniem, ponieważ dotyczy faktu historyczności wiary, który nastroczał teologii katolickiej w XIX i w początkach XX wieku wiele trudności. Chodzi przede wszystkim o problem zachowania niezmienionej substancjalnie tożsamości prawdy wiary objawionej w czasie, czyli o rozwój katolickiej doktryny i odrzucenie przez kościelne Magisterium błędnowierczych poglądów⁴.

Teoria wniebowzięcia NMP była znana i w sposób niewyraźny od wieków obecna w przekonaniu wielu wierzących, jak i w nauczaniu Kościoła⁵. Jednakże teza ta nie ma bezpośredniego oparcia w wypowiedziach Biblii, a jedynie w Tradycji, i to dopiero późniejszej, ponieważ pierwsze stulecia chrześcijaństwa milczą na ten temat. Dlatego też wystosowana przez papieża Piusa XII do katolickich hierarchów encyklika *Deiparae Virginis Mariae* z dnia 1.05.1946 roku z zapytaniem o opinie w sprawie możliwości sformułowania dogmatycznej definicji o wniebowzięciu NMP, była efektem inicjatywy rozpowszechniającego się w całym Kościele ruchu maryjnego oraz teologicznej fascynacji osobą Maryi. Z drugiej strony wielu teologów katolickich widziało trudności z włączeniem tego dogmatu w całość doktryny chrześcijańskiej oraz obawiało się zachwiania w dialogu ekumenicznym. Ogłoszenie dogmatu o Niepokalanym Poczęciu NMP obudziło w dużej części Kościoła Powszechnego pragnienie zdefiniowania *Assumptio Beatae Mariae Virginis* jako objawionej prawdy wiary, które wyraziło się w milionach petycji skierowanych

² Ch. T h e o b a l d, *Od I Soboru Watykańskiego do lat pięćdziesiątych: objawienie, wiara i rozum, natchnienie, dogmat i nieomylnie magisterium*, w: *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. 4, Kraków 2003, s. 347.

³ W. B e i n e r t, *Teologiczna teoria poznania*, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, red. W. Beinert, t. 1, Kraków 1998, s. 52–53.

⁴ Więcej o tematyce historii i rozwoju dogmatu z perspektywy katolickiej teologii: J. R a t z i n g e r, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, Köln/Opladen 1966.

⁵ M. S c h m a u s, *Katholische Dogmatik. Mariologie*, t. 5, München 1955, s. 223.

do Stolicy Apostolskiej w latach 1869–1940⁶. Duży wpływ na wzrost ożywienia tematyką mariologiczną miały również objawienia maryjne w La Salette (1846), w Lourdes (1854), w Fatimie (1917) oraz związane z nimi późniejsze jubileusze w początkach XX wieku. Nie bez znaczenia były także liczne narodowe, regionalne, czy też międzynarodowe kongresy mariologiczne, które charakteryzowały się pogłębioną myślą teologiczną wyrażoną w licznych specjalistycznych publikacjach. Zaowocowało to powstaniem krajowych, naukowych serii studiów mariologicznych, czy też utworzeniem uczelni, które w szczególności miały wspierać rozwój mariologii (np. Pontificia Academia Mariana Internationalis, Academia Mariana Salesiana)⁷.

Obok powszechnej aprobaty wiernych oraz teologów dla dogmatycznego zdefiniowania tezy o wniebowzięciu NMP byli również tacy, którzy w sposób krytyczny odnosili się do tej inicjatywy. Najbardziej znanym teologiem, który sprzeciwiał się jej „dogmatyzacji”, był patrolog Berthold Altaner (1885–1964), profesor na uniwersytecie w Würzburgu. W serii swoich artykułów na temat pytania o dogmatyczną definicję prawdy o wniebowzięciu Maryii, które ukazały się w latach od 1948 do 1950 w znanym fachowym czasopiśmie *Theologische Revue*, stwierdził on, że próba podania takiej definicji oraz jej uzasadnienia bez bezpośredniego odwołania się do tekstów biblijnych oraz tradycji apostoelskiej jest po prostu wysiłkiem spekulatywnego myślenia. Według niego, do VI wieku nie było w Kościele przekonania ani też świadectwa na to, iż Maryja została z duszą i ciałem wzięta do nieba. Natomiast rozwinięty od schyłku greckiego okresu patrystycznego w teologii argument konweniencji, wskazujący na maryjny przywilej łaski, którym jest jej godność jako Matki Zbawiciela, nie może stać się logicznym założeniem dla udowodnienia faktu Wniebowzięcia Maryi. Poza tym także próba uzasadnienia tej prawdy poprzez odwołanie się do zmysłu wiary (*sensus fidei*) Kościoła była dla Altanera *petitio principii*, czyli błędem niedostatecznego wyjaśnienia stopnia pewności przesłanki o *Assumptio B.V.M.* Powyższe historyczno-teologiczne argumenty, ale również ekumeniczne racje, stały się dla niego powodem sprzeciwu wobec celowości zdefiniowania nowego dogmatu maryjnego⁸.

⁶ G. S ö l l, Mariologie, w: Handbuch der Dogmengeschichte, red. M. Schumaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk, M. Seybold, 3/4, Freiburg – Basel – Wien 1978, s. 225.

⁷ Więcej na ten temat: H-M. K ö s t e r, Die Mariologie im 20. Jahrhundert, w: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt, red. H. Vorgrimler, R. Vander Gucht, t. 3, Freiburg – Basel – Wien 1970, s. 127–128.

⁸ B. A l t a n e r, Zur Frage der Definibilität der Assumpti B.M.V., *ThRv* 44 (1948), s. 129–140; 45 (1949), s. 129–142; 46 (1950), s. 6–20.

II. BERNHARD POSCHMANN I JEGO UDZIAŁ W DYSKUSJI NAD DOGMATEM *ASSUMPTIO*

Obok Altanera, podobne stanowisko zajęli znani przede wszystkim z badań nad wczesnochrześcijańską pokutą warmiński kapłan i profesor, Bernhard Poschmann⁹. Jego ocena w sprawie dogmatycznego rozwinięcia prawdy o wniebowzięciu NMP została zawarta w opinii, o którą poprosił go biskup warmiński Maksymilian Kaller¹⁰ w liście z 9 września 1946 roku¹¹. W krótkiej korespondencji zwrócił się on do Poschmanna z prośbą o ustosunkowanie się do załączonego w liście okólnika papieża Piusa XII w sprawie definicji nowego dogmatu maryjnego, aby mógł on jako biskup na podstawie jego teologicznego (dogmatycznego) uzasadnienia przygotować swoją odpowiedź dla Stolicy Apostolskiej.

Poschmann, spełniając prośbę Kallera, przesłał mu 4 października 1946 roku krytyczną i negatywną ocenę inicjatywy ogłoszenia nowego maryjnego dogmatu. W swoim liście stwierdził, że brak jego aprobaty w owej materii podyktowany jest przede wszystkim jego teologicznym sumieniem i jednocześnie przekonaniem, iż takie właśnie stanowisko podziela ogromna część niemieckiego duchowieństwa¹². Biskup przyjął stanowisko Poschmanna ze zrozumieniem, a nawet jak to sam Poschmann określił w liście do Gerharda Fittkaua¹³, wyraził nadzieję, że w Rzymie ten pogląd zostanie podzielony. Jednakże rzeczywistość okazała się zupełnie inna.

⁹ B. Poschmann urodził się 1.09.1878 w Henrykowie na Warmii. 31.01.1904 przyjął w Braniewie święcenia kapłańskie, w 1907 rok doktoryzował się na uniwersytecie we Wrocławiu, a w 1909 złożył habilitację na Akademii Braniewskiej, na której później pracował jako profesor dogmatyki (1910–1928). W roku 1928 przeniósł się na uniwersytet wrocławski, gdzie objął stanowisko profesora dogmatyki i historii dogmatów. W roku 1945 musiał uciekać z Wrocławia, gdzie pozostawił swoją bogatą bibliotekę oraz manuskrypty swoich prac i wykładów. Po wojnie w 1946 roku został powołany na uniwersytet w Münster, gdzie pracował do emerytury do roku 1948. Zmarł w Münster 16.06.1955 roku. Więcej na temat Poschmanna: A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, t. 2, Olsztyn 2003, s. 215–216; F. S o b i e c h, *Bernhard Poschmann (1878–1955)*, w: *Schlesische Kirche in Lebesbildern*, red. M. Hirschfeld, J. Gröger, W. Marschall, t. 7, Münster 2006, s. 246–249; W. Z a w a d z k i, *Bernard Poschmann, w: Wybitni teologowie XX wieku. Krąg języka niemieckiego*, red. J. Jezierski, K. Parzych, Olsztyn 2006, s. 191–197.

¹⁰ Maksymilian Kaller był biskupem warmińskim do 6 sierpnia 1945 roku, kiedy to pod naciskiem kardynała Augusta Hlonda zrezygnował z jurysdykcji nad polską częścią diecezji warmińskiej (zatrzymując zarazem tytuł biskupa warmińskiego) oraz podjął decyzję o wyjeździe z Polski. 24 czerwca 1946 r. otrzymał od papieża Piusa XII specjalne pełnomocnictwa dla duszpasterstwa niemieckiej ludności.....

¹¹ Archiv Visitatur Ermland, Nachlass Maksymilian Kaller, Korespondenz mit ermländischen Klerus.

¹² Tamże, *Korrespondenz A 17, 120* (Bernhard Poschmann, 4.10.1946): „Meine ablehnende Haltung wird mir von meinem theologischen Gewissen diktiert. Ich bin aber auch sicher, dass sie von weitaus größtenteils des deutschen Klerus geteilt wird. Jedenfalls habe ich noch kaum jemand gesprochen, der anderer Meinung wäre. Da hat der beistand des Heiligen Geistes das kirchliche Lehramt nicht der Notwendigkeit enthebt, alle menschlichen Mittel zur Wahrheitsfindung anzuwenden, ist es von größter Bedeutung, auch die gegen die Dogmatisierung sprechenden Gründe kraftvoll zur Geltung bringen“.

¹³ Tamże, *Korrespondenz A 17, 120* (Bernhard Poschmann, 21.11.1946).

Berthold Altaner w swojej wspomnianej już krytycznej analizie inicjatywy dogmatyzacji *Assumptio Mariae* odwołał się również do sporządzonej przez Poschmanna dla biskupa Kallera opinii, która częściowo została przez niego w jednym z artykułów zacytowana¹⁴ jako potwierdzenie jego teologicznej argumentacji. Altaner znalazł bowiem w Poschmannie, koledze z czasów, kiedy obaj przed wojną pracowali na fakultecie teologicznym uniwersytetu wrocławskiego, kompetentnego doradcę oraz partnera w forsowaniu swoich tez.

III. PREZENTACJA OPINII POSCHMANNA

Dokument, który został na prośbę biskupa Kallera przygotowany przez Bernharda Poschmanna nosi tytuł *Über die Frage der Definierbarkeit der Himmelfahrt Marias* (Pytanie o problem definicji wniebowzięcia Maryi) i jest dziewięciostro nicowym maszynopisem, który nigdzie nie został opublikowany¹⁵. Opinia składa się z czterech części, które nie zostały odpowiednio zatytułowane. Analiza tekstu wskazuje jednak, że można określić je następująco: wstęp, *revelatio explicita* wniebowzięcia Maryi, *revelatio implicita* wniebowzięcia Maryi oraz podsumowanie.

We wstępie swojej opinii Poschmann wskazuje na to, iż według nowożytnych, jak i współczesnych teologów nauka o wniebowzięciu Maryi jest jedynie pobożnym oraz prawdopodobnym poglądem (*pia et probabilis opinio*). Zatem *pia opinio* nie opiera się na obiektywnych oraz potwierdzonych założeniach zawartych w Objawieniu Bożym, lecz tylko na subiektywnym, pobożnym osądzie woli, która przyjmuje daną hipotezę jako najwyższe prawdopodobieństwo, chociaż nie można jej potwierdzić przekonującymi argumentami. Dlatego zaprzeczenie jakiegos pobożnemu przekonaniu nie może być traktowane jako herezja, lecz jest ono po prostu jego weryfikacją, zastosowaną wobec powstałego powszechnie przeświadczenia. Według Poschmanna poglą, że Maryja wraz z duszą i ciałem została wzięta do nieba, był przyjęty przez wszystkich katolików jako *sententia pia*¹⁶.

Aby móc zdefiniować jakąś naukę jako katolicką prawdę wiary, czyli dogmat, należy znaleźć dla niej potwierdzenie w *depositum fidei* (Biblia i Tradycja). Chodzi tu przede wszystkim o bezpośrednie i formalne objawienie jakiejś nauki, nie zaś tylko o pośrednie, niewystarczające poznanie, które wynika jedynie z rozumowej analizy przesłanek, mającej na celu dojście do określonego wniosku. Oczywiście owe potencjalne twierdzenie nie musi być dokładnie objawione (*revelatio formalis explicita*), jednak wystarczy, aby było ono w sposób niewyraźny zawarte w ogólnym Objawieniu Bożym, tak, iż możliwe jest jego konkretne oraz logiczne rozwinięcie (*revelatio formalis implicita*). Dlatego też Poschmann podjął próbę analizy ewentualnej możliwości doktrynalnego zdefiniowania faktu wniebowzięcia NMP na podstawie materiału źródłowego.

¹⁴ B. A l t a n e r, Zur Frage der Definibilität der Assumptio B.M.V. II/2, *ThRv* 46 (1950), s. 11.

¹⁵ Mszynopis ten został odnaleziony przez autora w archiwum wizytatora warmińskiego w Münster, podczas zbierania materiałów na temat Bernharda Poschmanna.

¹⁶ B. P o s c h m a n n, Über die Frage der Definierbarkeit der Himmelfahrt Marias, w: *Archiv Visitation Ermland, Korrespondenz A 17, 120* (Bernhard Poschmann, 4.10.1946), s. 1.

Assumptio Mariae według niego nie znajduje potwierdzenia ani w Piśmie Świętym, ani też w Tradycji. Nowy Testament milczy bowiem na temat śmierci Maryii, a także jej losu po śmierci. Tak samo starożytny Kościół nie pozostawił żadnego świadectwa na ten temat. Co więcej, wiara w wniebowzięcie Matki Jezusa była dla niego obca. Poschmann powołuje się wprawdzie na Epifaniusza z Salaminy z IV wieku, który w swoich pismach *Panarion* 78, 11; 24 oraz *Ancoratus* 98 stwierdza, iż nic nie wiadomo o śmierci Maryi, o jej grobie, i że tak naprawdę nikt nie zna jej ziemskiego końca. Poza tym również wielcy ojcowie Kościoła, tacy jak Atanazy, Ambroży, Hieronim czy Augustyn, są przekonani, że Chrystus jako jedyny zmartwychwstał, dlatego też zmartwychwstania Maryi spodziewają się w przyszłości¹⁷.

Poschmann zauważył, że pogląd na temat cielesnego wniebowzięcia Maryi pojawia się po raz pierwszy w apokryfie *Liber de transitu Mariae* z V wieku. W tym samym czasie obok tego przekonania występują również inne, według których ciało Matki Bożej znajduje się albo w Raju, albo w innym, znanym tylko Bogu miejscu. Najstarszym zaś kościelnym pisarzem, który zajmuje się tym zagadnieniem jest Grzegorz z Tours (†594), jednak jest on w swoich tezach całkowicie zależny od wspomnianego wyżej apokryfu. To samo dotyczy również w tej materii najstarszych pisarzy tradycji wschodniej (greckiej): Germana z Konstantynopola, Jana Damascyńskiego, czy Andrzeja z Krety. Od VIII wieku pojawia się coraz więcej świadectw na temat śmierci Maryi, ich treść ma jednak charakter legendarny, a rzekomy traktat św. Hieronima *De assumptione B.M.V.* oraz *Historia Euthymiaca*, na które ów traktat się powołuje, są zwyczajnymi falsyfikatami z VIII i IX wieku. Obok poglądu głoszącego, że Maryja umarła w Jerozolimie, istnieje też tradycja wskazująca na jej śmierć i grób w Efezie, jednakże i tu nie ma mowy o żadnym historyczno-kościelnym świadectwie cielesnego wniebowzięcia Maryi¹⁸.

Nadto nieuzasadnione jest doszukiwanie się we wczesnych obchodach uroczystości *assumptio Mariae* dowodu na wiarę Kościoła w cielesne uwielbienie Matki Bożej. Owo święto, według naszego autora, można na podstawie kazania patriarchy Jerozolimy, Modesta, osadzić w początkach VII wieku. Nawet jeśli mogłoby ono być starsze, to z całą pewnością jego pierwotną i przewodnią myślą nie było przekonanie o *corporalis assumptio* Maryi, lecz o szczęśliwym końcu jej życia, co więcej – przejściu do życia (*transitus a vita*), o czym świadczą późniejsze określenia tej uroczystości jako *dormitio* bądź *pausatio beatae Mariae*. Naturalnie termin *assumptio* posiada też sens, kiedy chodzi tylko o duszę Maryi, jednak według Poschmanna myśl o jej cielesnym wniebowzięciu nie mogła stać u podstaw wspomnianego święta, ponieważ takie przeświadczenie nie było obecne w całym starożytnym Kościele. W miarę jak wiara we wniebowzięcie Maryi upowszechniła się, owa prawda znalazła swój wyraz w modlitwach liturgicznych tejsze uroczystości. Poschmann wskazuje również na czytanie z dnia 15 sierpnia ze świętecznego oficjum brewiarza rzymskiego sprzed reformy papieża Piusa V (†1572), gdzie wyraźnie podkreślony jest brak wiedzy na temat losu ciała Matki Bożej. Przytoczone argumenty odnośnie historycznego świadectwa obchodów święta *assumptio beatae Mariae* dowodzą, iż

¹⁷ Tamże, s. 2.

¹⁸ Tamże, s. 2–3.

wiara w cielesne wniebowzięcie Maryi nie była początkowo powszechnie znana i przyjmowana¹⁹.

Przeświadczenie o cielesnym uwielbieniu Maryi jest zatem *consensus totius ecclesiae*, ponieważ Kościół od wieków tak nauczał i tak wierzy. Ogólna akceptacja tejże prawdy we współczesnym Kościele jest według Poschmanna gwarancją na to, że ta nauka w sposób pośredni jest zawarta w *depositum fidei*, mimo braku jej biblijnego oraz starochrześcijańskiego fundamentu. Na podstawie *quaestio iuris* taki sposób rozumowania jest uzasadniony, ponieważ Kościół zgodnie z obietnicą Jezusa nie mógłby popaść w błąd. Z drugiej jednak strony w *quaestio facti* pogląd taki nie ma odpowiednich przesłanek, aby go przyjąć. Głoszona zatem przez Kościół teza o wniebowzięciu Maryi ma charakter *pia opinio* i pozostaje tylko pobożnym przekonaniem, chociaż jest ona powszechnie jako taka aprobowana. Wynika z tego więc wniosek, że prawda wiary, w przeciwieństwie do pobożnych przekonań, musi mieć swoje źródło w Objawieniu Bożym, ponieważ wymaga tego jej dogmatyczny charakter. W związku z tym fałszywe jest dla Poschmanna twierdzenie, że ze współczesnej świadomości wiary należałoby wnioskować istnienie jakiejś tradycji w treści *depositum fidei*, że prawda o *assumptio* od zawsze musiała być wyznawana w Kościele²⁰.

W następnej, trzeciej części swojej opinii Poschmann analizuje dwa biblijne teksty, które w teologii przytaczane są jako dowody na to, iż prawda o wniebowzięciu Maryi została objawiona, ale w sposób niewyraźny, czyli *implicite*. Najważniejszym biblijnym argumentem jest tak zwana Protoewangelia (Rdz 3,15), która na wniosek 195 biskupów została wprowadzona jako uzasadnienie w dyskusji nad możliwością dogmatycznego uzasadnienia prawdy o wniebowzięciu Maryi już podczas obrad Vaticanum I. Zdaniem naszego autora, interpretacja owego fragmentu, wskazująca bezpośrednio na osobę Matki Chrystusa, jest dogmatycznie niepewna, a wnioski z niej wynikające idą zbyt daleko. Poza tym twierdzenie, że ciało Maryi zostało wzięte do nieba, nie wynika z analizy Protoewangelii, a co więcej, było ono zupełnie nieznanne Ojcom Kościoła. Właściwe zastosowanie tego tekstu w stosunku do Bożej Rodzicielki mogłoby być uzasadnione tylko przez samo Objawienie, jednak niestety nie daje ono ku temu żadnych podstaw. Nawet jeśli w tym przypadku byłoby to możliwe, to „zdrowa” teologia powinna opierać się na założeniu św. Tomasza, który głosił, że w teologicznym uzasadnieniu należy posługiwać się tylko i wyłącznie dosłownym sensem danego biblijnego tekstu²¹.

Ponadto powstaje pytanie, czy Bóg miał rzeczywiście taką potrzebę, by ciało Maryi zaraz po jej śmierci zabrać do nieba? Jeśli tak, to istotny teologiczny dowód w tej materii musi być na tyle właściwy, aby mógł pośredniczyć w wiarygodnym poznaniu i odkryciu prawdy. Nie może on więc zostać pomyłony ze spekulatywny-

¹⁹ Tamże.

²⁰ „Contra factum non valet argumentum, und die Geschichte bezeugt mit unbestreitbarer Sicherheit, dass dieser Glaube in den ersten Jahrhunderten nicht vorhanden war“. – Tamże, s. 4.

²¹ „Omnes sensus fundantur super unum, scilicet literalem, ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex his, quae secundum allegoriam dicuntur“, T o m a s z z A k w i n u, Summa theologia I q.1, a.10, ad 1.

mi rozważaniami, które oczywiście mogą wskazywać na słusność i logikę danej wypowiedzi²².

Ocena wspomnianego biblijnego passusu z Księgi Rodzaju nie zmienia również faktu, iż papież Pius IX, w swojej dogmatycznej bulli *Ineffabilis Deus* z dnia 8 grudnia 1854 roku, wykorzystał ów tekst jako potwierdzenie prawdy o Niepokalanym Poczęciu NMP. Odwołanie się przez papieża w powyższym dokumencie do Protoewangelii, nie może być zatem uważane za dowód w sensie ścisłym. Należy traktować je jako prawdopodobne założenie, którego nie należy jednak dodatkowo i bez jakichkolwiek trudności rozszerzać na teorię o cielesnym wniebowzięciu Maryi²³.

Kolejnym biblijnym tekstem, który według Poschmanna jest również niedostatecznym świadectwem, aby móc z niego wywnioskować prawdę o *assumptio Mariae*, są słowa pochodzące z pozdrowienia anielskiego „pełna łaski” (Łk 1,28). Owa pełnia łaski miałyby zatem dotyczyć także łaski chwalebego przemienienia ciała Maryi jeszcze przed powszechnym zmartwychwstaniem. Taka egzegeza jest jednak nieuprawniona, ponieważ powyższe sformułowanie można odnaleźć w Piśmie Świętym także w odniesieniu do osoby św. Szczepana (Dz 6,8). W stosunku do Maryi zatem należy tę wypowiedź interpretować przede wszystkim przez pryzmat jej Boskiego macierzyństwa, bowiem ta wyjątkowa godność wiąże się ściśle ze szczególną pełnią łaski, w którą sam Bóg ją wyposażył. Naturalnie z powyższego założenia można wysnuć teologiczny wniosek, iż cielesne wniebowzięcie Maryi powinno być konsekwencją jej wybrania. Należy to jednak pozostawić tylko Bogu, bowiem z tego sformułowania nie da się wyprowadzić tak jednoznacznej konkluzji. Poschmann odwołuje się do trafnej wypowiedzi Denisa Pétau (Petaviusa), który stwierdził, iż Chrystus mógłby swoje człowieczeństwo jak również swoją ukochaną Matkę obdarzyć wieloma łaskami, jednak faktycznie nie uczynił tego. Dlatego przeciwne twierdzenie jest fałszywe, zuchwałe oraz heretyckie. Interpretacja powyższych świadectw biblijnych nie wspiera się więc na zdrowej egzegezie, lecz na teologicznych rozważaniach, które wskazują na daną wykładnię²⁴.

Uwzględniając racjonalno-teologiczne przesłanki, można wyrazić jedynie tzw. *pia opinio*, z którą zgadzają się wszyscy katolicy. Istnieją bowiem odpowiednie racje, które czynią pogląd o cielesnym wniebowzięciu Maryi wielce prawdopodobnym, ale jednak nie całkowicie pewnym. Dlatego też właśnie kryterium pewności stanowi tu nieodzowne założenie, by móc powyższą tezę w sposób dogmatyczny zdefiniować i podać do wierzenia jako objawioną przez Boga. Teologia jako dyscyplina naukowa musi posługiwać się zatem czystą oraz zrozumiałą metodą, opartą na dowodach, a nie na osądzie woli, pragnieniach, czy też przypuszczeniach, aby nie stać się przypadkiem współwinną wypaczenia Objawienia Bożego²⁵.

W ostatniej części, a więc w podsumowaniu swojej opinii Poschmann wyraził stanowisko, iż nie istnieje żadna istotna konieczność bądź potrzeba, aby przekonanie o cielesnym *assumptio* Matki Bożej zostało oficjalnie zdefiniowane przez Kościół w sposób dogmatyczny. Owe przeświadczenie jest bowiem powszechnie uznawane

²² B. Poschmann, *iw.*, s. 6.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 6–7.

²⁵ Tamże.

oraz akceptowane przez ogół wierzących, co więcej, katolicy zazwyczaj nie pytają o jego uzasadnienie czy też o obowiązek jego wyznawania. Pytanie o taką definicję ma związek z jej celowością i jest wynikiem intencjonalnej propagandy niektórych środowisk katolickich domagających się ogłoszenia nowego maryjnego dogmatu. Uroczysta definicja *assumptio Mariae* byłaby z pewnością aktem nadzwyczajnej czci Matki Bożej, jednakże nie przyczyniłaby się istotnie do wzrostu pobożności maryjnej wśród wierzących²⁶.

Z innej strony powstają jeszcze inne ważne zastrzeżenia oraz wątpliwości wobec nowego dogmatu. Poprzez swoje niedostateczne oraz niezrozumiałe uzasadnienie, nowa definicja doktrynalna stałaby się pewnym balastem, szczególnie w kręgach ludzi świeckich, świadomie wyznających swoją wiarę, bądź poważnie traktujących religię. Wiara sama w sobie przynosi wiele trudności i dlatego nie powinno się jej jeszcze bardziej komplikować tam, gdzie nie jest to konieczne. Jej wzrost polega nie na rozbudowywaniu treści, lecz przede wszystkim na wewnętrznym ożywieniu. Poschmann jest zdania, że nie istnieje potrzeba określenia nowego, peryferyjnego dogmatu, który nie wnosi nic istotnego odnośnie do Matki Jezusa. Widzi potrzebę ożywienia i umocnienia fundamentalnej prawdy dotyczącej bóstwa Chrystusa oraz wynikającego z niej faktu Bożego macierzyństwa Dziewicy Maryi²⁷.

Na koniec swojej krytycznej opinii nasz autor wskazuje na pewne nienuknione przeszkody w dialogu ekumenicznym, jakie z pewnością przyniesie ze sobą ogłoszenie definicji o cielesnym wniebowzięciu NMP. Pogląd, że Kościół powinien w swoich poczynaniach kierować się własnymi potrzebami, a nie braniem pod uwagę tych, którzy poza nim stoją, jest dla Poschmanna właściwy tylko wtedy, gdy chodzi o jego konieczne oraz życiowe potrzeby. Dlatego też Kościołowi takie zachowanie może być poczytane jako słabość, jeśli poprzez akt ogłoszenia nowego dogmatu zaniecha swojego misyjnego obowiązku.

IV. KRYTYCZNA OCENA OPINII POSCHMANNA

Opinia Poschmanna w sprawie pytania o możliwość dogmatycznej definicji wniebowzięcia NMP ilustruje problematykę rozwoju treści wiary i możliwość formułowania nowych dogmatów. Po dokładnej analizie dowodów, które mogłyby wskazywać na nieodzowność doktrynalnego określenia cielesnego wniebowzięcia Maryi, Poschmann dochodzi do pytania o celowość owej definicji. Wydaje się, że główną intencją ogłoszonego dogmatu *Assumpta* było tylko powiększenie czci oraz chwały Maryi. Jednakże takie twierdzenie jest tylko częściowe, gdyż zasadniczym źródłem powyższej definicji jest przede wszystkim wiara w zmartwychwstałego Chrystusa. To w Nim bowiem realizuje się chrześcijańska nadzieja na powszechne zmartwychwstanie, przez które ciało ludzkie, ze względu na swoją godność i przeznaczenie, ma udział w pełnym dokonywaniu się zbawienia. Wniebowzięcie Maryi jest zatem antycypacją przyszłej rzeczywistości Kościoła²⁸.

²⁶ Tamże, s. 8.

²⁷ Tamże.

²⁸ G. S ö l l, Mariologie, w: Handbuch der Dogmengeschichte 3/4, jw., s. 230.

W Maryi w sposób definitywny wypełniło się zbawienie oraz obietnica, przed którą, jako faktem, stoi jeszcze Kościół. Kardynał Joseph Ratzinger, zestawiając ze sobą słowa z Listu do Kolosan²⁹ oraz z Listu do Efezjan³⁰ stwierdził, że istnieje coś takiego jak „wniebowzięcie ochrzczonego”. Chrzest bowiem nie jest tylko udziałem w zmartwychwstaniu Chrystusa, ale również włączeniem w Jego wniebowstąpienie. Dogmatyczna formuła „wniebowzięcia Maryi wraz z ciałem i duszą” wolna jest zatem, na podstawie powyższych tekstów, od spekulacji oraz niezasadności, a co więcej, jest ona w rzeczywistości najwyższą formą jej kanonizacji. To, co w Maryi urzeczywistniło się dzięki jej wierze (Łk 1,45), dokonuje się także w tajemnicy chrztu. Śmierć została już unicestwiona w paschalnym zwycięstwie Chrystusa, natomiast z końcem ziemskiego życia zostanie pokonane bez reszty to wszystko, co się jeszcze wierze przeciwstawia. Ochrzczony, jako osobowa rzeczywistość Kościoła, ma w nim również zapewnione cielesne zbawienie³¹.

Wniebowzięcie Matki Jezusa jest logiczną konsekwencją jej Niepokalanego Poczęcia, ponieważ obie prawdy wynikają z tego samego przekonania i przeświadczenia, jakim jest osobista więź Maryi z Jezusem. Boskie macierzyństwo wprowadziło ją w wymiar niezniszczalności, jej ciało nie może być więc oddzielone od jej Boskiego Syna. Co więcej, należy ono w sposób absolutny do Niego, gdyż tylko On może zagwarantować ową niezniszczalność oraz świętość. Powyższe stwierdzenie doktrynalne nie ma oczywiście żadnego potwierdzenia biblijnego czy też historycznego, stanowi jednak tajemnicę wiary, którą należy interpretować w perspektywie stanu faktycznego, jaki łączy Maryję z jej Synem Jezusem³².

Sobór Watykański II potwierdził w pełni dogmat o cielesnym wniebowzięciu Maryi, wskazując zarazem na chrystologiczny i eklezjalny charakter mariologii. Maryja bowiem, która w niebie doznaje już chwały ciała i duszy, jest obrazem i początkiem Kościoła zbawionego, a także swoistym kompendium, w którym odzwierciedlają się najważniejsze treści chrześcijańskiej wiary³³. Sobór podkreślił całkowicie chrystocentryczną rolę Maryi, uwydatniając przede wszystkim jej posłannictwo, jej przywilej jako Matki Zbawiciela oraz jej kult. To właśnie w Niej wypełniło się historyczne posłannictwo Narodu Wybranego, z którego narodził się Mesjasz. Wraz z Maryją nadeszła pełnia czasu i związana z nią nowa ekonomia zbawienia, w momencie gdy za jej zgodą Syn Boży przyjął z niej ludzką naturę, aby przez tajemnicę swojego ciała wyzwolić człowieka od grzechu³⁴.

Pewność doktrynalnego uzasadnienia prawdy o cielesnym wniebowzięciu Maryi w Kościele katolickim rzutuje wreszcie na pojmowanie jego własnej eklezjologii. Maryja wypełnia bowiem przeznaczenie wspólnoty wierzących, jakim jest cał-

²⁹ „Umarliście bowiem i wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu” (Kol 3, 3).

³⁰ „[Bóg nas] razem też wskrzesił i razem posadził na wyżynach niebieskich – w Chrystusie Jezusie” (Ef 2, 6).

³¹ J. R a t z i n g e r, *Die Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche*, Freiburg ⁴1990, s. 80–81.

³² B. S e s b o ũ é, *Najświętsza Maria Panna*, w: *Historia dogmatów. Znaki zbawienia*, red. B. Sesboüé, t. 3, Kraków 2001, s. 516–517.

³³ KK 65, 68.

³⁴ Tamże 55.

kowe odkupienie człowieka, które dokona się w zmartwychwstaniu j ciała. Ona, jako doskonały członek Kościoła i zarazem jego wyobrażenie, jest zapowiedzią pełnej eschatologii³⁵.

Poschmann jako kompetentny teolog skupił swoją uwagę przede wszystkim na braku we wczesnochrześcijańskiej tradycji dowodów, które wskazywałyby na wiarę w cielesne wniebowzięcie Maryi. Sam, będąc wewnętrznie przekonany, że Matka Chrystus została wzięta do nieba nie widział podstaw ku temu, by pogląd ten podnieść do rangi dogmatu. Proponował więc by owa teologiczna teza pozostała w sferze decyzji, wpływającej z indywidualnej pobożności. Rzetelna analiza, jaką przedstawił w swojej opinii oraz wykorzystana argumentacja, świadczą głównie o jego historycznym i źródłowo-krytycznym podejściu do tejże tematyki. Zdaniem Poschmanna, zabrakło bądź nie zostało w należyty sposób wyeksponowane teologiczno-antropologiczne przekonanie kierujące intencją papieża Piusa XII. Jego zamierzeniem było, by prawda o wniebowzięciu Maryi uświadomiła wierzącym, do jak wzniosłego celu duszą i ciałem powołany jest człowiek oraz by wzmocniła wiarę w cielesne zmartwychwstanie³⁶. Taka interpretacja treści dogmatu jest wciąż aktualna, szczególnie we współczesnym czysto materialistycznym i ekonomicznym podejściu do człowieka.

Ogłoszenie dogmatu o wniebowzięciu Maryi nie doprowadziło do rozłamu w Kościele katolickim, czego wielu się obawiało, znając historię powstania ruchu starokatolickiego. Naturalnie, utrudniło ono w pewnym sensie dialog ekumeniczny, szczególnie z chrześcijanami wywodzącymi się z Reformacji, lecz, jak przewidywali niektórzy, nie przerwało go.

BERNHARD POSCHMANN (1878-1955) UND SEINE KRITISCHE BEURTEILUNG DER DOKTRINÄREN BEGRÜNDUNG ASSUMPTIO BEATAE MARIAE VIRGINIS BETREFFEND

ZUSAMENFASSUNG

Am 1. November 2010 war der sechzigste Jahrestag der Verkündigung des Dogmas von der Aufnahme Mariens in den Himmel, das Papst Pius XII. mit der Apostolischen Konstitution „Munificentissimus Deus“ formulierte und bestätigte. Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, und insbesondere in der ersten Hälfte 20. Jahrhunderts, entstanden in vielen katholischen Ländern Bewegungen, die die Marienverehrung förderten. An den Papst war eine enorme Zahl von Bittschriften zugunsten der Dogmatisierung der Assumptio Beatae Mariae Virginis eingerichtet worden. Bevor der Papst 1950 diese Glaubenswahrheit dogmatisch definierte und in feierlicher Weise der ganzen Kirche anvertraute, hatte er mit der Enzyklika

³⁵ B. S e s b o ü é, jw., s. 517.

³⁶ P i u s XII, Konstytucja Apostolska „Munificentissimus Deus” (1.11.1950), nr 201.

„Deiparae Virginis Mariae“ (vom 1. Mai 1946) die Bischöfe des Erdkreises um ihre Stellungnahme im Hinblick auf die Dogmatisierbarkeit der Himmelfahrt Mariens gebeten. Hinsichtlich dieser Problematik ist bemerkenswert die kritische und distanzierte Stellungnahme des ermländischen Dogmatikers Bernhard Poschmann (1878–1955), um welche ihn 1946 der Päpstliche Sonderbeauftragte für Ostflüchtlinge und Heimatvertriebene, Bischof Maximilian Kaller, schriftlich gebeten hatte. Am 4. Oktober 1946 sandte Poschmann dem Bischof sein bis jetzt unveröffentlichtes Gutachten „Über die Frage der Definierbarkeit der Himmelfahrt Marias.“ In seinem Begleitschreiben an Kaller führt er aus, dass ihm seine ablehnende Haltung von seinem theologischen Gewissen diktiert werde und er überzeugt sei, dass der weitaus größte Teil des deutschen Klerus diese Meinung vertrete. In einem neunseitigen maschinenschriftlichen Manuskript präsentierte Poschmann seine negative Position bezüglich der dogmatischen Definition der Himmelfahrt Mariens. Er spricht von einer „frommen Meinung“ (*pia et probabilis opinio*), die nicht auf der objektiven Offenbarung (*revelatio explicita* oder *implicita*) und der geschichtlichen Tradition der Kirchenväter basiere, sondern auf einer subjektiven frommen Spekulation beruhe. Diese Lehre sei in der Theologie nicht beweisbar. Nach Poschmann stand die Frage der Möglichkeit der Dogmatisierung dieser marianischen Hypothese gleichzeitig im engen Kontext mit der Frage nach ihrer Opportunität. Poschmann sah kein tatsächliches theologisches Bedürfnis, die Lehre *de assumptione B.M.V.* als Dogma zu definieren, auch wenn diese Überzeugung als allgemeine Wahrheit vom ganzen katholischen Volk anerkannt werde. Er wies auch auf die ökumenische Problematik des neuen marianischen Dogmas hin. Gegen das Assumpta-Dogma äußerte sich außer Poschmann ähnlich auch der Würzburger Patrologe Berthold Altaner. In seiner Artikelserie in der Theologischen Revue wies er aufgrund der objektiven biblischen und patristischen Voraussetzungen die Definibilität dieser Lehre vom Standpunkt der wissenschaftlichen und historischen Theologie zurück. In einem seiner Beiträge berief sich Altaner auf das Gutachten Poschmanns und zitierte es.

BERNHARDA POSCHMANNA NAUKA O POKUCIE WCZESNOŚREDNIOWIECZNEJ

Wydana w 1998 roku książka poświęcona pokucie w Kościele starożytnym w nauczaniu Bernharda Poschmanna¹, kończy się postulatem: „Bez wątplenia pożądane byłoby przeanalizowanie dorobku naukowego Poschmanna odnośnie do pokuty w okresie średniowiecza. Chociaż materiał źródłowy dotyczący wspomnianego okresu nie jest tak bogaty, jak w przypadku starożytności chrześcijańskiej, jednak i on wart jest szczegółowej analizy i opracowania. Byłoby to [...] całościowym omówieniem rozwoju chrześcijańskiej pokuty oraz dorobku naukowego Bernharda Poschmanna”². Kilkanaście lat po napisaniu tych słów, przyszła pora, by ponownie przypomnieć dzieło i myśl wybitnego warmińskiego teologa.

Wyniki badań Poschmanna dotyczące rozwoju pokuty wczesnochrześcijańskiej do dziś są aktualne i stale obecne we współczesnej fachowej literaturze, a wielu autorów nadal bezpośrednio lub pośrednio odwołuje się do jego dorobku. Najważniejsza i najbardziej dojrzała publikacja Poschmanna pt. *Paenitentia secunda. Die kirchli-*

¹ Bernhard Poschmann urodził się 1 września 1878 roku w Henrykowie (Heinrikau) koło Braniewa. Kształcił się w Gimnazjum Humanistycznym w Braniewie. W Braniewie także przygotowywał się do kapłaństwa. Święcenia otrzymał 31 stycznia 1904 roku w katedrze fromborskiej. Jako neoprezbiter podjął pracę duszpasterską i pedagogiczną w gimnazjum w Reszlu. Biskup warmiński dr Andreas Thiel skierował go na dalsze studia do Wrocławia, gdzie na podstawie rozprawy o św. Cyprianie w roku 1908 otrzymał stopień doktora teologii. Powróciwszy na Warmię został prefektem konwiktu w Braniewie. Tu też habilitował się i w 1910 roku otrzymał katedrę dogmatyki w Akademii Braniewskiej. Był rektorem i aż czterokrotnie dziekanem tejże uczelni. Prowadził wykłady z teologii dogmatycznej na Uniwersytecie Alberta w Królewcu. Podczas I wojny światowej był kapłanem dywizji. W 1928 roku przeniósł się do Wrocławia, gdzie pozostał aż do zakończenia II wojny światowej. W 1932 roku został rektorem Uniwersytetu Wrocławskiego, wcześniej był dziekanem wydziału tej uczelni. W czerwcu 1930 roku został przedstawiony przez Stolicę Apostolską jako jeden z trzech kandydatów na nowego biskupa warmińskiego. W ostatnim decydującym głosowaniu kapituły warmińskiej uzyskał identyczną liczbę głosów z drugim kandydatem, infułatem Maksymilianem Kallerem. Dnia 29 stycznia 1945 roku Poschmann opuścił bombardowany Wrocław. W październiku 1945 roku podjął pracę naukową na Uniwersytecie w Münster, gdzie pozostał do emerytury w 1948 roku. Zmarł 16 czerwca 1955 roku w Münster. Por. W. Z a w a d z k i, *Życie i twórczość teologiczna Bernharda Poschmanna (1878–1955)*, w: *Wybitni teologowie XX wieku. Krąg języka niemieckiego*, red. J. Jezierski, K. Parzych, Olsztyn 2006, s. 191–197.

² W. Z a w a d z k i, *Bernhard Poschmann – warmiński badacz wczesnochrześcijańskiej pokuty*, Olsztyn 1998, s. 198.

che Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes” (Bonn 1940), przedstawia wnioski dotyczące sprawowania sakramentu pokuty i pojednania w pierwszych wiekach Kościoła. Dają się one zamknąć w kilku kluczowych punktach: 1. Pokuta nie jest praktyką wyłącznie chrześcijańską, znana była przed Chrystusem. Chrześcijaństwo nadało jej jednak zupełnie nowe znaczenie i kształt. 2. Kościół od początku uznawał możliwość jednorazowej pokuty i rekonyliacji za grzechy popełnione po chrzcie św. (tzw. *paenitentia secunda*). 3. Starożytność chrześcijańska uznawała i praktykowała tylko jeden rodzaj pokuty za grzechy ciężkie – pokutę publiczną. W zasadzie nie praktykowano w tym okresie pokuty tajnej i prywatnej. 4. Proces pokutny w całości podlegał nadzorowi i trosce oficjalnych przełożonych kościelnych, tj. biskupów i kapłanów. 5. Decydujące znaczenie w procesie pojednania z Bogiem miała eksomologeza³ i szeroko rozumiany trud pokutny. 6. Akt ponownego włączenia do wspólnoty kościelnej był w starożytności utożsamiany z aktem rekonyliacji po odbytej pokucie.

W 1930 roku Bernhard Poschmann wydał we Wrocławiu książkę pt. *Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter*, i jak sam zaznaczył we wstępie, była ona kontynuacją wydanej dwa lata wcześniej publikacji pt. *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums*. Autor szczegółowo omówił w niej rozwój i kształt pokuty w Kościele celtyckim i anglosaskim, działalność misyjną mnichów iroszkockich, szczególnie zaś Kolumbana Młodszego, adaptację nowego systemu pokutnego na kontynencie, reformę karolińską w odniesieniu do praktyki pokutnej, ryt prywatnej i tajnej pokuty, *paenitentia solemnus*, podejmowane przez pokutników formy zadośćuczynienia i umartwienia oraz zagadnienie spowiedzi i rekonyliacji. Cezura czasowa jest przez Poschmanna traktowana dość umownie. Zawarte w tytule określenie „wczesne średniowiecze” to czas od papieża Grzegorza Wielkiego (†604) do początku okresu wczesnoscholastycznego (ok. XII wieku).

Bardzo ważnym, zdaniem Poschmanna, dokumentem dla historii pokuty staroceltyckiej jest penitencjał Teodora, arcybiskupa Canterbury (602–690). W księdze tej znajduje się informacja, że Rzymianie w odróżnieniu od Greków podczas rekonyliacji gromadzą się w apsydzie świątynnej, a obrzęd ten sprawowany jest przez biskupa wyłącznie w Wielki Czwartek. Jeśli rekonyliacja jest dla biskupa zajęciem zbyt uciążliwym, może on w sytuacji nadzwyczajnej zlecić ją upoważnionemu prezbiterowi. Ostatnia informacja ma szczególne znaczenie – „w tej prowincji nie ma praktyki publicznej rekonyliacji, bo nie praktykuje się tu publicznej pokuty”. Brak niestety jednoznacznego wyjaśnienia, jaką prowincję Teodor ma na myśli, ale przypuszczalnie chodzi o terytorium starobrytyjskie lub staroceltyckie. Dokument ten jasno jednak potwierdza, że w VII wieku ukształtował się w części Kościoła nowy zwyczaj traktowania pokutników, zasadniczo odbiegający od modelu stosowanego

³ Termin używany przez Tertuliana, oznaczający uczynki pokutne będące wyrazem zawstydzenia i pokory grzesznika, spełniane częściowo publicznie wobec wspólnoty a częściowo prywatnie tylko wobec Boga. Por. B. P o s c h m a n n, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes*, Bonn 1940, s. 286; W. Z a w a d z k i, jw., s. 109.

wanego w okresie chrześcijańskiej starożytności, model różny także od aprobowanego i praktykowanego przez Kościół rzymski⁴.

Kościół celtycki od początku miał swą specyfikę i oryginalność. W pierwszym rzędzie spowodowane to było położeniem geograficznym i izolacją od kontynentalnej Europy. Ponadto chrześcijaństwo w formie masowej pojawiło się na Wyspach Brytyjskich stosunkowo późno, bo w połowie V wieku, i jeszcze długo zmagало się z pozostałościami pogaństwa. Chrześcijaństwo na wyspach nie było jednak narażone na dekadentkie wpływy społeczeństwa antycznego w takim stopniu, jak choćby plemiona germańskie. Te i szereg innych czynników spowodowały, że Kościół w środowisku Brytów i Celtów ukształtował się nieco inaczej niż w innych regionach Europy. Przede wszystkim rozwój hierarchii kościelnej na tym wyizolowanym terenie był bardzo słaby. Biskupi nie mieli tu jasno określonej jurysdykcji, a ich władza była mocno ograniczona przez wpływy klasztorów. Władza prymacjalna z jasno określonym i zobowiązującym autorytetem przełożonych kościelnych nie rozwinęła się i z tego powodu, że nie było tu praktycznie życia synodalnego. To z kolei powodowało brak pozytywnego orzecznictwa prawnego w tym lokalnym Kościele, trzeba było więc powoływać się na inne autorytety, którymi obok Pisma św. i Ojców Kościoła, byli święci i mędrcy tego terenu, jak np. św. Patryk (ok. 385–461), św. Dawid (512–587) i św. Gildas (VI wiek).

Kościół celtycki stał się prawdziwą ojczyzną ksiąg pokutnych i miało to decydujące znaczenie dla rozwoju zachodniej praktyki pokutnej. Wyjątkowość ksiąg pokutnych polegała na tym, że w formie kazuistycznej, dla poszczególnych grzechów lekkich lub ciężkich, wyznaczały określone uczynki pokutne. Przełożeni kościelni traktowali je jako sztywne normy w nakładaniu pokuty. Trzeba jednak zauważyć, że takie traktowanie pokuty nie było absolutnym novum. Na ten temat wypowiedziały się już wcześniej sobory i synody na wschodzie i zachodzie Kościoła. Ponadto dla całego Kościoła obowiązujące były też dekrety papieskie, które od IV wieku ukazywały się coraz częściej i coraz częściej podejmowały kwestie pokuty, również w zakresie obowiązkowych praktyk pokutnych. W VI wieku powstał bogaty materiał kanoniczny dla zasad pokutnych. Całkowitą jednak nowością celtyckich ksiąg pokutnych był brak w nich pokuty publicznej, od samego początku zyskała ona charakter mniej lub bardziej prywatny i tajny. Tym samym system pokutny na Wyspach Brytyjskich miał absolutnie nowe oblicze.

Pokuta celtycka praktykowana w oparciu o księgi pokutne, stała się niczym innym, jak zadośćuczynieniem Bogu przez osobiste staranie grzesznika. W odróżnieniu do pokuty starochrześcijańskiej „przyjęcie pokuty” nie wiązało się z koniecznością wstąpienia do stanu pokutników, lecz tylko z podjęciem konkretnych uczynków pokutnych. Kapłan miał obowiązek ocenić rozmiar winy, zadać pokutę w formie określonych uczynków i w końcu udzielić rekoncylacji. Księgi pokutne miały pomóc kapłanom w trudnym zadaniu zachowania proporcji między zaciągniętą winą a zasądzoną karą pokutną. Ustalały one tzw. taryfy dla konkretnych grzechów. Dla

⁴ B. P o s c h m a n n, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter*, Breslau 1930, s. 1–2; W. Z a w a d z k i, *Nauka o pokucie i praktyka pokutna w Kościele rzymskim w okresie starożytności chrześcijańskiej*, *VoxP* 19 (1990), s. 807–815.

tego francuski badacz pokuty A. Boudinhon przyjął określenie „pokuta taryfowa”, które na trwałe weszło do sakramentologii.

Nowa praktyka pokutna, przyjęta przez Celtów, nie wymagała już od pokutujących wstąpienia do stanu pokutników, miała zdecydowanie bardziej prywatny charakter, stąd i rekoncyliacja straciła wymiar publicznego przywrócenia grzesznikowi praw o charakterze wspólnotowym. Tym samym znikł też powód dla utrzymania dotychczasowej zasady niepowtarzalności pokuty. Ponadto pokuta straciła element, który wielu od niej odstraszał, a mianowicie wymóg dozgonnego życia pokutnego. Coraz częściej też obok grzechów śmiertelnych, zaczęto uwzględniać grzechy powszednie.

Poschmann zastanawiając się nad przyczyną, dla której Kościół celtycki nie przyjął rozpowszechnionego w Europie systemu pokuty publicznej, zaznacza, że można na ten temat tylko snuć domysły. U schyłku starożytności chrześcijańskiej dotychczasowy model pokuty kanonicznej zmagął się już z licznymi przeciwnościami. W końcowym stadium swego rozwoju, pokuta stawała się coraz bardziej praktyką zakonną, odległą od realiów życia człowieka świeckiego. Trudności musiały ujawnić się szczególnie u nowo nawróconych narodów barbarzyńskich. Stało się wręcz niemożliwe wprowadzenie do „stanu pokutnego” ludzi żyjących dotąd naturą, dziko, ponadto skłonić ich do stałego bezżeństwa, wstrzemięźliwości seksualnej lub pozbawienia broni. Ponadto główna kara pokutna – wyłączenie z Kościoła, w sytuacji ludzi żyjących jeszcze blisko pogaństwa, częściowo tylko nawróconych, była absolutnie bezzasadna i z pewnością nie zrobiłaby na tych ludziach większego wrażenia. Odnosiło się to nie tylko do Brytów i Celtów, ale też do innych barbarzyńskich ludów, które napłynęły do Italii, Galii i Hiszpanii. Na tych jednak ziemiach, gdzie istniała ugruntowana kościelna organizacja i ustabilizowane prawodawstwo zrośnięte mocno z tradycją, stary system pokutny trwał nadal. Natomiast w naturalnie odizolowanych Wyspach Brytyjskich, dyscyplina pokutna dopasowała się do miejscowych wymogów. Według starego prawodawstwa Brytów i Germanów każda wina mogła być prawnie uregulowana przez pokutną ofiarę pieniężną, którą winowajca przekazywał pokrzywdzonemu lub jego rodzinie. W obszarze moralno-religijnym ułatwiało to wyrobienie przeświadczenia, że i Bogu trzeba zadośćuczynić za popełnione wobec Niego zło. Kościół mógł, więc przejąć pewne prawne praktyki i metody do swych potrzeb, ale większości kar nadał typowo religijny charakter⁵.

Nowa praktyka pokutna wśród Brytów i Celtów zmieniła się niemal całkowicie w system postów połączonych z modlitwą. Modlitwa zawsze wydawała się czymś oczywistym przy pokucie. Z czasem jednak i post uzyskał w procesie usprawiedliwienia takie znaczenie, że w księgach pokutnych *paenitere* oznaczało automatycznie podjęcie postu, a ewentualne pozostałe praktyki pokutne trzeba była orzekać dodatkowo. Księgi pokutne jako najcięższy rodzaj postu wymieniają *paenitere cum pane et aqua*. Przy ciężkich grzechach zasądzano taki post na początku pokuty, podczas gdy w następnym czasie wymagano tylko powstrzymywania się od mięsa i wina. Nakładający pokutę zdawali sobie sprawę, że wieloletni post o chlebie i wodzie byłby wyniszczający w klimacie Wysp Brytyjskich, dlatego nakładano

⁵ B. P o s c h m a n n, Die abendländische Kirchenbuße, s. 6–11, 58.

też posty w formie złagodzonej, kiedy obok chleba i wody dopuszczano spożywanie warzyw, chudego mleka, sera, soli itd. Bernhard Poschmann, który wnikliwie przebadał wiele celtyckich i anglosaskich ksiąg pokutnych zauważa, że częściej niż gdzie indziej, przy dłużej trwającej pokucie, okres postu ograniczano na tym terenie do ściśle określonego czasu.

Księgi pokutne wyznaczały w ciągu roku trzy *quadragesimae*, czyli trzy okresy czterdziestodniowego postu. Penitencjał Teodora ustalał czterdzieści dni postu przed Wielkanocą, przed Bożym Narodzeniem i po Uroczystości Zesłania Ducha Świętego. W innych Kościołach lokalnych, szczególnie we Francji, *quadragesimae* obchodzono przed Wielkanocą oraz przed lub po liturgicznych wspomnieniach św. Jana i św. Marcina.

Obok tych zaostrzonych form w wyznaczonych okresach pokutnych stosowano tzw. *superpositio*, czyli całodniowe powstrzymywanie się od pokarmów. W zależności od długości takiego postu znano *biduanum*, *triduanum*, *quadriduanum* itd. Przy lżejszych grzechach *superpositio* traktowano jako oczywistą karę.

Poschmann podaje przykład praktycznego stosowania postnej pokuty odnaleziony w *Praefatio Gildae de Poenitentia* w § 1. Dokument ten ustala dla prezbitera lub diakona, za cudzołóstwo z kobietą lub sodomie, dwa lub trzy lata pokuty. Pokutnik winien nieustannie prosić o przebaczenie i czynić *superpositio* w każdym tygodniu, z wyjątkiem pięćdziesięciu dni *post passionem*. W niedziele powinien dostawać chleba wedle uznania, z odrobiną masła, w inne zaś dni ściśle określoną porcję chleba, tzw. *paxamatium*, oraz niewielką ilość tłuszczu, warzyw, jajek, brytyjski ser, porcję mleka – wszystko to ze względu na „kruchosć ziemskiego żywota”. Jeśli duchowny pokutnik pracuje, wolno mu podać rzymski *sextar* serwatki lub chudego mleka i wodę dla ugaszenia pragnienia. Miejsce zamieszkania powinno mieć trochę siana. W końcu, jeśli pozwalają mu na to siły, przez trzy *quadragesimae* winien podejmować jeszcze dodatkowy wysiłek pokutny, lecz dokument nie precyzuje jak miałby on wyglądać. Wyraźnie widać jednak, że wymogi pokutne nie były bezduszne, lecz uwzględniały indywidualne możliwości i potrzeby penitentów.

Obok postów dla najcięższych wykroczeń wymierzano karę zesłania. Synod *Luci Victoriae* a potem *Paenitentiale Cummeani* za kazirodztwo z matką przewidywały trzyletnią pokutę *cum peregrinatione perenni*. *Paenitentiale Vinniai* za nierząd i dzieciobójstwo siedem lat, a za morderstwo dziesięć lat pokuty połączonej z zesłaniem. Za przelanie krwi i grzechy nieczyste zasądzano z reguły również małżeńską wstrzeźliwość seksualną oraz powstrzymywanie się od noszenia broni. Szczególnie dotkliwy był ostatni wymóg, w czasach niespokojnych i wśród wojowniczo nastawionych ludów.

Oczywiście tradycyjnym wymogiem pokutnym była też jałmużna. Wyplacenia określonej sumy pieniędzy wymagano często bezpośrednio po zakończeniu pokuty, jako formę zadośćuczynienia. Specyficznymi celtyckimi praktykami, zamieszczanymi w księgach pokutnych, były całonocne czuwania modlitewne w pozycji stojącej lub recytacja psalmów z przyklękaniem na końcu każdego psalmu. Sporadycznie stosowano zamykanie pokutników⁶.

⁶ Tamże, s. 12–16.

Wartość poszczególnych wysiłków pokutnych mierzono według stopnia przemiany tego, który je spełniał. Im bardziej heroiczny akt pokutny, tym większa moc usprawiedliwiająca. W praktyce, więc krótka, ale intensywna pokuta, mogła odpowiadać długiej, lecz łagodnej. Bardzo wcześnie wprowadzono także rozbudowany system *redempcji*, uznający zasadę ekwiwalentu i możliwości wymiany zasądzonej pokuty na inną. Najstarszy dowód potwierdzający stosowanie *redempcji* to, zdaniem Poschmanna, rozstrzygnięcie św. Patryka, który zezwalał, aby zasądzoną siedmioletnią pokutę mogło odbyć siedem służących kobiet. *Paenitentiale Cummeani* ustala, że zwykła roczna pokuta może być zastąpiona przez 12 *triduana* lub przez 100 dni bardzo surowych postów połączonych z recytacją 50 psalmów w trakcie każdej ze 100 nocy, lub ewentualnie przez 50 *superpositiones*.

Księgi pokutne mają olbrzymią wartość poznawczą, bowiem są one odzwierciedleniem stanu religijno-moralnego plemion celtyckich we wczesnym średniowieczu. Był on daleki od chrześcijańskiego ideału. Kościół stale zmagał się tu z „dzikością” i występkami na wpół pogańskich ludzi. Pijaństwo, przelew krwi, rozmaite formy nierządu, jak pokazuje kazuistyka ksiąg pokutnych, były elementem codzienności. Księgi pokutne ze swymi może niekiedy dziwnymi praktykami były dopasowane do mentalności i realiów życia. W każdym razie stopniowy rozkwit chrześcijańskiej pobożności wśród Celtów pokazuje, że praktykowany system życia pokutnego i ascetycznego, przynosił oczekiwane owoce⁷.

Bernhard Poschmann bardzo mocno podkreśla, że nowy, celtycki system pokutny, chociaż różny w formie, jednak w istocie był kontynuacją pokuty wczesnochrześcijańskiej. Wszystko to, czego wymagano do rekonyliacji grzesznika w dawnym Kościele, nadal było zachowane w pokucie celtyckiej. Nadal konieczny był szczerzy żal, wyznanie grzechów, wypełnienie nałożonego zadośćuczynienia, zaś ze strony Kościoła odpuszczenie grzechów. Niewątpliwie nowością było wyznawanie grzechów powszednich. W klasztorach praktyka codziennego wyznawania grzechów powszednich była powszechnie stosowana, a nawet nakazywana przez zakonne reguły. Cóż przeszkadzało mnichom irlandzkim, którzy zdominowali duszpasterstwo parafialne, by tę klasztorną praktykę nakładać również na świeckich? Istniała więc powszechna tendencja, by pierwotne zasady reguł zakonnych przenosić do powszechnych praktyk pokutnych.

W tym kontekście kluczowe stało się dla Poschmanna pytanie: czy system prywatnej pokuty, który zapoczątkowały księgi pokutne, zawdzięcza swoje powstanie rozrzeszeniu klasztornej dyscypliny na świeckich, czy jest to raczej kontynuacja przemiany starokościelnego systemu pokutnego? W czasach Poschmanna powszechnie przyjmowano pierwszą tezę, widząc w spowiedzi mniszej początek całej późniejszej instytucji spowiedzi. Nasz autor, podając liczne argumenty źródłowe, stanowczo sprzeciwia się jednak takim poglądom. Jego zdaniem wzór spowiedzi mniszej nie wniósł nic nowego do istoty instytucji pokuty, lecz miał tylko wpływ na formę jej sprawowania. Określony sposób wyznawania grzechów i włączenie małych grzechów do wyznawania, wciąż sprowadza się tylko do modyfikacji starożytnej formy pokuty i wskazuje na historyczny związek nowego systemu pokutnego

⁷ Tamże, s. 19–21.

ze starym. Starożytna pokuta żyje, więc we wczesnym średniowieczu dalej, lecz w nowej formie⁸.

Anglosasi podbiwszy w V wieku Wyspy Brytyjskie gruntownie usunęli wszystko co chrześcijańskie. Podjęta przez Rzym ponowna chrystianizacja tych terenów musiała w praktyce od podstaw zakładać Kościoł, przy czym brytyjscy chrześcijanie bardzo długo odmawiali w tym względzie współpracy. Nowo powstający Kościół przyjął bardzo wiele zwyczajów istniejących już w sąsiednim Kościele celtyckim, szczególnie w zakresie praktyk pokutnych. W nowych warunkach zaistniała także pokuta taryfowa. Kluczowe księgi pokutne dla tego terenu, obok wspomnianego już penitencjału Teodora, penitencjał św. Bedy Czcigodnego i arcybiskupa Yorku Egberta, dowodzą, że pokuta anglosaska w istocie stała się niemal indentyczna jak w sąsiedniej Irlandii. Podczas, gdy we Francji i Italii pod koniec VI wieku życiu religijne wyglądało fatalnie, a tamtejsze społeczeństwa toczyła dekadencja, w Kościele irlandzkim, a wiek później także anglosaskim, panował religijny idealizm i entuzjazm, i to z taką mocą, że promieniował na inne sąsiednie Kościoły. Irlandczycy i Anglosasi spełnili w VII i VIII wieku wielką dziejową misję, odnawiając duchowe oblicze Zachodu i kładąc podwaliny średniowiecznej kultury europejskiej. Istotną rolę w tym procesie odgrywała nowa praktyka pokutna⁹.

Pierwsze bliższe spotkanie chrześcijaństwa kontynentalnego z wyspiarskim spowodowane zostało najazdem Anglosasów na Wyspy Brytyjskie. Brytowie wyparci ze swych domostw masowo przybyli do Hiszpanii i osiedlili się w północno-zachodniej prowincji Galicji. Mieli tam nawet swe własne biskupstwo, które przetrwało do X wieku. Większa jednak część Brytów osiadła na północno-zachodnim wybrzeżu Francji, w regionie nazwanym Bretanią. Obie brytyjskie grupy przesiedleńcze na kontynencie, w wymiarze religijno-kościelnym, utrzymywały własny, celtycki charakter i pielęgnowały rodzime zwyczaje. Jednym z przejawów utrzymywania odrębności było ponowne łączenie urzędu opata i biskupa w jednej osobie, przy czym biskup-opat macierzystego klasztoru miał jurysdykcję nad podległymi mu klasztorami i sąsiadującymi z nimi parafiami, bez wyraźnego jednak wyodrębnienia granic diecezji. Próbowano więc i na kontynencie powielić sytuację, która w VI wieku na Wyspach Brytyjskich doprowadziła do likwidacji episkopalnego ustroju Kościoła i podziału diecezjalnego. Formalnie Kościół w Bretanii podlegał jurysdykcji kościelnej prowincji w Tours, lecz krótko uznawana była władza tamtejszych metropolitów. Bretońscy biskupi przestali uczestniczyć w synodach w Tours i z tego powodu w IX wieku synod w Soissons skierował oficjalną skargę do papieża Mikołaja I. Podobnych napięć było więcej, jak choćby z powodu noszonej przez duchownych brytyjskich tzw. celtyckiej tonzury¹⁰.

Spór o nową, powtarzalną i tajną pokutę praktykowaną przez Brytów, powstał w VI wieku w Hiszpanii. Trzeci synod w Toledo (589) określał tę pokutę jako „niesłychane nadużycie” (*excecrabilis praesumptio*) i surowo jej zabraniał. Fakt, że synod nie nazwał jej wprost złym zwyczajem rozpowszechnianym przez Brytów, zdaniem

⁸ Tamże, s. 24–30.

⁹ Tamże, s. 38–58.

¹⁰ Tonsura ta polegała na wysokim goleniu głowy z przodu od ucha do ucha i pozostawianiu długich włosów z tyłu. Por. Tamże, s. 58–59.

Poschmanna, może świadczyć, że za ich przykładem już niektóre inne sąsiednie Kościoły praktykowały ten duszpastersko wygodniejszy zwyczaj pokutny. Poschmann podkreśla jednak też stanowczo, że to nie plemiona brytyjskie osiadłe na kontynencie były nosicielami celtyckiej pokuty, lecz mnisi, którzy od końca VI wieku z Irlandii, a potem z Anglii, prowadzili rozległą działalność misyjną we Francji i Niemczech, aż po teren północnej Italii.

Człowiekiem, który miał największe znaczenie dla irlandzkiej działalności misyjnej, był Kolumban Młodszy (ok. 540–615). Około 590 roku Kolumban opuścił z 12 towarzyszami klasztor w Irlandii, wylądował w Bretanii i wędrował przez Frankonię w kierunku Burgundii. Założył w Wogezach klasztor koło Anegrey, a dwa kolejne w Luxeuil i Fontaines. Prawdziwym centrum religijnej odnowy stał się przede wszystkim klasztor w Luxeuil, który stał się modelowy dla kolejnych fundacji klasztornych. Ułożona przez Kolumbana reguła zakonna, bardzo surowa i wymagająca, cieszyła się wielkim uznaniem i w połowie VII wieku wiele galijskich klasztorów próbowało łączyć ją z całkowicie odmienną regułą św. Benedykta. W 610 roku za krytykę stylu życia dworskiego, Kolumban wypędzony z Burgundii przez królową Brunhildę, rozpoczął ponownie misyjną wędrowkę, tym razem w kierunku Renu, a następnie idąc w górę tej rzeki dotarł do Bregencji (Bregenz) nad Jeziorem Bodeńskim. Krótka działalność w Alemanii była bardzo owocna dla tamtejszych plemion germańskich. Jego towarzysz św. Gall (Gallus) założył klasztor, który stał się centrum kultury chrześcijańskiej w Szwajcarii. Kolumban udał się w dalszą wędrowkę, by po przejściu Alp i Lombardii osiąść w Bobbio w liguryjskich Apeninach. Utworzony tam klasztor miał wielkie znaczenie dla nawrócenia ariańskich Longobardów. Kolumban zmarł w 615 roku w Bobbio.

Trudno przecenić wpływ Kulumbana Młodszego na kontynent europejski. Dostrzegł on w niemal powszechnym zaniechaniu pokuty podstawowy powód upadku religii chrześcijańskiej w ogóle. Wraz z zaniedbaniem pokuty religia straciła swą siłę. Głoszenie więc Ewangelii przez świętego misjonarza, tam gdzie przybył, nie było niczym innym jak głoszeniem potrzeby pokuty. Zupełnie normalne wydaje się, że zarówno Kolumban, jak i inni mnisi przybywający z Irlandii na kontynent, rozpowszechniali pokutę celtycką, a więc powtarzalną i prywatną. W ten sposób nowa praktyka pokutna szybko rozprzestrzeniała się i zyskiwała gorących zwolenników, zarówno wśród świeckich, jak i duchownych¹¹.

Jak miał się nowy system pokutny do dawnej pokuty kanonicznej? Czy przyjmowany był bez oporów, czy raczej negowany i zwalczany? Poschmann wyraźnie zaznacza, że nie natrafił na żaden dokument źródłowy z VII i VIII wieku, poza wspomnianym już kanonen synodu w Toledo, w którym wyrażono by sprzeciw wobec nowej praktyki pokutnej popularyzowanej przez celtyckich mnichów. Nigdzie nie odnalazł nawet wzmianki mówiącej o tym, że Kolumban i celtyccy misjonarze dokonują zmiany istoty chrześcijańskiej pokuty. Zdaniem naszego autora wspomniane milczenie nie powinno jednak dziwić. Faktycznie bowiem z punktu widzenia kościelno-prawnego nie ma różnic między nową praktyką pokutną i dotychczasową pokutą kanoniczną. Nawet w formie zewnętrznej obie pokuty są bardzo podobne. Przecież jedna i druga tak samo wymagają wyznania grzechów, pozbawienia Komu-

¹¹ Tamże, s. 60–72.

nii św. aż do momentu rekonyliacji oraz rozmaitych praktyk pokutnych, takich jak posty, wstrzemięźliwość płciowa, zakaz służby wojskowej, jałmużna. Jedyłą nowością celtyckiej pokuty był brak kościelnego rytu w trakcie trwania pokuty a przede wszystkim możliwość jej powtarzania.

Trzeba też mieć świadomość, że gdy na kontynencie działalność misyjną prowadził Kolumban, pokuta kanoniczna w zasadzie nie była już praktykowana. Zanikła niemal kościelna forma pokuty. W praktyce więc różnica między nową i dawną pokutą nie istniała lub nie była zauważana. Praktycznie nie było już do czego odnosić nowej praktyki pokutnej. Ponadto niektórzy biskupi świadomie, lecz dyskretnie tolerowali nowy zwyczaj pokutny, uznając olbrzymi autorytet św. Kolumbana.

Pierwszym kościelnym dokumentem, który zajął stanowisko odnośnie do nowej praktyki pokutnej jest kanon 8 synodu w Chalón (639–654). Fakt, że synod zajął się tą sprawą, może świadczyć, iż nowa pokuta budziła pewne kontrowersje lub nawet sprzeciwy, podobnie jak pół wieku wcześniej w hiszpańskim Toledo. Różnica polegała jednak na tym, że synod w Chalón jednoznacznie uznał nowe zwyczaje pokutne. Warto też odnotować, że wśród biskupów biorących udział w tym synodzie, byli też tacy, którzy wywodzili się z Luxeuil. W nich nowa pokuta miała więc naturalnych obrońców.

Najlepszym dowodem na zadomowienie się pokuty taryfowej w państwie frankońskim jest historia tamtejszych ksiąg pokutnych. Temu zagadnieniu Poschmann poświęcił szczególnie dużo miejsca. Wnikliwie zajął się ich treścią, kanonicznością i wzajemnymi relacjami. Na kontynencie księgi te używano najpierw w Kościele frankońskim, lecz wraz z rozprzestrzenianiem się i polityczną ekspansją państwa frankońskiego na tereny Italii, Hiszpanii i Germanii, księgi te stawały się popularne także w nowych regionach. Używanie ksiąg pokutnych w Rzymie w IX wieku potwierdza papież Mikołaj I w swym *Responsa ad Bulgaros*. Bułgarzy prosili papieża o *iudicium paenitentiae*. Papież odpowiedział, że spełni tę prośbę przez przysłanych biskupów lub wyświęconego dla nich biskupa. Nie ma wątpliwości, że pod terminem *iudicium paenitentiae* kryje się księga pokutna. Ludy w Germanii od dawna i bez żadnych zastrzeżeń posługiwały się księgami pokutnymi. Jedynie w Hiszpanii księgi te wchodziły do użytku z pewnymi oporami¹².

Nigdy Kościół nie wydał oficjalnego dekretu znoszącego pokutę kanoniczną. To praktyka życia duszpasterskiego i względy pragmatyczne sprawiły, że stopniowo była ona wypierana i zastępowana nowymi zasadami pokutnymi. Jeśli od VI wieku pokuta kanoniczna pozostała gdzieś w użyciu, to właściwie tylko w formie pokuty chorych, jako *conversio*, czyli w obrzędzie włączenia do Kościoła lub jako zobowiązanie do *vita religiosa*.

Poschmann podkreśla, że nie było potrzeby formalnego znoszenia pokuty kanonicznej, bo stary i nowy system pokutny doskonale się uzupełniały. Zasadniczo księgi pokutne stosowane w pokucie taryfowej nie wykluczały możliwości podjęcia pokuty kanonicznej. Podawały one tylko rodzaj, ilość i czas trwania uczynków pokutnych, nie wspominając o samej formie pokuty. Można więc przyjąć, że tu i ówdzie, gdy księgi pokutne były już w powszechnym użyciu, w niektórych szczególnie ciężkich przypadkach nadal stosowano dawne formy kościelnej pokuty. I odwrotnie,

¹² Tamże, s. 73–91.

dawne kanony dotyczące pokuty kanonicznej, bez trudu współistniały z normami zawartymi w księgach pokutnych i przeznaczonymi dla pokuty prywatnej, bowiem i one z reguły podawały tylko zasady odbywania pokuty bez orzeczeń dotyczących formy pokuty. W wiekach VII i VIII pokuta prywatna coraz bardziej wypierała pokutę kanoniczną, ale trzeba to mocno podkreślić, był to proces spowodowany codzienną praktyką duszpasterską, a nie formalnym orzecznictwem Kościoła.

Ostatnią próbę ratowania pokuty kanonicznej podjęła tzw. reforma karolińska około 800 roku. Synody frankońskie z tamtego czasu wspominały o prawie całkowitym zaniku tej pokuty i podejmowały wysiłki, by ją przywrócić. W tym duchu wypowiadał się m.in. synod w Chalon i w Tours w 813 roku, a także Jonasz z Orleanu (przed 780–843). Do rangi aksjomatu podniesiono zasadę, że publiczna pokuta ma być stosowana do grzechów publicznych, a pokuta tajna do grzechów tajnych. Miał to być kompromis między propagowaną przez księgi pokutne pokutą prywatną i formalnie jeszcze obecną pokutą kanoniczną. Reformatorzy, zaznacza Poschmann, działali niekonsekwentnie, by rzecz niezszydzona, bo negowali wartość ksiąg pokutnych, w których pojawiła się przecieź po raz pierwszy postulowana przez nich pokuta tajna dla tajnych grzechów. Ponadto, i to jest istotniejsze, idea pokuty tajnej stała w sprzeczności z dawnym porządkiem pokuty kanonicznej. Dawny Kościół znał *paenitentia secunda* tylko w formie pokuty publicznej. Niewątpliwie godnym podkreślenia wymiarem reformy karolińskiej, była próba odejścia od często mechanicznego traktowania pokutnika w systemie ksiąg pokutnych i zwiększenie roli biskupa w procesie rekonyliacji¹³.

Brak szczegółowych wiadomości o formie sprawowania pokuty prywatnej do końca VIII wieku. Znane są tylko ogólne informacje o jej etapach. Wiadomo, że grzesznik musiał wyznać swe winy, kapłani mieli obowiązek przez napomnienia, pouczenia, wstawiennictwo, ale przede wszystkim przez nałożenie odpowiedniej pokuty „uzdrowić” grzesznika i w końcu po odbytej w całości lub częściowo pokucie udzielić rekonyliacji. Więcej o kształcie pokuty prywatnej dowiadujemy się od początku IX wieku, gdy do ksiąg pokutnych zaczęto dołączać *instructio* albo *ordo paenitentiae*. Naturalnie wspomniane instrukcje nie były wyłącznie dziełem autorów ksiąg pokutnych, lecz w istocie wypadkową praktyk już istniejących, dlatego opisane zwyczajnie pokutne możemy uważać za wcześniejsze.

Według Poschmanna jednym z najstarszych zachowanych *ordines* pokutnych może być instrukcja dołączona do *Paenitentiale Floriacense* i *Paenitentiale Sangallense simplex*. Według tego *ordo* praktyka pokutna dokonywała się według następującego porządku: 1. Kapłan pouczał penitentów o najważniejszych prawdach wiary i przedstawiał uzasadnienie podjęcia pokuty. 2. Penitent wyznawał swoje grzechy. 3. Kapłan i penitent wspólnie podejmowali dłuższe modlitwy, a penitent obiecywał poprawę i zadośćuczynienie. 4. Penitent, jeśli popełnił grzech śmiertelny, otrzymywał rekonyliację. 5. Zawsze kapłan nadawał penitentowi pokutę i odsyłał go z modlitwą. Niezmiernie ważna jest informacja, że rekonyliacja była udzielana natychmiast po spowiedzi, a jeśli nie popełniono grzechów ciężkich, rekonyliacji w ogóle nie udzielano. Trudno nie dostrzec w tym zapowiedzi praktyki pokutnej w czasach nowożytnych.

¹³ Tamże, s. 92–101.

Zarówno wspomniane *ordo*, jak i wiele ksiąg pokutnych duże znaczenie przywiązywały do moralnego poziomu życia spowiednika. Wymagano, by kapłan nie ograniczał się do nakładania pokuty, ale sam zaangażował się w nią, szczególnie przez modlitwę, łzy i posty, by nie stał się biblijnym faryzeuszem, który nakłada na ludzi ciężary, a sam nie chce ich dotknąć palcem. Gdy więc do kapłana przybywa penitent, zanim rozpocznie spowiedź, duchowny powinien udać się na modlitwę do swej celi. Kapłan powinien także natychmiast po spowiedzi określać rodzaj pokuty tzn. ilość postów, by uniknąć konieczności ponownego wypytywania penitenta o grzechy i możliwości zatajenia przez niego ze wstydu niektórych grzechów. Zabraniano stanowczo oddawania penitencjałów w ręce penitentów, podkreślając, że są one wyłącznie do kapłańskiego użytku.

W wielu *ordines* zamieszczano formuły spowiedzi, zaopatrzone w katalogi możliwie wszystkich grzechów. Formuły spowiedzi nie powinny być mylone z księgami pokutnymi, które od IX wieku stopniowo wychodziły z użycia. Od penitenta wymagano, by wyznał wszystkie popełnione grzechy a kapłan posługując się wspomnianymi katalogami i stawiając pytania, miał w tym penitenta wspomóc. Formuły spowiedzi używane były na końcu wyznania grzechów i pierwotnie były podsumowaniem i dopełnieniem spowiedzi i prośby o przebaczenie. Ze względów praktycznych niektóre z nich spisywano w językach narodowych.

W końcu *ordines* dają szereg pouczeń o postawie penitenta i spowiednika w trakcie poszczególnych etapów pokuty. Poschmann wspomina o sakramentarzu z Fuldy, którego orzeczenia zostały niemal dosłownie przeniesione do innych *ordines*. Ustalał on, że pokutnik, jeśli był świeckim, stawał przed kapłanem i pokornie oddawał ukłon. Następnie kapłan kazał zająć mu miejsce naprzeciwko siebie i stawał pytania odnośnie do wiary i przygotowania do pokuty a następnie odbierał spowiedź. Po jej zakończeniu penitent klękał i z rozłożonymi rękami i błagalnym wejrzeniem skierowanym na kapłana wypowiadał formułę: *Multa quidem et innumerabilia sunt alia peccata mea etc.* Następnie grzesznik kładł się na ziemi, by ze łzami i zawrotem wyrazić swój żal. Gdy powstał na polecenia kapłana, w postawie stojącej przyjmował wyznaczoną pokutę. Wtedy rzucał się kapłanowi do stóp i błagał go, by ten modlił się za niego. Następnie kapłan z sedili wypowiadał nad penitentem formularz oracji, która w istocie była modlitwą rekonyliacyjną. Tym samym kończył się właściwy obrzęd pokuty. *Ordines* wspomina dalej, że jeśli pozwalał na to czas i miejsce, kapłan i penitent udawali się do świątyni i tam klęcząc lub wspierając się na łokciach odmawiali wspólnie siedem psalmów pokutnych, śpiewając także odpowiednie *capitula* i *preces*. Zakończenie rytu pokutnego stanowiła *Missa post confessionem*, lecz nie była ona jego integralnym składnikiem i brak tego elementu w innych *ordines*. Tym, co może jednak zwracać uwagę i dziwić jest fakt, że spowiedź i obrzęd pojednania nie odbywały się w świątyni, lecz w mieszkaniu prywatnym.

Nie zawsze pokuta prywatna odbywała się w zaprezentowanej formie. Istniała także rozpowszechniona praktyka oddzielania w czasie spowiedzi i rekonyliacji. Bywało, że wzorem pokuty kanonicznej, rozgrzeszenia udzielano dopiero po ukończeniu pokuty, niekiedy zaś po jej częściowym wypełnieniu. Wyraźnie jednak, ze względów praktycznych, zalecano coraz częściej w *ordines*, by spowiedź łączyć z rekonyliacją. Bernhard Poschmann zaznacza też, że w IX i X wieku nie istniała

jeszcze ustalona i jednolita forma absolucji. Do rytu rekonyliacji używano rozmaite modlitwy, nie zawsze zresztą związane bezpośrednio z liturgią pokutną¹⁴.

Najstarszym świadectwem rytu pokuty publicznej we wczesnym średniowieczu jest *Ordo agentibus publicam paenitentiam* z *Sacramentarium Gelasianum* pochodzącego z połowy VIII wieku. Niemal identyczne obrzędy zapisano w późniejszych *ordines*¹⁵, co może świadczyć, że sakramentarz *Gelasianum* był powszechnie uznany i stosowany.

Nowością wczesnośredniowiecznego rytu publicznej pokuty, którego nie było w dawnej pokucie kanonicznej, był zwyczaj zamykania penitenta w celi w Środę Popielcową i przetrzymywanie go pod kluczem do rekonyliacji w Wielki Czwartek¹⁶. Upadł więc starochrześcijański zwyczaj, który nakazywał grzesznikowi udział przez cały okres odbywania pokuty we wspólnotowej liturgii, połączonej z modlitwami w jego intencji i nałożeniem rąk. Odtąd kościelny ryt pokutny ograniczał się do przyjęcia grzesznika do odbywania pokuty i rekonyliacji.

Zamykanie pokutników, obce nawet starochrześcijańskiej pokucie, nie było przejawem samowoli i przypadku, lecz wynikało z potrzeb duszpastersko-dyscyplinarnych. Ponieważ pokuta kanoniczna stopniowo wychodziła z użycia, doszło do sytuacji, że często nawet publiczni grzesznicy nie byli obligowani do jej przyjęcia. W zamian, Kościół zezwalał niektórym prominentnym grzesznikom, dla których przystąpienie do publicznej pokuty było szczególnie przykre, wstępować dla odbycia pokuty do klasztoru. Tam opat kontrolował przebieg procesu pokutnego. Wyżsi duchowni, w przypadku których pokuta publiczna w ogóle nie wchodziła w grę, odtąd w ten właśnie sposób pokutowali. Pierwsze świadectwo o świeckich pokutnikach w klasztorach zamieszczono w kanonie 6 synodu w Narbonne (589). Papież Grzegorz I traktuje tę praktykę już jako zupełnie oczywistą. Należy też odnotować, że od VI wieku pokuta klasztorna była nie tylko zalecana penitentom lub pozostawiona ich wolnemu wyborowi, lecz często przyznawana jako kara. Można więc mówić nawet o pokucie pod przymusem. W pierwszym rzędzie dotyczyło to pokutników duchownych. W skrajnych przypadkach, obok pokuty klasztornej stosowano też karę więzienia.

Mało wiemy o pomieszczeniach w których zamykano pokutników, bo *ordines* z reguły na ten temat milczą. Rubryki kościelne na Środę Popielcową mówią prosto o *includere*, a na Wielki Czwartek o *locus ubi paenitentiam gessit*. *Ordo* z Tuluzy wspomina o *recludatur in loco secreto*. Papież Grzegorz II w piśmie do cesarza bizantyjskiego Leona III Izauryjczyka na miejsce uwięzienia penitentów wyznaczał pomieszczenie sąsiadujące ze świątynią, przede wszystkim zakrystię. Był to rodzaj *libera custodia* w rozumieniu rzymskiego prawa, którym Kościół posiłkował się przy wymierzaniu kar duchownym i świeckim. Tylko przy wyjątkowo ciężkich

¹⁴ Tamże, s. 102–115.

¹⁵ Nasz autor wymienia: Sakramentarz z Fuldy, Penitencjał Egberta, *Ordo* z Tuluzy, *Ordines* Kodeksu Vallicellanus, Pontyfikał z Poitiers.

¹⁶ Tekst *Sacramentarium Gelasianum* poleca: “Suscipis eum IV feria mane in capite Quadragesimae et cooperis eum cilicio, oras pro eo et includis usque ad Coenam Domini. Qui eodem die in gremio praesentatur ecclesiae et prostrato eo omni corpore in terra dat orationem pontifex super eum ad reconciliandum in quinta feria Coenae Domini, sicut ibi continetur. (...) Egreditur paenitens de loco, ubi paenitentiam gessit, et in gremio praesentatur ecclesiae (...)”.

przewinieniach zasądzano kierowanie do więzienia miejskiego, *ergastulum* lub *carcer*. Jednak łagodniejsza forma, uwięzienie w przykościelnym pomieszczeniu, przewidziane było także dla publicznych pokutników.

Analizując pokutę publiczną Poschmann doszedł do konkluzji, że we wczesnym średniowieczu katalog grzechów karanych tą pokutą był bardzo wąski. W jej zakres wchodziły *crimina*, takie jak morderstwo, w tym zabicie ojca lub brata, kazirodztwo, zdrada małżeńska i krzywoprzysięstwo. Zwykła nieczystość moralna zazwyczaj nie wiązała się z obowiązkiem odbycia publicznej pokuty. Przy takim zacieśnieniu tego rodzaju pokuty można lepiej zrozumieć wymóg, że wszyscy publiczni pokutnicy z całej diecezji mieli w Środę Popielcową stawić się osobiście przed biskupem. Publiczna pokuta w omawianym okresie miała więc charakter wyjątkowy¹⁷.

Poschmann sporo miejsca poświęcił tzw. uroczystej pokucie (*paenitentia solennis*), nazywanej tak od XII wieku, i wyjaśnia, że świadomie wykracza poza ustalone przez siebie ramy czasowe, by wykazać jak dalece pokuta publiczna okresu starożytnego i wczesnośredniowiecznego ukształtowała praktykę pokutną w następnych wiekach.

Termin *paenitentia solennis* pierwotnie oznaczał to samo co pokuta publiczna w przedstawionej już uroczystej formie. W takim rozumieniu określenie to odnajdujemy u Hugo od św. Wiktora, Piotra Lombarda, Gracjana, Piotra z Poitiers i innych scholastyków i kanonistów średniowiecznych. Z czasem jednak przeciwstawiano *paenitentia solennis* nie tylko pokucie prywatnej, lecz także publicznej, tak że mówiło się już o trzech rodzajach pokuty – *paenitentia privata, publica et solennis*. Pierwsze świadectwo tego nowego podziału znalazło się w penitencjarzu Roberta z Flamesbury powstałego między 1207 a 1215 rokiem, w *Summula fratris Conradi* napisanym za życia papieża Honoriusza III oraz w penitencjarzu augustyńskiego kanonika Piotra z Poitiers, żyjącego u św. Wiktora w Paryżu między 1180 a 1230 rokiem. Robert z Flamesbury ustalił sześć zasad dotyczących *paenitentia solennis*: nie mogła być nakładana na duchownych, świeckich czyniła niezdolnymi do przyjęcia święceń, nie mogła być ponawiana, uniemożliwiała zawarcie małżeństwa, wymagała rezygnacji ze służby wojskowej, zabraniała prowadzenia interesów świeckich. Według św. Tomasza z Akwinu ten rodzaj pokuty należy stosować przy szczególnie ciężkich grzechach. Penitencjarz Piotra z Poitiers nakładał *paenitentia solennis* za zabójstwo członka rodziny. Inni scholastycy (Rajmund, Albert Wielki, Alexander z Hales, Bonawentura, Henryk Suzo) wymagali jej dla *crimen gravissimum vel vulgatissimum*, do których zaliczano świętokradztwo, kazirodztwo i morderstwo. W przypadku innych ciężkich grzechów, wystarczała zwykła pokuta publiczna.

Pokuta publiczna i uroczysta miały odmienne formy. *Paenitentia solennis* sprawował biskup, natomiast zwykła pokuta publiczna była wprowadzie nakładana wobec kościelnej wspólnoty, jednak bez uroczystej oprawy i przez zwykłego kapłana.

Reforma karolińska we wczesnym średniowieczu, jak już zaznaczono, zmierziała do przywrócenia starożytnej formy pokuty kanonicznej. Tam gdzie synody parły do podtrzymania dawnych form pokutnych, tam z reguły zawsze zawężano je do najcięższych grzechów, do tych wykroczeń, które z czasem podlegały pokucie uroczystej. *Paenitentia solennis* była ostatnią historyczną formą starożytnej pokuty

¹⁷ Tamże, s. 116–120, 122–123, 128.

kanonicznej, która w formie pozornej istniała jeszcze dłuższy czas. Jednak od XIII wieku nie odgrywała już większej roli¹⁸.

Wczesnośredniowieczny proces rozwoju pokuty prowadził do stopniowego przesunięcia akcentu z aktu zadośćuczynienia na akt spowiedzi. Ponadto spowiedź, w rozumieniu wyznania grzechów, zaczęto pojmować wręcz jako zadośćuczynienie. Dla niektórych bowiem penitentów, samo wyznanie grzechów było już wielką ofiarą i formą samoprzewyciężenia. Spowiedź od VIII wieku stała się obowiązkowa dla wszystkich chrześcijan przynajmniej dwa lub trzy razy w roku. Ponadto od XI wieku nie była ona już tylko samym środkiem pokutnym obok innych, lecz stała się najważniejszym środkiem pokutnym. Ukształtowało się w tym czasie przekonanie, że w sytuacjach nagłych, gdy zagrożone jest życie, samo wyznanie grzechów, nawet bez kapłańskiego rozgrzeszenia, dawało przebaczenie wszystkich grzechów i pojednanie z Bogiem¹⁹.

Przejsięcie od jedynej praktykowanej w starożytności formy kościelnej pokuty – pokuty kanonicznej, do pokuty prywatnej we wczesnym średniowieczu, dokonało się stopniowo, bez większych sprzeciwów i nawet w sposób niezauważony. Wyjaśnienia tego pozbawionego zawirowań rozwoju możemy doszukiwać się w sytuacji historycznej, ale przede wszystkim w fakcie, że nowa praktyka pokutna, pomimo oczywistych odmienności i różnic, w istocie jednak tworzyła się na dawnej praktyce pokutnej. Nigdzie nie wprowadzano pokuty prywatnej przy użyciu siły lub surowych rygorów i kar. Ponadto starokościelna pokuta coraz bardziej zawodziła. Zezwalając na jednorazową pokutę po chrzcie św. stawała się w istocie tylko środkiem przygotowującym na śmierć i miała niewielkie znaczenie dla ludzi żyjących na świecie, szczególnie młodych. Nawet reforma karolińska, próbująca reaktywować pokutę kanoniczną, nie była w stanie zatrzymać procesu rozwoju pokuty prywatnej. Utrwał się zwyczaj częstej spowiedzi i udzielania rekoncylacji po wyznaniu grzechów. Nowa pokuta ożywiła w Kościele życie duszpasterskie, w tym także eucharystyczne.

Poschmann zauważa, że o ile praktyczne kształtowanie się pokuty we wczesnym średniowieczu przeszło wielkie zmiany, to nie można tego powiedzieć o rozwoju teorii i nauki o pokucie. Trudności, które gromadziły się przez kilka wieków, ujawniły się z całą mocą w okresie scholastycznym, traktującym pokutę z punktu widzenia naukowej dialektyki i sakramentologii. Odtąd dociekano: Dlaczego pokuta jest sakramentalna? Co sprawia w niej przebaczenie grzechów? W którym momencie następuje przebaczenie grzechów? Co sprawiają poszczególne części pokuty? Dwa wielki scholastyka zajmowała się tymi i podobnymi kwestiami. Dopiero św. Tomasz

¹⁸ Tamże, s. 161–166.

¹⁹ Orzeczenia kościelne dotyczące częstotliwości spowiedzi idą w parze z wymogami dotyczącymi częstotliwości przyjmowania Komunii św. Przyjęcie Komunii św. wielkanocnej było w chrześcijaństwie od dawna powszechnym wymogiem. Papież Leon I wspomina o tym w swych kazaniach jako o oczywistej praktyce. Dla Galii pierwszy raz ten obowiązek potwierdza synod w Agde w 506 roku. W czasie reformy karolińskiej wspomina o tym synod w Tours w 813 roku. Sobór Lateraneński IV w 1215 roku w kanonie 21 nakazał, by wierni przynajmniej jeden raz w roku przystąpili do spowiedzi sakramentalnej i w okresie wielkanocnym przyjęli Eucharystię. Por. tamże, s. 167–170, 175–176, 196–197.

z Akwinu połączył poszczególne fragmenty pokuty w sakrament, przynosząc tym samym całościowe rozwiązanie²⁰.

BERNHARD POSCHMANN'S LEHRE ZUR BUSSE DES FRÜHEN MITTELALTERS

ZUSAMMENFASSUNG

Im Artikel wird das Problem aus dem Bereich der Dogmengeschichte aufgenommen, das die Bußpraxis des christlichen Lebens betrifft. Der Autor liefert die Interpretation frühmittelalterlicher christlicher Quellen des deutschsprachigen Theologen des 20. Jahrhunderts – Bernhard Poschmann. Er bespricht die Etappen der sich herausbildenden Bußpraxis mit Hinweis auf geschichtliche Ursachen des Wechsels. Er erklärt dadurch die in den verschiedenartigen christlichen Lebensformen vorgenommene Buße mit Ausrichtung auf ihre verschiedenartigen Gründe. Wesentlich bei Poschmann ist die Beachtung der Kirchendokumente, die die Grundsätze der christlichen Bußpraxis umreißen. Der Autor stellt fest, dass Poschmann große Veränderung in der Bußpraxis ab dem frühen Mittelalter, aber eine schwache Entwicklung von Theorie und Wissen über die Buße bemerkt; dies ging einher mit der Frage der Bußsakramentalität, die im frühen Mittelalter diskutiert wurde.

²⁰ Tamže, s. 232–237.

PROKOPOVICH: FROM THEOLOGY TO POLITICS

T r e ś ć: – 1. The Biblical authority. – 2. God. – 3. The world. – 4. Man. – 5. This world and the next. – 6. The Church and the state. – Streszczenie

Prokopovich was one of the most important figures in the history of the Russian church. His name evokes two sentiments. He was well-educated, well-read, a brilliant theologian and philosopher, a very effective writer and preacher, a promoter of science and active participant in the development of the education system in Russia. On the other hand, he was instrumental in subjugating the Church under the state's rule as Peter I's theological henchman, working indefatigably to justify this subjugation, authoring many nauseatingly servile speeches adulating every aspect of Peter I's activity¹.

Eleazar Prokopovich was born in 1681, studied in the Kiev Academy, and continued his studies in schools in Poland and in Rome during which time, for education's expediency, he became a Uniate monk with the name of Elisei. After his return, in 1705, he became an Orthodox monk and took the name of Theofan/Feofan. At that time, he became a lecturer of the Kiev academy where he taught rhetoric, poetics, theology, philosophy, physics, and mathematics. He left extensive lecture notes, some of which were published only several decades after his death in a multivolume *Christianae orthodoxae theologiae*. During his tenure in the Academy, he wrote a play, *Vladimir*, to illustrate the use of Russian, rather than antique, themes in art. In 1707 he became a prefect of the Academy, the second person in the Academy after the rector, and in 1711, he became the rector of the Academy and professor of theology. In 1716, he was summoned by Peter I to Saint Petersburg.

At the beginning of the 18th century, the memories of the patriarch Nikon were fairly fresh. Nikon had made a strong-willed attempt to elevate the status of the church during the reign of tsar Alexis. This action would have meant reducing the position of the tsar. However, the attempt did not fare well for the Church since it led to a schism inside the Orthodox Church and, eventually, to the demise of Nikon himself. However, the attempt was sufficiently strong to convince tsar Peter I that

¹ In the tone of his speeches, however, he was not alone as testified by speeches of, for example, Stefan Iavorskii and Gavriil Buzhinskii.

the position of the Church must be clearly subdued to the power of the state, i.e., the tsar himself. Prokopovich was instrumental in bringing about this submission. However, he started initially as a talented scholar, erudite philosopher and theologian devoted to teaching and writing.

I. THE BIBLICAL AUTHORITY

The highest authority for Prokopovich was the Bible; only the Bible should be the principle of theology since it is the word of God, His letter to people, as it were². The Bible is the source not only of religious and theological knowledge, but also of physical knowledge. Therefore, for example, it is wrong that some follow Aristotle in their belief of the eternity of heaven, “as if the Holy Scripture should serve philosophy and not philosophy [should serve] the Holy Scripture, as if the authority of Aristotle were greater than God’s” (Т 2.339)³. However, Biblical arguments, Prokopovich believed, should not be used indiscriminantly. In making a philosophical argument, philosophical reasoning should be used: “it would be improper for a philosopher to prove his argumentation with history and the proof of the Holy Scripture”⁴. Apparently, Biblical principles can and should be used to form philosophical principles, but philosophical argumentation should somehow be confined to philosophical ground only. However, natural philosophy, that is, natural sciences have their place in helping man to acquire knowledge as well, and “even the most renowned pillars of the Church advocate study also of the physical world” (D

² Th. P r o k o p o w i c z, *Christianae orthodoxae theologiae*, Leipzig 1782, vol. 1, 11, 17, 25; Ю.Ф. С а м а р и н, Стефан Яворский и Феофан Прокопович, in his *Сочинения*, Москва: Мамонтов 1880, vol. 5, 72, 73.

³ The following references will be used:

C – [F. P r o k o p o v i c h], *The Russian catechism*, London 1723, a translation from German of *Erste Unterweisung der Jugend* which is a translation from Russian of Prokopovich’s *Первое учение отроком*, Санкт-Петербург 1720.

D – [Ф. П р о к о п о в и ч], *Духовный регламент*, w: П. В. В е р х о в с к о й, *Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент*, Ростов-на-Дону 1916, vol. 2, 1.3–105 and F. P r o k o p o v i c h, *The Spiritual Regulation of Peter the Great*, Seattle: University of Washington Press 1972.

M – Th. P r o k o p o w i c z, *Miscellanea sacra*, Wratislaviae 1744.

P – [F. P r o k o p o v i c h], *Peter the Great: his law on the imperial succession, the official commentary: Pravda voli monarshei*, Oxford: Headstart History 1996 [1722].

R – Ф. П р о к о п о в и ч, *Разговор гражданина с селянином да певцем или дьячком церковным*, in: П. В е р х о в с к о й, *жв.*, vol. 2, 3.28–78.

S – Ф. П р о к о п о в и ч, *Слово о власти и чести царской*, in his *Сочинения*, Москва: Издательство Академии наук СССР 1961, 76–93 and F. P r o k o p o v i c h, *Sermon on royal authority and honor* [1718], in M. Raeff (ed.), *Russian intellectual history: an anthology*, New York: Harcourt, Brace and World 1966, 14–30.

⁴ Т – Ф. П р о к о п о в и ч, *Філософські твори*, vols. 1–3, Київ: Наукова Думка 1979–1981, w szczególności: *Логіка*, 2.10–112; *Натурфілософія, або фізика*, 2.116–502; *Етика*, 2.506–515; *Листи*, 3.190–309.

Ф. П р о к о п о в и ч, *Рассуждение о нетлении людей святых и угодников божиих, в киевских пещерах нетленно почивающих*, Москва 1786; В. М. Н и ч и к, *Феофан Прокопович*, Москва: Мысль 1977, 35.

52/31). The investigation of nature can and does provide knowledge of God, since “only by means of physical observations we can know God who judges people according to their merits. God reveals them the knowledge of the world in his works and shows his eternal power which is in his words and which creates everything” (T 2.117). “To speak about God – is the task of theology [...] but a physicist can also say something about God [...] but not in the sense, what attributes he has, but in the sense that he is a prime mover, the cause of all motion which takes place in this world of material things, [and is] so worthy of admiration” (T 2.270). Physics can do much to know the Bible better. For example, as physics teaches, in nature, the oak is, in a way, in an acorn, a chicken is in an egg, so it should not be absurd that Christ is in a small piece of the communion bread (T 2.118).

It is one thing to treat the Bible as the highest authority, while it is another thing to interpret its statements. This is important when the Bible is confronted with the data provided by science, as in the case of the mobility of the earth. The Bible speaks about an immobile earth being in the center of the universe, but this statement can be taken metaphorically (T 2.368) just as the statement that God is strolling (T 2.369). Also, “the sun and the moon are called large lights, although the moon, as [the astronomers] teach, is smaller than all planets except for Mercury [...] Therefore, Moses spoke not according to the research of astronomers, but according to the normal way of speaking, and the Holy Scripture makes similar errors in many cases” (T 2.305). The reference to “errors in the Scripture” was quite precarious considering that fact that it could have led to the stake, as it was the case with Quirinus Kuhlmann⁵. It is one thing to state that the Bible should be interpreted allegorically, at least in some cases, and another thing to state that it is filled with errors.

It was obvious to Prokopovich that metaphoric interpretation should be included when approaching the Bible. However, what should be interpreted literally, what metaphorically? He criticized scholastic allegoric interpretation of the Bible, this “harmful pestilence of misuse”, and recommended literal meaning. Allegorists, in his view, “laugh at simpletons who understand all speech the way it was written. They transform each word in any and which way and chasing a secret meaning they pollute the obvious” meaning⁶. He stressed the use of context for proper understanding and comparison with similar uses. “Anyone can concoct silly allegories, even the most unbelieving street charlatan”⁷. It appears, then, that metaphoric interpretation should be tried as the last resort, when literal meaning is impossible to maintain.

The final decision concerning the interpretation of the Bible belongs to the seven ecumenical councils which shed proper light on the Biblical statements. Therefore, the Bible by itself is not sufficient for an Orthodox believer, and the Protestant *sola scriptura* doctrine, although sometimes endorsed by Prokopovich, is ultimately rejected by him. He agreed with the Orthodox teaching that “the properly held ecumenical councils are infallible and most certain principles of faith” (M 52)⁸.

⁵ В.Г. Смирнов, Феофан Прокопович, Москва: Соратник 1994, 44.

⁶ Th. Prokopowicz, *Christianae orthodoxae theologiae*, vol. 1, 140–141; П. Морозов, Феофан Прокопович как писатель, Санкт-Петербург: Балашев 1880, 131, 108.

⁷ Th. Prokopowicz, jw., vol. 1, 158; П. Морозов, jw., 132.

⁸ Th. Prokopowicz, jw., vol. 1, 267–269; Ю.Ф. Самарин, op. cit., 86–89.

Although the Bible is the highest authority, with unbelievers in his mind, Prokopovich tried to prove veracity of the Bible with rational means. In his view, there are four types of proofs that can be provided: 1. the fulfillment of Biblical prophecies, 2. the signs and miracles performed for confirmation of teaching, 3. the powerful spreading of Christianity, and 4. the recognition of the Bible even by enemies of its message⁹.

Also, the laws of logic seem to trump the Biblical statements. According to Prokopovich, “even if God himself constructed a syllogism against some dogma of the Gospel and showed that it is true and the most correct, I would say that it is right that, for this reason, the Gospel itself is wrong” (Logic T 2.109). This may be considered a purely hypothetical, albeit, religiously, somewhat perilous statement, because, in reality, the Bible never contradicted syllogistic reasoning. After all, the omniscient God inspired the Bible, and He would not have used reasoning that is false.

II. GOD

The source of all being is God. Only God exists by necessity, so much so, that He may not expunge His own existence: “Only God is so necessary that he does not depend on any other cause and he cannot not exist even if he wanted to” (T 2.90). God existed “before the existence of the world [...] as the most perfect reason”¹⁰ and before “in time, out of nothing creation of all things was performed [...] all these things always existed in his reason, as archetypes, that is, primal images”¹¹. As befits God, He is eternal, infinite, omnipotent, and omniscient. However, these attributes do not adequately reflect His being, or, rather, because of the human limitations, we do not fully grasp the true meaning of these attributes. More adequate knowledge is in negative terms – God is not light nor darkness, not flesh – than when using positive terms: omnipotent, omniscient, best. Although these are truths, we do not know them as they are (T 2.130) since “with human reason we cannot comprehend the essence of eternal and uncreated nature” of God (M 259). In this, Prokopovich followed the spirit of the apophatic theology of the Orthodox faith. However, limited as the knowledge in positive terms is, Prokopovich very frequently characterized God in these terms.

From God’s infinity and omnipotence it follows that 1. because an infinite power corresponds to infinite effect, God can create an infinity of things; 2. because God knows, He can create; He knows that an infinity of things are possible, so He can create an infinity of things; 3. wherever God is, He can create anything; since He is in infinity of places, He can create an infinity of things (T 2.205). God can endow a creation with an infinite perfection, even in the presence of an infinity of created things. Would God be omnipotent if He could not create an infinity of things, infinite magnitude, or infinite perfection? He can create an infinity of things at the same

⁹ Th. Prokopowicz, jw., vol. 1, 27; Ю.Ф. Самарин, jw., 75–76.

¹⁰ Ф. Прокопович, Рассуждение о безбожии, Москва 1774, 11; В.М. Ничик, jw., 21.

¹¹ Ф. Прокопович, jw., 13; В.М. Ничик, jw., 21.

time, not necessarily one after another (T 2.206). However, according to Prokopovich, God cannot create an infinite amount of entities, one more perfect than the next and, at the same time, make man most perfect (T 2.204). First, Prokopovich explicitly stated that God is perfect (T 2.319); thus, the hierarchy of perfections does allow the highest perfection, but it can be stated that God is uncreated perfection and others are created, and, as such, they are lesser perfections than that of God. However, even an infinity of created perfections does not exclude the highest created perfection. This possibility can be shown with the aid of Zeno's bisection argument: there is the first perfection, then a perfection greater from the previous by a half, then a perfection greater from the previous by a half and thus greater from the first by three fourths, the next greater from the previous by a half and thus greater from the very first by seven eighths, the next – by fifteen sixteenths, etc., so that the perfection which is twice as perfect as the very first would be the highest although there is an infinity of lower perfections¹².

Prokopovich discussed proofs for the existence of God and relied on them. There are eight such proofs: the proof from the existence of the world; from the existence of man; from the presence of an inborn moral law; from the voice of conscience; from the omnipresence of the idea of God among people; from the necessity of the first cause; from the rational organization of nature; and from the immutability of Biblical truths and the astounding Biblical prophecies¹³. Interestingly, he did not present Anselm's ontological proof¹⁴. It seems that he found the cosmological proof and the proof from design most convincing. He wrote that "the greatest and most obvious proof that the world did not arise accidentally [...] but was created by some wisest and, at the same time, the most powerful creator, is the size of this world, its beauty, diversity, structure, different kinds of things [...] and] the harmony of all things." Just as Homer's poems did not arise from putting together chaotically scattered letters, so the world did not arise from a chaotic motion of atoms (T 2.292). Also, in his play *Vladimir*, when Vladimir asked the philosopher how we know that an invisible God exists, the answer was that even the Greeks knew that God exists when they considered the presence in the world of so many things that work together harmoniously toward one goal: "the lights have their paths, waters know their shores, the earth knows its times, fruits come from it, each of them in right time. Seeing this, philosophers decided: 'impossible for these things to be without a principle/beginning and necessary rule. But someone created that, maintains, and does not allow to fall apart, and structures with wise design: that task is fitting for God', one God, since the principle can only be one, stated Prokopovich through the philosopher¹⁵.

¹² Prokopovich referred to Zeno of Elea when discussing the problem of continuum, although he confused him with Zeno of Citium (2.220). Elsewhere, he did mention Zeno of Elea (2.56).

¹³ В.Г. Смирнов, *жв.*, 55. "The richness of scientific material and strong logical reasoning make this part one of the best parts in all treatises [i.e., in *Christianae orthodoxae theologiae*]", Ф. Тихомиров, *Трактаты Феофана Прокоповича о Боге едином по существу и троичном в Лицах*, Санкт-Петербург 1884, 19.

¹⁴ В.М. Ничик, *жв.*, 24.

¹⁵ Ф. Прокопович, *Сочинения*, *жв.*, 182.

III. THE WORLD

The world is God's handiwork, created out of nothing (T 2.151) in six days as described in the book of Genesis, although not all details are provided there. This is where natural sciences can help theologians, Prokopovich believed, although he also heavily relied on philosophy. First of all, he accepted the peripatetic-scholastic distinction between matter and form as constitutive elements of material reality. All bodies have a common substrate although it cannot be perceived by the senses (T 2.128). God first created matter, and its amount has not changed since then, so that no new first matter is born nor is the existing matter destroyed; it cannot grow or decrease (T 2.129). Matter is the potency and, by nature, it has to accept forms, which are an act (T 2.130), one form in one part of matter (T 2.129). In the Cartesian spirit, he stated that "we grasp all matter in the analysis of its essence as extension in every direction, that is, as having breadth, length, depth, height and other figures"¹⁶. The distinction between matter and form is of ontological nature since, in nature, they are so intricately connected that matter cannot exist without form, even by God's will (T 2.132). It is thus a self-imposed limitation, since it is, after all, God who created nature that way. In this design, God also follows a principle ascribed to God by Prokopovich that "it would contradict the divine providence if some, even the smallest thing in this world would be empty and inactive and without any application" (T 2.132) – which is an adopted Aristotelian principle that nature does nothing in vain.

God so arranged the world that when something is born, something is destroyed to provide matter for the new body; when something dies, then immediately something else emerges so that matter does not remain bare, without a form, which would be impossible by its nature (T 2.129). This is the way things have been since the moment of creation. Therefore, when the Bible says that, at first, the earth was without form, that should be understood in such a way – as Prokopovich stated after Basil – that God did create matter at the same time as forms since before the actual creation, God thought in His spirit what to create and thought about what the world should be and made at the same time matter that coexists with its form (T 2.133). The argument is far from convincing, because this does mean that matter can exist in separation from the form – in spite of philosophical argumentation – but the discussion of the problem is dismissed by the statement that to say otherwise is heretical (T 2.134).

Where do the forms come from? This is a great mystery of nature (T 2.135). It is clear that a new form comes not from matter but from the form of the active cause (T 2.140). However, it is still unresolved exactly how new forms are generated (T 2.141). If we don't know something, then we admit that we don't know it. Better to admit ignorance than to invent explanations. Prokopovich simply admitted his inability to provide a satisfactory philosophical explanation of the problem of origin of forms (T 2.142).

There is no void in the world and thus "there cannot be any place without a body in it" (T 2.256). On the other hand, "an angel is a spirit, he has no relation to the

¹⁶ Ф. Прокопович, Рассуждение о безбожии, Москва 1774, 22; В.М. Ничик, *жв.*, 48.

material space and thus in the place in which it is, it is not alone, but along with a corporeal entity” (T 2.239). The same stands for the soul in the human body. However, God can cause that even two bodies can simultaneously exist in the same place by interpenetration (T 2.244); this is exemplified by the Biblically testified fact that Christ exited the grave without rolling the stone and that He entered a room although the door was closed (T 2.245). Which leads us to the problem of miracles, which is connected with the problem of causality.

God is the first cause as the creator of the universe, but God should not be understood in the deistic fashion as the creator who withdrew from His creation after bringing the world into being. God is an immediate preserving cause of all things; otherwise, everything would turn into nothingness (T 2.162). However, when creating the world, God saw to it that nothing can arise without His help, and He decided to give all things their own natural preservation power. This power is of different strength in different things (T 2.165). As Prokopovich emphasized, without God’s maintenance, the world would immediately perish (M 261); nothing can be born and be created without God’s help; no creation can exist without God’s support, and no creation can do anything without God’s help. This constant support is not only the reflection of God’s providence but also of His omnipotence, since if “God [’s activity] did not coincide with other causes, this would imply that he cannot obstruct them if he wanted to, unless by application of opposition” (T 2.167). That is, miracles are possible because God is in the constant control of the workings of natural causes, and the application of these causes can at any moment be suspended. This seems to contradict Prokopovich’s statement that “God does not contradict himself and he in no way changes his already established laws”¹⁷. This may mean that miracles are results of rare coincidence of a few natural laws thus resulting in a rare phenomenon. This may also mean that God does not change a particular law, but He withdraws His support to maintain the workings of that particular law, thereby, as it were, annihilating it for a moment so that a miracle may be produced. This may be the way to understand a somewhat cryptic explanation that God allows fibers to burn since “if he did not allow it, that they are destroyed, then he himself would violate his own law. If he actually did it, he would do it in a natural way – since to do it supernaturally means entering the domain of miracles – which is not a violation of his law, but is only its particular application” (T 2.165–166).

Through His support of the workings of natural laws, God has an intimate contact with the world. Nothing can truly work on its own unless supported by God. There is, as it were, a constant influx of divine energy that keeps the world going, and the course of the world can at any moment be changed at God’s pleasure. God does not perform any change randomly or whimsically; therefore, the natural laws can usually be trusted, but, by the divine will, they can be suspended, which results in a miraculous event. Miracles thus are a reality, but they are exceptional events. Hence, “nothing can blindly be ascribed to a supernatural act of God except for the [events] about which we are firmly convinced that they cannot be counted as normal” (T 2.404).

¹⁷ Ф. Прокопович, *жв.*, 85; В.М. Ничик, *жв.*, 38.

Natural explanation thus should be attempted first, but not always should it be stubbornly pursued. Prokopovich discussed at length the phenomenon of the preservation in Kievan caves of bodies of saintly personages. He concluded that the fact that the bodies did not disintegrate was not a natural phenomenon (T 2.422)¹⁸. What is not caused by natural causes is caused by God. Imperishability of these bodies is not caused by good works, but by God (T 2.423). We cannot know why God preserved these bodies but not others, since God's thoughts are too profound for us (T 2.424). Interestingly, the phenomenon was apparently also testified by the preservation of bodies of those who stubbornly resisted the light of faith. The preservation was due, according to Prokopovich, to the activity of evil spirits, who acted according to God's will to bind the soul of the obstinate to show the power of the priest after whose prayer the body disintegrated and the soul was released (T 2.433; M 118–119).

Prokopovich used the peripatetic teaching concerning the elementary materials from which the world is built, although some details are not altogether clear. He stated that there are five bodily substances (material elements): heaven, earth, water, fire, and air (T 2.284). These five elements were created during the first day of creation when the phrase that "God created the heaven and the earth" is properly interpreted. According to Prokopovich, the heaven in this phrase includes air and heavenly fire, and the earth includes water (T 2.301). What Prokopovich seems to have meant by heaven as an element is aether. "As required by nature of each [element], God placed earth in the lowest place, then water which surrounded the earth, then air, and above air he placed heavenly fire" (T 2.301–302). Where is aether? He stated that the heat of aether is of the same kind as the heat of fire (T 2.157), but, confusedly, he also seems to have identified rare air with heavenly aether (T 2.348). Moreover, he reported that some speak about aether which is in the empyrean heaven (T 2.303). There are seven moving heavenly spheres for seven planets and the sphere of stars is immovable. There may be an immovable empyrean – the place for the saved souls – beyond the eighth sphere, the sphere of stars, as claimed by the Church fathers, although there is no Biblical support for it¹⁹. Also, the New Testament speaks about the third heaven. The first heaven may be the space up to the sphere of the moon, the second – all the spheres, the third – the empyrean (T 2.327). Unlike for Aristotle, for Prokopovich the heavenly spheres were made from fire since he mentioned three airy spheres, out of which the highest reaches the fiery or the first heavenly sphere (T 2.384). He insisted that matter of heaven is not different from matter of the sublunary realm. Since God does things in the simplest way, as also stated by Aristotle, why use two different types of matter for the entire universe? (T 2.322) For this reason, the heavens are mutable (T 2.323). However, since heaven is used in different senses by Prokopovich, when he meant heaven as a separate element, he may have meant only aether which fills only the empyrean

¹⁸ С. Яворский, Камень веры, Киев 1730, 292.

¹⁹ According to Stefan Iavorskii's lectures, the universe consisted of the earth, air, the sphere of fire, the sphere of planets, heavenly waters, and the immobile empyrean – the place of God, И.С. Захара, Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже XVII–XVIII вв. (Стефан Яворский), Киев: Наукова думка 1982, 86.

whose existence he hesitatingly accepted. Would aether, as the material filling the dwelling place of souls, be of different nature than the four material elements? If so, it should have a nature fitting the nature of souls; it should be some kind of spiritual material. Since souls are created beings, the spiritual dwelling place for them could also have been created from the material suitable to the nature of souls.

IV. MAN

The harmony and grandeur of nature are also fully present in man, at least in man before the fall²⁰. “All advantages distributed in nature only in him are concentrated and he is another world equal to the entire nature, if not in magnitude, then in perfection” (M 260). Man is a corporeal and spiritual being, the being that possesses a soul which God endowed with freedom and reason (M 281)²¹. These are the highest human faculties, since the image and likeness of God in man lie in reason and free will (T 2.309; R 58–59)²². This freedom and rationality make man the crown of God’s creation and thus, “those who ascribe reason to animals are themselves deprived of it.” If animals had reason, then they would be free since these two faculties – reason and freedom – are interconnected, but this is not the case. Why endow with reason a being that has no free will? Animals are not free; if they had been, they would have deserved praise for good works and they would have been responsible for their misdeeds. The irrationality of animals can be seen in their specialization; for example, spiders can only weave a web and do that in only one way. Man is not so limited (T 2.186). This specialization argument has also been used by Descartes in arguing in his *Discourse on method* that animals are sentient machines.

Animals are not devoid of any mental faculties. They act because of the built-in instinct; however, instinct is the work of opinion or imagination designed to indicate suitability of something and to determine the desire to escape a danger. This opinion is “a kind of blind imitation of the human reason”. Thus, when a woodpecker looks for a particular type of grass, “it is prompted not by an image of grass that it did not see yet with any sensory organ, but by opinion, which guides its flight” (T 2.187). It is puzzling what the mechanism of such guidance can be. If an image is not a guide, and the opinion does not contain any images, how can it lead a bird to a particular place where a particular object can be found? Apparently, the needs of animals are so specialized that the faculty of opinion somehow encodes all of them and is able to direct an animal to a place which fits the encoded responses to its needs. Apparently, when a bird needs some kind of grass, an internal GPS system is automatically activated that leads the bird to the nearest source of the grass.

The soul is the principle of life and also the principle of motion; that is, only living beings are self-moved (T 2.275), and a soulless body cannot move by itself (T 2.117). The soul is a spiritual, nonmaterial entity, and yet an interaction of body

²⁰ Th. P r o k o p o w i c z, *Christianae orthodoxae theologiae*, jw., vol. 2, 214; Ю.Ф. С а м а р и н, jw., 97.

²¹ Th. P r o k o p o w i c z, jw., vol. 2, 188; Ю.Ф. С а м а р и н, jw., 92.

²² Th. P r o k o p o w i c z, jw., vol. 2, 196–199; Ю.Ф. С а м а р и н, jw., 94.

and soul is possible so that some thoughts in the mind result from motions of the body and some motions of the body from thoughts (T 2.117). This is done through the animal spirits that are emitted from the brain and used by the soul to control nerves and arteries (T 2.273).

Immateriality of the soul must be kept in mind when approaching some philosophical problems of the mind-body interaction. For example, if it is said that the entire soul is in the entire body and the entire soul in all its parts, then when raising one hand and moving down another hand, the entire soul rises and moves down at the same time (T 2.198). However, the soul, which is the spirit devoid of matter, has no relation to the motion of the body and does not require the different places for mutually opposed motions. There is no left or right in the soul, no before or after, but something can only be close to it or distant from it; and because “the inherent simplicity of the soul excludes such differences regarding space, the spirit as a whole can be observed from all sides”. Therefore, when hands are moved, “the soul does not move [...] and is not a subject of bodily motion, and it changes place by some internal impulse that is proper to its nature. We do not know and are unable to understand this impulse just as [we are unable to understand] most of other wonders of immaterial nature [...] like, for instance, whether the entire soul is in the whole body and, separately, in organs” (T 2.199). The mind-body interaction obviously exists, but the nature of this interaction is bound to remain obscure to us. This, presumably, is because having the insight into spiritual truths is impeded by the carnal side of humans. It is worth noting that, without discussing it, Prokopovich referred to the simplicity of the soul, which was not quite relevant in the context of spatial localization of the soul (more relevant is the statement that the spirit does not have magnitude the way bodies do, T 2.225). However, the simplicity of the soul was traditionally important in arguments for immortality of the soul, beginning with Plato.

God is a providential God, maintaining the existence and workings of the mechanism of the world, which poses a problem with the existence of sin. According to Prokopovich, God acts with people, but He is not responsible for their sins. This is because “God acts through causes and not through His own being [...] and secondary causes do only by his instruction and command what is needed. For instance, it is said that the earthly masters act through their subjects, which means that the primary cause is acting along with secondary [causes]. God would act directly if he acted entirely independently like he did when creating the world” (T 2.169). “Secondary causes act by their own power given them by God, although this power cannot act without God’s support” (T 2.170). The explanation seems to be made at the cost of the proximity of God to the world. In Plato, the Demiurge submitted continuation of his creation to the gods and then withdrew from the world. In Prokopovich, God submitted the continuation of the creation of or molding of the world to secondary causes which were infused with the power of acting. Did He withdraw from the world? It seems that Prokopovich, not to fall into deism, wanted the constant presence of God in the world. The claim can be defended by stating that God maintains the world not by His direct action in each event in world, but by maintaining the workings of natural laws. How these laws are applied by rational beings – by humans – is up to them, up to their free choice and their wisdom. God is in direct charge of maintaining the laws but allows people to misapply and misuse them and

in that sense, He is not responsible for the sin, although there would have been no sin if He had not kept the mechanism of the world going.

V. THIS WORLD AND THE NEXT

The goal of human activity is happiness (T 2.507, 509). The good is what is suitable to someone (T 2.510). “Since man consist of the soul and the body, then in order to be happy, the state of both of them has to be good. Therefore, he has to have excellent reason, immaculate will, and have a healthy body, under which name [– health –] should be understood orderliness and beauty”²³. “Human happiness consists in the perfect abundance of what is needed and pleasant for living. This includes, in particular, comfort, beauty and pleasantness of the place [where we live], wholesome air, healthy food, the fertility of earth, etc.”²⁴. That is, material needs have to be reasonably met, including living comfortably in a healthy environment and relying on the abundance of the fruit of the earth. More importantly, spiritual needs have to be met as well. This includes good education of all children. That Prokopovich treated education very seriously is testified by a school he established and supported from his own pocket in which 160 orphans and poor children were educated²⁵ and by his active involvement in the development of the Academy of science that was established in 1724²⁶.

Happiness is the goal of this life, but even more so, happiness is the goal of the afterlife. In the traditional Orthodox way, Prokopovich saw two possible avenues for the departed: eternal salvation or eternal perdition. There is no middle way, and no purgatory (R 66). The prospect of either the heavenly abode or hellish destination is real, final, and everlasting. Heaven is eternal and so is hell, notwithstanding Origen’s claim (M 232). This provides a twofold inducement for choosing salvation: the attraction of heavenly bliss and a fear of infernal perdition.

An inducement is the goodness and, most of all, beauty which lead us to the love of God. Faith and natural reason teach that God is infinite goodness and ineffable beauty (M 256). The beauty of the world came from God, and if we admire this earthly beauty we should realize that the beauty of the divine realm is infinitely more dazzling (257). There is a measure of equality in heaven. “The eternal life will be one and the same to all, only the glory will be different and unequal, greater or smaller in life, that is, in the eternal kingdom, which is one” (R 67), “different levels of glory and joy, differently measured by the virtue and works” (73)²⁷. It is unclear

²³ Ф. П р о к о п о в и ч, Богословское учение о состоянии неповрежденного человека или о том, каков был Адам в раю, Москва 1785, 1–2; В.М. Н и ч и к, ж., 138.

²⁴ Ф. П р о к о п о в и ч, ж., 91; В.М. Н и ч и к, ж., 139; С 28. The phrase “wonderful air, healthy food, the fertility of earth” comes from a prayer said by a diakon during church service.

²⁵ В.М. Н и ч и к, ж., 115–116.

²⁶ Tamže, 117.

²⁷ In this, Prokopovich followed John Chrysostom who had stated that “although all the saved will be in the Heavenly Kingdom, all will not receive the same reward, and although all sinners will be in hell, not all will endure the same punishment”, (Homily 41 on the First letter to Corinthians).

in what consists the different levels of glory, but the level of joy apparently will be allotted in accordance to good works.

On the other hand, we should be afraid of the possibility of not being admitted to heaven. The saints and prophets were afraid of death; so much more should be ordinary sinners (M 254). Incidentally, this fear is apparently not quite effective since people do continue to sin. However, Chrysostom was right in saying that although we know about punishment after death, the world is full treachery, thievery, etc.; what would the world be without knowledge of the punishment after death? (268).

The recipe for salvation is simple and yet so difficult: do not sin. It would be easy to avoid a sin if we kept in mind that God is everywhere present and sees everything (M 244), that He stands next to us and sees even the smallest things and counts all infractions (Ps. 139.3) (246). However, since we are sinful, and only Christ's life was without blemish, we need to have a way of expunging our sin without procrastination. This is possible. Mistaken are Calvinist theologians who teach that in the corrupted human nature natural drives cannot be overcome (269). Who delays repentance until death will never do it. Conscience can be cleansed by "the holy confession, heavy sighing, bitter tears", that is, by humility and contrition, whereby an entry can be obtained to the eternal heavenly kingdom (256). We should remember that Christ – who is "true God and one with Father and the Holy Spirit" (R 47) – suffered and died "for us, for our salvation, for the love of us" (M 266), thereby opening the door to salvation for everyone. People are justified through Christ "before the heavenly Father, that is, they receive forgiveness of sin and thus they will have peace with God in their conscience through faith in Christ, the Son of God, the Savior of the world, who is the only one who can gain for us, sinners, access to and boldness toward God through His blood and death" (R 32–33; C 33, 36). He is the only way and we are saved only through Christ (R 49; T 3.259–263). This is all-sufficient since salvation cannot be earned by good works (R 72, 74); good works can only earn a better reward, but not the reward itself²⁸.

Hell is described in almost Dantean terms by specifying different levels of punishment depending on the seriousness of sin: "punishment of sinners according to the measure of their impurity is not the same, but the eternal fire and eternal death is the same to them" (R 66); apparently, all sins are equally serious in that they result in eternal punishment but not equally serious in that they result in a gradation of punishment. There are also different types of suffering. The first type of suffering is infernal fire (M 232) used to torment the worst sinners, blasphemers, sacrilegers, heretics (233). The second torment is the memory of good times on earth (234). The third torment is the fact that it goes on eternally (236; C 34, 36).

How can God, who is love, sentence anyone for punishment that never ends, although the sinful life was of limited duration? That is what is required by the infinite purity of God since the seriousness of sin does not depend on its kind or magnitude, but on the kind and magnitude of the lawgiver, who is God. Therefore, "sin is mortal and serious also in the small, it is as big as God Himself who is harmed when

²⁸ In Samarín's rendition, through his deeds, man "only gives to God what is due, like a slave to his master; besides, the deeds are always imperfect since, in this world, man cannot free himself from sin", Ю.Ф. С а м а р и н, jw., 139.

a man is harmed” by someone’s sin (R 42)²⁹. And God can take it: He endured the sight of His Son on the cross; He will also endure the complaints of those in hell. “He will even rejoice and mock at the perdition of the lost” (M 238). Also, it seems that, in Prokopovich’s grim estimation, there will be a great deal of divine mocking since there are more lost than saved, as apparently indicated by the statement that many are called and few are chosen (Mt. 22:14) (285). How many and how few? Reason teaches us that the number of the lost will be far larger than the number of the saved (287). Consider the flood, when only eight people were saved, and Sodom, when only three people escaped the destruction (288). Also, from the original number of people who left Egypt, only Joshua and Caleb reached the promised land (289). Moreover, Chrysostom assessed that from among some 100,000 inhabitants of Antioch only 100 would be saved (296). “Only in the Orthodox church, like in a safe harbor that is secured all around”, can people be safe from perdition, and yet, even there, since “not only deeds without faith but also faith without deeds [...] do not help in anything”, many fall out as heretics or as hypocrites (294)³⁰. In fact, if Prokopovich’s estimation is taken at face value, not even one percent of people would make it to heaven, and thus the churches are filled with people who, with only rare exceptions, are heading straight to hell. With such skewed odds, it would be interesting to see in which group Prokopovich would count himself. Probably caught up by the moment of preaching, he also stated that all people born in 5,000 years since the creation of the world until the birth of Christ were sent to hell (291). On the other hand, he acknowledged that Enoch was spared that fate (seemingly because he was marked for a battle with the Antichrist, M 244), and he would also very likely have considered Abraham, Moses, Joseph and a few other figures to be designated for salvation (would Moses and Elijah were let from hell to converse with Christ as witnessed by Peter?). Those, who did not and do not know the law of God have no excuse since the law is written on the tablets of their hearts (R 30), i.e., people have conscience that in the absence of the written law should be their guide. Ignorance is just not an excuse (32), since the law of God is obligatory to all people, including unbelievers (40). On the other hand, as Prokopovich agreed, Christ is an offering not only for our sins, but also for sins of the entire world (1 John 2:2) (R 45, 51); could this offering be also claimed at least by those who never heard the Christian message of salvation?

VI. THE CHURCH AND THE STATE

Relatively early Prokopovich gave more and more attention in his speeches and writings to political matters. During Peter I’s visit in Kiev in 1706, he gave a sermon

²⁹ Th. P r o k o p o w i c z, *Christianae orthodoxae theologiae*, jw., vol. 2, 309; Ю.Ф. С а м а р и н, jw., 108.

³⁰ The Russian Orthodox Church is „the one and only Church in which there, is hope of eternal salvation and outside of which no one can be saved”, Ф. П р о к о п о в и ч, *Слова и речи*, jw., vol. 3, 312; O. T. della C a v a, *Sermons of Feofan Prokopovič: themes and style*, PhD diss., [New York:] Columbia University 1972, 28.

which attracted the tsar's attention with his nontraditional – with little references to the antiquity – way of extolling the office of the tsar and then in 1709 after Peter's victory in Poltava. He was invited by the tsar in 1711 to the campaign against the Turks and eventually summoned to Saint Petersburg. Soon after his arrival to Petersburg in 1717, he set about to write a relatively slim work which became his most widely known legacy, *The spiritual regulation*. The *Regulation*, published in 1721, set out a new administrative order for the clergy along with rules and plans for the clergy. It established the office of the Spiritual College to oversee the spiritual matters according to the models of the Lutheran synods of the West, “a spiritual conciliar administration” to “govern all spiritual activities within the All-Russian Church” (D 6/3). The highest office of the patriarch, which has been vacant since 1700 after the death of the patriarch Adrian, was effectively abolished (the office of the patriarch was restored briefly in 1917 and then in 1943). The name of the College was changed after just one meeting to the Most Holy Ruling Synod, and its members, just as all the clergy, had to take an oath of loyalty to the tsar. Prokopovich became in 1721 a vice-president of the Synod frequently becoming a dominant voice in its proceedings. Prokopovich's role in all this was to provide a theological justification for the expansion of power of the tsar, which reduced the role of the Church to an organ of the state.

Prokopovich, an author of a textbook on rhetoric, was usually very careful in phrasing in theological terms the claims of the tsar. The main problem was that the church was an important institution and Orthodox faith was very important to Russians. Although Peter I not infrequently enforced his reforms without any regard to the popular opinion and manifested disdain to the church, Prokopovich proceeded more cunningly by trying to fit the new political order within the traditional faith using Biblical arguments, statements made by the Church fathers, but also, in the spirit of the time, referring to the natural law (P 135, 139, 163; S 82/19–20).

In his *Primer for youth*, a widely used³¹ catechism for providing basic religious education for children (C 1–37), but also for instilling the virtue of obedience to the tsar, Prokopovich included the following statement in his explanation of the Creed: “I believe in one, holy, conciliar and apostolic church, I place my entire trust on its head, the one Christ: I confess the church that is the community of orthodox Christians who have dogmas and teachings as handed down to us by apostles and as illuminated by the ecumenical councils of pastors, I confess that there is in the holy church the spiritual leadership, the pastoral office of bishops and presbyters, who took upon themselves the power and obligation to bind and loose sins in the name of the Lord, to give sacraments, and to teach people the way of salvation”³². In this definition, only Christ is named the head of the Church, not a pope, not a patriarch, not a tsar. In the *Regulation*, the tsar is called the highest judge of bishops and their guardian: “the final judge of the Spiritual College” (D 11/6) and a “guardian of the

³¹ П. В е р х о в с к о й, jw., vol. 1, 393.

³² C 35; H.-J. H ä r t e l, *Byzantinisches Erbe und Orthodoxie bei Feofan Prokopovič*, Würzburg: Augustinus-Verlag 1970, 99.

true faith and of all good order in the Holy Church” (D 28/8). Only Christ is the tsar of the Church³³. If this is not enough, the tsar is also called a bishop.

Since “bishop”, i.e., “*episcopus*” means overseer or supervisor, the Christian rulers “can call themselves not only bishops, but also bishops of bishops” because “the ruler, the highest authority, is a perfect, ultimate, highest, truest overseer, that is, the one having the power of ruling, of ultimate judgment, and of punishing over all the ranks and authorities subject to him, both secular and spiritual [...] and since his sovereign overseeing is established by God also over the spiritual rank, thus each highest lawful ruler in the realm of his rule is truly a bishop of bishops”³⁴. How seriously can this argument be taken? Bishops and presbyters are priests (D 66/47); would thus each ruler become a priest? Prokopovich would not go that far. He explained that the tsar is a ruler over merchants, himself not being a merchant, so he is a ruler over bishops, not performing the duties of a bishop³⁵. However, Prokopovich did not call the tsar a merchant of merchants, so his explanation is duplicitous. He did want to create more and more of an aura of sacredness around the tsar and had no theological qualms in ascribing to a tsar the title of a bishop.

The fact that ecclesiastical reform is performed follows Biblical examples (D 6/3). Each member of the Synod should swear “to be faithful, good, and obedient slave (паб) and subject to the natural and true Tsar and Sovereign” (D 11/6). “As for whatever concerns damage, harm, or loss to His Majesty’s interests”, each member should swear to “strive by all possible means to avert it and not to tolerate it” (D 11/6). By having the collegial clerical body instead of one patriarch, a possibility of making errors is reduced. Incidentally, when arguing why conciliar administration is better than having a patriarch, Prokopovich mentioned the tsar and his advisors (D 29/9), but clearly, the position of these advisors vs. the tsar is incomparable to the positions of members of the College. The tsar remains autocratic; there is not autocracy in the College. The president of the College is subject to the judgment of his peers, which would not be the case when “a single despotic pastor governs” (D 32/12), but Prokopovich did not have any concern about the possibility of the rule by a single despotic tsar.

Among the many rules for the clergy, the *Regulation* lists four major topics that should be covered by preachers: repentance, regeneration of life, “respect for the authorities, especially the supreme authority of the Tsar,” and obligations of every class (D 63/43). Also, when some infractions of authorities are known to preachers, they should not be mentioned in front of the congregation, and, in fact, preachers should refrain from any open criticism of authorities (D 63/44). Preachers have to enforce obedience to the tsar through their preaching but never openly point to his erroneous decisions or questionable actions.

³³ Ф. Прокопович, Слова и речи, Санкт-Петербург 1760, vol. 3, 335; Н.-Ж. Н ä r t e l, *жв.*, 100.

³⁴ Ф. Прокопович, Розыск исторический [1721], в: П. Верховской, *жв.*, vol. 2, 3.13; П. Морозов, *жв.*, 256; Ф. Прокопович, Слово на похвалу блаженных и вечнодостойных памяти Петра Великого, in his *Сочинения*, 138.

³⁵ Ф. Прокопович, Розыск исторический, *жв.*, 3.13–14.

Defying the Orthodox faith must not be tolerated. Schismatics can be recognized by not taking communion at least once a year (D 67/48). They should be reported to the authorities and should not hold any spiritual or civil position, since they could continue to perpetrate an evil of dissension to the detriment of the tsar (D 69/49).

Any prospective priest has to take an oath of loyalty to the tsar, most controversially, to reveal any rebellious intentions revealed during confession (D 84/59). The requirement is hedged in the condition that such a confession was not followed by repentance and was made with an intent to gain the priest's assent to a nefarious deed (D 85–86/60). Prokopovich seems to have purposely confused the issue. If some rebellious plan is revealed to a priest with no intention of repentance and with an intention of winning the priest over to a wicked plan, this is more of a conversation than a confession, or rather, it is a confession in a broad sense when one person is saying something surreptitiously to another. Prokopovich seems to have required here³⁶ that a rebellious plan revealed to a priest in *any* situation should be reported, even during a genuine confession. Who is to know that a repentance is genuine, not faked for the sake of avoiding being reported? And what would happen to a priest who would not report a rebellious plan, and the plan was carried out? Would the priest's inaction be lightly forgiven if he said that he thought the perpetrator's repentance had been genuine? At best, the priest would ponder this problem in Siberia.

Why should the clergy and, in fact, anyone, be obedient to the tsar? Since this is a Christian not merely civil, but also a religious obligation. "The basis of government is the law of God, [...] ecumenical councils, and civil statutes which agree with the word of God" (D 27/7). Also, as argued in the 1718 "Sermon on power and honor of the tsar", the power of a ruler comes from God, and any disobedience to the ruler is a sin against God and should be punished now and will also be punished after death (S 77–78/16). There are explicit statements in the Bible that urge obedience to authority, in particular Romans 13. However, there are other passages with which an indiscriminate obedience should be balanced. Prokopovich explained away one of them that states that what is highly esteemed among people is an abomination in the sight of God (Luke 16:15) by stating that it refers to pride (S 80–81/18–19).

Obedience is due not only to good powers but also to the perverse and faithless, in which Prokopovich referred to apostle Peter's urging that slaves should be obedient to good and to bad lords (1 P. 2:18) (S 86/23). True, the apostle referred to slaves only, not to citizens, but the oath of the Synod members explicitly required them to swear allegiance as slaves. Thereby, Prokopovich gave a free reign to the tsar who could do pretty much anything and yet citizens should obey him for the fear of eternal punishment. Prokopovich did not quote the apostle Peter's statement made in front of the Sanhedrin that one should listen to God rather than to man, any man (Acts 5:29). In Prokopovich political theology, if a ruler goes rogue, the ruler should not be blamed, but rather his subjects, since a tyranny is not merely allowed by God, but it is sent as a punishment for sins of the people³⁷. Therefore, they should endure such an ordeal not only without criticism, but even "without secret grumbling, and

³⁶ Admittedly, this was done at a specific urging of Peter I (D 84 note 9/115 note 106).

³⁷ Ф. П р о к о п о в и ч, Слова и речи, jw., vol. 2, 182; Н.-J. H ä r t e l, jw., 84–85.

even without mental reservations”³⁸, with patience, “without complaint as a cross” (P 219). However, by definition, the tsar is a true believer and true judging master, and thus he is like a father to all, and thereby should be honored like a father, as prescribed in the decalogue (S 87/25) and even a young tsar is a father to old subjects (C 13). No exception should be made for the clergy, since they are but another rank in the nation, not a different government (S 88/25)³⁹. The tsar is crowned by God, he is responsible only before God, but not before his subjects and not to any human jurisdiction (P 187–197). Therefore, the subjects can only beseech God to change the ruler’s heart⁴⁰.

Prokopovich was the first in Russian literature to have spoken about the priority of secular power⁴¹. The argument was largely theological sophistry, but it did not matter much to the tsar, and his legal primacy over the Church became a reality. Prokopovich, in spite of opposition of his clerical peers and even in spite of a hint of heresy, was appointed bishop of Pskov in 1718 and in 1724 archbishop of Novgorod. To the end of his life (1736), also after the death of Peter I in 1725, Prokopovich defended his claims made in the *Regulation* and stayed in spiritual power with three more tsarist sovereigns. Prokopovich – a talented theologian and philosopher, turned into a defender of autocracy, providing theological justification of tyranny and enslavement not only of the Church, but also of the entire nation⁴².

PROKOPOVICH: OD TEOLOGII DO POLITYKI

STRESZCZENIE

Autor przedstawia myśl prawosławnego filozofa i teologa Eleazara Prokopowicza, żyjącego na przełomie w XVII i XVIII wieku. Podejmuje refleksję nad kwestią relacji między teologią, jako teorią odnoszącą się do Bożego Objawienia, a poprawnością polityczną w relacjach międzyludzkich w świecie oraz między Bogiem i człowiekiem. Wskazuje na biblijne i filozoficzne fundamenty myśli Prokopowicza. Konkluduje o imperatywie wierności wartościom duchowym w życiu Kościoła i każdego społeczeństwa.

³⁸ P 197, 213; C 10; Ф. П р о к о п о в и ч, Слова и речи, јв., vol. 3, 152; O. T. della C a v a, јв., 69.

³⁹ Ф. П р о к о п о в и ч, јв., vol. 3, 151; O. T. della C a v a, јв., 71.

⁴⁰ “The tsar is above the law. No one in the world can call him to account. His person is inviolable and immune,” H.-J. Н ä r t e l, јв., 91.

⁴¹ П. М о р о з о в, јв., 199.

⁴² “From an ideologist of Christianity using power as its instrument, Prokopovič is transformed into an ideologist of state power using Christianity as its instrument,” Š. J u r y, On Teofan Prokopovič as writer and preacher in his Kiev period, *Harvard Slavic Studies* 2 (1954), 223.

KOLEGIUM BISKUPÓW A JEDNOŚĆ KOŚCIOŁA W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

T r e ś ć: – 1. Kolegialna natura episkopatu. – 2. Formy kolegialnego działania. – Podsumowanie. – Riassunto

Kolegium Biskupów posiada fundamentalne znaczenie w strukturze Kościoła. Jakie jest jego pochodzenie, znaczenie, misja, a także, w jaki sposób jest ona urzeczywistniana, oto pytania, na które będziemy starali się odpowiedzieć w niniejszym artykule, starając się odkrywać rolę jaką odgrywa w urzeczywistnianiu się i trwaniu jedności eklezjalnej.

I. KOLEGIALNA NATURA EPISKOPATU

Widzialna jedność Kościoła wyraża się w kolegialnym sprawowaniu władzy biskupiej. Jan Paweł II w swoim nauczaniu poświęca wiele miejsca wykładowi i przypomnieniu owej tradycyjnej nauki, której korzenie sięgają ustanowienia grona Dwunastu. Już lektura programowej encykliki *Redemptor hominis* pozwala zauważyć jednoznaczne opowiedzenie się, wówczas nowowybranego papieża, po stronie kolegialności i współodpowiedzialności za Kościół na wszystkich poziomach jego egzystencji¹. S. Nagy zauważa, iż o niezaprzeczalnej afirmacji Jana Pawła II dla zasady kolegialności w rządzeniu Kościołem świadczy jego uczestnictwo we wszystkich Synodach Biskupów zwoływanych po Soborze Watykańskim II, a także pogląd wyrażony w tej kwestii w jego analizie doktryny Vaticanum II zawarty w studium *U podstaw odnowy*. W dziele tym, według S. Nagyego, ówczesny arcybiskup kra-

¹ RH 5; por. A. D u l l e s, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 113–114; por. R. S ł u p e k, *Nauczanie Jana Pawła II o kolegialności w Kościele Chrystusowym*, w: *Jana Pawła II inspiracje chrystologiczne*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin – Kielce – Kraków 2006, s. 167–168; Jan Paweł II szczególnie docenia znaczenie instytucji Synodu, zajmującej ważne miejsce w życiu Kościoła, zarówno na szczeblu lokalnym, jak i uniwersalnym, a także wagę Konferencji Episkopatów oraz innych struktur kolegialnych, dzięki którym w świadomości Kościołów istnieje poczucie własnej tożsamości, a zarazem oryginalności w powszechnej jedności Kościoła. Jednocześnie podkreśla konieczność trwania wspomnianych instytucji w komunii z następcą św. Piotra, bez której kolegialność nie może być we właściwy sposób rozumiana.

kowski „dokonuje swoistej apologii katolickiej formuły kierowania Kościołem w oryginalnej syntezie prymatu i kolegialności”². Przywołane opracowanie kard. K. Wojtyły zawiera stwierdzenie następującej treści: „Zasada kolegialności w szczególności sposób uwydatnia zasadę prymatu – jedno i drugie pochodzi z ustanowienia Chrystusa, i jedno i drugie wyraża ‘komunijną’ strukturę Kościoła jako Ludu Bożego a zarazem służby urzeczywistnianiu takiej struktury”³. I dalej pisze przyszły papież: „Chrystus stale buduje Kościół na ziemi jako swe Ciało poprzez to Ciało, o którym Vaticanum II mówi *Corpus seu Collegium* biskupów z racji następstwa po Apostołach. To Ciało konstytuujące Kościół w jego hierarchicznym ustroju bytuje i żyje mocą komunii wzajemnej wszystkich biskupów w Kościele, która uwarunkowana jest poprzez „komunię” względem wspólnego centrum: Stolicy Piotrowej”⁴.

Kolegialność zatem oznacza sposób realizacji posłannictwa apostołskiego w Kolegium Biskupów działających w jedności z następcą św. Piotra. Urzeczywistnia się ona poprzez współudział i współodpowiedzialność biskupów w pasterskim przewodzeniu Kościołowi powszechnemu (w tym wypadku mówi się o kolegialności wertykalnej – *cum Petro et sub Petro*), a także w trosce o Kościoły lokalne (kolegialność horyzontalna). Pośród charakterystycznych cech kolegialności wyróżnia się jedność biskupów z papieżem oraz wzajemnie pomiędzy sobą, a także koordynację pasterskiej troski o Kościół⁵.

A. Dulles, analizując myśl kard. K. Wojtyły zauważa, że według arcybiskupa krakowskiego kolegialności nie należy rozumieć w sensie politycznym lub socjologicznym, ale przede wszystkim w odniesieniu do komunii z Bogiem, poprzez którą Lud Boży jest mistyczną i nadprzyrodzoną jednością. Kolegialne działanie biskupów należy postrzegać jako widzialny znak *communio* Kościołów, którym przewodzą. Biskupi, jako przedstawiciele Kościołów partykularnych, a także różnych narodów i kultur, gromadzą się, aby osiągnąć jedność pod kierownictwem biskupa Rzymu⁶.

Jan Paweł II dostrzega analogię pomiędzy Kolegium Apostołów, a Kolegium Biskupów zjednoczonym z następcą św. Piotra. Podobnie jak Apostołowie z Piotrem na czele tworzyli Kolegium, tak „poprzez osobistą sukcesję biskupa Rzymu objętą po św. Piotrze, a całej wspólnoty biskupów po Apostołach, biskup Rzymu i biskupi pozostają we wzajemnej łączności tworząc Kolegium”⁷. W ustanowieniu Apostołów, którzy otrzymali misję głoszenia Ewangelii i pasterskiego przewodzenia Kościołowi, widzi papież pierwszą podstawę zasady kolegialności. Ich misję kontynuują biskupi, którzy trwając w kolegialnej jedności odtwarzają pierwotną

² S. N a g y, *Ty jesteś Piotr*, Kraków 2003, s. 51.

³ K. W o j t y ł a, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988, s. 129–130.

⁴ Tamże, s. 129–130; por. B. K o m i n e k, *Kościół po Soborze*, Wrocław 2003, s. 24–25.

⁵ Z. K r z y s z o w s k i, *Kolegializm*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin – Kraków 2002, 629; S.C. N a p i ó r k o w s k i, *Kolegialność. II. Ujęcie katolickie*. A. W Kościele powszechnym, w: *EK*, t. 9, k. 322.

⁶ A. D u l l e s, *iw.*, s. 112.

⁷ PGr 8; por. S. N a g y, *Soborowa nauka o kolegialności władzy w Kościele*, w: *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Kościele*, red. S. G r z y b e k, Kraków 1971, s. 230; K. R a h n e r, *Episkopat w nauce Vaticanum II*, *Conc* 1–10 (1965/66), s. 162.

strukturę Dwunastu, którzy z woli Chrystusa byli zjednoczeni pod przewodnictwem Piotra⁸. Wszyscy biskupi razem otrzymali zatem od Chrystusa misję głoszenia Dobrej Nowiny oraz troszczenia się o Kościół, aby zaś ją wypełnić, mają współpracować ze sobą wzajemnie oraz z następcą św. Piotra⁹. Z analizy tekstów soborowych i papieskich wynika, że Jezusowa inicjatywa powołania określonej struktury kościelnej dotyczy ustanowienia hierarchicznej, ściśle zjednoczonej wspólnoty, która podjęłaby zadanie prowadzenia Kościoła, nie zaś powołania pojedynczych hierarchów, którzy kierowaliby, w sposób niezależny od siebie poszczególnymi Kościołami. Biskupi zatem stanowią zwarty, uszeregowany organizm, który swoją władzą i troską obejmuje cały Kościół, nie są zaś jedynie sumą luźno stojących obok siebie zwierzchników. Episkopat zatem jako kolegium, oraz obowiązek troski o cały Kościół pochodzą z ustanowienia Bożego¹⁰.

Kolegialna struktura episkopatu ma na celu zagwarantowanie istnienia w Kościele dwóch istotnych jego znamion: powszechności i jedności. Pierwsze wynika z faktu, że Kolegium składa się z wielu członków, którzy reprezentują i niejako uosabiają w sobie cechy swoich Kościołów, drugie jest konsekwencją udziału jego członków w sukcesji apostoelskiej, w której szczególne miejsce zajmuje prymat papieski, który jest ośrodkiem jedności Kolegium Biskupów i całego Kościoła¹¹. Jan Paweł II zauważa, że „jedność kolegialna biskupów ma swą podstawę zarówno w święceniach biskupich, jak i w komunii hierarchicznej”¹². *Konstytucja o Kościele* stwierdza, że Apostołowie zostali ubogaceni przez Chrystusa specjalnym darem Ducha Świętego, który zostaje przekazywany w sakrze biskupiej. „Sobór święty uczy, że przez konsekrację biskupią udziela się pełni sakramentu kapłaństwa [...]. Sakra biskupia wraz z urzędową funkcją uświęcania przynosi również funkcję nauczania i rządzenia, funkcje te jednak z natury swojej mogą być wykonywane tylko w hierarchicznej wspólnocie (communio) z Głową Kolegium i z jego członkami”¹³. Sakra biskupia sprawia, że kandydat do episkopatu dostępuje ontologicznego uczestnictwa w świętych zadaniach uświęcania, nauczania i kierowania, które stają się pełnymi uprawnieniami dzięki hierarchicznej wspólnocie, która realizuje się według ustalonych zasad powierzania w Kościele urzędu biskupiego. Prawno-jurysdykcyjne uwarunkowania dotyczące urzędu biskupiego wynikają z konieczności

⁸ Jan Paweł II, Kolegium Biskupów, w: Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II – Kościół, Kraków – Ząbki 1999, s. 152; zob. L. Bouyer, Kościół Boży. Mistyczne Ciało Chrystusa i świętynia Ducha Bożego, Warszawa 1977, s. 325–331.

⁹ ApSu 2; por. KK 23; U. Casale, Il mistero della Chiesa. Saggio di ecclesiologia, Torino 1998, s. 295–296; J. Ratzinger, Duszpasterskie implikacje nauki o kolegialności biskupów, Conc 1–10 (1965/66), s. 54.

¹⁰ S. Nagy, Nauka o episkopacie w konstytucji „Lumen gentium” i jej implikacje apologetyczne, RTK 2 (1967), s. 43.

¹¹ S. Nagy, Biskup. II. W teologii, w: EK t. 2, k. 594.

¹² PGr 8; por. T. Derzicki, Urzeczywistnianie się Kościoła uniwersalnego w Kościele partykularnym w świetle literatury posoborowej, Lublin 2002, s. 237; por. E. Sztarowski, Kolegialne działanie biskupów na tle Vaticanum II, Warszawa 1975, s. 82–87.

¹³ KK 21.

zadbania o dobro całej wspólnoty chrześcijańskiej¹⁴. Władza biskupia sprawowana jest zawsze w hierarchicznej wspólnocie (*communio*) z Głową Kolegium i z jego członkami. *Communio* „nie oznacza jakiegoś nieokreślonego uczucia, lecz organiczną rzeczywistość, która wymaga formy prawnej, a równocześnie ożywiona jest duchem miłości¹⁵”.

II. FORMY KOLEGIALNEGO DZIAŁANIA

Papieskie dokumenty zawierają rozróżnienie kolegalności efektywnej i afektywnej¹⁶. A. Dulles, komentując nauczanie Jana Pawła II w tym względzie wyjaśnia, że o kolegalności efektywnej mówi się wówczas, gdy ma miejsce akt o charakterze ściśle kolegalnym angażujący całe Kolegium Biskupów; jako przykład kardynał podaje sobór powszechny. Do kolegalności afektywnej zalicza inne, jak je określa, mniej istotne formy współpracy, które świadczą o kolegalnej jedności episkopatu, jednak nie są działaniem kolegalnym w sensie ścisłym¹⁷.

Wykład nauki o Kościele przedstawiony przez Jana Pawła II zawiera pogłębienie zagadnienia kolegalności efektywnej. Kolegium Biskupów ze swoją Głową jest podmiotem najwyższej, pełnej i powszechnej władzy nad Kościołem, tak jak podmiotem tego rodzaju władzy jest biskup Rzymu. W kolegalności zawiera się prawda o jednej najwyższej władzy w Kościele, która sprawowana jest przez dwa jej podmioty: przez papieża oraz episkopat trwający z nim w jedności. Innymi słowy biskup Rzymu i Kolegium Biskupów z nim zjednoczone to dwa odrębne podmioty sprawujące w dwojaki sposób najwyższą władzę w Kościele¹⁸.

Papież precyzuje konieczne warunki, które pozwalają na kolegalny akt zwierzchnictwa w Kościele. Działanie kolegalne, które jest aktem najwyższej i pełnej władzy nad całym Kościołem ma miejsce wtedy, gdy zachodzi wspólne działanie wszystkich biskupów wraz z ich Głową¹⁹. Zagadnienie to Jan Paweł II rozwija przyjmując za punkt wyjścia stwierdzenie *Konstytucji o Kościele*, w której czytamy,

¹⁴ S. N a g y, Nauka o episkopacie, jw., s. 47–48; T e n ż e, Biskup. II, jw., k. 594; por. A. C z a j a, *Communio* w eklezjologii Soboru Watykańskiego II i w dokumentach posoborowych, w: *Communio* w chrześcijańskiej refleksji o Kościele, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin 2004, s. 121.

¹⁵ S o b ó r W a t y k a ń s k i II, Wstępna nota wyjaśniająca 2; por. M. K o z a k, Kościół jako *communio* według Gerarda Philipsa, Lublin 2003, s. 127; E. G ó r e c k i, Zasada kolegalności w Kościele i formy jej realizacji, w: *Chrześcijanin w Kościele*, red. J. Majka, Wrocław 1979, s. 177.

¹⁶ Zob. PGr 8.

¹⁷ A. D u l l e s, jw., s. 113; por. A. A. N a p i ó r k o w s k i, Misterium communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia, Kraków 2006, s. 194; J. D y d u c h, Konferencja Biskupów w świetle motu proprio „Apostolos suos”, PK 41 (1998), s. 65.

¹⁸ PGr 8; por. R. S ł u p e k, jw., s. 175–176; Z. K r z y s z o w s k i, jw., s. 633; S. N a g y, Soborowa nauka o kolegalności władzy, jw., s. 237–240; S. N a g y, Sens Soboru – „Ecclesia quid dicis de teipsa?” w: *Sobór bliski Sobór daleki. W trosce o Kościół*, t. IV, red. V. Kmiecik, A. Czaja, K. Kowalik, Lublin 2003, s. 52.

¹⁹ PGr 8; por. E. S z t a f r o w s k i, Kolegalne działanie biskupów na tle Vaticanum II, s. 91.

ze Kolegium Biskupów, jako ciało składające się z wielu jednostek, wyraża jedność i powszechność Ludu Bożego, a ze względu na fakt, że jest zgromadzone pod przewodnictwem następcy św. Piotra, wyraża w ten sposób jedność „trzody Chrystusowej”, najwyższa zaś władza Kolegium może być sprawowana jedynie w jedności z biskupem Rzymu²⁰. Komentując myśl soboru Jan Paweł II zwraca uwagę na dwie formy sprawowania władzy kolegialnej: pierwszą, uroczystą stanowi sobór powszechny, drugą natomiast akt kolegialny dokonany przez biskupów pozostających w komunii z następcą św. Piotra²¹.

Sobór jest uroczystą formą urzeczywistniania kolegialności. Jest zgromadzeniem Kolegium Biskupów, które obraduje pod przewodnictwem papieża lub jego przedstawiciela nad zagadnieniami odnoszącymi się do Kościoła o charakterze dogmatycznym, pastoralnym, dyscyplinarnym czy organizacyjnym. Zwołanie soboru, jak i jego zatwierdzenie, a przynajmniej akceptowanie jego uchwał należy do prerogatyw biskupa Rzymu, który jest dla soboru gwarantem jedności i powszechności. Do biskupa Rzymu należy przewodniczenie soborowi osobiste lub przez wyznaczonego delegata; przysługuje następcy św. Piotra wyłączne prawo do przenoszenia, zawieszania lub rozwiązywania soboru; papież określa zakres przedmiotowy obrad oraz ich regulamin. Sobór jest wyrazem jedności Kościoła, zatem ideałem jest osiągnięcie jak największej jednomyślności w przyjmowaniu soborowych uchwał. W sytuacji, gdy zagwarantowana jest jedność i katolickość, soborowi przysługują prerogatywy nieomylnego formułowania prawd odnoszących się do wiary i moralności²².

Drugą, wymienianą przez papieża formę sprawowania władzy kolegialnej stanowią akty podejmowane przez rozproszonych po świecie biskupów dokonywane w jedności z papieżem. Warunkiem ważności tego rodzaju aktu jest wezwanie biskupa Rzymu do jego wykonania, bądź jego zatwierdzenie, albo przynajmniej dobrowolne przyjęcie²³.

Pojęcie kolegialności efektywnej łączy się z pojęciem kolegialności afektywnej. Papież określa relację zachodzącą pomiędzy nimi stwierdzając, że kolegialność afektywna, która istnieje jako *communio episcoporum* urzeczywistnia się w różnych działaniach jako kolegialność efektywna (*collegialitas effectiva*), która ma miejsce wtedy, jak już wspomniano wyżej, gdy cały episkopat angażuje się w działanie o charakterze ściśle kolegialnym²⁴.

Trwanie w komunii biskupów niesie z sobą, jak określa to Jan Paweł II, „poczucie kolegialności”, albo jak inaczej to nazwa „kolegialność afektywną”. Oznacza ona solidarność, braterstwo, miłość, z których wyrasta troska biskupów o Kościół

²⁰ KK 22.

²¹ Jan Paweł II, Kolegium Biskupów, s. 153.

²² Tamże; J. Kędzierski, Sobory powszechne, w: LTF, s. 1114–1116; por. R. Słupiek, Jesteśmy Kościołem Trójjedynego Boga. Kolegialność Kościoła według Yves’a Congara, Lublin 2004, s. 229–234; por. E. Sztarowski, Teoria Soboru powszechnego w świetle Vaticanum II, w: *Collectanea Theologica* 48 (1978), s. 50–51.

²³ Jan Paweł II, Kolegium Biskupów, s. 153; por. KK 22; por. S.C. Napiórkowski, Kolegialność, kol. 323–324; por. H. Waldenfels, O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych, Katowice 1993, s. 473.

²⁴ Por. A. Dułles, Blask wiary, s. 113.

powszechny i wszystkie Kościoły partykularne. Wynika stąd, że biskup nigdy nie jest osamotniony w swojej pasterskiej posłudze, ale jest zawsze w łączności z Trój-jedynym Bogiem z jednej strony oraz ze współbraćmi w episkopacie oraz następcą św. Piotra z drugiej²⁵. Jako formy realizacji ducha kolegalności papież wymienia Synod Biskupów, Synody partykularne, Konferencje Episkopatów, Kurię Rzymską, wizyty *ad limina*, współpracę misyjną. Wymienione postaci urzeczywistniające *collegialitas affectiva*, chociaż są prawdziwymi znakami i narzędziami kolegalności, jednak mogą być uznane jedynie za częściowe jej realizacje.

Głębszą analizę poświęconą urzeczywistnianiu się kolegalności znajdujemy w liście apostoelskim *Apostolos suos* Jana Pawła II²⁶. W liście tym wskazuje On zasadniczą różnicę pomiędzy współpracą określonej grupy biskupów, a aktem kolegalnym episkopatu jako podmiotu władzy nad całym Kościołem. Zauważa w swoim *motu proprio*, że istnieją dwa istotnie różne rodzaje relacji, w których uczestniczy biskup. Pierwsza z nich, to relacja pomiędzy poszczególnymi biskupami a Kolegium Biskupów; druga, odmienna od pierwszej, to relacja biskupa z instytucjami powołanymi do życia w celu wspólnego sprawowania pasterskiej troski w określonej prowincji kościelnej.

Papieskie uzasadnienie wychodzi od prawdy o integralnej jedności pomiędzy Kościołem powszechnym a Kolegium Biskupów. Jan Paweł II odwołuje się do soborowego *Dekretu o działalności misyjnej*, w którym przypomniane zostało, że Apostołowie ustanowieni przez Jezusa stali się załącznikiem nowego Izraela, czyli Kościoła, a zarazem początkiem hierarchii²⁷. Komentując ten fragment nauczania Soboru papież zauważa, że struktura jednego i jedynego Kościoła została zawarta w Apostołach postrzeganych nie indywidualnie, ale jako tworzących Kolegium. W gronie Dwunastu kryje się także struktura Kolegium Biskupów, następców Apostołów, które jest znakiem eklezjalnej jedności i powszechności²⁸. Wynika z tego, że Kościoła powszechnego nie można pojmować jako sumy Kościołów lokalnych, bądź ich federacji, ani jako wynik istniejącej pomiędzy nimi komunii, ponieważ Kościół powszechny jest rzeczywistością ontologicznie i czasowo uprzednią w stosunku do każdego Kościoła partykularnego. Analogicznie rzecz ma się z Kolegium Biskupów. Jako istotny element Kościoła powszechnego, władza Kolegium Biskupów nad całym Kościołem jest rzeczywistością uprzednią, w której uczestniczy każdy biskup, wszyscy zaś nie mogą w Kościele działać inaczej niż jako Kolegium. Kolegium Biskupów nie można postrzegać jako sumy poszczególnych biskupów, a jego władzy nie można rozumieć jako sumy władzy poszczególnych jego członków. Jedyny wyjątek w tym przypadku stanowi biskup Rzymu, który może swoją władzę sprawować w sposób indywidualny i nieskrępowany²⁹. Ostatecznie Papież stwierdza, że kolegalność biskupia jest wyłącznym przywilejem całego

²⁵ PGr 8; Z. K r z y s z o w s k i, Kolegalizm, s. 629; por. M. K o z a k, Kościół jako *communio* według Gerarda Philipsa, s. 127.

²⁶ Ap Su.

²⁷ Por. DM 5.

²⁸ PG 8.

²⁹ KK 22.

Kolegium Biskupów, które zgodnie z wolą Chrystusa stanowi niepodzielny podmiot teologiczny³⁰.

Różnicę pomiędzy aktami Kolegium Biskupów a aktami zgromadzeń biskupów o charakterze lokalnym, Jan Paweł II ukazuje również na tle zależności między Kościołami. Pomiędzy Kościołem powszechnym a Kościołami partykularnymi, przypomina następcę św. Piotra, zachodzi relacja wzajemnego przenikania się. Dla odróżnienia owej najgłębszej więzi międzykościelnej od innych form wzajemnych zależności, Papież wprowadza termin „zrzeszenie Kościołów partykularnych”, które opiera się na wspólnej tradycji życia chrześcijańskiego oraz na zakorzenieniu w społecznościach ludzkich, które łączy wspólny język, kultura i historia. Moc wiążąca aktów biskupich podejmowanych w łonie Konferencji Episkopatów, istotnie różna od aktów kolegialnych, wypływa z faktu ustanowienia Konferencji Episkopatów przez Stolicę Apostolską oraz przyznania im uprawnień, które opierają się na własnej władzy poszczególnych biskupów³¹.

Chociaż kolegialność afektywna nie stanowi aktu kolegialnego w sensie ścisłym, jednak w koncepcji Jana Pawła II wyraźnie widoczne jest jej znaczne dowartościowanie. Następcą św. Piotra wielkie znaczenie przypisuje wizytom *ad limina*, instytucji Synodów, odbywających się nie tylko w Rzymie, ale także w Kościołach lokalnych, jak również konferencjom episkopatu, gromadzącym biskupów różnych regionów świata.

Wizyty *ad limina*, jako wyraz poczucia kolegialności, w opinii Jana Pawła II, stanowią przejaw komunii pomiędzy biskupami a następcą św. Piotra³². Wizyty biskupów diecezjalnych u progów św. Piotra mają służyć z jednej strony uczczeniu grobów świętych Apostołów Piotra i Pawła, wyrażeniu należnej czci i posłuszeństwa biskupowi Rzymu oraz przedstawieniu sprawozdania o stanie danego Kościoła lokalnego, z drugiej zaś służyć wyrażeniu jedności w różnorodności oraz umocnieniu ducha braterstwa pomiędzy biskupami a papieżem³³.

Wizyty *ad limina*, poprzez rodowód sięgający czasów apostoelskich³⁴ oraz wymiar czysto eklezjalny, są wyrazem powszechności Kościoła, a także jedności Kolegium Biskupów opartej na następcy św. Piotra, której wymownym znakiem jest miejsce męczeństwa Filarów Kościoła Rzymskiego³⁵.

³⁰ ApSu 12; por. Kongregacja Nauki Wiary, *Communio notio*. List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია, Rzym 1992, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966 – 1994*, red. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, 9; por. A. C z a j a, *Communio w eklezjologii Soboru Watykańskiego II i w dokumentach posoborowych*, s. 132; R. S ł u p e k, *Nauczanie Jana Pawła II o kolegialności w Kościele Chrystusowym*, s. 175.

³¹ ApSu 13.

³² PGr 58.

³³ Z. Krzyszowski, *Kolegializm*, s. 632–633.

³⁴ Św. Paweł po nawróceniu i otrzymaniu apostoelskiej misji bezpośrednio od Chrystusa udaje się do Jerozolimy, aby spotykając się z Piotrem Apostołem zweryfikować treść głoszonej przez siebie Ewangelii (zob. Ga 1, 18; 2, 2). Jan Paweł II w tym wydarzeniu widzi pierwszą w historii wizytę *ad limina* apostołorum. Zob. J a n P a w e ł II, *Pastor Bonus*, Adnexum I, 2.

³⁵ J a n P a w e ł II, *Pastor Bonus*, Adnexum I, 7.

Z papieskiego nauczania wynika, że wizyty *ad limina* w istocie odzwierciedlają pasterską troskę o cały Kościół, która wyraża się w spotkaniu pasterzy trwających w jedności kolegialnej zakorzenionej w sukcesji apostołowej. Każdy z biskupów stanowi centrum posługi apostołowej w powierzonym mu Kościele lokalnym, który jest jednocześnie zjednoczony z Kościołem powszechnym. Apostolska posługa biskupa wyraża i obejmuje posługiwanie tych wszystkich, którzy zarówno w Kościele partykularnym, jak i powszechnym przyczyniają się do budowania Ciała Chrystusa³⁶.

Wizyty u progów apostołowych z jednej strony stwarzają biskupom, jako następcom Apostołów, okazję do uświadomienia sobie własnej odpowiedzialności za Kościół oraz głębszego przeżycia hierarchicznej komunii z następcą św. Piotra. Z drugiej, wizyty *ad limina* podkreślają uniwersalne znaczenie urzędu Piotrowego, kiedy papież podejmuje przybyłych biskupów omawiając z nimi kwestie odnoszące się do ich misji w Kościele³⁷.

Ad limina są „potwierdzeniem i umocnieniem kolegialności (*collegialis confirmatio*) w ciele Kościoła, z której wynikają jedność i różnorodność”³⁸, a także widzialnym wyrazem wzajemnego przenikania się Kościoła powszechnego i partykularnego. Jan Paweł II ukazuje tę rzeczywistość posługując się terminologią teologiczną oraz analogią do funkcjonowania ludzkiego ciała. Teologicznie zależność tę określa jako *perichoresis*, czyli wzajemne przenikanie rzeczywistości eklesjalnych, stosując zaś analogię do ciała, przywołuje zjawisko krążenia krwi w organizmie, która, jak stwierdza, od serca przedostaje się do najdalszych części ciała i do serca powraca³⁹.

Wielkie znaczenie Jan Paweł II przypisuje synodowi biskupów. W terminologii kościelnej synod, jako najstarsza forma działania kolegialnego, oznacza zebranie i wspólną pracę biskupów, księży oraz świeckich w celu omówienia ważnych problemów w Kościołach lokalnych. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa używany był zamiennie z pojęciem „sobór”. Mianem soboru zaczęto jednak z czasem określać ogólnokościelne zgromadzenia biskupów, podczas gdy pojęcia „synod” używano w stosunku do zgromadzeń biskupów określonego regionu lub prowincji, a także do spotkań biskupów i kapłanów diecezji.

W życiu Kościoła można wyróżnić kilka rodzajów synodu. Synod biskupów, powołany przez Pawła VI w 1965 r. jest zebraniem biskupów pochodzących z różnych regionów świata w celu umacniania jedności pomiędzy biskupem Rzymu a biskupami, a także jako ciało doradcze wobec następcy św. Piotra w sprawach wiary, moralności oraz dyscypliny kościelnej, jak również rozważenia problemów związanych z misją Kościoła w świecie. Synod plenarny, zwoływany za zgodą Stolicy Apostolskiej przez Konferencję Episkopatu, jest zgromadzeniem wszystkich Kościołów wchodzących w skład tejże Konferencji. Synod prowincjalny zwoływany jest w celu omówienia problemów Kościołów partykularnych tej samej prowincji

³⁶ Tamże, 4; por. S. Nagy, *Ty jesteś Piotr*, s. 52.

³⁷ Jan Paweł II, *Pastor Bonus*, *Adnexum I*, 1, 5; K. Rahnert, *Episkopat w nauce Vaticanum II*, s. 162.

³⁸ PGr 57.

³⁹ Jan Paweł II, *Pastor Bonus*, *Adnexum I*, 2.

kościelnej, wówczas, gdy zdaniem większości biskupów diecezjalnych jest to pożyteczne dla dobra Kościołów danej prowincji. Synod diecezjalny, zwoływany przez biskupa diecezjalnego, jest zgromadzeniem wybranych kapłanów oraz wiernych świeckich diecezji, aby rozważyć ważniejsze sprawy, istotne dla dobra danego Kościoła partykularnego. We wszystkich przypadkach uchwały synodu nie mogą być ogłaszane zanim nie otrzymają aprobaty Stolicy Apostolskiej⁴⁰.

Jan Paweł II, którego można uznać za promotora instytucji synodu w obecnej dobie⁴¹, ukazuje jego znaczenie dla życia Kościoła. Szczególną uwagę zwraca na teologiczne oraz instytucjonalne znaczenie Synodu Biskupów. Stwierdza, że Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, które w pewnym sensie wyraża episkopat, ukazuje jednoczącego biskupów z biskupem Rzymu oraz pomiędzy sobą „ducha komunii”. Pod natchnieniem Ducha Świętego dokonuje ono „pogłębionego sądu eklezjalnego” odnośnie do aktualnych problemów Kościoła. Synod Biskupów, jako wyraz i miejsce kolegalnej troski o Kościół powszechny, wspiera następcę św. Piotra w sprawowaniu jego pasterskiego urzędu wobec wszystkich wierzących⁴².

Każde Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów papież postrzega jako głębokie doświadczenie eklezjalne. Biskupi zebrani na synodzie są nie tylko przedstawicielami swoich Kościołów lokalnych, ale są także wyrazicielami zdania hierarchii kościelnej, a nawet ludu powierzonego ich pasterskiej trosce, ponieważ uczestniczą w nim również jako reprezentanci Konferencji Episkopatów, przez które zostali wydelegowani⁴³. A. Dulles, zauważa, że już u Arcybiskupa Krakowskiego kształtowało się przekonanie, że Konferencje Episkopatu wzmacniają kolegalny charakter Synodu Biskupów, gdyż każde jego zgromadzenie jest poprzedzone procesem przygotowań, które odbywają się najczęściej na poziomie konferencji krajowych i regionalnych. W ramach prac konferencje zajmują stanowisko odnośnie do projektu roboczego Synodu, a także wybierani są przedstawiciele, którzy będą uczestniczyli w obradach. Biorąc pod uwagę wkład konferencji, Synod jawi się jako wyraz komunii Kościołów partykularnych, a jednocześnie umacnia organiczną jedność całego Kościoła⁴⁴.

Synod Biskupów, uważa papież, jest wydarzeniem, które w szczególny sposób ukazuje więź pomiędzy biskupem Rzymu a innymi biskupami i całym Kościołem. Pomimo, iż synod, który gromadzi biskupów, a także tych, którzy nie są członkami episkopatu, posiada jedynie głos doradczy wobec biskupa Rzymu, jednak wyraża troskę o Kościół powszechny oraz w pewien sposób udział w kierowaniu nim⁴⁵.

⁴⁰ Z. K i j a s, Synod, w: LTF, s. 1165–1166.

⁴¹ Zob. J a n P a w e ł II, Wstańcie, chodźmy!, Kraków 2004, s. 132–133.

⁴² PGr 58; J a n P a w e ł II, Zadania kardynałów w Kościele. Liturgia Słowa w Auli Pawła VI 26 listopada 1995 r., *L'Osservatore Romano* 1 (1995), s. 49; por. K. W o j t y ł a, U podstaw odnowy, s. 317–318; zob. M. D o r t e l - C l a u d o t, Kościoły lokalne – Kościół powszechny, s. 51–53; M. d a R o c h a F e l i c i o, Prymat papieski a Kościół lokalny, *ComP* 4 (76) (1993), s. 119.

⁴³ PGr 58.

⁴⁴ A. D u l l e s, Błask wiary, s. 113.

⁴⁵ PGr 58; J a n P a w e ł II, Synod – urzeczywistnianie więzi między kolegalnością a prymatem, s. 21; por. J a n P a w e ł II, Przekroczyć próg nadziei, s. 127; por. H. S e w e r y n i a k, Święty Kościół powszedni, s. 226–227; por. R. S ł u p e k, Jesteśmy Kościołem Trójjedynego Boga, s. 234; zob. E. S z t a f r o w s k i, Kolegalne działanie biskupów na tle Vaticanum II, s. 105–173.

Wielkie i ważne zadania zdaniem Jana Pawła II pozostają wciąż do rozwiązania przez Konferencje Biskupów. W papieskich tekstach można spotkać postulat jeszcze znacniejszego ich docenienia oraz jak największego wykorzystania wszystkich ich możliwości⁴⁶. Konferencja Biskupów to stały zespół biskupów danego kraju lub regionu, który wspólnie wykonuje powierzone mu zadania pasterskie na zasadach określonych przez Stolicę Apostolską⁴⁷. Współdziałanie biskupów w ramach Konferencji Episkopatu pomaga ich członkom rozwijać wartości właściwe kolegialnej jedności, do których należy zaliczyć: pogłębioną wzajemną znajomość, zrozumienie drugiego, szacunek dla sumienia innego człowieka, szczerłość, lojalność, pokonywanie partykularyzmów i stronniczości. Jednocześnie jest narzędziem, które prowadzi do osiągnięcia porozumienia⁴⁸. Jan Paweł II w Konferencjach Biskupów widzi okazję do wzajemnej wymiany poglądów, konsultacji, współpracy dla dobra całego Kościoła; uważa, że znacząco przyczyniają się do budowania jedności w episkopacie, a co za tym idzie również jedności Kościoła⁴⁹. Tego rodzaju umacnianie jedności kolegialnej jawi się jako niezwykle skuteczne narzędzie umacniania komunii kościelnej⁵⁰.

Doniosłe zagadnienie pasterskiej troski o Kościół w ramach Konferencji Biskupów znajduje swoje pogłębienie w papieskich dokumentach. Niewątpliwie znaczące miejsce zajmuje tu *motu proprio Apostolos suos*. A. Dulles komentując wspomniany dokument zauważa, że papież nieustannie zachęca do współpracy pomiędzy biskupami, która ma wyrażać się w organizowaniu Konferencji Episkopatów, czy w różnych spotkaniach biskupów na poziomie regionalnym. Zauważa on również, że papież widzi pewne niebezpieczeństwa, jakie mogłyby przynieść złe zrozumienie roli konferencji. Takim niebezpieczeństwem z jednej strony mogłyby być ukonstytuowanie się w ich ramach czegoś na kształt Kościoła narodowego, który byłby naruszeniem komunii Kościoła powszechnego. Z drugiej strony niebezpieczeństwo polegałoby na tym, że konferencje mogłyby przejąć kompetencje biskupów diecezjalnych, którzy posiadają własną władzę w swojej diecezji, gdzie są prawowitymi pasterzami i nauczycielami. Mając na uwadze zapobieżenie wspomnianym problemom, zauważa A. Dulles, papież wydał przywołany *List*, w którym wyjaśnia istotę i cel istnienia Konferencji Biskupów. Celem istnienia Konferencji Episkopatów jest zatem wymiana poglądów, możliwość przeprowadzania konsultacji oraz koordynacja posługi duszpasterskiej na danym terytorium⁵¹.

Papież w swoim *motu proprio* znaczenie i funkcje Konferencji Episkopatu rozważa na tle zasady kolegialności. Wyraźnie akcentuje w tym wypadku wspomnianą już różnicę pomiędzy aktami kolegialnymi w sensie ścisłym a aktami, które są wyra-

⁴⁶ PGr 63; por. K. W o j t y ł a, U podstaw odnowy, s. 318.

⁴⁷ J. K r u k o w s k i, Konferencja Biskupów, w: EK IX, kol. 566.

⁴⁸ Z. K r z y s z o w s k i, Kolegializm, s. 632.

⁴⁹ PGr 63; por. ChD 37; por. E. S z t a f r o w s k i, Konferencje biskupie, Warszawa 1984, s. 16–17.

⁵⁰ ApSu 6; por. M. D o r t e l - C l a u d o t, Kościoły lokalne – Kościół powszechny, Warszawa 1977, s. 55–56; por. M. d a R o c h a F e l i c i o, Prymat papieski a Kościół lokalny, *Communio* 4 (76) (1993), s. 119–120.

⁵¹ A. D u l l e s, Blask wiary, s. 114.

zem kolegialności, w ramach których rozpatruje instytucję Konferencji Episkopatu. Wyraźnie stwierdza, że biskupi, którzy stoją na czele powierzonych im Kościołów, współpracując na płaszczyźnie zrzeszeń Kościołów partykularnych, które mogą obejmować terytorium danego regionu lub kraju, nie podejmują aktów kolegialnych, które byłyby równe aktom Kolegium Biskupów. Niemniej jednak we współdziałaniu biskupów określonego regionu geograficznego w pewien sposób ujawnia się jedność kolegialna. Przypomina, że przynależność pojedynczych biskupów do Kolegium Biskupów urzeczywistnia się nie tylko przez akty kolegialne, ale realizuje się także przez troskę każdego biskupa o cały Kościół. Troska ta, mająca na celu dobro Kościoła powszechnego, nie wyraża się w aktach jurysdykcyjnych, ale w zabiegach o umacnianie i ochronę jedności wiary, zachowywanie wspólnej dyscypliny Kościoła, rozwijanie jego wspólnej działalności, a w szczególności zabiegi mające na celu wzrost wiary i budzenie jej pośród całej ludzkości. Współtworzenie dobra całego Kościoła dokonuje się przez wypełnianą przez właściwą każdemu biskupowi funkcję kierowania, nauczania i uświęcania w jego Kościele partykularnym⁵².

Konferencje Biskupów, jako miejsca podejmowania wspólnych aktów, pozwalają poszczególnym biskupom wyrażać powierzoną im troskę o dobro całego Kościoła. Realizuje się ona poprzez braterską pomoc innym, będącym w potrzebie Kościołom partykularnym, a także przez złączenie wysiłków i dążeń pasterzy danego obszaru geograficznego dla dobra wspólnego poszczególnych Kościołów⁵³. Wychodząc poza granice swojej diecezji, biskupi mają możliwość wspólnego zaradzania problemom regionu obejmowanego działaniem konferencji, podejmując stosowne rozwiązania o charakterze duszpasterskim i doktrynalnym. Ponadto mogą zajmować stanowisko odnośnie do problemów Kościoła powszechnego, w odniesieniu zaś do swojego obszaru mają możliwość znaczącego przyczyniania się do rozwoju ich Kościołów, z uwzględnieniem uwarunkowań wyznaczanych przez mentalność i kulturę narodową. Ponadto mogą podejmować decyzje, które zaakceptowane przez biskupów należących do danej konferencji, będą miały znaczący wpływ na działalność duszpasterską. Jan Paweł II zauważa także, że decyzje powzięte przez Konferencję Biskupów określonego regionu, mogą mieć wpływ na życie Kościoła powszechnego, jako że posługa Piotrowa biskupa Rzymu, w komunii z którym pozostaje konferencja, jest gwarancją zespolenia jej działalności z misją całego Kościoła⁵⁴.

⁵² ApSu 10, 11; por. LG 23; por. R. S ł u p e k, Jesteśmy Kościołem Trójjedynego Boga, s. 235–237; por. H. S e w e r y n i a k, Święty Kościół powszedni, Warszawa 1999, s. 236–239; por. E. S z t a f r o w s k i, Kolegialne działanie biskupów na tle Vaticanum II, s. 234–238; por. J. D y d u c h, Konferencja Biskupów w świetle motu proprio „Apostolos suos”, s. 64–65.

⁵³ ApSu 13; por. KK 23, ChD 6; 36; por. Nadzwyczajny Synod Biskupów, Relacja końcowa, II, B, c, 5.

⁵⁴ J a n P a w e ł II, Kolegium Biskupów, s. 154–155; por. ChD 38; por. H. S e w e r y n i a k, Święty Kościół powszedni, s. 240.

PODSUMOWANIE

Kolegialność episkopatu ukazuje komunijną strukturę jednego Kościoła. Kolegialnie sprawowana władza w Kościele jest widzialnym znakiem komunii Kościołów, które zostały powierzone pieczy poszczególnych biskupów. Kolegium Biskupów kontynuuje powierzoną przez Chrystusa Kolegium Apostołów misję głoszenia Ewangelii oraz przewodzenia Kościołowi. Posiada wielkie znaczenie dla zagwarantowania istnienia w Kościele znamion jedności i powszechności.

Jan Paweł II wyróżnia kolegialność efektywną oraz afektywną. Pierwsza z nich oznacza akty o charakterze kolegialnym w sensie ścisłym, angażujące całe Kolegium Biskupów zjednoczonych z biskupem Rzymu, jako jeden z podmiotów władzy w Kościele, jak może to mieć miejsce na soborze powszechnym, albo w innych sytuacjach, w których spełnione są warunki zaistnienia tego rodzaju aktu. Do drugiej z wymienionych nie zaliczają się akty ściśle kolegialne. Oznacza raczej troskę biskupów o Kościół powszechny oraz Kościoły partykularne, która wyraża się w solidarności oraz braterskiej miłości. Pośród różnych form urzeczywistniania poczucia kolegialności papież wymienia wizyty *ad limina apostolorum* będące przejawem komunii pomiędzy biskupami a następcą św. Piotra, umacnianiem wzajemnego braterstwa, wyrazem jedności w różnorodności właściwej Kościołowi, a także manifestacją tejże jedności i powszechności zarazem opartej na posłudze biskupa Rzymu. Są także obrazem wzajemnej wymiany darów w komunii kościelnej oraz przenikania się Kościoła powszechnego i Kościołów partykularnych.

Przejawem kolegialności afektywnej jest synod. Ukazuje on ducha jedności pomiędzy biskupem Rzymu a Kolegium Biskupów, a także wzajemnie pomiędzy biskupami. Kolegialna troska o Kościół powszechny wyrażająca się na synodzie jest wsparciem dla następcy apostoła Piotra w wypełnianiu jego pasterskiego urzędu. Także synod jest wyrazem komunii Kościołów partykularnych oraz umacniania organicznej jedności całego Kościoła.

Wyrazem poczucia kolegialności są wreszcie Konferencje Episkopatu, które przyczyniają się do budowania jedności Kościoła i umacniania komunii eklezjalnej poprzez budowanie jedności w episkopacie dzięki współdziałaniu dla dobra Kościoła. Chociaż akty Konferencji Episkopatu nie są działaniami kolegialnymi w sensie ścisłym, stanowią jednak wyraz jedności kolegialnej, która ujawnia się w danym regionie. Ponadto są miejscami, gdzie każdy biskup może wyrażać swoją troskę o Kościół powszechny.

Kolegialność episkopatu umożliwia wieloraką troskę o dobro całego Kościoła. Wyraża jednocześnie i urzeczywistnia jego jedność, która nie posiada znamion konformizmu, ale prezentuje bogactwo uprawnionej różnorodności Chrystusowego Kościoła.

IL COLLEGIO EPISCOPALE E L'UNITÀ DELLA CHIESA NELL'INSEGNAMENTO DI GIOVANNI PAOLO II

RIASSUNTO

La collegialità dell'Episcopato mostra la struttura della Chiesa come comunione. L'autorità eseguita in modo collegiale nella Chiesa è un visibile segno della comunione delle Chiese, le quali sono dati alla cura dei singoli vescovi. Il collegio episcopale continua la missione affidata al collegio apostolico da Cristo, la quale contiene la proclamazione del Vangelo e la direzione della Chiesa. Esso possiede la grande importanza per garantire l'esistenza nella Chiesa le note di unità e universalità.

Giovanni Paolo II distingue la collegialità effettiva ed affettiva. Secondo il Pontefice la prima significa gli atti di carattere collegiale in senso stretto, i quali sono compiuti per tutto il collegio episcopale riunito con il vescovo di Roma, come uno dei soggetti della suprema autorità nella Chiesa. La situazione di questo tipo può aver luogo in un concilio ecumenico oppure in diversi situazioni, quando sono compiuti le condizioni necessarie per tali atti. La seconda specie riguarda gli atti collegiali non in senso stretto. Essa significa piuttosto la cura dei vescovi della Chiesa universale e delle Chiese locali, la quale si esprime nella solidarietà ed inoltre nell'amore fraterno. Fra varie forme in cui si attua la collegialità affettiva il Papa elenca le visite *ad limina apostolorum*, il Sinodo dei Vescovi e le Conferenze Episcopali. Menzionate istituzioni sono le forme della manifestazione della comunione delle Chiese particolari e il rafforzamento dell'unità organica di tutta la Chiesa.

La collegialità dell'Episcopato permette la molteplice cura del bene della Chiesa universale. Essa esprime nello stesso tempo e realizza la sua unità, la quale non è conformismo, ma presenta la ricchezza della varietà caratteristica della Chiesa di Cristo.

ŻYCIE LUDZKIE JAKO DAR I ZADANIE

T R E Ś C I: - Wstęp. – I. Życie ludzkie. 1. Życie jako dar, wolność, radość i wielkość. 2. Całe życie jest „polem” Boga. 3. W znaku „wielkości”. – II. Życie jako miłość. 1. Związki ontologiczne. 2. Budowa strukturalna. – III. Życie jako kult i służba. 1. „Kult życia” - Jezus Chrystus. 2. „Liturgia” dobrego postępowania. 3. „Diakonia” miłości i świadectwa. – IV. Życie jako zadanie. 1. „Wybranie” życia jest ryzykiem i dążeniem do przyszłości. 2. „Przyjąć” życie w jego relatywności. 3. Interpretować życie jako nadzieję. – Wnioski. – Zusammenfassung.

WSTĘP

Problemy uwzględniające życie, które rozwija się od poczęcia w łonie matki aż do śmierci, nie mogą być rozważane bez wymiaru etycznego i wartości ludzkich, które są w nich zawarte. Chodzi o troskę i wspieranie dobra ludzkiego (*bonum hominis*), dobra człowieka jako człowieka, skonkretyzowanego w ciągłym wzrastaniu w moralności, w wolności, w harmonii zdolności i energii immanentnych do istoty działającej w perspektywie ostatecznej celowości, którą rozum ludzki dostrzega a religia objawia: pełność życia w Bogu.

Bez tego odniesienia i tego dostosowania do dobra prawdziwego i integralnego człowieka, również w materii poczęcia i urodzin odkrycia i aplikacje nauk biologicznych- genetycznych-medycznych mogłyby prowadzić do aktów, zachowań, wartościowania gdzie wartość rzeczywista rzeczy – i więcej, w tym przypadku, samych ludzi: dziecka poczętego, narodzonego dziś a jutro dorosłego – jest nie przestrzegana i źle traktowana.

Tradycyjnie jednak mówiło się o prawie moralnym, to znaczy uwzględniającym zachowanie (*mos, ethos*) zależne od sądów i wyborów wewnętrznych i zawierających rozum, wolność i odpowiedzialność, które należy zachowywać jako kryterium pierwsze i ostateczne we wszystkim tym, co dotyka życia człowieka jako człowieka, zaczynając od jego źródeł.

Chodzi o moralne prawo fundamentalne, to znaczy dotyczące postaw właściwych naturze ludzkiej jako złożonej z cielesności i duchowości, a mianowicie:

- a. prawo do istnienia: zachowania i wzrastania życia;

- b. prawo do rozmnażania się: zachowania i wzrastania gatunku, a konkretnie, do właściwej regulacji bodźców wewnętrznych w celu przedłużania siebie w nowym pokoleniu przez płodne stosunki seksualne;
- c. prawo do poznawania: kultura ducha jako obowiązek wychowania, osobowego wynoszenia i współpracy w rozwoju intelektualnym, moralnym i duchowym ludzkości, poprzez poznawanie świata, człowieka i Boga, z konsekwentnymi projekcjami poznania o całej przestrzeni życia ludzkiego, przeżywanego po ludzku we wszystkich formach.

Jest rzeczą jasną, że w konkretnej rzeczywistości człowieka jako osoby obdarzonej rozumem i wolą, a więc wolnej i odpowiedzialnej, projekcja poznania obejmuje wszystkie elementy życiowe, również te, które bezpośrednio i w sposób naturalny dążą do zachowania i do przekazywania życia, w wymiarze, w jakim są podatne regulacji racjonalnej w porządku do harmonii złożoności ludzkiej.

Również cały świat relacji ludzkich skierowanych na prokreację podlega tej regulacji wewnętrzznego prawa,żądanego i nałożonego przez wymagania natury, które może być wyrażone systematycznie w ten sposób: prokreacja, ekspansja życia, i o ile jest to możliwe sukcesja pokoleń na wieki, powinny zachodzić według rozumu w porządku do integralnego dobra człowieka. Dobra, które nie może się urzeczywistniać kierując się tylko uczuciami, lub również poruszając procesy kierowane rozumem w jego wyrażeniu naukowym, ekonomicznym, politycznym (i według kryteriów odpowiadających na przykład polu biologicznemu, genetycznemu, demograficznemu, itd.), które nie są zharmonizowane z wymaganiami i nakazami integralnego dobra, dobra człowieka jako człowieka, tak w pojedynczych osobach jak i we wspólnocie ludzkiej.

W świetle tej kluczowej zasady należy przeanalizować i, jeżeli jest to możliwe, rozwiązać problemy stare i nowe, które w konkretności życia i historii stają przed człowiekiem, który musi podjąć rozwiązania, dokonać wyboru.

Regulacja narodzin, a więc ograniczenie poczęć (abstrahując tu od przypadku etycznie niedopuszczalnego, jakim jest aborcja, zabicie życia już poczętego) jest jednym z problemów bardzo aktualnych w odniesieniu do życia, i wciąga prawo naturalne zarówno dotyczące jego zachowania, rozmnażania, jak i regulacji jego pierwotnych procesów.

Z tego powodu ważność tego problemu wykracza poza pole etyki seksualnej i małżeńskiej, do której należy. Problem dotyka, bowiem samych podstaw etyki ludzkiej i chrześcijańskiej. Jest to więc problem, który ukazuje wartość przedmiotową faktów, które wynikają ze świata podmiotowego, duchowego człowieka, i utrwalają się jako fundamentalne zasady i uniwersalne schematy działania w odpowiedzi na wymagania samej natury, która wyszła z rąk Boga.

Cała moralność jest oparta na takim prawie. Moralność rozwija się w takim wymiarze, w jakim lepiej odkrywa to prawo, w jakim aplikuje je w sytuacji konkretnej, ale nie niszcząc i nie lekceważąc go. Funkcją prawa moralnego, ale również jakiegokolwiek prawa – nie jest usprawiedliwianie zwyczajów, ale kierowanie nimi, a jeśli to konieczne również poprawianie ich.

Niestety prawo, dziś stało się bardzo giętkie pod presją rzeczywistości społecznych i kulturowych, nawet wtedy, kiedy jest negatywne. Przynajmniej moralność powinna zachować swoją suwerenność, jeśli chodzi o zwyczaje.

I. ŻYCIE LUDZKIE

Odwoływanie się do samorealizacji, do życia, które powinno urzeczywistnić zaangażowanie moralne człowieka, zakłada na pierwszym miejscu pogłębienie tego właśnie tematu ludzkiej egzystencji. Chodzi, przede wszystkim, o uchwycenie sensu i podstawowych dynamik, wychodząc od Słowa Bożego, aż do dojścia do wizji możliwie najbardziej systematycznej. Praca, która wydaje się nam jak najbardziej odpowiadająca nie tylko wymaganiom o charakterze logicznym, ale przede wszystkim wynikająca z aktualnej konieczności, zważywszy, że właśnie sens życia ludzkiego, egzystencja osobowa warunkują ukierunkowanie współżycia na wszystkich poziomach, szczególnie w naszym czasie. Żyjemy, bowiem w sytuacji historycznej, w której nie tylko jest problematyczny sens istnienia, ale także jakość, a w ostateczności, jego sama wartość¹.

Sens życia ludzkiego może być opisany wyczerpująco wewnątrz serii współrzędnych i różnych znaczeń, które możemy zebrać w następujących problemach: życie jako dar, wolność i miłość; życie jako kult, zobowiązanie i służba.

1. Życie jako dar, wolność, radość i wielkość

Wychodzimy ze stwierdzenia biblijnego, które wyjaśnia istotę wolności i wewnętrznej radości wobec rzeczywistości życia ludzkiego. Jest to odniesienie wiary dla tych, którzy czytają Pismo św. jako Słowo Boga i ukierunkowanie mądrości dla wszystkich tych, którzy pomimo wszystko mogą na tych kartach znaleźć tysiącletnie bogactwo starożytnej medytacji o istnieniu.

Pierwsza dana pochodzi właśnie z rozważenia jednego z głównych przekonań Starego Testamentu: a mianowicie z faktu, że „Jahwe żyje”: jest Bogiem żyjącym, *który stworzył niebo i ziemię oraz sprawuje władzę nad wszystkimi istotami* (Dn 14, 5); *Panie miłośniku życia* (Mdr 11, 26); *bo tu [u Pana] jest twoje życie i długie trwanie twego pobytu na ziemi* (Pwp 30, 20)². Fakt, który został przyjęty z tradycji żydowskiej nie tyle jako motyw spekulacji metafizycznych, lecz jako *objawione doświadczenie* wynurzające się z aktu stworzenia i przymierza rozpoczętego i ciągle odnawianego ze strony Boga. Przez fakt, że Bóg objawia się ciągle jako „drzewo życia” (Ps 36, 10), tłumaczy się każdą formę istnienia, poczynając od człowieka, który staje się istotą żyjącą, ponieważ Bóg tchnął w jego nozdrza, stawiając go w ten sposób blisko drzewa życia (zob. Rdz 2, 9).

Bóg życia, więc, w każdym swoim akcie, względem człowieka nie może być nikim innym jak obrońcą życia, jego wolności, jego pełni. Działanie na rzecz życia, które wyraża się w samej wolności Boga, jest potwierdzone również w człowieku. Z tego powodu Pismo św. opisuje gesty stworzenia, ze strony Boga, w znaku „chwały”, tj. objawienia bez zasłon, i z radością. Wydobyć człowieka z gliny, wydobyć kobietę z żebr, aby utworzyć parę, wydobyć lud z potomstwa Jakuba i następnie nowy lud z wydarzenia wcielenia Syna Bożego, wszystko to, co w ostateczności

¹ EV 3–4.

² Por. EV 28. 32.

jest działaniem Boga na rzecz życia, wszystko to stanowi „przyjemność”, „święto”, „zabawę” Boga; objawienie pełne jego wolności, a więc pełna realizacja każdego wyrażenia istnienia, poczynając od osoby ludzkiej.

Potwierdzenie życia ludzkiego, konsekwentnie nie może być rozważane ani przypadkowo ani marginesowo ze strony Boga. Więcej, *człowiek jest jedynym stworzeniem, którego Bóg powołał do istnienia „dla niego samego”*³. To istnienie jest jego pragnieniem, jego planem, jego darem: chcianym, bezpośrednio uzgodnionym, nie przypadkowym. Człowiek uczyniony na *Jego obraz i podobieństwo* (zob. Rdz 1, 26–27). Uczyniony jako cud; nie wiele mniejszy od aniołów. Z wielką ilością darów, którego inwentarz obejmuje ciało, duszę, sumienie (serce), wolność⁴. I żaden z tych darów sam z siebie nie przeciwstawia się innemu: ani ciało duszy; ani sumienie wolności.

Życie, pierwszy i fundamentalny sposób objawienia się Boga stworzeniu ludzkiemu, które zaledwie wychodzi z jego rąk, staje się partnerem, z którym rozpoczyna relację bez końca, poprzez którą również rozwija się *i coraz wyraźniej dostrzega też sens i wartość życia jako takiego*⁵. Życie ludzkie jest więc wyrażeniem „chwały” Boga i jego „przymierza”. Objawienie Boga, który pokazuje się bez zasłony, aby każde stworzenie, ze względu na swoje działanie witalne i stwórcze nabyło własnych rysów, głębokiego znaczenia; aby było samym sobą; prawdziwie „wolne”. Samorealizacja osób i rzeczywistość, razem wzięte; dążenie do pełni życia jest również podłożem pokoju. W znaku „wartości”, „piękna”, „radości” i „dobroci”. Rzeczywiście Bóg widział, że wszystko było *piękne i dobre*. Nawet fakt, że *obydwoje byli nadzy*, bez wstydu (Rdz 2, 25).

Właśnie dlatego obrońca życia, partner każdego żyjącego „Żyjący” jest również „gwarantem życia”: *On jest „goelem”, czyli obrońcą niewinnego*⁶; tym, który żąda racji krwi za brata; dla człowieka, w szczególności, Bóg jest tym, który żąda „wierności” dla swojego „przymierza”, w której znaku został uczyniony dar istnienia, właśnie poprzez pełną realizację tego istnienia.

2. Całe życie jest „połem” Boga

W tej pełnej realizacji znajduje się odpowiedzialność za życie: w odpowiedzi na wezwanie („powołanie”) odpowiednio do faktu, że człowiek otrzymał dar. Należy odpowiedzieć więc, nie tylko troszcząc się o stronę „duchową”, ale o całość istnienia. Dlatego opierając się na Słowie Bożym, każde środowisko, każdy poziom, każda przestrzeń życia ludzkiego zostały „uczynione z niczego” za przyczyną Pana Boga.

Życie wyzwolone na poziomie przede wszystkim ziemskim. Jest dość symptomatyczne, w tym względzie, że w Starym Testamencie w pierwszym okresie, życie darowane przez Boga, jest rzeczywistością całkowicie ziemską. Błogosławieństwo

³ LdR 13.

⁴ KDK 12–17.

⁵ EV 31.

⁶ EV 53.

Boga tłumaczy się długowiecznością i szczęśliwymi dniami, charakteryzującymi się również pokojem, radością, płodnością ziemi, zdrowiem, licznym potomstwem. Dla Izraela w szczególności, życie błogosławione przez Boga oznacza również posiadanie na zawsze ziemi obiecanej. Kto pragnie posiadać życie błogosławione (jedyne prawdziwe życie) powinien działać w sprawiedliwości. W każdym przypadku śmierć fizyczna jest rzeczywiście końcem życia; istnienie zmarłych w „Szeolu”, podobne do snu, nie zasługuje, aby było nazwane życiem

To, że życie należy rozumieć również jako „pokonanie progę śmierci” jest prawdą, którą *objawienie pozwala stopniowo coraz wyraźniej dostrzec*⁷. *Życie załączek doskonałej pełni ma się objawić przez miłość i urzeczywistnić ... przez udział w Jego życiu wiecznym*⁸. *Życie jest załączkiem istnienia, które przekracza granice czasu: „Bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka - uczynił go obrazem swej własnej wieczności”* (Mdr 2,23)⁹. Jest dążeniem do pokonania śmierci w sensie eschatologiczno-transcendentalnym („porwaniem” pewnych osób w sferze Boga). Psalm 16 wyraża następnie nadzieję na wieczną wspólnotę życia z Bogiem, razem z uwolnieniem z „Szeolu” lub zachowaniem od niego. Ale tylko tak zwana Apokalipsa Izajasza oznajmia wyraźnie: *On raz na zawsze zniszczy śmierć* (Iz 25, 8) i sprawiedliwi posiadają radość wieczną. *Wielu zaś, co posnęli w prochu ziemi, zbudzi się: jedni do wiecznego życia, drudzy ku hańbie, ku wiecznej odrazie* (Dn 12, 2).

Praktycznie, więc, dochodzi się do pojęcia życia, które przekracza historię: życie jest zbawieniem eschatologicznym darowanym przez Boga. To, że życie w pełnym sensie należy rozumieć jako „przekroczenie wszelkich granic” pojawia się najbardziej jasno przede wszystkim w orędziu Nowego Testamentu. U Synoptyków pojęcie życia jest jakby zawsze w znaczeniu życia wiecznego. Mówiąc o Królestwie Boga, Jezus (jak symbolicznie pokazuje Jego zmartwychwstanie) rozumie je dokładnie, również jako zwycięstwo nad potęgą śmierci (zob. Łk 20, 38: *Bóg nie jest [Bogiem] umarłych, lecz żywych; wszyscy bowiem dla Niego żyją*).

Dla św. Pawła idea życia jest zdeterminowana rzeczywistością Chrystusa. Życie wiernych jest rozumiane jako uczestnictwo w życiu Zmartwychwstałego i jest konsekwencją usprawiedliwienia. W tym sensie, dar życia, jako zbawienie końcowe, jest już obecne. Ze strony wierzącego, życie objawia się w uczestniczeniu w cierpieniach Chrystusa, w ukryciu z *Chrystusem w Bogu* (Kol 3, 4). Identyfikacja z Chrystusem *Dawcą życia* (Dz 3, 15): w rzeczywistości głębokie przyłgnięcie do Niego w obowiązku moralnym; tak, że każdy chrześcijanin może i powinien ze szczerością powiedzieć: *Teraz zaś już nie żyję, lecz żyje we mnie Chrystus* (Gal 2, 20). Duch Chrystusa jest korzeniem tego życia; dlatego może On być nazwany „protoplastą”, „pieczęcią” pełnego życia, tj. całkowitego zbawienia¹⁰. Aspekt moralny tej zasady, dla której życiem jest uczestniczenie w życiu Jezusa ma swój fundament w posłuszeństwie nakazowi „życie dla Boga” (zob. Rz 6,11–13).

U św. Jana, z pojęcia życie wypływają pewne cechy: życie pochodzi z wysoka, podczas gdy na dole króluje śmierć. W szczególności, Chrystus jest życiem w osobie

⁷ EV 31.

⁸ Tamże.

⁹ EV 34.

¹⁰ Zob. EV 79.

i właśnie w świetle takiego „życia” nabierają pełnego znaczenia wszystkie aspekty i momenty życia człowieka¹¹. I tak Ewangelia życia jest rzeczywistością konkretną i osobową, gdyż polega na głoszeniu osoby samego Jezusa¹². On sam został posłany, aby przynieść światu życie bez końca. Kto wierzy, już ma życie wieczne (J 5, 24). Jednakże aktualne posiadanie daru życia nie jest ostateczne; powinno wyrazić się w miłości aktywnej, w przeciwnym razie pozostanie w śmierci. Stałą pełność będzie się miało dopiero w czasie przyszłym, kiedy będzie po zmartwychwstaniu, ścisła jedność z Bogiem i z jego Synem (J 14,2n). W szczególności, w Apokalipsie, św. Jan stawia w centrum świata niebieskiego zwycięskiego Anioła Boga. Tym, którzy zwyciężą w walce przeciwko mocom ciemności są obiecane owoce z drzewa życia i korona życia (zob. Ap 2,7.10).

3. W znaku „wielkości”

Odpowiednie zrozumienie chrześcijańskiego znaczenia życia ludzkiego nie może jednak nie wychodzić z rozważań ofiarowanych nam przez podstawowy dokument kościelny – z Konstytucji *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II – powtórzony w głównych fragmentach, przez *Enagelium vitae*¹³. Już pierwszy rozdział mówi o tym, odwołując się do potrójnej serii istotnych idei biblijnych. Pierwszy tekst, do którego odwołuje się to Rdz 1,26–27: A wreszcie rzekł Bóg: „*Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi*”. *Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę.*

Trzeba zaznaczyć, że *Gaudium et spes* odwołuje się do tekstu Mdr 2,23: *Bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka – uczynił go obrazem swej własnej wieczności.* Jest rzeczą oczywistą, jak z tych tekstów wynika cała seria argumentów na korzyść wielkości człowieka; z której pojawia się zdolność poznawania i kochania swojego Boga, panowanie nad stworzeniem ziemskim, i w końcu podobieństwo z Bogiem. Inny tekst biblijny, Ps 8,5–7: *Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, i czym – syn człowieczy, że się nim zajmujesz? Uczyniłeś go niewiele mniejszym od istot niebieskich, chwałą i czcią go uwieńczyłeś. Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich; złożyłeś wszystko pod jego stopy.*

Tekst ten w Liście do Hebrajczyków jest przypisany Mesjaszowi. Jednakże nie przeszkadza to, aby uwzględnił on, na pierwszym miejscu człowieka, który wyszedł z rąk Boga. Człowiek: pan kosmosu po Bogu.

W ten sposób wprowadza się ideę stworzenia, według której „chwała Boga wymaga chwały człowieka” (św. Ireneusz), dla której krytykowanie stworzenia równałoby się krytykowaniu Stwórcy. Oto dlaczego jest logiczne, że tekst ten cytuje to co mogłoby być nazwane „pomnikiem chrześcijańskiego optymizmu”: *A Bóg widział, że wszystko co uczynił, było bardzo dobre* (Rdz 1,31). I chociaż w tym obrazie nie

¹¹ EV 1.

¹² EV 29.

¹³ EV 35.

można zapominać, że zło w stworzenie weszło z powodu grzechu (zło moralne i fizyczne: grzech, choroba i śmierć) to jednakże tej wizji biblijnej nie będzie można nigdy zniszczyć u podstaw. Obojętnie jak wielkie może być zło, to ono nigdy nie będzie mogło całkowicie pokonać dobra życia. Mówi bowiem Księga Mądrości: *Bo śmierci Bóg nie uczynił i nie cieszy się ze zguby żyjących. Stworzył bowiem wszystko po to, aby było, i byty tego świata niosą zdrowie: nie ma w nich nieśmiertelnego jadu ani władania Otchłani na tej ziemi. Bo sprawiedliwość nie podlega śmierci* (Mdr 1,13–15).

Przeznaczeni do nieśmiertelności, ponieważ są obrazem Boga, a śmierć weszła na świat przez zawiść diabła i doświadczają jej ci, którzy do niego należą (Mdr 2,24). Czy można mówić, że nie istnieje taka wszechmoc zła zdolna obalić plan Stwórcy. Rzeczywiście *dusze sprawiedliwych są w ręku Boga i nie osiągnie ich męka* (Mdr 3,1). Zapewnieni o zależności i opiece Pana, w świadomości, że w nowej ekonomii *gdzie wzógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska, aby jak grzech zaznaczył swoje królowanie śmiercią, tak łaska przejawiała swe królowanie przez sprawiedliwość wiodącą do życia wiecznego przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego* (Rzm 5,20–21).

II. ŻYCIE JAKO MIŁOŚĆ

Druga seria rozważań może pomóc nam w uchwyceniu wartości istnienia ludzkiego jako odniesienie do zaangażowania ludzkiego i chrześcijańskiego dla własnej realizacji. Może wynikać z refleksji o naturze samej miłości, która praktycznie utożsamia się z siłą, dzięki której istniejemy nawiązując relacje z nami, z Absolutem i każdą inną rzeczywistością. Jeżeli, bowiem, weźmiemy pod uwagę instancje, siły dynamiczne, w których rzeczywiście identyfikuje się życie człowieka, zobaczymy, że one realizują dążenia ontologiczne, które praktycznie są tymi samymi fundamentalnymi kierunkami miłości.

1. Związki ontologiczne

Wydaje się dość jasnym, przede wszystkim fakt, że żyć to znaczy być posłusznym pewnym kierunkom, pewnym ukierunkowaniom strukturalnym, które są istotnymi dążeniami miłości. To dążenie, które w pierwszym rzędzie polega na ontologicznym związku nas z nami samymi. Myślę o naszym sposobie wewnętrznego życia, kiedy orientujemy się, że każda nić istnienia dąży do jedyne go celu: być samymi sobą, całkowicie realizować się, być w doskonałej jedności z samym sobą. Nie jest trudno zidentyfikować tego radykalnego dążenia do własnej realizacji z kwintesencją tego co nazywamy miłością¹⁴.

Istnieje następnie inna istota naszego życia, również inne ukierunkowanie strukturalne, fundamentalna dana miłości, to znaczy to, że jesteśmy ontologicznie związani z Absolutem. Wewnętrzna bowiem, identyfikacja z samymi sobą, wydaje się

¹⁴ EV 81.

być niemożliwa bez istotnego odniesienia do całości rozumianej jako wezwanie każdego relatywnego istnienia do właściwej pełni. Jakby powiedzieć inaczej, każdy ciek wodny mówi o jakiejś relacji do morza. Innymi jeszcze słowy, siła, która popycha relatywne istnienie do uzupełnienia własnych możliwości jest tą samą siłą, która łączy z Absolutem. Bowiem: „Alternatywa jest prosta: albo istnieje ta rzeczywistość, do której natura w swoim wnętrzu dąży jako własne wytłumaczenie, albo nie istnieje. Negując tę relację do istoty absolutu, przyczyny wszystkiego, nie pozostaje nic innego jak wybór nihilizmu, gorzkie stwierdzenie, że absurd jest w głębi nas samych”¹⁵.

A więc, również takie więzy z Absolutem należy identyfikować jako wymiar miłości ludzkiej, jeżeli jest prawdą, że ten ostatni jest tą samą siłą, która popycha do własnej identyfikacji, własnego wartościowania, pełni. *Boskie pochodzenie tego ducha życia wyjaśnia, dlaczego człowiekowi przez całe życie na ziemi towarzyszy poczucie niespełnienia. Stworzony przez Boga i noszący w sobie niezatarty ślad Boga, człowiek w naturalny sposób dąży ku Niemu. Każdy człowiek, wsłuchany w głębokie pragnienia swego serca, musi uznać, że i do niego odnoszą się słowa prawdy wypowiedziane przez św. Augustyna: „Uczyniłeś nas, Panie, dla siebie i nie-spokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie”*¹⁶.

Następnie w życiu ludzkim stwierdzamy ontologiczne więzy z każdą inną rzeczywistością. Horyzont tego wszystkiego, nie rozumianego jako perspektywa chimeryczna, lecz jako punkt odniesienia, do którego każda inna rzeczywistość mówi o relacji i, dla którego każda inna rzeczywistość stanowi jakby etap pośredni, wkład częściowy. Tu więc, wypływa na wierzch, o wiele bardziej to, co rozumie się przez „miłość” (pozostając ciągle na poziomie ontologicznym). A mianowicie jak „stworzenie w swojej skończonej ułomności, w swojej przejściowej naturze, staje się dla nas przedmiotem naszego dążenia do nieskończoności; dążenie, którego żaden człowiek nie może prawdziwie zaspokoić”¹⁷. Konkretnie, „miłość”, w swoim pojęciu najszerszym, będzie wskazywała na dążenie człowieka (wewnątrz ekonomii własnej realizacji, z parametrem do absolutu) do wypełnienia jakiegoś rodzaju „wymiany istnień”.

Jest rzeczą oczywistą, że tu realizuje się wyjaśnienie o fenomenie, dla którego różne rzeczywistości „są”, „istnieją” ze względu na fakt, że „jeden z drugim” stanowią „my”, w ten sposób, że ich istnienie oznacza „być-z”. Tak, że jeszcze można mówić o „miłości” jako skutecznym darowaniu. Ponieważ „prawdziwy i właściwy dar miłości nie ma miejsca na poziomie mieć i posiadać, ale na poziomie istnienia (bytu) przed sobą. Bycie z innym wychodzi na spotkanie pod formą darów”¹⁸. Parafrazując znane twierdzenie Kartezjusza, możemy powiedzieć, *Kocham, więc jestem*. Istnieję w takim wymiarze, w jakim kocham i jestem kochany. I to w polu nieustającej dynamiki, ponieważ „miłość, ze względu na swoją naturę, nigdy nie dochodzi do końca; nawet w swoim wypełnieniu ona żyje jako dążenie”¹⁹.

¹⁵ E. Balducci, *L'Esistenza cristiana*, Firenze, 1968, s. 102.

¹⁶ EV 35.

¹⁷ L. Boros, *Il Dio presente*, Brescia 1968, s. 24–25.

¹⁸ Tamże, s. 22.

¹⁹ Tamże, s. 23.

2. Budowa strukturalna

W tej refleksji ontologicznej znajduje się dalsze pogłębienie, które pokazuje, jak struktura radykalna, w której identyfikuje się witalna dynamika istnienia ludzkiego, nie jest niczym innym jak konstytutywną strukturą miłości, i odwrotnie. Jeżeli, bowiem, analizujemy, co znaczy powiedzenie „żyć”, spostrzegamy, że oznacza odpowiedzieć na głębokie i istotne wezwanie, w którym utożsamia się ontologiczne doświadczenie miłości. Pierwszy istotny ruch, który charakteryzuje ontologiczne doświadczenie życia, i w tym samym czasie miłości, identyfikuje się z pewnym rodzajem separacji, wyjścia z samego siebie, które w terminologii greckiej, możemy określić, jako ruch „ekstazy”, bądź również w terminologii współczesnej, jako postawę „ryzyka”. Można twierdzić, że każdy moment życia, to jest każde stopniowanie miłości, realizuje tę więź „ekstazy” i „ryzyka”, jakkolwiek w bardzo różny sposób.

Ruch wyjścia jest ukierunkowany na jedność, ponieważ dynamika istnienia uważa jako konieczność własny wzrost. Miłość w ostateczności, również w pojęciu bardziej zjawiskowym, uwydatnia tę gwarancję ryzyka, w którym następuje wyjście z siebie; wystarczy pomyśleć o wyrażeniu bardziej charakterystycznym miłości, że jest jednością między mężczyzną i kobietą w intymności małżeńskiej, która łączy i otwiera się na nowe istnienie. W ten sposób, w każdym wyrażeniu prawdziwej żywotności realizuje się jedność, wspólnota z rzeczywistością, której dynamika istnienia wymaga momentów i aspektów koniecznych dla własnego wzrostu.

Pewne jest, że również ruch jednoczący mógłby być granicą dla własnej żywotności gdyby polegał na prawdziwym i właściwym „przystanku”, jakiejś stagnacji, jakiejś przesadnej identyfikacji z rzeczywistością, w której relację istota ludzka szuka z własnym wzrastaniem. Z tego powodu gramatyka życia (i miłości) wymaga następnego ruchu, który możemy określić „wejściem w siebie”. Co następnie nie oznacza tylko momentu rekonstrukcji własnej tożsamości, ale również szacunek dla tożsamości drugiego, który również powinien wzrastać przez „jedność”: obojętnie czy będzie to osoba, rzecz, wiedza itp.

III. ŻYCIE JAKO KULT I SŁUŻBA

Trzecia seria rozważań wynika z pierwszych dwóch. Jeżeli bowiem życie jest wyrażeniem daru wolności i radości; jeżeli jest istotnie budową relacji i miłości, to właśnie wewnątrz życia powinien być realizowany plan wolności i miłości chciany przez Boga; samo życie powinno być przeżywane jako odpowiedź dziękczynienia Bogu. Wyrażenie chwały w Jego imieniu, w tym samym czasie staje się zobowiązaniem samorealizacji i dyspozycyjności; „służba” innym, aż do objęcia samego wszechświata, który w przeciwnym razie trwałby w płaczu w oczekiwaniu na uwolnienie (zob. Rz 8, 19). Życie powinno być istnieniem mającym punkt centralny w odpowiedzi na miłość Boga. Życie, więc jest rozważane jako prawdziwa czynność „eucharystyczna”, tj. jako dziękczynienie, istnienie darowane. Postawa modlitwy, adoracji, która, aby była szczerą i autentyczną jak tego wymaga Słowo Boże, powinna rozpoczynać się od podstaw życia: moralność jako kult i kult jako

moralność; życie ludzkie jako autentyczna liturgia; pierwsze prawdziwe „teologiczne miejsce” religijności, rzeczywistość do *wystawiania*²⁰.

1. „Kult życia” – Jezus Chrystus

Absolutnie jasny jest w Starym Testamencie sens zaangażowania „religijnego” jako „zwrócenie twarzy” w kierunku Boga wyzwolenia. Fundamentem tego wszystkiego jest darmość, z jaką Bóg zwrócił swoją twarz na lud. A więc kult jako akceptacja „przymierza”, jako pakt współżycia z prawdziwym Panem. Każdy fakt, jednak, jest przeżywany w tym obrazie relacji z Bogiem; każdy aspekt życia jest włączony w sytuację przymierza.

W Nowym Testamencie istnieje przejście do konkretyzacji wydarzenia: „Chrystus jest kultem życia”, jako że w Nim istnieje pełnia życia i miłości. Być chrześcijanami, oznacza, więc być wszczepionymi w kult życia, którym jest Chrystus, stając się tym samym „kultem życia”. Konkretna interpretacja tej rzeczywistości polega na przeżywaniu życia jako nieustającej „modlitwy”, w odpowiedzi na szczodre wezwanie tj. na wybór Ojca względem nas. Znaczące są pewne passusy z św. Pawła, np. Rz 12,1: *A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej.*

2. „Liturgia” dobrego postępowania

Czytając Nowy Testament spostrzegamy, że pojęcia takie jak „liturgia”, „kult”, „służba” nie mają zawsze tego samego sensu, jaki my zwyczajowo im dajemy. Np. wracając do tekstu z Rz 12,1, również na podstawie kontekstu, który następuje w rozdziałach 12–15, jasne jest, że w tym fragmencie św. Paweł usuwa wskazanie słowem „kult” zachowanie chrześcijańskie ożywione szczodłą miłością, przeżywaną przez każdego wiernego na swoim miejscu w Kościele, ciele Chrystusa. W tym kierunku idą również inne wskazania św. Pawła: *Przystąpmy z sercem prawym, z wiarą pełną, ... Trzymajmy się niewzruszenie nadziei... Troszczmy się o siebie wzajemnie, by się zachęcać do miłości i do dobrych uczynków. Nie opuszczajmy naszych wspólnych zebrań (temat życia wspólnotowego), jak się to stało zwyczajem niektórych, ale zachęcajmy się nawzajem, i to tym bardziej, im wyraźniej widzicie, że zbliża się dzień* (Hbr 10,22–25).

A jeśli nawet krew moja ma być wylana przy ofiarniczej posłudze około waszej wiary [męczeństwo], cieszę się i dzielę radość z wami wszystkimi (Flp 2,17). *My bowiem jesteśmy prawdziwie ludem obrzezanym - my, którzy sprawujemy kult w Duchu Bożym i chlubimy się w Chrystusie Jezusie, a nie pokładamy ufności w ciele* (Flp 3,3).

W temacie „ofiary duchowe” jako wyrażenie charakterystyczne i właściwe „kultu”, „liturgii” życia, istnieje cała seria wskazań. Już w Starym Testamencie,

²⁰ EV 83.

na przykład Izajasz napomina: *Przestańcie czynić zło! Zaprawiajcie się w dobrem! Troszczcie się o sprawiedliwość* (Iz 1,16–17). W Nowym Testamencie, można przeczytać różne fragmenty: *Przez Niego więc składajmy Bogu ofiarę czci ustawicznie, to jest owoc warg, które wyznają Jego imię* [aluzja do wiary]. *Nie zapominajcie o dobroczynności i wzajemnej więzi, gdyż cieszy Bóg takimi ofiarami. Bądźcie posłuszni waszym przełożonym i bądźcie im ulegli* (Hbr 13,15–17).

Postępowanie wasze wśród pogan niech będzie dobre, aby przyglądając się dobrym uczynom wychwalali Boga w dniu nawiedzenia (1 Pt 2,12).

Tak samo żony niech będą poddane swoim mężom, aby nawet wtedy, gdy niektórzy z nich nie słuchają nauki, przez samo postępowanie żon zostali (dla wiary) pozyskani bez nauki (1 Pt 3,1).

Oдноśnie *relacji małżeńskiej* w wymiarze kultycznym i ofiary duchowej znane są podkreślenia Pawłowe, według których takie relacje powinny być rozważane w parametrze tego, co jest charakterystyczne w intymnej jedności jaka zachodzi, w tajemnicy, między Chrystusem a Kościołem. Wydaje się, że św. Paweł chciał włączyć te stosunki, jak również te między rodzicami a dziećmi czy między panami a niewolnikami nie tylko w temat wzajemnej służby i miłości, ale również w temat kultyczny zaakcentowany następującymi słowami: *Dziękujcie zawsze za wszystko Bogu Ojcu w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa* (Ef 5,20) i *...śpiewając i wyśławiając Pana w waszych sercach* (Ef 5,19).

W pełnym współbrzmieniu ze Słowem Bożym znajduje się refleksja Soboru Watykańskiego II: *Wszystkie bowiem ich uczynki, modlitwy i apostołskie przedsięwzięcia, życie małżeńskie i rodzinne, codzienna praca, wypoczynek ducha i ciała, jeśli odbywają się w Duchu, a nawet utrapienia życia, jeśli cierpliwie są znoszone, stają się duchowymi ofiarami, miłymi Bogu przez Jezusa Chrystusa* (por. 1 P 2,5); *ofiary te składane są zbożnie Ojcu w eucharystycznym obrzędzie wraz z ofiarą Ciała Pańskiego. W ten sposób i ludzie świeccy, jako zbożnie działający wszędzie czciciele Boga, sam świat Jemu poświęcają*²¹.

W istocie można powiedzieć, więc, że wszystko to co charakteryzuje życie człowieka, wszystkie działania i sytuacje są przetłumaczalne w „ofiarach duchowych”, to jest w aktach kultu, w wymiarze w jakim są wypełniane w Duchu. Innymi słowy „ofiary duchowe” wydają się polegać na modlitwie i na chwale, na ufnym oddaniu się Bogu: to co konkretnie, tłumaczy się w życiu cierpliwym, umiarkowanym, błogosławionym; tj. ożywionym przez wiarę i przez miłość.

3. „Diakonia” miłości i świadectwa

Następny aspekt znaczenia kultycznego istnienia jest ten reprezentowany przez „służbę”, tj. przez „diakonię”, przez którą życie powinno wyrazić swój wymiar „liturgii”. Można powiedzieć, że już w naturalnym pojęciu „wzajemności” jest istotny sens, jakby ontologiczny, „służby”. Zawsze to, co urzeczywistnia życie jest, jednocześnie, charyzmatem wolności i służbą miłości. Jak gdyby „tor” czegoś naturalnego i nadprzyrodzonego, od którego nie można odłączyć istnienia ludzkiego. Czyta-

²¹ KK 34.

my u św. Pawła do Galatów: *Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie! Bo całe Prawo wypełnia się w tym jednym nakazie: „Będziesz miłował bliźniego jak siebie samego”* (Gal 5,13–14).

W tym sensie wydają się znaczące dwa porządki: jeden uwzględniający konkretną interwencję pomocy miłosiernej danej braciom, przede wszystkim biednym; drugi uwzględniający rolę „animacji”, „świadczenia”, „proroctwa”, którymi wierzący swoim życiem powinien wyrazić w rzeczywistości społecznej, w duchu służby kultycznej. W temacie interwencji charytatywnej, wydają się przede wszystkim bogate w znaczenie wyrażenia św. Pawła w odniesieniu do „kolekty” dla biednych. Apostoł mówi o niej jako o rzeczy dość cennej, jako źródłu „dziękczynienia” Bogu i samej „liturgii”. *Wzbogaceni we wszystko, będziecie pełni wszelkiej prostoty, która składa przez nas dziękczynienie Bogu. Posługiwanie bowiem tej sprawie społecznej [literalnie: diakonia tej liturgii] nie tylko uzupełnia to, na co nie stać świętych, lecz obfituje w liczne dziękczynienia składane Bogu. Ci, którzy oddają się tej posłudze, wielbią Boga za to, żeście posłuszni w wyznawaniu Ewangelii Chrystusa, a w prostocie stanowiącie jedno z nimi i ze wszystkimi. A w swych modlitwach za was okazują wam miłość z powodu przebogatej w was łaski Boga. Dzięki Bogu za Jego dar niewypowiedziany (2 Kor 9,11–15). ... otrzymałem ... od was wdzięczną woń, ofiarę przyjemną miłą Bogu (Flp 4,18).*

Św. Jakub ze swej strony stwierdza: *Jeżeli ktoś uważa się za człowieka religijnego, lecz ludząc serce swoje nie powściąga swego języka, to pobożność jego pozbawiona jest podstaw. Religijność czysta i bez skazy wobec Boga i Ojca wyraża się w opiece nad sierotami i wdowami w ich utrapieniach i w zachowaniu siebie samego nieskalanym od wpływów świata* (1,26–27; zob. 1 J 3,22–24; 4,16.19–21; Mt 5,44nn; Łk 1,74nn; Hbr 9,14; Dz 24,14; Ap 7,15; 22,3).

Kościół dziś nalega w pojęciach, które chcielibyśmy nazwać strukturalnymi, na wymiar miłości w życiu chrześcijańskim, rozumianym jako „służba względem życia”²², przede wszystkim tego najbardziej słabego; jako solidarność²³, i przede wszystkim jako współuczestnictwo²⁴. Chodzi o wezwanie do prawdziwego i właściwego wymiaru sumienia. Chodzi, więc o to, że należy mieć zawsze, we własnych decyzjach, świadomość, że to, co myślimy i czynimy ma w pewnym sensie wpływ na każdego drugiego człowieka, a także na całe stworzenie.

Miłość, solidarność, więc powinny oznaczać, jak przypomina Jan Paweł II, nie tylko pojedyncze gesty, lecz i przede wszystkim globalne dążenie do zmiany „stylu życia, modeli produkcji i konsumpcji utrwalonych struktur władzy, na których opierają się dziś społeczeństwa”²⁵. Żyć więc, w świadomości wewnętrznej wymiany, dla której realizuje się wskazanie św. Pawła: *Teraz więc niech wasz dostatek przyjdzie z pomocą ich potrzebom, aby ich bogactwo było wam pomocą w waszych niedostatkach i aby nastąpiła równość według tego, co jest napisane: „Nie miał za wiele ten, kto miał dużo. Nie miał za mało ten, kto miał niewiele”* (2 Kor 8, 4–15). W tym polu

²² EV 87-88.

²³ SRS 38.

²⁴ CA 58.

²⁵ Tamże.

refleksji znajduje się napomnienie Jana Pawła II do przyjęcia „wymagań pozytywnych” przykazania „Nie zabijaj”, a mianowicie: *...chronić życie w chwilach słabości i zagrożenia, otaczając opieką cudzoziemców, wdowy, sieroty, chorych, wszelkiego rodzaju ubogich oraz życie nie narodzonych ... te pozytywne wymogi zyskują nową żywotność i rozmach, ukazując cały swój zasięg i głębię: Obejmują nie tylko troskę o życie brata (krewnego, członka tego samego narodu czy cudzoziemca mieszkającego w kraju Izraela, ale także odpowiedzialność za obcych, a nawet miłość nieprzyjaciół*²⁶.

Również aspekt świadectwa jest częścią pojęcia diakonii, istotnego dla życia ludzkiego według wiary. Świadectwo, które jest „animacją”, „ożywianiem” rzeczywistości ziemskich „profetycznym uczestnictwem” we wszystkich wymiarach historii. Kiedy św. Piotr zachęca do ogłaszania dzieł potęgi Boga (zob. 1 Pt 2,9) i do bycia gotowymi *do obrony wobec każdego kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei* (1 Pt 3,15) usiłuje odwołać się dokładnie do tego aspektu istotnie „diagonalnego” życia.

A to w rzeczywistości, oznacza przede wszystkim zabieganie razem z innymi ludźmi o budowania świata. Kochając, mianowicie, rzeczywiście świat, postęp, technikę; bardziej konkretnie osoby, które się zbliżają, aktywności, które wypełniają, rzeczy, z których uczynione jest życie; ponieważ nic nie jest dla chrześcijanina zgorzeniem. Kochać, jednakże, miłością większą niż ludzka; ze względu na motyw wyższy, tj. w Duchu, w perspektywie czegoś więcej. Kochać świat pokonując go; osadzać tę miłość w miłości Chrystusa. „Być w świecie bez bycia ze świata” tj. gościć „tak” z „nie”; żyć w napięciu.

IV. ŻYCIE JAKO ZADANIE

Chcąc jednakże sprecyzować sens „liturgiczny” i „diakoński” istnienia jest rzeczą ważną wyjaśnić konieczną postawę zasadniczą. Prawdziwy kult Boga „żyjącego” – który uwarunkował realizację swojej „chwały” sukcesem „dzieła jego rąk”, tj. stworzeniem wyjątkowym, którym jest człowiek – powinien oznaczać przede wszystkim „akceptację życia”; tj. „wybierać” życie w sensie „przyjęcia go” nawet w jego aspektach najbardziej trudnych. Chodzi, w ostateczności, o dotarcie do korzeni autentycznego chrześcijaństwa, które żąda i czyni możliwym człowiekowi ścisłe „przymierze” z Bogiem w Chrystusie.

1. „Wybranie” życia jest ryzykiem i dążeniem do przyszłości

Wybrać życie oznacza w ostateczności, zaakceptowanie obowiązku bycia „protagonistami” a nie ludźmi pozbawionymi inicjatywy (szeregowcami)²⁷. Interpretując istnienie w znaku radości; „w poszukiwaniu sensu” w codzienności, „w twarzy

²⁶ EV 41.

²⁷ EV 28.

każdej osoby” bez pogoni za sytuacjami nadzwyczajnymi²⁸. Rozważając o życiu jako o darze, jako o wyzwoleniu i wreszcie wartościowaniu go jako źródło i doświadczeniu daru. W przekonaniu, że „dawanie jest otrzymywaniem”; wiedząc, że miłość jest siłą życia, kiedy żyje się w „logice darmości”. Angażując własne istnienie w autentyczną miłość siebie, tj. własną konkretną historię (nie tylko ogólna akceptacja własnego istnienia). W pełnym przyjęciu własnej specyficzności: mężczyzna/kobieta; nerwowy/spokojny; teoretyk/praktyk; racjonalny/poetyczny; młody/stary; zdrowy/chory itd., tak, że w rzeczywistości własne istnienie staje się nami, a nie sytuacją kompromisu. Właśnie w stosunku do nakazu Pana: *Wybierajcie więc życie, abyście żyli* (Pwp 30,19).

Ważne jest, więc, wybranie życia ze względu na ryzyko, tj. ze względu na to, co jest nieprzewidywane, trudne, nawet niebezpieczne. Ponieważ życie jest w sposób istotny ryzykiem, to oznacza zarazem obowiązek akceptowania życia w jego ciągłym otwarciu na przyszłość.

Chcąc lepiej ukazać ten obowiązek „wyboru” życia, możemy również dołączyć inne uwagi, jakby w aspekcie negatywnym, aby powiedzieć, kiedy nie żyje się kultem, wyborem, obowiązkiem życia. A mianowicie wtedy, kiedy nie odchodzi się do postaw bałwochwalczych tych, „którzy mają za boga swój brzuch” (zob. Flp 3,19). Kiedy mianowicie woli się bogactwo od „mądrości serca” (Ps 90,12). Albo również wtedy, kiedy ufa się jedynie minimalistycznemu przestrzeganiu prawa. Kiedy, w ostateczności, trwa się w postawach przesadnej obrony nas samych, stawiając gwarancję własnej realizacji tam, gdzie nie powinno się ją stawiać. Materializm tego, kto myśli tylko o własnym ciele. Ale również materializm tego, kto ciągle pragnie osiągnąć cel najmniejszym wysiłkiem, nawet na polu etyki i prawa.

Nie wybiera się życia, ponadto, wtedy, kiedy popada się w sen. To znaczy w taką postawę lenistwa, która uniemożliwia rozsądek i łagodność, które umieją zebrać wszystkie pozytywne prowokacje życia. Sen, który przeszkadza w posiadaniu zdolności odczytywania „znaków czasów”, tj. komunikacji Boga. Sen, który jest prostym przeciwieństwem „czujności” cnoty ludzkiej i ewangelicznej, która pierwiej niż jest uwagą w omijaniu błędów oznacza przede wszystkim obowiązek zbierania stosowności istnienia. Bez ulegania negatywnej postawie strachu. Strach jest konsekwencją tego, kto śpi, a więc nie rozumie znaków; i doświadcza przez to uczucia zagubienia, niewidomego, głuchego, tego, który jest zagubione we mgle. Nie ma jasności, w jakim kierunku iść. Strach ryzyka i utopii, rzeczywistości i przyszłości.

Można powiedzieć, że korzeniem wszystkich współczesnych kryzysów jest właśnie ten strach. W sposób istotny strach stawiania się dorosłymi.

Kultura dominująca, dla której „wszelka potrzeba jest prawem” w doświadczeniu indywidualizmu i relatywizmu w taki sposób, że fundament własnego ukierunkowania etycznego jest pozostawiony totalitaryzmowi pojedynczych sumień, który jest wszelkim gwałtem, ponieważ *rodzi się z negacji obiektywnej prawdy; i jeżeli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna prawda zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi... Jeżeli nie uznaje się prawdy transcendentnej, triumfuje siła władzy i każdy dąży do maksymalnego wykorzystania dostępnych mu*

²⁸ EV 83.

*środków, do narzucenia własnej korzyści czy własnych poglądów, nie bacząc na prawa innych*²⁹.

2. „Przyjąć” życie w jego relatywności

Przyjąć życie w jego istotnej sytuacji ryzyka i dążenia do przyszłości oznacza zaakceptować sytuację ciągłego stawania się życia, a więc przyjąć ciągłą niepewność, którą ono nakłada na tego, kto chce rzeczywiście być „protagonistą” a nie pozostać szeregowcem.

„Nie ma pełnej i pewnej tożsamości między dobrami zrozumiałymi przez człowieka i dobrami rzeczywiście osiągniętymi. W poszukiwaniu szczęścia i radości, wolność ludzka powinna liczyć się również z czynnikami od niej zewnętrznymi. Powinna umieścić w programie również oczekiwanie, cierpliwość, niepowodzenie. Musi nauczyć się ufać, prosić i przyjmować”³⁰.

Jest to postawa Jezusa, który od Wcielenia do Eucharystii „powierzył Ojcu wypełnienie jego pragnień”³¹, pokazując, że ten kto nie akceptuje utraty swojego życia, nie zyska go, przez fakt, że „wolność nie ma w sobie samej właściwego dobra, ale znajduje je powierzając się”³². Ważne jest więc, przyjęcie własnej relatywności jako warunku osobistej oryginalności a więc właściwego powołania w świecie.

„Przez każdego człowieka przychodzi na świat – stwierdza Martin Buber – coś nowego, co nigdy nie istniało, coś pierwszego i coś jedyne... Jedyne na świecie w swoim rodzaju... Jeżeli, bowiem już istniałby na świecie człowiek identyczny do niego, nie miałby on motywu istnieć w świecie”³³.

Zaakceptować więc, relatywność w celu odczytania znaków osobistego powołania. Przekonani, że *wszystko co Bóg stworzył jest dobre i niczego, co jest spożywane z dziękczynieniem, nie należy odrzucać. Staje się bowiem poświęcone przez słowo Boże i przez modlitwę* (1 Tm 4,4–5). Oznacza to, że nie należy ugiąć się przed postawą tego, kto tonie w przesadnym sensie własnych ograniczeń; przede wszystkim w tzw. sensie winy. Oni trwają w tych cierpieniach nieracjonalnych, ciemnych, owocach wspólnego tabu nabytych w fazie wychowania. W rzeczywistości jednak mogą przedstawiać prawdziwe i właściwe „alibi”, aby nie wzrastać i nie stawać się osobami dojrzałymi. Nieracjonalne i niepotrzebne jest pozostawanie w błocie. Podczas gdy ważne jest natomiast posiadanie i odczuwanie sensu grzechu: sumienie mianowicie postępuje niewłaściwie „w sposób zawiniony”, każdorazowo, kiedy w wolności, decydują się działać przeciwko autentycznym wartościom istnienia. Tych wpisanych w naturę ludzką; jak i tych żądanych i oświeconych przez Boże objawienie. Akceptować relatywność własnych braków i własnych grzechów, aby ciągle powracać do zadania, które zwycięża lenistwo, matkę wszystkich grzechów.

²⁹ CA 44.

³⁰ C.M. Martini, *Attirerò tutti a me*, Milano 2002, s. 57.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ M. Buber, *Il camino dell'uomo*, Brescia 1999, s. 27.

Akceptować relatywność sytuacji pola, gdzie każdy z nas, zasiał również chwast. Przez działanie człowieka o złej woli, ale również przez brak czujności tego, który powinien unikać okazji do zła i powinien interpretować istnienie jako ciągłą drogę, chodzenie drogami Boga³⁴. Nigdy nie wyobrażać sobie, że doszliśmy do celu.

3. Interpretować życie jako nadzieję

Naturalnym wnioskiem refleksji, którą przeszliśmy, rozważając o życiu jako zadaniu, jest podkreślenie wymagania interpretacji życia jako nadziei. Tego właśnie wymaga radykalność chrześcijańska: gwarancja ryzyka, niepewność, relatywność istnienia z zakotwiczeniem na „pewnej skale”, jaką jest Bóg, w którego wierzymy, i któremu ufamy, ponieważ w Nim śmierć jest bez powrotu. Chodzi, więc o odnalezienie znaczenia pewności w tajemnicy paschalnej (śmierć i zmartwychwstaniu Jezusa), dla pamiątki której celebryje się Eucharystię. W Jezusie „mamy życie i mamy je w obfitości” (J 10,10). W tym i przez to odniesienie jest możliwe zrozumienie życia jako planu; właśnie dlatego, że jest ono włączone w wielką tajemnicę Boga. Życie, więc jako plan tajemniczy, ale nie zagadkowy.

Tajemnica do przeżywania w wierze i w nadziei; nie zagadka do rozwiązywania i kontrolowania, do wyzwolenia i podporządkowania systemom i ideologiom. Tajemnica do współuczestniczenia „w towarzystwie” (przymierzu) z Bogiem, który podtrzymuje pielgrzymkę ludzi³⁵.

W odniesieniu do tajemnicy paschalnej, życie może być przeżywane jako przyszłość: w zaufaniu i spokoju.

WNIOSKI

Istnienie ludzkie jest w centrum zaangażowania moralnego chrześcijan: chodzi o fundamentalne parametry, na których powinna być skonstruowana odpowiedź człowieka na propozycję, z jaką Bóg powołał go do przyjaźni, do intymności dzieła własnych rąk. Jest to świadomość, na którą Kościół zwraca uwagę w swoich dokumentach najbardziej uroczystych, aż do dojście do stwierdzeń bardzo mocnych, jak to, które znajdujemy w nauczaniu Jana Pawła II od *Redemptor hominis* (14), przez *Centesimus annus* (roz. VI) aż do *Evangelium vitae* (2).

Chodzi, więc, o linię konkretności, precyzyjnych wskazań, w pełnej harmonii z główną tajemnicą wiary, tj. Wcieleniem. A więc nie kompromis z mentalnością czasów, w jakich żyjemy, socjologiczną, konsumistyczną, antropocentryczną; lecz „wybór religijny”, który objawia się bardziej niż kiedyś w pogłębieniu i w uzyskaniu tego, co „ludzkie” jako konsekwencja tego, co „boskie”.

W tej linii mogą być opracowane późniejsze pogłębienia i ukierunkowania tej refleksji. Zawsze w świetle rozważań głębi proponowanej nam przez *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II, na bazie której człowiek chociaż jako grzesznik

³⁴ Zob. EV 28.

³⁵ Zob. EV 100.

i śmiertelnik, powinien zawsze pamiętać o tej wielkości, która wypływa z łączności z Chrystusem. On, bowiem, jest człowiekiem nowym, który objawiając nam Ojca i jego miłość do nas, pokazuje wszystkie wymiary uwarunkowania ludzkiego³⁶. Wcielenie Chrystusa, w ten sposób ukazuje tajemnicę, która nobilituje wszystkie aspekty życia człowieka i uwalnia z uwarunkowania grzechu ręce, myśl, wolę, serce człowieka. [On] *umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie* (Gal 2,20).

Cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie Pana, ponadto ukazuje tajemnicę, która przywraca pozycję człowieka, osłabia śmiertelność a także nietrwałość moralną. *A jeżeli mieszka w was Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych, to ten, co wskrzesił Chrystusa {Jezusa} z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciało mocą mieszkającego w was swego Ducha* (Rz 8,11). Przez to Chrystus jest rzeczywiście „alfą” i „omegą”. W Nim znajdujemy wszystko: istnienie, życie, zwycięstwo nad grzechem, uwolnienie od śmierci. A więc człowiek jest bardzo wielki, pod warunkiem, że jest rozważany w Chrystusie.

Ale dla wybrania życia i „celebrowania” go w codziennej konkretności; dla rozważania go jako „wartość nieporównywalna” również w świetle tajemnicy Chrystusa, należy umieć „kontemplować” i „dziwić się”. I przez takie postawy można czerpać siłę dla życia autentycznie „Ewangelią życia”, tj. samą istotą zbawienia chrześcijańskiego.

W tym celu należy przede wszystkim pielęgnować w nas samych i w innych postawę kontemplacji. Rodzi się ona z wiary w Boga życia, który stworzył każdego człowieka i cudownie go ukształtował (por. Ps 139[138],14). *Jest to postawa tego, kto widzi życie w całej jego głębi, kto dostrzega jego bezinteresowność i piękno oraz przyjmuje je jako wezwanie do wolności i odpowiedzialności. Jest to postawa tego, kto nie próbuje zagarnąć dla siebie rzeczywistość, ale przyjmuje ją jako dar, odkrywając w każdej rzeczy odblask Stwórcy, a w każdej osobie Jego żywy obraz* (por. Rdz 1,27; Ps 8,6)³⁷.

Kontemplacja, która jest „pełnym szacunku milczeniem”³⁸, która jest przede wszystkim prawdziwym i właściwym zdziwieniem. Zdziwienie „ciągle nowe”, „darmowe”, „uwielbiające”: prawdziwy „leit-motiv” Jana Pawła II w jego encyklice o życiu.

³⁶ KDK 22.

³⁷ EV 83.

³⁸ EV 35.

DAS MENSCHLICHE LEBEN ALS GABE UND AUFGABE

ZUSAMENFASSUNG

Die menschliche Existenz steht inmitten des moralischen Engagements der Christen: Es handelt sich um fundamentale Parameter, auf denen die Antwort des Menschen auf den Vorschlag konstruiert sein soll, mit welchem Gott ihn zur Freundschaft, zur Intimität des Werkes eigener Hände einberufen hat. Es ist das Bewusstsein, worauf die Kirche in ihren festlichsten Dokumenten aufmerksam macht, bis zu sehr eindringlichen Feststellungen, wie diejenigen, die wir bei Johannes Paul II. ab *Redemptor hominis* (14), über *Centesimus annus* (Kap. VI) bis zum *Evangelium vitae* (2) finden.

Leiden, Tod und Auferstehung des Herrn stellen ein Geheimnis dar, welches die Position des Menschen wieder herstellt, die Sterblichkeit und auch moralische Unstetigkeit schwächt. Und wenn in uns der Geist dessen wohnt, *der Jesus aus dem Tode erweckt hat, dann wird dieser, der Christus vom Tode auferweckt hat, – euren tödlichen Körper ins Leben zurückrufen kraft seiner in euch wohnenden Seele* (Rz 8, 11). Daher ist Christus wirklich „Alfa“ und „Omega“. In Ihm finden wir alles: die Existenz, das Leben, den Sieg über die Sünde, die Befreiung vom Tod. Also ist der Mensch sehr groß, unter der Bedingung, dass er in Christus gesehen wird.

IDEOLOGIZACJA ŻYCIA SPOŁECZNEGO

T r e ś ć: – I. Istota i funkcje ideologii. – II. Ideologizacja i jej ocena. – III. Przeciw manipulacji społecznej. 1. Niepokój Stolicy Apostolskiej. 2. Konferencja Episkopatu Polski wskazuje źródła zagrożeń. 3. Konferencja w Sejmie RP – „Polska dla rodziny – rodzina dla Polski”. 4. VIII Zjazd Gnieźnieński – „Rodzina nadzieją Europy”. 5. Misja Polski w Europie. 6. Troska Stolicy Apostolskiej. 7. Prawo naturalne fundamentem rodziny i cywilizacji. 8. Ustawowe osaczenie rodziny. – IV. „Europo odnajdź prawdziwą rodzinę, a wraz z nią nadzieję dla siebie!”. – Zusammenfassung

Pojęcie „ideologia” pochodzi od słów greckich: *idea* – kształt, wyobrażenie, postać, myśl + *logos* – słowo, nauka. To termin wieloznaczny, najczęściej używany na określenie poglądów na świat oraz życie ludzkie, które preferuje grupa ludzka. Pojęcie „ideologia” zostało wypracowane w okresie rewolucji francuskiej (1789) w kontekście przemian kulturowo-społecznych, a zostało upowszechnione w naukach społecznych głównie pod wpływem marksizmu. Émile Durkheim (1858–1917) „traktując ideologię jako element kultury widział w niej wytwór świadomości zbiorowej, która determinuje określone formy życia religijnego, przekonanie moralne oraz struktury prawno-społeczne”¹.

Od XIX wieku jest to jedno z podstawowych pojęć politycznych i socjologicznych, dotyczy ono przekonań ludzkich, „które rzekomo bazują na zasadzie realności, a faktycznie zabiegają o subiektywne interesy”². Z pozycji krytycznego racjonalizmu Karl Raimund Popper (1902–1994) twierdził, że ideologie „muszą być nieustannie poddawane racjonalnej krytyce i ograniczane w swych absolutystycznych dążeniach do tworzenia ostatecznych, zamkniętych i ’jedynie słusznych’ obrazów świata”³.

Według Władysława Piwowarskiego (1929–2001) w najszerszym sensie pojęcie „ideologia” oznacza „zespół poglądów na człowieka, społeczeństwo, gospodarstwo i państwo, przyswojonych przez szersze masy społeczne i stanowiących podstawę

¹ S. J a n e c z e k, S. K o w a l c z y k, Ideologia, w: EK, t. 6, k. 1406–1407.

² A. J. N o w a k, Ideologia, w: Leksykon duchowości katolickiej, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 346.

³ Ideologia, w: Leksykon. Filozofia, Warszawa 2000, s. 167.

do poszukiwania konkretnych rozwiązań społeczno-ustrojowych”⁴. Maciej Zięba (ur. 1954) uwzględniając aspekt historyczny pojęcia „ideologia”, pisze: „to zbiór historycznie, kulturowo i społecznie uwarunkowanych przekonań podzielanych przez członków danej grupy społecznej, oferujący im całościowy i uproszczony obraz świata, ułatwiający manipulowanie zbiorową świadomością”⁵.

Ideologia różni się od światopoglądu, ponieważ jej podmiotem jest grupa społeczna, zaś podmiotem światopoglądu jest jednostka, człowiek, który wyznając określoną ideologię, wprowadza w nią indywidualne właściwości. Związana jest ściśle z polityką, ponieważ stanowi polityczną podstawę programu działania oraz zespała ruch polityczny. Powyższe definicje ideologii zawierają kilka elementów:

- a) poglądy na koncepcję człowieka. Koncepcja człowieka znajduje się u podstaw wszelkich struktur społecznych;
- a) poglądy na koncepcję życia społecznego (ustroju) w podstawowych dziedzinach życia ludzkiego;
- a) pozyskiwanie zwolenników wśród szerszych warstw społecznych lub w całym społeczeństwie, a nawet w wielu społeczeństwach;
- a) budowanie nowego ładu publicznego w państwie i świecie, przez realizację w praktyce głoszonych poglądów⁶. „Współczesna krytyka ideologii zajmuje się badaniem związku, jaki zachodzi między prawdziwością a skutecznością danego systemu ideologicznego”⁷.

I. ISTOTA I FUNKCJE IDEOLOGII

Ideologia pragnie wytłumaczyć fakty, których nie można wytłumaczyć na drodze racjonalnej. W sensie pejoratywnym ideologia to uproszczony i nieracjonalny obraz świata, często faktycznie nie służy dobru społecznemu, lecz określonej grupie społecznej. Jeżeli ideologia nie odpowiada konkretnym faktom, wtedy tłumaczenie jej oscyluje pomiędzy kłamstwem i błędem⁸. Zwolennicy konkretnej ideologii społecznej przyjmują jej treści i starają się nakłonić innych do ich akceptacji, uzasadniają cele i dążenia ideologii, poszukują środków jej realizacji oraz formułują dyrektywy działania. Pozyskując zwolenników poszukują konkretnych rozwiązań społeczno-ustrojowych. Celem działań zwolenników ideologii jest podtrzymywanie społecznego *status quo* lub zanegowanie istniejącego ładu i zbudowanie nowego porządku po myśli dyrektyw akceptowanej ideologii⁹.

⁴ W. P i w o w a r s k i, ABC katolickiej nauki społecznej. Część 1. Wprowadzenie, podstawy, kierunki, Pelplin 1993, s. 94.

⁵ M. Z i ę b a, Ideologia, w: Słownik społeczny, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 399.

⁶ W. P i w o w a r s k i, jw., s. 94.

⁷ Z. B o r o w i k, Ideologia, w: Słownik katolickiej nauki społecznej, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 66.

⁸ A. J. N o w a k, jw., s. 346–347.

⁹ M. Z i ę b a, jw., s. 400.

Badacz ideologii, Karl Mannheim (1893–1947) w dziele *Ideologia i utopia* (1929; wyd. przerobione, anglojęzyczne – 1936)¹⁰ „wyróżnił m.in. 'ideologię w sensie wąskim', która ma 'strukturę kłamstwa', czyli wynika z intencji wprowadzenia adresata w błąd w imię interesu grupowego. Tezą o najbardziej doniosłych skutkach okazało się jednak twierdzenie, że cała wiedza potoczna, chcąc nie chcąc, ma charakter 'ideologii w znaczeniu szerszym'. Sposób postrzegania świata zależy od perspektywy poznawczej ta zaś określona jest sytuacją społeczną grupy, z czego wynikają doświadczenia, aspiracje oraz strategie grupowe: [...] Pewne sytuacje forują postrzeganie świata w stylu ideologii liberalnej, inne w stylu konserwatywnej, jeszcze inne skłaniają do ideologii socjalistycznej. [...] Jest zatem ideologia rzecz można, wiedzą obciążoną 'odchyleniem grupowym'¹¹. Mannheim dzieli ideologie na dwa rodzaje – partykularne i totalne. Wydaje się, że ideologie, przynajmniej w rozumieniu pozytywnym jako ogół poglądów na świat, sens życia w ogóle, czy życie społeczne, nie znikną kiedykolwiek z kultury, ponieważ stanowią jeden z jej segmentów.

W XX wieku ideologia stała się synonimem działań politycznych o ambicjach totalitarnych i globalistycznych, które dążyły do opanowania całego świata. Należały do nich: faszyzm, nazizm i komunizm. Zwraca się także uwagę na liberalizm jako na ideologię, która przy zachowaniu zewnętrznej formy demokracji, prowadzi do totalitaryzmu pośredniego¹².

Stanisław Ossowski (1897–1963), znany socjolog twierdzi, że ideologia społeczna pełni trzy podstawowe funkcje:

- funkcję integracyjną, która zespala zwolenników konkretniej ideologii wokół wspólnych idei, celów i dążeń. Akceptowana ideologia staje się symbolem solidarności wyznawców;
- funkcję selekcyjną, która polega na doborze świadomych, oddanych sprawie i aktywnych wyznawców określonej ideologii. Tacy ludzie będą działać na rzecz ideologii nawet wbrew własnym interesom;
- funkcję wychowawczą, polegającą na „wytworzeniu swoistej atmosfery, w której kształtują się postawy moralne wyznawców ideologii”¹³.

„Europa traci swój chrześcijański humanizm, aby pokazać oblicze naznaczone jałowym i smutnym sekularyzmem. Chrześcijański humanizm ustępuje coraz bardziej miejsca nielitościwej władzy pieniądza, przemocy, hedonizmu”¹⁴. Podziwiany stygmatyk i mistyk Ojciec Franciszek Pio z Pietrelciny (1887–1968), podczas gdy inni mówili o epoce schyłku, określił ją jako „epokę zniszczenia wszelkich wartości”¹⁵.

W latach sześćdziesiątych XX wieku próbowano nawet utożsamiać katolicką naukę społeczną z ideologią, pomijając transcendentne źródła i treści w społecznej

¹⁰ K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, tłum. J. Niziński, Lublin 1992.

¹¹ Z. Bauman, *Ideologia*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 1, Warszawa 1998, s. 298.

¹² P. Jaroszyński, *Ideologia*, w: *Encyklopedia „Białych Płam”*, t. 8, Radom 2002, s. 134.

¹³ W. Piwowarski, *iw.*, s. 95–96.

¹⁴ A. Negrisolo, N. Castello, S.M. Manelli, *Tajemnica Ojca Pio*, Kraków 2000, s. 155.

¹⁵ Tamże.

doktrynie Kościoła¹⁶. Papież Jan Paweł II (pontyfikat 1978–2005) w encyklice *Sollicitudo rei socialis* (30 XII 1987), jednoznacznie określił status katolickiej nauki społecznej. Jako część teologii moralnej, pełni ona funkcję krytyczną wobec wpływowych ideologii przez systematyczną refleksję nad konkretną rzeczywistością społeczną w świetle ewangelicznych pryncypiów i ustaleń nauk szczegółowych. Ma więc charakter antyideologiczny, ponieważ powstrzymuje się od formułowania wizji konkretnego modelu życia społeczno-politycznego i ekonomicznego. Jest więc aideologiczna, ponieważ nie wiąże się z konkretnymi strukturami politycznymi¹⁷.

W encyklice tej czytamy: „Nauka społeczna Kościoła nie jest jakąś 'trzecią drogą' między liberalnym kapitalizmem i marksistowskim kolektywizmem ani jakąś możliwą alternatywą innych, [...]: stanowi ona kategorię niezależną. Nie jest także ideologią, lecz dokładnym sformułowaniem wyników pogłębionej refleksji nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji w społeczeństwie i w kontekście międzynarodowym, przeprowadzonej w świetle wiary i tradycji kościelnej. Jej podstawowym celem jest wyjaśnianie tej rzeczywistości poprzez badanie jej zgodności z niezgodności z nauką Ewangelii o człowieku i jego powołaniu doczesnym, a zarazem transcendentnym; zmierza zatem do ukierunkowania chrześcijańskiego postępowania. Nauka ta należy przeto nie do dziedziny ideologii, lecz teologii, zwłaszcza teologii moralnej. Nauczanie i upowszechnianie nauki społecznej wchodzi w zakres ewangelizacyjnej misji Kościoła. A ponieważ chodzi o naukę zmierzającą do kierowania postępowaniem człowieka, wynika z niej jako konsekwencja 'zaangażowanie dla sprawiedliwości' według roli, powołania i warunków każdego”¹⁸.

II. IDEOLOGIZACJA I JEJ OCENA

„Integralnym elementem ideologii są określone normy etyczne”¹⁹. Niejednokrotnie obiektywizm wartościowania w poszczególnych ideologiach jest zachwiany potrzebami praktyki społecznej oraz warunkami historyczno-kulturowymi. W tych sytuacjach sprzężenie ideologii z siłami politycznymi staje się gwarantem, wsparciem preferowania nieautentycznych wartości. Powyższe tendencje prowadzą do rozluźnienia więzi pomiędzy moralnością a ładem gospodarczym, prawodawstwem oraz polityką. Rozszerzanie zakresu ideologii, połączone z brakiem racjonalności, krytycyzmu, czy wręcz interesownością prowadzi do ideologizacji życia społecznego, która polega na mniej lub bardziej świadomym fałszowaniu autentycznych wartości albo podporządkowaniu doraźnym interesom grupowym. Błędne ideologie zwykle opierają się na niepełnej lub błędnej koncepcji człowieka i w konsekwencji proponują budowanie skrajnych ustrojów społeczno-politycznych. Ośrodki władzy w praktyce rządzenia kierują się pragmatyzmem. Ocena ideologii zależna

¹⁶ S. J a n e c z e k, J. M a r i a ń s k i, Ideologia a katolicka nauka społeczna, w: EK, t. 6, k. 1421.

¹⁷ Tamże, ks. 1422.

¹⁸ SRS 41.

¹⁹ S. J a n e c z e k, S. K o w a l c z y k, Ideologia a kultura, w: EK, t. 6, k. 1414.

jest od przyjętej przez nią hierarchii wartości oraz od specyfiki uzasadniania jej słuszności²⁰.

„Ideologia ma miejsce tylko wtedy, gdy poznanie zostało oderwane od rzeczywistości i stanowi przede wszystkim zaplecze dla działań politycznych; [...] przeciwwagą tych ideologii musi być prawda pojęta jako zgodność poznania z zastaną (a nie wymyśloną) rzeczywistością oraz personalistyczna wizja człowieka, jako osoby, która ma swoją godność i prawa płynące z jej nienaruszalnej natury”²¹.

Vittorio Possenti (ur. 1938), profesor filozofii, który kieruje w Wenecji Ośrodkiem Badań nad Prawami Człowieka, pisze: „każde wolne i sprawiedliwe społeczeństwo realizuje zasady treściowe o charakterze moralnym i politycznym, wyrażane w konstytucjach i w uznaniu praw człowieka, jak też pewną jedność celów”²². Następnie wskazuje źródło tych zasad: „Społeczeństwo otwarte może rozwijać się tylko na gruncie moralności otwartej, rozciągającej się na każdego człowieka daleko poza obszar rodu, plemienia, gminy, narodu; moralności dobra i zła, nie zaś tylko użyteczności; stosunku międzyludzkiego, a nie abstrakcyjnego powiązania; wolności solidarnej, a nie tylko wiecznego egoizmu”²³.

Myśliciele społeczni, którzy analizują zjawisko religii w sposób laicki, najczęściej utożsamiają z ideologią także wiarę religijną. Czyni to również, przepojona relatywizmem współczesna kultura Zachodu, traktując pojęcie „prawdy” jako twór kulturowy, który ma implikacje polityczne. „W ten sposób religia ze swej natury jawi się jako zagrożenie dla tolerancji i wolności w życiu publicznym”²⁴. Z powyższych przyczyn często wysuwany jest postulat potrzeby ograniczenia religii w życiu społecznym. Podejmowane są także próby wyeliminowania jej poprzez edukację i system prawny. Przekonanie o nieistnieniu prawdy transcendentnej, zaczyna nabierać „statusu prawdy absolutnej” i staje się zasadą organizacji społeczeństwa. Można tu „mówić o występującej współcześnie ideologii sekularyzmu [...] albo laicyzmu”²⁵.

Religia przede wszystkim zawiera odpowiedzi na pytania egzystencjalne, dotyczące transcendencji i eschatologii, formułuje wskazania o charakterze moralnym w kategoriach indywidualnych. Jedynie wtórnie formułuje oceny przejawów życia społeczno-gospodarczego lub politycznego w aspekcie moralnym. „Jeżeli religia bywa wykorzystywana do obrony interesów jakiejś grupy społecznej, to wówczas pełni faktycznie rolę ideologii, zaprzeczając tym swej istocie”²⁶.

Ideologizacja życia społecznego może być realizowana w różnych wymiarach przez rozbijanie tradycyjnych struktur rodziny i narodu. Do takich działań można zaliczyć: ideologię bezpieczeństwa demograficznego, ograniczanie wolności słowa,

²⁰ Tamże.

²¹ P. J a r o s z y ń s k i, jw., s. 134.

²² V. P o s s e n t i, Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej, przekład T. Żeleźnik, Warszawa 2005, s. 10.

²³ Tamże, s. 389.

²⁴ M. Z i ę b a, jw., s. 400.

²⁵ Tamże.

²⁶ J. H e r b u t, S. J a n e c z e k, Ideologia a religia, w: EK, t. 6, k. 1416.

preferowanie poprawności politycznej, żądanie specjalnych praw dla mniejszości czy homopropagandę (prawa dla homoseksualistów).

Aby zrozumieć mechanizm działania ideologii, dla przykładu należy powiedzieć, że „ideologia bezpieczeństwa demograficznego” jest współczesną formą maltuzjanizmu, którego twórcą był Tomasz Robert Malthus (1766–1834), a jego tezy zostały odrzucone jako naukowo nieuzasadnione i sprzeczne z faktami. W dziele *Prawo ludności* (wyd. pol. 1925) Malthus twierdził, że istnieje stała dysproporcja pomiędzy tempem rozmnażania ludności, a przyrostem artykułów konsumpcyjnych. Liczba ludności powiększa się co 25 lat w postępie geometrycznym, a produkcja środków konsumpcyjnych wzrasta w postępie arytmetycznym. Powyższe koncepcje w fazie narastającego imperializmu przyjęły postać neomaltuzjanizmu, który pod pozorem troski o przyszłe pokolenia, posługując się również argumentami ekologicznymi, propagują antykoncepcję, sterylizację i aborcję, a nawet od przyjęcia tych programów uzależniają udzielenie pomocy krajom Trzeciego Świata²⁷.

Zwolennicy powyższej ideologii preferują następujące przesłanki:

- nowy międzynarodowy porządek – „ekonomiczny mondializm”, którego celem jest przejęcie kontroli na światowym rynkiem;
- kontrolowany przyrost ludności, z racji ograniczonych naturalnych zasobów ziemi;
- zahamowanie przyrostu ludzi w krajach Trzeciego Świata;
- przydatność jest miarą godności człowieka (biedny jest wrogiem bogatych);
- człowiek ma prawo do nieograniczonej przyjemności;
- ludzkość jest w stanie totalnej wojny²⁸.

„Wszelka totalitarna wizja społeczeństwa i państwa oraz wszelka ideologia ograniczająca się do czysto ziemskiego postępu sprzeciwiają się pełnej prawdzie o człowieku i zamysłowi Bożemu o historii”²⁹. Trafną ocenę współczesnych tendencji kulturowych przedstawia prof. Uniwersytetu Adama Mickiewicza bp Marek Jędraszewski (ur. 1949). Twierdzi, że: „Obecnie coraz bardziej dochodzi dzisiaj do głosu tendencja kulturowa, którą można by określić jako rodzaj biologicznego totalitaryzmu, preferującego bardzo określoną warstwę ludności – młodych, zdrowych, pięknych, wysportowanych, wydajnych w pracy. Eliminuje się natomiast ludzi słabych, którzy jeszcze nie są w stanie własnym głosem wyrazić swojego pragnienia życia (przypadek tzw. aborcji), lub którzy już tego uczynić nie mogą (tzw. eutanazja). Akcent został położony na czysto egoistyczne ja tej właśnie warstwy społecznej. Jakby ona w ogóle nie podlegała prawom przemijania i starzenia. Kolejna, tragiczna, by nie powiedzieć: zbrodnicza w swoich skutkach utopia”³⁰.

²⁷ J. K ł y s, Maltuzjanizm, w: Słownik małżeństwa i rodziny, red. E. Ozorowski, Warszawa – Łomianki 1999, s. 222–223.

²⁸ W. M a j k o w s k i, Ideologia bezpieczeństwa demograficznego, w: Słownik małżeństwa i rodziny, jw., s. 168–169.

²⁹ Papięska Rada *Iustitia et Pax*, Kompendium nauki społecznej Kościoła, Kielce 2005, n. 48, s. 30.

³⁰ W pułapce myśli i ideologii, Rozmowa z ks. bp. M. Jędraszewskim prof. UAM, Nasz Głos 5 (2010), s. 41.

Tomasz P. Terlikowski (ur. 1974) pisze, że przemysł aborcyjny, „tzw. prawo wyboru i legislacje dotyczące dostępności zabijania dzieci opierają się na gigantycznych kłamstwach. Najlepszym tego przykładem jest sprawa Doe kontra Bolton w USA. [...] To dzięki niemu bowiem legalne w Stanach Zjednoczonych stało się zabijanie dzieci nienarodzonych do dziewiątego miesiąca ciąży (za pomocą tak zwanej procedury aborcji przez częściowe narodzenie), a także umożliwiono powstanie całej sieci prywatnych klinik aborcyjnych, które nie potrzebują do działania państwowych czy stanowych licencji”³¹. W powyższym oszustwie wykorzystano Mery Doe (prawdziwe nazwisko Sandra Cano), która jako 22-letnia kobieta mająca troje dzieci, a czwarte nosiła w swoim łonie, była maltretowana przez męża. Chcąc uzyskać rozwód, przebywała w ośrodku pomocy społecznej. Pani adwokat Margie Pitts Hames kierująca sprawą, pomimo sprzeciwu Sandry Cano, ale przy poparciu matki i ojczyma pokrzywdzonej, spowodowała wyrok (22 stycznia 1973) nie o rozwód, ale zgodę sądową na późną (po szóstym miesiącu) aborcję. Wbrew woli Sandry, która uciekła do babki męża, doszło do wydania wyroku w jej sprawie i do zalegalizowania najokrutniejszego z rodzajów aborcji, a także do stworzenia przestrzni działania dla gigantycznego przemysłu aborcyjnego. „Po wyroku Sąd Najwyższy uznał, że kobieta ma mieć prawo do likwidacji dziecka w każdych okolicznościach, do końca ciąży, a przyczyną może być także jej sytuacja rodzinna lub finansowa. Zniesiono wymóg, by procedury aborcyjne dokonywane były w licencjonowanych szpitalach. To otworzyło drogę do działania (i pobierania pieniędzy z budżetów stanowych i federalnych) organizacjom proaborcyjnym, np. Planned Parenthood”³².

Bernard Nathanson (ur. 1926), prof. nauk medycznych, jeden z twórców ruchu proaborcyjnego w USA, który w połowie lat siedemdziesiątych stał się przeciwnikiem przerywania ciąży i stosowania eutanazji, „otwarcie przyznawał, że jego współpracownicy chętnie opierali się na fałszach. Falsyfikowali wyniki badań socjologicznych, zawyżali liczbę ofiar nielegalnych procedur aborcyjnych, odrzucali prawdziwość zdjęć przedstawiających zabite dzieci. Wszystko po to, by zalegalizować procedury zabijania i by przekonać, że dziecko nie jest człowiekiem”³³.

Znany i ceniony filozof, Leszek Kołakowski (1927–2009) pisze, że częścią kultury hedonistycznej jest tolerancja w sensie obojętności, czyli braku jakiegokolwiek opinii. To filozofia życia bez żadnej odpowiedzialności i pogarda dla prawdy, która niszczy cywilizację, ponieważ: „w ideę tolerancji wkraść się nowy sens, mianowicie obojętności. 'Co innego, gdy mówię komuś: «głosisz poglądy okropne, błędne i szkodliwe, ale nie będę ci ucinął głowy i zostawię sprawę Panu Bogu», a co innego, gdy mówię: «gadaj sobie co chcesz o religii, to nie ma żadnego znaczenia». [...] We Francji 'domami tolerancji' nazywało się kiedyś burdele, a nazwa podsuwała sugestię, że jest to urządzenie niedobre, ale które jednak lepiej jest, z rozmaitych powodów, tolerować”³⁴.

Powyższe problemy i tendencje dotyczą również Polski. W licznych środowiskach społecznych, politycznych i kulturowych zdecydowany sprzeciw Kościoła

³¹ T. P. T e r l i k o w s k i, Wielkie oszustwo, *Gość Niedzielny* 12 (2010), s. 42.

³² Tamże, s. 42–43.

³³ Tamże, s. 43.

³⁴ L. K o ł a k o w s k i, Mini wykłady o maxi sprawach, Kraków 1997, s. 37.

katolickiego w sprawach – swobodnego życia seksualnego, aborcji, antykoncepcji, zapłodnienia *in vitro* – budzi wiele oporów. Znany socjolog rodziny Franciszek Adamski (ur. 1930), już w 1995 roku pisał o tych faktach: „określa się Kościół katolicki jako głównego przeciwnika aborcji i przedstawia jako instytucję dążącą do 'chomeinizacji' życia publicznego w kraju. [...] Poza tym hołduje się obskurantycznym założeniem, że poczęty człowiek jest fragmentem ciała kobiety, a nie odrębnym życiem – operuje się schematem 'zamachu' na wolność kobiety i jej 'prawa do własnego brzucha', przedstawiając życie nienarodzonych jako sprawę sumienia i 'prywatnej kwestii religijności'³⁵.

Jesteśmy świadkami postępującego procesu obniżania się znaczenia rodziny w kształtowaniu społeczeństwa i wychowaniu kolejnych pokoleń. W dokumencie *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, wydanym w 2009 roku przez Konferencję Episkopatu Polski, czytamy: „Musimy więc powiedzieć, że w ostatnich latach obserwujemy z bólem mnożące się naciski zarówno na płaszczyźnie ideologicznej, jak i w sferze prawodawstwa, których celem jest zniszczyć tradycyjne małżeństwo i rodzinę, na których opiera się nasza cywilizacja, oraz promować rozwiązłość. Ubolewamy, że wiele z tych działań znajduje swą inspirację bądź oparcie w niektórych organizacjach społecznych naszego Kraju, w polskim Parlamencie, w instytucjach ONZ oraz w Parlamencie Europejskim. Niektóre działania są tak trywialne, że wprost nieprawdopodobne, ale przecież niosą przerażające w skutkach spustoszenie”³⁶.

Skutki powyższych działań łatwe są do przewidzenia: „Dzisiaj Europa zdaje się przypominać imperium rzymskie z czasów jego schyłkowych lat. Europa wymiera na własne życzenie, bo Europejki nie chcą w imię własnego egoizmu mieć dzieci, a pochwalają – w imię praw do swojej wolności i własnej samorealizacji – aborcję. Jeśli pod tym względem nic się radykalnie nie zmieni, to, jak wskazuje demografia, Europejczycy wymrą”³⁷.

III. PRZECIW MANIPULACJI SPOŁECZNEJ

Rodzina służąc życiu i wychowując, przygotowuje człowieka do samodzielności i posługi wspólnocie. Naczelnym obowiązkiem państwa powinna być troska o rodzinę, która jest fundamentem rozwoju osobowego oraz społecznego porządku. Rodzina jest nie tylko potrzebna, ale także konieczna, ponieważ cokolwiek cenimy w kulturze europejskiej zostało zbudowane dzięki rodzinie. Silna i zdrowa rodzina „jest konieczna dla przyszłości Europy”³⁸.

³⁵ F. Adamski, Sytuacja społeczno-moralna kraju u zarania Trzeciej Rzeczypospolitej i jej aspekty wychowawcze. Studia z pedagogiki społecznej, w: Wartości, społeczeństwo, wychowanie, red. F. Adamski, Kraków 1995, s. 14.

³⁶ Konferencja Episkopatu Polski, *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, Warszawa 2009, n. 7, s. 9–10.

³⁷ W pułapce myśli i ideologii, jw., s. 41.

³⁸ E. Antonielli, Silna rodzina jest konieczna dla przyszłości Europy, http://ekai.pl/8_zjazd_gnieznienski/x/26740 (13 VI 2010).

1. Niepokój Stolicy Apostolskiej

Jan Paweł II przy każdej okazji podkreślał, że dla dobra państwa i społeczeństwa sprawą podstawową jest ochrona rodziny opartej na małżeństwie, rozumianym jako akt publicznie zatwierdzający i regulujący wzajemne zobowiązania, jako całkowite przyjęcie odpowiedzialności za drugą osobę i dzieci, a także jako związek pociągający za sobą prawa i obowiązki oraz jako podstawowa komórka społeczna, na której opiera się życie narodu. Na zakończenie obrad trzydniowego kongresu na temat: *Rodzina jako podmiot życia społecznego*, zorganizowanego przez Episkopat Włoch z okazji 20. rocznicy ogłoszenia adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* (22 XI 1981), 20 października 2001 roku na placu św. Piotra Ojciec Święty zwracając się do dziesiątków tysięcy pielgrzymów przybyłych z całych Włoch mówił: „Struktura społeczna i jej podstawa prawna są zagrożone, jeśli zanika przekonanie, że nie można postawić na tej samej płaszczyźnie rodziny opartej na małżeństwie oraz innego rodzaju związków uczuciowych. Harmonijny rozwój i postęp narodu zależą w wielkiej mierze od tego, czy potrafi on inwestować w rodzinę, gwarantując jej pełną i rzeczywistą realizację jej funkcji i zadań na płaszczyźnie prawnej, społecznej i kulturowej”³⁹.

Prawie po dziewięciu latach (13 II 2010), Benedykt XVI (pontyfikat od 2005) podobnie jak poprzednik upomina się o respektowanie naturalnego prawa moralnego: „Historia pokazała, jak niebezpieczne i szkodliwe może być państwo, które ustanawia prawa w zakresie kwestii dotyczących osoby i społeczeństwa w taki sposób, jakby ono samo było źródłem i zasadą etyki. Bez uniwersalnych zasad, które pozwalają znaleźć wspólny mianownik dla całej ludzkości, niebezpieczeństwo relatywizmu w dziedzinie ustawodawstwa może stać się zagrożeniem, którego nie należy lekceważyć”⁴⁰.

2. Konferencja Episkopatu Polski wskazuje źródła zagrożeń

Konferencja Episkopatu Polski wskazuje bezpośrednio na źródła zagrożeń, których nie należy lekceważyć: „Mówiąc nieustannie o 'prawach człowieka', o 'tolerancji' dla odmienności oraz o 'wolności' słowa i wyznania, próbuje się zmusić chrześcijan, aby postępowali i nauczali wbrew swoim odwiecznym przekonaniom religijnym, na których zbudowana jest cywilizacja zachodnia. Dla przykładu, mamy na myśli takie sytuacje w niektórych krajach Europy, jak zmuszanie katolickich poradni adopcyjnych do przekazywania dzieci do adopcji parom lesbijskim bądź homoseksualnym, jak kary administracyjne za ukazywanie – zgodnie ze Słowem Bożym – praktyk homoseksualnych jako grzechu albo jak rozporządzenie usuwające z publicznego języka pojęcia 'ojciec' i 'matka', aby nie 'dyskryminować' 'związków mniejszości' poprzez 'narzucanie' heteroseksualnego charakteru rodziny. Rosną

³⁹ J a n P a w e ł I I, Do rodzin przybyłych z całych Włoch. Chrońmy rodzinę opartą na małżeństwie (20 X 2001), *OsRomPol* 2(2002), n. 4, s. 42–43.

⁴⁰ B e n e d y k t X V I, Przemówienie do uczestników zgromadzenia ogólnego Papieskiej Akademii «Pro Vita». Bioetyka i naturalne prawo moralne (13 II 2010), *OsRomPol* 5 (2010), s. 20.

naciski na zrównanie tzw. wolnych związków z rodziną. Próbuje się przeciwstawić prawa dziecka prawom rodziców. Wciąż znajduje zwolenników okrutna zbrodnia aborcji. Ostatnio dąży się do legalizacji manipulacji genetycznych, aż po zapłodnienie *in vitro* oraz próbuje się oswoić społeczeństwo z eutanazją. Jednym słowem przedstawia się jako postęp cywilizacyjny lub osiągnięcie naukowe to, co w rzeczywistości jest po prostu klęską z punktu widzenia ludzkiej godności oraz dobra społeczeństwa⁴¹.

Aby uwrażliwić społeczeństwo oraz prawodawców na skutki ideologizacji życia społecznego, organizowane są konferencje o rodzinie, realizowane protesty oraz wydawane publikacje na temat rozbijania struktur rodziny i narodu.

3. Konferencja w Sejmie RP – „Polska dla rodziny – rodzina dla Polski”

W bieżącym roku (9–10 III 2010) odbyła się w Sejmie RP dwudniowa międzynarodowa konferencja pod hasłem „Polska dla rodziny – rodzina dla Polski”. Organizatorem konferencji było Ministerstwo Pracy i Polityki Społecznej oraz Centrum Zasobów Ludzkich, a partnerem społecznym był Związek Dużych Rodzin „Trzy Plus”. Konferencja ta skupiła specjalistów od polityki rodzinnej z wielu krajów Europy. Jan Tombiński (ur. 1958) – polski dyplomata, od 2007 r. Stały Przedstawiciel RP przy UE, ze Związku Dużych Rodzin „Trzy Plus” przypomniał, że obecnie w Unii Europejskiej promuje się bardziej ograniczanie liczby urodzin, ponadto dyskutuje się nad „alternatywnymi” modelami rodziny. Doradca Parlamentu Europejskiego, Catherine Vierling podkreślała potrzebę promowania wielodzietności, twierdząc, że za 25 lat w polskim systemie emerytalnym powstanie luka. Nie będzie miał kto pracować na emerytów. Mówiła również o ukrytej dyskryminacji na rynku pracy. Kobieta nie ma wolnego wyboru między wychowywaniem dzieci a pracą. Pytała retorycznie – dlaczego kobieta wychowująca człowieka uznana jest za nieproduktywną, a mężczyzna hodujący świnie uważany jest za produktywnego?

Pierwszy dzień obrad (9 marca) poświęcony był prezentacji europejskich modeli polityki rodzinnej. W Norwegii, od 1998 roku, kobiety, które rezygnują z pracy, aby zająć się wychowaniem dzieci otrzymują równowartość opłaty za przedszkole. We Francji istnieją ulgi podatkowe – małżeństwo rozlicza się nie tylko wspólnie ze sobą, ale także z dziećmi. Do 10 roku życia dzieci korzystają z opieki w szkole także podczas wakacji, oraz otrzymują dofinansowanie państwa do wyjazdów na kolonie. Do 16 roku życia oświata jest obowiązkowa i darmowa. W Niemczech, rodzice muszą mieć zachowane minimum dochodów na zaspokojenie podstawowych potrzeb dzieci. Na Słowacji na trzecie i kolejne dziecko w rodzinie przysługują zasiłki. W Polsce małżonkowie rozliczają się wspólnie, a samotni rodzice z dzieckiem, ale z tych ulg nie mogą korzystać rolnicy⁴².

Janne Haaland Matlary (ur. 1957), profesor polityki międzynarodowej uniwersytetu w Oslo oraz członkini Papieskiej Akademii Społecznej przestrzegła przed

⁴¹ Konferencja Episkopatu Polski, *iw.*, n. 8, s. 10–11.

⁴² Polska wypromuje wielodzietność w UE? (c.d.), Internetowy Dziennik Katolicki (9 III 2010).

presją propagandy feministycznej i gejowskiej. Dodała jednak, że krajach skandynawskich atrakcyjność propagandy feministycznej maleje, równocześnie wyczuwała na niebezpieczeństwo propagandy tych ruchów na terenie krajów UE. Przypomniała, że Unia Europejska przyjęła zasadę pomocniczości, akcentowanej w katolickiej nauce społecznej, dlatego państwa powinny szanować rodzinę i wspierać ją jako podstawowy element życia społecznego. W Norwegii państwo umożliwia pracę zawodową, wykonywaną za pośrednictwem Internetu, kobietom pozostającym w domu. Rozwiązanie to eliminuje napięcie między pracą zawodową a życiem rodzinnym. Nastąpił wzrost dzietności norweskich rodzin. Wystąpiła wyraźna korelacja poziomu wykształcenia i ilością dzieci. Więcej dzieci rodzi się w rodzinach z wyższym wykształceniem⁴³.

W krajach Unii Europejskiej społeczeństwa szybko się starzeją. W celu poprawienia sytuacji demograficznej i społecznej podejmowane są wysiłki, przez rozszerzanie zakresu różnych świadczeń oraz urlopy rodzicielskie także dla ojców. Najbardziej zrównoważoną politykę prorodzinną i społeczną wobec obu płci prowadzi Dania – stwierdził podczas warszawskiej międzynarodowej konferencji o rodzinie (9 III 2010) Torben Lorentzen z Ministerstwa Pracy. Osiemdziesiąt proc. Duńczyków jest zadowolonych z sytuacji zawodowej i domowej. Przyjazne ustawodawstwo pracownicze przewiduje m.in. świadczenia pieniężne dla matek i ojców wychowujących małe dzieci, ruchomy dzień pracy, możliwość dostosowania godzin pracy do potrzeb rodziców, korzystania z dodatkowych dni wolnych w razie choroby dziecka⁴⁴. Wydaje się, że powyższe działania prorodzinne wynikają nie tyle z troski o rodzinę, ale z potrzeby ratowania sytuacji demograficznej i społecznej.

Znany francuski dziennikarz Bernard Margueritte (ur. 1938) stwierdził, że środki przekazu nie promują wartości rodzinnych. Media karmią zwłaszcza młodzież sensacjami, scenami gwałtu i pornografią. Dowodził, że tam gdzie rodzina jest rozbita, jest większa nędza, bezrobocie, więcej zabójstw, samobójstw i narkotyków. Rozwód pięciokrotnie zwiększa ryzyko, że dziecko będzie patologiczne. Osoba samotna we Francji konsumuje trzykrotnie więcej alkoholu, popełnia dwukrotnie więcej przestępstw w porównaniu z osobami będącymi w związku małżeńskim⁴⁵.

Marcin Przeciszewski (ur. 1958) prezes Katolickiej Agencji Informacyjnej wykazywał, że polskie elity polityczne i media nie rozumieją, iż polityka na rzecz rodziny jest elementem polskiej racji stanu. Stwierdza: „Odnoszę wrażenie, że zdecydowana większość polskich mediów reprezentuje skrajnie liberalno-indywidualistyczną linię. Przyjmując taką perspektywę, wszelka polityka rodzinna postrzegana jest przez nie w kategoriach przeżytku bądź, których aplikacja nie jest godna społeczeństwa na drodze szybkiego rozwoju. Wobec tego jakakolwiek propozycja pomocy rodzinie ze strony szerszej społeczności postrzegana jest jako: wyciąganie pieniędzy z kieszeni podatnika. [...] Szczegółnej stygmatyzacji – zdaniem prezesa KAI – w świecie

⁴³ Prof. M a t l a r y, Rodzina w Europie jest pod silną presją propagandy gejowskiej, Internetowy Dziennik Katolicki (9 III 2010).

⁴⁴ W Unii Europejskiej coraz popularniejsze są urlopy dla ojców, Internetowy Dziennik Katolicki (9 III 2010).

⁴⁵ Niezbędne jest prorodzinne „lobby” w mediach, Internetowy Dziennik Katolicki (9 III 2010).

medialnym poddawana jest rodzina wielodzietna. Rodzina taka najczęściej prezentowana jest jako zjawisko ze sfery patologii społecznej. Pomijany jest fakt, że w rodzinach wielodzietnych wychowuje się obecnie jedna trzecia polskich dzieci. Taka stygmatyzacja z pewnością nie ułatwi tym młodym ludziom wejścia w życie społeczne. [...] Kapitał ludzki i społeczny jest bowiem podstawą nie tylko godnego rozwoju, ale także pomyślnie rozwijającej się gospodarki i dobrobytu⁴⁶.

Szczególnie niebezpieczne i szkodliwe dla życia społecznego są działania środowisk lesbijek i gejów, które domagają się prawnego uznania związków tej samej płci. Temat ten podejmują partie lewicowe, używając argumentów, które stanowią pomieszanie propagandy z żądaniami przywilejów dla tych środowisk. Przedstawiciele SLD zapowiadają złożenie w sejmie projektu ustawy o „związkach partnerskich”. Osoby o skłonnościach homoseksualnych i ich zwolennicy wprowadzają opinię publiczną w błąd, twierdząc, że są dyskryminowane „nie mogąc po sobie dziedziczyć, odbierać korespondencji czy dowiedzieć się o zdrowie partnera”. Specjalista od prawa cywilnego z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, prof. Mirosław Nestorowicz sporządził analizę, która rozwiewa mity o rzekomej dyskryminacji prawnej, gejów i lesbijek w Polsce. Kodeks cywilny jasno określa, że każdy obywatel może przekazać swój majątek innej osobie, jest to „dziedziczenie testamentowe”. Odnośnie korespondencji, wystarczy złożyć w urzędzie pocztowym upoważnienie, wskazując, kto może ją odbierać. Wreszcie o prawie do odwiedzin chorego oraz uzyskaniu informacji o jego zdrowiu, decyduje sam chory. Sprawy te reguluje „art. 31 ust. i ustawy o zawodzie lekarza z 1996 r.” i „artykuł 18 ust. 3 ustawy o zakładach opieki zdrowotnej z 1991 r.”. Wynika stąd, że osoby o skłonnościach homoseksualnych mają w Polsce takie same prawa jak osoby heteroseksualne⁴⁷. Natomiast proponowana ustawa o „związkach partnerskich” byłaby sprzeczna z konstytucją. „Obowiązująca w Polsce konstytucja w art. 18 nie pozostawia żadnych wątpliwości, że małżeństwo to związek kobiety i mężczyzny, który ze względu na swe funkcje macierzyńskie i wychowawcze jest pod szczególną ochroną państwa. Konstytucjonaliści podkreślają, że wprowadzenie w Polsce prawnego uznania związków partnerskich byłoby sprzeczne z ustawą zasadniczą⁴⁸.

4. VIII. Zjazd Gnieźnieński – „Rodzina nadzieją Europy”

Cennym i treściwym okazał się także VIII. Zjazd Gnieźnieński (12–14 III 2010), obradujący pod hasłem „Rodzina nadzieją Europy”, w którym uczestniczyli przedstawiciele dziesięciu Kościołów chrześcijańskich, środowisk żydowskich i islamskich, naukowcy, ludzie kultury, ekonomiści i publicyści (700 osób). Dyskusja dotyczyła roli i znaczenia rodziny, kryzysu, jaki ją dotknął oraz sposobów wyjścia z niego. Prymas Polski, abp Henryk Muszyński (ur. 1933) inaugurując zjazd powiedział, że „współczesne laicystyczne tendencje kwestionują nie tylko formę i model rodziny, ale także najgłębszą jej istotę i tożsamość – jako trwałe małżeństwo i związek mężczyzny

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ B. Ł o z i ń s k i, Nierówności nie ma, *Gość Niedzielny* 12 (2010), s. 44.

⁴⁸ Tamże, s. 45.

i kobiety oraz dzieci”⁴⁹. Uczestnicy wskazywali, że rodzina żyje pod silną presją kulturową, często państwo nie dostrzega wartości rodziny, a niedojrzałe jednostki nie potrafią jej stworzyć⁵⁰.

5. Misja Polski w Europie

Do ważnych wystąpień na Zjeździe Gnieźnieńskim należy zaliczyć przemówienie prezydenta Lecha Kaczyńskiego (1949–2010), który określił chrześcijaństwo jako cywilizację przyjazną człowiekowi, opartą na monogamicznym małżeństwie kobiety i mężczyzny. Mówi: „Cywilizacja chrześcijańska od zawsze sprzyjała człowiekowi, małżeństwu i rodzinie, wynikała bowiem z przyjaźni Chrystusa do ludzkości. Jednym z filarów tej cywilizacji jest monogamiczne małżeństwo, które tworzy rodzinę. Jest prawdą niezaprzeczalną, że związek jednej kobiety z jednym mężczyzną jest podstawą naszej cywilizacji. [...] Nic tej roli rodziny nie zastąpi. Zrozumieli to nawet ci, którzy tworząc różnego rodzaju ideologie – w szczególności w XIX wieku – wyobrażali sobie, że rodzina przestanie istnieć. Ale gdy po upływie lat zdobyli władzę, to jednak nie likwidowali rodziny. Mogli ułatwiać rozwody, ale samej rodziny nie likwidowali, gdyż ma ona charakter tak oczywisty i naturalny, że zlikwidować się jej nie da”⁵¹. Lech Kaczyński zaznaczył jednocześnie, że ludziom o innych preferencjach należy się tolerancja, ale nie zastąpią oni rodziny, bo nie mogą rodzić dzieci: „Ludzie o określonych preferencjach zawsze istnieli, są obecnie i będą w przyszłości. Należą im się prawa, tolerancja i chrześcijański stosunek wobec nich. Ale raz jeszcze powtarzam: Małżeństwo jest związkiem kobiety i mężczyzny. Tylko w takim związku mogą rodzić się dzieci, może następować proces wychowania. [...] Rodzina jest nadzieją Europy, jeśli zostanie w sposób zdrowy odbudowana”⁵².

6. Troska Stolicy Apostolskiej

Przewodniczący Papieskiej Rady do Spraw Rodziny kard. Ennio Antonelli (ur. 1936) stwierdził w Gnieźnie, że kryzys rodziny w Unii Europejskiej przyjmuje niepokojące rozmiary. W Europie ponad milionowa ilość rozwodów stanowi połowę zawartych ślubów. Rozszerza się mentalność libertyńska⁵³, relatywistyczna, hedonistyczna i utylitarystyczna. Współczesne elity europejskie odwracają się od chrze-

⁴⁹ Sposób na kryzys demograficzny: obrona rodziny, „Rzeczpospolita”; Zjazd Gnieźnieński. „Nic pożądanego, a nic trudniejszego...”, „Dziennik Polski”: w: Trwa Zjazd Gnieźnieński, Internetowy Dziennik Katolicki – prasa (13 III 2010).

⁵⁰ A. Pietrowa-Wasilewicz, Nawrócić się na rodzinę, *Wiadomości KAI* 11 (2010), s. 2.

⁵¹ Przemówienie prezydenta Lecha Kaczyńskiego na VIII Zjeździe Gnieźnieńskim, 12 marca 2010., Internetowy Dziennik Katolicki (30 IV 2010).

⁵² Tamże.

⁵³ Libertynizm (fr. *libertinisme*) – jest to ruch umysłowy powstały w XVII w. we Francji, skierowany przeciwko autorytetom religii oraz przeciw myśleniu scholastycznemu i katolicko-feudalnemu ideałowi życia; wolnomyślicielstwo, sceptycyzm w sprawach religijnych. – Słownik wyrazów obcych, PWN, Warszawa 1974, s. 428.

ścijaństwa, hołdując libertynizmowi i legalizacji aborcji. „Europa – dopuszczając do legalizacji aborcji, rozprzestrzeniania się rozwodów i homoseksualnych związków – niszczy inne prawa obiektywne i priorytetowe: takie jak prawo poczętych dzieci do życia, pracowników służby zdrowia do sprzeciwu sumienia, prawo dzieci do posiadania ojca i matki, prawa rodziny do bycia uznanej jako podmiot społeczny o znaczeniu publicznym”⁵⁴.

W takiej atmosferze wzrasta młodzież „Uboga w ideały, pusta duchowo, zainteresowana jedynie kibicowaniem sportowym, hitami muzycznymi, firmową odzieżą, reklamowanymi podróżami, emocjami seksualnymi”⁵⁵. Postępuje proces dechrystianizacji Europy oraz wzrost obecności islamu. „Niektóre elity europejskie, bardzo wrogo nastawione w stosunku do chrześcijaństwa i jego historii, są właśnie bardzo życzliwe dla islamu, zawyżając jego zalety kulturowe i nie zauważając jego ograniczeń w zakresie demokracji i praw człowieka”⁵⁶. Przewiduje się, że w 2050 roku 30% populacji europejskiej będzie muzułmanami.

Jednocześnie kard. Antonelli podkreślił, że w Europie widać rozkwit ruchów, stowarzyszeń, nowych wspólnot i rodzin chrześcijańskich angażujących się w życie parafii. „Pomimo sekularyzacji, pozostaje w ludziach ogromna potrzeba duchowości i pobożność ludowa w dalszym ciągu się rozwija”⁵⁷.

7. Prawo naturalne fundamentem rodziny i cywilizacji

Prof. Wojciech Łączkowski (ur. 1933) z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, były sędzia Trybunału Konstytucyjnego mówił o potrzebie dbałości o wartości rodzinne, ponieważ upadek rodziny oznaczałby upadek ludzkości. W Europie wartości chrześcijańskie zastępuje się światopoglądem materialistycznym. Szansą na uratowanie cywilizacyjnych i kulturowych podstaw Europy jest respektowanie prawa naturalnego. „Doświadczenia historyczne przestrzegają przed groźbą rozkładu i upadku nawet najpotężniejszych cywilizacji, które ignorując uniwersalne wartości moralne, kierowały się utopiami, niezgodnymi z prawem naturalnym, a więc amoralnymi ideologiami, nie chcąc lub nie potrafiąc dostrzec prawdziwego dobra człowieka”⁵⁸.

W dyskusji nad europejskim Traktatem Konstytucyjnym „wzbraniano się nawet przed użyciem słowa 'chrześcijaństwo'. [...] Innym narzędziem służącym zastępowaniu wartości chrześcijańskich założeniami światopoglądu materialistycznego są reguły tak zwanej politycznej poprawności. Jej fenomen polega na tym, że pomimo, iż na ogół nie ma charakteru normatywnego, za jej naruszenie grożą sank-

⁵⁴ Zakończył się VIII Zjazd Gnieźnieński (14 03 2010), <http://wiadomości.wp.pl/drukuj.html?wid=12072919> (11 VI 2010).

⁵⁵ E. A n t o n e l l i, Niepokojące rozmiary kryzysu rodzin w Europie, (14 III 2010) http://ekai.pl/8_zjazd_gnieznienski/x26756 (13 VI 2010).

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ VIII Zjazd Gnieźnieński, Małżeństwo i rodzina fundamentem Europy, *Wiadomości KAI* 11 (2010), s. 5.

cje zbliżone do sankcji prawnych”⁵⁹. Jako przykład prof. Łączkowski przypomniał sprawę włoskiego deputowanego do Parlamentu Europejskiego, Rocco Buttiglione (ur. 1948), który nie objął funkcji w Komisji Europejskiej z powodu konserwatywnych poglądów na temat homoseksualizmu. Akceptowanie zasad moralności chrześcijańskiej w życiu społecznym nie jest propagowaniem państwa wyznaniowego, ale tworzeniem harmonii między prawem stanowionym a prawem naturalnym⁶⁰.

Podobnie, ks. prof. Piotr Mazurkiewicz, sekretarz generalny Konferencji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej (COMECE) stwierdził brak i unikanie we współczesnym prawie europejskim sporu o podstawowe wartości oraz akceptację „polityki minimalnych standardów etycznych”. Nie jest utopią „budowanie państwa liberalnego na fundamencie prawa naturalnego, lecz państwo liberalne zbudowane na fundamentach relatywizmu”⁶¹.

8. Ustawowe osaczenie rodziny

Liczne kontrowersje wzbudza uchwalona (6 V 2010) ustawa o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie. Sejm, pomimo licznych protestów organizacji prorodzinnych oraz krytycznego głosu przedstawicieli Kościoła katolickiego, odrzucił większość poprawek oraz wniosków mniejszości zgłoszonych przez opozycję. Wprowadza ona zakaz stosowania kar cielesnych wobec dzieci. Istnieje obawa, że stworzy ona pole do nadużyć i może doprowadzić do nadmiernej ingerencji w życie rodziny.

Już sama nazwa ustawy sugeruje, że przemoc występuje tylko w rodzinie, jakby rodzina była środowiskiem patologicznym. Bardziej adekwatny do rzeczywistości byłby tytuł – „o przeciwdziałaniu przemocy domowej”. Szeroko rozumiana definicja przemocy jest groźna z punktu widzenia wychowawczego, ponieważ przesadna ingerencja w rodzinę ogranicza jej autonomię⁶². „Za przemoc uznano nawet krytykowanie, zawstydzanie, ograniczanie kontaktów, również dzieciom, a więc zachowania będące naturalnym elementem procesu wychowania; [...] poważne zastrzeżenia do ustawy przedstawił m.in. dwaj Rzecznicy Praw Obywatelskich, dr Jan Kochanowski i prof. Andrzej Zoll, [...] eksperci, oraz ponad 40 tysięcy osób, które podpisały sprzeciw wobec nowelizacji na stronie www.rzecznikrodzicow.pl”⁶³.

Podobnie wypowiada się w sprawie ustawy o przemocy w rodzinie Rada ds. Rodziny Konferencji Episkopatu Polski (18 V 2010). W apelu tej Rady czytamy: „Rodzina jest niezbędnym dobrem ludzkości” (Benedykt XVI), a nie jest, jak się przed-

⁵⁹ W. Ł a c z k o w s k i, W Europie chrześcijaństwo zastępuje się światopoglądem materialistycznym, http://ekai.pl/8_zjazd_gnieznienski/x26711/pro-w-laczkowski-w-europie-chrzescijan (13 VI 2010).

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ VIII Zjazd Gnieźnieński, Małżeństwo i rodzina fundamentem Europy, jw., s. 5–6.

⁶² Chrońmy autonomię rodziny (Z Antonim Szymańskim, członkiem Zespołu ds. Rodziny Komisji Wspólnej Rządu RP i Konferencji Episkopatu Polski rozmawia Alicja Dołowska), *Nasz Głos* 4 (2010), s. 30.

⁶³ obrońcy Życia przeciw ustawie o przemocy w rodzinie (Apel do Mieczysława Augustyna, przewodniczącego Komisji Rodziny i Polityki Społecznej Senatu RP), Internetowy Dziennik Katolicki (19 V 2010).

stawia, źródłem patologii i przemocy. [...] nowelizacja Ustawy o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie godzi w rodzinę, w jej niezbywalne wartości i prawa jakimi są: wolność rodziny, prawo rodziców do wychowania dzieci według wyznawanych zasad, prawo dziecka do opieki ze strony własnych, biologicznych rodziców, intymność życia rodzinnego⁶⁴. Rada ds. Rodziny KEP przedstawiła w trzecim punkcie omawianego dokumentu ważne stwierdzenie, że twórcy noweli tej ustawy powołują się na „fałszywe, naukowo nieuzasadnione założenia [...], że przemoc dotyczy 50% rodzin w Polsce (według niektórych badań tylko 5%), ma stanowić uzasadnienie dla powołania zespołów monitorujących rodziny, [...] co wiąże się między innymi ze zbieraniem danych bez zgody rodziny oraz jej inwigilację”⁶⁵.

Państwo ma „służyć rodzinie” zgodnie z zasadą pomocniczości, „a nie być jej sędzią i policjantem” – czytamy w piątym punkcie omawianego dokumentu. „Nikt nie ma prawa zarządzania rodzinami, lecz każdy ma obowiązek wspomagania ich, by rodzina mogła wypełniać swoje obowiązki”⁶⁶.

Twierdzenie, że przemoc dotyczy 50% rodzin w Polsce, jest fałszowaniem rzeczywistości i wprowadzaniem w błąd opinii publicznej. Oficjalne dane z Ministerstwa Pracy i Polityki Społecznej pokazują, że „wyroki skazujące za przemoc domową dotyczą mniej niż jednego procenta rodzin – mówi Karolina Elbanowska, działaczka w Stowarzyszeniu Rzecznik Praw Rodziców”⁶⁷. Prof. Teodor Szymanowski zarzuca podobne niedorzeczności Magdalenie Kochan z PO, przewodniczącej podkomisji, która broniąc nowelizacji ustawy, twierdziła, że „rocznie dochodzi do 148 tys. przypadków przemocy w rodzinie”. T. Szymanowski przytoczył „statystyki prawomocnych skazań z 2008 r., według których pokrzywdzonych znęcaniem się było... 10 dzieci rocznie”⁶⁸.

Dla ilustracji przytaczam wyniki badań własnych, przeprowadzonych w 2007 roku w szkołach gminy Kętrzyn na próbie 630 uczniów szkół gimnazjalnych i średnich. W badanej populacji 2,1% respondentów przyznało, że rodzice stosują wobec nich kary cielesne. 13,5% uczniów było świadkiem przemocy w swoim domu, a 54,7% w szkole. Pomimo że w szkole przemoc występuje czterokrotnie częściej, nie wywołuje to zaniepokojenia odpowiedzialnych za życie społeczne w takim stopniu jak przemoc domowa.

Przytoczone wyniki świadczą, że rodzina nie jest jedynym środowiskiem, które ma z tym problem. Przemoc występuje zdecydowanie częściej w szkole, sąsiedztwie, czy mediach, które przemoc wręcz promują. Wywołuje wręcz zdziwienie fakt, że komisja sejmowa, mając możliwość poznania rzeczywistości, uparcie promuje zapisy, które przekraczają granice konstytucyjne⁶⁹. Trudno oprzeć się wrażeniu,

⁶⁴ Rada ds. Rodziny KEP w sprawie ustawy o przemocy w rodzinie, Ustawowe osaczenie rodziny, Internetowy Dziennik Katolicki (19 V 2010).

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Ustawowe osaczenie rodziny (Głos Rady do Spraw Rodziny Konferencji Episkopatu Polski, 18 V 2010), *Wiadomości KAI* 21 (2010), nr 21, s. 5.

⁶⁷ Sejm szkodzi rodzicom (mówi K. Elbanowska, działaczka w Stowarzyszeniu Rzecznik Praw Rodziców), *Gość Niedzielny* 19 (2010), s. 7.

⁶⁸ P. K u c h a r c z a k, *Kłapsozbrodnia, Gość Niedzielny* 21 (2010), s. 38.

⁶⁹ Chrońmy autonomię rodziny, *iw.*, s. 31.

że istnieje sprzężenie ideologii z siłami politycznymi, które preferują wartości nieautentyczne w celu podporządkowania życia społecznego doraźnym interesom grupowym.

Niezwykle interesująca i pouczająca jest wypowiedź Ruby Harrold-Claesson, która jest prezesem Skandynawskiego Komitetu Praw Człowieka oraz adwokatem na temat prawa, które zniszczyło szwedzkie rodziny. Faktycznie, według panującej w Szwecji ideologii, dziecko jest własnością państwa. Prawa rodziców już nie obowiązują. „To prawo sprawiło, że rodzice w Szwecji obawiają się swoich dzieci. Rodzic już nie może nakazać dziecku, żeby za karę poszło do swojego pokoju., bo jest to uznawane za upokorzenie i złamanie prawa. Dzieci są edukowane już w przedszkolach i szkołach podstawowych, że rodzice nie mają prawa ich uderzyć, niezależnie od tego, co dziecko zrobiło. [...] Projekt polskiej ustawy jest bardzo podobny do ustawy obowiązującej w Szwecji. Jeśli wejdzie w życie, otworzy puszkę z oskarżeniami wobec rodziców. Rodzice mogą być skazywani, a dzieci odbierane. To już się dzieje w Szwecji. Jeśli będziecie naśladować model szwedzki, będziecie mieli te same skutki”⁷⁰ – przestrzega prezes Skandynawskiego Komitetu Praw Człowieka.

IV. „EUROPO ODNAJDŹ PRAWDZIWĄ RODZINĘ, A WRAZ Z NIĄ NADZIEJĘ DLA SIEBIE!”⁷¹

Tytuł podsumowania powyższego artykułu pochodzi z *Przesłania Zjazdu Gnieźnieńskiego, 14.03.2010*, które wystosowali uczestnicy na zakończenie obrad w formie apelu. Zwracają oni uwagę, „że chrześcijaństwo, judaizm i islam uznają rodzinę za fundament cywilizacji”. Rodzina jest więc nadzieją Europy, ponieważ to ona „jest naturalnym środowiskiem miłości, w którym przychodzi na świat i rozwija się człowiek”⁷². Odpowiedzią na kryzys rodziny jest próba ukazania poprzez świadectwo, refleksję i działanie jej pozytywnej wizji. Kobieta i mężczyzna tworzą pełnię duchową i cielesną, dlatego potrzebują siebie nawzajem. Bez dzieci, które są owocem małżeństwa, społeczeństwo skazane jest na wymarcie. W rodzinie człowiek dojrzewa, uczy się kochać, czyli dzielić się z innymi⁷³. Państwo powinno wspierać rodzinę, która stanowi instytucję pośrednią między jednostką a społeczeństwem i od jej kondycji zależy przyszłość tego społeczeństwa. Troska o rodzinę poprzez świadome kształtowanie polityki prorodzinnej jest „najlepszą inwestycją dla społeczeństwa i państwa”⁷⁴.

Cyprian Rogowski (ur. 1953), w podsumowaniu analiz koncepcji katechetycznych po Soborze Watykańskim II, pisze: „teoria religijnych procesów kształcenia nie może się ograniczyć tylko do przekazu wiedzy w nauczaniu, lecz musi obejmować

⁷⁰ Szwedzki model katastrofy (z Ruby Harrold-Claesson rozmawia Przemysław Kucharczak), *Gość Niedzielny* 21 (2010), s. 36–37.

⁷¹ *Europa odnajdź prawdziwą rodzinę! Przesłanie Zjazdu Gnieźnieńskiego, 14.03.2010, Sprawy Rodziny* 2 (2010), s. 131.

⁷² Tamże, s. 131–132.

⁷³ Tamże, s. 132.

⁷⁴ Tamże.

wać proces osobowego rozwoju człowieka. [...] trzeba uwzględnić również 'pośredni przekaz wiary', czyli dawanie świadectwa swoim chrześcijańskim życiem. [...] uczenie się życia należy traktować jako istotny czynnik warunkujący uczenie się wiary, co równocześnie jest zdecydowanie ważne dla przekazu wiary w ogóle"⁷⁵.

Józef Baniak (ur. 1948), badając znaczenie małżeństwa i rodziny w świadomości młodzieży, pisze: „W rodzinie jednocześnie społeczeństwo i państwo upatrują jedną z najważniejszych instancji wychowawczych i nośników socjalizacji młodzieży, ponieważ przekazuje ona ważny system wartości, dążeń i aspiracji życiowych swoim młodym członkom"⁷⁶. Konieczna jest pomoc, dotycząca także świadomości małżeńskiej i rodzinnej oraz formacji postaw i zachowań seksualnych. „Wbrew pozorom i stereotypowym sądom młodzież [...] oczekuje od dorosłych i znaczących dla nich osób zrozumienia sytuacji życiowej, wsparcia w wyjaśnianiu i rozwiązywaniu trudnych problemów życiowych"⁷⁷.

Tolerancja i wolność w zakresie wyboru systemów znaczeń rodzi obojętność, niepewność zachowań oraz względność. Młodzi ludzie są dzisiaj bardziej otwarci na innowacje, łatwiej przyjmują nowe, nie zawsze społecznie i środowiskowo akceptowane treści. Wynika stąd konieczność ciągłej socjalizacji, która zmierza do wychowania dojrzałych osobowości, ludzi posiadających indywidualną motywację w zakresie podstawowych wartości⁷⁸. Literatura przedmiotu wyraźnie wskazuje, że socjalizacja religijna rozciąga się na całe życie człowieka: dzieciństwo, młodość, dojrzałość, czyli stanowi ona „socjalizację permanentną”, ciągłą. W społeczeństwie pluralistycznym religijność młodzieży wymaga ustawicznego podtrzymywania przez środowisko społeczne⁷⁹.

Powstała sytuacja wymaga szerszej akcji społecznej, która jest zadaniem nie tylko duszpasterzy, ale również wszystkich katolików. Stolica Apostolska wydała 22 października 1983 r. *Kartę Praw Rodziny*, która przedstawia oficjalnie głoszoną doktrynę katolickiej rodziny:

- rodzina powinna razem z państwem współdziałać w tworzeniu dobra wspólnego;
- rodzice mają niezbywalne prawo do wychowywania dzieci (w tym także religijnego);
- macierzyństwo jest podstawową rolą kobiety;
- pełnienie innych ról poza rodziną nie powinno przeszkadzać w pełnieniu jej podstawowych obowiązków, tj. matki i żony⁸⁰. Wprawdzie *Karta Praw Rodziny* nie ma mocy aktu prawa krajowego, czy międzynarodowego, ale może

⁷⁵ C. R o g o w s k i, *Koncepcje katechetyczne po Soborze Watykańskim II*, Lublin 1997, s. 164–165.

⁷⁶ J. B a n i a k, *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży gimnazjalnej na tle kryzysu jej tożsamości osobowej. Studium socjologiczne*, Kraków 2010, s. 12.

⁷⁷ Tamże, s. 259.

⁷⁸ W. P i w o w a r s k i, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 99.

⁷⁹ Tamże, s. 103.

⁸⁰ P. K r y c z k a, *Małżeństwo i rodzina*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 102.

być uznana za cenną propozycję takiego aktu, którą Stolica Apostolska przedstawia społeczności międzynarodowej.

Aby cele te mogły być realizowane w rodzinie, władza państwowa powinna zapewnić:

- a) prawo rodziny do przestrzeni życiowej jako miejsca tworzenia kultury religijnej w życiu codziennym;
- a) prawo rodziny do bycia razem. Chodzi tu o margines wolnego czasu, czyli taką organizację pracy, aby sprzyjała życiu rodzinnemu;
- a) właściwie pojętą emancypację kobiet. Należy lansować wzory osobowości społecznej kobiety, które powinny odgrywać właściwą rolę w rodzinie i społeczeństwie⁸¹.

Obecne przeobrażenia sceny społeczno-politycznej kształtują społeczeństwo pluralistyczne, wolne od podporządkowania się jednemu systemowi wartości, przekonań i norm. Rodzina, która jest jedną z najważniejszych instytucji wychowawczych potrzebuje wsparcia. Badania wskazują wyraźnie zapotrzebowanie na personalistyczne postawy życia rodzinnego, właściwą rolę miłości małżeńskiej i rodzinnej oraz potrzebę poprawnej hierarchii wartości. Podstawowa religijność i moralność może być kształtowana jedynie w dialogu. Świadczy to o potrzebie ciągłej socjalizacji religijnej, socjalizacji permanentnej. Doniosłą rolę „w ciągłości religijnej kultury spełniają podmioty socjalizacji permanentnej” (Kościół, szkoła, grupy rówieśnicze). Rodzina wymaga wsparcia otoczenia (*Karta Praw Rodziny*). Władza państwowa powinna chronić podstawowe prawa rodziny. Jedynie rodzina, wspierana przez państwo w kształtowaniu zdrowego, wykształconego i wychowanego człowieka jest największym kapitałem społeczeństwa⁸².

IDEOLOGISIERUNG DES GESELLSCHAFTLICHEN LEBENS

ZUSAMMENFASSUNG

Charakteristische Eigenschaft der Gegenwart ist der Individualismus und die Anonymität des gesellschaftlichen Lebens. Nebeneinander wohnende Menschen und Familien wissen kaum was voneinander. Die Ideologie betrifft menschliche Überzeugungen, „die angeblich auf dem Grundsatz der Realität beruhen, tatsächlich aber sich um subjektive Angelegenheiten bemühen” (A.J. Nowak). Sie schwankt zwischen Lüge und Fehler. Anhänger der Ideologie, die Uniformierung und Globalisierung des gesellschaftlichen Lebens bevorzugen, errichten Fundamente für den Egoismus einzelner Menschen, ganzer Familien bzw. gesellschaftlicher Gruppen. Europa verliert seinen christlichen Humanismus. Die Ideologisierung des gesellschaftlichen Lebens zerschlägt die Struktur von Familie und Nation, beschränkt sich auf rein irdischen Fortschritt und widersetzt sich der vollständigen Wahrheit über Mensch und Familie. Die katholische gesellschaftliche Wissenschaft übt eine kritische Funktion gegenüber der

⁸¹ J. M a j k a, Proces sekularyzacji rodziny i problem odnowy jej religijnego charakteru, w: Ewangelizacja, red. J. Krucina, s. 136.

⁸² Z. K l i m c z u k, Socjologia rodziny. Zagadnienie wybrane. Olsztyn 2007, s. 96.

Ideologie aus, aber bindet sich an keine politischen Strukturen (SRS 41). Notwendig ist die Besorgtheit des Staates um die geistige und körperliche Fülle der Familien gemäß natürlichem Recht. Es besteht der Bedarf auf personifizierte Haltungen des familiären Lebens, die eigentliche Rolle der Liebe in der Ehe sowie eine korrekte Wertehierarchie. Die vom Staat unterstützte Familie in der Gestaltung eines gesunden, erzogenen und gebildeten Menschen ist das größte Kapital der Gesellschaft.

„ETYKA SOLIDARNOŚCI” CZY „ETYKA MIŁOŚCI”?

T r e ś ć: – 1. „Etyka solidarności”. – 2. „Dramatyczny” wymiar „etyki solidarności”. – 3. „Etyka miłości”. – 4. Maleńkość i jej mocarz. – Summary

Z całą pewnością ks. Józef Tischner, odcisnął znaczące piętno na powojennej historii Polski. Teza to, tyleż śmiała, co i oczywista. Nie da się ukryć, że jego osoba, jak i dzieło, miały zarówno wielu zwolenników, jak i zagorzałych antagonistów. Zostawmy w tej chwili na boku spór o to, która z tych grup była, czy jest, liczniejsza. Wzbudzał rozmaite reakcje – od bezgranicznego uwielbienia, po jednoznaczne potępienie. Z jednej strony, kiedy się pojawiał, zappełniał kościoły i sale wykładowe, z drugiej, określany bywał jako „niby-ksiądz”. Jedni czekali latami, by wygłosił w ich świątyniach rekolekcje, inni, zamykali przed nim kościelne drzwi, twierdząc, że „ten ksiądz za tym ołtarzem nie stanie”.

Nie ulega wątpliwości, że jest wciąż jedną z nielicznych postaci, do których się wraca, których słowa chce się czytać i analizować, nawet wtedy, kiedy budzą one kontrowersje. O tym, co powiedział i napisał, rozważają na różne sposoby znawcy tematu. Zamiarem piszącego te słowa nie jest jednak analiza, po wielokroć, powtarzanych wątków dotyczących Jego bogatej twórczości. Rzecz dotyczy całkiem innej kwestii. Chcemy mówić o „etyce solidarności”. To jedno ze sztandarowych haseł związanych ze wspomnianą postacią. Piszący te słowa ośmiela się postawić tezę, iż u schyłku życia „etyka solidarności” przeobraziła się w „etykę miłości”. Pytanie, czy jest to „tylko” ewolucja myśli, czy też może zasadnicza zmiana, nawet, jeśli ta pierwsza, została szeroko rozwinięta, zaś druga, ukazała się w zaledwie szczątkowej postaci? Czy możemy mówić o „pierwszym” i „drugim” Tischnerze? Niechaj, póki co, pytanie pozostanie nierozstrzygnięte.

Skąd teza tak daleko idąca? Dla tych wszystkich, którzy podjęli wysiłek związany z lekturą tekstów ks. Tischnera oczywistym jest fakt, że te nieliczne, które napisał w ostatnim okresie życia, zdadzą się być wyjątkowe. Można zapytać, nieco prowokująco, gdzie podziało się to „dawne pióro”, pełne przenikliwości, żywiołowej polemiki i odważnych diagnoz. Choroba, niewyobrażalna dla nikogo spośród tych, co przez nią nie przeszli, jakby stonowała zapalczywość i wyzwoliła pokorę, zadumę, skupienie. Wolno wręcz powiedzieć, nieco poetycko, że jest to pisanie, w którym nie to, co się pisze jest ważne, ale to, co się skrywa za tekstem. Nazwijmy

rzecz po imieniu. Dokonało się właśnie jakieś przejście, przełom, a może przewartościowanie. Tischner, podążając za życia szlakami „umiłowania mądrości”, odnalazł na końcu swojego czasu „umiłowanie miłości”; od Hegla, Levinasa i Heideggera, dotarł do Siostry Faustyny. Dziwna to, zdumiewająca droga. Warto zatem po niej podążyć, by zobaczyć, czy istotnie coś się zmieniło w tym przejściu od mądrości do miłości? Czy „etyka miłości” wyklucza się z „etyki solidarności” stając się „błogosławionym owocem”?

I. „ETYKA SOLIDARNOŚCI”

Rzecz jasna „etyka solidarności” ma swój określony historycznie, powszechnie znany kontekst. Chodzi o wydarzenia lat 80. XX w. w Polsce. Warto jednak zauważyć, że analizy z nią związane nie wzięły się znikąd. Mają one swoje filozoficzne podstawy. W artykule pt. *Impresje aksjologiczne*¹ autor zastanawia się nad problemem: czym jest ludzkie „ja”, dopowiadając, że podstawą rozmaitych ujęć problemu, jest rozpatrywanie go w kontekście wartości. Innymi słowy, „ja” jest wartością, jedną jedyną i niepowtarzalną, i dopiero uwzględniając ten fakt możemy powiedzieć o „ja” cokolwiek innego². Istotna jest jedna uwaga: „za punkt wyjścia drogi zmierzającej do uchwycenia ja aksjologicznego w naszej świadomości obieram zjawisko, które krótko można by nazwać solidaryzowaniem się ja z czymś, co pierwotnie przeciwstawia mu się jako moje”³. Słowo „moje” nie jest tu dokładnie scharakteryzowane, ale możemy wnioskować, że „moje” jest to wszystko, co, po pierwsze, należy do mnie w sensie rzeczowym (jakiś przedmiot), a także cielesnym (moja ręka, noga), po drugie, znajduje się w obszarze mojej percepcji, po trzecie, jestem z tym w szerokim sensie tego słowa zawiązany (mentalnie, uczuciowo). To, co w tym sensie jest „moje” zostaje objęte procesem solidaryzacji. Proces ten zostaje opisany przez Tischnera najpierw negatywnie. Utrata tego, co moje, zatem stracenie tego, co jest mi jakoś bliskie, jawi się jako „częściowa śmierć samego siebie”⁴. Dalej zaś, zauważa filozof, że proces ten jest stopniowany, podlega zróżnicowaniu. Z czymś mogę solidaryzować się mniej lub bardziej, aż do zaangażowania absolutnego⁵.

To, że tak się dzieje uwarunkowane jest faktem, iż „ja” będące wartością, zdolne jest solidaryzować się tylko z tym, co samo jest wartością. W momencie kiedy coś traci swą wartościowość, bądź staje się antywartością, rozluźnia się również więź solidaryzowania. Istotne jest jedno. Rozluźnienie więzi, bądź całkowita jej utrata, zmienia „ja” jako takie⁶. Nie jest zatem tak, że solidaryzowanie się jest procesem przyswajania sobie czegoś i możliwego oddawania bez konsekwencji dla „ja”. Solidaryzowanie oznacza zaangażowanie tak dalekie, że zmienia jego wewnętrzną strukturę. Myśl ta znajdzie swoje konsekwencje w dalszych analizach.

¹ J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, *Znak* 188–189 (1970), s. 204–219.

² Tamże, s. 205.

³ Tamże, s. 207.

⁴ Tamże, s. 208.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

Mówiąc już precyzyjnie o „etyce solidarności” nie wolno pominąć jednego faktu. Od samego początku ma ona religijny, a ściślej, ewangeliczny kontekst. Bez niego traci ona sens i znaczenie⁷. Rodowód tejże etyki, co podkreśla Tischner, stanowią słowa św. Pawła: „Jeden drugiego ciężary noście i tak wypełnicie prawo Chrystusowe”⁸. Nieusuwalnym rysem solidarności będzie zatem to, co określimy mianem „ciężaru”, który ma być „współ-niesiony”. Rozwińmy tę myśl.

Ciężar jawi się zawsze jako coś, co w pierwszym rzędzie stanowi jakąś przeszkodę. Jest on czymś, co staje w poprzek, lub też wbrew powziętym zamiarom. Zmusza do wysiłku, każe zwielokrotnić siły, zmusza do tego, by skupić całą uwagę na sobie samym. Istotnym jest właśnie owo „przykucie”, ześrodkowanie uwagi na ciężarze, który pojawił się w horyzoncie doświadczeń człowieka. Są ciężary takie, które mogą być podjęte przez jednostkę. „Ja”, które zostało przykute, zmuszone do ześrodkowania całego siebie na ciężarze, stawia mu czoła. Są jednak sytuacje takie, które zmuszają „ja” do kapitulacji. I tutaj pojawia się wątek „współ-niesienia”, znaczy to, że w obliczu ciężaru, obok „ja” pojawia się jakieś „ty”. Wysiłek zostaje zwielokrotniony. Zauważmy już w tym miejscu, że nie oznacza to automatycznie, iż ciężar zostanie pokonany. Ważne jest to, że stoi się przed nim nie w pojedynkę, ale „razem”. Owo „razem” będzie początkiem „etyki solidarności”.

Tischner czyni ważną uwagę. Solidarność rodzi się niejako sama. Współ-niesienie jest spontaniczne, wyzwała się nagle, niespodziewanie. Jest porywem odruchem serca. Mówi on: „Solidarności nie trzeba narzucać człowiekowi z zewnątrz, przy użyciu przemocy. Ta cnota rodzi się sama, spontanicznie z serca”⁹. Co wyzwała ów odruch? Dlaczego dzieje się tak, że obok „ja”, które zostało „przykute” ciężarem pojawiło się jakieś „ty”? Możliwości jest wiele – poczucie litości, chęć zaimponowania, gniew wobec oporu materii. Żadna z tych możliwości nie stanie się źródłem prawdziwej solidarności. „Cnota solidarności jest wyrazem dobrej woli człowieka”¹⁰. I to dlatego, jak zostanie podkreślone, każdy człowiek jest ze swej natury solidarny, bowiem każdy w głębi duszy ma dobrą wolę¹¹.

W tym miejscu pojawia się kolejny ważny ślad „etyki solidarności”. Do tej pory można odnieść wrażenie, że jest ona czymś w rodzaju „postawy” wobec drugiego. Jednak pozostając na tej płaszczyźnie „ja” i pojawiające się „ty” są wobec siebie zdystansowane, zachowują względem siebie jakiś stopień neutralności. Solidarność bowiem nie jest tylko solidarnością wobec kogoś. „Ty” podejmuje próbę stanięcia w miejscu „ja”, nie celem jego zlikwidowania, unicestwienia. Obydwa elementy są w tym oto miejscu – razem. Solidarność to tyle co więź.

⁷ J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992, s. 10.

⁸ Religijny kontekst rozważań o etyce solidarności jest ważny i nigdy od tego kontekstu Tischner nie odejdzie. Ze zwielokrotnioną mocą powróci on w wątku, który określiłem mianem etyki miłości.

⁹ J. Tischner, *iw.*, s. 11.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże. Kto wie, czy to właśnie stwierdzenie nie stanie się później punktem wyjścia pytań o istnienie człowieka jako takiego. Kim jest człowiek z natury swej dobry, a jednocześnie zdolny nieść w sobie autentyczne zło?

Co jest warunkiem tak dalece posuniętej więzi? Tischner wypowie zdanie: „Najgłębsza solidarność jest solidarnością sumień”¹². Rzecz wymaga zanalizowania.

O sumieniu polski filozof pisał wiele. Pozostawmy na boku te wątki, które wiążą się z katechetycznymi wyjaśnieniami. W niewielkiej książeczce *Zrozumieć własną wiarę* znajdujemy pogłębioną refleksję nad problemem sumienia. Punktem wyjścia jest biblijna opowieść o grzechu pierworodnym, a właściwie to, co dzieje się z człowiekiem tuż po popełnieniu występku. Oto sytuacja pierwotna, bezgrzeszna. Określić ją można stanem niewinności. Brak poczucia winy, niezajomość tego stanu sprawiają, że sumienie milczy. Ono nie ma o czym i do kogo mówić. Sumienie rodzi się jako owoc popełnionego, nagannego czynu. Rodzi się wraz z głosem Boga, który stawia pytanie do człowieka: „gdzie jesteś?”. Jest to pytanie o miejsce, w którym znalazł się człowiek. Sytuacja, która została wytworzona wytrąciła go z miejsca, w którym powinien być¹³. Sumienie jest rodzajem przywołania, wezwaniem do powrotu, do miejsca, w którym trzeba, aby był człowiek, i to z tej racji, że właśnie jest człowiekiem.

Co to znaczy, że prawdziwa solidarność jest solidarnością sumień? Powiedziane zostało na początku, że „etyka solidarności” ma swój historyczny kontekst. Można go określić mianem „ciężaru”. niesprawiedliwość, wyzysk stały się ciężarem ponad miarę. Wyzwoliły poczucie wyobcowania, krzywdy. Uświadomiły określonej grupie społecznej poczucie bycia nie u siebie. Kazały postawić samemu sobie pytanie: gdzie jesteśmy? Obudziły się sumienia: nie tylko ja nie pozwolę sobie upokarzać, nie pozwolę, by upokarzano drugiego. To ostatnie bierze nawet górę. Powie Tischner: „Wspólnota solidarności różni się od wielu innych wspólnot tym, że w niej pierwsze jest 'dla niego', a 'my' przychodzi potem”¹⁴.

II. „DRAMATYCZNY” WYMIAR „ETYKI SOLIDARNOŚCI”

„Etyka solidarności” rozgrywa się pomiędzy „ja” i „ty”, postawionymi wobec jakiegoś „ciężaru”. Można odnieść wrażenie, że na tym nie kończy się namysł Tischnera. Przeciwnie, zaczyna się pogłębiać i zyskiwać nowe oblicza. W dotychczasowym opisie mamy wciąż do czynienia z sytuacją, kiedy to „ja” oraz „ty” stoimy wobec czegoś co zmusza do zwielokrotnionego wysiłku, w świadomości, iż ten, który jest obok mnie pojawił się tu sam z siebie, przyszedł mi na pomoc, nie pozostawiając mnie w samotności.

W tle niniejszych rozważań powraca co jakiś czas kontekst historyczny „etyki solidarności”. Wiadomo, iż dość szybko ruch społeczny, który miał czerpać z natchnień ks. Tischnera popadł we wzajemne konflikty. Z wnętrza „etyki solidarności” wyłoniło się jej dramatyczne oblicze.

Wątek sumienia, który pojawia się w rozważaniach, nabiera znaczenia. Odzywa się ono wraz z popełnioną winą. Wraz z grzechem pierworodnym, poczucie winy zadawania się w człowieku na stałe, stąd też sumienie stanie się nieodłącznym part-

¹² Tamże, s. 12.

¹³ J. Tischner, *Zrozumieć własną wiarę*, Kraków 2006, s. 90–91.

¹⁴ Tenże, *Etyka solidarności*, jw., s. 18.

nerem ludzkiego losu. W obliczu „ciężaru” zrodziła się solidarność. Wypowiedzmy ważną myśl. „Etyka solidarności” nie jest etyką ludzi niewinnych. Stajemy wobec siebie, albo lepiej, „dla siebie”, jako istoty uwikłane. Potrójny jest wymiar owego uwikłania, a Tischner nazwie tę sytuację dramatyczną.

Pierwszy wymiar wiąże się z moim otwarciem się na drugiego człowieka, drugi ze sceną, na której razem stoimy, trzeci, czasem, który przepływa pomiędzy nami¹⁵. Nie jest tu naszym zadaniem analiza filozofii dramatu. Zauważmy to, co dla nas istotne. Otwarcie na drugiego człowieka nie jest już tylko „niesieniem brzemienia”, zauważeniem jego niedoli. Nawiązując do znanego obrazu z Ewangelii, solidarność nie jest już tylko pochyleniem się Samarytanina nad pobitym człowiekiem. Okazuje się, że Samarytanin sam jest pogrążony w dramacie. Owszem okaże pomoc poszkodowanemu, ale być może będzie od tej pory żył z wątpliwością, czy na pewno uczynił wszystko co powinien, by przynieść ulgę bliźniemu?

Dopowiedzmy, że spotkanie dokonuje się na scenie, to tutaj odnajdujemy nasze „ciężary” – dom, chleb, Boga i cmentarz¹⁶. Istotne jest jednak to, co dzieje się pomiędzy „ja” i „ty”. „Etyka solidarności” zakładała, że jesteśmy w stanie dostrzec nasze biedy, poszukiwać siebie nawzajem. Okazuje się jednak, że sprawa nie jest tak prosta. Jak dostrzec nasze wzajemne biedy, które rodzą się wobec napotykanym przez nas ciężarów, skoro ludzi „wbrew rozpowszechnionym poglądom nie widzę, nie słyszę, nie dotykam i w ogóle nie spostrzegam. To bowiem, co spostrzegam, jest tylko zewnętrżnością, a nie człowiekiem jako człowiekiem, innym jako innym”¹⁷? Mało tego. Nie jesteśmy w stanie wzajem na siebie oddziaływać. Żadne działanie, którego jestem sprawcą nie może sprawić, by wywołało jakieś skutki w drugim¹⁸. Wniosek jest dość oczywisty, a jednocześnie zaskakujący. Żyjemy w różnych światach, mamy różne historie, doświadczenia. Chodzimy po równoległych ścieżkach życia i trzeba nie lada wysiłku, by ścieżki te mogły się gdzieś skrzyżować w geście wzajemnej solidarności.

Trzeba zatem zapytać, czy tym samym przekreślona została „etyka solidarności”. Przypomnijmy, tej solidarności, która miała być przecież czymś całkowicie naturalnym, przynależnym do istoty człowieka. Wiele na to wskazuje. Jak bowiem nieść ciężary, skoro droga do „ty” została w pewien sposób zamknięta, a przynajmniej dotkliwie utrudniona?

Tischner sprowadza swe rozważania na głębsze tory. „Etyka solidarności” wyrasta z głębi dramatu, poprzez roszczenie, apel, zobowiązanie. Rodzą się one w atmosferze „spotkania”. Kategoria, o *levinasowskim* pochodzeniu została już na różne sposoby opisana. Zauważmy to, co jest dla nas ważne. Istotą „spotkania”, które, może rodzić prawdziwą solidarność, jest rozmowa. Czym ona jest? „Rozmawiamy. Znaczy to: ty kwestionujesz mnie, a ja mimo to potwierdzam ciebie w twoim akcie kwestionowania mnie. Znaczy to również, iż ty aktem swego pytania zakwestionowałeś siebie, aby uznać mnie w tym, co ci powiem; właśnie pochyłony ku mnie

¹⁵ T e n ż e, Filozofia dramatu, Kraków 1998, s. 7–8.

¹⁶ Tamże, s. 9.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 105.

czekasz na moją odpowiedź”¹⁹. Proste pytanie o drogę, skierowane przez kogoś do mnie może być potraktowane dwojako. Może funkcjonować na płaszczyźnie wyłącznie słownej, gdzie pytanie zostaje zastąpione odpowiedzią. Ale, co szeroko rozwija Tischner, może ono być potraktowane znacznie głębiej. Pytanie staje się tu roszczeniem, apelem. Jest ono „zakwestionowaniem”, znaczy wyrwaniem z jakiegoś stanu rzeczy, poziomu świadomości. Jest wyrwaniem mnie z mojego świata. Samo usłyszenie pytania, akt, w którym niejako pozwalam, by pytanie w ogóle wybrzmiało, jest przyjęciem tego, kto pyta. Jest formą dania gwarancji, że pytający może pytać. I dalej, sam pytający, poprzez skierowane pytanie kwestionuje siebie, uznaje, że czegoś nie wie, że potrzebuje pomocy – nie czyjejkolwiek ale właśnie tego, do którego pytanie skierował. I jeszcze jedno. Pytanie jest podparte fundamentalnym zaufaniem. Kiedy je stawiam, ufam bezwarunkowo, że nie zostanę oszukany. Owszem, jest to możliwe, ale sytuacja źródłowa jest przeniknięta na wskroś i do głębi ufnością.

Spotkanie odkrywa nowy wymiar głębi, jaka może zrodzić się pomiędzy „ja” i „ty”. „Etyka solidarności” nabiera istotnie głębszego znaczenia. Stajemy już nie tylko razem w obliczu jakiegoś „ciężaru”. Jesteśmy zdolni do tego, by nieść sobie nawzajem możliwość „wybawienia”, by wyzwalać siebie z dramatu. Poprzez rozmowę, poprzez wzajemne kwestionowanie i apelowanie do siebie, dokonuje się coś, co „napawa zdumieniem”²⁰. Opuszczamy miejsca, w których tkwiliśmy, które były naszym osobistym ciężarem, które sprawiały, że stajemy się monadami bez okien. „Ja” zajmuje miejsce „ty” i odwrotnie. Nie jesteśmy już tylko obok siebie, niosąc ciężary drugiego. „Ty jesteś we mnie, a Ja w tobie, niesiemy siebie jako swe ciężary. Jesteś we mnie. Jestem w tobie. Jesteś częścią dziejów mojego Ja, a ja jestem częścią dziejów twojego Ty”²¹.

Czemu „etyka solidarności” staje się dramatyczna? Jak zauważa Tischner, to wzajemne „niesienie siebie”, zajęcie czyjegoś miejsca w akcie najgłębiej pojętej solidarności, nie przekreśla, nie unieważnia mnie samego²². Wciąż jestem sobą, mimo iż wszedłem w sytuację drugiego, a ten zajął moje miejsce. Nie przestaję być sobą, nie przestaję tkwić w tym właśnie świecie, a co za tym idzie, wciąż jestem istotą dramatyczną. Tak oto poszukując wybawienia, wciąż jesteśmy sobą. Szukając ucieczki od dramatu, niosąc sobie próby ocalenia, nie przestajemy być dramatyczni. Stykają się ze sobą dwie historie ludzkich losów, z których żadna nie zostanie wymazana czy przekreślona. Każda zaś może zaś zostać ubogacona lub zdeptana. Solidarność nie jest już tylko wsparciem okazanym komuś. Jest wzajemnym mocowaniem się, wołaniem o czyjąś pomoc i lękiem przed możliwością niezauważenia.

Podkreślmy. Solidarność nie jest już tylko „niesieniem brzemion”, gotowością do współdzielenia czyjegoś bólu. Nie jest ona czymś, co rodzi się w człowieku. Zachodzi radykalna zmiana orientacji. Oto jesteśmy postawieni wobec solidarności. Jest ona odpowiedzialnością, zobowiązaniem. Jest ona czymś co funduje mnie samego jako tego oto człowieka, zapisującego własną historię życia. Jednocześnie

¹⁹ Tamże, s. 106.

²⁰ Tamże, s. 113.

²¹ Tamże, s. 113–114.

²² Tamże, s. 114.

stawia mnie wobec losu doświadczanego przez jakiegoś „ty”. Od tej pory stajemy się uczestnikami „sceny”, biorąc udział we wzajemnym dramacie. Czym jest ten dramat? Jak opisać na nowo „etykę solidarności”? Ciężar nie jest już czymś, co „ja” i „ty” mamy wspólnie unieść. Sami dla siebie jesteśmy ciężarem, szansą wybawienia i okazją do upadku; „możemy siebie unosić w górę lub ciągnąć w dół”²³.

Analizując dalej teksty Tischnera, widać wyraźnie, że dochodzi do istotnego przesunięcia akcentów. Do tej pory solidarność rodziła się jako efekt wspólnego wysiłku, kiedy obok mnie stanął spontanicznie ktoś drugi. Okazuje się, że prawdziwe „ciężary” (brzemiona) nie są gdzieś poza nami. Prawdziwym brzemieniem jesteś ty-dla-mnie. Drugi jest monadą wołającą o ratunek, apelem, by ta mogła wydostać się z samej siebie. Ewentualne udzielenie odpowiedzi (akt czy gest solidarności) nie jest już tylko efektem dobrej woli. Wołanie jest apelem, radykalnym wytrąceniem z równowagi. Rezultatem tego będzie absolutne zapomnienie o sobie, zatracenie siebie w innym do tego stopnia, że staję się zakładnikiem, substytutem, ofiarą składaną na rzecz drugiego²⁴.

Tak oto solidarność nie gwarantuje zachowania *status quo*, gdzie „ja” i „ty” nie siemy coś, co jest jakimś ciężarem. Nie jest to tylko wzajemne zrozumienie siebie w jakiejś niedoli. Jestem solidarny (odpowiedzialny) dopiero wtedy, gdy sam przestaję istnieć, gdy zapominam o sobie na rzecz drugiego. „Myśl o nim wiecznie mnie prześladowuje, wyrwa ze snu, wtrąca w bezustanne czuwanie. Mój stosunek do innego nie jest symetryczny: tego, czego on ma prawo oczekiwać ode mnie, ja nie mam prawa oczekiwać od niego. Ja jestem dla niego, ale on nie jest dla mnie”²⁵.

Warto powtórzyć raz jeszcze. Nie ma „czegoś takiego jak wcześniejszy akt ’przyjmowania odpowiedzialności’. W akcie tym byłibyśmy ’aktywni’, wszystko by w końcu od nas zależało – od naszego ’wszechwładnego ja’. Nie można stać się ’panem odpowiedzialności’, ponieważ odpowiedzialność już wcześniej jest naszą władczynią. Wobec niej jesteśmy pasywni. Aktywność może pojawić się dopiero w ucieczce od odpowiedzialności. Ja autentyczne jest zawsze Ja odpowiedzialności. Gdy Bóg na Sądzie Ostatecznym zapyta, kto jest winien złu tego świata?, ’zakładnik’ odpowie: ’Oto ja jestem’. W tym przyznaniu się i wyznaniu winy ujawni się prawda odpowiedzialności”²⁶.

III. „ETYKA MIŁOŚCI”

Wątek miłości niejednokrotnie przewija się w pismach J. Tischnera. Nic dziwnego, skoro przewodnim motywem jego przemyśleń był człowiek. Jak powie w jednym ze swoich tekstów: „Człowiek współczesny niczego nie potrzebuje bardziej jak miłości”²⁷. Problemem jest jednak to, jak rozprawia się na ten jakże złożony temat.

²³ Tamże.

²⁴ J. T i s c h n e r, Spór o istnienie człowieka, Kraków 1998, s. 246.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, s. 247.

²⁷ J. T i s c h n e r, Miłość niemiłowana, Kraków 1993, s. 50.

Wraz z upływem lat, myśl polskiego filozofa ewoluowała. Jednak ostatnie jego teksty przynoszą w tym względzie zasadniczy przełom. Ma on swój jakże dramatyczny kontekst. Choroba, którą został dotknięty zmienia punkt widzenia, przenosi akcenty. Oto nagle w horyzoncie rozważań pojawia się słowo „miłosierdzie”, które z całą pewnością nie jest filozoficzną kategorią. Miłosierdzie – jak powie Tischner – jest „objawieniem miłości”²⁸. Jak to rozumieć? Miłość wypowiada się poprzez miłosierdzie wówczas, kiedy miłujący zwraca się w kierunku ludzkiej biedy²⁹. Czy nie wraca tym samym ważny motyw „etyki solidarności”? Zwłaszcza, że miłość ogarnia tutaj tych wszystkich, którzy doświadczają własnej biedy. Tischner używa tu słowa „marnotrawstwo”³⁰. Termin, nawiązujący do przypowieści o Synu Marnotrawnym wyraża sytuację, w której zostają utracone dary Boże. Dopowiedzmy – jest to przypadek monady, która mając możliwość „otwarcia okien” powraca do własnego świata, do sytuacji zamknięcia, odgradzenia. Tym samym, jakieś „ty” również pozostało samo, apel skierowany do „ja” nie został podjęty. Warto przeanalizować te wątki szczegółowiej i zobaczyć czym naprawdę jest „etyka miłości”.

Analizując kwestię pragnę ograniczyć się wyłącznie do ostatnich tekstów ks. Tischnera, pisanych w trakcie jego choroby. O miłości pisał już wcześniej, jednak te, które zostały spisane pod koniec życia zdają się być załączkiem tego, co nazwano wyżej „etyką miłości”.

Rozpoczyna się ona od stwierdzenia: „Zazwyczaj jest tak, że to, co potrafimy zrozumieć, potrafimy także wcielić w życie; ale z miłością inaczej, tutaj więcej czujemy, niż potrafimy wcielić w życie”³¹. Solidarność rozpoczynała się od przykucia przez ciężar. Miłość nie zostaje zainicjowana w obliczu czegoś, co jest mierzalne, policzalne, a wręcz zauważalne. Nie rozpoczyna się od czegoś, co jest poza mną. Jak jednak traktować owo „czucie”? Jest oczywiste, że wyczuwane jest zawsze „coś”. Jak to „coś” nazwać? Można odnieść nieodparte wrażenie, że „etyka miłości” wiąże się z uruchomieniem jakiejś szczególnej władzy w człowieku, dyspozycji do czucia miłości.

I znowu, tak jak to było poprzednio, początek rozważań ma biblijną podstawę. Widać jednak wyraźnie, że zmienia się sposób analizy i technika pisania. Analizy biblijne wiodą do doświadczenia o iście mistycznym charakterze. Tym razem filozof powołuje się na tekst św. Jana o cudzołożnej kobiecie.

Kobieta, która zgrzeszyła została wystawiona na łup ludzkich spojrzeń. Spojrzenia te miały na celu obnażyć ją w jej grzechu. Mało tego, miały one w sobie moc złowieszczą. Ludzie otaczający kobietę nie musieli chwycić za kamienie – oni już dawno ją ukamienowali swoim sposobem patrzenia. I oto pośród tego gąszczy ludzkich spojrzeń, znajduje się jedna para oczu. Chrystus patrzy na nią tak, jak nikt inny nie patrzył i widzi coś czego nikt nie widział. Dostrzegł w niej najpierw biedę, ale zaraz potem zagrożenie. Oto czyjeś jedyne, niepowtarzalne istnienie jest zagrożone. unicestwienie stanie się tak dotkliwe, że nikt nie będzie w stanie zapamiętać powstałej

²⁸ T e n e, Drog i i bezdroża miłosierdzia, Kraków 1999, s. 20.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 22.

³¹ J. T i s c h n e r, Miłość, w: Miłość nas rozumie, Kraków 2000, s. 24.

luki³². Zauważmy: sytuacja kobiety jest łatwa do „dostrzeżenia”. Można ją wielorako oceniać i charakteryzować. By jednak odkryć całą głębię jej położenia trzeba czegoś więcej, czegoś, co właśnie można określić mianem „czucia”. Ono rodzi się nie tyle w wyniku oceny sytuacji. Nie jest tylko nazwaniem czyjejś biedy. Jest na wskroś wczuciem, postawą, wobec której słowa zdają się być całkiem bezradne. „Etyka miłości” nie rozpoczyna się od oceny stanu rzeczy. Jest czymś w rodzaju wyjścia w przód, wy-biegnięciem, stanięciem w czyimś położeniu zanim w ogóle położenie to zostanie określone. Tak więc nie zostajemy tu „przykuci ciężarem”. Dzieje się tu trudna do nazwania sytuacja. Można powiedzieć, że jest to coś w rodzaju „stanięcia zamiast ciężaru”, uprzedzeniem, bądź zapełnieniem miejsca, które zostanie wypełnione jakąś biedą. Chrystus „czuje” jej ból nie dlatego, że znalazła się w sytuacji grzechu; czuje zagrożoną wartość jako taką, człowieczeństwo, którego może nie być.

Tak rozpoczyna się „etyka miłości”. Trudno nie zauważyć owej zmiany w prowadzonych analizach. Jednak taka postawa, podkreślmy, trudna do jednoznacznego scharakteryzowania, otwiera przed Tischnerem nowe perspektywy. Być może jest tak, że prawdziwa miłość nie tyle rodzi się w wyniku zetknięcia z drugim? Nie jest czymś, czego uprzednio nie było. Nie rodzi się w próżni. Ona raczej jest, na wskroś – jest, i w niej zostaje ktoś drugi przyjęty w całej głębi i pięknie. Jest jako stan, dyspozycja, gotowość. Przez co jesteśmy przykuci? Nie tyle przez brzemień czy ciężar. Raczej przez stan bądź inaczej gotowość do miłowania, swoisty imperatyw miłości. Oto konieczny warunek, by prawdziwa miłość była tym, co dźwiga, podnosi i wznosi ku górze³³.

Kiedy mowa była o „etyce solidarności” z całą mocą brzmiał wątek „współ-niesienia” ciężarów. Można powiedzieć, że jakie przykucie, takie też współ-niesienie. Miłość jest „przedziwną relacją międzyosobową – relacją, w której dwie istoty mogące w zasadzie istnieć samodzielnie i niezależnie, mimo to nie są w stanie obejść się bez siebie”³⁴. „Etyka solidarności” to stanięcie przy drugim, które samo, jak to już wiemy, jest uwikłane w sytuację dramatu. Co jednak dzieje się dalej? Człowiek, monada, jest w stanie istnieć we własnym zamknięciu, nawet wtedy, gdy ma ono charakter dramatyczny. Monada może istnieć we własnym świecie, nie dostrzegać brzemion innych ludzi, zignorować wołanie drugiego. „Etyka miłości” wydobywa na jaw inne oblicze człowieka. Powie Tischner: „Miłość to przedziwna siła, która sprawia, że to, co możliwe, staje się niemożliwe”³⁵. Delikatne przedstawienie wyrazów ma swoją siłę. Oto miłość, która, co podkreślmy, jest stanem, gotowością, usposobieniem zaczyna opisywać człowieka jako istotę wołającą o obecność drugiego. Solidarność wyzwalała się w momencie, kiedy ja sam postawiony wobec ciężaru nagle napotykałem obok siebie drugiego. Problem w tym, że drugiego wcale w tym miejscu nie musiało być. To, że się pojawił jest aktem jego wolnej decyzji. Pustka wobec ciężaru nie musiała zostać zapełniona. „Etyka miłości” ujawnia nową prawdę o człowieku. „W zasadzie” może on istnieć samodzielnie, ale jest to stan nienatu-

³² T e n z e, *Miłość niemilowana*, w: *Miłość nas rozumie*, jw., s. 45–47.

³³ T e n z e, *Miłość*, jw., s. 26.

³⁴ T e n z e, *Trzask pękającego nieba*, w: *Miłość nas rozumie*, jw., s. 51.

³⁵ Tamże.

ralny, obcy, nieznośny. W akcie miłości okazuje się, że samodzielność to nic innego jak kłamstwo opisujące ludzką naturę. Jawnogrzesznica popada w stan grzechu, bo sama jest w kłamstwie. Nie mogło być inaczej. Samotność wiedzie do kłamstwa, przeinaczenia. Można wręcz powiedzieć, że sama samotność jest stanem grzechu, jakiejś nieprawdy o człowieku. Być może jest nawet i tak, że jej grzech jest jakiś ostatecznym krzykiem, rozpaczliwym wołaniem o miłość. To, być może kontrowersyjne zdanie, chce wyrazić jedną myśl. Istota, która z racji bycia człowiekiem, była też gotową do miłowania, osoba przykuta, przez miłość została porażona samotnością. Jej zamknięcie zdało się być tym bardziej dotkliwie. Im bardziej jest się samodzielnym, tym bardziej chce się być razem³⁶. „Etyka miłości” nie jest już tylko aktem dobrej woli. Nie jest nawet odpowiedzią na wołanie, reakcją na apel. Jest wyzwoleniem tego, co w człowieku najbardziej naturalne i oczywiste.

Czy znaleźliśmy się w końcowym punkcie refleksji Tischnera? Czy zmagania wokół etyki osiągają kres w tak „łatwo” brzmiącym stwierdzeniu? Nic bardziej mylnego. Jak się okazuje miłość musi przejść przez moment „mocowania”. Nie jest to coś, co moglibyśmy nazwać „chwilą próby”, przez którą prędzej czy później musi przejść każda miłość. Jest to zwińczenie „etyki miłości”, która, jak wydaje się piszącemu te słowa, przełamuje, bądź przekracza „etykę solidarności”.

Przełamanie, o jakim mowa ma niezwykle subtelny charakter. Trzeba odnaleźć podstawę, grunt, na którym jest oparte. „Etyka solidarności” wiąże się z umiejętnością postawienia diagnozy. Oto jest ciężar i ktoś, kto staje w jego obliczu. Ciężar trzeba ocenić, by wiedzieć, że istotnie przekracza on zwyczajne siły na jakie stać jednostkę. Tak rodzi się prawdziwa mądrość, która pozwala na ocenę otaczającego świata. Tu trzeba umieć stawiać diagnozy. Jednak tak, jak mądrość zaczynała się od spojrzenia na świat, tak miłość zaczyna się od usłyszenia czyjegoś wołania. Sytuacja jawnogrzesznicy jest takim wołaniem. Jest to wołanie z wnętrza popełnionej winy. Miłość jest napotkaniem czegoś większego, czegoś, co ma w sobie moc przemiany. Mądrość była związana z konstatacją faktów, zaś „miłość zapala się od innego dobra, jak suchy knot nadmiernie zbliżony do płomienia lampy”³⁷. Tu się już niczego nie ocenia, rozum, jak gdyby wycofywał się z naturalnie przynależnej jemu pozycji. W miłości jest on oczarowany, można rzec, zniewolony mocą dobra. Właśnie tak, jak owa kobieta cudzołożna, zdumiona i urzeczona jezusowym spojrzeniem. Jej wołanie zostaje nie tylko usłyszane. To nie jest tylko tak, że ktoś zaczyna nieść jej brzemię. Ktoś jest razem z nią nie tylko w akcie współ-niesienia ciężaru.

Problem jest niezwykle trudny do wyjaśnienia. Wskazówką jest ostatni tekst ks. Tischnera pod dziwnym, niefilozoficznie brzmiącym tytułem: *Maleńkość i jej mocarz*. Znajdujemy tu wyjątkowo poruszający wizerunek miłości.

Pozostając na gruncie inspiracji biblijnych autor eseju przywołuje jakby znowu wzór „etyki solidarności”. Oto scena płaczu kobiet patrzących na Chrystusa niosącego krzyż. Widząc ogrom niesionego brzemienia, wyjątkowo silne przykucie do ciężaru, chcą spontanicznie być razem z Nim. Na chwilę opuszczają własne miejsca, są całe z tym, który też woła do nich swoim cierpieniem. Dzieje się tak dlatego, że cierpiący jest sam ze swoim bólem, staje się monadą bez okien. Poprzez

³⁶ Tamże.

³⁷ J. T i s c h n e r, *Maleńkość i jej mocarz*, w: *Miłość nas rozumie*, jw., s. 169.

plącz chcą one niejako zająć Jego miejsce, być razem z Nim. A jednak ta modelowa sytuacja bycia w solidarności spotyka się ze zdecydowanym „nie!”.

Na czym polega problem, a ściślej, co leży u podstaw zakwestionowania „etyki solidarności”? Współ-niesienie ciężarów bierze się z postawy współ-czucia z jakimś „ty”. Można, podążając za tekstem ks. Tischnera, powiedzieć też, że jest to zawsze jakaś próba okazania miłosierdzia drugiemu. Jednak „świat miłosierdzia spleta się ściśle ze światem okrucieństwa i łaski, jak strumienie tej samej rzeki”³⁸. Oto nowe zadanie jakie stoi przed „etyką miłości”. Dostrzec drogę, po której miłość ma podążać, skoro jest ona wydana na „świat okrucieństwa i łaski”. Innymi słowy, jest to pytanie o samą istotę miłości. Kluczem do zrozumienia jest zdanie: „Oko miłości znajduje Tego, kogo pragnie serce”³⁹. Pozostając na gruncie „etyki solidarności” zaczęliśmy zastanawiać się nad rozumieniem oka, sposobami odnajdywania obiektów godnych pokochania. Teraz jednak sytuacja ulega zmianie.

Próżno pytać o rozumienie, czym jest „oko miłości”? Jest to pytanie, o racje, bądź wytłumaczenie miłości. Zdumiewające jest to, że jawnogrzesznicza nie stawia pytania „dlaczego, czemu okazałeś się dla mnie inny niż wszyscy?”, „co wyzwoliło w Tobie okazaną mi bliskość?”. Podkreśliśmy raz jeszcze. Miłości nic nie inicjuje, ona nie powstaje i nie ginie, a zatem nie zaczyna się i nie kończy. Ten, któremu miłość się okazuje jest samym objawieniem miłości jako takiej. Można powiedzieć, że w obliczu „etyki miłości”, miłowany okazuje się być kimś miłowanym od zawsze, a czas, w którym go nie było, był niczym innym, jak przygotowaniem tej właśnie obecności.

Miłość mówi językiem dobra, które „istnieje ’mocniej’, a przede wszystkim inaczej. Ono zapala się od innego dobra, jak suchy knot nadmiernie zbliżony do płomienia lampy. Człowiek nie potrafi powiedzieć, jak i kiedy stał się dobry. Jest przekonany, że takim, jakim właśnie jest, był od zawsze”⁴⁰.

I tutaj właśnie otwiera się moment wewnętrznego „mocowania się” miłości. Trudno zaprzeczyć, że doszliśmy do punktu granicznego, gdzie, z jednej strony, otwarte zostały perspektywy miłości mistycznej, ale podkreśliśmy z mocą – jedynej i prawdziwej, z drugiej, rozumowanie osiąga swój kres. „Etyka miłości” napotyka na moment bólu. Zdumiewające, że ks. Tischner nie roztacza przed czytelnikiem sielankowej wizji miłości. Głębia musi się zetknąć z przejmującym cierpieniem. A więc i miłość prawdziwa musi być rodzajem dolegliwości. Nie należy jednak ulegać przedwczesnym skojarzeniom. Cierpienie ujawnia się pod inną, na wskroś niecierpiętniczą postacią.

Jedną z osób, która pod koniec życia wywarła szczególny wpływ na myślenie ks. Tischnera, jest postać s. Faustyny. W eseju, który stanowi oś prowadzonych aktualnie rozważań przytacza on fragmenty *Dzienniczka*. Opisane są tutaj doświadczenia mistyczne, w których s. Faustyna staje się współuczestniczką męsk Chrystusa zamkniętego w ciemnicy. Zanurzenie w męce, jest równoczesnym zanurzeniem

³⁸ Tamże. 166.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże, s. 169.

w miłości. Męka to współbycie w cierpieniu, miłość to bezsilne trwanie w absolutnym zjednoczeniu⁴¹.

Powróćmy do opisywanej już sceny z jawnogrzesznicą. Niezwykłość miłości polega na tym, że nie jest ona tylko solidarnością. Wybawienie jej okazane jest właśnie współbyciem, miłość absolutnym zjednoczeniem z jej nieszczęściem. Mogła zdarzyć się taka oto sytuacja, że ktoś z tłumu rzuciłby kamień. Znając psychikę ludzką jeden kamień zrodziłby następne. Mało tego, sama kobieta jest w tym momencie wydana na grę śmierci i życia, gniewu lub litości. Problem polega na tym, że z tej tragicznej pozycji nie ma ucieczki. Nie ma też możliwości przekroczenia bariery. S. Faustyna jest cała z cierpiącym Chrystusem, Ten zaś z kobietą, która znalazła się w najtragiczniejszym punkcie własnego życia. Ks. Tischner nazwie to miłością bezsilną i zapyta: „Czy mocowałeś się kiedy, drogi Czytelniku, ze swoją własną miłością? Czy odczułeś bezradność, w jaką wtrąca miłość bezsilna”⁴²? Tak właśnie wyraża się miłość w swej najbardziej krystalicznej postaci, kiedy jest się zmuszonym przeżywać ból drugiego, nie mogąc z tym bólem jednocześnie nic zrobić.

Miłości, nie jest już tylko spojrzaniem mędrca, który poddaje coś pod osąd. Jest w nim ukryte totalne zjednoczenie, najbardziej radykalne scalenie z czymś bólem i cierpieniem. Powie Tischner: „Miłość jest więzią uczestnictwa”⁴³. Tam gdzie jest uczestnictwo, tam też jest wzajemność. Miłość likwiduje dystans, jaki wciąż zachowany jest na gruncie „etyki solidarności”. W miłości, ci którzy w niej współuczestniczą, są cali dla siebie, nawet za cenę bólu. „Miłuję cię” oznacza, że mam udział w tym, co twoje; „miłujesz mnie” oznacza, że masz udział w tym, co moje, nawet wtedy, kiedy nasza miłość ma charakter bezsilny.

IV. MALEŃKOŚĆ I JEJ MOCARZ

W początkowych zdaniach niniejszego tekstu pojawiło się pytanie o to, czy mamy do czynienia, przynajmniej w analizowanej kwestii z „pierwszym” i „drugim” Tischnerem? Mimo wszystko autor niniejszego tekstu ośmiela się postawić tezę, iż dokonało się bardzo zasadnicze przejście ks. Tischnera od mądrości do miłości. Zmienia się perspektywa myślenia. W miejsce postawy określanej mianem mądrości, wkracza miłość, która daje inny sposób patrzenia. Nie tyle dostrzega się ciężary i brzemiona świata, co raczej sięga, ku szczytom miłości opisaney mistyką. Już nie tyle człowiek patrzy na świat, co raczej miłość spogląda na niego. Na nic nie patrzy się z chłodnym dystansem, miłość wciąga w wir intymnej wzajemności, aż do granic pojmowania. Nic zatem dziwnego, że filozof, którego podziwiano, i którym się też gorszono za śmiałe diagnozy, na swojej osobistej Golgocie cytuje św. Pawła: „albowiem miłość Chrystusa przynagła nas, pomnych na to, że skoro jeden umarł za wszystkich, to wszyscy pomarli. Umarł za wszystkich po to, aby ci, co żyją, już nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał”.

⁴¹ Tamże, s. 170–171.

⁴² Tamże, s. 171.

⁴³ Tamże.

Miłość, której niedoścignionym wzorem jest sam Bóg, jest „Mocarzem”, który chce odnaleźć w ludzkiej „maleńkości”, ludzkich zmaganiach z miłością, samą siebie. „Droga Mocarza do człowieka wiedzie poprzez jego maleńkość”⁴⁴. Miłość usiłuje znaleźć siebie na niełatwych drogach codzienności.

THE ETHICS OF SOLIDARITY OR THE ETHICS OF LOVE

SUMMARY

The priest and the professor Józef Tischner is one of the more famous figures in a post-war Polish history. He is a well-known priest, a preacher, a respected writer and a philosopher.

He is one of the few who managed to create his own philosophical idea.

This controversial figure causes a lot of emotions and negative reactions in some ecclesiastical societies. He is the creator of the ethics of solidarity which became the primer of trade unions. His thought came through important transformation.

This priest, who suffered from the disease, starts thinking mystically. The ethics of solidarity changes into the ethics of love. The philosophical analysis are confronted with St. Faustyna.

The article is an attempt to observe the important transformation of this thought.

We should believe that the end of his work will be analysed thoroughly.

⁴⁴ Tamże, s. 172.

SPRAWIEDLIWOŚĆ W NAUCZANIU KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

T r e ś ć: – Wstęp. – 1. Sprawiedliwość w Biblii oraz u Ojców i Doktorów Kościoła. – 2. Sprawiedliwość w rozumieniu Leona XII, Piusa XI i bł. Jana XXIII. – 3. Sprawiedliwość w nauczaniu soborowym i Pawła VI. – 4. Sprawiedliwość w encyklikach Jana Pawła II i Benedykta XVI. – 5. Sprawiedliwość w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* oraz w katolickiej nauce społecznej. – Zakończenie. – Zusammenfassung

WSTĘP

Kościół od samego początku miał swoją katolicką naukę społeczną, z tym że jako dyscyplina samodzielna uprawiana jest od papieża Leona XIII, a ściślej – od Piusa XI, który w encyklice *Quadragesimo anno* (rok 1931) nazwał ją *Disciplina socialis catholica* – społeczna nauka katolicka¹. Dziś nazywamy ją katolicką nauką społeczną. Krótka jej definicja brzmi: jest to nauka o zagadnieniach społecznych, gospodarczych i politycznych w świetle doktryny katolickiej. Ma ona charakter teoretyczny i praktyczny². Wyjaśniając różne problemy społeczno-gospodarcze, a także polityczne robi to w oparciu o Objawienie, Tradycję i nauczanie Kościoła. Dyscyplina ta długi czas oscylowała pomiędzy filozofią społeczną i teologią³. Papież Jan Paweł II stwierdził, że *nauczanie i upowszechnianie nauki społecznej wchodzi w zakres ewangelizacyjnej misji Kościoła*⁴. Precyzuje też, iż jest: 1) antropologią chrześcijańską, która zajmuje się człowiekiem i należy do dziedziny teologii, zwłaszcza moralnej⁵; 2) ma charakter interdyscyplinarny⁶; 3) jest nauką praktyczną, stosowa-

¹ QA 2.

² J. M a j k a, *Katolicka nauka społeczna*, Rzym 1986, s. 8.

³ Kard. J. H ö f f n e r, *Chrześcijańska nauka społeczna*, Kraków 1978, s. 9; także: Cz. S t r z e - s z e w s k i, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 157; także: F.J. M a z u r e k, *Katolicka nauka społeczna – status metodologiczny i główne obszary problemowe*, w: *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego*, red. S. Fel, J. Kupny, Katowice 2007, s. 11–30.

⁴ SRS 41.

⁵ CA 55.

⁶ CA 59.

na⁷; 4) realizuje aspekt prorockiej funkcji Kościoła⁸; 5) otwiera się na perspektywa międzynarodowe⁹; 6) uwzględnia opcję preferencyjną na rzecz ubogich¹⁰.

Do najważniejszych zadań katolickiej nauki społecznej można zaliczyć badanie „podstaw metafizycznych, etycznych i teologicznych życia społecznego, starając się jednocześnie ciągle odczytywać znaki czasu”¹¹. Należy do dziedzin normatywnych i jako taka snuje refleksję nad moralnym życiem społecznym ludzi. Prawidłowe życie społeczne nie obejdzie się bez jednej z podstawowych (kardynalnych) cnót moralnych, jakim jest sprawiedliwość. John Rawls, wpływowy amerykański myśliciel XX wieku, twierdzi, że „sprawiedliwość jest pierwszą cnotą instytucji społecznych”¹². O tej cnotcie najkrócej można powiedzieć, iż polega „na gotowości oddawania każdemu tego, co mu się należy”¹³.

Nas interesuje sprawiedliwość w nauczaniu współczesnego Kościoła, ale prezentacja materiału będzie miała charakter historyczny, zaczniemy od Pisma św. Ojców i Doktorów Kościoła, a potem idei sprawiedliwości będziemy szukać w encyklikach społecznych, soborowej konstytucji *Gaudium et spes*, wreszcie w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* oraz w katolickiej nauce społecznej.

I. SPRAWIEDLIWOŚĆ W BIBLIJ ORAZ U OJCÓW I DOKTORÓW KOŚCIOŁA

W Biblii sprawiedliwość zajmuje poczesne miejsca. Głównym znaczeniem pojęcia biblijnej sprawiedliwości jest doskonałość, prawość, godziwość, prostota duchowa itd. Stary Testament akcentuje sprawiedliwość Pana Boga, choć nie zapomina o Jego miłosierdziu. Bóg *wschodzi w ciemności jako światło dla prawych, łagodny, miłosierny i sprawiedliwy* (Ps 112,4). *Pan jest łaskawy i sprawiedliwy i Bóg nasz jest miłosierny* (Ps 116,5). *Pan jest łaskawy i sprawiedliwy i Bóg nasz jest miłosierny* (Ps 145,17). Starotestamentalna sprawiedliwość odnosi się także do człowieka. Człowiek winien przestrzegać prawa Bożego. *Na tym polega nasza sprawiedliwość, aby pilnie przestrzegać całego tego prawa względem naszego Boga*” (Pwt 6,25). Niektóre teksty nawołują do ochrony ubogich, pokrzywdzonych, cudzoziemców, niewolników, sierót i wdów (por. Pwt 24,10–22). Teksty te sugerują współczesną ideę sprawiedliwości społecznej.

Nowy Testament kontynuuje zasadnicze elementy idei sprawiedliwości starotestamentalnej, akcentując zwłaszcza jej wymiar religijno-eschatologiczny. Pojęcie sprawiedliwości w Nowym Testamencie odnosi się do Boga, Chrystusa i do ludzi

⁷ CA 59, SrS 42.

⁸ SRS 41.

⁹ SRS 42.

¹⁰ SRS 41.

¹¹ S. P y s z k a, *Katolicka nauka społeczna w pytaniach i odpowiedziach*, Kraków 1999, s. 10.

¹² J. R a w l s: „Justice is the first virtue of social institutions”; cyt. za: O. H ö f f e, *Etyka państw i prawa*, Kraków 1992, s. 11.

¹³ T. Ż e l e z n i k, *Sprawiedliwość*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 171.

prawego serca. Jezus swojego Ojca nazywa sprawiedliwym (por. J 17,25). Ludzie Jezusa nazywali sprawiedliwym: *Setnik oddał chwałę Bogu i mówił: Istotnie, człowiek ten był sprawiedliwy* (Łk 23,47); Piotr mówił do ludu: *Zaparliście się Świętego i Sprawiedliwego, a wyprosiliście ulaskawienie dla zabójcy* (Dz 3,14). Jezus ludzi nazywa błogosławionymi: *Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyчени* (Mt 5,6); *Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości, albowiem do nich należy królestwo niebieskie* (Mt 5,10). W świetle nauczania nowotestamentalnego sprawiedliwość jest darem Bożym (por. 6,33). Człowiek uznany za sprawiedliwego niczym sobie na to nie zasłużył. Liczą się jedynie zasługi Jezusa Chrystusa, poza tym cnota sprawiedliwości to sprawa wiary.

W nauczaniu apostołskim sprawiedliwość łączy się z wiarą. *A sprawiedliwy z wiary żyć będzie* (Rz 1,17). Sprawiedliwość ludzka pochodzi od Boga i Chrystusa. Pierwszy papież – Piotr – uczy, że Bóg sędzi sprawiedliwie (1 P 2,23), i że sprawiedliwy Chrystus umarł za nasze grzechy (1 P 3,18), abyśmy mogli żyć sprawiedliwie (1 P 2,24). Na czym polega nowotestamentalna sprawiedliwość? Należy żyć i „kochać na wzór Jezusa. On przyjął ludzką naturę. Tak jak my narodził się z kobiety, tak jak my znosił pragnienie i zmęczenie. Ze współczuciem odnosił się do głodnego tłumu, boleści matki, żalu jawnogrzezniczy; oplakiwał śmierć przyjaciela, płakał nad Jerozolimą, dał siebie samego w szczególności za udręczonych, zagubionych, dotkniętych ubóstwem i marginalizacją; konał w mękach, by dać ludziom życie wieczne”¹⁴. Pismo Święte nie potępia bogactwa, nie zabrania korzystania z dóbr materialnych i posługiwania się nimi, ale ostrzega przed przywiązywaniem się do bogactwa i uważania ich za główny cel życia. Potępia natomiast skąpstwo i to, co można by dzisiaj nazwać duchem kapitalizmu, to znaczy poszukiwanie dóbr doczesnych za wszelką cenę. Życie chrześcijańskie polega na naśladowaniu Chrystusa. Chrystusa należy naśladować także w Jego ubóstwie i sprawiedliwości.

Biblijna idea sprawiedliwości, rozumiana jako moralna prawość i podporządkowanie się Bogu, została przyjęta i rozwinięta przez pisarzy wczesnochrześcijańskich. Uważali oni, że ze sprawiedliwości należy się dzielić dobrami z potrzebującymi. *List Barnaby* w tym przypadku wymienia uczynki miłosierdzia: „Ułam łakącym swego chleba, a gdy ujrzysz nagiego, przyodziej go; bezdomnych wprowadź do domu swego, a gdy ujrzysz upokorzonego, nie wynoś się nad niego, ani się nie odwracaj od krewnych rodu swego”¹⁵. Łacińscy Ojcowie Kościoła (św. Ireneusz, Klemens Aleksandryjski, Cyprian, Tertulian) określali sprawiedliwość jako *suum cuique tribuere* (oddać każdemu, co się mu należy). Ojcowie czasów pokonstantyńskich (św. Atanazy, Grzegorz z Nazjansu, Bazylia, Jan Chryzostom, Hieronim) nawiązywali do idei św. Pawła formułując ograniczoną koncepcję państwa, w którym wszystkie stany i zawody tworzą jeden sprawiedliwy organizm społeczny.

Wielkim kontynuatorem myśli społecznej Platona i stoików był św. Augustyn (354–430).

Dla Platona sprawiedliwość to nade wszystko „doskonałość etyczna i trwała dyspozycja, dzięki której człowiek zdolny jest dokonywać czynów sprawiedliwych,

¹⁴ W.J. B u r g h a r d t, *Sprawiedliwość*, 2006, s. 31.

¹⁵ Cyt. za: J. M a j k a, jw., s. 77.

postępować sprawiedliwie i pragnąć tego, co sprawiedliwe¹⁶. Myśliciele rzymscy (stoicy) uważali, że cnoty, a zwłaszcza sprawiedliwość porządkuje życie społeczne. Św. Augustyna interesowały zagadnienia społeczne i polityczne. Sprawiedliwość ujmował w sensie religijnym i prawnym. W pierwszym pojmuje ją jako świętość życia, to znaczy, że człowiek akceptuje wolę Bożą i angażuje się w służbę bliźniego. W drugim przypadku cnota sprawiedliwości w sensie prawnym jest fundamentem porządku społecznego i zobowiązuje człowieka do ciągłej gotowości niesienia pomocy drugiemu człowiekowi¹⁷. W dziele „*De civitate Dei*” państwu wyznacza troskę o pokój i zapewnienie obywatelom bezpieczeństwa zewnętrznego oraz wewnętrznego ładu społecznego. Augustyn widzi możliwość wojny sprawiedliwej, tzn. naród napadnięty ma prawo bronić swego pokoju, bo „pokój państwa jest uporządkowaną zgodą obywateli co do rozkazywania i posłuchu”¹⁸. Biskup z Hippony głosi obowiązek pracy i podkreśla jej wysoką wartość moralną. Doktor Kościoła katolickiego przez wielu protestantów uważany jest za „duchowego przodka protestantyzmu, jako że jego pisma miały duży wpływ na nauki Lutra i Kalwina”¹⁹.

Największy święty wśród uczonych i największy uczony wśród świętych – Tomasz z Akwinu (1224–1274) nawiązywał do społecznej myśli filozoficznej Arystotelesa. Arystoteles (384–322) problemowi sprawiedliwości poświęcił piątą księgę *Etyki Nikomachejskiej*. Wyróżnił cztery najważniejsze cnoty: sprawiedliwość, męstwo, roztropność i wstrzeźliwość. I uważał, że pierwsza z tych cnot obejmuje w jakiś sposób wszystkie sprawności moralne. Twierdził, że „wszyscy chcą nazywać sprawiedliwością tę trwałą dyspozycję, dzięki której zdolni są dokonywać czynów sprawiedliwych, dzięki której postępują sprawiedliwie i pragną tego, co sprawiedliwe”²⁰. Natomiast zdaniem Tomasza z Akwinu sprawiedliwość to mocna, i stała wola oddawania każdemu tego, co mu się należy²¹. „Obok sprawiedliwości legalnej, skłaniającej do sprawiedliwego postępowania względem zbiorowości, szczegółowa sprawiedliwość to cnota skłaniająca do sprawiedliwego postępowania względem innych. Cnota sprawiedliwości stanowi w tym przypadku o tym, jakimi powinny być nasze czyny zewnętrzne w stosunku do innych”²². Akwinata cnotą nazywa „dodatnią zdolnością umysłu, dzięki której prawidłowo żyjemy”. Właśnie sprawiedliwość jest jedną z cnot moralnych, które kierują naszym życiem. Do dzisiaj katolicka nauka społeczna posługuje się podziałem Tomasza z Akwinu na sprawiedliwość zamienną (*commutativa*), i rozdzielczą (*distributiva*). Także na sprawiedliwość prawną (*legalis*) Anielskiemu Doktorowi przypisuje się również sentencję, że sprawiedliwość bez miłosierdzia jest okrucieństwem, a miłosierdzie bez sprawiedliwości jest lek-

¹⁶ B. Szlachta, Sprawiedliwość, w: Słownik społeczny, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 1348–1349.

¹⁷ J. Pałucki, Rola sprawiedliwości w życiu społecznym, s. 5–6; http://web.diecezja-wloclawek.pl/TTN/Tom_2/palucki.rtf (06.11.2009).

¹⁸ Cyt. za: J. Majka, jw., s. 92.

¹⁹ Augustyn z Hippony; Internet: http://pl.wikipedia.org/wiki/Augustyn_z_Hippony (06.11.2009).

²⁰ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1956, s. 159.

²¹ J. Mazur, *Katolicka nauka społeczna*, Kraków 1992, s. 19.

²² B. Szlachta, jw., s. 1363.

komyślnością. „Tomaszowa koncepcja sprawiedliwości, choć nie została w sposób dostateczny powiązana z problematyką gospodarczo-społeczną i polityczną, to jednak stanowi ustawiczny punkt wyjścia wszelkich rozważań w tej dziedzinie. Również analizując problematykę sprawiedliwości społecznej nie sposób obejść się bez semantycznych i merytorycznych analiz średniowiecznego myśliciela”²³. „Dlatego katolicka nauka społeczna wciąż powraca do myśli św. Tomasza, choć musi oczywiście uwzględniać aktualne, z natury podlegające zmianie, warunki życia społecznego, gospodarczego czy politycznego”²⁴.

II. SPRAWIEDLIWOŚĆ W ROZUMIENIU LEONA XIII, PIUSA XI I BŁ. JANA XXIII

Od Św. Tomasza z Akwinu do papieża Leona XIII były liczne koncepcje sprawiedliwości, np. koncepcje scholastyków (Suarez, Kajetan), koncepcje klasycznego liberalizmu (Hobbes, Locke, Hume), koncepcje sprawiedliwości neoliberalizmu (Cornell, Rawls), koncepcja marksistowska (Hegel, Marks, Engels), ale nas interesują przede wszystkim pojmowanie sprawiedliwości papieży końca XIX i XX wieku.

Papież Leon XIII (Gioacchino Vincenzo Raphaelo Aloisio Pecci; 1810–1903), był jednym z najdłużej urzędujących Następców Świętego Piotra – w latach 1878–1903, czyli 25 lat). Napisał szereg encyklik, ale dzięki encyklice *Rerum novarum*, w której przedstawił zasady katolickiej nauki społecznej odnośnie sprawy robotników, zyskał sobie przydomek „papieża robotników”. W encyklice wiele miejsca poświęca problemom sprawiedliwości, a właściwie brakowi sprawiedliwości, jaki doświadczają robotnicy XIX wieku. „Robotnicy osamotnieni i bezbronni ujrzeni się z czasem wydanymi na łup nieludzkości panów i nieokiełznanej chciwości współzawodników [...]. Garść możnych i bogaczy nałożyła jarzmo prawie niewolnicze niezmiernej liczbie proletariuszy”²⁵. W ocenie Leona XIII robotnikowi należy się sprawiedliwa płaca za wykonaną pracę. „Spomiędzy wszystkich jednak obowiązków pracodawcy najważniejszy jest ten, żeby każdemu oddać to, co mu się słusznie należy. Z pewnością wiele trzeba wziąć pod uwagę względów, żeby ustalić słuszną płacę; na ogół jednak powinien bogaty i pracodawca pamiętać, że przy ustalaniu płacy ani Boskie ani ludzkie prawa nie pozwalają korzystać z biedy i nędzy cudzej, ani też w ogóle wyzyskiwać cudzego ubóstwa. Zbrodnią o pomstę do nieba wołającą jest pozbawiać kogoś należnej mu płacy. „*Oto zapłata robotników, [...] która jest zatrzymana od was, woła i wołanie ich weszło do uszu Pana Zastępów*” (Jk 5,4). Wreszcie w sumieniu obowiązani są bogaci wystrzegać się, by nie robili uszczerbku w mieniu proletariuszy zarówno gwałtem, jak podstępem i lichwą, a to tym więcej, że robotnicy mniej są zdolni do samoobrony, a ich mienie im szczuplejsze, tym świętszym być powinno”²⁶. Płaca powinna uwzględniać nie tylko potrzeby robotni-

²³ S. K o w a l c z y k, jw., s. 47.

²⁴ J. M a z u r, jw., s. 88.

²⁵ RN 2.

²⁶ RN 17.

ka, ale także jego rodziny. „Najpierw więc należy robotnikowi zapewnić taką płacę, ażeby wystarczyła na utrzymanie jego własne i jego rodziny”²⁷. Robotnik, zdaniem papieża, powinien tyle zarobić, „aby z czasem dojść do skromnego mienia”²⁸. Leon XIII broni własności prywatnej (przed socjalistami) i mówi o sprawiedliwości ziemnej. „Mianowicie sprawiedliwość zwana zamienną nakazuje ściśle przestrzegać podziału własności, a zakazuje przekraczać granice własnego posiadania i naruszać prawa cudze”²⁹.

Nie tylko pracodawca ma obowiązek sprawiedliwej troski o robotnika, ale także państwo. Państwo w ramach troski o dobro wspólne powinno „popierać wszystko, co w jakikolwiek sposób może polepszyć dolę robotników”³⁰. Zdaniem Leona XIII interwencja państwa jest konieczna w kilku zakresach: ochrony własności prywatnej, zatrudnienia; warunków pracy; ochrony kobiet i dzieci; umowy o pracę i wynagrodzenia za nią; upowszechnienia własności³¹. Robotnicy mają prawo bronić się przed niesprawiedliwymi pracodawcami i państwem. Narzędziem obrony robotników są związki zawodowe. Niekoniecznie muszą to być związki katolickie. Jeśli nie ma związków katolickich, to „w takich warunkach katolicy są prawie zmuszeni należeć do neutralnych związków zawodowych, takich oczywiście, które zawsze wyznają zasady sprawiedliwości i słuszności, a członkom katolickim gwarantują pełną wolność sumienia i swobodę w wypełnianiu przykazań Kościoła”³². Encyklika *Rerum novarum* wywarła duże „wrażenie także poza obozem katolickim, tak iż nawet socjalistyczni przedstawiciele polityki społecznej wyrażali się o niej z uznaniem”³³.

Na następną encyklikę społeczną trzeba było czekać 40 lat. Napisał ją papież Pius XI (Achille Ratti; 1857–1939), który na Stolicy Apostolskiej zasiadał w latach 1922–1939. Encyklika zaczyna się od słów *Quadragesimo anno*. Jej pełny tytuł brzmi: *Encyklika o odnowieniu ustroju społecznego i o udoskonaleniu go według normy prawa Ewangelii w 40 rocznicę encykliki „Rerum novarum”*. W tej encyklice są pewne uwagi precyzujące szczegółowe wskazania zawarte już w *Rerum novarum*. Dotyczą one między innymi prawa własności, umowy o pracę i związanej z nią płacą. Nowością, obok zasady pomocniczości społecznej oraz korporacjonizmu chrześcijańskiego, w nauce Piusa XI, jest problem sprawiedliwości. Przyjrzyjmy się tym „nowościom”.

„Zasada pomocniczości opiera się na tendencji wyrażającej istotą życia społecznego, określanej jako «branie». Chodzi o to, by społeczności większe świadczyły «uzupełniającą pomoc» społecznościom mniejszym, a wszystkie razem osobie ludzkiej, która jest źródłem, fundamentem i celem wszystkich instytucji społecznych. Zasada ta określa obowiązki «od góry» i uprawnienie «od dołu». Ma ona dwa aspekty: negatywny i pozytywny. Pierwszy polega na poszanowaniu inicjatywy, kompetencji i odpowiedzialności. [...]. Drugi aspekt natomiast polega na świadczeniu

²⁷ RN 71.

²⁸ RN 35.

²⁹ RN 47.

³⁰ RN 27.

³¹ RN 30–35.

³² RN 35.

³³ J. M a j k a, jw., s. 258.

pomocy tam, gdzie jest ona konieczna³⁴. W państwie winna być „przestrzegana zasada pomocniczości, która głosi, że społeczność wyższego rzędu nie powinna ingerować w wewnętrzne sprawy społeczności niższego rzędu, pozbawiając ją kompetencji, lecz raczej winna wspierać ją w razie konieczności i pomóc w koordynacji jej działań z działaniami innych grup społecznych, dla dobra wspólnego”³⁵.

Papież Pius XI, jako model ustroju stanowo-zawodowego, proponuje korporacjonizm. Uważa, że należy mu się autonomia w ramach wspólnoty państwowej. „Korporacje powstają z przedstawicieli obu związków zawodowych (pracodawców i pracobiorców) tego samego rodzaju pracy, czyli zawodu. One to w charakterze prawdziwych i właściwych organów i instytucji państwa kierują związkami zawodowymi i uwzględniają ich dążenie w sprawach wspólnych”³⁶. Korporacjonizm się wówczas powiedzie, jeżeli w życiu społeczno-gospodarczym zapanuje sprawiedliwość i miłość społeczna. Również Akcja Katolicka powinna działać na wzór modelu korporacyjnego³⁷.

Problemem centralnym w encyklice *Quadragesimo anno* jest zagadnienie sprawiedliwości. Papież Pius XI w tej encyklice, wprowadził „sprawiedliwość społeczną”, jako nową kategorię etyczną. Ze „sprawiedliwości społecznej” każdemu robotnikowi przysługuje odpowiednie wynagrodzenie za pracę³⁸. Płaca winna uwzględniać trzy aspekty: 1) winna dać pracownikowi utrzymanie i jego rodzinie; 2) winna uwzględnić sytuację finansową przedsiębiorstwa; 3) musi się liczyć z dobrem wspólnym społeczeństwa³⁹. „Na mocy tej zasady sprawiedliwości społecznej nie wolno jednej klasie wykluczyć drugiej od udziału w korzyściach [...] Każdemu zatem przypaść winien należny mu udział w bogactwie; a celem, do którego dążyć należy, jest przywrócenie i dostosowanie dóbr stworzonych do norm dobra ogólnego, czyli „sprawiedliwości społecznej” (QA 57, 58)⁴⁰. „W ujęciu Piusa XI dwie są istotne cechy „sprawiedliwości społecznej”: 1) dotyczy ona dobra wspólnego społeczeństwa; 2) reguluje wzajemne relacje grup społecznych w strukturze państwa”⁴¹. Lansowana przez Piusa XI „sprawiedliwość społeczna” jest zbliżona do tomistycznej sprawiedliwości ogólnej (*iustitia generalis*) i łączy się za sprawiedliwością zamienną. W propozycji autora *Quadragesimo anno* sprawiedliwość społeczna winna kierować życiem społecznym, odmiennie niż chcieli to socjaliści, którzy mówili o walce klas⁴², a w gospodarce ma zastąpić wolną konkurencję, jak tego chcieli liberałowie⁴³. Zarówno w życiu społecznym jak i gospodarczym „szukać trzeba wyższych i szlachetniejszych zasad, które by je mocno ujęły w ryzy i pokierowa-

³⁴ W. P i o w a r s k i, Zasada pomocniczości, w: Słownik katolickiej nauki społecznej, jw., s. 197–198.

³⁵ QA 48.

³⁶ QA 93.

³⁷ QA 96.

³⁸ QA 71.

³⁹ QA 71–74.

⁴⁰ QA 57, 58.

⁴¹ S. K o w a l c z y k, jw., s. 91.

⁴² QA 114.

⁴³ QA 88.

ły; a są nimi: sprawiedliwość społeczna i miłość społeczna. Trzeba więc, by sprawiedliwość przepoiła i państwowe i społeczne instytucje, a przede wszystkim, aby stała się prawdziwie skuteczną, to znaczy, by stworzyła ustrój prawny i społeczny, który by kształtował całe życie gospodarcze. Miłość społeczna zaś winna być niejako duszą tego ustroju⁴⁴. Znaczący omawianej problematyki uważają, że „miłość bez sprawiedliwości jest fikcją, sprawiedliwość bez miłości prowadzi wielokrotnie do niszczenia ludzi i narodów”⁴⁵.

Następcą Piusa XI był Pius XII. W sprawach społecznych upamiętnił się orędziem na Boże Narodzenia 1942 roku, w którym m.in. mówił o syntezie sprawiedliwości i miłości oraz przedłożył prawa, jakie przysługują każdemu człowiekowi.

Do wielkich papieży-społeczników należy zaliczyć błogosławionego Jana XXIII (Angelo Giuseppe Roncali; 1881–1963). Na Stolicy Piotrowej zasiadał tylko 5 lat, od 1958 do 1963 roku, ale pozostawił dwie encykliki społeczne: *Mater et magistra* oraz *Pacem in terris*. Encyklika *Mater et magistra* poświęcona jest społecznej doktrynie Kościoła. W znacznej swojej części nawiązuje do encyklik Leona XIII (*Rerum novarum*) i Piusa XI (*Quadragesimo anno*). Sporo miejsca zajmują rozważania na temat sprawiedliwości. Jan XXIII sprawiedliwość łączy z miłością. „We wszystkich poczynaniach gospodarczych należy kierować się nakazami sprawiedliwości i miłości, jako podstawowymi prawami życia społecznego”⁴⁶. Obie te wartości mają swoje źródło w Bogu. „Wszelkie bowiem współżycie między ludźmi wymaga koniecznie, by człowiek miał świadomy i właściwy stosunek do Boga, źródła wszelkiej prawdy, sprawiedliwości i miłości”⁴⁷. Papież uważa, że „należy przyznać pracownikom czynny udział w zarządzaniu przedsiębiorstwem, w którym są zatrudnieni, niezależnie od tego, czy jest to przedsiębiorstwo prywatne czy też państwowe”⁴⁸. Jeśli chodzi o własność, to autor *Mater et magistra* uważa, że „dziś bardziej niż kiedykolwiek trzeba dążyć do upowszechnienia własności prywatnej, skoro – jak wspomnieliśmy – wzrasta liczba państw, których systemy gospodarcze osiągają z dnia na dzień lepsze wyniki. Dlatego, stosując roztropnie różne wypróbowane osiągnięcia postępu technicznego, nietrudno będzie władzom państwowym stosować taką politykę gospodarczą i społeczną, która ułatwiałaby jak najszerszy dostęp do prywatnego posiadania takich rzeczy, jak na przykład trwałe dobra konsumpcyjne, dom mieszkalny, posiadłość wiejską, narzędzia pracy niezbędne w warsztatach rzemieślniczych i jednorodzinnych gospodarstwach rolnych, udziały pieniężne w średnich czy wielkich przedsiębiorstwach”⁴⁹. Sprawiedliwość, o której mowa jest w encyklice można określić jako rozdzielczą. „Potrzeby i sprawiedliwość wymagają, by wyprodukowane dobra były równomiernie rozdzielane między obywateli danego państwa. Należy zatem starać się o to, by ten proces dokonywał się równocześnie w rolnictwie, przemyśle i we wszystkich dziedzinach usług”⁵⁰.

⁴⁴ QA 88.

⁴⁵ S. K o w a l c z y k, jw., s. 92.

⁴⁶ MM 39.

⁴⁷ MM 215.

⁴⁸ MM 91.

⁴⁹ MM 115.

⁵⁰ MM 168.

Druga encyklika bł. Jana XXIII *Pacem in terris* dotyczy problemu szczegółowego, mianowicie pokoju. Zdaniem papieża pokój opiera się na prawdzie, wolności, miłości i sprawiedliwości. Sprawiedliwość jest fundamentalną zasadą życia społecznego⁵¹. Władze państwowe ze sprawiedliwości winny zadbać o tych, którzy są ekonomicznie i społecznie najsłabsi. „Względy sprawiedliwości [...] mogą niekiedy wymagać, aby sprawujący władzę w państwie otaczali bardziej troskliwą opieką obywatele niższych warstw społecznych, którzy sami nie mogą odpowiednio zabiegać o swe prawa oraz o należne im świadczenia”⁵². Sprawiedliwość domaga się właściwej płacy. „Pracownikowi należy się płaca, ustalona według nakazów sprawiedliwości”⁵³. Sprawiedliwość to nie tylko sprawa pojedynczych ludzi, lecz także grup społecznych, a zwłaszcza państw. „Ponieważ wzajemne stosunki między państwami należy układać wedle zasad prawdy i sprawiedliwości, dlatego rozwój ich może zyskać przez czynne połączenie sił i umysłów. To zaś może nastąpić dzięki stosowanym tu i ówdzie różnym formom współpracy”⁵⁴. Ład społeczny realizuje się dzięki sprawiedliwości, natomiast pokój uwarunkowany jest ładem moralnym, ustanowionym przez Boga. „Pokój na ziemi, którego wszyscy ludzie wszystkich czasów tak żarliwie pragnęli, nie może być budowany i utrwalany inaczej, jak tylko przez wierne zachowywanie porządku ustanowionego przez Boga”⁵⁵.

III. SPRAWIEDLIWOŚĆ W NAUCZANIU SOBOROWYM I PAWŁA VI

Sobór Watykański II został zwołany przez papieża Jana XXIII, który w dniu 11.10.1962 roku uroczyście otworzył jego obrady. Dokumenty soborowe już podpisywał następny papież Paweł VI (Giovanni Battista Montini 1897–1978). Papieżem był w latach 1963–1978, czyli 15 lat. Jego podpis widnieje pod Konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* w dniu 7 grudnia 1965 roku. Konstytucja zajmuje się między innymi godnością człowieka, ateizmem, autonomię rzeczy ziemskich, wspólnotą ludzką. Przedstawia zadania Kościoła w świecie współczesnym i porusza problemy małżeństwa i rodziny, kultury, życia społeczno-gospodarczego i politycznego. W soborowej konstytucji pastoralnej nie mogło zabraknąć rozważań na temat sprawiedliwości.

Konstytucja przypomina, że człowiek został „stworzony przez Boga w stanie sprawiedliwości”⁵⁶. Porządek społeczny, w którym człowiek żyje, winien być nastawiony na dobro osób. „Porządek ów stale trzeba rozwijać, opierając na prawdzie, budować w sprawiedliwości, ożywiać miłością, w wolności zaś powinno się odnajdywać coraz pełniej ludzką równowagę”⁵⁷. Między wszystkimi ludźmi występuje istotna równość i wszystkich obejmuje sprawiedliwość społeczna. „Choć zachodzą

⁵¹ PT 35, 124.

⁵² PT 56.

⁵³ PT 20.

⁵⁴ PT 98.

⁵⁵ PT 1.

⁵⁶ KDK 13.

⁵⁷ KDK 26.

między ludźmi uzasadnione różnice, równa godność ich osób wymaga, aby były zaprowadzone bardziej ludzkie i sprawiedliwe warunki życia⁵⁸. Życie we wspólnocie pociąga za sobą pewne obowiązki. „Obowiązek sprawiedliwości i miłości coraz lepiej jest wypełniany przez to, że każdy przyczyniając się do wspólnego dobra wedle własnych uzdolnień i potrzeb innych ludzi, przyczynia się również do rozwoju instytucji czy to publicznych, czy prywatnych i pomaga tym, które służą zmianie na lepsze życiowych warunków ludzi⁵⁹. W omawianym dokumencie soborowym znalazła się sławna sentencja: „Więcej wart jest człowiek z racji tego, czym jest niż ze względu na to, co posiada. Podobnie warte jest więcej to wszystko, co ludzie czynią dla wprowadzenia większej sprawiedliwości, szerszego braterstwa, bardziej ludzkiego uporządkowania dziedziny powiązań społecznych, aniżeli postęp techniczny⁶⁰”.

Wszyscy uczestniczymy w tajemnicy paschalnej. Chrystus, ustanowiony naszym Panem „ponosząc śmierć za wszystkich nas grzeszników, uczy nas swoim przykładem, że trzeba tak nieść krzyż, który ciało i świat nakłada na ramiona tym, którzy dążą do pokoju i sprawiedliwości⁶¹. Bóg gotuje nam „nowe mieszkanie i nową ziemię, gdzie mieszka sprawiedliwość, a szczęśliwość zaspokozi i przewyższy wszelkie pragnienia pokoju, jakie żywią serca ludzkie⁶². Czeką nas „wieczne i powszechne królestwo: królestwo prawdy i życia, królestwo świętości i łaski, królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju⁶³ (słowa prefacji z uroczystości Jezusa Chrystusa Króla Wszechświata).

Człowiek – twórca kultury, powołany jest do tego, „by w prawdzie i sprawiedliwości budować lepszy świat⁶⁴. Natomiast „Kościół, kierując się światłem ewangelii, wypracował na przestrzeni wieków, a w ostatnich zwłaszcza czasach przedłożył wymagane przez zdrowy rozsądek zasady sprawiedliwości i słuszności, dotyczące zarówno życia osobistego i społecznego, jak i życia międzynarodowego⁶⁵. Gdy idzie o życie gospodarczo-społeczne, to „żeby stało się zadość sprawiedliwości i słuszności, usilnie należy zabiegać, by przy zachowaniu praw jednostek i cech wrodzonych każdego narodu usunięto jak najprędzej istniejące i często narastające ogromne nierówności gospodarcze, z którymi idzie zawsze w parze dyskryminacja jednostkowa i społeczna⁶⁶. Dobra ziemskie przeznaczone są dla wszystkich ludzi. „Bóg przeznaczył ziemię ze wszystkim, co ona zawiera, na użytek wszystkich ludzi i narodów, tak by dobra stworzone dochodziły do wszystkich w słusznej mierze – w duchu sprawiedliwości, której towarzyszy miłość⁶⁷. „Chrześcijanie, którzy biorą czynny udział w dzisiejszym postępie ekonomiczno-społecznym i walczą o spra-

⁵⁸ KDK 29.

⁵⁹ KDK 30.

⁶⁰ KDK 35.

⁶¹ KDK 38.

⁶² KDK 39.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ KDK 55.

⁶⁵ KDK 63.

⁶⁶ KDK 66.

⁶⁷ KDK 69.

wiedliwość i miłość, niech będą przekonani, że wiele mogą się przez to przyczynić do dobrobytu ludzkości i pokoju światowego⁶⁸. Jeśli chodzi o uwarunkowania polityczne, to „nic bardziej nie sprzyja odnowieniu życia politycznego na prawdziwie ludzkich zasadach, jak popieranie głębokiego poczucia sprawiedliwości i życzliwości oraz służby dobru wspólnemu”⁶⁹.

Ludzkość pragnie pokoju, „a pokój nie jest prostym brakiem wojny ani też nie sprowadza się jedynie do stanu równowagi sił sobie przeciwstawnych, nie rodzi się także z despotycznego władztwa, lecz słusznie i właściwie zowie się „dziełem sprawiedliwości” (Iz 32,17) [...] Pokój jest także owocem miłości, która posuwa się poza granice tego, co może wyświadczać sama sprawiedliwość”⁷⁰. Nauczanie dotyczące pokoju, sprawiedliwości i miłości, zawarte w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, dotyczy każdego człowieka i ma ogromne znaczenie dla pokojowej przyszłości naszej planety.

Krótko po zamknięciu obrad Soboru Watykańskiego Drugiego, papież Paweł VI wydał encyklikę społeczną *Populorum progressio*. Paweł VI „zasadę sprawiedliwości społecznej uznał za podstawę całej nauki społecznej Kościoła”⁷¹. Sprawiedliwość społeczną widział jako realizację dobra wspólnego przez wszystkich ludzi, a sami ludzie winni się kierować sprawiedliwym podziałem obowiązków i uprawnień. Chodziło mu o integralny rozwój każdego człowieka. Rozwój ten powinien być „zupełny, to znaczy winien przyczyniać się do rozwoju każdego człowieka i całego człowieka”⁷². Rozwój jest powołaniem człowieka i nazywa nowym imieniem pokoju⁷³. „Warunkiem pokoju jest – zdaniem papieża – budowa nowego, bardziej sprawiedliwego porządku społecznego. A więc trzy pojęcia wiążą się nierozdzielnie z życiem doczesnym człowieka: rozwój, pokój, sprawiedliwość”⁷⁴.

Paweł VI nawoływał do braterstwa między ludźmi, ponieważ „po pierwsze – to obowiązek solidarności, czyli niesienia przez narody bogatsze pomocy tym ludom, które zdążają dopiero do rozwoju; następnie – to obowiązek sprawiedliwości społecznej, polegającej na konieczności poprawy stosunków handlowych między narodami silniejszymi i słabszymi; wreszcie – to obowiązek powszechnej miłości, która stara się dla wszystkich o bardziej ludzką wspólnotę, gdzie wszyscy będą mogli dawać i pobierać, a postęp jednych nie będzie przeszkadzał rozwojowi drugich. Jest to zagadnienie bardzo poważne, gdyż od niego zależy przyszła cywilizacja całej ludzkości”⁷⁵. Gospodarka światowa nie może się tylko opierać na prawie wolnej i nieskrępowanej konkurencji, bo to rodzi dyktaturę gospodarczą. „Wolność wymiany handlowej tylko wtedy może być nazwana słuszną, gdy odpowiada wymaganiom sprawiedliwości społecznej”⁷⁶. „Nie chodzi o zniesienie konkurencji, ale

⁶⁸ KDK 72.

⁶⁹ KDK 73.

⁷⁰ KDK 78.

⁷¹ S. K o w a l c z y k, jw., s. 95.

⁷² PP 14.

⁷³ PP 76.

⁷⁴ C. S t r e s z e w s k i, *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1978, s. 180.

⁷⁵ PP 44.

⁷⁶ PP 59.

o utrzymanie jej w takich granicach, aby stała się naprawdę sprawiedliwa, uczciwa i przez to bardziej godna człowieka⁷⁷. Pod koniec encykliki Paweł VI zwraca się z apelem do wszystkich katolików, „w pierwszym szeregu tych, co nie szczędzą żadnego trudu, ażeby rzeczywiście wszystkie narody wprowadziły prawa sprawiedliwe i słuszne, oparte na nakazach moralnych”⁷⁸.

Znawcy katolickiej nauki społecznej uważają, że „*Populorum progressio* można nazwać deklaracją sprawiedliwości społecznej a także deklaracją humanizmu o zasięgu wszechludzkim”⁷⁹. Ks. prof. Stanisław Kowalczyk pisze: „Zasługą Pawła VI jest aktualizacja zasad sprawiedliwości społecznej w odniesieniu do społeczności międzynarodowej, zwłaszcza daleko posunięta konkretyzacja postulatów tej sprawiedliwości. Innym cennym walorem nauczania tego papieża jest wskazanie na specyfikę chrześcijańskiej interpretacji sprawiedliwości społecznej, różniące ją od ujęć marksistowskich i liberalnych!”⁸⁰.

IV. SPRAWIEDLIWOŚĆ W ENCYKLIKACH JANA PAWŁA II I BENEDYKTA XVI

Papież Jan Paweł II (Karol Józef Wojtyła 1920–2005). Papieżem był od 1978 roku, czyli niecałe 27 lat. Napisał trzy encykliki społeczne. Pierwsza – *Laborem exercens*. Jak sama nazwa wskazuje jest to encyklika o pracy ludzkiej, napisana w 90 rocznicę *Rerum novarum*. „Praca jako problem człowieka znajduje się na pewno w samym centrum owej „kwestii społecznej”, ku której na przestrzeni ostatnich prawie stu lat od wydania encykliki *Rerum novarum* zwraca się w sposób szczególnie nauczanie Kościoła oraz rozliczne poczynania związane z jego apostołskim posłannictwem”⁸¹. Problematyka pracy ludzkiej „stanowi klucz, i to chyba najistotniejszy klucz, do całej kwestii społecznej”⁸². Poszanowanie godności człowieka pracującego wymaga przestrzegania „zasady pierwszeństwa ‘pracy’ przed ‘kapitałem’”⁸³. Papież przypomina w tej encyklice o prawach robotników: do pracy i słusznej zapłaty, do opieki zdrowotnej i ubezpieczeń społecznych oraz do zakładania związków zawodowych. Szczegółowe zasady korzystania z tych praw wyznacza sprawiedliwość rozdzielcza oraz sprawiedliwość społeczna. Robotnik ma prawo „do sprawiedliwej płacy, do zabezpieczenia osoby pracownika oraz rodziny”⁸⁴. W encyklice jest takie zdanie: „Problemem kluczowym etyki społecznej jest w tym wypadku sprawa sprawiedliwej zapłaty za wykonywaną pracę. Nie ma w obecnym kontekście innego, ważniejszego sposobu urzeczywistniania sprawiedliwości w stosunkach pracownik

⁷⁷ PP 61.

⁷⁸ PP 81.

⁷⁹ J. M a z u r, jw., s. 143; Cz. S t r z e s z e w s k i, jw., s. 186; J. M a j k a, jw., s. 350.

⁸⁰ S. K o w a l c z y k, jw., s. 97.

⁸¹ LE 2.

⁸² LE 3.

⁸³ LE 12.

⁸⁴ LE 8.

— pracodawca, jak właśnie ten: zapłata za pracę⁸⁵. Robotnik ochronę winien znajdować w związkach zawodowych „są one wykładnikiem walki o sprawiedliwość społeczną, o słuszne uprawnienia ludzi pracy wedle poszczególnych zawodów”⁸⁶. Jan Paweł II uważa, że dla realizacji „sprawiedliwości społecznej” w różnych częściach świata, w różnych krajach i we wzajemnych pomiędzy nimi stosunkach, potrzebne są nowe fronty solidarności ludzi pracy⁸⁷. Encyklika *Laborem exercens* ma wielkie znaczenie w katolickiej nauce społecznej, ponieważ w całości poświęcona jest problemowi pracy ludzkiej.

Okazją do napisania drugiej encykliki społecznej przez Jana Pawła II, zatytułowanej *Sollicitudo rei socialis*, była dwudziesta rocznica ogłoszenia encykliki Pawła VI *Populorum progressio*. W nawiązaniu do Pawłowej encykliki „o popieraniu rozwoju ludów” Jan Paweł II po dwudziestu latach stwierdził, że „rozwój nie nastąpił – czy też nastąpił, ale był nieznaczny, nieprawidłowy, jeśli nie wręcz pełen sprzeczności – to przyczyny tego nie są tylko natury ekonomicznej. [...]. Wchodzi tu w grę motywy polityczne. Decyzje przyspieszające czy hamujące rozwój ludów mają bowiem charakter czynników politycznych. Aby przewyciężyć wspomniane wyżej wynaturzone mechanizmy i zastąpić je nowymi, sprawiedliwszymi i bardziej odpowiadającymi wspólnemu dobru ludzkości, konieczna jest skuteczna wola polityczna. Niestety, analiza sytuacji nasuwa wniosek, że wola ta była niewystarczająca”⁸⁸. Piąty rozdział encykliki *Sollicitudo rei socialis* poświęcony jest sprawiedliwości, która warunkuje rozwój i pokój. W świecie, w którym żyjemy, nie ma sprawiedliwości. Ten świat rozwarstwia się na bogatą Północ i biedne Południe, obok krajów bogatych istnieje ’świat trzeci’ a nawet ’świat czwarty’. niesprawiedliwość polega także na tym, że wielu jest bezrobotnych, wielu nie ma mieszkań, a globalnie mamy niedobór żywności i wody⁸⁹. Na świecie brak także trwałego pokoju. „Pokój, tak przez wszystkich upragniony, z pewnością zostanie osiągnięty na drodze wprowadzania sprawiedliwości społecznej i międzynarodowej, a także poprzez praktykowanie cnót, które ułatwiają współzycie i uczą żyć w zjednoczeniu, aby dając i przyjmując, w zjednoczeniu budować społeczeństwo nowego i lepszego świata”⁹⁰. Ojciec Święty encyklikę *Sollicitudo rei socialis* kończy modlitwą o sprawiedliwość. „Wszchemogący Boże, wszystkie narody mają wspólne pochodzenie i tworzą jedną rodzinę; przeniknij swoją miłością serca wszystkich ludzi i spraw, aby pragnęli postępu swoich braci; niech dobra, których hojnie udzielasz całej ludzkości, służą postępowi każdego człowieka, niech w społeczności ludzkiej znikną wszelkie podziały, a zapanuje równość i sprawiedliwość”⁹¹.

Centesimus annus to trzecia encyklika społeczna Jana Pawła II, napisana w setną rocznicę *Rerum novarum*. „Jest to dokument najbardziej wszechstronny, najgłębszy z dotychczasowych encyklik społecznych tego papieża. Stanowi bowiem swego

⁸⁵ LE 19.

⁸⁶ LE 20.

⁸⁷ LE 8.

⁸⁸ SRS 35.

⁸⁹ SRS 14.

⁹⁰ SRS 39.

⁹¹ SRS 49.

rodzaju rekapitulację nauki społecznej Kościoła, wskazując na to, co w niej najistotniejsze⁹². Pojęcie sprawiedliwości w *Centesimus annus* jest bliskoznaczne z prawdą. „W imię sprawiedliwości i prawdy nie wolno dopuścić do tego, aby podstawowe ludzkie potrzeby pozostały nie zaspokojone i [prowadziły] do wyniszczenia z tego powodu ludzkich istnień”⁹³. Natomiast niesprawiedliwość to tyle co „nienawiść”⁹⁴, „przemoc”⁹⁵, „militaryzm i agresywny nacjonalizm oraz związane z nimi formy totalitaryzmu, a także walka klas”⁹⁶. „Walka klas w znaczeniu marksistowskim oraz militaryzm mają zatem te same korzenie: ateizm i pogardę dla osoby ludzkiej, które dają pierwszeństwo zasadzie siły przed zasadą słuszności i prawa”⁹⁷.

Jan Paweł II w omawianej encyklice mówi o „sprawiedliwości rozdzielczej”. Polega ona „na uczestnictwie wszystkich członków społeczności w wypracowanych przez nią dobrach. Celem tego wymiaru sprawiedliwości jest troska o zaspokojenie podstawowych potrzeb osoby i stopniowe niwelowanie różnic w statusie ekonomicznym i społecznym (por. CA 8)”⁹⁸. Robotnik zasługuje na sprawiedliwą zapłatę. „Płaca musi wystarczać robotnikowi na utrzymanie siebie i swojej rodziny. Jeśli pracownik zmuszony koniecznością albo z obawy przed sytuacją jeszcze gorszą zgadza się na niekorzystne dla siebie warunki, bowiem zostały one narzucone przez właściciela warsztatu czy przedsiębiorstwa i chcąc nie chcąc muszą być przyjęte, jest to oczywistym gwałtem, przeciwko któremu głos podnosi sprawiedliwość”⁹⁹. Sprawiedliwość domaga się, aby wszystkich przeniknął duch pokoju i przebaczenia. „Należy życzyć sobie, by nienawiść i przemoc nie zatriumfowały w sercach tych zwłaszcza, którzy walczą o sprawiedliwość, i aby wszystkich przeniknął duch pokoju i przebaczenia”¹⁰⁰. Gwarantem tego co się człowiekowi należy jest jego godność. „Ważniejsze niż logika wymiany równowartości i niż różne formy sprawiedliwości, które się z tym wiążą, jest to, co należy się człowiekowi, ponieważ jest człowiekiem, ze względu na jego wzniosłą godność. To, co należy się człowiekowi, musi gwarantować możliwość przeżycia i wniesienia czynnego wkładu w dobro wspólne ludzkości”¹⁰¹. Nie wolno także zapominać o transcendentnej wartości człowieka. „Jeśli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi”¹⁰². Miłość jaką postuluje Kościół jest przejawem sprawiedliwości. „Konkretnym wyrazem miłości do człowieka, a przede wszystkim do ubo- giego, w którym Kościół widzi Chrystusa, jest umacnianie sprawiedliwości. Pełna

⁹² J. M a z u r, jw., s 155.

⁹³ CA 34.

⁹⁴ CA 14.

⁹⁵ CA 17.

⁹⁶ CA 16.

⁹⁷ CA 14.

⁹⁸ P. K i e n i e w i c z, Sprawiedliwość, w: Nauczanie moralne Jana Pawła II. Społeczeństwo, red. A. Korba, Radom 2006, s. 108.

⁹⁹ CA 8.

¹⁰⁰ CA 27.

¹⁰¹ CA 34.

¹⁰² CA 44.

sprawiedliwość stanie się możliwa dopiero wówczas, gdy ludzie nie będą traktować ubogiego, który prosi o wsparcie dla podtrzymania życia, jak kłopotliwego natręta czy jako ciężar, ale dostrzegą w nim sposobność do czynienia dobra dla samego dobra, możliwość osiągnięcia bogactwa większego. Jedynie z taką świadomością można odważnie podjąć ryzyko i dokonać przemiany, która wiąże się z każdą autentyczną próbą przyjscia z pomocą drugiemu człowiekowi¹⁰³.

Encyklika *Centesimus annus* zawiera aspekty profetyczne. Jan Paweł II m.in. dokonał „pogłębionej diagnozy upadku «socjalizmu realnego»”¹⁰⁴. Papież nie akceptuje socjalizmu, ponieważ zawiera on „błąd antropologiczny”¹⁰⁵, polegający na tym, że nie szanuje się człowieka. Nie akceptuje także „dzikiego kapitalizmu”, którego błąd polega na tym, że „wolność gospodarcza nie jest ujęta w ramy systemu prawnego”¹⁰⁶. Jan Paweł II nie jest zwolennikiem „trzeciej drogi”. „Kościół nie proponuje żadnych modeli. Realne i naprawdę skuteczne modele mogą się zrodzić jedynie w ramach różnych historycznych sytuacji, dzięki wysiłkowi tych wszystkich, którzy w sposób odpowiedzialny podejmują konkretne problemy we wszystkich ich aspektach społecznych, gospodarczych, politycznych i kulturalnych, ząbajających się ze sobą”¹⁰⁷. Dla Kościoła, w nauczaniu społecznym najważniejszy jest człowiek. Najładniej zostało to ukazane w szóstym rozdziale, który zatytułowany jest: *Człowiek drogą Kościoła*. „*Centesimus annus* ma znaczenie uniwersalne. Analiza przyczyn klęski marksizmu dotyczy wielu państw, z drugiej strony, krytyka dotyczy również cywilizacji konsumpcji, która wykazuje wprawdzie materialną wyższość nad socjalizmem realnym, ale nie rozwiązuje istniejących niesprawiedliwości”¹⁰⁸.

Następca Wielkiego Papieża Polaka, też się wpisuje na listę papieży społeczników. Jest nim Benedykt XVI (Joseph Alois Ratzinger (ur. 1927), który 19 kwietnia 2005 roku został wybrany jako 265 papież Kościoła katolickiego. Jak dotychczas napisał dwie encykliki społeczne: *Deus caritas est* – o miłości chrześcijańskiej oraz *Caritas in veritate* – o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie.

W encyklice *Deus caritas est* Benedykt XVI sprawiedliwości przypisuje wyjątkowe znaczenie. „Sprawiedliwość jest celem, a więc również wewnętrzną miarą każdej polityki. Polityka jest czymś więcej niż prostą techniką dla zdefiniowania porządków publicznych: jej źródło i cel znajdują się właśnie w sprawiedliwości, a ta ma naturę etyczną. Tak więc państwo nieuchronnie staje wobec pytania: jak realizować sprawiedliwość tu i teraz? To zaś pytanie zakłada inne bardziej radykalne: co to jest sprawiedliwość? Jest to problem, który dotyczy rozumu praktycznego; aby jednak rozum mógł funkcjonować uczciwie, musi być stale oczyszczany, gdyż jego zaślepienie etyczne, wynikające z przewagi interesu i władzy, która go zaślepia, jest zagrożeniem, którego nigdy nie można całkowicie wyeliminować”¹⁰⁹. Benedykt XVI godzi sprawiedliwość z miłością. „Namieniona miłość Boga do swo-

¹⁰³ CA 58.

¹⁰⁴ A. D y l u s, *Gospodarka, moralność, chrześcijaństwo*, Warszawa 1994, s. 117.

¹⁰⁵ CA 37.

¹⁰⁶ CA 42.

¹⁰⁷ CA 43.

¹⁰⁸ J. A u l e y t n e r, *Polityka społeczna. Teoria i praktyka*, Warszawa 1997, s. 171.

¹⁰⁹ DCE 28.

jego ludu – do człowieka – jest zarazem miłością, która przebacza. Jest ona tak wielka, że zwraca Boga przeciw Niemu samemu, Jego miłość przeciw Jego sprawiedliwości. Chrześcijanin widzi w tym już zarysowujące się misterium Krzyża: Bóg tak bardzo miłuje człowieka, że sam stawszy się człowiekiem, przyjmuje nawet jego śmierć i w ten sposób godzi sprawiedliwość z miłością¹¹⁰. „Miłość – caritas – zawsze będzie konieczna, również w najbardziej sprawiedliwej społeczności. Nie ma takiego sprawiedliwego porządku państwowego, który mógłby sprawić, że posługa miłości byłaby zbędna¹¹¹. Benedykt XVI łączy także sprawiedliwość z miłosierdziem. „Dzieła charytatywne – jałmużna – w rzeczywistości są dla bogatych sposobem pozwalającym uniknąć zaprowadzenia sprawiedliwości i uspokoić sumienia, by zachować ich pozycje, które pozbawiają ubogich ich praw. Zamiast popierać przez poszczególne dzieła miłosierdzia istniejący stan rzeczy, należałoby stworzyć porządek prawny, w którym wszyscy otrzymywaliby swoją część światowych dóbr, a zatem nie potrzebowaliby już dzieł miłosierdzia¹¹². „Miłosierdzie nie sprzeciwia się sprawiedliwości, ale ukazuje jej głębszy wymiar, dopełnia ją. Czynne praktykowanie miłosierdzia, otwierając serca na potrzeby innych uwrażliwia na wymogi sprawiedliwości i uzdalnia do ich respektowania. Miłosierdzie staje się szkołą sprawiedliwości. Potrzeba przekraczania wąsko pojmowanych wymogów sprawiedliwości, nie deprecjonuje zatem wartości samej sprawiedliwości¹¹³. Nauka o sprawiedliwości, miłości i miłosierdziu zawarta w encyklice *Deus caritas est* jest przesłaniem bardzo aktualnym i mającym konkretne znaczenie w świecie.

Również w drugiej encyklice społecznej papieża Benedykta XVI *Caritas in veritate*, zawarte są elementy katolickiego nauczania o sprawiedliwości. Papież uważa, że „*Caritas in veritate* to zasada, na której opiera się nauka społeczne Kościoła¹¹⁴. I dalej twierdzi, że rozwój ludzkości powinien być zbudowany na zasadach sprawiedliwości i dobra wspólnego. „Przede wszystkim sprawiedliwość. Ubi societas, ibi ius: każde społeczeństwo wypracowuje własny system sprawiedliwości. Miłość jest większa od sprawiedliwości, ponieważ kochać to znaczy dawać, ofiarować coś mojemu drugiemu; ale nie ma nigdy miłości bez sprawiedliwości, która nakazuje, by dać drugiemu to, co jest jego, co mu się należy dlatego, że istnieje i działa... Sprawiedliwość nie tylko nie jest obca miłości, nie tylko nie jest drogą alternatywną albo paralelną w stosunku do miłości: sprawiedliwość jest «nieodłącznie związana z miłością», jej towarzyszy. Sprawiedliwość jest pierwszą drogą miłości [...] Z jednej strony miłość wymaga sprawiedliwości: uznania i szanowania słusznych praw poszczególnych osób i narodów [...] Z drugiej strony miłość jest doskonalsza niż sprawiedliwość i ją uzupełnia zgodnie z logiką daru i przebaczenia¹¹⁵. „Pragnienie dobra wspólnego i działanie na jego rzecz stanowi wymóg sprawiedliwości i miło-

¹¹⁰ DCE 10.

¹¹¹ DCE 28.

¹¹² DCE 26.

¹¹³ M. A d a m c z y k, Sprawiedliwość a miłosierdzie na podstawie *Deus caritas est*; <http://www.radom.opoka.org.pl/dol3.php?menu=artykulu&dok=1221140988> (15.11.2009)

¹¹⁴ CV 6.

¹¹⁵ CV 6.

ści¹¹⁶. W ten sposób Benedykt XVI „godzi” sprawiedliwość z miłością. Ponadto papież uczy, że „świadczanie o Chrystusowej miłości poprzez dzieła sprawiedliwości, pokój i rozwój należy do ewangelizacji, ponieważ Jezus Chrystus, który nas miłuje, ma w sercu całego człowieka. Z tego ważnego nauczania wynika, że aspekt misyjny nauki społecznej Kościoła jest istotnym elementem ewangelizacji¹¹⁷. Sprawiedliwość winna panować zwłaszcza w życiu społeczno-gospodarczym. „Nauka społeczna Kościoła zawsze nieustrudzenie podkreślała znaczenie sprawiedliwości rozdzielczej oraz sprawiedliwości społecznej dla gospodarki rynkowej, nie tylko ze względu na to, że jest ona włączona w szerszy kontekst społeczny i polityczny, ale również ze względu na powiązanie relacji, w których się urzeczywistnia¹¹⁸. W dobie globalizacji oraz integrującego się świata, należy się kierować „zasadą solidarności i sprawiedliwością międzynarodową, biorąc pod uwagę wielorakie dziedziny: ekologiczną, prawną, ekonomiczną, polityczną i kulturową¹¹⁹”.

Kończąc analizę sprawiedliwości w encyklikach społecznych warto przytoczyć opinię znawcy problemu, ojca prof. Jana Mazura (paulina): „Dokumenty społeczne Kościoła stanowią przejaw jego duszpasterskiej troski o to, by chrześcijanom i wszystkim ludziom dobrej woli przedstawić podstawowe zasady, uniwersalne kryteria i ogólne wskazania, dzięki którym w konkretnej sytuacji można dokonać zasadniczego wyboru i znaleźć spójny z nimi sposób działania¹²⁰”.

V. SPRAWIEDLIWOŚĆ W KATECHIZMIE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO ORAZ W KATOLICKIEJ NAUCE SPOŁECZNEJ

Katechizm Kościoła Katolickiego zawiera oficjalną wykładnię doktryny wiary, moralności i kultu, do których przestrzegania zobowiązani są wierni Kościoła katolickiego. Kompendium *Katechizmu Kościoła Katolickiego* stanowi zwięzłą syntezę dużego *Katechizmu*. Zarówno w KKK, jak i w Kompendium KKK znajdują się liczne elementy katolickiej nauki społecznej, w tym wyjaśnienia dotyczące cnoty kardynalnej – sprawiedliwości. Katechizmowa definicja sprawiedliwości brzmi: „Sprawiedliwość jest cnotą moralną, która polega na stałej i trwałej woli oddawania Bogu i bliźniemu tego, co im się należy. Sprawiedliwość w stosunku do Boga nazywana jest 'cnotą religijności'¹²¹. W myśl nauczania katechizmowego „społeczeństwo zapewnia sprawiedliwość społeczną, gdy urzeczywistnia warunki pozwalające zrzeczeniom oraz każdemu z osobna na osiągnięcie tego, co im się należy, odpowiednio do ich natury i powołania¹²². Sprawiedliwość zapewnia ludziom równość. „Wszyscy ludzie cieszą się równą godnością i posiadają te same fundamentalne prawa, ponieważ są stworzeni na obraz jedyne Boga, obdarzeni

¹¹⁶ CV 7.

¹¹⁷ CV 15.

¹¹⁸ CV 35.

¹¹⁹ CV 48.

¹²⁰ J. M a z u r, jw., s. 158.

¹²¹ KKK 1807; Kompendium KKK 381.

¹²² KKK 1928.

są taką samą rozumną duszą, mają tę samą naturę i to samo pochodzenie i są wezwani, w Chrystusie jedynym Zbawicielu, do uczestnictwa w Boskim szczęściu¹²³. „Sprawiedliwość społeczną można osiągnąć jedynie przy poszanowaniu transcendentnej godności człowieka. Osoba jest celem ostatecznym społeczeństwa, które jest jej podporządkowane: W grę wchodzi godność osoby ludzkiej, której obrona i rozwój zostały nam powierzone przez Stwórcę i której dłużnikami w sposób ścisły i odpowiedzialny są mężczyźni i kobiety w każdym układzie dziejowym¹²⁴. Sprawiedliwość winna się urzeczywistniać w życiu społecznym ludzi. „Obywatele mają obowiązek przyczyniać się wraz z władzami cywilnymi do dobra społeczeństwa w duchu prawdy, sprawiedliwości, solidarności i wolności. Miłość ojczyzny i służba dla niej wynikają z obowiązku wdzięczności i porządku miłości. Podporządkowanie prawowitej władzy i służba na rzecz dobra wspólnego wymagają od obywateli wypełniania ich zadań w życiu wspólnoty politycznej¹²⁵.

Sprawiedliwość jest ukierunkowana na realizację porządku dobra wspólnego. „Porządek ten opiera się na prawdzie, jest budowany w sprawiedliwości i ożywiany miłością¹²⁶. Ze sprawiedliwością łączy się miłość. „Miłość, która wymaga i uzdalnia do praktykowania sprawiedliwości, jest największym przykazaniem społecznym¹²⁷. Sprawiedliwość winna kierować także działalnością społeczno-gospodarczą ludzi. Działalność ta „powinna być prowadzona zgodnie z właściwymi jej metodami i prawami, w granicach porządku moralnego, służyć całemu człowiekowi i całej wspólnotie ludzkiej, z poszanowaniem sprawiedliwości społecznej. Człowiek winien być jej twórcą, centrum i celem¹²⁸.

W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* zamieszczono bogatą klasyfikację różnych rodzajów sprawiedliwości. I tak, wypunktowana jest „sprawiedliwość pierwotna (1). Jest to wewnętrzna harmonia osoby ludzkiej, harmonia między mężczyzną i kobietą, a wreszcie harmonia między pierwszą parą i całym stworzeniem, [która] konstytuowała stan nazywany pierwotną sprawiedliwością¹²⁹. Katechizm wymienia *sprawiedliwość prawną* (2). Zobowiązuje ona władze polityczne do „poszanowania podstawowych praw osoby ludzkiej. Powinny [one] w sposób ludzki służyć sprawiedliwości, szanując prawa każdego, zwłaszcza rodzin i osób potrzebujących. Prawa polityczne związane z życiem obywateli mogą i powinny być przyznawane zgodnie z wymaganiami dobra wspólnego. Władze publiczne nie mogą ich zawiesić bez uzasadnionej i odpowiedniej przyczyny. Korzystanie z praw politycznych ma na celu dobro wspólne narodu i wspólnoty ludzkiej¹³⁰. „Sprawiedliwość rozdzielcza (3) zobowiązuje władzę do ukazania właściwej hierarchii wartości, by ułatwić wszystkim korzystanie z wolności i odpowiedzialności. Przełożeni powinni mądrze służyć sprawiedliwości rozdzielczej, uwzględniając potrzeby i wkład

¹²³ Kompendium KKK 312.

¹²⁴ KKK 1929.

¹²⁵ KKK 2239.

¹²⁶ KKK 1912.

¹²⁷ Kompendium KKK 404.

¹²⁸ Kompendium KKK 511.

¹²⁹ KKK 376.

¹³⁰ KKK 2237.

każdego oraz mając na celu zgodę i pokój. Powinni czuwać nad tym, by normy i zarządzenia przez nich wydawane nie stanowiły pokusy, przeciwstawiając interes osobisty interesowi wspólnoty¹³¹. „Sprawiedliwość wymienna (4) reguluje umowy między osobami z uwzględnieniem poszanowania ich praw. Sprawiedliwość wymienna obowiązuje w sposób ścisły; domaga się ochrony praw własności, spłaty długów i dobrowolnego wypełnienia zaciągniętych zobowiązań. Bez sprawiedliwości wymiennej nie jest możliwa żadna inna forma sprawiedliwości¹³². „Na mocy sprawiedliwości wymiennej naprawienie popełnionej niesprawiedliwości wymaga zwrotu skradzionego dobra jego właścicielowi¹³³. Na kolejnym miejscu katechizm wymienia „sprawiedliwość społeczną” (5). Zapewnia ona społeczeństwu rzeczywistnienie takich warunków, które zrzeczeniom oraz każdemu z osobna pozwolą osiągnąć to, „co im się należy, odpowiednio do ich natury i powołania. Sprawiedliwość społeczna łączy się z dobrem wspólnym i ze sprawowaniem władzy¹³⁴. Społeczeństwo przez przestrzeganie sprawiedliwości społecznej zapewnia respektowanie godności i praw człowieka¹³⁵. Wszelka sprawiedliwość winna prowadzić ludzi do solidarności międzyludzkiej. „Solidarność, która wypływa z ludzkiego i chrześcijańskiego braterstwa, przejawia się przede wszystkim w sprawiedliwym podziale dóbr, w wynagrodzeniu za pracę oraz zakłada wysiłek na rzecz bardziej sprawiedliwego porządku społecznego¹³⁶.”

Papież Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Ecclesia in America* zachęcał do studiowania i zastosowania społecznej doktryny Kościoła. „Aby osiągnąć ten cel, byłoby bardzo użyteczne kompendium lub autoryzowana synteza katolickiej nauki społecznej, nawet „katechizm”, który wskazywałby na relację istniejącą między nią a nową ewangelizacją¹³⁷.”

Sprawiedliwość w katolickiej nauce społecznej zajmuje eksponowane miejsce. Klasyczna definicja sprawiedliwości stosowana w katolickiej nauce społecznej opiera się na określeniu rzymskiego prawnika Ulpiana¹³⁸, które powtórzył św. Tomasz z Akwinu. *Iustitia est perpetua et onstans voluntas ius suum unicuique tribuendi*¹³⁹ – „Sprawiedliwość to stała i wiekuista wola oddawania każdemu tego co mu się należy¹⁴⁰”. Niektórzy autorzy modyfikują tę definicję podając, że „sprawiedliwość jest cnotą, a dokładniej taką postawą moralną, na mocy której jednostka

¹³¹ KKK 2236.

¹³² KKK 2411.

¹³³ KKK 2412.

¹³⁴ KKK 1928.

¹³⁵ Kompendium KKK 411.

¹³⁶ Kompendium KKK 414.

¹³⁷ EA 54.

¹³⁸ B. S z l a c h t a, jw., s. 1343.

¹³⁹ Cyt. za: Cz. S t r z e s z e w s k i, *Katolicka nauka społeczna*, jw., s. 395.

¹⁴⁰ Cz. S t r z e s z e w s k i, *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, jw., s. 16; Kompendium nauki społecznej Kościoła, red. K. R y c z a n, Kielce 2005, s. 135; J. M a z u r, jw., s. 19; S. P y s z k a, jw., s. 14; T. Ż e l e ź n i k, jw., s. 171; M. F i n l e y, *Siedem filarów dobrego życia*, Kraków 2004, s. 86.

przyznaje drugiej jednostce jej prawa w sposób stały i niezmienny¹⁴¹. Jeszcze inni uważają, że „sprawiedliwość to osiągnięcie takiego stanu społeczeństwa, w którym każdy otrzymuje to, co mu przysługuje (*suum cuique*)”¹⁴². Albo mówią, że „sprawiedliwość jest trwałym, rozumnym i wolnym ukierunkowaniem człowieka na dobro innych ludzi. Istotnym więc jej rysem jest relacja interpersonalna, międzyludzki związek oparty na wartościach pozytywnych”¹⁴³. Bowiem „pojęcie sprawiedliwości można rozpatrywać w aspekcie negatywnym i pozytywnym. W pierwszym wypadku sprawiedliwość nakazuje unikać czynienia zła jednostce czy społeczności, w drugim zaś nakazuje czynić należne komuś dobro. Sprawiedliwość nie jest chwilowym porywem emocjonalnym, lecz nabytą długotrwałym wysiłkiem moralnym sprawnością woli i postawą całego człowieka”¹⁴⁴. Sprawiedliwość jest jedną z czterech (obok roztropności, męstwa i umiarkowania) cnót kardynalnych, nazywanych też moralnymi. Odgrywają one kluczową rolę, ponieważ inne grupują się wokół nich¹⁴⁵. Księga Mądrości uczy, że *jeśli kto miłuje sprawiedliwość – jej to dziełem są cnoty: uczy bowiem umiarkowania i roztropności, sprawiedliwości i męstwa* (Mdr 8,7). Sprawiedliwość, jako cnota, jest cechą moralną, jest dodatnią zdolnością umysłu i trwałą dyspozycją do czynienia dobra. „Można zatem powiedzieć, że istota postawy sprawiedliwości jawi się zawsze jako postawa bezwzględnej poszanowania uprawnień drugiego człowieka”¹⁴⁶. Sprawiedliwość jest także zasadą społeczną. Jako taka, „jest racją istnienia i funkcjonowania każdej społeczności, a nawet racją jej tożsamości, tak, iż bez sprawiedliwości właściwej danej społeczności utraciłaby ona swoją tożsamość, choćby nawet zachowywała zewnętrzny kształt i pozory właściwe danej społeczności”¹⁴⁷. W języku polskim w znaczeniu potocznym przez „sprawiedliwość” rozumie się czasami cały system prawny i wszystkie instytucje państwowe powołane do jego egzekwowania.

W świetle katolickiej nauki społecznej sprawiedliwość dotyczy nie tylko pojedynczych osób, lub grup społecznych, ale „odnosi się również do państwa, którego obowiązkiem jest: a) sprawiedliwy rozdział obowiązków pomiędzy wszystkich obywateli; b) troska o dobro wspólne – nie wyłączając nikogo; c) opieka nad robotnikami. Sprawiedliwość nie nakazuje zabierać cudzego pod pozorem „niedorzecznej równości” (co postuluje socjalizm), ale naruszeniem sprawiedliwości jest także zaniżanie należnej zapłaty czy też zmuszanie do pracy niszczącej człowieka (por. RN 30,33)”¹⁴⁸. Sprawiedliwość jest, więc zarówno cnotą, jak i godną najwyższej pochwały cechą państwa. Sprawiedliwość w cywilizowanym państwie opiera się na dwóch filarach: na prawie i na przestrzeganiu tegoż prawa. Wszyscy obywatele winni być równo traktowani przez prawo i sądy. Musi to być prawo zgodne z etyką. O sprawiedliwym prawie możemy mówić wtedy, gdy wszyscy obywatele są trakto-

¹⁴¹ Kard. J. H ö f f n e r, jw., s. 55;

¹⁴² A. K l o s e, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 200.

¹⁴³ S. K o w a l c z y k, jw., 115.

¹⁴⁴ Tamże.

¹⁴⁵ KKK 1805.

¹⁴⁶ H. S k o r o w s k i, *Być chrześcijaninem i obywatelem dziś*, Warszawa 2004, s. 89.

¹⁴⁷ J. M a j k a, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, s. 173.

¹⁴⁸ S. K o w a l c z y k, jw., s. 89.

wani równo, według zasad zdrowej moralności. Katolicka nauka społeczna wypowiada się na temat sprawiedliwości także w obrębie samego Kościoła¹⁴⁹.

Ludzie zawsze byli, i są, wrażliwi na sprawiedliwość. Ludzie też „wyczuwają” sytuacje niesprawiedliwości¹⁵⁰. Dzieci czują się pokrzywdzone, gdy nauczyciel jedno z nich wyróżnia, lub jedno z nich upokarza. Młodzież szkolna chce sprawiedliwych ocen. Dorośli czekają na sprawiedliwe wynagrodzenie. „We współczesnym świecie spotęgowało się pragnienie i poczucie sprawiedliwości. Wzmocniła się również pozycja sprawiedliwości jako zasady moralnej i społecznej. Zdaniem wielu myślicieli i działaczy społecznych jedynym ratunkiem dla świata podzielonego ekonomicznie i politycznie może być właśnie sprawiedliwość, czyli rzetelne określenie tego, co się każdemu – jednostce, grupie społecznej, całej społeczności – należy od innych, wymierzenie tych należności i realizowanie ich w praktyce życia społecznego. Idea sprawiedliwości znajduje się także w centrum uwagi chrześcijańskiej myśli społecznej”¹⁵¹. „Sprawiedliwość należy w ujęciu chrześcijańskim rozumieć w świetle miłości bliźniego. Miłość bliźniego to, jak ktoś kiedyś pięknie powiedział, widzialny fundament i motor napędowy sprawiedliwości”¹⁵². Ponieważ z miłością bliźniego mamy kłopoty, dlatego trudno się spodziewać «pełnej sprawiedliwości» na ziemi, ta nastanie dopiero w Królestwie Bożym¹⁵³.

Tradycyjna katolicka nauka społeczna wymieniała trzy typy sprawiedliwości: 1) „Sprawiedliwość zamienna” (lub wymienna), „rządzi wymianą między osobami; opiera się na idei równości, np. usługi”¹⁵⁴. 2) „Sprawiedliwość rozdzielcza”, „rządzi stosunkiem wspólnoty do jednostki i sprawia, że dobro wspólne służy w niej wszystkim, np. przez ład prawny”¹⁵⁵. Nie polega na równości, lecz na równomierności. „Równomierność kieruje się względami i okolicznościami, w jakich ludzie żyją, tym, jak pracują i w jakim stopniu przyczyniają się do dobra wspólnego”¹⁵⁶. 3) „Sprawiedliwość prawna” (lub legalna, bądź też ogólna), „rządzi zachowaniami jednostek wobec wspólnoty i stwarza zobowiązania wobec wspólnoty... Gwarantuje świadczenia jednostki na rzecz wspólnoty, sprzyja budowaniu dobra wspólnego, w ramach którego może realizować się pełniejsze dobro jednostki”¹⁵⁷. Od XIX wieku, obok wspomnianych wyżej sprawiedliwości, mówi się o czwartej, mianowicie o sprawiedliwości społecznej. 4) „Sprawiedliwość społeczna” „porządkuje czyny ludzkie w kierunku dobra społecznego”¹⁵⁸. „Rządzi ona stosunkami między grupami społecznymi o różnych interesach, przy czym wzajemne uprawnienia i obo-

¹⁴⁹ K. R. H i m e s, Odpowiedzi na 101 pytań o katolicką naukę społeczną, Kraków 2005, s. 38.

¹⁵⁰ J. R. K e e n a n, Cnoty na co dzień, Kraków 2003, s. 88–89.

¹⁵¹ J. K a l n i u k, Sprawiedliwość, w: Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 482.

¹⁵² R. M a r x, Kapitał. Mowa w obronie człowieka, Kraków 2009, s. 142.

¹⁵³ J. B l a n k, Reich Gottes, Gerechtigkeit und Frieden, w: Gerechtigkeit und Frieden, red. B. Mensen, St. Augustin 1984, s. 111–130.

¹⁵⁴ T. Ż e l e ź n i k, jw., s. 171.

¹⁵⁵ Tamże, s. 172.

¹⁵⁶ P. J a r o s z y ń s k i, Etyka. Dramat życia moralnego, Warszawa 1993, s. 93.

¹⁵⁷ Tamże, s. 171–172.

¹⁵⁸ Cz. S t r z e s z e w s k i, Katolicka nauka społeczna, jw., s. 397.

wiązki opierają się na idei proporcjonalności [...] koncentruje się na dobru wspólnym: wymaga od grup świadczenia na rzecz szerszego dobra wspólnego i tworzenia w społeczeństwie globalnym możliwości korzystania przez owe grupy z tegoż dobra wspólnego zgodnie z kierunkiem ich własnych potrzeb¹⁵⁹. Pewną odmianą sprawiedliwości społecznej jest *sprawiedliwość międzynarodowa*; „wyróżnia się ją ze względu na wagę stosunków między społecznościami państwowymi”¹⁶⁰.

Wielorakie są pojęcia sprawiedliwości. „Chaim Perelman wyróżnił sześć następujących typów sprawiedliwości: 1) sprawiedliwym jest oddawanie każdemu to samo; 2) sprawiedliwym jest oddawanie każdemu według jego zasług; 3) sprawiedliwym jest oddawanie każdemu według jego dzieł; 4) sprawiedliwym jest dawanie każdemu według jego potrzeb; 5) sprawiedliwym jest oddawanie każdemu tego, co mu się należy z racji jego pozycji; 6) sprawiedliwym jest dawanie każdemu tego, co mu przysnaje prawo”¹⁶¹. Sprawiedliwość dzielimy na „liberalną” i „socjalistyczną”¹⁶². Amerykański jezuita Walter J. Burghardt (1914–2008) mówi o „sprawiedliwości biblijnej” (to wierność trzem relacjom opartym na miłości: miłość do Boga, do ludu Bożego i Bożej ziemi). Dalej mówi o „sprawiedliwości urzeczywistnianej” (wobec dzieci, ludzi w podeszłym wieku, wobec imigrantów). „Sprawiedliwość może być „karna” i „naprawcza” (to dotyczy ludzi podlegających karze i ludzi uwięzionych). „Sprawiedliwość eucharystyczna” (dotyczy liturgii oraz inkulturacji). „Sprawiedliwość zglobalizowana” (odnosi się do globalizacji, kultury). „Sprawiedliwość komunikowana” (obejmuje media).

Katolicka nauka społeczny od dawna próbuje sprawiedliwość „pogodzi” z miłością i miłosierdziem. „Sprawiedliwość i miłość to dwie podstawowe zasady życia społecznego, których nie należy separować czy przeciwstawiać sobie, lecz należy je ujmować koniunkcyjnie. Sprawiedliwość nakazuje oddać każdemu to, co jest mu należne i tyle ile jest należne. Miłość społeczna przekracza granice należności rozumianej w sensie ścisłym, ponieważ ewangeliczny nakaz miłości sugeruje, aby drugiego człowieka kochać nie mniej aniżeli samego siebie. Ideałem sprawiedliwości jest równość, miłość natomiast nie zna ograniczeń”¹⁶³. Jan Paweł II wskazuje na komplementarność sprawiedliwości i miłości. Miłość winna towarzyszyć sprawiedliwości. Sprawiedliwość stanowi minimum miłości. „Miłość niejako warunkuje sprawiedliwość, a sprawiedliwość ostatecznie służy miłości”¹⁶⁴. Miłość jest jedynym i niepodważalnym warunkiem sprawiedliwości. „Sprawiedliwość jest regulatorem życia społeczno-gospodarczego, jego jednak motorem jest miłość społeczna”¹⁶⁵. Sprawiedliwość to przyznawanie każdemu tego, co mu się należy, zaś „miłość” to życzenie drugiemu dobra. Istnieje coś takiego jak prymat miłości przed

¹⁵⁹ T. Ż e l e ź n i k, jw., s. 172.

¹⁶⁰ Tamże, s. 172.

¹⁶¹ Cyt. za: W. K o w a l c z y k, jw., s. 116.

¹⁶² Liberalismus, Sozialismus und christliche Soziallehre; <http://www.bernhard-kuelp.de/liberalismus.htm> (18.11.2009).

¹⁶³ S. K o w a l c z y k, jw., s. 203.

¹⁶⁴ DiM 4.

¹⁶⁵ J. M a j k a, *Etyka życia gospodarczego*, Wrocław 1982, s. 53.

sprawiedliwością¹⁶⁶. Miłość zakłada sprawiedliwość, lecz ją przekracza: sprawiedliwość bowiem „musi znaleźć swe dopełnienie w miłości”¹⁶⁷. „Miłość bez sprawiedliwości jest tylko pseudomiłością, która na rzecz pozorów poświęca bardziej istotne wartości etyczne, bądź też za łatwiejszą cenę chce się wykupić od trudniejszego zadania, jakie stawia przed człowiekiem surowość i ścisłość nakazów sprawiedliwości”¹⁶⁸.

Wprowadzenie do życia społecznego sprawiedliwych zasad winno być także uzupełniane przez miłosierdzie. Kościół przed zasadę sprawiedliwości stawia zasadę miłosierdzia. „Miłosierdzie różni się od sprawiedliwości, a jednak jej się nie sprzeciwia”¹⁶⁹. Sprawiedliwość społeczna ma być dopełniana przez miłosierdzie. Nie oznacza to, że w imię miłosierdzia nie należy dbać o społeczną sprawiedliwość. Miłosierdzie uprzedza sprawiedliwość. „Sprawiedliwość jest zimna, przychodzi później”¹⁷⁰. „Miłosierdzie nie tylko nie jest w żaden sposób zastąpić wymagań sprawiedliwości, lecz także nie może ich przekreślać ani też niwelować”¹⁷¹. Poza tym ani przekreślanie, ani niwelowanie sprawiedliwości nie służy poszanowaniu godności ludzkiej. Na Areopagu Gdańskim w roku 2002 abp Józef Życiński powiedział: „Pytanie o wzajemne relacje między sprawiedliwością a miłosierdziem jest sensowne. Świat bez sprawiedliwości byłby bowiem światem nieludzkim. Z kolei świat, w którym nie byłoby miłosierdzia czy wyjścia poza sprawiedliwość, byłby tak przerażająco sparagrafowany, że też rodziłoby to bunt”¹⁷².

W katolickiej nauce społecznej jest miejsce na sprawiedliwość, miłość i miłosierdzie. „Sprawiedliwość domaga się miłości i miłosierdzia, które ją ożywiają i uszlachetniają. Zarazem miłość i miłosierdzie domagają się sprawiedliwości i nigdy – przynajmniej w tym życiu doczesnym – jej nie zastąpią, tak jak dusza nigdy nie zastąpi ciała. Najważniejsze zaś, że celem sprawiedliwości i miłości nie jest ani sprawiedliwość, ani miłość, ale żywi ludzie, dobru których zasady obu tych wzajemnie dopełniających się cnót są podporządkowane”¹⁷³.

ZAKOŃCZENIE

Rozważania na temat cnoty sprawiedliwości sięgają filozofów starożytnej Grecji i Rzymu. Również w Starym Testamencie Bóg jawi się jako „sprawiedliwy”

¹⁶⁶ P. K i e n i e w i c z, jw., s. 106.

¹⁶⁷ Kompendium nauki społecznej Kościoła, jw., s. 138.

¹⁶⁸ T. Ś l i p k o, Zarys etyki szczegółowej, Kraków 2005, t.2, s. 132.

¹⁶⁹ DiM 4.

¹⁷⁰ B. S o r g e, Wykłady z katolickiej nauki społecznej, Kraków 2001, s. 191.

¹⁷¹ H. W e j m a n, Miłosierdzie a sprawiedliwość, w: Współczesne oblicza miłosierdzia, red. L. Mateja, Kraków 2007, s. 40.

¹⁷² J. Ż y c i ń s k i, Czy prawda o miłosierdziu wychowuje sprawiedliwych ludzi? <http://www.areopag.pl/art.php?rok=2002&nr=05> (22.11.2009).

¹⁷³ M. G o d e k, Miłość i sprawiedliwość; <http://nowezycie.archidiecezja.wroc.pl/numery/032007/11.html> (20.11.2009).

i znajdujemy zachętę, aby człowiek w życiu kierował się zasadą sprawiedliwości. W Nowym Testamencie sprawiedliwym nazwany jest sam Jezus Chrystus. My, ludzie, mamy się upodobnić do Chrystusa i też żyć w sprawiedliwości. O sprawiedliwości mówią autorzy wczesnochrześcijańscy. Szczególnie sporo miejsca nauce o cnocie sprawiedliwości znajdujemy u św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu. Dla Biskupa z Hippony sprawiedliwość jest fundamentem porządku społecznego i zobowiązuje człowieka do ciągłej gotowości niesienia pomocy drugiemu człowiekowi. Natomiast do dzisiaj katolicka nauka społeczna posługuje się definicją sprawiedliwości wypracowaną przez Akwinatę. „Sprawiedliwość to stała i wiekuista wola oddawania każdemu tego co mu się należy”.

Sprawiedliwością zajmowali się papieże-społecznicy. Dali temu wyraz w swoich encyklikach społecznych. Leon XII, w encyklice *Rerum novarum*, mówi o „sprawiedliwości zamiennej”. Pius XI, w encyklice *Quadragesimo anno* używa zwrotu *sprawiedliwość społeczna*. Bł. Jan XXIII rozpracował ideę „sprawiedliwości rozdzielczej”. Konstytucja Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*, zachęca, by człowiek, twórca kultury, budował lepszy świat w prawdzie i sprawiedliwości. Jan Paweł II wymienia różne formy sprawiedliwości, które się należą człowiekowi, ponieważ jest człowiekiem, ze względu na jego godność. Człowiek musi mieć zagwarantowaną możliwość życia i wniesienia czynnego wkładu w dobro wspólne społeczności, w której żyje. Benedykt XVI godzi sprawiedliwość z miłością i powiada, że świadczenie o Chrystusowej miłości poprzez dzieła sprawiedliwości, pokój i rozwój należy do ewangelizacji. Z jego nauczania wynika aspekt misyjny nauki społecznej Kościoła.

Katechizm Kościoła Katolickiego uczy, że sprawiedliwość jest ukierunkowana na realizację porządku dobra wspólnego. Sprawiedliwość ma związek z miłością i miłosierdziem. Miłość uzdalnia do praktykowania sprawiedliwości i jest największym przykazaniem społecznym. Miłosierdzie dopełnia sprawiedliwość społeczną.

Nauczanie Kościoła na temat sprawiedliwości, zwłaszcza w katolickiej nauce społecznej, korzysta z całego bogactwa myśli filozoficznej, teologicznej i społecznej od najdawniejszych czasów. W tezach katolickiej nauki społecznej odnośnie do kardynalnej cnoty sprawiedliwości znajdujemy zwłaszcza nauczanie papieży-społeczników oraz naukę soborowej konstytucji *Gaudium et spes*. Wiele myśli na temat sprawiedliwości znalazło się w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* oraz w *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Natomiast katolicka nauka społeczna wszystkie zagadnienia związane ze sprawiedliwością porządkuje, klasyfikuje i opisuje.

GERECHTIGKEIT IN DER LEHRE DER KATHOLISCHEN KIRCHE

ZUSAMMENFASSUNG

Die Gerechtigkeit ist eine Kardinaltugend, die in der Lehre der katholischen Kirche einen beachtlichen Platz auffindet. Elemente der Gerechtigkeitsidee kann man in der Bibel (im Alten und Neuen Testament) finden. Wir erfahren dort, dass Gott selbst gerecht ist und Christus wird auch als Gerechter benannt. Die Heilige Schrift ruft die Menschen zu Gerechtigkeitspflege auf. Dieser Tugend widmeten viel Achtung die frühchristliche Schriftsteller, wie auch Väter und Doktoren der Kirche. Für den Hl. Augustinus ist die Gerechtigkeit das Fundament des gesellschaftlichen Lebens, das die Menschen zu Nächstenhilfe verpflichtet. Die Katholische Gesellschaftslehre benutzt bis heute die Definition der Gerechtigkeit, die vom Hl. Thomas von Aquin erarbeitet wurde. «Die Gerechtigkeit ist eine Haltung, die jedem Kraft eines standhaften und beständigen Willens das Seinige zuerkennt». Mit der Gerechtigkeit beschäftigten sich Päpste – Aktivisten in den letzten Jahrhunderten. Leo XIII spricht, in der Enzyklika *Rerum novarum*, von einer Verkehrs-, Vertrags-, Tauschgerechtigkeit, *ausgleichende Gerechtigkeit*. Pius XI benutzt in der Enzyklika *Quadragesimo anno* den Begriff *soziale Gerechtigkeit*. Der Seliger Johannes XXIII in seinen Enzykliken (*Mater et Magistra* und *Pacem in terris*) bearbeitete die Idee einer *distributive, zuteilende Gerechtigkeit*. Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes* animiert die Menschen eine bessere Welt in der Wahrheit und Gerechtigkeit zuzubauen. Paulus VI in der Enzyklika *Populorum progressio* erkannte das Gesetz der sozialen Gerechtigkeit als Grundrecht der ganzen Gesellschaftslehre der Kirche an. Johannes Paul II in seinen drei sozialen Enzykliken (*Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis*, *Centesimus annus*) zählt verschiedene Formen der Gerechtigkeit auf, die den Menschen zustehen und seine Würde heben. Benedikt XVI gleicht die Gerechtigkeit mit der Liebe und Wahrheit. Er ist der Meinung, dass das Zeugen von der Christlichen Liebe durch die Werke der Gerechtigkeit zu der evangelischen Mission der Kirche gehört. Der Katechismus der Katholischen Kirche erklärt, dass die Gerechtigkeit auf die Realisierung der Ordnung des gemeinsamen Gutes angelegt ist. Und die Katholische Soziallehre alle die Forschungsgegenstände bearbeitet, gruppiert und beschreibt.

PSYCHOPEDAGOGICZNE UWARUNKOWANIA DO PRZEWODZENIA MAŁYM GRUPOM KOŚCIELNYM

T r e ś ć: – 1. Zadania i funkcje przywódcy. – 2. Cechy lidera. – 3. Style i typy kierowania grupą. – 4. Obraz idealnego lidera. – 5. Podsumowanie. – Summary

Formacja człowieka nie przebiega w próżni społecznej, dokonuje się w kontaktach z innymi ludźmi, z różnymi grupami społecznymi. Proces rzeczywistej socjalizacji ma miejsce w takich zbiorowościach ludzkich, które są siebie świadome (poczucie przynależności i odrębności), wyznają pewne wspólne wartości i są wewnętrznie zorganizowane. Takie ludzkie wspólnoty nazywa się grupami. Grupa wówczas jest mała, gdy jej członkowie, to jest osoby wchodzące w jej skład, pozostają w bezpośrednich relacjach, „tworzą w twarz”¹.

Każda grupa, jak już wspomniano, cechuje się wewnętrzną organizacją, strukturą. Osoby, które zajmują wysoką pozycję w grupie, nazywane są przywódcami, liderami, animatorami czy też szefami. Ich interakcje z „szeregowymi” członkami grupy nazywane są procesem przywództwa². Przywództwo, kierowanie, nie polega na zaspokajaniu własnych potrzeb lidera, lecz jest działaniem skierowanym na ludzi³. Jego istota polega na *wpływanu na realizację przez grupę wspólnych celów*⁴. Różni się ono od formalnego kierownictwa tym, że to drugie posługuje się – jak to jest na przykład w przedsiębiorstwie – ustalonymi w umowach nagrodami i karami. Natomiast przywództwo posługuje się nieprzymusowymi działaniami, które mają na celu kierowanie i koordynowanie wspólnych działań⁵.

Koncepcje przedstawione w niniejszym artykule odnoszą się także do grup, wspólnot funkcjonujących w ramach duszpasterstwa parafialnego, zarówno dzieci, młodzieży jak i dorosłych (ministranci, lektorzy, schole muzyczne, chóry, Ruch Oazowy Światło – Życie, Odnowa w Duchu Świętym, Katolickie Stowarzyszenie

¹ J. S ł o m i ń s k a, Mechanizmy i funkcje grup młodzieżowych, Warszawa 1986, s. 7–9.

² R. B r o w n, Procesy grupowe. Dynamika wewnątrzgrupowa i międzygrupowa, Gdańsk 2006, s. 90.

³ H. H a m e r, Rozwój umiejętności społecznych. Jak skuteczniej dyskutować i współpracować, Warszawa 1999, s. 236.

⁴ J. S z m a g a l s k i, Przewodzenie małym grupom, Działanie grupowe. Warszawa 1998, s. 67.

⁵ Tamże.

Młodzieży, Akcja Katolicka, Wspólnota Krwi Chrystusa i inne). Wymienionym zespołom ludzi można przypisać status małej grupy. Istnieje w nich bowiem możliwość utrzymywania bezpośrednich stosunków.

Warto podkreślić, że istnienie przywództwa, w każdej społeczności – także grupie kościelnej, jest konieczne. Stąd też w niniejszym artykule zostaną przedstawione zadania i funkcje przywódcy, cechy, które powinien on posiadać, omówione zostaną także požądane ze strony lidera zachowania oraz zaprezentowany zostanie ideał szefa.

I. ZADANIA I FUNKCJE PRZYWÓDCY

Analiza warunków skutecznego przewodzenia małym grupom wymaga uświadomienia sobie, jakie obowiązki ciążyą na osobie lidera grupy. Wyróżnia się wśród nich zadania i funkcje.

Przywódca ma za zadanie nie tylko nadzorowanie działań związanych ściśle z wykonywaniem wspólnego celu, ale także, i czego oczekują od niego członkowie grupy, wypracowania i przestrzegania zasad dotyczących relacji między członkami grupy. Powinien także reagować na sygnały pochodzące od uczestników i zaspokajając ich potrzeby. Mówi się dlatego o trzech rolach lidera: wykonanie zadania, budowanie i utrzymanie grupy oraz rozwój jednostki. Wykonanie zadania przeważa w tak zwanych grupach zadaniowych i zawodowych. Takim zadaniem w grupach kościelnych może być wychowanie w wierze, rozwój religijny czy też działalność apostołska i społeczna. Animator grupy swoich działań nie może redukować jedynie do spraw czysto technicznych. Ważny jest także wzajemny stosunek do siebie członków grupy oraz tak zwana spójność i jedność. Nie mniej ważne jest także uwzględnienie, w miarę możliwości, potrzeb członków grupy. Pragną oni akceptacji, wykonywania dobrej jakościowo pracy, tworzenia czegoś użytecznego, chęć uznania, szacunku, pozycji, wzajemnych dobrych stosunków, głębokich relacji dawania i brania (potrzeby psychiczne). Jeśli te oczekiwania pozostają bez reakcji ze strony przywódcy, istnieje tendencja do obwiniania za swój zawód właśnie kierownika czy szefa⁶. Lider grupy kościelnej dba także o to, by grupa w swojej działalności zachowywała naukę Kościoła dotyczącą wiary i moralności oraz kierowała się przepisami prawa kanonicznego.

W ramach spełniania wspomnianych wyżej trzech ról (zadań) istnieje osiem funkcji. Wymienia się tu: określanie zadania, planowanie, instruowanie, kontrolę, ocenę, motywację, organizację i dawanie przykładu.

Określanie zadania dotyczy tego, co stanowi istotę istnienia grupy – cel jej zamierzeń. Musi on być przedstawiony jako motywujący, dający natchnienie do pracy, jak najbardziej jasny i konkretny, możliwy do wykonania przez wskazane osoby i jak najbardziej zgodny z ich potrzebami i zainteresowaniami, ze wskazaniem czasu na jego wykonanie. Zadanie zawsze musi uwzględniać iskrę dla rozwoju tak jednostki, jak i całej grupy⁷.

⁶ J. A d a m s k i, *Być liderem*, Warszawa 1998, s. 18–24; H. H a m e r, *ibid.*, s. 242.

⁷ Tamże.

Z kolei planowanie dotyczy wizji celu, ale nie może być przez szefa sprawowane samodzielnie. Musi on akceptować aktywne i rzeczywiste uczestnictwo szeregowych członków, gdyż działanie to zwiększa ich motywację i odpowiedzialność. Lider planując, musi być elastyczny co do forsowania swojej wizji, słuchając rad innych⁸.

Instruowanie dotyczy samego już procesu wykonywania planu. Polega ono na wydawaniu poleceń, w możliwie jak największym stopniu wcześniej uzgodnionych. Jest to etap dawania znaku do działania. Najbardziej skuteczny, gdy szef wie, czego chce, ma świadomość tego, że pojawią się trudności i jest świadomy skutecznego stylu komunikowania nakazów: języka precyzyjnego, zwięzłego, prostego, naturalnego, przez który przebija entuzjazm dla działań, ale nie przesadnie wywierającego nacisk⁹.

Natomiast kontrola jest zbiorem działań dotyczących sprawdzania poziomu wykonania prac w danym momencie. Musi ona uwzględniać jednak tę znaną zależność, że – aby ludzie wykonywali w sposób zdyscyplinowany pracę, potrzeba im czasem odpoczynku od niej. Jednak nie może być żadnego pobłażania dla nadmiernego rozprzężenia, chaosu, lenistwa, marnotrawstwa i nieodpowiedzialności¹⁰. Pochodną kontroli jest ocenianie, które zazwyczaj jej towarzyszy. Jest to proces zbierania informacji zwrotnych i porównywania z planem albo poszczególnych etapów pracy (ocena cząstkowa), albo jakości wykonania całych zaplanowanych działań (ocena końcowa). Dla oceniania niezbędne są jasne kryteria. Z zasady, powinno się częściej zachęcać do pracy i nagradzać za efekty cząstkowe, gdyż jeśli brak jest pochwał, to ludzie nie mają powodów słuchać krytyki. Motywowanie to zespół działań skierowanych na zachęcenie do pracy. Członkowie są zainteresowani pracą, gdy przywódca jest entuzjastycznie nastawiony, umożliwia komunikowanie się, tworzy otwartą dla dyskusji atmosferę, ustala ambitne, ale możliwe do wykonania cele, chwali co tylko jest możliwe do pochwalenia, sprawiedliwie nagradza, kary stosuje ze szczerą przykrością i to tylko takie, które wcześniej wynegocjował i zapowiedział¹¹.

Kolejna funkcja – organizowanie – to zadanie szefa, polegające na dostarczaniu materiałów, warunków do pracy, rozdzieleniu prac do wykonania. Podobnie jak planowanie nie powinno leżeć wyłącznie w gestii lidera, lecz ma na celu włączenie uczestników zespołu także w ten zakres obowiązków. Organizowanie dotyczy także sposobu podziału przez lidera własnego czasu na sprawowanie obowiązków związanych z działaniem w grupie¹².

Najtrudniejszym zadaniem jest dawanie dobrego przykładu. Szef jest poddawany, z racji zajmowanego stanowiska, nieustannej ocenie. Powinien kierować ludźmi w sposób autentyczny i uczciwy, słuchać tego, co na jego temat sądzą inni, być przygotowanym do wypełnienia zadania i poświęcenia mu swej uwagi¹³. Ponadto

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 243.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 244.

¹² Tamże, s. 245.

¹³ Tamże.

lider grupy kościelnej powinien emanować postawą dojrzałej wiary i moralności, powinien być świadkiem, który całą swoją osobą i życiem pozostaje wierny wyznawanej i głoszonej prawdzie.

II. CECHY LIDERA

Liderem danej grupy powinna być osoba, która spełnia cechy oczekiwane lub wręcz wymagane przez daną grupę, także kościelną. Jednak niezależnie od dziedziny działalności, istnieją takie przymioty, które są wymagane zawsze od szefa, choć ich przydatność dla danego zakresu działań jest niejednakowo oceniana.

J. Adair, twórca studiów liderkich i treningów menedżerskich, wymienia następujące cechy idealnego przywódcy: entuzjazm, integralność, twardość, uczciwość, ciepło, pokora, wiara w siebie¹⁴.

Integralność jest fundamentem zaufania. Występuje, gdy człowiek jest wewnątrz i zewnątrz spójny, to znaczy jest przywiązany do takich wartości jak prawda i dobro. Lider musi być twardy, czyli wymagający. Powinien się liczyć z tym, że będzie osobą niepopularną, ale darzoną szacunkiem. Uczciwość ma polegać na traktowaniu wszystkich jednakowo, ale w kontaktach z poszczególnymi członkami potrzeba różnicowania. Prawy lider jest bezstronny i nikogo nie faworyzuje. Dobry lider to także taki, który tyle ile wkłada pracy umysłu, tyle samo wkłada serca w kierowanie grupą. Pokora jest cechą najlepszych przywódców, zaś cechą najgorszych jest arogancja. Wymagana jest także wiara w siebie, niezbędna do stanowczych działań. Jednak nie może ona pozostawać bez pokory, ponieważ może wówczas przekształcić się w arogancję¹⁵.

Z kolei H. Hammer uważa, że przywódcę powinna charakteryzować wiarygodność, obiektywizm i sprawiedliwość, dobry kontakt z ludźmi, otwartość i umiejętność słuchania, wiara w siebie, w sens zadania i celu oraz entuzjazm, konsekwencja i wytrwałość oraz elastyczność¹⁶. Wiarygodność wyklucza kłamanie, opuszczanie grupy w razie porażek, bycie gołosłownym, a nie człowiekiem czynu. Obiektywizm i sprawiedliwość wymagają, by, niezależnie od wzajemnych sympatii i antypatii, nie faworyzować i nie gnębić nikogo, lecz kierować się wkładem danej osoby w dobro grupy przy ocenianiu. H. Hamer podkreśla znaczenie właściwego posługiwania się nagrodami i karami. Nagrody powinny być częstsze od kar, publiczne i nieregularne. Kary muszą być określone przez jasne kryteria, akceptowalne przez potencjalnego winowajcę, to jest znane członkom grupy, stosowne do winy i wrażliwości osoby, rosnące stopniowo, wymierzane prywatnie, to jest w cztery oczy i jak najszybciej po popełnieniu wykroczenia. Niedopuszczalne jest wypominanie ukaranych zachowań. Dobry lider jest gwarantem poczucia bliskości i serdeczności, które to uczucia są niezbędne dla porozumiewania się w pracy. Jest postrzegany jako przyjazny,

¹⁴ J. A d a i r, jw., s. 9.

¹⁵ Tamże, s. 9–13.

¹⁶ H. H a m e r, jw., s. 237–238.

bliski, lojalny, godny zaufania, ponieważ jest ciepły. Ten dobry kontakt z ludźmi stanowi centralny przymiot poprzez który oceniana jest cała osoba¹⁷.

III. STYLE I TYPY KIEROWANIA GRUPĄ

Styl kierowania to sposób, w jaki osoba mająca wysoką pozycję w grupie podejmuje decyzje i zarządza działania. Zasadniczo wyróżnia się trzy style kierowania: autokratyczny, demokratyczny i anarchiczny. Styl autokratyczny cechuje się tym, że kierownik sam wyznacza cele i środki, natomiast członkowie mają za zadanie wykonywać zadaną im pracę, nawet nie będąc świadomym jej sensu. Styl demokratyczny uważa za istotne dopuszczenie uczestników grupy do podejmowania decyzji o celach pośrednich i sposobach ich realizacji. Styl anarchiczny występuje wówczas, gdy kierownik zostawia wolną rękę¹⁸ co do działalności, jednak od czasu do czasu interweniuje, ale w sposób niekompetentny i niezrozumiały, dezintegrując i tak słaby zespół¹⁹.

Przeprowadzone badania i doświadczenia socjologów wykazały, że pod względem rozwoju autonomii grupy, jej moralności i wydajności, najbardziej właściwym jest demokratyczny styl przywództwa. Sposób kierowania, co także wykazały badania, niekoniecznie jest na stałe przypisany do osoby, choć wynika z jej temperamentu i osobowości. Może on zostać zmieniony, jeżeli lider uświadomi sobie, jakiego rodzaju są jego kontakty z „podwładnymi”. Wówczas, w zależności od potrzeby miejsca i czasu, dana osoba może postąpić autorytarnie, demokratycznie lub podać ogólnie zarys problemu do rozwiązania i nie interweniować. Na przykład podczas prowadzenia spotkania, jeśli podaje się informacje czy wskazówki, na przykład o potrzebie zachowania ciszy podczas rekolekcji wielkopostnych, dobrym jest zastosowanie stylu autorytarnego: „Tak ma być i już”. W przypadku, gdy chodzi na przykład o dyżury przy chorych, gdy jest to jeden z celów grupy, dobry jest demokratyczny sposób zezwolenia członkom na samodzielne ustalenie kolejności czuwań. Są jeszcze takie sytuacje, jak na przykład ustalanie imprez okolicznościowych czy zaplanowanie wydarzenia, gdy głos kierownika lub szefa nie powinien ważyć więcej niż głos członka – dobra jest wówczas polityka nieinterwencji²⁰.

Podobnie, jak w przypadku naradzania się, te same wskazówki można wysunąć w stosunku do podejmowania decyzji. Lider może nakazać działania bądź samodzielnie, bądź samodzielnie – ale z uwzględnieniem rad członków, bądź zezwalając na wspólne i wiążące głosowanie wszystkich członków. Decyzję powinien podejmować sam, gdy posiada wystarczającą wiedzę, związaną z przedmiotem działania. Takie działanie jest również konieczne wówczas, gdy zadanie, jakie stoi przed członkami grupy, jest skomplikowane i trudne. Konsultacja powinna być przeprowadzona, gdy lider nie posiada wszystkich, dostatecznych informacji, wie, że po-

¹⁷ Jest to tak zwany efekt aureoli.

¹⁸ Dlatego styl ten nazywa się także leseferyzmem.

¹⁹ J. S ł o m i ń s k a, jw., s. 20.

²⁰ M. M c K a y, M. D a v i s, P. F a n n i n g, Sztuka skutecznego porozumiewania się, Gdańsk 2002, s. 263–264; R. B r o w n, jw., 92–96.

dejmowane przez niego decyzje są aprobowane przez grupę, a ich zakres nie wymaga poparcia całej grupy. Wspólne rozwiązywanie problemów jest konieczne, gdy nie do końca wiadomo, co należy zrobić, zakres decyzji dotyczy spraw istotnych dla grupy, są możliwe klótnie, co do optymalnych rozwiązań. Badania wskazują, że przywódca powinien samodzielnie podejmować decyzje wówczas, gdy jest wymagany pośpiech: presja czasu wpływa negatywnie na „grupowe” rozstrzygnięcia. Jeśli jednak sprawy nie wymagają pośpiechu, wskazane jest, by dla skutecznego działania i spójności grupy w przyszłości, decyzje nie były wyłącznie sprawą przywódców, lecz dawały członkom szansę na rozwój wiedzy i zdolność podejmowania właściwych decyzji²¹.

Istnieją także, oprócz stylów, tak zwane typy kierowania, które dotyczą przedmiotu, na jaki jest nastawiona działalność lidera. Może on skupiać się przede wszystkim na zadaniu, albo na stosunkach międzyludzkich. Pierwsza postawa jest nazywana orientacją zadaniową, druga – orientacją społeczno-emocjonalną lub socjometryczną. Nie są one od siebie niezależne. Skierowanie przez lidera swojej wiedzy i czynności na zadaniu, z pominięciem relacji między członkami jest, podobnie jak przyznanie pierwszeństwa i wyłączności dobrym stosunkom w grupie, niebezpieczne, gdyż w pierwszym wypadku uczestnicy zaangażowani w pracę, a skłócenie ze sobą, mogą słabo realizować zadanie, natomiast w drugim przypadku nadmierne dbanie o atmosferę, a pominięcie realizacji głównego zadania, odbija się na upadku ducha i zmniejszeniu jedności grupy. Według socjologów, najlepiej jest, gdy te dwie role pełnią różni ludzie. Niestety nie jest to zawsze możliwe, dlatego kierownik powinien sobie uświadomić, gdzie, w którym z tych pól ma braki, i rozwijać pożądane zachowania. Potwierdzają to inni badacze zjawisk społecznych twierdząc, że te dwie orientacje nie są sobie przeciwstawne, lecz ortogonalne, to znaczy występujące niezależnie od siebie. Najskuteczniejszym jest taki lider, który zarówno potrafi zorganizować pracę w grupie, jak i jest wrażliwy na opinie i emocje członków grupy, to jest wykazuje umiejętności w obu tych dziedzinach poniżej średniej²².

Warto również zwrócić uwagę na zalecenia i wskazówki dotyczące zachowania się przywódcy, który chce zmieniać grupę. Jedynie taki kierownik, czy szef, który ma swoisty mandat grupy, może wprowadzać nowe normy i pomysły. Ten mandat zwany jest kredytem idiosynkrazji. W skrócie można przedstawić występujący tu schemat w ten sposób, że osoba, która chce innego obrazu grupy, musi wstępnie podporządkować się normom grupy. Ten mandat zaufania, oprócz wstępnej wierności regułom wcześniej ustalonym, może być zdobyty także w sposób mniej zależny od przywódcy, mianowicie od rodzaju, w jaki została osiągnięta dana pozycja przywódcza. Bardziej skuteczni są przywódcy wybierani, niż narzuceni czy wyznaczeni. Znaczenie dla prawomocności działań ma też uzdolnienie osoby i jej kompetencja w sferze działania będącego przedmiotem szczególnego zainteresowania danej grupy. Nie mniej ważna jest wierność grupie i jej ideałom, prezentowanie się jako osoba, która wiąże swoją przyszłość z daną, a nie inną, grupą²³.

²¹ J. S z m a g a l s k i, jw., s. 77–78.

²² J. S ł o m i ń s k a, jw., s. 21–22; R. B r o w n, jw., s. 93–94.

²³ Tamże, s. 107–111.

IV. OBRAZ IDEALNEGO LIDERA

Można wyróżnić cztery rodzaje autorytetu: stanowiska, wiedzy, osobowości i moralny. Autorytet stanowiska jest związany z pełnieniem jakiejś funkcji formalnej. Autorytet wiedzy przysługuje osobom, które o danej sprawie posiadają znaczącą wiedzę lub w oczach innych powinni ją posiadać. Autorytet osobowości jest tym, co można w skrócie określić jako charyzma. Autorytet moralny wymaga poświęceń²⁴. Najlepiej jest, gdy lider cieszy się autorytetem wszystkich rodzajów, to znaczy, że jest szanowany, ze względu na posiadanie władzy formalnej lub nieformalnej, że jest obdarowywany zaufaniem, ze względu na to, że ma wiedzę i umiejętności, dotyczące nie tylko wąskiej dziedziny specjalizacji, ale posiada także tak zwaną mądrość życiową, a ludzie są do niego pozytywnie nastawieni, ze względu na jego cechy. Osoba będąca autorytetem musi jednak uważać, by poprzez swoje działania nie doprowadzić do utraty pozycji w grupie. Nie może sobie pozwolić przede wszystkim na: wydawanie się wszystkowiedzącym, agresywne narzucanie swego zdania i brak aktywnego słuchania²⁵.

Dobry lider jest znawcą, wie dużo na temat przedmiotu działań grupy, związane z nim są jego zainteresowania i charakter. Stale jednak pogłębia posiadane informacje na temat specjalistycznego przedmiotu działań grupy, uczy się nowych rzeczy, nie tylko ściśle związanych z jego doświadczeniem czy wykształceniem, ale także tych, które są tematem działań pokrewnych. W ten sposób jest przygotowany, w pewnym zakresie, do pełnienia swojej roli przywódczej, gdy zmieni się sytuacja, a od szefa wymagana będzie elastyczność²⁶.

Idealny lider jest nie tylko jednak ekspertem w danej dziedzinie spraw, powinien być on także dobrym psychologiem, to jest rozumieć jakie motywy stoją za działaniami ludzi, i stosować odpowiednie od tego techniki porozumiewania się. Do podstawowych umiejętności związanych z tą dziedziną należą: bycie wrażliwym na obawy, nadzieje, lęki, uważna obserwacja i słuchanie, umiejętność dokonywania parafraz i konstruktywnych ogólnych ocen, zdolność do kształcenia osób w nowych warunkach, bycie z zespołem na dobre i na złe, pomoc członkom zespołu w metodzie opracowania i uzyskiwania rezultatów o swojej wydajności²⁷.

PODSUMOWANIE

Konkludując należy podkreślić, że przedstawione wyżej analizy nie wyczerpują wszystkich zagadnień związanych z efektywnym przywództwem. Obejmują jednak zagadnienia najbardziej symptomatyczne. Niekiedy zdarza się tak, że wszystkie lub część zadań, uprawnień lub obowiązków szefa może przejąć grupa, ze względu na posiadane przez nią cechy. Jest to sytuacja w perspektywie czasu jak najbardziej pożądana, a osiąga się ją, jak już to w tym artykule przedstawiano, przez przy-

²⁴ J. A d a i r, jw., s. 14.

²⁵ H. H a m e r, jw., s. 236.

²⁶ Tamże, s. 238–239.

²⁷ A. H a r d i n g h a n, Praca w zespole, jw., s. 39.

wództwo skierowane na ludzi i wspólne podejmowanie decyzji. Te zalety, prawie samodzielnie funkcjonującej grupy, to: doświadczenie i umiejętności członków, kwalifikacje i etyka zawodowa, normy grupowe i nastawienie członków (przyjazne i w duchu współpracy), zasady i procedury wykonywania zadania (posiadanie jasnych instrukcji), poziom złożoności zadań grupowych (prostota i rutyna), poziom atrakcyjności zadań dla członków grupy (uczestnicy zespołu są entuzjastycznie nastawieni do samego procesu podejmowania decyzji).

Lider, aby mógł prowadzić innych, musi sam sobie odpowiedzieć przede wszystkim na cztery pytania: Kim chce być? Jakiego rodzaju stosunków pragnie? Jaką chce organizację? Jakiego pragnie społeczeństwa? Człowiek może wybrać sposób, w jaki będzie pełnił rolę lidera, ale ten sam styl bycia spowoduje konsekwencje dla jego osobowości: stosując przymus, stanie się nieufnym. Będąc otwartym i aktywnie słuchającym, musi się liczyć z tym, że na rzecz drugiego zrezygnuje z dotychczasowych poglądów lub odkryje siebie takim, jakim naprawdę jest. Odpowiedź na drugie pytanie jest swoistym *credo* stosunków z ludźmi: czy chce się być autorytarnym przywódcą, surowym, przed którym ludzie się kryją ze swoimi pomyłkami i problemami, czy też pragnie się pomóc im w każdej sytuacji, będąc otwartym, szczerym i radosnym, nawet w sytuacji konfliktowej. Trzecie pytanie dotyczy fundamentów samej grupy, i jest związane ściśle z odpowiedziami na dwa wcześniejsze – to styl działania lidera w znacznym stopniu wpływa na klimat organizacji. Przywódca powinien znać odpowiedź na pytanie, czy chce zespołu w którym ludzie czują, że ich potrzeby są rzeczywiście zaspokajane, że problemy są rozwiązywane elastycznie i przy aktywnym współudziale wszystkich członków, czy chce pracowników entuzjastycznie nastawionych do celu, czy też pragnie kierowanych strachem przed utratą poczucia przynależności do grupy członków²⁸.

Warto podkreślić, że właściwie rozumiane przywództwo jest działaniem skierowanym na ludzi. Gdy mówimy o każdej pojedynczej grupie opartej na wartościach chrześcijańskich, celem ostatecznym i nadrzędnym jej istnienia jest „budowanie Kościoła”. Świadomość tej wielkiej misji powinna być najważniejszym kryterium działań lidera czy animatora. Tylko wówczas będą oni mogli z dystansem podchodzić do wszelkich spraw pozostających tu na ziemi w ich gestii, gdy uświadomią sobie, że ich rola ma znaczenie jedynie pomocnicze, gdyż w każdej wspólnotcie działa Jezus Chrystus (por. Mt 18,20). Taka postawa pokory i brak wynoszenia się ponad innych, sprzyja właściwej i głębszej wierności zasadom moralnym i nieinstrumentalnemu stosowaniu tak zwanej psychologii, czyli potocznie określanej mądrości życiowej²⁹.

²⁸ T. G o r d o n, Wychowanie bez porażek szefów, liderów, przywódców, Warszawa 1996, s. 256–263.

²⁹ J. S ł o m i ń s k a, jw., s. 22–24.

PSYCHOLOGICAL-PEDAGOGIC CONDITIONINGS OF THE EFFECTIVE CONDUCTION TO SMALL CHURCH-GROUPS

SUMMARY

The human formation isn't proceeding in the social emptiness, takes place in contacts with other people, with different social groups. Process of the real socialization takes place in such human communities which are conscious of themselves (feeling of belonging and separateness), declare certain common values and inwardly are organized. Such human communities are called groups. The group then is small, when its members, is persons entering its composition, remain in direct relations, "face to face".

Each group, as already mentioned, is characterized by internal organization, structure. Persons which occupy high position in the group are called leaders, animators or also bosses. Their interactions with the „private” members of a group called process of the leadership. Leadership, management, doesn't consist on satisfying own needs of the leader, but is action dispatched to people. Its essence consists in influencing the realization by the group of common purposes. It differs from the formal leadership that, which the second uses – as for example in the company – established in the contracts awards and penalties. However, the leadership uses noncompulsory actions which are intended to direct and coordinate joint activities.

The concepts included in this article refer also to groups, communities operating as part of the parish priesthood, as well as children, young people and adults (altar servers, lectors, musical band, choirs, Oasis Activity Life – Light. Renovation in the Holy Spirit, Catholic Association of Youth People, Catholic Action, Community of the Christ Blood and others). Listed teams of people may attribute to the status of a small group. A possibility of keeping direct relationships exists in them.

Existence of the leadership, in each community – also a church group, is necessary. That's why in this article tasks and functions were described for the leader, qualities which should have, were also discussed desired behaviors on the leader part and an ideal of the boss was expressed.

ZASADA ŁĄCZENIA TEORII Z PRAKTYKĄ W UJĘCIU AUTORÓW ZNOWELIZOWANEJ „PODSTAWY PROGRAMOWEJ KATECHEZY”

T r e ś ć: – 1. Łączenie teorii z praktyką – geneza, idea i zasadność. – 2. Łączenie teorii z praktyką w znowelizowanej „Podstawie programowej katechezy”. – 3. Implikacje katechetyczne. – Zusammenfassung

Nauczanie religii, niezależnie od zmieniających się uwarunkowań społecznych i edukacyjnych, zawsze było i jest traktowane jako proces dydaktyczny, na który składa się szereg różnych elementów. Obok celów i treści katechetycznych za kluczowe uznaje się normy postępowania dydaktycznego, nazywane tradycyjnie zasadami nauczania¹. Określają one sposób realizacji teleologii kształcenia religijnego w szkole oraz dążenia do przekazywania wiedzy religijnej i kształtowania związanych z tym umiejętności². Wśród nich najczęściej wymienia się zasadę: pogłębłości, przystępności w nauczaniu, nazywaną też zasadą stopniowania trudności, systematyczności, świadomego i aktywnego udziału uczniów, kształtowania umiejętności uczenia się, łączenia teorii z praktyką, indywidualizacji i zespołowości, trwałości wiedzy uczniów, samodzielności, podmiotowości³. Przestrzeganie wyżej wymienionych zasad kształcenia, jak twierdzą na podstawie badań empirycznych współcześni dydaktycy katechezy⁴, pozwala nauczycielowi religii nie tylko zaznajamiać uczniów z podstawami usystematyzowanej wiedzy, ale także aktywizować do samodzielności poznawczej, rozwijać ich zainteresowania i zdolności intelek-

¹ W tym miejscu warto zauważyć, że współcześnie termin „zasady nauczania” odnosi się nie tylko do działalności edukacyjnej nauczyciela, ale także do aktywności uczniów. Wskazuje on na normy postępowania dydaktycznego, których przestrzeganie w czasie planowania i realizacji zajęć gwarantuje poprawną, zgodną z teoretyczno-praktycznymi prawidłowościami organizację zajęć. Zob. więcej o tym np. w: P. B a b e l, Zasady skutecznej edukacji, Psychologia w Szkole 2 (2007), s. 67–78; F. B e r e ż n i c k i, Dydaktyka kształcenia ogólnego, Kraków 2001, s. 233nn; J. S z p e t, Dydaktyka katechezy, Poznań 1999, s. 98nn.

² Tamże; M. K o r d u l, Dydaktyka dla katechetów, Świdnica 2007, s. 74.

³ Tamże; W. K u b i k, Zarys dydaktyki katechetycznej, Kraków 1990, s. 209–247; T e n z e, Zasady dydaktyczne w katechezie młodzieży, w: Abyśmy podtrzymywali nadzieję. Księga Jubileuszowa ku czci ks. prof. Romana Murawskiego SDB, red. P. Tomasiak, Warszawa 2005, s. 201–212.

⁴ Zob. np. J. M a s t a l s k i, Zasady edukacyjne w katechezie: na podstawie badań przeprowadzonych w krakowskich gimnazjach, Kraków 2002.

tualne, wspomagać w kształtowaniu przekonań, poglądów i postaw (także religijno-moralnych i społecznych). Poszczególne zasady nauczania służą więc realizacji ogólnych celów katechetycznych, czyli wymagań ogólnych i pomagają w efektywnym przekazie treści programowych opisanych w kategoriach wymagań szczegółowych, zaplanowanych w różnych typach szkół i etapów nauczania religii. Jako reguły planowania zajęć w zakresie aktywizacji uczniów oraz organizowania i prezentowania wiadomości określają jakość postępowania katechety w czasie przygotowania i prowadzenia lekcji religii oraz kierunek czynności uczenia się dzieci i młodzieży⁵. Dlatego zasługują na szczególną uwagę, zwłaszcza z uwagi na zmiany edukacyjne, które mają służyć podnoszeniu efektywności kształcenia i sprostać wyzwaniom zmieniającego się świata.

Jedną z istotnych zasad nauczania jest zasada łączenia teorii z praktyką. Jej szczególna rola uwidacznia się w dobie edukacji ukierunkowanej na powiązanie treści przedmiotowych z doświadczeniem osobistym uczniów oraz z wyzwaniami jakie społeczeństwo stawia wobec szkoły i jej absolwentów. Również nadrzędny cel nauczania religii jakim jest wspieranie uczniów w odkrywaniu osoby Jezusa Chrystusa i jego orędzia ewangelicznego, w zjednoczeniu z Nim, a nawet w głębokiej zażyłości oraz przyjęciu Jego nauki i kierowaniu się nią w codziennym życiu, jak też praktykowaniu wiary we wspólnocie Kościoła⁶, ukazuje potrzebę respektowania zasady łączenia teorii z praktyką. W związku z tym powstaje szereg pytań: na czym polega zasada łączenia teorii z praktyką, czyli w czym wyraża się jej istota? Jaka jest jej geneza? Dlaczego należy łączyć teorię z praktyką? Jak tę zasadę ujmują autorzy znowelizowanej „Podstawy programowej katechezy”, zatwierdzonej w 2010 roku? jakie wynikają z tego implikacje katechetyczne dla twórców programów, podręczników i materiałów do nauczania religii? Na te pytania zostanie udzielona odpowiedź w poniższych analizach.

I. ŁĄCZENIE TEORII Z PRAKTYKĄ – GENEZA, IDEA I ZASADNOŚĆ

Łączenie teorii⁷ z praktyką⁸ należy do podstawowych zasad, które we współczesnej szkole wiążą się wprost z wiodącymi standardami kształcenia takimi, jak np. ograniczanie wiedzy, którą uczeń ma opanować na rzecz wspierania go w rozwijaniu kompetencji kluczowych, ważnych w życiu, preferowanie nauczania treści integralnie ujmowanych, skupionych wokół różnych problemów i projektów, eliminowanie wiedzy teoretycznej na rzecz wiedzy użytecznej, przydatnej uczniom

⁵ Tamże.

⁶ Zob. i por. Konferencja Episkopatu Polski, Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce, Kraków 2001, 21–22.

⁷ Pod pojęciem tym najczęściej w dydaktyce rozumie się „zespół twierdzeń wyjaśniających daną dziedzinę rzeczywistości oraz mechanizmy jej przekształcania”. Zob. W. Okoń, Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej, Warszawa 1998, s. 181.

⁸ Zwykle dydaktycy pojęcie „praktyka” stosują na określenie materialnej działalności człowieka, przekształcającej rzeczywistość stosownie do potrzeb indywidualnych i społecznych. Zob. Tamże, s. 181–182.

w codziennych sytuacjach i w dalszym życiu. Właśnie normy dydaktyczne, a więc także zasada łączenia teorii z praktyką są ustalane na podstawie analizy teoretyczno-empirycznej procesu nauczania-uczenia się w szkole. Zmiany zachodzące w koncepcji edukacji decydują zatem o różnym podejściu do poszczególnych zasad oraz roli jaką przypisuje się im na etapie planowania, organizacji i realizacji zajęć. W wyniku tych badań wykrywa się prawidłowości dotyczące określonych elementów dydaktycznych i zjawisk edukacyjnych oraz dostrzega i ukazuje wzajemne, ściśle powiązane zależności między podstawowymi składnikami procesu nauczania-uczenia się, którymi są: uczeń, nauczyciel oraz zaplanowane w programie treści nauczania⁹. Wszystko to służy nie tylko wypracowaniu nowych zasad, ale także doprecyzowaniu zasad, które zostały już przyjęte w dydaktyce i sprawdzone w praktyce. Takie działania znajdują się również u podstaw wypracowania i określania zasady łączenia teorii z praktyką. Innymi słowy, na podstawie nowych tendencji w edukacji i wyraźnego dowartościowania skutecznego, powiązanego z życiem nauczania, łączenie teorii z praktyką, mimo iż należy do tradycyjnych zasad, wypracowanych na początku tworzenia norm dydaktycznych, nabiera obecnie szczególnego znaczenia. Trudno bowiem wyobrazić sobie nauczanie we współczesnej szkole, w którym akcenty położone są na wiedzę teoretyczną, abstrakcyjną czy też na encyklopedyzm bez powiązania treści nauczania z praktyką szkolną i z życiem codziennym uczniów. Co więcej, jak dowodzą badania prowadzone przez dydaktyków, wyniki uzyskiwane przez ucznia w znacznym stopniu zależą od jego aktywności umysłowej i zdolności stosowania wiedzy teoretycznej w sytuacjach problemowych, czyli nabywania umiejętności¹⁰. Właśnie w wyniku obserwacji uczniów w toku lekcji, jak też w pozalekcyjnych i pozaszkolnych sytuacjach problemowych oraz na podstawie systematycznych badań empirycznych oczywista wydała się dydaktykom konieczność wdrażania uczniów do dostrzegania, stawiania i rozwiązywania różnych problemów nie tylko teoretycznych, ale także praktycznych, które niekiedy nawet znacznie wykraczają poza zakres projektowanych w programach treści nauczania, jak też wspomaganie ich w nabywaniu związanych z tym umiejętności, czyli respektowania zasady łączenia teorii z praktyką.

Właściwe rozumienie zasady łączenia teorii z praktyką wymaga uznania w punkcie wyjścia integralnego związku między teoretycznie poznawaną rzeczywistością, a zastosowaniem tej wiedzy w praktyce – głównie w działaniu społecznym. Samo łączenie teorii z praktyką, wyjaśniając dalej ideę tej zasady, jest odpowiedzią na konieczność powiązania procesu kształcenia w szkole z życiem oraz unikania niebezpieczeństwa encyklopedyzmu i przekazywania jedynie zestawu gotowej, abstrakcyjnej dla ucznia wiedzy, której nie potrafi on zastosować w sytuacjach problemowych w szkole i w życiu¹¹. Tym samym zasada łączenia teorii z praktyką dowartościowuje rolę praktyki w edukacji szkolnej. Jednocześnie uwzględnia prawidłowości procesu

⁹ Pisze o tym np. T. P a n u ś, Zasady dydaktyczne w procesie katechetycznym, w: Dydaktyka katechezy, t. 1, red. J. Stala, Tarnów 2004, s. 141–143.

¹⁰ Zob. np. M. Ś n i e ż y Ń s k i, Zarys dydaktyki dialogu, Kraków 1998, s. 123–153; T e n z e, Dialog edukacyjny, Kraków 2001, s. 215–240.

¹¹ F. B e r e ż n i c k i, jw., s. 243–244; J. P ó ł t u r z y c k i, Dydaktyka dla nauczycieli, Toruń 1999, s. 111–112.

poznawczego, czyli odbioru informacji, w którym szczególnie miejsce zajmuje nie tylko przyswajanie wiedzy, myślenie abstrakcyjne, ale także spostrzeżenia, kojarzenie, wyobrażenia, obserwacja, myślenie konkretno-praktyczne, czyli odbiór informacji, przetwarzanie ich i wykorzystanie w działaniu¹². W konsekwencji sprawia, że teoria nie traci swojego charakteru poznawczego i praktycznego, a praktyka nie ogranicza się jedynie do utylizyzmu. Co więcej, zasada łączenia teorii z praktyką decyduje o wspieraniu uczniów w operatywności wiedzy, czyli w posługiwaniu się zdobytą w czasie nauki szkolnej i pozaszkolnej wiedzą oraz w wykorzystywaniu jej w świadomy i planowy sposób w różnych sytuacjach problemowych¹³. Służy też przygotowaniu dzieci i młodzieży do racjonalnego posługiwania się wiedzą teoretyczną w różnych sytuacjach życiowych oraz do przekształcania otaczającej rzeczywistości. Jednocześnie chroni zarówno przed werbalno-abstrakcyjnym nauczaniem, typowym dla encyklopedyzmu, jak też przed utylizyzmem dydaktycznym. Odwołanie się podczas lekcji do sytuacji życiowych czyni dla dzieci i młodzieży wiedzę teoretyczną zarozumialszą i potrzebniejszą, a także bardziej trwalszą. Samo natomiast powiązanie wiedzy teoretycznej z życiem wyrabia u uczniów przekonanie o użyteczności wiedzy, a przy tym wywołuje pozytywną motywację do nauki. Ma zatem decydujący wpływ na aktywność własną ucznia podczas zajęć (np. lekcji, spotkań pozalekcyjnych)

Tak ogólnie określona zasada łączenia teorii z praktyką może występować w różnej postaci. Zwykle polega na łączeniu treści poznawczych i myślenia teoretycznego z treściami i myśleniem o charakterze praktycznym. Jej zastosowanie występuje w toku sytuacji edukacyjnych, w których następuje przejście od myślenia abstrakcyjnego, teoretycznego, opartego na twierdzenia naukowych oraz związkach między nimi do myślenia konkretnego, praktycznego, opartego na spostrzeżeniach i wyobrażeniach oraz analogiach między nimi¹⁴. Trochę innego rodzaju procesy łączenia teorii z praktyką mają miejsce podczas wiązania zdobywanych wiadomości w struktury i posługiwania się nimi w praktyce. Zwykle następuje to podczas zdobywania przez ucznia kolejnych wiadomości¹⁵. Procesom tym towarzyszy przewidywanie i wyjaśnianie zjawisk oraz dowodzenie i sprawdzanie twierdzeń na podstawie posiadanej wiedzy i osobistego doświadczenia¹⁶. Również łączenie nauki z techniką polegające na przechodzeniu od praw naukowych do zasad techniki przy jednoczesnym zachowaniu systematyczności nauczania (także logicznego układu treści) stanowi jedną z kilku, typowych dla nauczania przedmiotów matematyczno-przyrodniczych i technicznych, postaci łączenia teorii z praktyką¹⁷. Z kolei łączenie poznania z działaniem należy do priorytetowej, najczęściej występującej w przedmiotach humanistycznych, a więc także w nauczaniu religii, postaci wiązania teorii z praktyką. Obejmuje ono czynności planowania i wykonywania różnorodnych

¹² Zob. więcej o tym np. w: J. M a s t a l s k i, *Zasady nauczania w procesie kształcenia*, Kat 47: 2003, nr 3, s. 14–20.

¹³ F. B e r e ż n i c k i, *iw.*, s. 243–244.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

przedmiotów i czynności związanych z treścią nauczania. Uczniowie, podejmując określone działania są zobligowani do posługiwania się prostymi narzędziami pracy, a jednocześnie wyrabiają w sobie umiejętności, nawyki i sprawności. W rzeczywistości szkolnej, podczas lekcji i zajęć pozalekcyjnych, ma miejsce wzajemne przenikanie i powiązanie wszystkich, wyżej opisanych postaci łączenia teorii z praktyką¹⁸. Zawsze też zasada łączenia teorii z praktyką implikuje podejmowanie działań edukacyjnych, które są powiązane z życiem, zwłaszcza z otaczającą rzeczywistością przyrodniczą, społeczną, techniczną, kulturalną oraz odpowiadają na potrzeby i wyzwania społeczne¹⁹.

Formy realizacji zasady łączenia teorii z praktyką w pracy dydaktyczno-wychowawczej nauczyciela mogą być zróżnicowane. Wynika to z faktu wielowymiarowości treści wiedzy teoretycznej oraz różnorodności funkcji jakie w działalności poznawczej człowieka spełniają czynności praktyczne. Najczęściej jednak formy działalności nauczyciela w zakresie łączenia teorii z praktyką sprowadzają się do traktowania otaczającej rzeczywistości jako źródła wiedzy o świecie, jako środka dydaktycznego służącego upogładowieniu przekazywanych treści oraz jako miejsca do weryfikacji wiedzy teoretycznej²⁰. Z tym wiążą się również czynności nauczyciela, które służą operatywności wiedzy poprzez wdrażanie uczniów do dostrzegania, formułowania i samodzielnego rozwiązywania problemów teoretycznych i praktycznych²¹. Uczniowie po sformułowaniu lub odkryciu problemu, najpierw poszukują pomysłów jego rozwiązania, następnie uzasadniają i opracowuje je w świetle posiadanej wiedzy, wybierając najlepsze rozwiązania, a następnie sprawdzają i oceniają uzyskane rezultaty²². Tak więc w zastosowaniu zasady łączenia teorii z praktyką pomaga nauczanie problemowe, określane niekiedy jako uczenie się przez odkrywanie, które służy rozwijaniu wśród uczniów umiejętności operowania wiedzą teoretyczną w codziennym życiu i w praktycznym działaniu. Implikuje ono potrzebę stosowania przez nauczyciela różnych metod problemowych, wielostronnie aktywizujących uczniów, pozwalających lepiej zapamiętać oraz przyswoić treści i definicje, zasady i prawa oraz przygotować uczniów do zastosowania wiedzy w życiu²³. Tylko w ten sposób możliwy staje się proces przenoszenia praw naukowych w sferę praktyczną oraz podejmowania przez uczniów operacji umysłowych, umożliwiających przekształcanie teorii w praktykę. Łączenie teorii z praktyką pozwala lepiej zrozumieć i zapamiętać różne treści (np. definicje, zasady, prawa), a przy tym przygotowuje uczniów do zastosowania wiedzy w życiu²⁴.

Z tak ogólnie opisanej zasady łączenia teorii z praktyką wynikają różne, szczegółowe wskazania praktyczne, o których powinien pamiętać każdy nauczyciela, a więc także katecheta. Przede wszystkim działania praktyczne uczniów powinny być poprzedzone przekazaniem im określonej porcji wiadomości teoretycznych,

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

²⁰ J. S z p e t, jw., s. 108–109.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

²³ M. Ś n i e ż y Ń s k i, Dialog edukacyjny, jw., s. 237–239.

²⁴ Tamże.

czyli programowych treści nauczania²⁵. Zaleca się też, by reguły, zasady, definicje i prawa leżące u podstaw uczniowskich działań powstały w wyniku własnej aktywności uczniów²⁶. Każde natomiast działanie praktyczne uczniów powinno być kształcące, czyli wzbogacające całość doświadczeń składających się na proces zdobywania przez jednostkę wiedzy, umiejętności i rozumienia otaczającego ją świata²⁷. Chodzi tu nie tylko o poszerzenie zakresu wiedzy teoretycznej, ale także o rozwój umiejętności. Do tego rodzaju działań potrzebne są odpowiednie warunki, które pozwalają wykorzystać zdobyte wiadomości teoretyczne w codziennym życiu – w sytuacjach problemowych oraz powiązać aktywność intelektualną uczniów z działaniem praktycznym i z efektywnym przekształceniem rzeczywistości.

II. ŁĄCZENIE TEORII Z PRAKTYKĄ W ZNOWELIZOWANEJ „PODSTAWIE PROGRAMOWEJ KATECHEZY”

Podpisany 8 marca 2010 roku znowelizowany tekst „Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce”²⁸, został dostosowany do wprowadzanej od roku 2009/2010 reformy strukturalnej i programowej w kształceniu dzieci i młodzieży. Opisuje on podstawowe założenia programowe nauczania religii w szkole i duszpasterstwa katechetycznego w parafii, a więc określa kwestie merytoryczne i metodyczne katechezy w Polsce²⁹. Uwzględniając postulowaną przez dydaktyków i osoby odpowiedzialne za polską oświatę potrzebę łączenia teorii z praktyką, autorzy zaproponowali obok różnych treści nauczania religii na poszczególnych etapach edukacji szkolnej także działania metodyczne, które służą poznawaniu prawd wiary i norm moralnych w powiązaniu z rzeczywistością społeczną i eklezjalną. Wiedza o Bogu zostaje dostosowana do okresów rozwojowych dziecka w wieku przedszkolnym, ucznia klasy I–III i IV–VI szkoły podstawowej oraz do młodzieży z gimnazjum i szkół ponadgimnazjalnych (w tym z liceum i technikum oraz ze szkoły zawodowej). Autorzy uwzględniają też katechezę adresowaną do osób z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu lekkim, umiarkowanym i znacznym oraz osób z autyzmem, uczniów niesłyszących lub słabo słyszących, osób niewidzących lub słabo widzących, planując dla nich odpowiednie treści nauczania religii. Na każdym etapie charakteryzują uczniów, a następnie opisują cele katechetyczne – wymagania ogólne, zadania katechezy, zadania nauczyciela religii, treści – wymagania szczegółowe, zalecane warunki i sposób realizacji założeń programowych oraz korelacje nauczania religii z wychowaniem przedszkolnym lub z edukacją szkolną, uzupełniając je o wytyczne dotyczące współpracy środowisk. Wśród tych zapisów można dostrzec uwagi istotne dla łączenia teorii z praktyką. Zwykle są one formułowane w kontekście zadań nauczyciela religii wspomagających uczniów w integralnym

²⁵ J. M a s t a l s k i, jw., s. 40–42.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

²⁸ K o n f e r e n c j a E p i s k o p a t u P o l s k i, Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce, Kraków 2010.

²⁹ Tamże, s. 9–14.

rozwoju poprzez wielostronną aktywizację, formację postaw, rozwijanie umiejętności i stopniowe wprowadzanie w życie wspólnoty Kościoła. Autorzy słusznie wskazują na wiodącą rolę katechety w kierowaniu procesem nabywania przez uczniów sprawności w posługiwaniu się wiedzą religijną przy rozwiązywaniu problemów egzystencjalnych i wykonywaniu określonych praktyk religijnych. Za istotny uznają także udział nauczyciela religii w nabywaniu przez uczniów umiejętności dokonywania wyborów moralnych w oparciu o rozpoznane podczas szkolnych lekcji religii zasady i normy postępowania. Uwzględniając predyspozycje rozwojowe (intelektualne, emocjonalne, społeczne, religijne) uczniów, proponują treści katechizmowe, które łączą z działaniami mającymi na celu nabywanie różnorodnych umiejętności.

W edukacji przedszkolnej słusznie zauważają, że „obok wiadomości potrzebna jest jeszcze umiejętność łączenia ich z życiem w konkretnych sytuacjach”, czemu mają służyć odpowiednie, podobne działania i postawy wszystkich podmiotów uczestniczących w wychowaniu, a więc rodziców, nauczycieli, katechetów³⁰. Wśród zadań nauczyciela religii autorzy wymieniają m.in.: „tworzenie sytuacji wychowawczych umożliwiających doświadczenie miłości Boga i ich interpretację”³¹ oraz „sprzyjających odkrywaniu, że Bóg jest źródłem wartości i norm”³², „wspólne odkrywanie piękna przyrody i otaczającego świata oraz Boga jako jego Dawcy”³³, „rozwijanie umiejętności uważnego uczestnictwa we Mszy Świętej”³⁴. Zwracają też uwagę na potrzebę pomagania dzieciom w odkrywaniu znaczenia przykazania miłości Boga i bliźniego, inicjowanie sytuacji sprzyjających wspólnej modlitwie dziękczynnej, uwielbienia, przeproszenia i prośby, by w ten sposób kształtować w nich umiejętność modlitwy. Niemniej istotne są również działania związane z rozwijaniem umiejętności społecznych (np. w zakresie kontaktowania się z rówieśnikami i dorosłymi) i uczestnictwa w życiu wspólnoty Kościoła. Służą temu różne gry, zabawy, metody i techniki aktywizujące dzieci podczas zajęć katechetycznych. Niemniej istotne są także różne sytuacje edukacyjne, jakie nauczyciel religii stwarza uczniom celem włączenia ich do aktywnego udziału w liturgii. „Wymaga to przede wszystkim, jak słusznie zauważają autorzy podstawy programowej katechezy, organizacji Mszy Świętych i nabożeństwa dla rodzin z dziećmi w wieku przedszkolnym”³⁵. Obserwując czynności liturgiczne wykonywane przez kapłana i aktywnie włączając się w poszczególne części Mszy Świętej i nabożeństw, dzieci mają okazję do powiązania tego, o czym słyszą podczas katechezy przedszkolnej z tym, czego doświadczają we wspólnocie Kościoła. Tym samym są wspierane w łączeniu treści katechizmowych (teoretycznych) z osobistym doświadczeniem zdobytym w życiu.

Kontynuację łączenia teorii z praktyką daje się również zauważyć w założeniach programowych katechezy inicjacji w sakramenty pokuty i pojednania oraz Eucharystii, czyli na I etapie edukacji szkolnej – w klasach I–III szkoły podsta-

³⁰ Tamże, s. 23.

³¹ Tamże, s. 18.

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 18–19.

³⁴ Tamże, s. 19.

³⁵ Tamże, s. 25.

wowej. Autorzy zwracają uwagę na fakt, że nauka dla dziecka staje się środkiem poznania rzeczywistości, czemu sprzyja rozwój wrażeń i spostrzeżeń oraz własna aktywność zewnętrzna. W związku z tym słusznie wymieniają m.in. takie zadania nauczyciela religii, jak: „kształtowanie umiejętności odnajdywania śladów Boga w świecie oraz przyjmowania objawienia”³⁶, „kształtowanie umiejętności włączenia się w świętowanie wiary ludu Bożego (liturgia, rok liturgiczny, polska tradycja okresów liturgicznych)”³⁷, „pomoc w pełnym i aktywnym uczestnictwie w Eucharystii”³⁸, „ukazywanie wybranych wydarzeń z historii zbawienia odnoszących się do życia ucznia”³⁹, „kształtowanie sumienia na podstawie przykazania miłości w Dekalogu i Ewangelii”⁴⁰, „kształtowanie umiejętności szukania płaszczyzny szerzenia dobra i Królestwa Bożego w swoim środowisku”⁴¹, „kształtowanie umiejętności rozwoju własnej osobowości na przykładzie wzoru świętych”⁴². Tego rodzaju zadania wymagają powiązania przekazywanych wiadomości religijnych z życiem oraz zastosowania odpowiednich metod wyzwalających działanie uczniów. Są więc ukonkretnieniem zasady łączenia teorii z praktyką. Najbardziej jednak realizacji tej zasady służy „kształtowanie umiejętności nawiązania dialogu z Bogiem i udzielania odpowiedzi na Jego apel”⁴³, „kształtowanie umiejętności modlitwy dziękczynnej, chwalebnej, przebłagalnej, prywatnej i liturgicznej”⁴⁴, „kształtowanie umiejętności nawiązywania kontaktów z rówieśnikami i dorosłymi”⁴⁵, „kształtowanie świadomości przynależności do Kościoła”⁴⁶, „pomoc w zaangażowaniu w różne wspólnoty”⁴⁷ oraz „kształtowanie postaw świadectwa wiary w codziennym życiu”⁴⁸. Każde z tych założeń wymaga dowartościowania własnej aktywności ucznia w procesie poznawania i stosowania wiedzy religijnej oraz osobistego wysiłku intelektualnego w asymilowaniu wiadomości i wykorzystaniu ich w sytuacjach życiowych np. podczas praktyk religijnych we wspólnocie Kościoła oraz w kolejnym etapie edukacji religijnej związanym wprost z katechezą mistagogiczną.

W II etapie edukacji religijnej w szkole, a więc w klasach IV–VI, uczniowie rozwijają się intelektualnie poprzez doskonalenie wszystkich funkcji poznawczych. Potrzebują zatem wsparcia w procesie bardziej świadomego postrzegania wiedzy religijnej jako znaczącej dla budowania autentycznych więzi z Bogiem i z drugim człowiekiem oraz przekształcania otaczającej rzeczywistości. Autorzy podstawy programowej katechezy słusznie zakładają wspieranie uczniów w pogłębianiu umie-

³⁶ Tamże, s. 29.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, s. 30.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 31.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 32.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże.

jętności rozwijanych we wcześniejszych etapach edukacji religijnej oraz w odkrywaniu nowych treści i związanych z nimi sprawności. W związku z tym wskazują na potrzebę uzdalniania katechizowanych do: odczytywania wezwania Bożego dla własnego życia, odkrywania wiary jako fundamentalnego czynnika w zrozumieniu świata i własnego życia, czynnego, świadomego włączania się w liturgię Kościoła, celebrowania roku liturgicznego, praktykowania różnych form modlitwy, odczytywania sensu różnych form zaangażowania społecznego oraz motywowania do odpowiedzialnego uczestnictwa w społeczności lokalnej i we wspólnocie Kościoła, jak też do składania świadectwa wiary w różnych sytuacjach życiowych⁴⁹. Skuteczność tak zaplanowanych działań zależy m.in. od odpowiednio zastosowanych metod aktywizujących uwagę uczniów i motywujących ich do poszukiwania uzasadnienia wiary oraz wprowadzających w liturgię i modlitwę⁵⁰. Dlatego słusznie autorzy podstawy programowej katechezy zwracają uwagę na potrzebę powiązania lekcji religii z czynnym udziałem dzieci w liturgii i z systematycznym korzystaniem z sakramentów świętych (zwłaszcza z regularnej spowiedzi i częstej komunii świętej). Za istotne uznają także ożywienie form duszpasterstwa w parafii i kół zainteresowań w szkole. Wszystko to sprzyja bowiem łączeniu teoretycznej wiedzy religijnej z życiem codziennym uczniów i podprowadza pod działania zaplanowanie w kolejnym etapie edukacji religijnej w szkole, a więc w gimnazjum.

Ze względu na zmierzony rozwój intelektualny i emocjonalny młodzieży gimnazjalnej, słusznie autorzy podstawy programowej katechezy zakładają m.in. pogłębienie podstawowych treści wiary, wyjaśnienie krzywdzących wspólnotę stereotypów na temat Kościoła oraz wspomaganie uczniów w odkrywaniu przekonującej motywacji uczestnictwa w życiu sakramentalnym i wprowadzanie w prywatną lekturę Pisma Świętego⁵¹. Cenne, a zarazem uzasadnione są również planowane działania związane z wdrożeniem do przestrzegania przykazania miłości w zakresie indywidualnym i społecznym oraz dokonywania samodzielnych wyborów moralnych⁵². Wiążą się one z pogłębieniem przygotowania uczniów do podjęcia misji świadczona o prawdach wiary i wartościach chrześcijańskich we własnym środowisku⁵³. Realizacja tych założeń wymaga zastosowania metod problemowych, stymulujących uczniów do zaangażowania się w stawianie nurtujących pytań i poszukiwanie na nie odpowiedzi oraz służących rozwijaniu umiejętności kształtowania własnych opinii, argumentowania, precyzowania myśli i przekonań⁵⁴. Z tym wiąże się również formacja religijna, którą planują autorzy w parafii – w ramach przygotowania młodzieży do sakramentu bierzmowania⁵⁵. Służy ona realizacji funkcji wtajemniczenia, a tym samym przyczynia się do łączenia teorii z praktyką. Odkryte przez młodzież w toku lekcji prawdy wiary, normy moralne, zasady życia chrześcijańskiego, praktyki religijne nie pozostają bowiem na poziomie poznania teoretycznego. Przeciwnie,

⁴⁹ Tamże, s. 40–42.

⁵⁰ Tamże, s. 42–43.

⁵¹ Tamże, s. 50–58.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże, s. 58–59.

⁵⁵ Tamże, s. 68–69.

podczas spotkań parafialnych uczniowie mogą zastosować tę wiedzę i doświadczyć na czym polega życie motywowane wiarą chrześcijańską.

Dążenie do łączenia teorii z praktyką uwidacznia się również w podstawie programowej katechezy adresowanej do uczniów szkół ponadgimnazjalnych. Słusznie autorzy zauważają, że „młodzież pragnie coraz bardziej sama decydować o własnym losie i dokonywanych wyborach”⁵⁶. Niezależnie od tego czy uczy się w liceum lub technikum czy w szkole zawodowej potrzebuje jednak wsparcia w odpowiednim powiązaniu wiedzy religijnej z życiem, czyli w kształtowaniu wynikających z tego umiejętności. Słusznie zatem autorzy podstawy programowej, obok treści katechizmowych, proponują także wprowadzanie młodzieży w liturgię Kościoła domowego, wspieranie w integrowaniu orędzia chrześcijańskiego z życiem ludzkim, uzdalnianie do podejmowania samodzielnych decyzji w oparciu o motywację chrześcijańską, kształtowanie potrzeby świadczenia o wierze w Jezusa Chrystusa na współczesnych areopagach⁵⁷. Tak określone działania mają na celu wspomaganie młodzieży w rozwijaniu w sobie gotowości do dawania świadectwa wiary i zdolności zaangażowania chrześcijańskiego w społeczeństwie⁵⁸. Ich realizacja wymaga zastosowania metod poszukujących, wykorzystujących osobistą wiedzę i umiejętności uczniów, o czym pamiętają autorzy podstawy programowej katechezy⁵⁹. W tym kontekście słusznie też wskazują na potrzebę organizowania dla młodzieży spotkań formacyjnych w parafii⁶⁰. Proponują cykl katechez na temat powołania życiowego, sakramentu małżeństwa i tworzenia Kościoła domowego, trafnie akcentując nie tylko elementy związane z nauczaniem, ale także z wychowaniem i wtajemniczeniem chrześcijańskim⁶¹. Takie planowanie działań edukacyjnych w szkole i formacyjnych w parafii sprzyja powiązaniu wiedzy religijnej z doświadczeniem młodzieży, a więc służy realizacji zasady łączenia teorii z praktyką.

Również w opisie założeń katechezy specjalnej, adresowanej do osób z niepełnosprawnością intelektualną, z autyzmem, niesłyszących lub słabo słyszących, niewidomych lub słabo widzących, autorzy podstawy programowej pamiętają o konieczności powiązania wiadomości religijnych z życiem uczniów⁶². U podstaw planowanych działań katechety znajduje się wychowanie liturgiczne, które ma dokonywać się zarówno przez nauczanie, jak i przez sam udział w liturgii, wychowanie do modlitwy i życia wspólnotowego oraz wprowadzenie do misji⁶³. Wszystkie z tym związane treści nauczania religii zostają przystosowane do adresatów. Autorzy trafnie akcentują potrzebę tworzenia sytuacji edukacyjnych, które sprzyjają odkrywaniu, kim jest Bóg i co mówi w Piśmie Świętym, doświadczeniu Jego miłości, rozpoznawaniu podstawowych zasad życia chrześcijańskiego i wykorzystaniu ich

⁵⁶ Tamże, s. 70.

⁵⁷ Tamże, s. 73–78.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże, s. 79–80.

⁶⁰ Tamże, s. 101–102.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże, s. 103–126.

⁶³ Tamże.

w różnych sytuacjach życiowych⁶⁴. Zwracają też uwagę na organizowanie sytuacji sprzyjających odróżnieniu dobra od zła, podejmowaniu modlitwy indywidualnej i wspólnotowej, rozwijaniu umiejętności komunikacyjnych i wyjaśnianiu doświadczeń w świetle wiary⁶⁵. Realizacji tych założeń mają służyć odpowiednio dobre metody, formy i środki dydaktyczne. Słusznie jednak autorzy za najważniejszy element metodyczny uznają autentyczny dialog nauczyciela religii z uczniami, bez względu na rodzaj i stopień ich niepełnosprawności intelektualnej czy fizycznej⁶⁶. Zwracają też uwagę na rolę wspólnoty parafialnej w powiązaniu treści religijnych, jakie uczniowie poznają podczas szkolnych lekcji religii z życiem⁶⁷. W Kościele dokonuje się bowiem wtajemniczenie chrześcijańskie uczniów, które służy łączeniu teorii z praktyką. Dlatego katecheza parafialna dla osób szczególnej troski spełnia decydującą rolę w stopniowym, dostosowanym do rozwoju psycho-fizycznego wprowadzaniu uczniów w dialog z Bogiem oraz do wspólnoty Kościoła. Przyczynia się też do budzenia w katechizowanych pragnienia życia zgodnie z zasadami chrześcijańskimi⁶⁸.

Wszystkie, wyżej opisane działania, jakie planują autorzy znowelizowanej podstawy programowej katechezy, wynikają wprost z założeń zasady łączenia teorii z praktyką. Daje się w nich zauważyć wyakcentowanie potrzeby harmonijnego powiązania wiedzy religijnej z praktyką codziennego życia. Teoretyczne treści nauczania religii stanowią podstawę do zrozumienia rzeczywistości i przekształcania jej przez uczniów. Co więcej, poznanie przez dzieci i młodzież prawd objawionych ma prowadzić do przemiany wewnętrznej oraz do podejmowania czynów motywowanych wiarą. Każda zatem treść katechizmowa, którą uczniowie odkrywają, i której uczą się na pamięć wymaga najpierw zrozumienia i odniesienia do osobistego doświadczenia, a następnie zastosowania jej w sytuacjach problemowych – zarówno podczas szkolnych lekcji religii i spotkań parafialnych, jak też w codziennym życiu – w interakcjach społecznych. W ten sposób wiadomości religijne, które katechizowani rozpoznają podczas lekcji religii i spotkań formacyjnych w parafii mają decydujący wpływ na jakość spotkania z Bogiem oraz na kształtowanie postaw motywowanych wiarą. Mogą one inspirować uczniów do chrześcijańskiego działania w szkole, w gronie rówieśników, w rodzinie, we wspólnocie Kościoła i w środowisku społecznym.

III. IMPLIKACJE KATECHETYCZNE

Ogólnie opisane w znowelizowanej podstawie programowej katechezy wskazania związane z realizacją zasady łączenia teorii z praktyką wymagają ukonkretnienia nie tylko na etapie tworzenia nowych programów nauczania religii, ale także podręczników i materiałów katechetycznych. Twórcy pomocy dydaktycznych i me-

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże.

todycznych powinni zatroszczyć się o zaplanowanie nie tylko odpowiednich, bliskich życiu katechizowanych i zrozumiałych dla nich treści, ale także stosownych działań nauczyciela religii na poszczególnych etapach jednostki katechetycznej, a więc we wprowadzeniu, rozwinięciu i zakończeniu. Służą temu przede wszystkim metody problemowe, w których uwzględnia się sytuacje życiowe, ludzkie problemy i dylematy moralne oraz poszukuje ich rozwiązania w świetle Słowa Bożego i nauczania Kościoła. Również w każdej jednostce tematycznej należy zaplanować etap odpowiedzi Bogu na odkryte orędzie ewangeliczne poprzez osobistą, spontaniczną i wspólnotową modlitwę i projektowanie działania motywowanego wiarą. Proponując sposób utrwalania treści nauczania religii, warto też odnieść odkryte treści wiary do różnych sytuacji życiowych uczniów. Poza tym w proponowanych formach pracy domowej nie może zabraknąć zadań, które wymagają poszukiwania właściwego rozwiązania na podstawie odkrytej podczas katechezy wiedzy religijnej. W ten sposób następuje stopniowe, a zarazem systematyczne wspieranie uczniów w kształtowaniu poglądów, przekonań i postaw motywowanych prawdami wiary i normami moralnymi. Katechizowani mają wiele okazji do stosowania zdobytej wiedzy w praktyce, rozwijają przy tym w sobie zdolności działania poparteego znajomością oraz rozumieniem prawd wiary i norm moralnych. Takie odwoływanie się do wiedzy religijnej i powiązanie jej z życiem wpływa korzystnie na efektywność nauczania religii. Wymaga jednak odpowiednich działań ze strony katechety. Właśnie nauczyciel religii spełnia decydującą rolę w procesie łączenia teorii z praktyką. Od jego zaangażowania i preferowanych rozwiązań metodycznych w znacznym stopniu zależy powiązanie działań katechizowanych uczniów z nabywaniem odpowiednich umiejętności i z przekształcaniem rzeczywistości. Katecheta, stosując głównie metody poszukujące i problemowe oraz dowartościowując dialog edukacyjny umożliwia uczniom samodzielne zdobywanie doświadczeń. Co więcej, pomaga on katechizowanym nie tylko opanować wiadomości i umiejętności, ale także zdobywać nowe doświadczenia i zastosować wiedzę religijną w codziennym życiu – w warunkach współczesnego świata. Dlatego stosowanie szczegółowych norm wynikających z zasady łączenia teorii z praktyką jawi się jako aktualne wyzwanie dla nauczycieli religii pracujących w szkole i dla duszpasterzy odpowiedzialnych za katechezę w parafii.

**GRUNDSÄTZE DER VERBINDUNG VON THEORIE UND PRAXIS
IN DER AUFFASSUNG DER AUTOREN DER NOVELLIERTEN
„BASIS DES KATECHESELEHRPLANS“**

ZUSAMMENFASSUNG

Der systematische Religionsunterricht in der Schule fordert – ähnlich anderen Unterrichtsfächern –, Respekt vor didaktischen Grundsätzen. Einer davon, welcher besondere Aufmerksamkeit zurzeit gesellschaftlicher und erzieherischer Wandlungen verdient, der die Ausbildungseffizienz steigern und auf die Herausforderungen der sich verändernden Welt antworten soll, ist der Grundsatz der Verbindung von Theorie und Praxis. Seine Führungsrolle wird sichtbar zurzeit gesteuerter Bildung in Verbindung der Fachinhalte mit persönlicher Erfahrung der Schüler sowie mit ihrer Vorbereitung zum Leben in der Gesellschaft. Auch das übergeordnete Lernziel der Religion, das den Schüler zur Begegnung und Freundschaft mit Jesus Christus hinführen soll, sowie die Unterstützung bei der Annahme Seiner Lehre und ihre Befolgung im täglichen Leben weisen auf die Notwendigkeit der Berücksichtigung des Grundsatzes der Verbindung von Theorie und Praxis hin. Im Zusammenhang damit liegt das Ziel der Analysen im vorliegenden Beitrag bei der Suche nach Antworten auf die Frage: Wie fassen die Autoren der novellierten, 2010 genehmigten „Programmgrundsätze der Katechese“ die Verbindung von Theorie und Praxis auf. In der Antwort auf diese Frage wurde zuerst die Genese dargestellt, dann die Idee und Triftigkeit der Verbindung von Theorie und Praxis. Im Endteil wurden katechetische Implikationen beschrieben, die aus den Richtlinien der Autoren der „Programmgrundsätze der Katechese“ folgen, und die wesentlich sind für Schaffende von Programmen, Lehrbüchern und Materialien für den Religionsunterricht.

KSZTAŁTOWANIE TOŻSAMOŚCI DZIECKA Z NIEPEŁNOSPRAWNOŚCIĄ INTELEKTUALNĄ W PROCESIE DYDAKTYCZNO-WYCHOWAWCZYM

T r e ś ć: – 1. Osobowa wartość dziecka z niepełnosprawnością intelektualną jest taka sama jak innych. – 2. Dziecko z niepełnosprawnością intelektualną jest jedyne i niepowtarzalne – trzeba je poznać, żeby zrozumieć. – 3. Życie dziecka z niepełnosprawnością intelektualną ma sens. – 4. Dziecko nie jest świadome wszystkich swoich potrzeb. – 5. W dziecku wzrasta energia i siła, gdy doświadcza akceptacji i uznania. – Zakończenie. – Zusammenfassung

Człowiek nie przynosi na świat gotowej wiedzy o tym, kim jest, co go otacza, ani gotowych sposobów zachowania się, ale jest obdarzony różnymi dynamizmami, które popychają go do aktywności od pierwszych chwil życia. Przynosi zdolność do przeżywania różnych impulsów i emocji pod wpływem bodźców zewnętrznych, jak i bodźców wewnętrznych płynących z organizmu. W pierwszych latach życia rozwijają się najbardziej ogólne ustosunkowania się dziecka do siebie i świata, a także jego podstawowe strategie radzenia sobie z trudnościami¹. Te pierwsze doświadczenia emocjonalne są w dużym stopniu decydujące dla jego dalszego życia.

W każdym człowieku jest niepowtarzalna tajemnica własnego losu i nadzieja na życie spełnione. Tylko w miłości, w bezpośredniej relacji z drugim, człowiek doświadcza wartości swojego istnienia i odkrywa siebie jako osobę. Proces uświadamiania i poznawania siebie dokonuje się na drodze od świata zewnętrznego do wewnętrznego. Od stopnia rozwoju tego procesu zależy poziom przeżywanego przez osobę poczucia tożsamości.

Proces kształtowania się tożsamości realizuje się na wielu płaszczyznach wzajemnie się dopełniających. W tym procesie szczególne znaczenie ma respektowanie podmiotowości dziecka i jego własna aktywność. Człowiek nie tyle „jest”, co „staje się” podczas swego życia, jego rozwój w dużym stopniu determinują warunki, w których żyje, ludzie, z którymi wchodzi w interakcję, sytuacje społeczne. Istotną rolę odgrywa szeroko rozumiane środowisko społeczne, ale również wychowanie, czyli celowe oddziaływania wychowawcze, które doprowadzają do coraz większej samowiedzy, do coraz lepszego poznania przez człowieka samego siebie.

¹ I. O b u c h o w s k a, Dzieci upośledzone umysłowo w stopniu lekkim, w: Dziecko niepełnosprawne w rodzinie, red. I. Obuchowska, Warszawa 1999, s. 244–245.

I. OSOBOWA WARTOŚĆ DZIECKA Z NIEPEŁNOSPRAWNOŚCIĄ INTELEKTUALNĄ JEST TAKA SAMA JAK INNYCH

W refleksji chrześcijańskiej na pytanie: kim jest człowiek?, pełną odpowiedź przynosi sam Bóg w Jezusie Chrystusie. To On objawił człowiekowi jego godność i powołanie. Pozytywne postawy wobec osób z niepełnosprawnością uwarunkowane są przyjęciem właściwej koncepcji człowieka, dostrzeganiem przede wszystkim wartości płynących z samej istoty człowieczeństwa, a nie defektów i braków w pierwszej kolejności.

Człowiek jest jedynym bytem na ziemi, którego Bóg chciał dla niego samego. Tylko człowiek został wezwany do uczestnictwa w życiu Bożym, gdyż został stworzony przez Boga, na Jego obraz i podobieństwo, i to stanowi podstawową rację jego godności². Jednak pełnię godności człowieka dostrzegamy w świetle teologii chrześcijańskiej, która mówi, że człowiek jest nie tylko obrazem Boga, ale celem Objawienia, Wcielenia i Odkupienia. Jest powołany do życia nadprzyrodzonego i wiecznej szczęśliwości³.

To, że człowiek dysponuje mniejszymi lub większymi zdolnościami umysłowymi, w niczym nie powiększa ani nie umniejsza podstawowej wartości i godności istoty ludzkiej. Każdy człowiek ma swą godność i wartość, również wtedy, gdy jest obciążony zaburzeniami osobowościowymi. Świadomość własnej tożsamości oznacza najpierw poczucie własnej godności, że jest się „kimś, a nie czymś”⁴. „Bóg wszystko stworzył dla człowieka, ale on został stworzony, aby służyć Bogu i kochać Go”⁵, by w Chrystusie stać się świątynią Ducha Świętego⁶. Tylko człowiek jest zdolny poznawać siebie i w sposób dobrowolny panować nad sobą, kierując się wartościami: dobrem własnym i dobrem bliźniego. Życie duchowo-religijne należy do ważnych wymiarów człowieczeństwa, jest wezwaniem do ciągłego trudu wzrastania, doskonalenia i upodabniania się do doskonałości Stwórcy. Jest to obowiązek moralny wynikający z istoty człowieczeństwa. W przypadku osób z niepełnosprawnością intelektualną, to jest zadanie każdego wychowawcy – dać odczuć dziecku, że jest kimś bardzo ważnym, potrzebnym, wartościowym; pomagać w otwarciu się i wypowiedaniu; słuchać i próbować rozumieć, mając świadomość tajemnicy ukrytej w jego wnętrzu.

Aby wychowanie było procesem twórczym i satysfakcjonującym obydwu podmiotów, trzeba umieć dostrzec w dziecku – w każdym dziecku – po prostu człowieka. Istota ludzka nie może stać się w pełni osobą i rozwijać się prawidłowo bez wejścia w dialog z innymi ludźmi. Człowiek z natury swej jest istotą dialogową, to znaczy nie jest zwrócony ku sobie, lecz ku innym i bez powiązania z innymi nie rozwija się żyje „nie tylko »z drugimi«, ale także i »dla drugich«”⁷. Dialog jest wpisany w samą

² KKK 356.

³ RH 10.

⁴ KKK 357.

⁵ KKK 358.

⁶ KKK 362.

⁷ Jan Paweł II, Wychowanie jest pierwszym i zasadniczym zadaniem kultury. Przemówienie w siedzibie UNESCO – Paryż, 2.06.1980, w: Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999), Warszawa 2000, s. 130.

istotę człowieczeństwa. W procesie dydaktyczno-wychowawczym jest to sposób bycia wychowawcy z dzieckiem, wyrażający się gotowością poznania dziecka oraz otwartością na współpracę. Prawdziwy dialog realizuje się wówczas, gdy wizja drugiej osoby jest pozytywna; gdy dziecko jest postrzegane nie jako ktoś do rozkazania czy tłumienia za pomocą różnych argumentów, lecz jako ktoś, kogo należy najpierw wysłuchać; gdy doznania, potrzeby, przeżycia, problemy dziecka traktuje się tak samo poważnie jak swoje własne.

Współdziałanie, uczestnictwo jest właściwością osoby, która wciąż się staje, na którą wpływają uwarunkowania biologiczne, czynniki odziedziczone, środowisko i własna aktywność. Misją wychowawców jest, aby dostrzegali potencjał rozwoju dziecka i stworzyli warunki do rozwoju zadatkom i możliwościom, licząc się z niepowtarzalną odrębnością dziecka – osoby.

Godność powinna stanowić zasadnicze kryterium wszelkich odniesień do drugiej osoby. To godność człowieka, mająca tak głębokie podstawy, jest źródłem dla poczucia wartości samego siebie. Z kolei poczucie własnej wartości warunkuje rozwój i samorealizację. U dziecka z niepełnosprawnością to poczucie wartości bywa zachwiane. Jego wizerunek rzeczywisty jest często w dużej sprzeczności z wizerunkiem oczekiwanym przez otoczenie i wymarżonym przez samego siebie. W procesie odkłamania zafałszowanego wizerunku dziecka z niepełnosprawnością intelektualną, funkcjonującego w społeczeństwie, w którym wartościuje się człowieka według kryterium atrakcyjności i inteligencji, ogromnie ważną rolę pełnią nauczyciele – wychowawcy. Pozytywna relacja nauczyciela z dzieckiem, jego akceptująca postawa, stwarzanie warunków do odnoszenia sukcesów, dostrzeganie i nagradzanie wysiłku dziecka motywuje go do pracy i kształtuje wizerunek siebie jako osoby udanej, pozytywnej, z dużym potencjałem możliwości i realizowania się w społeczności ludzkiej.

Od tego, jak jest postrzegane dziecko i jak ono postrzega siebie zależy przebieg procesu dydaktyczno-wychowawczego. Uznanie przez wychowawcę rzeczywistej godności dziecka warunkuje oddziaływanie, które będą odślaniały przed nim wartości jego istnienia. Ich rozpoznanie na drodze przeżyć i doświadczeń umożliwi dziecku wydobycie z siebie wewnętrznej siły do podejmowania wysiłków rewalidacyjnych i edukacyjnych.

II. DZIECKO Z NIEPEŁNOSPRAWNOŚCIĄ INTELEKTUALNĄ JEST JEDYNE I NIEPOWTARZALNE – TRZEBA JE POZNAĆ, ŻEBY ZROZUMIEĆ

Każdy człowiek różni się od innych swoim specyficznym sposobem zachowania się i myślenia, gdyż jest osobowością niepowtarzalną i w pewnej mierze nieporównywalną⁸. Każdy człowiek jest kimś jedynym i niepowtarzalnym – nie serijnym, jest kimś odwiecznie zamierzonym i odwiecznie wybranym, powołanym

⁸ Osobowość to zespół psychofizycznych właściwości, które determinują sposób zachowania się i myślenia osoby. W osobowości jednostki przejawia się tylko jej właściwy sposób zachowania się i myślenia (M. G r z y w a k-K a c z y Ń s k a, Psychologia dla każdego, Warszawa 1975, s. 93).

i nazwanym własnym imieniem. W odmiennosci nie ma zagrożenia – jest wartość. Tylko takie patrzyenie na drugiego człowieka może mu pomóc w odkryciu jego własnej tożsamości.

U osoby pełnosprawnej naturalną konsekwencją w okresie dorastania jest uświadomienie sobie własnej odrębności oraz świadomego „ja”, czyli zbioru wyobrażeń, przekonań w stosunku do własnej osoby i do innych ludzi. Młody człowiek dość wyraźnie sobie uprzytamnia, że stanowi odrębną indywidualność o swoistych cechach⁹. Osobie z niepełnosprawnością intelektualną potrzebni są inni ludzie, którzy dostrzegą jej indywidualność, właściwe jej cechy osobowości, uzdolnienia, które można rozwinąć, obudzą drzemiące w niej siły i pomogą wyzwolić kreatywność na miarę jej możliwości¹⁰. Taka pomoc jest niewątpliwie związana z wiarą w możliwości rozwojowe dziecka zwłaszcza z głębszym i głębokim stopniem niepełnosprawności intelektualnej oraz zaufaniem, jakim obdarzą je rodzice i wychowawcy w procesie terapeutyczno-wychowawczym. Winni oni ufać, że każdy nosi w sobie zadatki do zrealizowania się w pełni w swoim człowieczeństwie. To znaczy, że wychowawca, stając wobec wychowanka, powinien mieć świadomość, że znajduje się także w obliczu tajemnicy, która jest nie tylko tajemnicą ludzką, lecz także Bożą. Powinien mieć szacunek dla tego, „co w człowieku się kryje” (J 20,25).

Jakość oddziaływań wychowawczych najbliższego otoczenia dziecka bywa różnorodna. Mogą to być zarówno wpływy dobrze działające na jego rozwój, jak i hamujące rozwój, czy wręcz działające destrukcyjnie. Wychowawca w szkole, znając te warunki, nawet jeśli nie może bezpośrednio pomóc, to może lepiej rozumieć dziecko i dostosować wymagania do jego możliwości. Szkołę otacza życie, trzeba na to życie szeroko otworzyć oczy, by w miarę możliwości być „regulatorem wpływów działających na dziecko” i lepiej dzieci rozumieć¹¹. Rozumienie dziecka jest warunkiem współpracy z nim, bez czego wychowanie nie przyniesie właściwych efektów. W dynamice życia największą rolę spełnia samo dziecko, co oznacza, że powinno być traktowane podmiotowo, partnersko.

Chodzi przede wszystkim najpierw o otwartość rodziców na dziecko, którego muszą się uczyć rozumieć, ale także otwartość na różnorodne nowe kontakty dziecka ze środowiskiem, zwłaszcza na kontakty z rodzicami dzieci o podobnych ograniczeniach. Otwartość jest podstawą normalizacji i integracji, niezbędnych w prawidłowym przebiegu rehabilitacji. Postawa otwartości oznacza zainteresowanie dzieckiem, tym, co ma do powiedzenia, jak czuje, jak przeżywa różne sytuacje, co myśli, jakie ma marzenia. Po sposobach zachowania się dziecka wychowawca może uzyskać informacje o jego samopoczuciu, potrzebach i życzeniach. Umiejętność słuchania i empatycznego wczuwania się w jego przeżycia, choć trudna, to jest o wiele ważniejsza, niż mówienie do dziecka.

U dziecka z niepełnosprawnością intelektualną występują zaburzenia w rozwoju mowy. Niedorozwój w tej dziedzinie objawia się opóźnieniem rozwoju mowy, który nadto przebiega nieharmonijnie i z wadami wymowy. Rozwój mowy warun-

⁹ M. Przetaczniak-Gierowska, Z. Włodarski, Psychologia wychowawcza, Warszawa 1994, s. 83.

¹⁰ C. Kosakowski, „Droga do godności...”, *Światło i Cienie* 2 (2000), s. 7–9.

¹¹ M. Grzegorzewska, Listy do Młodego Nauczyciela. Cykl I–III, Warszawa 1988, list 9.

kują kontakty słowne z otoczeniem od pierwszych chwil życia dziecka¹². Jeśli rozumienie słów jest dobre, wówczas dziecko zastępuje słowo gestem, dlatego bardzo ważna jest możliwość bezsłownego porozumienia się za pomocą mimiki i gestykulacji. Osoby z niepełnosprawnością intelektualną najczęściej poznają świat dotykem. W tym sposobie porozumiewania się zaangażowany jest wzrok, słuch i ciało rozmówców. To jednak wymaga szczególnego uwrażliwienia osób z otoczenia na bezsłowne formy komunikacji, gdyż dla wielu jedynym sposobem komunikowania się z otoczeniem jest dostępna im, często w skromnym zakresie, gestykulacja, dotyk, mało czytelna i mało zróżnicowana mimika, krzyk, postękiwania, westchnienia i inne sygnały płynące z ciała¹³. Słowa z pewnością nie są najważniejszą drogą porozumiewania się z osobami z niepełnosprawnością intelektualną.

Każdy człowiek wzrasta, rozwija się przez kontakt i każdy człowiek chce doświadczać zrozumienia innych. Brak zrozumienia prowadzi do poczucia osamotnienia. Im trudniej jest ludziom wysłowić się, tym bardziej potrzebują zrozumienia. Potrzebna jest wrażliwość wychowawcy na informacje, które płyną od dziecka kanałem niewerbalnym. Na przykład jego gwałtowne zachowanie może być wołaniem o coś w jego swoim języku. Nie chodzi więc tylko o powstrzymanie gwałtownych reakcji dziecka i o uspokojenie, ale także o zrozumienie przekazu zawartego w takim zachowaniu¹⁴. Na problem dziecka trzeba próbować spojrzeć niejako jego oczami. Trzeba umieć współodczuwać z dzieckiem, próbować myśleć wraz z nim, starając się odczytać to, co dzieje się w jego głowie i w sercu. Nie można zakładać z góry, że wiem, o co dziecku chodzi, co jest mu potrzebne. Trzeba wsłuchać się w jego niewyraźną mowę, krzyk, spojrzenie, dotyk i nauczyć się odczytywania tych subtelnych sygnałów, które zawierają więcej treści, niż niewyraźna mowa. Dialog nie ogranicza się jedynie do sfery werbalnej¹⁵. Pomiędzy rodzicem (wychowawcą) a dzieckiem powinno zaistnieć swoiste współbrzmienie na drodze sygnałów bezsłownych dzięki mimice i gestom.

Wiedza o dziecku w wieku szkolnym obejmuje zakres jego umiejętności, postaw, doświadczeń, zainteresowań, indywidualnych upodobań i potrzeb. Istotna jest także orientacja o jakości funkcjonowania dziecka w danej grupie i w relacjach indywidualnych¹⁶. Nadto chodzi o możliwie pełne poznanie wszelkich uwarunkowań rozwoju psychicznego i fizycznego, diagnozy występujących zaburzeń, znajomości

¹² I. M i c h a ł a k-W i d e r a, *Mów do mnie dużo, Bardziej Kochani 1* (2002), s. 11–12.

¹³ Dla dzieci, którym mówienie sprawia dużą trudność, dotyk może stać się zasadniczym sposobem komunikacji. E. Minczakiewicz podaje, że dotyk jest zmysłem, który doskonale rozwinął się już w okresie życia płodowego, dlatego dziecko może go z łatwością włączyć w proces poznawania świata jeszcze zanim uaktywni inne zmysły: wzrok, słuch, smak, powonienie, które także ułatwiają porozumienie (E. M i n c z a k i e w i c z, *Umiejętność komunikacji. Kształtowanie umiejętności komunikacyjnych w procesie wspomagania rozwoju dzieci z zespołem Downa, Bardziej Kochani 4* (2000), s. 4).

¹⁴ J. V a n i e r, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich do życia w prawdziwej miłości*, Kraków 1987, s. 122.

¹⁵ J. T a r n o w s k i, *Dialog w wychowaniu*, w: *Dialog w katechezie*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 1998, s. 37.

¹⁶ R. C h a ł u p n i a k, *Poznawanie uczniów*, w: *Wokół katechezy posoborowej*, red. R. Chałupniak, J. Kochel, J. Kosorz, W. S p y r a, Opole 2004, s. 345.

teoretycznej i praktycznej tych zaburzeń, poznanie środowiska życia dziecka wraz ze specyfiką jego funkcjonowania oraz oddziaływania. Taka wiedza pomoże nauczycielowi we właściwym rozumieniu zachowań dziecka, a także w doborze metod pracy i środków oraz odpowiednim wykorzystaniu możliwości dziecka.

Każdy człowiek jest niepowtarzalny, choćby o najgłębszym stopniu niepełnosprawności intelektualnej, i ma prawo do tego, żeby być zauważonym jako ktoś odrębny i wyjątkowy, z ogromnym potencjałem wewnętrznego bogactwa, którym może obdarzać innych¹⁷. Łatwiej jest akceptować odmiennosć drugiej osoby znając jej przeżycia, potrzeby i pragnienia. Jean Vanier pisze o potrzebie szczególnej wrażliwości wobec osób, które w dzieciństwie boleśnie doświadczyły na sobie czyjegós autorytetu, były traktowane przedmiotowo, przeszły przez surową szkołę wychowania, w której nie dostrzegano ich zalet i wartości osobowej. Takie doświadczenia wpływają destrukcyjnie na osobowość i wywołują uraz wobec każdego autorytetu, gdyż jawi się jako zagrożenie. Wobec takiej osoby wychowawca powinien zdobyć się na wiele cierpliwości i dobroci, aby uzyskać jej zaufanie, które jest zasadniczym podłożem do jakichkolwiek oddziaływań wychowawczych¹⁸.

W pracy z osobami z niepełnosprawnością intelektualną, które mają trudności w werbalizowaniu swoich potrzeb, myśli i uczuć, umiejętność empatycznego wsluchiwania się w osobę jest wymogiem koniecznym. Wychowawca z taką wrażliwością będzie mógł nawiązać prawdziwie przyjacielskie relacje z osobą z zaburzoną komunikacją werbalną, a tym samym będzie mógł lepiej ją poznać i lepiej rozumieć, co jest niezbędnym wymogiem w udzielaniu wsparcia na drodze jej rozwoju osobowego i odkrywania własnej tożsamości.

III. ŻYCIE DZIECKA Z NIEPEŁNOSPRAWNOŚCIĄ INTELKTUALNA MA SENS

Zgodnie z nauką Kościoła człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, który jest Miłością, został odkupiony przez Jego Syna Jezusa Chrystusa i przeznaczony do życia wiecznego ze swoim Stwórcą. Każdy człowiek jest celem samym w sobie, mającym ogromną wartość, niezależnie od wszystkich innych względów wynikających na przykład z zaburzeń umysłowych. Każdy człowiek, także z niepełnosprawnością intelektualną, jest przeznaczony do tego, aby urzeczywistniło się w nim człowieczeństwo na miarę daru, jaki otrzymał i na miarę wszystkich możliwości, jakimi został obdarzony. Kresem urzeczywistniania siebie jest pełnia życia w Bogu – wieczność w Bogu, do której odkupił nas Chrystus (por. Mk 10,45)¹⁹. Każde dziecko ma własną, odrębną osobowość, własny charakter, własną jedyną misję na ziemi, własne imię w planie Bożym. Nie uznanie tego grozi traktowaniem

¹⁷ J. S a l i j, *Godność osoby niepełnosprawnej intelektualnie w świetle społecznej nauki Kościoła*, *Światło i Cienie* 1 (1994), s. 20–21.

¹⁸ J. V a n i e r, jw., s. 59–60.

¹⁹ B. R o z e n, *Wychowanie w miłości i do miłości dziecka z niepełnosprawnością intelektualną inspirowane wiarą*, w: *Pedagogiczne i teologiczne aspekty życia rodzinnego*, red. P. Duksa, Olsztyn 2009, s. 176.

dziecka jak bezkształtnego tworzywa, nie biorąc pod uwagę jego sił żywotnych. W ten sposób łatwo można go pozbawić jego uzasadnionej odrębności²⁰.

Podstawową wartością jest samo istnienie osoby, jej realność, która wyzwala dążenie do trwania w życzliwości, w miłości, a także w wierze. Jej odrębność sprzyja budowaniu wspólnoty z innymi ludźmi. Człowiek jako istota z natury swojej społeczna odczuwa sensowność własnej egzystencji, gdy żyje z innymi i dla innych. Bez powiązań z ludźmi kochającymi, obdarowującymi zaufaniem kształtują się osobowości chore, których naturalne możliwości i działania zostają ograniczone i uszkodzone, bo jakieś osoby sprzeniewierają się prawdzie i dobru tych osób, okazują ignorancję i podejmują błędne, złe decyzje²¹. Zanegowanie dziecka poczętego, odmówienie mu miłości sprawia, że dziecko zostaje pozbawione więzi osobowej niezbędnej do życia, żyje się w lęku, który się utrwała i blokuje rozwój. Taka sytuacja staje się początkiem, źródłem choroby psychicznej także u dziecka z niepełnosprawnością intelektualną²².

Dziecko z niepełnosprawnością intelektualną może się rozwijać czerpiąc z pomocy, którą otrzymuje od rodziców, rodzeństwa i innych bliskich osób, ale obdarowanie jest wzajemne. Człowieczeństwo, które objawia się w dziecku, inicjuje i wyzwala u innych potencjał duchowy: solidarną miłość, przyjaźń, bezinteresowną pomoc, ofiarność, odpowiedzialność. Dziecko staje się dla innych inspiracją do rozwoju. Jego życie wydaje owoce w postaci szerzącego się dobra i miłości wśród ludzi. Bóg złożył w ich sercu bogactwa, których świat jeszcze nie odkrył do końca – stwierdził Jan Paweł II zachęcając, aby wśród trudów i radości wciąż podejmować wysiłek odkrywania ich zdolności do duchowego otwarcia i rozwoju, dostrzegając obecność Boga w każdej osobie²³. W dziewiątym rozdziale Ewangelii św. Jana uczniowie widząc ślepego od urodzenia żebraka pytają Jezusa o to, kto zawinił, że taki się urodził. Odpowiedź Jezusa była bardzo prosta i krótka „Ani on nie zgrzeszył, ani rodzice jego, ale stało się tak, aby się na nim objawiły sprawy Boże” (J 9,3). Tym dziełem Bożym, które ma się zrealizować w każdym człowieku J. Vanier nazywa miłość²⁴. Rzeczywiście – przy osobie z niepełnosprawnością intelektualną ludzkie serce zostaje przemienione²⁵. Niepełnosprawność jest apelem o miłość, wyzwala twórcze siły w człowieku, mobilizuje umysł i wolę człowieka pełnosprawnego do refleksji, wysiłku, dostrzegania i pokonywania własnych ograniczeń. Pozytywnie także wpływa na społeczeństwo, które zwłaszcza w obecnym modelu kultury hu-

²⁰ G. C o u r t o i s, Rady dla rodziców, Olsztyn 1987, s. 16.

²¹ M. G o g a c z, Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie, Warszawa 1997, s. 141–142.

²² Tamże, s. 144.

²³ J a n P a w e ł I I, Odbicie piękna Boga. List do członków wspólnot „Wiary i Światła” – uczestników pielgrzymki do Lourdes z okazji 20 rocznicy powstania ruchu w roku 1991, *Światło i Cienie* 1 (1997), s. 36.

²⁴ J. V a n i e r, Tajemnica osoby upośledzonej. Konferencja dla rodziców na pielgrzymce „Wiary i Światła”. Jasna Góra 26.04.1983, W drodze 10 (1983), s. 86.

²⁵ Czytelnikowi odsyłam przynajmniej do trzech pozycji książkowych: H. J. M. N o u w e n, Sztuka życia. Opowieść o przyjaźni i cierpieniu, Kraków 2005; S. C h e v i l l a r d L u t z, Siła kruchego życia. Filipina. Świadcetwo, Kraków 2007; M. K o t a s, A. K a l i n o w s k i, Przyjaźń słabością pisana, Częstochowa 2000.

manistycznej uczy się traktowania niepełnosprawności jako normalności. Rozwija się nauka, technika i architektura w odpowiedzi na potrzeby tej grupy osób. Trzeba dostrzec wartości, zalety osoby i jej pozytywny wpływ na wspólnotę rodzinną i społeczeństwo.

Istotą człowieka jest przekraczanie granic własnej, ograniczonej natury. Możliwości ma zarówno pełnosprawna osoba, jak i niepełnosprawna, jest tylko pewna „inność” w tych możliwościach. Osoba z niepełnosprawnością intelektualną nie ma wystarczającej świadomości swoich możliwości, nie znajduje w sobie dostatecznej siły i motywacji, dzięki której mogłaby się rozwijać i zaangażować we własny rozwój i w życie, które się toczy wokół niej – potrzebuje wsparcia i pomocy innych. Trzeba jej pomóc w uczestnictwie w życiu społecznym, w wypełnianiu właściwej dla niej roli w społeczeństwie. Żaden człowiek nie istnieje dla siebie – istnieje dla innych. Osoby z niepełnosprawnością intelektualną są nieodłączną częścią społeczeństwa. Są równi innym ludziom. Dzięki swoim wartościom i dzięki pozytywnej postawie mogą wnieść swój własny, specyficzny wkład do życia społecznego i stworzyć wspólnotę z innymi osobami.

Niepełnosprawność intelektualna nie wyklucza obdarowania w innych dziedzinach. Osoby z niepełnosprawnością intelektualną mają wspaniałą umiejętność spostrzegania w drugim człowieku nie tylko tego, co zewnętrzne, mają ogromny dar przyjmowania innych takimi jakimi są i przebaczenia. Realizują się w relacjach międzyludzkich. Ujawniają wówczas wiele zalet, takich jak: zaufanie, prostolinijność, szczerłość, przejrzystość, wierność, wrażliwość²⁶. Takich cech brakuje często osobom pełnosprawnym. Jeśli środowisko, w którym przebywają, obdarza ich szacunkiem i daje poczucie bezpieczeństwa, wówczas można doświadczyć niezwykle ujmującej otwartości tych osób. J. Vanier napisał, że potrafią „tchnąć życie tam, gdzie intelektualiści i ludzie bogaci nie mogą wyzbyć się pewnej sztywności”²⁷. Pokazują, że miłość jest najważniejszą wartością w życiu. W tej dziedzinie mogą być dla wielu nauczycielami. Zeby jednak mogły odkryć swój rodzaj płodności w środowisku społecznym, potrzebują ludzi, którzy będą ich wspierać w życiu i w całości pełni respektować ich osobową tożsamość.

Wielkim promotorem prawdy, że osoby z niepełnosprawnością są darem dla wszystkich, jest Jean Vanier. Żyjąc i pracując z takimi osobami przekonująco pokazuje, jak bardzo mogą i chcą obdarzać innych i jak ich inność odślania w ludziach „normalnych” różne deformacje, które być może byłyby niezauważone w innych relacjach²⁸. Można więc powiedzieć, że samo ich istnienie staje się źródłem rozwoju dla innych.

²⁶ M. P r z e c i s z e w s k i, Wywiad z Martą Ilnicką, odpowiedzialną za dom „Arki” w Śledziejowicach, *Światło i Cienie* 1 (1993), s. 8.

²⁷ J. V a n i e r, *Mężczyznę i niewiastę*, jw., s. 150.

²⁸ T e n z e, *Wspólnota miejscem radości i przebaczenia*, Paryż 1985.

IV. DZIECKO NIE JEST ŚWIADOME WSZYSTKICH SWOICH POTRZEB

Osobowość jest nam dana, ale i zadana. Jesteśmy osobami, ale też coraz pełniej stajemy się nimi. Doskonalimy swoją autonomię przez dążenia, uczestnictwo, przekraczanie samego siebie. W tym wyraża się dynamizm naszej osobowości, która dąży do swego dopełnienia poprzez aktualizację swej potencjalności. Człowiek w swojej aktywności powinien zmierzać do tego, aby jego działania odślaniały sens jego życia i stały się podstawą osobowej integracji²⁹. W wypadku osób z zaburzeniami umysłowymi ich dynamizm życiowy musi być stale wyzwalany i właściwie kierunkowany z pomocą innych osób.

Najbardziej oczywistym przejawem życia są potrzeby, stanowiące motywację ludzkich działań. Manifestują się przeżyciem emocjonalnym, domagają się zaspokojenia, co z kolei jest jednym z podstawowych warunków właściwego przebiegu rozwoju osobowego³⁰. Osoby z niepełnosprawnością umysłową mają te same potrzeby biologiczne, emocjonalne i społeczne, co inni ludzie. Mają również – właśnie z powodu swojego upośledzenia – szereg innych, dodatkowych potrzeb, obejmujących między innymi: okazywanie większej cierpliwości i zrozumienia; zapewnienie odpowiedniej rehabilitacji; przejrzystej struktury zajęć, która ułatwi orientację, zapewni przewidywalność zdarzeń.

Od pierwszych chwil życia dziecko jest zdolne do przeżywania przyjemności i przykrości, lęku i gniewu w zależności od tego, czy jego potrzeby są zaspokajane, czy nie. Na tę wrodzoną emocjonalność od narodzin dziecka zaczyna oddziaływać środowisko społeczne, mające ogromny wpływ na kształtowanie jego wizerunku³¹. Niezaspokojenie potrzeb ze strony środowiska, a zwłaszcza osób najbliższych, może wywołać reakcje gniewu, agresji, uzewnętrzniające się w aktywności ruchowej, na przykład bieganiu, drapaniu, lub reakcje wycofywania się: apatii, obojętności, nieufności³².

Podstawową potrzebą, od realizacji której zależy efektywność pracy terapeutyczno-wychowawczej, jest potrzeba bezpieczeństwa. Każdy człowiek jest zdenerwowany i sfrustrowany, gdy nieoczekiwane, niezaplanowane zdarzenia zaburzają rytm jego życia. Jednak dzięki doświadczeniom i wiedzy potrafi odnaleźć się w nowej sytuacji. W świecie osoby z niepełnosprawnością intelektualną nowa sytuacja, nieoczekiwane wydarzenie wywołuje chaos, zaburza znany jej rytm i wprowadza nowy, którego nie może opanować. Nowe sytuacje, nowe osoby wywołują u niej lęk, znika wtedy poczucie bezpieczeństwa, a w konsekwencji stłumionych zostaje wiele innych potrzeb.

²⁹ J. M a j k a, *Filozofia społeczna*, s. 116–120.

³⁰ K. M. L a u s c h, *Teoretyczne podstawy katechizacji osób głębiej upośledzonych umysłowo*, Warszawa 1987, s. 55–56.

³¹ M. G r z y w a k-K a c z y Ń s k a, *iw.*, s. 83, 102.

³² A. K i e l a r, J. T o m c z a k, „W ramionach Ojca”. Program nauczania religii uczniów z upośledzeniem umysłowym w stopniu umiarkowanym i znacznym na I, II, III etap edukacyjny, Gniezno 2002, s. 5.

W trosce o budowanie atmosfery bezpieczeństwa wymagana jest stabilność środowiska podmiotowego i przedmiotowego. Chodzi o towarzystwo tych samych osób znaczących (lubianych), które powinny zachowywać się w sposób akceptujący, ciepły, przewidywalny, konsekwentny. Poczucie bezpieczeństwa dają także możliwie niezmienny rytm życia i ufna, znana przestrzeń życiowa³³. Respektowanie potrzeby bezpieczeństwa wymaga, aby wszelkie zmiany w otoczeniu wprowadzać stopniowo. W każdej nowej sytuacji dziecko powinno mieć przy sobie kogoś, kogo zna i przy kim czuje się dobrze.

Do elementarnych potrzeb społecznych dzieci i młodzieży należy kontakt z rówieśnikami. Szczególnie w okresie dorastania kontakty społeczne z rówieśnikami mogą wywierać dominujący wpływ na proces socjalizacji dziecka. Uczy się ono wówczas myślenia, podejmowania decyzji, ale także przejmując poglądy, zachowania innych. Kontakty interpersonalne z rówieśnikami dają dzieciom możliwość rozwoju poprzez naśladownictwo. Tendencja do naśladowania powinna być jak najwyświeśniej zauważona i rozwijana. Zachowania innych stają się wewnętrznym motywem do podjęcia aktywności i współdziałania. Dziecku z niepełnosprawnością intelektualną trzeba umożliwić, tak jak każdemu innemu, przebywanie z innymi dziećmi. E. Minczakiewicz ze szczególnym akcentem zaznacza, że „dziecko więcej nauczy się właśnie od dziecka, niż od najlepszego na świecie nauczyciela”³⁴. Pozytywne relacje z rówieśnikami mają ogromne znaczenie dla rozwoju i terapii dziecka z zaburzeniami umysłowymi.

Potrzeby wyższe, do których należą potrzeby religijne, potrzeba rozwoju czy potrzeba twórczości, ujawniają się w człowieku po zaspokojeniu potrzeb elementarnych, fizycznych i psychicznych. Potrzeby wyższe są zagłuszone, gdy te pierwsze nie zostaną zaspokojone. Trudno jest się zaangażować we własny rozwój czy twórczość w jakimkolwiek zakresie, gdy się jest głodnym, zniewolonym, pełnym lęku czy upokorzonym, gdy doznało się porzucenia czy dotkliwego odepchnięcia zaoferowanej miłości. Dlatego można zaobserwować zastój w rozwoju dzieci niekochanych, pozbawionych poczucia bezpieczeństwa, żyjących w dotkliwej biedzie, w atmosferze ustawicznego dyskomfortu³⁵.

Człowiek jest zdolny do przekraczania siebie w kierunku rzeczywistości transcendentnej i ma w sobie taką potrzebę. Jest ona związana z naturą człowieka uczynionego na Boży obraz i podobieństwo, z jego sferą duchową. Rozwój sfery duchowej uwarunkowany jest nie tylko funkcjonowaniem całego organizmu, ale przede wszystkim świadomością i jakością wiary rodziców i najbliższego otoczenia dziecka. Wiara nie jest zależna od poziomu inteligencji, lecz jawi się jako dar dla wszystkich. Obniżona inteligencja nie jest przeszkodą, by „widzieć” Boga, doświadczać Jego obecności przy sobie. Mniejsze czy większe rozumienie prawd wiary nie jest wyznacznikiem mniejszego czy większego poczucia bliskości Boga w człowieku. Pozytywna samorealizacja zarówno w sferze przyrodzonej jak i nadprzyrodzonej zależy jednak od otoczenia, od warunków zewnętrznych. Miłości Boga może uczyć tylko ta osoba, która sama kocha Boga, która na co dzień żyje wartościami chrześci-

³³ K.M. L a u s c h, jw., s. 57–58.

³⁴ E. M i n c z a k i e w i c z, *Rozwój a wychowanie, Bardziej Kochani* 4 (1999), s. 8.

³⁵ E. S u j a k, *Życ lepiej*, Warszawa 1997, s. 49–50.

jańskimi. Klimat religijny, w jakim dziecko wzrasta, w sposób naturalny rozbudza i rozwija jego sferę duchową. Życie duchowe dziecka współgra z życiem duchowym rodziców. Wiara dziecka nie wyraża się w osobistych aktach, lecz jest „współwiarą” z dorosłymi, opiera się głównie na zdobytym doświadczeniu religijnym, a nie na wiedzy³⁶. Trzeba zrobić wszystko, aby osoba z niepełnosprawnością intelektualną mogła poznać miłość, jaką kocha ją Bóg, i miała jak najpełniejszy udział w życiu Bożym³⁷.

Dziecko ma wiele potrzeb związanych z rozwojem osobowym. O istnieniu wielu z nich nie jest świadome, ale wystarczy, że znają je i respektują rodzice i inni wychowawcy. Wszystkie potrzeby, które warunkują rozwój osób z niepełnosprawnością intelektualną nakładają na ludzi pełnosprawnych obowiązki ich zaspokojenia. Siła potrzeby wzrasta w miarę jej zaspokajania. Pamiętać jednak trzeba, że zaspokojenie jakiegokolwiek potrzeby jest uzależnione od zaspokojenia tej podstawowej – potrzeby poczucia bezpieczeństwa.

V. W DZIECKU WZRASTA ENERGIA I SIŁA, GDY DOŚWIADCZA AKCEPTACJI I UZNANIA

W procesie wychowawczym dziecko powinno doświadczać akceptacji bezwarunkowej, dla której bez znaczenia jest wygląd dziecka, jego wady, ułomności, zachowanie. Akceptacja warunkowa jest przez dziecko przyjmowana jako dezaprobaty jego osoby. Tylko akceptacja bezwarunkowa dziecka stwarza warunki do bycia sobą, do wyrażania przez dziecko własnych pragnień, przeżyć, opinii w taki sposób, w jaki chce, w jaki potrafi³⁸. Czuć się akceptowanym to znaczy czuć się kochanym. Ogromną moc ma poczucie, że jest się kochanym – jest siłą napędową do rozwoju, wzmacnia zapał do życia i odporność na przeciwności.

W okresie wczesnego dzieciństwa dokonuje się proces wyodrębniania „ja” z otoczenia. Jego przebieg zależy w dużym stopniu od więzi emocjonalnych łączących dziecko z matką. Trudności w rozwoju samoświadomości dziecka może powodować matka nadmiernie opiekuńcza. Jej postawy wytwarzają u dziecka zbyt silną potrzebę zależności, najpierw od matki, potem od innych osób. W konsekwencji dziecko staje się mało samodzielne, bierno, łatwo podporządkowuje się otoczeniu. Podobne skutki wywołuje autokratyczna postawa matki: nadmierne wymagania, ścisła kontrola dziecka, ograniczanie jego wolności³⁹. Obie postawy są wyrazem braku akceptacji dziecka takim jakie jest z jego ograniczeniami i możliwościami,

³⁶ M. L e i s t, Nie ma wiary bez doświadczenia. Uwagi o religijnym wychowaniu dziecka, Warszawa 1986, s. 48.

³⁷ W wielu tekstach biblijnych i dokumentach Kościoła przewija się nakaz aktywności, podejmowania działań na rzecz formacji religijnej osób z niepełnosprawnością. Szerzej o stanowisku Kościoła wobec niepełnosprawności intelektualnej: B. R o z e n, Edukacja religijna osób z niepełnosprawnością intelektualną. Studium Pedagogiczno-religijne, Olsztyn 2008, s. 195–203.

³⁸ A. T o m k i e w i c z, Proces kształtowania się pojęcia „ja” u dziecka, w: Dziecko, red. W. P i w o w a r s k i, W. Z d a n i e w i c z, Warszawa – Poznań 1984, s. 124.

³⁹ M. P r z e t a c z n i k - G i e r o w s k a, Z. W ł o d a r s k i, jw., s. 82.

niedostrzeganiem indywidualności dziecka, lecz usiłowaniem modelowania go według własnych wyobrażeń.

Matka delikatna i akceptująca, troskliwa i czuła wczuwa się w reakcje i rytm życia dziecka, a dziecko reaguje odpowiednio do jej postawy: jest spokojne, pełne zaufania i gotowe do kontaktowania się z innymi ludźmi. Mówi się o rezonansie uczuciowym, wymianie emocjonalnej między matką a dzieckiem. W tym pierwszym okresie życia tworzą się fundamenty pod zdrową osobowość dziecka. I odwrotnie, dziecko wychowywane przez matkę mniej wrażliwą, której kontakty z dzieckiem są ubogie – wyrasta na człowieka o lękiej osobowości, nerwowego, z zakłóconymi kontaktami z otoczeniem. W macierzyństwie akceptacja oznacza otwarcie się na dziecko, które całą swą ufność pokłada przede wszystkim w matce. W jej spojrzeniu, gestach, głosie uzyskuje informację – kim jest dla niej. Dobry, życzliwy wyraz twarzy mówi dziecku, że jest dobre i kochane. Twarz napięta, rozdrażnienie i niechęć w oczach, agresywny ton głosu mówią dziecku, że jest złe i niekochane. Komunikaty, które dziecko odbiera z otoczenia, przekazywane językiem ciała, kształtują w nim załączki poczucia własnej wartości. Jeżeli dziecko doświadcza czulej miłości, to nawet mniej sprawne fizycznie czy psychicznie będzie przekonane o własnej wartości (skoro jestem kochany, to jestem tego wart). Niezależnie od ograniczeń w rozwoju będzie dzieckiem szczęśliwym⁴⁰. Zaakceptowanie dziecka wraz z jego ograniczeniami to podstawa realnej pomocy. Tu warto wspomnieć o tendencjach matek do nadmiernego poświęcania się dla dziecka, ignorując swoje potrzeby. Jeśli taka sytuacja trwa długo, kobiety stają się przemęczone i znerwicowane. Wbrew swoim intencjom nie tworzą właściwego klimatu wychowawczego. Ich postawa może komunikować raniący przekaz: „Przez ciebie jestem nieszczęśliwa”⁴¹. Takie nierozważne poświęcanie się nie służy rozwojowi dziecka, nie przysparza mu radości życia. Dziecko potrzebuje szczęśliwych rodziców i ich mądrej miłości, w przeciwnym razie nie będzie się dobrze rozwijało. Zachowanie się matki można uważać za podstawę oddziaływań wychowawczych.

Akceptacja dziecka musi być wyrażana, trzeba ją przekazywać werbalnie, a także pozawerbalnie, nie używając słów. Komunikaty bezsłowne przekazuje się poprzez gesty, postawę ciała, wyraz twarzy, dotyk lub inne sposoby zachowania. Jeżeli akceptacja nie dociera do dziecka, to nie ma na niego wpływu. Nad postawą akceptacji i jej wyrażaniem trzeba świadomie pracować. Dziecko po zachowaniu najbliższych orientuje się, jak jest odbierane, czy jest akceptowane, kochane czy też nie. Na podstawie tych komuników kształtuje obraz siebie.

Człowiek, który nie doświadczył akceptacji, nie może zrozumieć, że jest udany, pozytywny, nie może mieć do siebie zaufania, bo nikt go zaufaniem nie obdarzył, z nikim nie łączyła go prawdziwie głęboka więź. Przeżywa ciągły stan niepokoju, który jest okrutną rzeczywistością, jest niszczący. Dziecko broni się przed nim, aby ustrzec się przed cierpieniem buduje bariery. Odcina się od swoich uczuć, zamyka

⁴⁰ I. O b u c h o w s k a, Kochać i rozumieć. Ciąg dalszy, Poznań 2000, s. 61–62.

⁴¹ M. W ó j t o w i c z, Grupa wsparcia jako jedna z form wsparcia społecznego rodziców dzieci niepełnosprawnych, w: Etyczne i duchowe potrzeby osób niepełnosprawnych, red. R. Buchta, K. Sosna, Katowice 2007, s. 57–58.

się często bardzo szczerze w krainie marzeń⁴², albo wpada w apatię, głęboki smutek, przygnębienie⁴³. Dzieci najbardziej boją się opuszczenia i samotności. Dzieci samotne, to dzieci smutne.

Miłość wymaga obecności i realizuje się w relacjach, w spotkaniu. Dziecko potrzebuje doświadczać zainteresowania sobą, chce być dostrzeżone, obdarzone uwagą z zewnątrz, docenione. Takie doświadczenia działają stymulująco na jego rozwój, pozwalają przeżywać siebie jako wartość. Zainteresowanie wychowawcy choćby poprzez zwykłe zwrócenie uwagi na dziecko spojrzeniem, gestem, uśmiechem sprawia, że staje się ono bardziej „czujne” na jego zachowania i oczekiwania⁴⁴. Dziecko z niepełnosprawnością intelektualną jest zdolne do opanowania wielu umiejętności związanych z komunikowaniem się i samoobsługą, jeśli przebywa wśród życzliwych, kochających je osób, gdy wysiłek dziecka spotyka się z aprobatą, uznaniem, akceptacją, pochwałą ze strony najbliższych⁴⁵.

Elementarną zasadą dobrej relacji z drugim człowiekiem jest założenie jego odrębności. Im więcej akceptujemy w drugim człowieku, tym lepiej czuje się on w naszej obecności, nie boi się być sobą i wypowiadać siebie w taki sposób, w jaki potrafi.

ZAKOŃCZENIE

Wielka jest odpowiedzialność dorosłego otoczenia za kształtujące się w psychice dziecka wyobrażenie o samym sobie i o świecie. Wiedza ta, przyswajana na drodze doświadczenia, wytwarza i ustala sposoby postępowania i zachowania się dziecka, które zapisują się w korze mózgowej i wpływają na dalszy jego rozwój⁴⁶. To przede wszystkim rodzice i wychowawcy, jako osoby najbardziej znaczące dla dziecka, powinni odkrywać jego tożsamość, uznać jego wartość osobową, indywidualność, uzasadnioną odrębność, dostrzec i docenić wkład dziecka w życie tej wspólnoty, w której przebywa, zwłaszcza w jakość tego życia. Na wychowawcach spoczywa obowiązek przyswajania wiedzy o dziecku jakiej dostarczają współczesne badania naukowe, które dla pełni wizerunku dziecka muszą być dopełnione koncepcją człowieka, która dla chrześcijan ma swoje źródło w Objawieniu. Trzeba mieć w sobie dużą dojrzałość ludzką i chrześcijańską, żeby w niepełnosprawnym dziecku

⁴² Marzenia są jedną z możliwych reakcji na cierpienie, są formą ucieczki w przestrzeń, w której osoba upośledzona czuje się wolna. To jest pozytywna strona marzeń. Osoba pozbawiona marzeń żyje w rzeczywistości niemożliwej do zniesienia, całkowicie poddaje się rozpacz. Ale czasem trzeba tym marzeniom przeciwdziałać, aby nauczyć żyć i rozwijać się w przestrzeni rzeczywistej. Nie można dopuścić, by człowiek wszedł całkowicie w sferę marzeń, ponieważ są one miejscem osamotnienia. Marzenia nie dają szczęścia, ale w niektórych sytuacjach pozwalają żyć i przeżyć. Możemy próbować wyrwać człowieka z marzeń tylko wówczas, gdy obdarzymy go serdecznością na tyle silną, że to pozwoli mu uznać otaczającą go rzeczywistość za bezpieczną i w której może odnaleźć swoje miejsce (J. V a n i e r, *Mężczyznę i niewiastą*, jw., s. 45, 118).

⁴³ Tamże, s. 25.

⁴⁴ K.M. L a u s c h, jw., s. 59.

⁴⁵ E. M i n c z a k i w i c z, *Umiejętność komunikacji*, jw., s. 6–8.

⁴⁶ M. G r z y w a k-K a c z y Ń s k a, jw., s. 102–103.

widzieć ogromną wartość i kochać go dlatego, że jest, bez stawiania warunków, co jest podstawą otoczenia go właściwą opieką i zapewnienia odpowiedniej edukacji.

DIE GESTALTUNG DER IDENTITÄT DES INTELLEKTUELL BEHINDERTEN KINDES IM DIDAKTISCHEN ERZIEHUNGSPROZESS

ZUSAMMENFASSUNG

„Die Gestaltung der Identität des intellektuell behinderten Kindes im didaktischen Erziehungsprozess“, ist der Titel des ersten Teils eines Artikels, dessen Idee es ist, das fundamentale Wahrheiten über intellektuell behinderte Personen näher an uns rücken. Die Wirksamkeit aller Erziehungseinflüsse ist von der Kenntnis des Kindes bedingt. In Bezug auf Personen mit intellektuellen Störungen dominieren in unserer Gesellschaft immer noch die von Stereotypen genährte Denkart und Legenden, die ihre Lebensbedingungen, Erziehung und Ausbildung beeinflussen. Auf den Erziehern beruht vor allem die Verantwortung für die Änderung dieses Zustandes und für die Hilfe in der Gestaltung der Identität von intellektuell behinderten Personen. Dies ist möglich, wenn selbst der Erzieher überzeugt sein wird, dass der personelle Wert eines intellektuell behinderten Kindes dem Wert anderer gleicht; jedes Kind ist einmalig und einzigartig – man muss es kennenlernen, um es zu verstehen; sein Leben hat einen Sinn; das Kind ist nicht aller seiner Bedürfnisse bewusst, aber es hat sie; im Kind wachsen Energie und Kraft, wenn es Zustimmung und Anerkennung erfährt. Die Identität des Menschen wird seit seiner jüngsten Jahren aufgebaut. Auf nicht behinderten Mitgliedern der Gesellschaft ruht die Verantwortung für den Verlauf dieses Prozesses, das verpflichtet zur größeren Offenheit gegenüber diesen Personen und die Wahrheit über sie.

PRZEMOC JAKO METODA WYCHOWAWCZA? KARCENIE DZIECI W ŚWIETLE PRAWA MIĘDZYNARODOWEGO, W ORZECZNICTWIE EUROPEJSKIEGO TRYBUNAŁU PRAW CZŁOWIEKA ORAZ W PRAWIE POLSKIM

T r e ś ć: – Wstęp. – 1. Regulacje międzynarodowe dotyczące karcenia dzieci. – 2. Prawny zakaz fizycznego karania dzieci w państwach europejskich. – 3. Orzecznictwo strasburskie. – 4. Kontratyp dozwolonego karcenia w prawie polskim. – Podsumowanie. – Summary

WSTĘP

Nie ulega wątpliwości, iż metoda karania (wzmacniania negatywnego) obok metody nagradzania (wzmacniania pozytywnego) i modelowania stanowi jedną z najpopularniejszych i najbardziej rozpowszechnionych metod wychowawczych w zakresie oddziaływań indywidualnych. Abstrahując od rozważań dotyczących samego pojmowania metody karania i funkcji kary¹ czy też warunków jej skuteczności² (gdyż aspekt ten jest przedmiotem licznych opracowań pedagogiczno-psychologicznych) podnieść jedynie należy, iż metoda ta na tyle silnie zakorzeniona jest w świadomości społecznej, że trudno oderwać ją od procesu wychowawczego, aczkolwiek w literaturze nie brak i takich głosów, iż w odpowiednich warunkach można wychowywać bez kar³. Atmosfera wychowawcza współczesnego domu rodzinnego czy środowiska szkolnego tak rzadko bywa jednakże optymalna wychowawczo, iż metodę karania trudno uznać za zbędną co do zasady i – w myśl koncepcji karania naturalnego J.J. Rousseau – wszelkie sankcje wychowawcze pozostawić wyłącznie naturze. Skuteczność przedmiotowej metody bywa oceniana różnie, zarówno w literaturze przedmiotu jak i w opinii rodziców oraz wychowawców z zawodu, jednakże tym, co od lat wzbudza największe kontrowersje i emocje społeczne jest nie tyle kwestia karania jako elementu pedagogiki, lecz pytanie o to, czy korygowanie niewłaściwych zachowań osób małoletnich podejmowane w celu wychowawczym powinno mieć wytyczone prawem granice, a jeśli tak, to jak winny one przebiegać? Teza, iż przemoc wobec dzieci nie jest żadnym środkiem wychowawczym, lecz złem, którego nie da się usprawiedliwić jest w zasadzie powszechna, jednak-

¹ L. C o h e n, L. M a n i o n, K. M o r r i s o n, Wprowadzenie do nauczania, Poznań 1999, s. 373–379. D. F o n t a n a, Psychologia dla nauczycieli, Poznań 1995, s. 394–395.

² M. Ł o b o c k i, Teoria wychowania w zarysie, Kraków 2005.

³ I. J u n d z i ł, Nagrody i kary w wychowaniu, Warszawa 1986, s. 60.

że wskazanie (poza przypadkami oczywistymi), w którym momencie ingerencja wobec ciała i psychiki dziecka jest zachowaniem akceptowanym wychowawczo, a w którym stanowi już niedozwolony akt przemocy – nasuwa zasadnicze trudności, tym większe, jeśli zważy się, iż karcenie wychowawcze jest zjawiskiem, które od wieków towarzyszy człowiekowi i które wraz rozwojem cywilizacyjnym oraz przeobrażeniami strukturalnymi społeczeństwa, podlega stałej ewolucji. „Klaps” ojcowski zadany dziecku w czasach, gdy ojciec decydował o życiu i śmierci potomstwa miał z oczywistych względów inną konotację psychologiczno-społeczną niż aktualnie. Podobnie jak i pociągnięcie ucznia za ucho przez nauczyciela wówczas, gdy nauczyciel ten mógł zgodnie z obowiązującym regulaminem szkolnym wymierzyć wychowankowi karę chłosty jest dzisiaj, w dobie coraz śmielej pojawiającej się pajdokracji, czymś innym niż było kiedyś.

Problematyka dotycząca różnych przejawów przemocy wobec dzieci, w tym kwestii ich karcenia, jest we współczesnym świecie zagadnieniem o charakterze globalnym, które coraz intensywniej i wielopłaszczyznowo podlega regulacji prawnej. Artykuł niniejszy poprzez krótki zarys obowiązujących instrumentów prawnych stanowi próbę przybliżenia omawianego zagadnienia w aspekcie uregulowań ustawodawczych i ogólnych tendencji występujących w tym zakresie w prawodawstwie polskim, europejskim i międzynarodowym.

I. REGULACJE MIĘDZYNARODOWE DOTYCZĄCE KARCENIA DZIECI

Zgodnie ze standardami międzynarodowymi praw człowieka (występującymi w systemie europejskim, międzyamerykańskim⁴ i afrykańskim⁵), każda jednostka niezależnie od wieku ma prawo do poszanowania jej godności i integralności cielesnej oraz ochrony przed jej naruszeniem. Nie zagłębiając się w obszerną i wielowymiarową problematykę praw człowieka, ich genezy i ewolucji, jak również nie kusząc się o kompleksowe zestawienie aktów prawnych dotyczących tej materii, z uwagi na ramy zakreślone tematem dość powiedzieć, iż aktem prawnym, który po raz pierwszy w historii ludzkości określił prawa dziecka, wyznaczając tym samym zakres jego prawnej ochrony była *Deklaracja praw dziecka* (zwana Deklaracją genewską) przyjęta przez Ligę Narodów w 1924 r. Deklaracja genewska w pięciu artykułach określała ogólne obowiązki społeczności międzynarodowej wobec dzieci⁶, zaś bardziej szczegółowe kierunki ochrony dziecka ze strony państwa wprowadziła przyjęta w 1959 r. przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych *Deklaracja praw dziecka*. Dopiero jednakże przyjętą przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych w dniu 20 listopada 1989 r. *Konwencję o Prawach Dziec-*

⁴ Amerykańska Konwencja Praw Człowieka z 22 listopada 1969 r.

⁵ Afrykańska Karta Praw Człowieka i Ludów z 26 czerwca 1981 r.

⁶ Są to: 1) zapewnienie prawidłowego rozwoju fizycznego i duchowego; 2) szczególna pomoc i wsparcie dla dzieci zaniedbanych i źle traktowanych; 3) pierwszeństwo w otrzymaniu pomocy w czasie klęski; 4) przygotowanie do pracy i zabezpieczenie przed wyzyskiem; 5) wychowanie dziecka w duchu solidarności społecznej.

ka uznaje się za pierwszy akt prawa międzynarodowego podkreślający podmiotowość dziecka oraz zawierający szeroki katalog jego praw. Od momentu ratyfikacji Konwencji przez większość państw świata⁷, czyli od początku lat 90. XX wieku, zauważyć można intensywny proces poszerzania prawnej ochrony dziecka, który przebiega zarówno na płaszczyźnie prawa międzynarodowego jak i praw krajowych. Jednym z kluczowych aspektów tego procesu jest wprowadzanie światowego zakazu fizycznego karcenia dzieci. Norma art. 19 omawianej Konwencji statuuje obowiązek ochrony dzieci przed wszelkimi formami przemocy fizycznej i psychicznej w ramach sprawowania opieki przez rodziców i inne osoby, zaś art. 37 nakłada na państwo obowiązek ochrony przed niehumanitarnym i poniżającym traktowaniem lub karaniem, co Komitet Praw Dziecka⁸ konsekwentnie interpretuje jako obowiązek wyeliminowania wszelkich form kar cielesnych, nawet lekkich oraz wszelkiego innego poniżającego karania⁹.

Prawne podstawy do ochrony praw dzieci przed przemocą zawiera również *Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności* z 4 listopada 1950 r.¹⁰, która mówi o prawie do życia (art. 2), określa zakaz tortur oraz poniżającego i niehumanitarnego traktowania i karania (art. 3), podnosi zakaz niewolnictwa (art. 4) oraz ogólny zakaz dyskryminacji (Protokół 12), a także *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych* z 16 grudnia 1966 r.¹¹, który w art. 7 zawiera analogiczną regulację, jak wspomniana Konwencja w art. 3 stanowiąc, iż „Nikt nie może być poddany torturom, ani okrutnemu, niehumanitarnemu lub poniżającemu traktowaniu ani karaniu”. Aktem prawa międzynarodowego traktującym o prawie dziecka do ochrony przed przemocą jest także *Europejska Konwencja o Zapobieganiu Torturom oraz Niehumanitarnemu lub Poniżającemu Traktowaniu albo Karaniu*¹² oraz *Europejska Karta Społeczna* (zrewidowana) z 3 maja 1996 r., która w art. 17 ust. 1 lit. b nakłada na Państwa-Strony Karty obowiązek podejmowania, bądź to bezpośrednio bądź we współpracy z organizacjami publicznymi lub prywatnymi, wszelkich koniecznych i odpowiednich środków zmierzających do ochrony dzieci i młodzieży przed zaniedbaniem, przemocą lub wyzyskiem, w celu zapewnienia im skutecznego wykonywania prawa do rozwoju w środowisku sprzyjającym rozwijaniu ich osobowości oraz zdolności fizycznych i umysłowych.

Szereg instrumentów prawnych dotyczących zakazu fizycznego karania dzieci opracowała Rada Europy, która od lat jednoznacznie i stanowczo potępia stosowanie kar fizycznych wobec dzieci. Już w 1985 r. Komitet Ministrów Rady Europy przyjął Rekomendację nr 4, która jasno potępiła wszystkie formy kar fizycznych oraz

⁷ Konwencję tę ratyfikowało 197 państw, w tym wszystkie państwa członkowskie Rady Europy. Polska ratyfikowała tę Konwencję w 1991 r. (*DzU* 1991, nr 120, poz. 526).

⁸ Z jęz. ang. CRC – organ monitorujący Konwencję.

⁹ W opinii CRC karanie cielesne jest bezwzględnie poniżające, jednakże istnieją również inne, niefizyczne formy karania, które są okrutne i poniżające a zatem niezgodne z Konstytucją, do których zalicza się umniejszanie znaczenia dziecka, poniżanie, oczernianie, obwinianie, straszenie czy ośmieszanie dziecka (zob. Komitet Praw Dziecka ONZ, *Ogólny Komentarz*, 8 (2006), § 11).

¹⁰ Ratyfikowana przez Polskę w 1993 r. (*DzU* 1993, nr 61, poz. 284).

¹¹ Ratyfikowany przez Polskę w 1977 r.

¹² Ratyfikowana przez Polskę w 1995 r. (*DzU* 2000, nr 1, poz. 261–262).

zachęcała państwa członkowskie do wprowadzenia zmian legislacyjnych w tym zakresie i zagadnienie to było przedmiotem kolejnych licznych Rekomendacji Komitetów Ministrów i Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy¹³. Rekomendacja nr 1666 z 2004 r. postulowała wprowadzić do porządków prawnych całkowity zakaz stosowania kar fizycznych wobec dzieci, tak by – jak stanowi § 7 tej Rekomendacji – utworzyć z Europy strefę wolną od kar fizycznych stosowanych wobec dzieci. W opinii Zgromadzenia każda kara fizyczna stosowana wobec dzieci łamie ich podstawowe prawa do integralności fizycznej i narusza ich godność, zaś fakt, iż kary fizyczne wciąż są prawnie sankcjonowane w niektórych krajach członkowskich narusza prawo do takiej samej ochrony prawnej, jaka udzielana jest dorosłym. Rekomendacja nr 1778 przyjęta 23 stycznia 2007 r. dotycząca dzieci-ofiar przemocy wzywa państwa członkowskie m.in. do zapewnienia szerokiej dystrybucji informacji i porad odnośnie zapobiegania, zgłaszania i ścigania złego traktowania dzieci.

Do roku 2008 prawny zakaz bicia dzieci wprowadzono w 23 państwach świata, w tym w 18 państwach europejskich. Zakaz stosowania kar fizycznych wprowadziły już: Szwecja (1979), Finlandia (1983), Norwegia (1987), Austria (1989), Cypr (1994), Dania (1997), Łotwa (1998), Chorwacja (1999), Niemcy, Bułgaria, Izrael (2000), Islandia (2003), Rumunia, Ukraina, Węgry (2004), Grecja (2005), Holandia, Portugalia, Hiszpania, Urugwaj, Wenezuela, Nowa Zelandia (2007), Kostaryka (2008).

II. PRAWNY ZAKAZ FIZYCZNEGO KARANIA DZIECI W PAŃSTWACH EUROPEJSKICH

Znoszenie kar cielesnych jako oficjalnego i prawnie dopuszczalnego środka wychowawczego najwcześniej pojawiło się w europejskich szkołach (za wyjątkiem Wielkiej Brytanii). Zakaz bicia dzieci w placówkach oświatowych Polska wprowadziła już w roku 1783, około roku 1900 dołączyły inne kraje, w tym Austria, Belgia, Finlandia, zaś Związek Radziecki zniósł kary fizyczne w szkole w roku 1917. Obecnie zakaz stosowania kar cielesnych w szkołach jest powszechny we wszystkich państwach członkowskich Rady Europy (w Wielkiej Brytanii zakaz ten zaczął funkcjonować dopiero w końcu lat 80. XX wieku). W przypadku jednakże fizycznego karcenia dzieci dokonywanego przez rodziców czy opiekunów, analogicznej jednomyślności w Europie nie ma.

Zakaz stosowania kar fizycznych i innych drastycznych metod wychowawczych w państwach europejskich (tych, które zakaz ten wprowadziły) w odniesieniu do rodziców, opiekunów, wychowawców, stypizowany jest w różnorodnych aktach ustawodawczych z obszaru prawa cywilnego, rodzinnego, karnego, a także szeroko pojmowanego prawa administracyjnego, regulujących status dziecka i zakres jego

¹³ Rekomendacje Komitetu Ministrów Rady Europy dotyczące przeciwdziałaniu przemocy wobec dzieci; nr 561 z 30 września 1969 r. o ochronie małoletnich przez złym traktowaniem; nr 17 z 13 września 1979 r. dotycząca ochrony dzieci przed złym traktowaniem; nr 4 z 26 marca 1985 r. w sprawie przemocy w rodzinie; nr 2 z 15 stycznia 1990 r. w sprawie środków przeciwdziałania przemocy w rodzinie; nr 9 z 9 września 1991 r. w sprawie środków nadzwyczajnych w sprawach rodzinnych.

ochrony. Państwem, które jako pierwsze na świecie zabroniło rodzicom *explicite* fizycznego karcenia dzieci była Szwecja, która w latach 50. usunęła z kodeksu karnego przepis zwalniający rodziców od odpowiedzialności karnej za spowodowanie lekkich obrażeń powstałych u dziecka na skutek wymierzonej kary fizycznej, w 1966 r. usunęła z kodeksu rodzinnego przepis zezwalający na używanie łagodnych kar cielesnych, zaś w 1979 r. jednoznacznie zakazała używania jakichkolwiek kar cielesnych wobec dzieci. Inne państwa europejskie – za wyjątkiem Portugalii – przejmując wzorzec szwedzki, wprowadziły normę postępowania zobowiązującą rodziców i opiekunów dzieci do przestrzegania zakazu stosowania kar cielesnych, nie określając jednakże sankcji. Dla przykładu wskazać można, iż w przypadku Niemiec przedmiotowa norma, określona w § 1631 kodeksu prawa cywilnego brzmi następująco: „Dzieci mają prawo do wychowania wolnego od przemocy. Stosowanie kar cielesnych, dręczenia psychicznego i innych poniżających dziecko praktyk jest zabronione”¹⁴. Tylko Portugalia wymieniając karcenie fizyczne wśród zachowań podlegających penalizacji, w art. 152 swojego kodeksu karnego określiła sankcję karłą w wymiarze od roku do 5 lat pozbawienia wolności.

III. ORZECZNICTWO STRASBURSKIE

Analizując orzecznictwo Europejskiej Komisji Praw Człowieka i Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w odniesieniu do przemocy wobec dzieci zauważyć należy, iż dotyczyło ono dwóch płaszczyzn badawczych: art. 8 *Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności* (prawo do poszanowania prywatności i życia rodzinnego) oraz art. 2 i 3 tej Konwencji (prawo do życia i zakaz tortur oraz poniżającego i niehumanitarnego traktowania i karania). W pierwszej z wymienionych sfer Trybunał stanął na stanowisku, iż dopuszczalne jest powzięcie przez państwo środków ingerujących w życie rodzinne, jeśli celem ich jest ochrona sfery fizycznej i seksualnej dzieci. Np. w sprawie X. & Y. przeciwko Austrii z 1962 r.¹⁵ Komisja uznała, iż zgodne z Konwencją jest to, że ojcu, który znęcał się nad swoimi dziećmi zabroniono kontaktu z nimi mimo, iż same dzieci uznawały, że w ten sposób naruszono ich prawo do życia rodzinnego. W sprawie Nowacka przeciwko Szwecji z 1989 r.¹⁶ Trybunał uznał, iż nawet złe traktowanie niestwierdzone przez sądy krajowe może być uzasadnieniem dla ingerencji w życie rodzinne. Niezmiernie interesujący pogląd wyrażony został w sprawie X., Y. & Z. przeciwko Szwecji z 1982 r.¹⁷ Powodowie w skardze wniesionej po zmianach ustawodawczych w Szwecji, które wprowadziły zmiany w kodeksie rodzicielskim i zdelegalizowały nawet drobne formy karcenia cielesnego, zarzucili naruszenie reguły wyrażonej w art. 8 Konwencji tj. praw rodzicielskich wynikających z prawa do życia rodzinnego. Komisja odrzucając przedmiotową skargę przyznała, iż prawa

¹⁴ Cyt. za: K.D. B u s s m a n n, Wpływ zakazu stosowania kar cielesnych na przemoc wobec dzieci w rodzinie w Niemczech, Dziecko krzywdzone. Teoria. Badania. Praktyka 5 (2003).

¹⁵ Decyzja z 8 maja 1962 r., skarga nr 900/60.

¹⁶ Decyzja z 13 marca 1989 r., skarga nr 12805/87.

¹⁷ Decyzja z 15 czerwca 1982 r., skarga nr 9411/81.

i wybory rodzicielskie w wychowaniu i edukacji ich dzieci są w stosunku do państwa nadrzędne jednakże uznała, że skutki poprawki do kodeksu rodzicielskiego nie stanowią ingerencji, która sprowadzałaby się do braku poszanowania życia rodzinnego powodów. W ocenie Komisji rzeczywistym skutkiem modyfikacji prawa było wsparcie pozytywnego przeglądu sposobu karania dzieci przez ich rodziców, zniechęcania do nadużyć i zapobieganie ekscesom, które można nazwać przemocą wobec dzieci. Komisja stwierdziła też, że wprawdzie wychowanie dzieci pozostaje zasadniczo obowiązkiem rodzicielskim zakotwiczonym w koncepcji życia rodzinnego, to jednakże nieuniknionym jest, że pewne aspekty prawa karnego – w mniejszym czy większym stopniu – będą interesować się stosunkiem pomiędzy rodzicami a dziećmi. Nie każdy „klaps” jednakże – w ocenie Komisji – naruszałby kodeks karny¹⁸. W przypadku regulacji określonej w art. 2 i 3 Konwencji zauważyć można, iż orzecznictwo strasburskie wyraźnie tworzy obowiązek państwa do podejmowania akcji prewencyjnych i efektywne prowadzenie postępowań w sprawie przypadków złego traktowania w sferze rodzinnej i skazanie sprawców. W wyroku z dnia 23 września 1998 r. wydanym w sprawie A. przeciwko Zjednoczonemu Królestwu¹⁹ Trybunał orzekł, że uderzenie dziecka przez opiekuna prawnego, które sprawia dziecku ból i pozostawia trwałe ślady stanowi naruszenie praw gwarantowanych w art. 3 Konwencji. Trybunał zaznaczył jednocześnie, że aby traktowanie lub karanie mogło zostać uznane za niehumanitarne lub poniżające musi być osiągnięte tzw. minimum ciężkości, którego ocena jest relatywna i zależy od okoliczności sprawy, takich jak: charakter i kontekst karania, rozciągłość w czasie, jego wpływ na psychikę i ciało. Teza ta zawarta jest również w orzeczeniu ETPC z 25 marca 1993 r.²⁰ w sprawie J. Costello-Roberts przeciwko Wielkiej Brytanii. W przedmiotowej sprawie J. Costello-Roberts, który jako siedmioletni chłopiec ukarany został na podstawie regulaminu prywatnej szkoły karą trzykrotnego uderzenia w pośladki zarzucił, iż tego rodzaju karanie naruszało wyrażoną w art. 8 Konwencji zasadę poszanowania życia prywatnego i rodzinnego oraz określony art. 3 Konwencji zakaz poniżającego traktowania. W niniejszej sprawie Trybunał (większością głosów pięć do czterech) nie dopatrzył się naruszenia art. 3 Konwencji uznając, iż kara może mieć charakter kary poniżającej dopiero wtedy, kiedy poniżenie lub upodlenie osoby osiąga wyższy poziom intensywności, niż ma to miejsce w każdym innym przypadku wymierzenia kary i określenie minimalnego poziomu dolegliwości koniecznego do uznania kary za poniżającą uzależnione jest od okoliczności sprawy, a przede wszystkim od istoty kary, powodów i sposobu jej wymierzenia, skutków oraz niekiedy płci osoby ukaranej, jej wieku i stanu zdrowia. Trybunał (w odróżnieniu od Komisji) nie dopatrzył się w tej sprawie również naruszenia art. 8 Konwencji uznając, iż praktyka szkolna może w pewnych sytuacjach wywoływać problemy dotyczące poszanowania życia prywatnego, jednak nie każde działanie lub zastosowany środek godzący w integralność osoby muszą być oceniane jako ingerencja w życie prywatne, zwłaszcza, że posłanie dziecka do szkoły zawsze wiąże się z perspektywą pewnej ingerencji

¹⁸ T. J a s u d o w i c z, Prawa rodziny – prawa w rodzinie w świetle standardów międzynarodowych. Orzecznictwo Stasburskie, Toruń 1999, s. 125–127.

¹⁹ Skarga nr 255599/94.

²⁰ Skarga nr 13134/87.

w jego życie prywatne. Trybunał podkreślił jednakże, iż nie oznacza to aprobaty dla utrzymywania kar cielesnych jako części reżimu dyscyplinarnego panującego ówczesnie w niektórych szkołach Wielkiej Brytanii²¹. W wyroku z dnia 29 kwietnia 1997 r. w sprawie H.L.R. przeciwko Francji²² Trybunał podniósł, że o tym, czy dane zachowanie rodzica lub opiekuna prawnego przekracza granice karcenia i wypełnia znamiona przestępstwa decyduje sąd, a Państwa-Strony Konwencji mają obowiązek zapewnienia wszystkim jednostkom podlegającym ich jurysdykcji, w tym dzieciom, skutecznych środków prawnych do ochrony przed naruszeniem integralności fizycznej i psychicznej ze strony innych obywateli, w tym również rodziców i opiekunów prawnych. W wyroku A. przeciwko Zjednoczonemu Królestwu z 23 września 1998 r.²³ dotyczącym skargi powoda, który jako dziecko wielokrotnie karczony był przez swojego ojczyma (uniewinnionego przez sąd krajowy, gdyż zgodnie z ówczesnym prawem angielskim karcenie wychowawcze było dozwolone), Trybunał uznał, że karanie jakiego doznał skarżący naruszało art. 3 Konwencji. Tezę tę tj. to, że zwłaszcza dzieci i inne osoby nieporadne mają prawo oczekiwać od państwa ochrony integralności fizycznej i psychicznej w postaci skutecznej prewencji, Trybunał akcentował wielokrotnie (m.in. w wyroku z dnia 26 marca 1985 r. w sprawie X. & Y. przeciwko Holandii²⁴, w wyroku z dnia 22 października 1996 r. w sprawie Stubbings i inni przeciwko Zjednoczonemu Królestwu²⁵).

Z analizy powyższej wynika, iż wprawdzie ani Komisja Europejska ani Europejski Trybunał Praw Człowieka jak dotychczas nie potępiły w sposób jednoznaczny wszelkiego stosowania kar cielesnych wobec dzieci ale też i nie uznały, by zakazanie wszelkich form cielesnego karcenia naruszało jakiegokolwiek prawa zawarte w Konwencji Praw Człowieka.

IV. KONTRATYP DOZWOLONEGO KARCENIA W PRAWIE POLSKIM

W ustawodawstwie polskim w odróżnieniu od wskazanych wyżej państw europejskich nie ma jednoznacznego zakazu stosowania wobec dzieci i młodzieży karcenia fizycznego. Wprawdzie art. 40 Konstytucji RP z 1997 r. zawiera zapis mówiący o zakazie stosowania kar cielesnych jednakże zgodzić należy się z ugruntowaną już w doktrynie tezą, iż adresatem tej normy jest jedynie władza publiczna i omawiany zapis odnosi się do stosowania i wykonywania kar w imieniu państwa²⁶. Nie jest to zatem norma prawna, która prowadziłaby do delegalizacji karcenia z użyciem przymusu fizycznego w relacji rodzice-dzieci. W prawie polskim nie ma jednakże

²¹ M.A. N o w i c k i, Europejski Trybunał Praw Człowieka. Orzecznictwo, t. 2, Zakamycze 2002, s. 98–100.

²² Zbiór 1997-III, s. 758.

²³ Skarga nr 25599/94.

²⁴ Seria A nr 91, s. 11–13.

²⁵ Zbiór 1996-IV, s. 1505.

²⁶ L. G a r d o c k i, Prawo karne, Warszawa 1998, s. 126.

również i żadnego takiego przepisu, który – jak ma to miejsce np. w Kanadzie²⁷ – w sposób jednoznaczny przyzwałałby na stosowanie wobec małoletnich kar fizycznych. Tego rodzaju uprawnień nie przewiduje ani *Kodeks rodzinny i opiekuńczy*²⁸, który nie wypowiada się co do dopuszczalności metod i środków wychowawczych ani żaden inny akt ustawodawczy. Nie ulega jednakże wątpliwości, iż w Polsce istnieje prawna tolerancja fizycznego karania dzieci, która wynika z istniejącego w polskim porządku prawnym pozaustawowego kontraktynu wychowawczego karcenia. Kontratynem, ujmując rzecz w dużym uproszczeniu, są okoliczności wyłączające odpowiedzialność karną, co oznacza, że iż pewne zachowania, mimo, że formalnie wyczerpują znamiona określonych czynów nie są bezprawne i nie mogą stanowić podstawy pociągnięcia sprawcy do odpowiedzialności karnej. Karcenie może przybrać różnorodną postać: może być to karcenie słowne, mimiką lub gestem oraz karcenie fizyczne²⁹, co oznacza, iż poszczególne postaci karcenia mogą wyczerpywać znamiona takich przestępstw jak zniewaga (art. 216 k.k.), naruszenie nietykalności cielesnej (art. 217 k.k.), pozbawienie wolności (art. 189 k.k.) czy zmuszenie do określonego działania lub zaniechania (art. 191 k.k.). Istnienie kontraktynu pozbawia zachowania tego rodzaju przymiotu przestępczości. Nie każde jednakże zachowanie podjęte przez osobę dorosłą wobec małoletniego będzie niekaralnym karceniem wychowawczym w znaczeniu wyżej podanym, bowiem jak przyjmuje się w piśmiennictwie i judykaturze, do istoty karcenia należy cel wychowawczy i wyrządzenie dolegliwości dziecku (nie przekraczającej pewnego stopnia dolegliwości) można nazwać karceniem tylko wtedy, gdy intencją przyświecającą sprawcy jest osiągnięcie określonych efektów wychowawczych³⁰. Nie stanowi kontraktynu karcenia zadawanie dolegliwości fizycznych dziecku bez powodu, w celu „odpłaty”, wyładowania frustracji czy też karcenie nadmierne, naruszające czynności narządu ciała lub powodujące rozstrój jego zdrowia bądź będące znęcaniem się (art. 207 k.k.). Niezmiernie istotną jest również i ta kwestia, iż karcenie fizyczne jest dopuszczalne w prawie polskim jedynie w przypadku stosowania go przez rodziców. Na kontraktyn ten nie mogą powoływać się żadne inne osoby, w tym ani prawni opiekunowie dziecka³¹ ani wychowawcy i nauczyciele³². Oznacza to, że każdy nauczyciel (katecheta, wychowawca) stosujący w ramach środków dyscyplinujących jakąkolwiek przemoc fizyczną³³ będącą naruszeniem nietykalności cielesnej (jak

²⁷ Art. 43 Kodeksu karnego Kanady stanowi: „Każdy nauczyciel, rodzic lub osoba opiekująca się dzieckiem jest usprawiedliwiona w przypadku użycia siły w celu skorygowania zachowania ucznia lub dziecka, w zależności od okoliczności, który to uczeń lub dziecko jest pod jego opieką, jeżeli siła nie przekracza umiarkowanych granic w danych okolicznościach”.

²⁸ Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r., *Dz.U.* 1964, nr 9, poz. 59.

²⁹ V. K o n a r s k a - W r z o s e k, *Ochrona dziecka w polskim prawie karnym*, Toruń 1999, s. 59.

³⁰ A. G u b i Ń s k i, *Karcenie i jego granice*, *Prawo i życie* 12 (1960), s. 1; I. A n d r e j e w, *Oceny prawne karcenia nieletnich*, Warszawa 1964, s. 16.

³¹ J. G a j d a, *Kodeks rodzinny i opiekuńczy. Komentarz*, Warszawa 2000, s. 590.

³² A. O l s z e w s k a, *Karcenie dzieci w polskim ustawodawstwie*, *Niebieska Linia* 1 (2009), s. 24.

³³ Nie dotyczy to możliwości stosowania środków przymusu bezpośredniego stosowanego w okolicznościach określonych w Ustawie z 26 października 1982 r. o postępowaniu w sprawach nieletnich.

choćby pociągnięcie za ucho czy włosy) naraża się na odpowiedzialność karną za występki naruszenia nietykalności cielesnej, zaś w przypadku spowodowania naruszenia narządu ciała dziecka lub rozstroju jego zdrowia odpowiednio za przestępstwa z art. 157 k.k. i art. 156 k.k. W odniesieniu do tych podmiotów przyjmuje się, iż dozwoloną formą karcenia jest – z zachowaniem reguł wskazanych powyżej – jedynie karcenie słowne.

Po przemianach ustrojowo-politycznych, które zaistniały w Polsce po roku 1989 nie ulega wątpliwości, iż przemoc wobec dzieci uznano za problem społeczny i rozpoczęto zintensyfikowane działania mające na celu stworzenie systemu prawnej i instytucjonalnej pomocy dziecku krzywdzonemu. Próby wprowadzenia prawnego zakazu bicia dzieci podjęto w Polsce trzykrotnie: w 1995 r.³⁴, w 2004 r.³⁵ i w lutym 2009 r., wszystkie jednakże, jak dotychczas, zakończyły się niepowodzeniem mimo, iż Polska jest sygnatariuszem *Konwencji o Prawach Dziecka* oraz członkiem Rady Europy. Komitet Praw Dziecka ONZ (organ badający postępy państw stron *Konwencji o Prawach Dziecka* w realizacji jej postanowień) po przeanalizowaniu cyklicznych sprawozdań rządów z wykonania Konwencji, dwukrotnie tj. w 1995 r. i 2002 r., zalecił Polsce wprowadzenie zakazu stosowania kar fizycznych oraz promocję pozytywnych, niekrzywdzących form dyscyplinowania dzieci, jako alternatywy dla kar fizycznych.

PODSUMOWANIE

W obszarach prawnych omawianych w niniejszej publikacji wyraźnie dostrzec można różnice istniejące tak w podejściu do zagadnienia karcenia dzieci jak i w zakresie oraz intensywności podejmowanych w związku z tym środków ochrony. Wszystkie te porządki prawne mają jednakże zasadniczy mianownik wspólny jakim jest to, że zjawisko przemocy wobec najmłodszych, w tym przemocy stosowanej pod szyldem karcenia, dostrzeżono jako problem społeczny i to taki, który wymaga szczególnej uwagi. Wspólna jest także wyraźna tendencja do rozszerzania sfery ochrony praw dziecka i coraz bardziej restrykcyjnego traktowania wszystkich przypadków łamania owych praw, i to nawet w tych krajach, które tak jak Polska nie wprowadziły jeszcze ustawowego zakazu stosowania kar cielesnych.

Żadna z omawianych regulacji nie wytycza w sposób jasno zdefiniowany i uniwersalny precyzyjnej granicy dzielącej karcenie wychowawcze od karcenia będącego przemocą i stanowiącego naruszenie prawa, co wydaje się być zrozumiałe. Próba wyczerpującego określenia zespołu znamion charakteryzujących „przemoc w karceniu” byłaby bowiem – w odniesieniu do małoletnich prezentujących różny stopień rozwoju emocjonalnego i fizycznego a także i typ wrażliwości – nadmierną kazuistyką. W przypadku prawa polskiego tego rodzaju zabieg byłby również zbędny le-

³⁴ W senackim projekcie ustawy o zmianie ustawy Kodeks rodzinny i opiekuńczy, który został odrzucony w pierwszym czytaniu.

³⁵ W rządowym projekcie ustawy o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie, który uchwalono w 2005 r. ale bez przepisu (skreślonego na etapie prac sejmowej podkomisji) przepisu zakazujących kar fizycznych.

gislacyjnie. Polskie prawo karne jednoznacznie i klarownie klasyfikuje bowiem akty przemocy wobec człowieka (nie czyniąc tu rozróżnienia na dorosłych i małoletnich) a zatem także i wobec dzieci, co oznacza, iż uderzenie dziecka (podobnie jak i dorosłego) zawsze będzie naruszeniem jego nietykalności cielesnej a wulgarne odniesienie się doń – znieważeniem. Tam zatem, gdzie zachowania podejmowane wobec dziecka wyczerpywałyby znamiona czynów zabronionych w odniesieniu do dorosłych, nie można mówić o karceniu, nawet jeśli zachowanie to wynikało z motywów wychowawczych, lecz jest to przemoc. Kluczowym więc problemem w odniesieniu do form karcenia nie jest, wbrew pozorom, obiektywna trudność w odróżnieniu tego, co dozwolone, a co nie, lecz niska świadomość prawna społeczeństwa a nade wszystko silnie zakorzeniony i przekazywany przez pokolenia negatywny wzorzec wychowawczy w tym względzie. Fakt, iż na gruncie prawa polskiego wciąż inną miarą mierzy się przemoc wobec dziecka (zwłaszcza te z pozoru niewinne jej przejawy) niż przemoc wobec osoby dorosłej jest poważną słabością naszego porządku prawnego, wskazującą na nierówne traktowanie wszystkich jego obywateli i wymagającą postulowanych od dawna zmian ustawodawczych. Zmiany te, polegające na jednoznacznym zdelegalizowaniu przemocy wobec dzieci pod wszystkimi jej postaciami (a nie jedynie w aspekcie kar cielesnych) winny być dokonane – wzorem wskazanych wyżej państw europejskich – na płaszczyźnie szeroko pojmowanego prawa cywilnego, a zwłaszcza w *Kodeksie rodzinnym i opiekuńczym*. W idei tych zmian nie chodzi bowiem o regulowanie relacji rodzicielskich represją karną, co w konsekwencji mogłoby prowadzić do pogłębiania patologii rodziny, lecz ich nadrzędnym celem jest utrwalenie właściwych postaw wychowawczych oraz zapewnienie rzeczywistej a nie jedynie hasłowej ochrony dziecka w społeczeństwie.

Nie sposób przy tym nie dostrzec i tego, iż międzynarodowe akty prawne nie stanowią pełnej, prawnej ochrony dziecka przed przemocą i innymi naruszeniami jego praw, i dopiero uwzględnienie prawa krajowego pozwala ocenić zakres i skuteczność tej ochrony. Bez względu bowiem na to, w jaki sposób zredagowany byłby katalog praw międzynarodowych, to i tak gwarancja wprowadzenia ich w życie tkwi w prawie wewnętrznym narodów i w ich systemach społeczno-politycznych. Analogiczny pogląd wyraził również ETPC, który w orzeczeniu z 20 października 2000 r. w sprawie Akkoc przeciwko Turcji wyraźnie stwierdził, iż w stosunku do krajowych systemów ochrony praw człowieka jest on przede wszystkim organem kontrolnym o charakterze subsydiarnym³⁶.

³⁶ Skarga nr 22947.

**„VIOLENCE AS A METHOD OF EDUCATING? PUNISHMENT OF CHILDREN
IN THE POLISH AND INTERNATIONAL LAW, AND IN THE JUDICATURE
OF THE EUROPEAN COURT OF HUMAN RIGHTS”**

SUMMARY

A method of sanctioning (negative reinforcement) constitutes one of the most popular and most common methods of education next to the method of rewarding (positive reinforcement). However, a question arises whether some boundaries for imposing punishment should be determined by the law, and if yes, then how are they supposed to run? At what point corporal or psychical punishment is acceptable as an educational means and at what point it becomes an unlawful act of violation? The analysis of Polish, European and international Law leads to a conclusion that neither of them determines precise boundaries separating “educational sanctioning” from sanctioning that becomes an act of violence. No legal act of international law guaranties children full protection against violence of their rights. Every country introduces international law into its own socio-political system.

**HOMILIA ARCYBISKUPA JÓZEFA ŻYCIŃSKIEGO,
METROPOLITY LUBELSKIEGO NA POWTÓRNYM POCHÓWKU
KANONIKA WARMIŃSKIEGO MIKOŁAJA KOPERNIKA,
FROMBORK 22.05.2010 R.**

*O Boże mój, Panie, jesteś bardzo wielki, odziany we wspaniałość i majestat,
światłem okryty jak płaszczem. (Ps 104,1b–2)*

Drogi Księżu Arcybiskupie Metropolito, Pasterzu Kościoła Warmińskiego,
Czcigodny Księżu Prymasie,
Drodzy Bracia w posłudze biskupiej i kapłańskiej,
Dostojni Przedstawiciele licznych środowisk akademickich,
Umiłowani Wierni!

Te słowa Psalmu 104, które rozbrzmiewają dziś w liturgii, pojawiają się niczym ukryty motyw na kartach *De revolutionibus*, kiedy Mikołaj Kopernik patrząc na przyrodę podziwia harmonię świata, przeżywa fascynację tym, że odległe rejony Kosmosu dają się opisać w języku matematyki, zastanawia się nad genezą tej fascynującej matematyczności przyrody, myśli o Bogu i człowieku. Perspektywa ta nie jest czymś szokującym dla osób, które wzrastały w środowisku oddziaływania kultury chrześcijańskiej. Przeciwnie na kartach Ewangelii słowa Chrystusowego przesłania sąsiadują z odniesieniem do fascynacji pięknem przyrody. *Przypatrzcie się liliom polnym i ptakom w powietrzu* (por. Mt 6,25nn; Łk 22nn). Step, wśród którego w noc betlejemską przychodzi na świat Jezus, sykomora i figa, winna latorośl, owce, wróble i tyle innych składników przyrody, ukazują bliskość chrześcijaństwa i Księgi Natury.

Sto lat przed Kopernikiem, Raymund Sabundus w swoich rozważaniach o teologii naturalnej, czyli księdze stworzeń mówił, że dla ludzi Bóg zostawił dwie księgi do podstawowej lektury. Pierwsza to Księga Przyrody. Czytając ją mamy odkrywać najbardziej istotne treści. Ale, konkludował Sabundus, z upływem czasu umysł człowieka robi się coraz bardziej tępy. Trzeba mu pomocy, komentarzy i wyjaśnień, więc Bóg dał mu Księgę Pisma Świętego, abyśmy potrafili zrozumieć to, co tylko geniusze odkrywają w bezpośrednim dialogu z Przyrodą. Wtedy bycie czytelnikiem jednej księgi raczej nie było powodem komplementu. Albo się było geniuszem, albo zazwyczaj nie rozumiało się tego, co Bóg mówi przez dzieło Stworzenia. W tej perspektywie refleksja nad treścią Pisma Świętego była czymś koniecznym. Dwie księ-

gi współlistniały ze sobą. Kanonik Kopernik czytał je i znał doskonale. Nie wszyscy jednak potrafili czytać, płynący czas przynosił zmiany w interpretowaniu treści.

W czasach Galileusza, niektórzy z lektorów kładli główny nacisk na czytany w dzisiejszej liturgii fragment z Księgi Jozuego. Dla nich najważniejsze było to, że Jozue zatrzymał Słońce. Uważali, że trzeba to rozumieć dosłownie, mimo że już w czasach św. Augustyna zwracano uwagę na to, iż są pewne fragmenty Pisma Świętego, których nie wolno tłumaczyć dosłownie. Późniejszy regres intelektualny, przewaga racjonalności arystotelesowskiej nad egzegezą biblijną sprawiły, że to co było oczywiste dla Augustyna, przestało być oczywiste dla krytyków Galileusza. A tymczasem to nie fragment o Jozuem i jego słowach do Słońca jest najważniejszy w chrześcijańskiej wizji kosmosu. Najważniejsze jest to, o czym mówiła dzisiejsza Ewangelia, że Chrystus umarł za wszelkie stworzenie. Cały Kosmos jest odkupiony Jego zbawczą śmiercią i On zmartwychwstał. Nie szukajmy Go pośród umarłych, nie szukajmy w egzegezie słów Jozuego. Umiejmy dostrzec tego Chrystusa, który swym działaniem zbawczym obejmuje wszelkie stworzenie i Jego ukazywać światu. I dzięki Bogu przez długi czas Kościół pełnił tę misję.

Jeszcze w czasach Kopernika, jak to słusznie zauważył ksiądz Janusz Pasiernik, granice Europy były wyznaczone przez katedry. Ludzie Kościoła czuli się odpowiedzialni za rozwój uniwersytetów, za organizację bibliotek, za tworzenie dialogu kultur, w którym rozwijała się chrześcijańska odpowiedzialność za prawdę, chrześcijański szacunek dla człowieka. Mamy tego przykład na Warmii, w której z jednej strony wielokulturowość była doświadczana w historii, a z drugiej strony fakt, że w przypadku kanoników warmińskich akcentowano nie ich pochodzenie, ale ich wykształcenie. To były te intelektualne składniki dziedzictwa, które w istotny sposób kształtowały mentalność. To one sprawiły, że wokół teorii Kopernika trwały normalne dyskusje, jak wokół teorii naukowych, ale potępienie przyszło dopiero w 1616 roku.

Dlaczego wtedy? W powietrzu wisiała wojna trzydziestoletnia, zaczynał się okres wojen religijnych. Pragmatyka i prawo zaczęły dominować nad tymi zagadnieniami intelektualnymi, którym przedtem teologowie i różne szkoły filozoficzne nadały znacznie wyższy poziom analiz. Gdy pojawia się wróg, choćby nawet był wydumany – trzeba go potępić. Orzeczenie Inkwizycji z 1616 roku stwierdza, że teoria kopernikańska, która twierdzi, że Ziemia nie stanowi centrum świata i że nie jest nieruchoma, jest teorią absurdalną, bezsensowną i formalnie heretycką.

Kiedy się czyta ocalałą dokumentację z procesu Galileusza, widać, iż głównym czynnikiem, który wpłynął było to, że recenzenci – *qualificatores* – podzielali bezkrytyczną miłość do naiwnej fizyki Arystotelesa. Wtedy koncepcja racjonalności, koncepcja absurdu, nawet koncepcja herezji, która w astronomii ma niewielkie znaczenie, były inspirowane Arystotelesem. Jest to ważny przyczynek do zadumy, iż Arystoteles w tamtej XVII-wiecznej wersji przesłonił Chrystusa. Jako rezultat, Jan Paweł II musiał przeproszać za orzeczenie z 1616 roku, musiał powołać specjalną komisję, która zrehabilitowała niesłusznie potępionych. Nadgorliwość samozwańcych obrońców Kościoła, prowadzi do większych szkód dla Kościoła, niż można by się spodziewać. Także wybór jednego guru. Kościół mówi językiem wielu ksiąg, językiem bogactwa kultur. Natomiast jeśli się znajdzie jednego guru, jeden autorytet filozoficzny, jednego genialnego polityka, tylko jednego patriotę, płacimy za to

zawsze bolesną cenę. My jesteśmy posłani ku wszystkim narodom, ku bogactwu kultur, ku wielości autorytetów. Tu właśnie dramat z 1616 roku musiał znaleźć swą kontynuację w uczciwym postawieniu sprawy przez Jana Pawła II.

Z zadumą możemy popatrzeć na dokumenty z tamtej epoki, gdy kilkadziesiąt lat po śmierci Kopernika tak zmienił się klimat wokół jego teorii. Jeden z pełnych temperamentu zakonników włoskich, Nicolo Lorini, zaatakował wtedy w swoim wystąpieniu *diabelską sektę matematyków, która broni jakiegoś Kopernika*. Określenie „matematyków” nie budzi oporów, bo wtedy tych, co liczyli ruch ciał niebieskich, nazywano matematykami. Natomiast „diabelska sekta” to określenie raczej nietypowe w ustach przedstawiciela środowiska osób duchownych. Gdy jakieś pokolenie przemawia takim językiem, następne pokolenie musi się wstydzić. Jest to dramat, który powtarzał się w wielu sytuacjach. Tomasso Caccini w swoim kazaniu na Wniebowstąpienie Pańskie, nawiązując do słów Ewangelii: *Mężowie Galilejscy, czemu próżno patrzycie w niebo* (por. Dz 1,11), karmił wtedy zwolenników teorii Kopernika mówiąc, że próżno patrzą w niebo, gdyż Ziemia jest centrum Wszechświata i tylko na Ziemi poznajemy prawdę. Jest to wysoce oryginalna forma obrony chrześcijaństwa, przez atakowanie prawdy o niebie.

Całkiem inny kierunek wybrali biskupi polscy w 1973 roku, pisząc pamiętny list o Koperniku i wtedy, kiedy w siernieżnej rzeczywistości politycznej usiłowano straszyć walką klasową, biskupi mówili *Kopernik uczy nas patrzeć ku niebu, podnosić głowy ku górze, dostrzegać to co istotne. Tak bardzo potrzeba nam Kopernikańskiego wyjścia poza to co smutne, szare, nijakie*. To jest nasz los i nasze zadanie w tych warunkach, gdzie Chrystus Zmartwychwstały jest Panem całego kosmosu, Panem całego stworzenia i nie ma powodów by absolutyzować jeden autorytet, jedną teorię, czy jeden model. Potrzeba nam intelektualnej otwartości, której chcemy się uczyć dziś przy trumnie Mikołaja Kopernika.

Można by pytać, dlaczego reakcja na teorię kopernikańską była tak silna i w wielu środowiskach negatywna? Czasami wchodziły w grę uprzedzenia, które nie miały nic wspólnego ani z prawdą, ani ze świadectwem poszukiwania wartości. Kiedy Pius VII dowiedział się o nowych badaniach, które przemawiały wreszcie na rzecz teorii Kopernika, sugerując istnienie efektu paralaksy i tych zjawisk przyrodniczych, których nie można było wcześniej potwierdzić, bo zbyt słaba była aparatura pomiarowa, wtedy odpowiedzialny za *Indeks Ksiąg Zakazanych* Filip Alfonsi powiedział, że żaden papież nie będzie mu nakazywał, kogo ma on usunąć z *Indeksu* bo w tym przypadku wchodzi w grę odwieczne nauczanie Kościoła i Pius VII nie może go zmienić. Wtedy papież Pius VII wydał drugi dokument, mówiący że jeśli Alfonsi nie zmieni zdania i nie wycofa dzieła Kopernika z *Indeksu*, zostanie natychmiast pozbawiony wszystkich dotychczasowych funkcji i przywilejów. Prynypialny krytyk Kopernika ustąpił. Ale to są właśnie uwarunkowania, w których nieraz czynniki nieistotne, drugorzędne podnosi się do rangi czegoś, co urasta do roli najwyższego kryterium obrońcy prawdy.

Natomiast jest faktem, że do dziś w niektórych kręgach ideologicznych usiłuje się wiązać teorię Kopernika z degradacją człowieka, z pozbawieniem osoby godności ludzkiej, z podkreślaniem, iż jesteśmy w byc nie skończonym Wszechświecie jednym z wielu gatunków, które istnieją. Ostatnio z tego powodu musiały cierpieć władze Uniwersytetu Warszawskiego, którym wyrażałem słowa

solidarności, bo zrezygnowały one z wystąpienie prelegenta, jakim był dr Peter Singer. Autor ten twierdzi, że gatunek ludzki nie różni się istotnie od innych gatunków. Jeśli ktoś twierdzi, że człowiek jest wyższy od zwierząt, popada – jego zdaniem – w szowinizm gatunkowy. Małe dziecko może być więc tak samo zabite, jak inne zwierzęta, jeśli istnieją uzasadnione racje. Kiedy dziekan UW odmówił Singerowi zgody na wygłoszenie tego wykładu na sesji, przez prasę przeszedł jęk, że władze uczelniane hamują rozwój nauki, bo w imię wolności dialogu trzeba dopuścić każdą formę wymiany myśli. Otóż uważam, że nie każdą. Jeśli ktoś na sesję naukową, zorganizowaną na przykład w uniwersytecie medycznym przyjedzie z referatem na temat: *Odczynianie uroków jako nowy paradygmat w medycynie*, to organizatorzy mają prawo zrezygnować z jego wystąpienia. Jeśli na zjeździe historyków ktoś będzie chciał przemówić na temat *Feliks Dzierżyński jako największy przyjaciel młodzieży*, to istnieją powody, żeby nie traktować serio tego zgłoszenia i podziękować mu. Więc to nie jest tak, że w imię wolności nauki każda forma absurdu jest uzasadniona. Natomiast czymś ogromnie ważnym jest, żebyśmy w imię rozwoju nauki widzieli, że Chrystus zbawiający, Chrystus niosący nadzieję, jest ciągle tym samym Chrystusem, co w czasach apostołskich i dlatego nasze lęki, przerażenia powinny zostać rozwiązane, bo On przynosi nadzieję w każde warunki.

Przez pewien czas utrzymywano, że Kopernik usunął człowieka z centralnego miejsca w świecie, bo: po pierwsze Ziemia nie jest centrum Kosmosu, po drugie Darwin dopełnił tego dzieła, udowadniając, że człowiek jest tylko jednym z wielu gatunków, a po trzecie Freud zakończył ów proces, twierdząc, że my wcale nie jesteśmy tacy szlachetni i godni, bo w naszej podświadomości czuć woń zgnilizny piwnicy i libido okazuje się czynnikiem najważniejszym. Gdyby podobna antropologia była prawdziwa, była by nie do pogodzenia z chrześcijańską wizją człowieka. Musimy jednak pamiętać, że Kopernik nikogo nie usuwał z centrum, bo pojęcie centrum Wszechświata jest bezsensowne.

Co do tego, że Darwin usunął człowieka z jego wyróżnionej pozycji, należy zauważyć, iż Darwin na początku marzył, żeby zostać duchownym. Pod koniec życia, kiedy dwóch znajomych przekonywało go, żeby usunął wzmiankę o Bogu Stwórcy ze swojej książki *The Origin* odmówił, twierdząc, że gdyby nie było odniesienia do Boga, ewolucja byłaby dla niego czymś niepojętym. Natomiast największy zwolennik Darwina, Thomas Huxley napisał: *Nikt bardziej niż ja nie jest przekonany o istnieniu przepaści dzielącej człowieka cywilizowanego od zwierząt*. Zacieranie różnicy między amebą a Einsteinem jest bardzo wątpliwą formą działalności naukowej. Theodosius Dobzhansky, współtwórca biologii molekularnej, powiedział: *Zgoda, człowiek nie jest już w centrum Wszechświata w sensie fizycznym, może jednak stanowić centrum duchowe Wszechświata*. To od nas zależy jak zrozumiemy to centrum duchowe, to od nas zależy, czy w naszej codziennej postawie będziemy troszczyć się o świadectwo godności i szacunku dla człowieka.

Uwzględnienie roli podświadomości nie zmienia w naszym pojmowaniu roli człowieka. Procesy podświadome odgrywają bowiem niewątpliwie ważną rolę. Nic nie upoważnia jednak do tego, by za Freudem twierdzić, iż są one podporządkowane mechanizmom libido. Aby poznać pełną prawdę o człowieku, trzeba znać astronomię, biologię i psychologię. Nie poznamy jednak tej prawdy bez stu-

dium ludzkiej duchowości, bez odniesienia naszego życia do zbawczej misji Jezusa Chrystusa.

Przypominał o tym Jan Paweł II. Jego pierwsza encyklika, poświęcona ludzkiej godności, podkreśla że *Redemptor hominis*, Odkupiciel Człowieka, wylał swą Krew za całą ludzkość, że my bez względu na rasę i uwarunkowania jesteśmy odkupieni przez Niego. Mówi o tym papieska wizja dialogu nauk, wyrażona choćby w pamiętnym liście do George'a Coyne'a z racji 300-lecia publikacji *Principiów* Newtona. To jest ta wielka wizja, w której świat fizyki i świat biologii, świat teologii i filozofii mówią komplementarnymi językami. Wzajemnie dopełniamy się ale dajemy świadectwo tej samej godności, bronimy tych samych zasad, staramy się uczynić świat ludzki i piękny. I to jest ten świat Kopernika, w którym znajdujemy echa Psalmu 104. Obowiązek troski o ten świat spada w szczególny sposób na członków kapituły warmińskiej. To wielka tradycja, którą dziś wydobywamy.

Jestem głęboko wdzięczny Księdzu Arcybiskupowi Wojciechowi za to poświęcenie, w którym ukazuje rolę Warmii, rolę tych ludzi, którzy wpisywali się tutaj w historię włączeniu lektury dwóch Ksiąg: *Księgi Przyrody* i *Księgi Pisma*. Wśród współczesnych wyzwań, gdy tak często do głosu dochodzi antyintelektualizm, gdzie tak łatwo o filozofię rozpaczy, celebrowanej pustki, zagubienia, pozostaje zadaniem dla na wszystkich, byśmy umieli spoglądać w niebo, przywołując zmartwychwstałego Chrystusa. Nie dając się sprowokować do absurdałnych sporów i konfliktów, winniśmy w całej przyrodzie odkrywać przychodzącego Boga i powtarzać: *Boże, nasz Panie, Ty jesteś tak bardzo wielki odziany we wspaniałość i okryty światłem* (por. Ps 104). Amen.

MILENIUM ŚW. BRUNONA Z KWERFURTU. PAMIĘĆ HISTORYCZNA I TEOLOGICZNA

T r e ś ć: – 1. Aktualność problematyki. – 2. Rok św. Brunona w Województwie Warmińsko-Mazurskim i Archidiecezji Warmińskiej. – 3. Pamięć teologiczna. – 4. Męczeństwo znakiem wiarygodności chrześcijaństwa. – Zusammenfassung

I. AKTUALNOŚĆ PROBLEMATYKI

Postać św. Brunona z Kwerfurtu, biskupa i męczennika, trwale zapisała się w dziejach chrystianizacji ludów Europy, przede wszystkim Węgrów, Pieczyngów i Prusów. Działalność tego Wielkiego Misjonarza jest ściśle związana nie tylko z ewangelizacją ziem północno-wschodniej Polski, które my dziś zamieszkujemy, oraz ziem dzisiejszej Litwy i Obwodu Kaliningradzkiego, ale również z początkiem Kościoła i państwowości w naszej Ojczyźnie. W tym kontekście Prymas Polski kardynał Józef Glemp nazwał milenijne obchody męczeńskiej śmierci św. Brunona zwornikiem wydarzeń upamiętniających chrzest Polski i dzieło chrystianizacji Europy¹.

Św. Brunon, przyjaciel i kontynuator apostołskiej misji św. Wojciecha, został zamordowany wraz z 18. towarzyszami 9 marca 1009 r. Niewątpliwie przekazywa-

¹ Kard. J. G l e m p, Patrzmy na rzeczywistość w świetle nauki Bożej. Homilia z okazji tysięcznej rocznicy śmierci Pierwszych Męczenników Polski. Międzyrzecz – Święty Wojciech, 15 czerwca 2003 r.: Zaczniemy od naszych Męczenników, którzy przed tysiącem lat, na tej ziemi piastowskiej, w Międzyrzeczu, dali niezwykle świadectwo wierze. Mamy więc „zapytać dawnych czasów”. Ten okres sprzed tysiąca lat, gdy formowało się Państwo Polskie, utkany jest wielkimi i małymi wydarzeniami, ale na skalę europejską. Myślę o okresie 43 lat, który rozpoczyna się Chrztem Polski, a kończy męczeństwem świętego Brunona z Kwerfurtu (millennia wszystkich tych wydarzeń, związanych z początkami chrześcijaństwa na naszych ziemiach, obchodzimy w naszym pokoleniu lub na styku dwóch pokoleń). Potem nastąpił okres utwierdzania chrześcijaństwa wśród plemion Polan i stąd też pojawiają się inne motywacje do rozważania tysiąclecia. (...) Ten cykl tysięcznych wspomnień, które splatają się w jeden ciąg logicznego rozwoju w chrześcijańskiej Europie, dopełni w roku 2009 rocznica męczeńskiej śmierci świętego Brunona z Kwerfurtu. Bruno jest zwornikiem wspomnianych wydarzeń. Był benedyktynek, zaprzyjaźnionym z ówczesnym cesarzem, ze świętym Wojciechem, z Chrobrym, ze świętym Romualdem, założycielem kamedułów. Jego męczeńska śmierć związana jest z rozwojem chrześcijaństwa już we wschodnich częściach dzisiejszej Polski, w okolicach Łomży (Zob. <http://www.spp.episkopat.pl/kazania/030615.htm>).

na o nim i jego dziele tradycja pozwala nam dzisiaj traktować go jako symbol jedności Europy i powszechności niepodzielnego Kościoła, znak pojednania i współpracy między narodami, szczególnie między Polską, Litwą i Niemcami². Należy więc dbać, by postać Misjonarza Prus była stale obecna i żywa w historycznej pamięci naszego narodu i narodów sąsiedzkich. Aby jednak tak się stało nie możemy ograniczyć się jedynie do ukazywania osoby św. Brunona na płaszczyźnie historycznej, politycznej i kulturowej. Niezbędna jest refleksja teologiczna, bowiem działalność Brunona motywowana była żywą wiarą i miłością, realizowała się w misjonarskim powołaniu, a uwieńczona została męczeńską śmiercią. Nie można zapomnieć, że św. Brunon poprzez męczeństwo jest dla chrześcijan wyjątkowym świadkiem wiary i doskonałym naśladowcą Chrystusa³. Tak więc pamięć historyczna o św. Brunonie powinna być zbieżna z pamięcią teologiczną o nim. Chodzi o to, aby w pojedynczych wydarzeniach, przeżyciach i relacjach widzieć nie tylko pasmo następujących po sobie nieodwracalnych faktów, lecz również umieć je zinterpretować w świetle objawienia Bożego i wiary, która zawsze aktualizuje się i realizuje w historii, w życiu i działaniu konkretnych osób⁴.

II. ROK ŚW. BRUNONA W WOJEWÓDZTWIE WARMIŃSKO- -MAZURSKIM I ARCHIDIECEZJI WARMIŃSKIEJ

31 maja 2008 r., w gotyckich murach zamku w Rynie, podczas XIX Okolicznościowej Sesji Sejmiku Województwa Warmińsko-Mazurskiego, poświęconej roli samorządu i działalności samorządowej w Polsce, ustanowiono rok 2009 Rokiem Św. Brunona z Kwerfurtu w naszym województwie. Decyzja sejmiku była motywowana kościelnymi obchodami 1000-lecia męczeńskiej śmierci św. Brunona, misjonarza naszych ziem.

O randze i ekumenicznym charakterze planowanych – i dziś możemy już dodać zrealizowanych – uroczystości świadczył fakt, że ogłoszenie Roku św. Brunona w Województwie Warmińsko-Mazurskim dokonało się w obecności dostojnych gości: ks. abpa Wojciecha Ziemy Metropolity Warmińskiego, ks. abpa seniora Edmunda Piszczka, bpa ełckiego Jerzego Mazura, ks. bpa Janusza Jaguckiego zwierzchnika Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce, ks. mitrata Aleksandra Szełomowa, który reprezentował bpa Jakuba, biskupa Diecezji Białostocko-Gdańskiej Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego.

Święty Brunon Bonifacy z Kwerfurtu, Biskup i Męczennik, jest współpatronem Archidiecezji Warmińskiej. Dlatego też ks. abp Wojciech Ziemia metropolita war-

² A. K o p i c z k o, Milenium Świętego Brunona z Kwerfurtu. Pamięć historyczna, w: Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski. Otoczmy troską życie. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na rok 2008/2009, Poznań 2008, s. 288–291.

³ J. R a t z i n g e r, Śmierć i życie wieczne, Warszawa 2000, s. 90–97; A. K u b i ś, La théologie du martyre au vingtième siècle, Roma 1968; P. R a b c z y Ń s k i, Męczeństwo szczytem chrześcijańskiego świadectwa, w: Święty Brunon. Patron lokalny czy symbol jedności Europy i powszechności Kościoła, red. A. Kopiczko, Olsztyn 2009, s. 95–106.

⁴ G. B e d o u e l l e, Kościół w dziejach, Poznań 1994, s. 15–16, 305–315.

miński ustanowił rok 2009 Rokiem św. Brunona Bonifacego z Kwerfurtu w Archidiecezji Warmińskiej i mianował moderatora obchodów tegoż roku.

W Liście Pastorskim z okazji 1000-lecia męczeńskiej śmierci św. Brunona, ogłoszonym 24 maja 2009 r., ks. abp Wojciech Ziemia nazwał go „Bożym interpretatorem rzeczywistości”. Przypomniał również trzy charakterystyczne rysy osobowości Świętego, wynikające z uczestnictwa w prorockiej funkcji Chrystusa: „niezachwianie trwał w otrzymanej wierze; pogłębiał swoją wiarę, zwłaszcza przez życie monastyczne; stał się jej świadkiem aż do oddania życia”⁵.

Z okazji milenium św. Brunona Wydział Duszpasterski Kurii Metropolitalnej w Olsztynie rozprawdzał pomoce duszpasterskie. Ponadto na stronach internetowych Archidiecezji zostały opublikowane scenariusze katechez opracowanych przez panią mgr Renatę Banaszczyk dla czterech poziomów edukacyjnych: szkoły podstawowej klas I–III, szkoły podstawowej klas IV–VI, gimnazjum i szkoły ponadgimnazjalnej⁶.

W dniach 21–22 maja br., na Wydziale Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Warmińsko-Maurskiego w Olsztynie odbył się Międzynarodowy Kongres Naukowy pod hasłem: „Święty Brunon. Patron lokalny czy symbol jedności Europy i powszechności Kościoła?” Jego celem było ukazanie spuścizny piśmienniczej Świętego, jego działalności misyjnej oraz odtworzenie okoliczności i miejsca jego męczeństwa. Ponadto w wystąpieniach zaproszonych prelegentów przedstawiono główne prądy myślowe ówczesnej Europy, system kształcenia, wzorzec życia zakonnego, sposób prowadzenia misji wśród pogan, a także teologię męczeństwa⁷. Podczas uroczystej Mszy św. na zakończenie kongresu ks. abp Józef Kowalczyk Nuncjusz Apostolski w Polsce podkreślił w homilii ducha jedności i ducha misyjnego, którymi odznaczał się św. Brunon⁸.

Archidiecezjalne Uroczystości ku czci św. Brunona odbyły się w niedzielę 24 maja br. w Sanktuarium św. Brunona w Bartoszycach. Uroczystej Mszy św. o godz. 12.00 przewodniczył ks. abp Wojciech Ziemia Metropolita Warmiński, zaś oko-

⁵ W. Ziemia, List Pastorski na 1000-lecie męczeńskiej śmierci św. Brunona z Kwerfurtu. Święty Brunon – Boży interpretator rzeczywistości, *WWD* 101 (2009), s. 34–37.

⁶ <http://archidiecezjawarmińska.pl/katechezy-o-sw-brunonie/>

⁷ Święty Brunon, jw.

⁸ Staje przed nami ten odważny i gorliwy biskup, który przed tysiącem lat, mieszkającym na tych terenach ludom i plemionom, niósł światło Ewangelii. Jego pamięć, mimo upływu wieków, jest żywa, zwłaszcza na tych terenach Polski. On patronuje naszej archidiecezji warmińskiej. Cieszy się kultem liturgicznym. Motywem tej pamięci jest przelana krew męczeńska za wiarę, która jednoczy chrześcijan i która nas dziś tu zgromadziła. Duch jedności niewątpliwie towarzyszył św. Brunonowi, kiedy bardzo energicznie podróżował po Europie. Z polecenia papieża nawiązywał kontakty nie tylko dyplomatyczne, ale przede wszystkim religijne, promując ducha misyjnego. Duch misyjny zaszczerpiony przez pierwszych misjonarzy męczenników w Kościele w Polsce kiełkował i trwał przez wieki. Ze względu na uwarunkowania historyczne nie zawsze mógł się rozwijać. Opatrzność Boża jednak czuwała. Krew męczeńska pierwszych misjonarzy wydawała obfite plony w ciągu dziejów, zwłaszcza w naszych czasach (Słowo abpa Józefa Kowalczyka Nuncjusza Apostolskiego w Polsce wygłoszone podczas Mszy św. z okazji 1000-lecia męczeńskiej śmierci św. Brunona z Kwerfurtu. *WWD* 102 (2009), s. 4).

licznościowe kazanie wygłosił ks. bp Józef Wysocki, biskup pomocniczy Diecezji Elbląskiej⁹.

Ponadto Urząd Miasta Bartoszyce zorganizował w dniach 28–29 września br. polsko-niemieckie sympozjum historyczne *Poszukiwanie śladów św. Brunona w historii współczesności*. Dzień po sympozjum, 30 września, w Bartoszyckim Domu Kultury odbyła się uroczysta sesja Rady Miasta, na której podjęto uchwałę dotyczącą powołania na patrona Bartoszyce św. Brunona. Było to możliwe dzięki staraniom ks. abpa Wojciecha Ziembę i zezwoleniu udzielonemu przez odpowiednie urzędy Stolicy Świętej. Nastąpiło również uroczyste odsłonięcie pomnika tego wielkiego Apostoła Prus na skwerze przed Urzędem Miasta i Liceum Ogólnokształcącym w Bartoszycach.

III. PAMIĘĆ TEOLOGICZNA

Jak już zostało wspomniane, aby nie zagubić tożsamości omawianej postaci, konieczna wydaje się hermeneutyka teologiczna męczeńskiej śmierci św. Brunona.

Już pobieżna analiza życia św. Brunona i jego męczeńskiej śmierci wskazuje na dwa teologiczne elementy. Pierwszy to heroizm w wyznawaniu chrześcijańskiej wiary, a drugi to potwierdzenie jej prawdziwości. Obok tych dwu zasadniczych konotacji teologicznych należy współcześnie podkreślić inne – ściśle związane z ludzką egzystencją i jej sensem.

Odwołując się do teologii podmiotu, która uwypukla uwarunkowania psychologiczno-egzystencjalne, oraz do teologii transcendentalnej można w męczeńskiej śmierci dostrzec odpowiedź na trzy odwieczne problemy nurtujące człowieka: problem prawdziwości życia osobowego, problem wolności w obliczu śmierci, problem ostatecznej decyzji o zbawieniu¹⁰.

Od samego początku w pierwotnym Kościele męczeństwo było postrzegane jako wyraz potwierdzenia prawdziwości chrześcijańskiej tożsamości. Ofiara z własnego życia stanowiła konsekwencję raz obranej drogi wiary, polegającej na naśladowaniu Jezusa Chrystusa. Podkreślano, że męczeńska śmierć najlepiej ukazuje spójność pomiędzy wyznaniem wiary a życiem codziennym. Chrześcijanie pielęgowali i podejmowali drogę męczeństwa traktując ją jako ostateczną realizację swej tożsamości i spełnienie siebie w największym życiowym spotkaniu z Chrystusem¹¹.

Dobrowolne oddanie życia za wiarę paradoksalnie rozwiązuje problem wolności w obliczu śmierci. W jaki sposób to się dokonuje skoro życie męczennika w ostatniej swej fazie uzależnione jest od woli oprawcy?

⁹ J. J e z i e r s k i, Komunikat przed uroczystościami jubileuszowymi św. Brunona Bonifacego z Kwerfurtu, *WWD* 101 (2009), s. 50–51.

¹⁰ R. F i s i c h e l l a, Martyre, w: *Dictionnaire de théologie fondamentale*, red. R. Latourelle, R. F i s i c h e l l a, Montréal – Paris 1992, s. 763.

¹¹ Ch. M u n i e r, Aspects de la théologie du martyre dans l'église ancienne (IIe-IIIe siècles), *Connaissance des Pères de l'Église* 47 (1992), s. 6–6; R. F i s i c h e l l a, jw., s. 764; L. B o r o s, *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*. Warszawa 1977, s. 152–176.

Śmierć, a tym bardziej taka, która zakłada męczeństwo, jest wydarzeniem determinującym całe życie człowieka, formującym jego osobistą historię. Dotyka człowieka na sposób całościowy, globalny. W jej perspektywie osoba współtworzy siebie i rozpoznaje swój byt. Dlatego też śmierci nie można traktować tylko i wyłącznie jako faktor biologiczny, wspólny rodzajowi ludzkiemu. W tajemnicy śmierci człowiek wierzący odkrywa, że nie należy do niej, lecz jest przeznaczony do życia¹². Poprzez męczeństwo zdobywa się pewność życia, odkrywa się nową drogę pokonania śmierci. Człowiek wierzący poddany niezawinionemu cierpieniu i przesładowaniom pokazuje, że bycie sprawiedliwym w oczach Boga znaczy więcej niż własne biologiczne życie. Opowiedzenie się za prawdą jest dla niego jednocześnie wkroczeniem w samo życie – wspólnotę bycia z Bogiem¹³.

Wraz ze śmiercią człowiek osiąga pewien stan ostateczności. Kończy się jego pielgrzymowanie, okres zasługiwanie na wieczne życie z Bogiem lub bez Niego. Ostateczne spotkanie ze Stwórcą w momencie śmierci dokonuje się w całkowitym otwarciu ludzkiego bytu na Byt Nieskończony w absolutnym akcie wolności¹⁴. Męczennik zgadzając się na śmierć objawia swą pełną wolność. Nie pogardza życiem, lecz je afirmuje i wskazuje na jego prawdziwe źródło. Dla niego umrzeć, to w sposób świadomy i wolny stać się w pełni sobą¹⁵.

Męczennik traktuje śmierć jako uprzywilejowany stan spotkania z Bogiem i podjęcia ostatecznej decyzji o zbawieniu. Autentyczna i wolna akceptacja śmierci zmierza do zjednoczenia ze Stwórcą. Człowiek sam dla siebie jest tajemnicą. W świetle wiary odkrywa w sobie obecność jeszcze większej tajemnicy, wyrażającej gotowość i otwartość na nieśmiertelność. Męczennik pragnie zanurzyć się w tej tajemnicy, którą odczytuje jako bezgraniczną miłość Boga. Dobry Ojciec oczekuje i przyjmuje męczennika tak, jak przyjął swego Jednorodzonego Syna. Tak więc w akcie męczeństwa chrześcijanin odnajduje sens swojego życia, a także klucz do samozrozumienia¹⁶.

IV. MĘCZEŃSTWO ZNAKIEM WIARYGODNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSTWA

Podsumowując powyższe rozważania należy stwierdzić, że współczesna teologia daje podstawy do traktowania męczeństwa jako aktualnego również i dziś znaku wiarygodności chrześcijaństwa. Decyzja wyjątkowego świadka wiary, jakim jest każdy męczennik, aby dobrowolnie ponieść śmierć zawiera w sobie przesłanie o niewystarczalności uwarunkowań kulturowo-cywilizacyjnych do zaspokojenia egzystencjalnych potrzeb człowieka. Odczuwane pragnienia związane z ludzką naturą oraz praktyka życiowa pokazuje, że człowiek choć nie jest bytem samowy-

¹² R. F i s i c h e l l a, jw., s. 764.

¹³ J. R a t z i n g e r, jw., s. 88–90.

¹⁴ L. B o r o s, jw., s. 100–113.

¹⁵ K. R a h n e r, *Théologie de la mort*, w: *Écrits théologiques*, T. III, Bruges – Bruxelles – Paris 1963, s. 105–167.

¹⁶ R. F i s i c h e l l a, jw., s. 765.

starczalnym i sam nie może znaleźć ostatecznego wyjaśnienia sensu swego życia, to jednak nosi w sobie olbrzymi potencjał, umożliwiający mu otwarcie się i przyjęcie tego, co transcendentne, nadprzyrodzone i wiecznie trwałe. Męczennik swoim postępowaniem bardzo wyraźnie wskazuje na Boże objawienie i bogaty świat chrześcijańskiej wiary, dzięki któremu każdy może wytłumaczyć sens swego istnienia i zaspokoić wszystkie aspiracje¹⁷. Działalność i męczeńska śmierć św. Brunona jest tego najlepszym przykładem.

MILLENNIO DI SAN BRUNO DI QUERFURT. LA MEMORIA STORICA E TEOLOGICA

RIASSUNTO

San Bruno – vescovo e martire – è un personaggio molto importante nella storia del cristianesimo d'Europa, soprattutto nel Peceneghi, nell'Ungheria e nella Prussia.

San Bruno, l'amico e il continuatore della missione apostolica di san Adalberto, fu ucciso insieme con diciotto compagni il 9 marzo 1009. La sua vita raccontata nei scritti storici viene considerata oggi come simbolo dell'unità d'Europa e dell'universalità della Chiesa, come segno della riconciliazione e collaborazione tra i popoli, in particolare tra Polonia, Lituania e Germania.

San Bruno è uno dei patroni di Archidiocesi di Warmia. In occasione di millennio del suo martirio, arcivescovo Wojciech Ziemia, il metropolita di Warmia ha annunciato l'anno 2009 come commemorazione di san Bruno di Querfurt.

¹⁷ M. R u s e c k i, Wiarygodność chrześcijaństwa. T. I. Z teorii teologii fundamentalnej, Lublin 1994, s. 270–274.

ROCZNE SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WSD MW „HOSIANUM” W OLSZTYNIE (2008/2009)

Zgodnie z *Regulaminem Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum”* w Olsztynie z dnia 17 września 2004 roku (Rozdział VII, § 2, p. 9), przedkłada się Roczne Sprawozdanie z działalności Seminarium, które obejmuje okres od 1 września 2008 do 31 sierpnia 2009 roku.

Rok akademicki 2008/2009 był 444. rokiem działalności Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie. Seminarium prowadziło formację do kapłaństwa zgodnie z zaleceniami Konferencji Episkopatu Polski, wyrażonymi w *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*, zatwierdzonymi przez Kongregację ds. Wychowania Katolickiego (Seminariów i Instytutów Naukowych) dnia 26 sierpnia 1999 roku oraz zgodnie ze wskazaniem J.E. Ks. Abpa dra Wojciecha Ziemby Metropolity Warmińskiego. Podobnie jak w poprzednich latach, Alumni „Hosianum” odbywali formację intelektualną na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

I. MODERATORZY SEMINARIUM I INNI PRACOWNICY

1. W roku akademickim 2008/2009 Zarząd Seminarium tworzyli: Rektor: ks. prałat kanonik prof. zw. dr hab. Władysław Nowak; Wicerektor: ks. kanonik dr Paweł Rabczyński; Dyrektor ds. Administracyjnych (Ekonom): ks. prałat kanonik mgr Ludwik Kaniuga; Prefekci: ks. mgr Zdzisław Kieliszek i ks. mgr lic. Wojciech Czupryński. Zarząd, pod kierunkiem Rektora, odbywał cotygodniowe spotkania w celu organizacji życia seminaryjnego i koordynacji pracy wychowawczej. Kompetencje i zakres obowiązków poszczególnych osób wyznaczał *Statut i Regulamin „Hosianum”*. Rektor, Wicerektor oraz Prefekci prowadzili w każdą środę konferencje wychowawcze dla Alumnów zgodnie z harmonogramem ustalonym przez Rektora.
2. Funkcję Ojców Duchownych pełnili: ks. kanonik dr Tadeusz Marcinkowski i ks. kanonik mgr lic. Andrzej Migrała. Jako przewodnicy i mistrzowie życia wewnętrznego prowadzili oni regularne rozmowy z Alumnami oraz kierownictwo duchowe. Ponadto Spowiednikami Alumnów byli: ks. kanonik mgr lic. Romuald

- Zapadka, ks. prałat mgr Ryszard Andrukiewicz, ks. mgr lic. Andrzej Adamczyk, ks. mgr lic. Krzysztof Bumbul. Spowiednicy pełnili swoją posługę w ustalone i podane do wiadomości Alumnom dni każdego tygodnia.
3. Dyrektorem Chóru WSD MW „Hosianum” był ks. kanonik dr Sławomir Ropiak. Próby chóru odbywały się w każdy wtorek.
 4. Komisję ds. Świeceń i Posług tworzyli: bp dr Jacek Jeziernski, ks. prałat kanonik dr Edward Michoń, ks. kanonik inf. dr Jan Jerzy Górny, ks. prałat kanonik dr Wiesław Więcek, ks. kanonik dr hab. Edward Wiszowaty – prof. UWM, ks. prałat kanonik prof. zw. Władysław Nowak – Rektor, ks. kanonik dr Paweł Rabczyński – Wicerektor, ks. mgr Zdzisław Kieliszek – Prefekt, ks. mgr lic. Wojśław Czupryński – Prefekt, ks. prałat kanonik dr Jan Guzowski, ks. prałat kanonik dr Andrzej Lesiński, ks. kanonik prof. Andrzej Kopiczko, ks. kanonik mgr lic. Tomasz Garwoliński, ks. kanonik dr Lucjan Świto, ks. kanonik mgr lic. Stanisław Zinkiewicz. Komisja obradowała tradycyjnie trzy razy w ciągu roku: na początku roku formacji, po pierwszym semestrze i na zakończenie roku.
 5. Dyrektorem Biblioteki WSD MW „Hosianum” był ks. kanonik mgr lic. Tomasz Garwoliński. W Bibliotece pracowały także: mgr Małgorzata Bujnowska, mgr Iwona Spalek, mgr Teresa Ząbczyk.
 6. Dyrektorem Wydawnictwa WSD MW „Hosianum” był ks. prałat kanonik dr Jan Guzowski, który pełnił także funkcję Redaktora Naczelnego „Studiów Warmińskich”. Sekretarzem Redakcji tego rocznika naukowego była dr Katarzyna Parzych-Blakiewicz.
 7. Członkami Komisji Ekonomicznej WSD MW „Hosianum” byli: Przewodniczący – ks. infułat kanonik dr Jan J. Górny; Członkowie – ks. prałat mgr Andrzej Pluta, ks. kanonik mgr Stanisław Jasiński, ks. prałat mgr lic. Leszek Niedźwiedz.
 8. W działach administracyjnych i gospodarczych Seminarium (łącznie z gospodarstwem rolnym w Klewkach) zatrudnionych było 30 osób świeckich, w tym trzy Siostry ze Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy: s. Donata Stępień, s. Emilia Ostrowska, s. Zofia Maciejewska. Kapelanem Sióstr był ks. prałat kanonik mgr Ludwik Kaniuga.

II. ALUMNI

1. Rok akademicki 2008/2009 w WSD MW „Hosianum” w Olsztynie rozpoczęło 74 Alumnów. Na Roku I – 12, na Roku II – 16, na Roku III – 13, na Roku IV – 16, na Roku V – 9, na Roku VI – 8. Dwóch alumnów przebywało na urlopiach rektorskich. Alumni odbywali comiesięczne dni skupienia, uczestniczyli w cotygodniowych konferencjach ascetycznych i wychowawczych.

2. W pierwszym semestrze Alumni pełnili następujące funkcje: senior – dn Jarosław Dobrzeniecki, wicesenior – Dariusz Jasiński (rok V), gospodarz – dn Roman Dąbkowski, wicegospodarz – Wojciech Leszczyński (rok V), sacelan – dn Maciej Burdyński, wicesacelan – Arminas Lukoševičius (rok V), ceremoniarz – dn Bartłomiej Koziej, wiceceremoniarz – Paweł Kaczmarczyk (rok V), infirmarz – Zdzisław Muszyński (rok V), wiceinfirmarz – Damian Zembek (rok IV), organista – Dariusz Sonak (rok V), wiceorganista – Andrzej Marciniak (rok IV). W drugim semestrze: senior – Dariusz Jasiński (rok V), wicesenior – Radosław Czerwiński (rok IV), gospodarz – Wojciech Leszczyński (rok V), wicegospodarz – Jacek Pietrasiuk (rok IV), sacelan – Arminas Lukoševičius (rok V), wicesacelan – Łukasz Świątkowski (rok IV), ceremoniarz – Paweł Kaczmarczyk (rok V), wiceceremoniarz – Tomasz Mazurowski (rok IV), infirmarz – Zdzisław Muszyński (rok V), wiceinfirmarz – Damian Zembek (rok IV), organista – Dariusz Sonak (rok V), wiceorganista – Andrzej Marciniak (rok IV).
3. W roku akademickim 2008/2009 Alumni byli zobowiązani do uiszczania czesnego w wysokości 200 zł miesięcznie.
4. W roku akademickim 2008/2009 w „Hosianum” funkcjonowały następujące Agendy Kleryckie: Stowarzyszenie Alumnów „Bratniak” (prezes – Łukasz Szwałkosz; opiekun – ks. Zdzisław Kieliszek), Agenda Sportowa (animator – Paweł Roszyński, rok III; opiekun – ks. Wojśław Czupryński), Czasopismo Kleryckie „Serce Warmii” (Redaktor Naczelny – dn Jarosław Dobrzeniecki, Z-ca Redaktora Naczelnego – Radosław Czerwiński, rok IV; Redaktor Techniczny – Arminas Lukoševičius, rok V; opiekun – ks. Paweł Rabczyński), Klerycka Grupa Miłosierdzia „Auxilium” (Lider – Piotr Wasilewski, rok IV; opiekun – ks. Wojśław Czupryński); Kleryckie Koło Misyjne (odpowiedzialny – Paweł Kaczmarczyk, rok V); Audycja Alumnów Hosianum Gloria. FM (Redaktor Naczelny – Dariusz Jasiński, rok V; Redaktorzy: Łukasz Świątkowski, rok IV; Andrzej Gołębiwski, rok III; Bartłomiej Koba, rok III; opiekun – ks. Wojśław Czupryński); Harcerski Krąg Klerycki „Orzeł” (Odpowiedzialny – Arkadiusz Suchowiecki, rok IV; opiekun – ks. pwd. mgr lic. Piotr Wiśniewski HR); Modlitewna Wspólnota Odnowy Charyzmatycznej „Laetitia et Pax” (opiekun – ojciec duchowny ks. Andrzej Migrala); Grupa Modlitewna w duchu Taizé „Nowe Jeruzalem”; Wspólnota Ruchu Światło-Życie (odpowiedzialny – Dariusz Sonak); Wspólnota „Immaculata” (opiekun – ojciec duchowny ks. Tadeusz Marcinkowski); Wspólnota „Misericordia Dei” (opiekun – ojciec duchowny ks. Tadeusz Marcinkowski); Zespół Muzyczny Soli Deo Gloria (odpowiedzialny – Dariusz Sonak, rok V); Klerycka Grupa Powołaniowa „Wieczernik” (lider – Rafał Grzebyk, rok IV; wicelider – Michał Tyczyński, rok II; sekretarz – Sławomir Jankiewicz, rok IV; opiekun – ks. Paweł Rabczyński). Stronę internetową Seminarium (www.hosianum.edu.pl) przygotowywali Alumni na czele z Wiktorem Rusinem (rok IV), pod kierunkiem ks. Zdzisława Kieliszka.

III. WAŻNIEJSZE WYDARZENIA W ŻYCIU WSPÓLNOTY SEMINARYJNEJ

1. Życie Wspólnoty seminaryjnej w roku akademickim 2008/2009 toczyło się zgodnie z programem zawartym w *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* oraz wskazaniem Ks. Arcybiskupa dra Wojciecha Ziemby Metropolity Warmińskiego. Inspiracją w pracy formacyjnej był ogłoszony przez Ojca Świętego Benedykta XVI Rok Św. Pawła oraz Program Duszpasterski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski na rok kościelny 2008/2009 *Otoczmy troską życie*. Wspólnota Seminaryjna brała czynny udział w inicjatywach pastoralnych podjętych przez Księdza Arcybiskupa Metropolite Warmińskiego; w peregrynacji Obrazu Jezusa Miłosiernego w Archidiecezji Warmińskiej, a także w uroczystościach związanych z Rokiem Św. Brunona z Kwerfurtu.
2. Wspólnota Seminaryjna uczestniczyła w spotkaniach i sesjach I Synodu Archidiecezji Warmińskiej. Alumni brali również udział w sympozjach organizowanych przez Wydział Teologii UWM w Olsztynie oraz inne ośrodki naukowe.
3. W roku akademickim 2008/2009 Moderatorzy i Alumni konsekwentnie prowadzili Dzieło Budzenia Powołań i promocji szeroko rozumianej kultury powołaniowej. We współpracy z Księżmi Proboszczami i Wikariuszami kontynuowano inicjatywę Powołaniowych Niedzieli Seminaryjnych w poszczególnych parafiach Archidiecezji Warmińskiej oraz Weekendowych Dni Powołaniowych. Przełożeni i Seminarzyści spotykali się również z młodzieżą podczas szkolnych i parafialnych rekolekcji wielkopostnych. Na seminaryjnych obiektach sportowych (sala gimnastyczna, korty tenisowe, boisko przy kortach) odbywały się turnieje i zawody ministrantów i lektorów naszej archidiecezji.
4. Zgodnie z zaleceniem ks. Abpa dra Wojciecha Ziemby Metropolity Warmińskiego w roku formacji 2008/2009 kontynuowano comiesięczne spotkania Moderatorów z Rodzicami Alumnów poszczególnych roczników.
5. Kalendarium:
 - 14.09.2008** – Wspólnota seminaryjna uczestniczyła w Archidiecezjalnych Uroczystościach Odpustowych w Gietrzwałdzie.
 - 15.09.2008** – Zjazd Alumnów Roku I, którzy w Tygodniu Propedeutycznym zostali wprowadzeni w życie seminaryjne.
 - 16.09.2008** – Posiedzenie Komisji ds. Święceń i Posług.
 - 21.09.2008** – Zjazd Alumnów Roczników II–VI.
 - 22–25.09.2008** – Rekolekcje na rozpoczęcie roku formacji (prowadził ks. dr Andrzej Pelc SAC, wykładowca Prymasowskiego Instytutu Życia Wewnętrznego).
 - 26.09.2008** – Liturgiczna Inauguracja 444. roku działalności „Hosianum”. Podczas uroczystej Mszy św. pod przewodnictwem Ks. Bpa dra Jacka Jezierskiego Alumni Roku I złożyli uroczyste wyznanie

- wiary, Alumni Roku III przywdziali sutanny, natomiast Alumni Roku V zostali włączeni do grona kandydatów do święceń diakonatu i prezbiteratu.
- 27.09.2008** – Pielgrzymka autokarowa do Gietrzwałdu.
- 28.09.2008** – Cała wspólnota seminaryjna udała się do Białegostoku na uroczystość beatyfikacji Sługi Bożego ks. Michała Sopoćki.
- 29.09.2008** – Wspólnota seminaryjna uczestniczyła w Inauguracji Roku Akademickiego 2008/2009 na Wydziale Teologii UWM. Uroczystej Mszy św. przewodniczył ks. abp dr Wojciech Ziemba Metropolita Warmiński. Po Mszy święty zostały wręczone medale osobom ze wspólnoty Kolpingsfamilie, które materialnie wspierały nasze seminarium. Tego samego dnia wieczorem wzięliśmy udział w rozpoczęciu peregrynacji Obrazu Jezusa Miłosiernego w Archidiecezji Warmińskiej.
- 1.10.2008** – Wspólnota Seminaryjna uczestniczyła w Uroczystości Inauguracji Roku Akademickiego 2008/2009 na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie.
- 2.10.2008** – Rozpoczęcie zajęć dydaktycznych.
- 4.10.2008** – Odbyło się podsumowanie praktyk wakacyjnych alumnów. Na spotkanie przybili opiekunowie odpowiedzialni za poszczególne praktyki m.in. ks. dr Marian Midura (MIVA Polska), ks. mgr lic. Piotr Wiśniewski (pielgrzymki), ks. mgr Mariusz Grabas (Kościół Domowy). W prezentacji uczestniczył ks. prof. dr hab. Antoni Misiaczek, wykładowca teologii pastoralnej, który podsumował całe spotkanie. W czasie wakacji alumni wzięli udział w następujących formach duszpasterskich: Pielgrzymka Piesza do Częstochowy (30–12.08.2008) i Ostrej Bramy (6–15.07.2008); „Wakacje z misjami” (7.2008) w Ocyplu organizowane przez referat misyjny Księży Werbistów; Rekolekcje ruchu „Światło–Życie”; Turnus rehabilitacyjno-rekolekcyjny w Głogowie; Wsparcie akcji MIVA Polska (7.2008) w Warszawie; Pomoc w ośrodku „Caritas” w Rybakach (7–08.2008); Rekolekcje „Domowego Kościoła”; Rekolekcje Odnowy w Duchu Świętym (20–27.08.2008) w Dobrym Mieście; Rekolekcje Liturgicznej Służby Ołtarza (18–23.08.2008) w seminarium; Wypoczynek wakacyjny dla ministrantów i lektorów w Rybakach (3 turnusy); Rekolekcje ignacjańskie w Gdyni, Starej Wsi i Brzozowie.
- 5.10.2008** – Na zaproszenie ks. abpa Wojciecha Ziemby w seminarium gościł ksiądz biskup Juan Rubén Martínez, ordynariusz diecezji Posadas w Argentynie.
- 9.10.2008** – Klerycka Grupa Powołaniowa „Wieczernik” przygotowała nabożeństwo różańcowe, którego myślą przewodnią była modlitwa o świętych kapłanów.
- 11.10.2008** – Wspólnota „Hosianum” przeżywała swój Dzień Wieczystej Adoracji.
- 12.10.2008** – VIII Dzień Papieski: *Jan Paweł II – wychowawca młodych.*

- 16–17.10.2008** – Alumni i Moderatorzy uczestniczyli w IX Dniach Interdyscyplinarnych, które odbywały się pod hasłem *Na progu życia. Teoria ewolucji a wiara chrześcijan*.
- 18.10.2008** – Spotkanie Księży Proboszczów Alumnów z Moderatorami Seminarium.
- 19.10.2008** – W seminarium odbyło się Spotkanie Rodziców Alumnów Roku I z Moderatorami.
- 19–25.10.2008** – Tydzień Misyjny w „Hosianum”. Naszymi gośćmi byli misjonarze: pani mgr Agnieszka Rakowska oraz s. mgr lic. Łucja Jaworska CSC, a także ks. kan. dr Michał Tunkiewicz, dyrektor archidiecezjalnego biura pielgrzymkowego.
- 20.10.2008** – W ramach ogólnopolskich obchodów VIII Dnia Papieskiego oraz XXX rocznicy wyboru na Stolicę Piotrową kardynała Karola Wojtyły, w kościele seminaryjnym odbył się koncert muzyki sakralnej. Koncert został wykonany przez dwa chóry: chłopięco-męski miasta Olsztyn, oraz mieszany Katedry Muzyki Wydziału Nauk Społecznych i Sztuki UWM. Pierwszym dyrygował pan prof. Józef Wojtkowiak, drugim zaś pani prof. Katarzyna Bajaruniec.
- 6.11.2008** – Msza św. koncelebrowana pod przewodnictwem Ks. Abpa dra Wojciecha Ziembę Metropolity Warmińskiego za zmarłych Biskupów Warmińskich, Księży Profesorów, Alumnów i Pracowników Seminarium.
- 8.11.2008** – Klerycka Grupa Powołaniowa „Wieczernik” oraz Duszpasterstwo Akademicki przy parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Olsztynie zorganizowała czuwanie modlitwne dla młodzieży miasta Olsztyna.
- 9.11.2008** – W seminarium odbyło się Spotkanie Rodziców Alumnów Roku II z Moderatorami.
- 11.11.2008** – W 90. rocznicę odzyskania przez Polską niepodległości po latach zaborów Moderatorzy i Alumni wzięli udział w uroczystej Mszy św. w bazylice współkatedralnej św. Jakuba w Olsztynie.
- 12.11.2008** – Odbyło się uroczyste odsłonięcie i pobłogosławienie popiersia Sługi Bożego papieża Jana Pawła II. Odsłonięcia dokonał Ks. Abp Wojciech Ziemia, natomiast pomnik pobłogosławił jego fundator Ks. Abp Józef Kowalczyk Nuncjusz Apostolski w Polsce.
- 15.11.2008** – Wspólnota seminaryjna uczestniczyła w Uroczystości Imienin i Urodzin Ks. Arcybiskupa Seniora dra Edmunda Piszcza.
- 22.11.2008** – W auli seminaryjnej odbyło się spotkanie alumnów z odpowiedzialnymi za wspólnotę neokatechumenalną w północno-wschodniej Polsce.
- 4.12.2008** – Drużyna seminaryjna rozegrała mecz piłki halowej z drużyną olsztyńskich nauczycieli.
- 6.12.2008** – Alumni Roku II przygotowali zabawę mikołajową dla dzieci z przedszkola katolickiego w Olsztynie, natomiast Alumni Roku

- V wystawili sztukę kabaretową motywowaną codziennym życiem seminaryjnym.
- 7.12.2008** – Miało miejsce spotkanie Rodziców Alumnów Roku IV z Moderatorami.
- 13.12.2008** – Wspólnota seminaryjna obchodziła XX rocznicę śmierci Biskupa Warmińskiego dra Jana Obłąka. Z tej okazji na Wydziale Teologii odbyło się okolicznościowe sympozjum poświęcone osobie i dziełu zmarłego biskupa.
- 18.12.2008** – Uroczysta Wigilia Seminaryjna z udziałem Ks. Abpa dra Wojciecha Ziembę Metropolity Warmińskiego i Ks. Abpa Seniora dra Edmunda Piszczę.
- 27.12.2008** – W seminarium odbyło się Spotkanie Bożonarodzeniowe Ministrantów i Lektorów Archidiecezji Warmińskiej. Wzięło w nim udział ok. 150 osób. Mszy św. przewodniczył i homilię wygłosił Ks. Bp Jacek Jezierski.
- 27–30.12.2008** – Wspólnota seminaryjna zorganizowała Rekolekcje dla Maturzystów. Uczestniczyło w nich 30 młodzieńców. Moderatorem był Ks. Prefekt Wojślaw Czupryński, pomocą służyli mu Księża Diakoni.
- 06.01.2009** – W Uroczystość Objawienia Pańskiego Moderatorzy i Alumni uczestniczyli we Mszy św. w bazylice współkatedralnej św. Jakuba w Olsztynie, której przewodniczył Arcybiskup Metropolita Warmiński.
- 11.01.2009** – Zarząd Seminarium i Alumni Roku V przygotowali Noworoczne Spotkanie Członków Stowarzyszenia Przyjaciół WSD MW „Hosianum”. Tego dnia wieczorem, zgodnie z tradycją, w naszym seminarium odbyła się wizyta duszpasterska, zwana popularnie kolędą. Do drzwi kłeryckich mieszkań zapukali księża moderatorzy, niosąc Alumnom Boże błogosławieństwo.
- 25.01.2009** – W Tygodniu Modlitw o Jedność Chrześcijan Alumni uczestniczyli w nabożeństwie ekumenicznych w kościele ewangelicko-augsburskim Chrystusa Zbawiciela w Olsztynie. Na zaproszenie gospodarza miejsca Ks. Bpa Rudolfa Bażanowskiego homilię wygłosił Ks. Abp dr Wojciech Ziembę Metropolita Warmiński. Wieczorem Wspólnota Seminaryjna wzięła udział we Mszy św. w bazylice konkatedralnej w Olsztynie pod przewodnictwem Ks. Abpa Seniora dra Edmunda Piszczę. Okolicznościowe kazanie wygłosił Ks. Bp Rudolf Bażanowski.
- 28.01.2009** – Obchodziliśmy Liturgiczne Wspomnienie św. Tomasza z Akwinu, patrona studiujących filozofię i teologię. Liturgii przewodniczył ks. Abp dr Wojciech Ziembę Metropolita Warmiński, natomiast okolicznościową homilię wygłosił ks. dr Mirosław Pawliszyn CSsR.
- 2.02.2009** – W Święto Ofiarowania Pańskiego, które jest zarazem Dniem Życia Konsekwentnego, „Hosianum” uczestniczyło we Mszy św. w bazylice współkatedralnej św. Jakuba w Olsztynie. Podczas

Eucharystii osoby konsekrowane odnowiły swoje śluby i przyrzeczenia.

- 7.02.2009** – Odbyło się posiedzenie Komisji ds. Świeceń i Posług (podsumowanie I semestru, dopuszczenie do Świeceń Diakonu i Prezbiteratu oraz do Posług Lektoratu i Akolitu).
- 24.02.2009** – Alumni Roku III zorganizowali wieczór ostatekowy.
- 25.02.2009** – W Środę Popielcową Wspólnota Seminaryjna uczestniczyła w bazylice konkatedralnej św. Jakuba we Mszy św. koncelebrowanej pod przewodnictwem Ks. Abpa dra Wojciecha Ziemby.
- 25–28.02.2009** – Odbyły się Rekolekcje Wielkopostne, które przeprowadził Ks. Abp Senior dr Edmund Piszc.
- 28.02.2009** – Z rąk ks. Abpa Seniora Edmunda Piszcz Alumni Roku III otrzymali posługę Lektora, zaś Alumnii Roku IV – posługę Akolity. Tego też dnia wieczorem Księża Diakoni rozpoczęli pracę duszpasterską w wyznaczonych parafiach Archidiecezji Warmińskiej.
- 3.03.2009** – W Krakowie, w auli Seminarium Arcybiskupiego odbyła się uroczystość nadania doktoratu honorowego Wydziału Teologii Papieskiej Akademii Teologicznej ks. biskupowi prof. dr hab. Julianowi Wojtkowskiemu, emerytowanemu biskupowi pomocniczemu diecezji i archidiecezji warmińskiej, wieloletniemu wykładowcy „Hosianum”. Wspólnotę seminaryjną reprezentował jej wicerekktor ks. kanonik dr Paweł Rabczyński.
- 7.03.2009** – Drużyna „Hosianum” wzięła udział w Mistrzostwach Polski Wyższych Seminarium Duchownych w halowej piłce nożnej w Kielcach.
- 14.03.2009** – Wspólnota Seminaryjna odbyła doroczną wielkopostną pielgrzymkę autokarową do Sanktuarium Najświętszego Sakramentu i Męki Pańskiej w Głotowie.
- 15.03.2009** – Wielkopostny Dzień Skupienia przeżywali w seminarium Rodzice Alumnów; Alumnii Roku III przedstawili Misterium Męki Pańskiej. Na widowni zasiedli również członkowie Klubu Inteligencji Katolickiej w Olsztynie oraz pielgrzymi z Białegostoku.
- 1.03.2009** – Odbyły się obchody Uroczystości Patronalnej Seminarium – św. Józefa Oblubieńca NMP. Okolicznościową homilię wygłosił ks. dr Jan Bocian SVD. W uroczystości wzięli udział Moderatorzy i Alumnii Misyjnego Seminarium Księża Werbistów w Pieniężnie.
- 25.03.2009** – Obchodziliśmy XVII rocznicę utworzenia Archidiecezji Warmińskiej.
- 2.04.2009** – W bazylice współkatedralnej św. Jakuba w Olsztynie, obchodziliśmy IV rocznicę śmierci Sługi Bożego papieża Jana Pawła II, modląc się o jego rychłą beatyfikację.
- 3.04.2009** – Moderatorzy i Alumnii uczestniczyli w Drodze Krzyżowej ulicami miasta Olsztyna.
- 4.04.2009** – Do naszej Wspólnoty Seminaryjnej, przyjęliśmy obraz Jezusa Miłosiernego, który peregrynuje po parafiach Archidiecezji War-

mińskiej od września ubiegłego roku. Czas nawiedzenia obrazu poprzedzony był specjalnym Triduum Miłosierdzia Bożego, podczas którego wysłuchaliśmy konferencji wygłoszonych przez ks. kanonika dra Artura Oględzkiego – kanclerza Kurii Metropolitalnej w Olsztynie; ks. prof. dra hab. Mariana Machinka MSF – wykładowcy teologii moralnej na Wydziale Teologii UWM; i ks. prałata Józefa Romanowskiego – moderatora Peregrynacji Obrazu Jezusa Miłosiernego. Ks. Rektor prof. dr hab. Władysław Nowak zawierzył naszą wspólnotę Miłosierdziu Bożemu. Następnie seniorzy poszczególnych roczników powitali Obraz. Ks. Biskup dr Jacek Jezierski odprawił Mszę Świętą. Obraz Jezusa Miłosiernego pozostał w naszym Seminarium przez tydzień, do Wielkiej Soboty.

- 9–12.04.2009** – Wspólnota „Hosianum” brała czynny udział w Triduum Paschalnym w bazylice konkatedralnej św. Jakuba w Olsztynie.
- 19.04.2009** – Odbyło się Spotkanie Rodziców Alumnów Roku V i Księży Diaconów z Moderatorami. Po południu Wspólnota „Hosianum” uczestniczyła we Mszy św. w kościele św. Wojciecha w Olsztynie w intencji duchowieństwa Archidiecezji Warmińskiej oraz nowych powołań kapłańskich i zakonnych. Mszy św. przewodniczył ks. Abp dr Wojciech Ziemia. Po Mszy św. odbyła się procesja z relikwiami Świętego Wojciecha ulicami Osiedla Mleczna.
- 21, 25.04.2009** – W seminarium odbyły się Konferencje Rejonowe dla księży i katechetów Archidiecezji Warmińskiej.
- 23.04.2009** – W konkatedrze św. Jakuba w Olsztynie obchodziliśmy Uroczystość św. Wojciecha – Głównego Patrona Archidiecezji Warmińskiej i zarazem Uroczystość Patronalną Ks. Arcybiskupa dra Wojciecha Ziemby Metropolity Warmińskiego. Okolicznościową homilię wygłosił ks. Bp dr Jacek Jezierski.
- 24–26.04.2009** – Wspólnota Seminaryjna odbyła pielgrzymkę do Grobu św. Wojciecha w Gnieźnie. Trasa do Gniezna wiodła szlakiem kościołów romańskich. Zwiedziliśmy zabytkowe kościoły w Inowrocławiu, Strzelnie, Mogilnie i Trzemesznie, a także Pola Lednickie i katedrę w Poznaniu.
- 1.05.2009** – Udaliśmy się z rewizytą do Misyjnego Seminarium Księży Werbistów w Pieniężnie.
- 2.05.2009** – Wspólnota seminaryjna zorganizowała tradycyjny już Dzień Wdzięczności, na który zostali zaproszeni Dobroczyńcy i Przyjaciele „Hosianum” – kapłani, siostry zakonne i wierni świeccy naszej Archidiecezji. Uroczystej Mszy św. przewodniczył ks. bp dr Jacek Jezierski. Po Mszy św. można było sprawdzić swoją kondycję fizyczną, grając w piłkę nożną, lub biorąc udział w rozgrywkach tenisa stołowego. Alumni przygotowali także wystawę pt. „Z życia seminarium”, projekcję filmu, konkurs biblijny oraz punkty gastronomiczne. Po południu w kościele seminaryjnym odbyło się Nabożeństwo Majowe.

- 03.05.2009** – Seminarium wzięło udział w obchodach religijno-patriotycznych w kościele konkatedralnym św. Jakuba w Olsztynie z okazji Uroczystości Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski. Mszy św. przewodniczył i homilię wygłosił ks. Abp Senior dr Edmund Piszcz.
- 20.05.2009** – Alumni Roku I przygotowali wieczór poetycki pt. „Pożegnanie Księży Diakonów”.
- 21–22.05.2009** – Alumni i Moderatorzy uczestniczyli w Kongresie Naukowym *Św. Brunon – patron lokalny czy symbol powszechności Kościoła i jedności Europy*. Kongres został zorganizowany przez ks. prof. dra hab. Andrzeja Kopiczko na Wydziale Humanistycznym UWM pod patronatem J. E. Abpa Wojciecha Ziembę Metropolity Warmińskiego, J.E. Bpa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP Janusza Jaguckiego, Marszałka Województwa WM Jacka Protasa i J. M. Rektora UWM prof. dr hab. Józefa Górniewicza.
- 21–28.05.2009** – Księża Diakoni i Alumni Roku V odbywali w Gietrzwałdzie swoje rekolekcje przed przyjęciem sakramentu święceń. Rekolekcje prowadzili Ojcowie Duchowni.
- 24.05.2009** – Grupa Alumnów naszego Seminarium zorganizowała II Seminarium Spływ Kajakowy po rzece Łynie.
- 28.05.2009** – W kościele seminaryjnym odbyły się Skrutynia Kandydatów do Święceń Diakonatu i Prezbiteratu, poprzedzone indywidualnymi rozmowami z Księdzem Arcybiskupem Metropolita Warmińskim.
- 29.05.2009** – W bazylice archikatedralnej św. Jakuba w Olsztynie odbyły się święcenia diakonatu akolitów Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum”. W tym roku miały one wyjątkowy charakter. Siedmiu alumnów, przeznaczonych do pracy w Archidiecezji Warmińskiej, przyjęło urząd diakona z rąk J.E. Ks. Bpa Jacka Jezierskiego, natomiast jeden, przeznaczony do pracy w Diecezji Wiłkowyskiej (Litwa), z rąk swego ordynariusza – J.E. Ks. Bpa Rimantasa Norvili. Nowowyświęceni diakoni: Krzysztof Jabłoński (Ostróda, Bł. Hiacynty i Franciszka), Dariusz Jasiński (Lubomino), Paweł Kaczmarczyk (Kobiernice), Wojciech Leszczyński (Poryte), Arminas Lukoševičius (Liškiava, Litwa), Zdzisław Muszyński (Kolno), Dariusz Sonak (Korsze), Łukasz Szwajkosz (Gruszów Wielki).
- 30.05.2009** – W bazylice archikatedralnej św. Jakuba w Olsztynie odbyły się święcenia prezbiteratu. Szafarzem święceń był J.E. Ks. Abp Wojciech Ziembę Metropolita Warmiński. Przy licznych udziałem duchowieństwa i świeckich, a także rodzin kandydatów do święceń, w urząd prezbitera zostało wprowadzonych ośmiu diakonów, absolwentów WSD „Hosianum”. Neoprezbiterzy: ks. mgr Dominik Bosowski (Podgrodzie), ks. mgr Marcin Brzostek (Orzysz, MB Szkaplerznej), ks. mgr Maciej Burdyński (Kętrzyn, św. Jacka), ks. mgr Damian Chrzanowski (Olsztyn, Miłosierdzia Bożego),

- ks. mgr Roman Dąbkowski (Świątajno), ks. mgr Jarosław Do-brzeniecki (Ostróda, św. Faustyny), ks. mgr Przemysław Jaroć (Mrągowo, św. Rafała), ks. mgr Bartłomiej Koziej (Reszel). Na zakończenie Mszy św. Neoprezbiterzy otrzymali z rąk Księdza Arcybiskupa Metropolity Warmińskiego pierwsze nominacje wikariuszowskie oraz złożyli Księdzu Arcybiskupowi życzenia z okazji III rocznicy jego prekonizacji.
- 1.06.2009** – Neoprezbiterzy odprawili w Seminarium Mszę św. Prymicyjną.
- 5.06.2009** – Pod przewodnictwem ks. Abpa dra Wojciecha Ziembę Metropolity Warmińskiego Wspólnota „Hosianum” obchodziła XVIII rocznicę pobłogosławienia Seminarium przez Ojca św. Jana Pawła II.
- 6.06.2009** – Odbłyło się spotkanie Alumnów z Księżmi Opiekunami praktyk wakacyjnych.
- 11.06.2009** – Seminarium brało udział w Procesji Bożego Ciała ulicami Olsztyna.
- 13.06.2009** – Jako przygotowanie do Roku Kapłańskiego obchodziliśmy Dzień Świętości Kapłanów. W tym dniu Ksiądz Arcybiskup Wojciech Ziemia Metropolita Warmiński zwołał Sesję I Synodu Archidiecezji Warmińskiej. Temat Sesji: *Wierność Chrystusa, wierność kapłana*. Tego też dnia Ks. Arcybiskup Metropolita Warmiński obchodził XLII rocznicę święceń prezbiteratu.
- 18.06.2009** – Posiedzenie Komisji ds. Święceń i Posług (podsumowanie II semestru).
- 20.06.2009** – Ksiądz Arcybiskup dr Wojciech Ziemia Metropolita Warmiński odprawił uroczystą Mszę Świętą na zakończenie roku formacji w „Hosianum”. Była to jednocześnie Msza Święta Jubileuszowa z okazji XXV rocznicy święceń kapłańskich ks. prałata mgra Ludwika Kaniugi – dyrektora ekonomiczno-administracyjnego seminarium, ks. kanonika dra Sławomira Ropiaka – wykładowcy muzyki kościelnej i dyrektora chóru seminaryjnego oraz ks. kanonika mgra lic. Marka Paszkowskiego – byłego wykładowcy prawa kanonicznego. Po uroczystym obiedzie Alumni udali się na zasłużone wakacje.
- 28.06.2009** – Alumni i moderatorzy wzięli udział we Mszy św. na zakończenie Peregrynacji Obrazu Jezusa Miłosiernego w Archidiecezji Warmińskiej. Celebra odbyła się w kościele pw. Miłosierdzia Bożego w Olsztynie.
- 5.07.2009** – Część wspólnoty seminaryjnej brała udział w Intronizacji Obrazu Jezusa Miłosiernego do kościoła pw. Św. Józefa w Olsztynie. Uroczystościom przewodniczył Prymas Polski kardynał Józef Glemp. Po Mszy św. ks. Abp Wojciech Ziemia Metropolita Warmiński ustanowił dwa Archidiecezjalne Sanktuaria Miłosierdzia Bożego w kościele pw. Miłosierdzia Bożego w Olsztynie-Nagórkach oraz w kościele pw. Św. Józefa na olsztyńskim Zatorzu.

30.08.2009 – Alumni i Moderatorzy uczestniczyli w Uroczystości Odpustowej ku czci Matki Bożej Królowej Pokoju w Stoczku Warmińskim. Mszy św. przewodniczył i homilię wygłosił ks. Kardynał Henryk Gulbinowicz. Podczas Eucharystii dziękowaliśmy także za 40-letnią posługę biskupią w Diecezji i Archidiecezji Warmińskiej ks. Bpa prof. dra hab. Juliana Wojtkowskiego.

WYKAZ SKRÓTÓW

- AAN – Archiwum Akt Nowych.
AAWO – Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie.
ACr – *Analecta Cracoviensia*, Kraków 1969–
ADPelp – Archiwum Diecezjalne w Pelplinie.
AK – *Ateneum Kapłańskie*, Włocławek 1909–
AKKCh – Archiwum Kapituły Katedralnej Chełmińskiej.
AKO – Archiwum Kuratorium Oświaty.
AKOiW – Archiwum Kuratorium Oświaty i Wychowania w Olsztynie.
APO – Archiwum Państwowe w Olsztynie.
ApSu – Jan Paweł II, List Apostolski „*Motu Proprio*” *Apostolos suos*, 1998.
ASV – Archivio Segreto Vaticano
BF – Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, J.M. S z y m u s i a k, S. G ł o w a (opr.), Poznań 1964.
BKUL – Biblioteka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
BUWwa – Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego
BZ – *Biblische Zeitschrift*, Freiburg im Br 1903–38/39, NS Paderborn 1957–
CA – J a n P a w e ł II, Encyklika *Centesimus annus*, 1991.
CivCat – *La civiltà cattolica*, Roma 1850–
Conc – *Concilium*. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, Poznań 1965–71.
CT – *Collectanea Theologica*, Warszawa 1949/50–
CV – *Caritas in veritate* – o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie.
DCE – B e n e d y k t XVI, Encyklika *Deus caritas est*, 2005.
DiM – J a n P a w e ł II, Encyklika *Dives in misericordia*, 1980.
DM – Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła „*Ad gentes*”
DzU – *Dziennik Ustaw Polskiej Rzeczpospolitej*, Warszawa 1944–
EA – Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Ecclesia in America*
EK – Encyklopedia Katolicka, Lublin 1974–
Ep. – Epistola.
FR – J a n P a w e ł II, Encyklika *Fides et ratio*, 1998.
HC – Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi.

- JBL* – *Journal of Biblical Literature*, Atlanta 1986–
- Kat* – *Katecheta*. Dwumiesięcznik poświęcony zagadnieniom nauczania religii, Poznań 1957–
- KDK – *S o b ó r W a t y k a ń s k i* II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965.
- KK – *S o b ó r W a t y k a ń s k i* II, Konstytucja duszpasterska o Kościele „*Lumen gentium*”.
- KKB – *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W Chrostowski, „*Vocatio*”.
- KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- KO – *S o b ó r W a t y k a ń s k i* II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 1965.
- LE – *J a n P a w e ł* II, Encyklika *Laborem exercens*, 1981.
- LTF – *Leksykon Teologii Fundamentalnej*.
- MM – *J a n* XXIII, Encyklika *Mater et magistra*, 1961.
- NBL – *Neues Bibel-Lexikon I-*, red. M. G ö r g, B L a n g, Zürich 1988–
- ODC* – *Orędownik Diecezji Chełmińskiej*
- Or.* – *Oratio*
- OsRomPol* – *L'Osservatore romano* wydanie polskie, Città del Vaticano, 1980–
- PGr – *Jan Paweł II, Pastores gregis*
- PGr – *Patrologiae cursus completus. Series Graeca I–CLXI*, wyd. J.P. M i g n e, Paris 1857–66.
- PK* – *Prawo Kanoniczne*, Warszawa 1958–
- PP* – *P a w e ł* VI, Encyklika *Populorum Progressio*, 1967.
- PP* – *Przegląd Powszechny*
- PSP* – *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, Warszawa 1969–
- PT* – *J a n* XXII, Encyklika *Pacem in terris*, 1963.
- PZP* – *Przegląd Zachodniopomorski*
- QA* – *P i u s* XI, Encyklika *Quadragesimo Anno*, 1931.
- RBL* – *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, Kraków 1948–
- RGd* – *Rocznik Gdański*
- RH* – *Roczniki Humanistyczne*, Lublin 1949–
- RH* – *J a n P a w e ł* II, Encyklika *Redemptor hominis*, 1979.
- RN* – *L e o n* XIII, Encyklika *Rerum novarum*, 1891.
- RT* – *Rocznik Teologiczny*
- RTK* – *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* (od 1991/92 *Roczniki Teologiczne*), Lublin 1949–
- SG* – *Studia Gnesnensia*
- SP* – *Studia Pedagogiczne*, Wrocław 1954–
- SPelp* – *Studia Pelplińskie*, Pelplin 1969–
- SRS* – *J a n P a w e ł* II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 1988.
- SSHT* – *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, Katowice 1968–
- STB* – *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1973, 1990.
- StF* – *Studia Franciszkańskie*
- STV* – *Studia Theologica Varsaviensis*, Warszawa 1963–
- StPi* – *Studia Płockie*, Płock 1973–

- StTBl* – *Studia Teologiczne*, Białystok – Drohiczyn – Łomża
SW – *Studia Warmińskie*, Olsztyn 1964–
TThZ – *Trierer Theologische Zeitschrift*
TWNT – *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I–X, red. G. K i t t e l, G. F r i e d r i c h, Stuttgart 1933–1979.
UWM – Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.
VoxP – *Vox Patrum*, Lublin 1981–
VT – *Vetus Testamentum*, Leiden 1951–
WDL – *Wiadomości Diecezjalne Lubelskie*
WUDO – *Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej*
WWD – *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* (od roku 1992 *Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne*), Olsztyn 1945–
ZGAE – *Zeitschrift für die Geschichte und Alterumskunde Ermlands*, Mainz, Braunsberg 1858/60–1942/43, Osnabrück 1956/58–
ŻKat – *Życie Katolickie*
ŻM – *Życie i myśl*, Poznań 1950–53, Warszawa 1954–
ZN KUL – *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin 1958–
ZRGG – *Zeitschrift für Religions – und Geistesgeschichte*” 9, Leiden – Köln 1957

INHALTSVERZEICHNIS (W TLUMACZENIU)

Roman KRAWCZYK: „ <i>Ins menschliche Herz geschriebenes Recht</i> ”	5
Bogdan W. MATYSIAK: <i>Religion und Kult der Zivilisationen in Mesopotamien</i> ...	13
Dariusz ADAMCZYK: <i>Moralische Verdorbenheit der Menschen als Ursache der Sintflut</i>	25
Aleksandra NALEWAJ: <i>Dialog des Neuen mit dem Alten Testament vor dem Hintergrund der Beschreibung des Treffens am Brunnen (J 4,1–42)</i>	37
Brunon ZGRAJA: <i>Christus göttlicher Logos – Muster und Meister der Tugendhaftigkeit nach Clemens aus Alexandria</i>	49
Arkadiusz JASIEWICZ: „ <i>Argumenta Consolatoria</i> ” in Schriften des hl. Basilius des Großen	71
Maria PIECHOCKA-KŁOS: <i>Kaiserliche Beschränkungen bürgerlicher Rechte in staatlicher Gesetzgebung gegenüber den Heiden im 4.–6. Jahrhundert</i>	79
Marek JODKOWSKI: <i>Sorge um den materiellen Zustand der Kirche der hl. Katharina in Braunsberg im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts</i>	87
Stefan EWERTOWSKI: <i>Kulturelles und wirtschaftliches Ausmaß der „heiligen Orte” in der Region Ermland – Masuren</i>	109
Joanna M. DOMAŃSKA: <i>Erziehungsprobleme und Schulsituation der Zöglinge der Kinderheime im Ermland und in Masuren zwischen 1945–1989</i>	123
Krzysztof R. PROKOP: <i>Weihen und Thronfolge der bischöflichen Hirten der Diözese und ermländischen Metropole in den zwei letzten Jahrhunderten</i>	143
Przemysław NOWAK: <i>Bernhard Poschmann (1878–1955) und seine kritische, doktrinäre Begründung bezüglich Assumptio Beatae Mariae Virginis</i>	169
Wojciech ZAWADZKI: <i>Bernhard Poschmanns Lehre zur Buße des frühen Mittelalters</i>	181
Adam DROZDEK: <i>Prokopovich: von der Theologie zur Politik</i>	197
O. Michał LUKOSZEK OSPPE: <i>Das Bischofskollegium und die Einheit der Kirche in den Lehren des Johannes Paul II.</i>	215
Jan GUZOWSKI: <i>Das menschliche Leben als Gabe und Aufgabe</i>	229
Zygmunt KLIMCZUK: <i>Ideologisierung des gesellschaftlichen Lebens</i>	247
Mirosław PAWLISZYN: <i>Ethik der Solidarität oder Ethik der Liebe?</i>	267
Waldemar WESOŁY SVD: <i>Die Gerechtigkeit in den Lehren der katholischen Kirche</i>	281
Piotr DUKSA: <i>Psychopädagogische Bedingungen zur Anführung kleiner Kirchengruppen</i>	307
Anna ZELMA: <i>Verbundenheit von Theorie und Praxis in der Auffassung der Autoren der novellierten „Programmgrundlage der Katechese”</i>	317

Barbara ROZEN: <i>Die Gestaltung der Identität des intellektuell behinderten Kindes im didaktischen Erziehungsprozess</i>	331
Lucjan ŚWITO: <i>Gewalt als Erziehungsmethode? Kinderrüge vor dem Hintergrund des internationalen Rechts in der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte und im polnischen Recht</i>	345
<i>Homilie des Erzbischofs Józef Życiński, des Lubliner Metropoliten während der wiederholten Bestattung des ermländischen Domherrn Nikolaus Copernicus, Frauenburg 22.05.2010</i>	357
Paweł RABCZYŃSKI: <i>Das Millennium des hl. Bruno aus Querfurt. Geschichtliches und theologisches Gedenken</i>	363
Paweł RABCZYŃSKI: <i>Jahresbericht zur Tätigkeit des Höheren Seminars „Hosianum“ in Olsztyn (2008/2009)</i>	369
Abkürzungsverzeichnis	381
Inhaltsverzeichnis	385
Spis treści	387

SPIS TREŚCI

Ks. Roman KRAWCZYK: „Prawo wypisane w sercach ludzkich”	5
Ks. Bogdan W. MATYSIAK: <i>Religia i kult w cywilizacjach mezopotamskich</i>	13
Dariusz ADAMCZYK: <i>Zepsucie moralne ludzkości jako przyczyna potopu</i>	25
Aleksandra NALEWAJ: <i>Dialog Nowego Testamentu ze Starym Testamentem w świetle opisu spotkania przy studni (J 4,1–42)</i>	37
Ks. Brunon ZGRAJA: <i>Chrystus boski logos – wzór i mistrz cnoty według Klemensa Aleksandryjskiego</i>	49
Ks. Arkadiusz JASIEWICZ: „Argumenta Consolatoria” w pismach św. Bazylego Wielkiego	71
Maria PIECHOCKA-KŁOS: <i>Cesarskie ograniczenia swobód obywatelskich w ustawodawstwie państwowym względem pogan w IV–VI wieku</i>	79
Ks. Marek JODKOWSKI: <i>Troska o stan materialny kościoła pw. św. Katarzyny w Braniewiew XIX i I. połowie XX wieku</i>	87
Ks. Stefan EWERTOWSKI: <i>Kulturowy i gospodarczy wymiar „świętych miejsc” regionu Warmii i Mazur</i>	109
Joanna M. DOMAŃSKA: <i>Problemy wychowawcze i sytuacja szkolna wychowanków domów dziecka z regionu Warmii i Mazur w latach 1945–1989</i>	123
Krzysztof R. PROKOP: <i>Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy diecezji oraz metropolii warmińskiej w dwóch ostatnich stuleciach</i>	143
Ks. Przemysław NOWAK: <i>Bernhard Poschmann (1878–1955) i jego krytyczna ocena uzasadnienia doktrynalnego dotyczącego „Assumptio Beatae Mariae Virginis”</i>	169
Ks. Wojciech ZAWADZKI: <i>Bernharda Poschmanna nauka o pokucie wczesnośredniowiecznej</i>	181
Adam DROZDEK: <i>Prokopovich: from theology to politics</i>	197
O. Michał LUKOSZEK OSPPE: <i>Kolegium Biskupów a jedność Kościoła w nauczaniu Jana Pawła II</i>	215
Ks. Jan GUZOWSKI: <i>Życie ludzkie jako dar i zadanie</i>	229
Ks. Zygmunt KLIMCZUK: <i>Ideologizacja życia społecznego</i>	247
Ks. Mirosław PAWLISZYN: „Etyka solidarności” czy „etyka miłości”?	267
Ks. Waldemar WESOŁY SVD: <i>Sprawiedliwość w nauczaniu Kościoła katolickiego</i>	281
Ks. Piotr DUKSA: <i>Psychopedagogiczne uwarunkowania do przewodzenia małym grupom kościelnym</i>	307
Anna ZÉLLMA: <i>Zasada łączenia teorii z praktyką w ujęciu autorów znowelizowanej „Podstawy programowej katechezy”</i>	317
Barbara ROZEN: <i>Kształtowanie tożsamości dziecka z niepełnosprawnością intelektualną w procesie dydaktyczno-wychowawczym</i>	331

Ks. Lucjan ŚWITO: <i>Przemoc jako metoda wychowawcza? Karcenie dzieci w świetle prawa międzynarodowego, w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka oraz w prawie polskim</i>	345
<i>Homilia Arcybiskupa Józefa Życińskiego, metropolity lubelskiego na powtórny pochówku kanonika warmińskiego Mikołaja Kopernika, Frombork 22.05.2010 r.</i>	357
Ks. Paweł RABCZYŃSKI: <i>Milenium św. Brunona z Kwerfurtu. Pamięć historyczna i teologiczna</i>	363
Ks. Paweł RABCZYŃSKI: <i>Roczne sprawozdanie z działalności WSD MW „Hosianum” w Olsztynie (2008/2009)</i>	369
Wykaz skrótów	381
Inhaltsverzeichnis	385
Spis treści	387

Fotoskład i druk:

Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” s.c.
10-684 Olsztyn, ul. Wańkowicza 24
tel./fax +48/89 542 03 39, +48/89 542 87 66
e-mail: studio@sql.com.pl
www.ksiegarnia.sql.com.pl