

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XXXIII (1996)

STUDIA WARMIŃSKIE

TOM XXXIII (1996)

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE METROPOLII WARMIŃSKIEJ
„HOSIANUM”
OLSZTYN 1997

REDAKCJA *STUDIA WARMIŃSKIE*

Redaktor naczelny — Ks. dr Jan GUZOWSKI

ADRES REDAKCJI

10-900 Olsztyn, ul. Św. Kard. Hozjusza 15, tel. 523-89-84
fax 523-86-45

Nihil obstat:

Ks. lic. Jacek ZIELIŃSKI
Censor deputatus

Imprimatur:

Ks. bp dr Jacek JEZIEŃSKI
WIKARIUSZ GENERALNY WARMIŃSKI

Ks. Andrzej ZIELIŃSKI
Kauclerz Kurii Metropolitalnej

Olsztyn, dnia 4 kwietnia 1996 roku
Nr 299/96

ISSN 0137-6624

POLSKIE PRZEKLADY PSALTERZA

Treść: — I. Tłumaczenia dosłowne *Psalterza* w rękopisach i starodrukach. 1. Przekłady katolickie. 2. Przekłady protestanckie. — II. Tłumaczenia dosłowne w drukach nowych i najnowszych. 1. Przekłady katolickie. 2. Przekłady protestanckie. 3. Przekłady żydowskie. — III. Parafrazowane tłumaczenia *Psalterza*. 1. Parafrazy prozą. 2. Parafrazy poetyckie. Zakończenie. — *Zusammenfassung*.

Rok 1994 jest sposobną datą do tego, by jeszcze raz wspomnieć (czyniło to wielu autorów z różnych okazji) o przekładach *Psalterza* na język polski. Mija właśnie 400 lat od wydania *Psalterza* Jakuba Wujka, 395 lat od ogłoszenia drukiem jego całej Biblii. Rok ten jest 455 rocznicą pierwszej edycji *Żoltarza Dawidów* Walentego Wróbla, 415 rocznicę pojawienia się *Psalterza Dawidów* Jana Kochanowskiego, 475 rocznicą *Psalmtów Dawida* Macieja Rybińskiego. W roku 1994 mija 20 lat od ukazania się na rynku wydawniczym *Psalmtów Dawidowych* Wojciecha Bąka oraz *Księgi Psalmtów* Czesława Miłosza. Rocznice te zobowiązują by dorobek polskiej biblistyki i literatury choćby w zarysie jeszcze raz przypomnieć.

Przez fakt przyjęcia Chrztu, Polska włączyła się w nurt fascynującej historii przekładów *Psalterza*. Nie od razu jednak otrzymała Biblię w języku ojczystym, gdyż pierwsze wzmianki o częściowych jej przekładach pochodzą dopiero z XIII wieku. Nie budzący wątpliwości w tym względzie jest czas nieco późniejszy, kiedy do rąk polskich chrześcijan dotarły pierwsze psalterze rękopiśmienne. Tymi najstarszymi, zachowanymi do naszych czasów tłumaczeniami, rozpoczęły się na dobre dzieje polskiego przekładu. Od początku pełniły one rolę modlitewnika budząc zainteresowanie ludzi różnego pochodzenia i wyznania. Trafiały do rąk sfer wykształconych i ludu prostego, katolików i protestantów, wciąż i tak samo przez całe wieki, aż do czasów współczesnych, w coraz to liczniejszych wydaniach.

Przekładami *Psalterza* zajmowali się biegli bibliści, duchowni i świeccy, pisarze i poeci. Wszyscy dokonane przez siebie prace uważali za dzieło swego życia. Dokonywana translacja stawała się sukcesem nie tylko ich autora; były one poważnym wkładem w dobro kultury narodowej, a nade wszystko stanowiły piękny dorobek religijny narodu.

I. TŁUMACZENIA DOSŁOWNE PSALTERZA W RĘKOPISACH I STARODRUKACH

I. Przekłady katolickie

a. *Psalterz Kingi*

Najdawniejszym ze znanych nam psalterzy w języku polskim jest *Psalterz Floriański* z II poł. XIV wieku. Jest to przekład zachowany do tej pory i z tych „zachowanych” — najwcześniejszy. Jednak kroniki z XIII wieku przekazują nam wiadomość o tym, że już księżna Kinga, która po śmierci męża, Bolesława Wstydliwego, osiadła w założonym przez siebie klasztorze Klarysek w Starym Sączu, posiadała *Psalterz w języku polskim*¹. Zawsze przed wyjściem z kościoła miała zwyczaj recytować 10 psalmów w języku ojczystym, odmawiając w ten sposób cały *Psalterz*².

Aleksander Brückner opierając się na przekazach kronik przyjął istnienie takiego przekładu³. Również Maria Kossowska powołując się na badania Brücknera wyjaśniła, iż *zapotrzebowanie na Psalterz w języku narodowym wyrosło ze wzmożonej żarliwości religijnej w narodzie powodowanej kataklizmami takimi, jak najazdy tatarskie i zaraza morowa. Polskiego przekładu domagały się przede wszystkim kobiety*⁴. Podobnie też Stanisław Słoński przedstawiając historię *Psalterza Floriańskiego*, pisał: *rękopis zabytku pochodzi wprawdzie z końca XIV wieku, ale jest niewątpliwie odpisem zmodernizowanym daleko starszego, nie zachowanego oryginału, z którego też prawdopodobnie dokonano po raz drugi w końcu XV wieku kopii, znanej nam pod nazwą Psalterza Puławskiego*⁵. Także Zenon Klemensiewicz w swoich badaniach stwierdził, że *stan rzeczy, który zastajemy w XIV wieku, upoważnia do uznania w nim nie samego początku i pierwszych prób, ale dalszego ciągu pracy pisarskiej, która ma już za sobą poważną tradycję*⁶.

Wszystkie te argumenty, zarówno historyczne jak i filologiczne, przedstawione przez wyżej wymienionych autorów, mimo głosów przeciwnych⁷, wskazują na to, że faktycznie był taki przekład, którego istnienia się dowodzi i który określa się jako *Psalterz Kingi*.

¹ J. Krzyżanowski, *Dzieje literatury polskiej*, Warszawa 1979, s. 14.

² Zob. *Monumenta Poloniae historicae*, Warszawa 1962, t. 4, s. 706 — Mówi o tym również J. Kleiner, *Zarys dziejów literatury polskiej*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1968, s. 25.

³ Zob. A. Brückner, *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej. Pismo i apokryfy*, Warszawa 1903, t. 2, s. 63.

⁴ M. Kossowska, *Biblia w języku polskim*, Poznań 1969, t. 1, s. 16.

⁵ S. Słoński, *Historia języka polskiego w zarysie*, Warszawa 1953, s. 63.

⁶ Z. Klemensiewicz, *Historia języka polskiego*, Warszawa 1985, t. 1, s. 79. Zob. A. Brückner, *Literatura polska. Początki — Rozwój — Czasy ostatnie*, Warszawa 1931, s. 10; P. Chmielowski, *Historia literatury polskiej*, Lwów 1931, s. 35.

⁷ Zob. J. Fijałek, *Pamiętnik Literacki III (1904)*, s. 662–664.

b. *Psalterz Floriański*

Psalterzem, co do którego istnienia nie ma wątpliwości, jest *Psalterz Floriański*⁸. Nazwę *floriański* nadał *Psalterzowi* Nehring od *St. Florian*, opactwa zgromadzenia kanoników regularnych w pobliżu Linzu w Austrii Górnej. Tam w ciszy i zapomnieniu przechowywał się prawdopodobnie przez trzy wieki. Dopiero w roku 1825 zwrócił na niego uwagę bibliotekarz opactwa, ks. kanonik Józef Chmel..., zainteresował się *Psalterzem* i bardzo dokładnie przepisał jego część polską i niemiecką oraz miejsca tekstu łacińskiego niezgodne z Wulgatą. Rzec przepisaną posłał B. Kopitarowi, bibliotekarzowi Cesarskiej Biblioteki w Wiedniu. Kopitar porównał odpis z oryginałem oceniając go jako doskonały⁹.

Psalterz ten zwano także *Psalterzem Małgorzaty*, lecz — jak stwierdził Brückner — nazwa jest całkiem dowolna i mylna¹⁰, ponieważ — pisał dalej — wydawca, hr. St. Borkowski przeznaczył go *Małgorzacie*, żonie króla Lojsa bez śladu uprawnienia¹¹ i dodaje następnie: *lepiej już poczynął sobie drugi (właściwy) wydawca, sławista wiedeński, słowieniec Kopitar, przeznaczając go Maryi, starszej córce Lojsa, desygnowanej królowej polskiej, żonie Luksemburczyka; ozdobne „M” w rękopisie upoważniało go do takiego mniemania*¹². Obecność znowu lilii andegaweńskich w *Psalterzu* wskazuje na Jadwigę jako jej właścicielkę. Mógł on stanowić część jej biblioteki wyłącznie treści ascetycznej w języku narodowym¹³.

Aleksander Brückner, który dokonał szczegółowo opisu oprawy *Psalterza*, powołując się na badania Nehringa i Bernackiego stwierdził, że *Psalterz Floriański* nie zachował swej pierwotnej oprawy, tj. tej, która go ochraniała przez wiek XV i większą część następnego¹⁴.

Blok książkowy *Psalterza Floriańskiego* składa się dzisiaj z dwu zasadniczych części. Pierwsza z nich stanowi trzon rękopisu, tzn. to, co się w nim zachowało z pierwotnej, średniowiecznej całości; na drugą składają się cztery *karty przybyszowe*, dołączone do trzonu dopiero w XVI stuleciu, właściwie przy okazji ponownego oprawiania rękopisu. Trzon liczy 297 kart pergaminowych należących do 35 składek, z których pierwsza jest zdekompletowana brakiem jednej karty, reszta natomiast dochowała się w całości. Okładki obecnej oprawy sporządzone z desek (prawdopodobnie bukowych) z których każda o wielkości: 34,5×24 cm. Pokrycie okładek i grzbietu stanowi płat świńskiej skóry (...) miejscami zabrudzonej¹⁵. W tym

⁸ Zob. L. Bernacki (red.), *Psalterz Floriański łacińsko-polsko-niemiecki*. Rękopis Biblioteki Narodowej w Warszawie. Wydali R. Gyszyniec, W. Taszycki, S. Kubica, Lwów 1939.

⁹ M. Kossowska, *iw.*, s. 18–19.

¹⁰ Zob. A. Brückner, *Literatura religijna*, *iw.*, s. 7.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

¹³ Tamże. — Tezę o królowej Jadwidze jako właścicielce *Psalterza Floriańskiego* wysuwa również M. Gębarowicz, *Psalterz Floriański i jego geneza*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1965, s. 156. On też wskazuje na Piotra Wysza z Radolina, biskupa krakowskiego (1392–1412) później gnieźnieńskiego (1412–1414) jako bezpośredniego inicjatora tego dzieła.

¹⁴ A. Brückner, *Obecna oprawa Psalterza Floriańskiego*, w: L. Bernacki, *Psalterz Floriański*, *iw.*, s. 1.

¹⁵ Tamże, s. 1–15.

samym wydaniu Birkenmajer przeprowadził paleograficzny rozbiór rękopisu¹⁶. Opierając się na wcześniejszych opracowaniach Nehringa¹⁷ i Bernackiego¹⁸ uzupełnił je i w niektórych miejscach poprawił.

Psalterz Floriański to nie tylko zabytek literatury. Jest on także pomnikiem sztuki, szczególnie ze względu na miniatury, jakie mieści na swoich kartach. Ze stanowiska historii sztuki opracował je Władysław Podlacha¹⁹. *Psalterz* posiada na wolnych miejscach kart roślinne ornamenty, malowane inicjały, które są dziełem wielu rąk i wykonane są w różnych stylach. Z pewnością jednak wyszły one ze środowiska niemieckiego. Wskazuje na to nie tylko sama obecność tekstu niemieckiego obok łacińskiego i polskiego, ale styl miniatur, który zawiera ponadto elementy pochodzenia włoskiego i francuskiego.

Psalterz Floriański to nie tylko tekst psalmów. Zawiera on również dwa prologi, symbol św. Atanazego oraz pięć kantyków, po których następują psalmy o nieco naruszonym układzie. Po psalmie 117 umieszczono bowiem psalm 119 i 120, a dopiero po nich psalm 118, kończący się 32 wersetem, po którym następuje *Symbolum Athanasianum* i dalej tekst psalmu. Po psalmach zamieszczono kantyki.

Tekst łaciński nieznacznie odbiega od Wulgaty, natomiast niemiecki bardzo zbliżony jest do dialektu śląskiego²⁰.

Jako zabytek literacki — stwierdził o. Romuald Gustaw²¹ — *Psalterz* nie posiada żadnego znaczenia. Tłumaczenie — według niego — jest nieudolne, oddające niewolniczo znaczenie kolejno następujących po sobie wyrazów bez zrozumienia treści. Liczne ezechizmy świadczą o korzystaniu przy tłumaczeniu z przekładu czeskiego. Jest to bardzo słaba próba posługiwania się językiem ojczystym²². Zdania tego nie podzieliła Kossowska, która zebrala mnóstwo materiału dowodowego na to, *jak pieczołowicie i z jakim znanstwem języka ojczystego wykonał tłumacz swe zadanie. Psalterz czeka na gruntowne opracowanie pod tym względem. To bogata kopalnia. Można z niej wydobyć nie tylko mnóstwo dowodów na samodzielność tłumacza w kształtowaniu językowego oblicza przekładu, jego doskonałej znajomości, ale i właściwości ówczesnej polszczyzny już w pełni ukształtowanych i niejednokrotnie żywych do dziś*²³.

¹⁶ Zob. A. Birkenmajer, *Psalterz Floriański jako zabytek kaligrafii*, w: L. Bernacki, *Psalterz Floriański*, jw., s. 19–63.

¹⁷ Zob. W. Nehring, *O Psalterzu Floriańskim łacińsko-polsko-niemieckim*, w szczególności o polskim jego dziale, Poznań 1871.

¹⁸ Zob. L. Bernacki, *Geneza i historia Psalterza Floriańskiego*, Lwów 1927.

¹⁹ Zob. W. Podlacha, *Miniatury Psalterza Floriańskiego*, w: L. Bernacki, *Psalterz Floriański*, jw., s. 67–104.

²⁰ Zob. M. Kossowska, jw., s. 27.

²¹ Zob. R. Gustaw, *Polska bibliografia biblijna — Polski przekład Pisma św.*, w: *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, Poznań 1959, s. 299–330.

²² Zob. Tamże, s. 300.

²³ M. Kossowska, jw., s. 31.

c. *Psalterz Puławski*

Kolejną translacją w chronologii przekładów jest *Psalterz Puławski*. Podobnie zresztą jak *Floriański* jest on odpisem daleko starszego nie zachowanego oryginału, którym najprawdopodobniej mógł być *Psalterz Kingi*. *Psalterz Puławski* — odpis powstały w XV wieku — jest znacznie zmodernizowany w stosunku do *Floriańskiego*, zarówno gdy chodzi o formy jak i słownictwo. Różni się także od wcześniejszego przekładu swoim przeznaczeniem. *Psalterz Floriański* bowiem, okazalego formatu, dedykowany był bardziej osobom królewskim, natomiast *Puławski* w formie modlitewnika używany był raczej przez ludzi świeckich²⁴.

Ze względu na przeciętne środowisko czytelnicze, w jakim *Psalterz* ten miał być używany nie jest łatwo ustalić jego właściciela. Trudno jest jednoznacznie stwierdzić czy był nim Jan Komorowski, o którym dowiadujemy się z treści jednej z not w nim zawartych. Na podstawie różnych notatek znajdujących się w *Psalterzu* można wskazać na kilku kolejnych potencjalnych jego właścicieli. Między innymi Jan Rębieliński czy też Tadeusz Czacki²⁵. Księga ta znajdowała się również w księgozbiorze biblioteki Czartoryskich²⁶. Żadne z wyżej wymienionych nazwisk wcale nie musi być „najpierwszym” adresatem nowo powstałego przekładu.

Psalterz Puławski został spisany na pergaminie w sposób bardzo staranny, dużą literą po około 25 znaków w wierszu i 11–14 linijek na stronie, ujęty w jedną zwartą kolumnę tekstu.

Rękopis ten — jak stwierdził Malecki — na pewno nie jest przekładem nowym, odrębnym od innych. Widać w nim dużo zależności od *Psalterza Floriańskiego*²⁷. Bardzo prawdopodobnym jest to, że tłumaczenia dokonano z Wulgaty, a *Psalterz Floriański* pełnił tu funkcję lektury pomocniczej. *Psalterz Puławski* stanowi jednak postęp w stosunku do *Floriańskiego* w zakresie pisowni, słownictwa, trafności tłumaczenia. Ponadto elementem, który zdecydowanie odróżnia te psalterze to „wykład”, czyli „argument” o treści alegorycznej²⁸ stosowany do każdego psalmu.

Psalterz Puławski budził wiele kontrowersji jeżeli chodzi o czas i miejsce jego powstania. Nad nieproporcjonalnością między brzmieniem tekstu a jego przekazem ortograficznym bardzo się dziwił Brückner²⁹. Chodzi tu o typowo średniowieczny język, który nie bardzo korelował z nowoczesną już, jak na ten okres, pisownią uporządkowaną, mogącą pochodzić nawet z lat trzydziestych XVI wieku. Mimo to jednak Brückner datuje ten zabytek na wiek XIV. Podążając za tymi „anomaliami” i opierając się na nich Władysław Kuraszkiewicz powstanie dzieła umiejscowił w wieku XVI. O. Romuald Gustaw stwierdził, że *Psalterz* nie posiada wartości literackiej. Według niego jako zabytek językowy stanowi on dziwną mieszaninę pierwotnych wyrażen i form, będących już przeżytkiem w chwili powstania rękopisu, z formami i frazeologią z XV wieku. Mimo mocno zmodernizowanej

²⁴ Zob. Tamże, s. 45.

²⁵ Zob. Tamże, s. 46.

²⁶ Zob. Tamże, s. 47.

²⁷ Zob. A. Malecki, *Biblia Królowej Zofii*, Lwów 1871, s. XLIV.

²⁸ A. Brückner, *Psalterze polskie do połowy XVI wieku*, *Rozprawy Akademii Umiejętności* 34(1902), s. 266.

²⁹ Zob. Tamże, s. 16.

pisowni i licznych naleciałości czeskich — twierdził dalej — *Psalterz Puławski* posiada niemałe znaczenie dla słownictwa staropolskiego³⁰.

Trudno się zgodzić ze stwierdzeniem *dziwna mieszanina*, zwłaszcza, że Czesław Miłosz o *Psalterzu* tym mając zdecydowanie odmienne zdanie pisał, że używa on biblijnego wersetu, który jest szczególnie bliski uchu otwartemu na poezję Whitmana, Claudela i innych znakomitych poetów posługujących się nim po dzień dzień³¹.

d. *Psalterz w Biblii Królowej Zofii*

Odnośnie powstania *Biblii* opieramy się jedynie na domysłach. Za informację wskazującą na rok jej powstania uważa się notę umieszczoną przez Piotra z Radoszyc: w *chwili gdy dobiegła końca praca nad tym kodeksem, a która wskazuje, że ukończenie przepisywania tej Biblii (...) przypadło na 6 dzień maja 1455 roku, że się to działo w Korczynie, że przepisyującym był Piotr z Radoszyc, a tłumaczem X. Andrzej z Jaszowic*³². Małecki stwierdził, że księga ta tłumaczona była z myślą o królowej Zofii, wdowie po Władysławie Jagiellu. Zaznaczył jednak, iż dotyczy to tylko części *Biblii*, mianowicie dopiero od strony 96. Karty wcześniejsze mogły powstać już za życia królowej Jadwigi ok. roku 1399³³. Bernacki jednak, wyrażając się o opracowaniu Małeckiego jako przecenionym i wręcz niewiarygodnym, stwierdził, że argumenty przez niego przedstawione tkwią raczej w sferze domysłów, aniżeli sprawdzonych faktów³⁴. Rękopis dotarł z kolei do rąk Jana Erazma Krotoskiego, pana na Krotoszynie. Następnie, po roku 1566, został przejęty przez Jana Łasickiego, wychowawcę synów Krotoskiego. Po jego śmierci natomiast znalazł się w rękach wojewody bełzkiego Rafała Leszczyńskiego, na zamku w Baranowie³⁵. Od roku 1708 *Biblia* jest już na Węgrzech w Kolegium szarospatackim. Tam zostaje odkryta przez Dominika hr. Telecki. Odkryciem tym zainteresowała się Aleksandra Rozalia z ks. Lubomirskich hr. Rzewuska. Właśnie ona zwróciła się do Jana hr. Mailatha z prośbą o szczegóły w tej sprawie. Ten prośbę jej spełnił i przesłał opis *Biblii* wraz z jej podobizną.

³⁰ Zob. R. Gustaw, jw., s. 300.

³¹ Zob. Cz. Miłosz, *Księga Psalmów*, Lublin 1982, s. 50.

³² A. Małecki, *Biblia Królowej Zofii żony Jagielly z Kodeksu Szarospatackiego* nakładem księcia Józefa Lubomirskiego wydana, Lwów 1871, s. XXVI.

³³ Zob. Tamże, s. XXVI–XXIX.

³⁴ Zob. L. Bernacki, *Biblia Szarospatacka. Podobizna Kodeksu Biblioteki Ref. Gimnazjum w Szarospataku*, Kraków 1930, s. 19.

Jak sam podał, pewną rzeczą jest, że „z początkiem XVI wieku znalazł się (omawiany kodeks) w posiadaniu chyba niekrólewskim; dowodzi tego próba iluminacji kodeksu, przy której posłużono się wyciętymi z druku drzeworytami. To dalej pewna, że w następnych dziesiętkach XVI stulecia nie cieszył się poszanowaniem; utracił kartę ochronną, przede wszystkim zaś niemal całość poszytów swojej drugiej części. Gdzie i kiedy spotkała go ta katastrofa — dociec także trudno. Domyślać się jeno godzi, że zawędrował na Śląsk niemiecki i tam we Wrocławiu (...) dopełniły się jego losy. Część zawierającą Stary Testament od Genesis do Psalmów włącznie, ocalała, część po niej następująca uległa zatracie lub rozproszeniu” (Tamże, s. 17).

³⁵ Zob. Tamże, s. 17–19.

W celu uzyskania przynajmniej kopii tego kodeksu w roku 1869 do Szarospataku wysłany został Franciszek Piekosiński, który przepisując dzieło pracował blisko rok. Dostarczony przez niego materiał opracował i opublikował w roku 1871 Małecki. Praca ta jednak nie będąc pełną skłoniła Jana Łosia i Bernackiego do ponownego jej opracowania, co też zostało zrealizowane w 1930 roku³⁶.

Biblia Królowej Zofii była napisana gotykiem w połowie XV wieku (przed rokiem 1455) w dwie kolumny (każda 28×8,5 cm) niemal wyłącznie po 35 wierszy³⁷. Tekst *Biblii* pisało przynajmniej 6 osób³⁸. Jako podstawę do dokonania przekładu wskazano na tekst czeski. Kossowska za takie źródło uznała *Biblię Olomuniecką*³⁹. Pogląd ten podzielił Brückner⁴⁰. Podobnie wykazał Stanisław Urbańczyk kiedy stwierdził, że tekst polski idzie słowo w słowo za czeskim⁴¹. *Biblia* oprawiona została w 1562 roku przez nieznanego introligatora w deski o wymiarach: 39,4×26,5 cm, powleczone skórą świniąską.

Przechowywany w bibliotece Gimnazjum Kalwińskiego rękopis nie przetrwał ostatniej zawieruchy wojennej⁴².

e. *Psalterz Krakowski*

Wyjątkowe miejsce wśród dotychczas omówionych psalterzy zajmuje *Psalterz Krakowski* z roku 1532⁴³, który bez zmiany unormowawszy pisownię tekstu średniowiecznego z lat 1470–1480, wyróżnia się nade wszystko tym, że został wydany drukiem. Jest to — pomijawszy krótsze teksty — pierwszy średniowieczny tekst drukowany i staje na równi z niemieckimi inkunabułami także powtarzającymi teksty psalterzy z XV wieku.

Ten nieco zmodernizowany przekład średniowieczny, wydrukowany przez Wietora, jako drugi z kolei — po *Psalterzu Puławskim* — zawiera „argumenty”, z tym, że pierwszy każdy z psalmów odnosi do Dawida i jego życia, drugi natomiast do Chrystusa⁴⁴. *Psalterz Krakowski* przede wszystkim trzyma się *Puławskiego* i tylko miejscami powtarza *Floriański*. Wskazuje to na istnienie praprzekładu, który łączył w sobie cechy obu psalterzy i był punktem oparcia dla tej translacji. Wydanie średniowiecznego tekstu drukiem w formie nieco zmodernizowanej wskazywało na duże jego zapotrzebowanie.

³⁶ Zob. Tamże, s. 19.

³⁷ Tamże, s. 19.

³⁸ Zob. Tamże, s. 11. — Na pięciu pisarzy wskazuje A. Małecki, jw., s. XLIV–XLVIII.

³⁹ Zob. M. Kossowska, jw., s. 78.

⁴⁰ Zob. A. Brückner, Dzieje języka polskiego, Warszawa 1925, s. 185.

⁴¹ S. Urbańczyk, Z dawnych stosunków językowych polsko-czeskich. Cz. I. *Biblia Królowej Zofii* a staroczeskie przekłady Pisma świętego, Kraków 1946, s. 44.

⁴² M. Kossowska, jw., s. 69.

⁴³ Wydanie drugie ukazało się w 1535 roku.

⁴⁴ Zob. A. Brückner, Literatura religijna, jw., s. 18.

f. *Psalterz w Biblii Leopolicy*

Nowy przekład *Psalterza*, dokonany wraz z całą *Biblią* powstał w czasach bardzo trudnych tak dla chrześcijaństwa w Polsce jak i w całej Europie. Strona katolicka obserwując postępującą przeciw niej propagandę zaczyna doceniać wagę języka ojczystego. Nagląca rzeczywistość w postaci przygotowań do wydania całej *Biblii* po polsku przez protestantów w Pińczowie, spowodowała konieczność by powstała — owszem, Biblia po polsku — ale katolicka. Zadania podjął się drukarz Mikołaj Scharffenberger, który — by zrealizować swoje zamierzenie — musiał znaleźć człowieka czującego się na siłach poprawić stary rękopis. W swoich poszukiwaniach zdecydował się na Jana Nicza ze Lwowa — Leopolicę⁴⁵. Książka Leopolita należał do tych ludzi, którzy z reformacją walczyli posługując się wyłącznie językiem polskim. On właśnie mając na warsztacie rękopiśmienny tekst *Biblii* z właściwym sobie znanstwem przystąpił do pracy. Pomocną mu była łacińska Wulgata, jak również tekst czeski⁴⁶. W poprawianiu tekstu posunął się tak daleko, że właściwie *Biblia* jego nie była tekstem poprawionym, lecz stała się nowym przekładem o spolonizowanych formach gramatycznych, wyrażeniach oraz formach językowych⁴⁷.

Protestanci utrzymywali, że autorem tego przekładu nie jest Leopolita, lecz Jan Seklucjan, co motywowali tym, iż drzeworyty, które zdobiły tę księgę są bardzo podobne do znajdujących się w *Biblii Luterskiej* wydanej przez Hansa Lafta w Wittenberdze oraz *Biblii czeskiej*⁴⁸. Świętochowski wskazał natomiast na Leonarda Niezabitowskiego — dominikanina, który w czasach reformacji był znanym działaczem katolickim sprawującym między innymi funkcję spowiednika Zygmunta Augusta⁴⁹. Są to jednak bezpodstawne sugestie.

Nowy polski tekst *Biblii* w przekładzie Leopolicy ukazał się w 1561 roku jako małe folio (32×24×9 cm), oprawione w deski powleczone skórą, drukowane gotykiem w dwu kolumnach, ilustrowane ok. 280 drzeworytami. *Psalterz* w tej *Biblii* znajduje się na stronicach od 256 do 286.

Biblia Jana Nicza ze Lwowa tłumaczona była z łacińskiego tekstu Wulgaty. Tego zdania jest ks. Gąsiorowski, który stwierdził, że *Psalterz* przełożony przez Leopolicę zestawiony z *Psalterzem* Wulgaty, a także z przekładem *Psalterza Piusowego* dokonanego z oryginału hebrajskiego, jest w stosunku do nich „wierny, ale nie niewalniczy”⁵⁰. Opinię tę podzieliła Kossowska⁵¹, jak również ks. Dziubek, który wykluczył możliwość korzystania z tekstu greckiego Septuaginty, czy też hebrajskiego⁵². Potwierdza to Przedmowa do *Biblii*: *Daliśmy już wiarę, a nie tylko*

⁴⁵ Zob. M. Kossowska, *iw.*, s. 203–204.

⁴⁶ Zob. Tamże, s. 217.

⁴⁷ Zob. Tamże, s. 216.

⁴⁸ Zob. R. Gustaw, *iw.*, s. 310.

⁴⁹ Zob. R. Świętochowski, Leonard Niezabitowski tłumaczem Biblii Leopolicy, *RBL* 14(1961), s. 195–197.

⁵⁰ K. Gąsiorowski, Przekład Psalterza w Biblii Leopolicy, *RBL* 5(1961), s. 190.

⁵¹ Zob. M. Kossowska, *iw.*, s. 217.

⁵² Zob. W. Dziubek, Ks. Jakub Wujek jako tłumacz Psalterza Dawidowego, *AK* 32(1933), s. 464.

my, ale wszystek Kościół Chrześcijański, przetłumaczeniu Jeronima: że wedle żydowskiego prawdziwie na laciński język przełożył, wedle którego myśmy też tę przetłumaczyli, ile Polski język mógł znieść.

g. *Psalterz* księdza Jakuba Wujka

W roku 1594 drukarnia Andrzeja Piotrkowczyka wydaje na świat *Psalterz*, którego pełny tytuł brzmiał: *Psalterz dawidów. Teraz znowu z lacińskiego, z Greckiego, y z żydowskiego na Polski język z pilnością przełożony y Argumentami y Annotacyami objaśniony; przez D. Jakuba Wujka Teologa Soc. Jesu w Krakowie (...) Roku Pańskiego 1594.*

Na początku *Psalterza* znajdujemy dedykację poświęconą Prymasowi Stanisławowi Karnkowskiemu, stanowiącą zarazem szesnastostronicową przedmowę. Wujek podaje motywację, dlaczego przekładu dokonuje z Wulgaty, jak również podaje metodę swojej pracy: *Naprzód tedy Wulgatam Psalmorum editionem, tj. Psalmy jako je z starodawna w Kościele śpiewają z LXX Graeckich tłumaczów na laciński język wiernie przełożone starałem się co najwierniej i najwłaściwiej, i najjaśniej, a ile być mogło, słowo od słowa z lacińskiego na polskie przełożyć. Bo wiem, iż Augustyn S. i inni pospolicie taki przekład Pisma św. chwalą, quae sit verborum tenacior cum perspicuitate sententiae; to jest, który się słów więcej trzyma; jednak z jasnością sensu abo sentecyey. Bo gdzie słowo od słowa przełożywszy, nie masz jasnego sensu; tam się z potrzeby nieco od własności słów odstąpić musi folgując sensowi⁵³. Po przedmowie umieszczony został dziesięciostronicowy wstęp, w którym Wujek podaje przyczyny dla których właśnie *Psalterz* używa się w Kościele najczęściej⁵⁴. Wujek pisał dalej, iż *Księgi Psalmów są bardzo obfity i pospolity skarb wszelkiej dobrej nauki, która nastarsze rany duszne leczy, a nowym prędko poprawę przynosi: błędzące na drogę nawodzi y rzeczy stracone naprawuje: y wszystkie złe żądze i afekty, które serca ludzkie rozmaicie trapią, uśmierza i odeymuje. A to nie żadnym gwałtem, ale z rozkoszą jakąś i śpiewaniem wdzięcznem, myśli nabożne do serca wpuszczającym⁵⁵.**

Po tym wyczerpującym wstępie zawierającym jeszcze wiele innych myśli odnośnie psalmów i *Psalterza*, autor podał *Tablicę albo Registr Psalmów według rozmaitych materii, dla snadniejszego używania Psalmów*. Podzielił go na 6 części, gdzie w pierwszej mieszczą się psalmy opiewające chwałę Bożą; w drugiej traktujące o historii narodu żydowskiego; część trzecia zawiera proroctwa o Chrystusie; czwarta mieści psalmy, dające pouczenia o pobożnym życiu; piąta z psalmami dziękczynnymi i szóstą, która skupia psalmy okolicznościowe jako prośby w chorobie, starości czy innym utrapieniu.

⁵³ J. Wujek, *Psalterz Dawidów*, Kraków 1594, s. 12.

⁵⁴ Motywuje to tym, że „w innych Księgach świętych Pan z nami, abo do nas mówi, ale w Psalmiech uczy nas Duch święty co my w zamian Panu Bogu odpowiadać, co z Nim, abo do niego mówić, jako się z nim obchodzić y rozmawiać, z jakim sercem ku niemu przystępować, jak go wzywać, chwalić y wysławiać, jako mu na każdy czas y za wszystko dzięki czynić mamy” (Tamże, s. 16).

⁵⁵ Tamże, s. 19.

Prócz psalmów Wujek przetłumaczył kilka pieśni ze Starego i Nowego Testamentu.

Cały *Psalterz* zawiera 262 strony, a od strony 263 do 286 podane są pieśni i hymny biblijne. Ponadto ma osiem kart bez numeracji, na których zamieszczony został alfabetyczny rejestr psalmów, jak również spis terminów i wyrażen będących jednocześnie rodzajem krótkiego komentarza.

Psalterz Jakuba Wujka przełożony został z Wulgaty, która zwłaszcza w tym okresie w Kościele katolickim była bardzo ceniona. Najprawdopodobniej była to *Biblia Klementyńska* wydana w 1592 roku⁵⁶. Jak zauważył W. Dziubek *Wujek przetłumaczył Psalterz samodzielnie, dokładnie i sumiennie, z wielkim nakładem pracy. Żadne tłumaczenie Psalterza na język Polski nie może dorównać przekładowi Wujka*⁵⁷.

h. *Psalterz w Biblii Wujka z 1599 roku*

Wraz z rokiem swojej śmierci (1597) Jakub Wujek pozostawia wielkie dzieło — *Biblię*, której — niestety — oryginalny rękopis zaginął, a zachowało się jedynie jej pierwsze wydanie z roku 1599, które doznało wielu poprawek ze strony cenzorów.

Biblia ogłoszona drukiem w 1599 roku to dzieło wydane wspaniale. Jej stronę tytułową sformułowano w następujący sposób: *Biblia to jest Księgi Starego i Nowego Testamentu według łacińskiego przekładu starego, w kościele powszechnym przyjętego, na Polski język znowu z pilnością przełożone. Z dokładaniem tekstu Żydowskiego i Greckiego, i z wykładem katolickim trudniejszych miejsc, do obrony wiary świętej powszechniej przeciw kacerstwom tych czasów należących, przez D. Jakuba Wujka z Wągrowca theologa Societatis Jesu z dozwoleniem Stolicy Apostolskiej a nakładem Jego M. Księdza Arcybiskupa Gnieźnieńskiego, etc. wydane w Krakowie, w drukarni Lazarzowej Roku Pańskiego MDXCIX. Najjaśniejszemu i niezwyciężonemu monarsze Zygmuntovi Trzeciemu z łaski Bożej Królowi Polskiemu i Szwedzkiemu.*

Biblia ujęta została w duży format 32×20 cm, zapisana drukiem w dwóch kolumnach, z uwagami zapisanymi *petitem* na marginesach. Wszystkie rozdziały poszczególnych Ksiąg rozpoczynają się ozdobną, artystycznie wykonaną literą inicjałową. Przed kartą tytułową znajduje się drzeworyt z symbolami *Starego i Nowego Testamentu*. Tekst wydrukowano w barwach czerwonych i czarnych. *Biblia* bez wstępu i rejestru zawiera 1774 strony. Po dedykacji następuje list prymasa Karnkowskiego, potem 11 rozdziałów traktujących ogólnie o *Biblii* i jej przekładach, a całą Księgę kończy rejestr alfabetyczny, będący zarazem słownikiem biblijnym.

Ks. A. Klawek o dziele tym pisał: *Przekład Wujka ma pewne zalety, dzięki którym przewyższa inne tłumaczenia. Przede wszystkim wiernie oddaje myśli teologiczne, nie naciągając ich do tej lub innej doktryny. Po wtóre uwzględnia tekst*

⁵⁶ Szerzej o tym pisze W. Dziubek, *iw.*, s. 470–471.

⁵⁷ Tamże.

hebrajski, aramejski czy grecki⁵⁸. Przekład Wujka był najlepszym ówczesnym przekładem, stanowił syntezę wkładu wszystkich dotychczasowych polskich tłumaczy Biblii, odznaczał się wysokimi walorami językowymi. Do 2 połowy XIX wieku nie było w Polsce nowego katolickiego tłumaczenia Biblii, a liczba wydań Biblii Wujka do początku XX wieku przekroczyła 20. Ze względu na wielką wartość przekładu wydawali go także protestanci w Lipsku, Berlinie, Wiedniu⁵⁹.

2. Przekłady protestanckie

a. Psalterz w Biblii Brzeskiej

W niecałe dwa lata po pierwszym wydaniu *Biblii Leopolda* ukazał się w roku 1563 w Brześciu przekład kalwiński, o którym wiemy, że był przygotowywany w Pińczowie, gdzie skupili się główni przedstawiciele tego odłamu protestanckiego. Praca nad tłumaczeniem rozpoczęła się już w roku 1557. Inicjatywę dokonania nowego przekładu popierał gorąco Jan Łaski. Synod polskich protestantów z roku 1559 wyznaczył do pracy w charakterze tłumaczy: Grzegorza Orszackiego, rektora sławnej szkoły pińczowskiej, Piotra Satorjusza z Thionville i Jana Thenaudusa z Bourges⁶⁰. Synod pińczowski 31 stycznia 1560 roku do pomocy dotychczasowym tłumaczom przydaje następnych, stąd *Biblia* — jak pisał Jan Szeruda — była owocem współpracy przedstawicieli nauki, mistrzów słowa (*J. Lubelczyka, J. Trzecińskiego*) i teologów. *Oparta na najlepszych wzorach zagranicznych..., a nie naśladowująca starszego przekładu polskiego z Vulgaty⁶¹, jest w istocie pierwszym przekładem polskim Biblii z oryginału, arcydziełem przekładowym i językowym, w przedziwny sposób łączącym zasadę wierności względem oryginału z pięknem i powabem języka⁶².*

Biblia Brzeska różni się od wcześniejszych posiadaniem komentarzy, które miały m.in. ułatwić odbiorcy zrozumienie tekstu oraz propagować własne wyznanie zwalczające równocześnie naukę przeciwnika. Ciekawym był również — co do tej pory nie zdarzało się w przekładach katolickich — pomysł przejęty z łaciny o zamieszczeniu przed *Starym i Nowym Testamentem* kalendarza, który ułatwiał korzystanie z tej Księgi w ciągu całego roku.

W roku 1564 odbito z tejże *Biblii Psalterz*, który dedykowano królowi Annie.

Biblię tę różnie nazywano: *kalwińską* — od nazwy wyznania; *pińczowską* — od ośrodka, w którym powstała; *brzeską* — gdyż drukowana była w Brześciu; wreszcie *radziwiłłowską* z uwagi na udział księcia Mikołaja Radziwiłła Czarnego, który położył wielkie zasługi w powstaniu tego dzieła.

⁵⁸ A. Kławaek, Jubileusz Biblii Ks. Wujka, *RBL* 1(1950), s. 14.

⁵⁹ A. Witkowska, *Biblia — przekłady polskie*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1985, t. 2, kol. 411.

⁶⁰ Zob. J. Szeruda, *Geneza i charakter Biblii Gdańskiej*, *Z problemów reformacji* 5(1985), s. 8.

⁶¹ Chodzi tu o *Biblię Leopolda* z 1561 roku.

⁶² J. Szeruda, *iw.*, s. 8–10.

b. *Psalterz w Biblii Szymona Budnego*

Nowy przekład *Biblii* opracowany przez Szymona Budnego — kalwinistę, potem przywódcę najbardziej skrajnego odłamu antytrynitarzy — początkowo miał być jedynie poprawionym tekstem *Biblii Brzeskiej*. Budny zarzucał jej jednak brak zgodności z oryginałem hebrajskim oraz wiele innych znacznych uchybień⁶¹. Gdy zorientował się, że poprawa tekstu byłaby zbyt pracochłonna, postanowił zrobić zupełnie nowy przekład. Miał wszystkie dane ku temu, gdyż był teologiem uzbrojonym *we współczesną mu wiedzę teologiczną i umiejętności lingwistyczne posiadającą znajomość języków biblijnych, a ponadto staro-cerkiewno-słowiańskiego*⁶². W nowym przekładzie występuje Budny nie tylko jako tłumacz, lecz zarazem jako pierwszy krytyk polskich tekstów biblijnych⁶³. Przekład ten, mimo swej naukowości, nie znalazł uznania w obozie arian, dla których był przygotowany.

Tekst *Biblii* jest rozłożony w dwóch kolumnach, wersetowany, wykonany gotycką małą czcionką, podzielony na rozdziały. Na marginesach poszczególnych kart znajduje się wiele adnotacji z wiadomościami, uwagami dotyczącymi danego fragmentu Pisma. Wskazują one na wielką wiedzę autora o innych przekładach *Biblii*; również odnoszą czytelnika do takich komentatorów jak Kalwin, Beza, Erazm czy Castalion⁶⁴.

Psalterz w Biblii Budnego zamieszczony został na stronach od 291 do 326. Psalmi nie zostały opatrzone tytułami, ani nagłówkami.

c. *Psalterz w Biblii Gdańskiej*

Przekładem, który w środowisku protestanckim spełnił tę samą rolę, co *Biblia* Wujka w Kościele katolickim była *Biblia Gdańska* z roku 1632. Idea dokonania nowej translacji zrodziła się już na początku XVII wieku w Kościele Reformowanym w Małopolsce. Inicjatorem przedsięwzięcia był ks. Marian Janicki, który tę sprawę nie tylko poruszył, lecz sam dokonał tłumaczenia⁶⁵. Protektorem dzieła był Mikołaj Ostroróg⁶⁶. Postanowienie o nowym przekładzie podjęto na Synodzie w Ożarowie 29 września 1600 roku. Praca posuwała się bardzo opornie. Na konwokacji seniorów w Bełżycach postanowiono wykonywany przekład poddać rewizji. Zlecono ją m.in. ks. Danielowi Mikołajewskiemu oraz ks. Janowi Turnowskiemu. Przy dokonywaniu rewizji korzystano z Septuaginty, *Biblii antwerpskiej*, *Vulgaty*, przekładów polskich: *Leopolity*, *Budnego* i *Wujka*, *Biblii czeskiej* tzw. *kralickiej* i in.⁶⁷

⁶¹ Zob. J. Szeruda, jw., s. 10.

⁶² J. Czerniatowicz, *Niektóre problemy naukowe grecożytyki w pracach biblistów polskich XVI i XVII wieku*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1969, s. 47.

⁶³ Zob. J. Szeruda, jw., s. 10-11.

⁶⁴ Zob. M. Kossowska, jw., s. 267.

⁶⁵ Zob. J. Szeruda, jw., s. 12.

⁶⁶ Zob. T. Wojak, *Studium o Biblii Gdańskiej*, *Problemy Reformacji* 5(1985), s. 18.

⁶⁷ Zob. J. Szeruda, jw., s. 14.

Druk Księgi trwał 2 lata, aż w 1632 roku w Gdańsku ukazała się *Biblia święta to jest, Księgi Starego y Nowego przymierza z żydowskiego y greckiego ięzyka na polski pilnie y wiernie przetłumaczone. Cum gratia et privilegio S.R.M. we Gdańsku w drukarni Andrzej Hünfeldta roku MDCXXXII.*

Zadedykowano ją Krzysztofowi Radziwiłłowi, hetmanowi polnemu Wielkiemu X. Litewskiemu, a przez niego królowi Władysławowi Zygmuntowi — Władysławowi IV.

Według Kossowskiej *Biblia* jest zupełnie nowym przekładem⁷⁰. Zdanie to podzielił T. Wojak⁷¹. Odmienny pogląd zaprezentowali Szeruda⁷² oraz Czerniatowicz, która oceniła tę rewizję jako gruntowną, opartą na najlepszych wzorach, skrupulatną i wymagającą wiele pracy⁷³.

II. TŁUMACZENIA DOSŁOWNE w DRUKACH NOWYCH i NAJNOWSZYCH

1. Przekłady katolickie

a. *Psalmy Dawida* Pawła Byczewskiego

Paweł Byczewski dając czytelnikom nowy przekład Psalmów⁷⁴ podkreślił, iż ukazujące się do tej pory psalterze, zwłaszcza parafrazowane: Jana Kochanowskiego czy też Franciszka Karpińskiego *co do porządku liczebnego Psalmów i ustępów ich, nie zgadzają się z tekstem (oryginalnym)*⁷⁵ skutkiem czego — kontynuował — jest fakt, że *na dosłownym Psalterzu zbywa całkiem*⁷⁶. Aby ten brak zapelnąć postanowił dokonać przekładu dosłownego z języka hebrajskiego *według szyku słów, w onymże po sobie idących, nie spuszczać z oka przekładów innych*⁷⁷.

Całość przekładu, gdy chodzi o dosłowność werbalną, oddana została względnie wiernie w stosunku do tekstu hebrajskiego choć chwilami wydaje się, iż język przekładu jest za bardzo opisowy i traci przez to na rytmice oraz oryginalnym brzmieniu. Zgodnie z założeniem autor w miarę możliwości starał się zachować kolejność słów, niekiedy zaś uczynione odstępstwa, są z pewnością skutkiem korzystania z tłumaczeń współczesnych tłumaczowi.

Psalterz tłumacz ułożył według numeracji hebrajskiej. Nad psalmami nie zamieścił żadnych tytułów czy wyjaśnień. Nie podał również „argumentów” i komentarzy, ograniczając się jedynie do wprowadzenia w tekst psalmów liter

⁷⁰ Zob. M. Kossowska, *iw.*, s. 95.

⁷¹ Zob. T. Wojak, *iw.*, s. 45.

⁷² Zob. J. Szeruda, *Geneza i charakter Biblii Gdańskiej, Głos Ewangelicki* 43(1932), s. 3.

⁷³ Zob. J. Czerniatowicz, *iw.*, s. 94.

⁷⁴ Zob. P. Byczewski, *Psalmy Dawida. Przełożone dosłownie z osnowy języka hebrajskiego*, Warszawa 1854.

⁷⁵ Tamże, s. IV.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tamże, s. IV-V.

umieszczonych w nawiasach mających charakter odsyłaczy do innych części Pisma św. dla ewentualnego rozważenia ich treści.

Przekład podany został w jasnej, wyrazistej formie, nie sprawiającej kłopotu w jego rozumieniu, co z pewnością uczyniło zadość życzeniu autora, aby *Psalterz* przez niego dokonany *był wszędzie z pożytkiem używan*⁷⁸.

b. *Psalterz Dawidowy* księdza Albina Symona

Psalterz Dawidowy dla użytku wiernych wydany został przez arcybiskupa Franciszka Albina Symona w krakowskiej drukarni „Głosu Narodu” w 1917 roku⁷⁹. Przekład ten był drugim tłumaczeniem tego autora. Wcześniejszy *Psalterzyk dla użytku modlących się* wydany w Rzymie w 1906 roku, stanowił jedynie *systematyczny wybór Psalmów dla potrzeb ascetycznych*⁸⁰ i przetłumaczony został z języka hebrajskiego, a nie z Vulgaty jak to się stało w przypadku wydania z roku 1917 choć i tu Symon sięgał do hebrajskiego, gdy chodziło o czasy i odgadnięcie sensu w niezrozumiałych partiach Vulgaty⁸¹. To też spowodowało, że *Psalterz* pod względem wierności w stosunku do oryginału jest bez zarzutu, a język przepiękny, barwny i jasny, styl natomiast tchnący powagą i namaszczeniem⁸².

c. *Psalterz w Biblii Poznańskiej z 1926–1932 roku*

Psalterz w Biblii Poznańskiej w opracowaniu ks. Wilhelma Michalskiego za podstawę miał tłumaczenie dokonane jeszcze przez Wujka. Wskazuje na to treść strony tytułowej Biblii: *Pismo święte w tłumaczeniu ks. Jakuba Wujka opracowane przez XX. Prof. Dr Józefa Archutowskiego, Władysława Mosakowskiego, Józefa Kruszyńskiego, Wilhelma Michalskiego, Franciszka Roślańca, Piotra Stacha i Władysława Szczepańskiego*.

Wszystkie Księgi wydane zostały w pięciu tomach. *Psalterz* w tomie trzecim: *Stary Testament. Tom trzeci. Zawiera Księgę Hioba i Psalmi w opracowaniu X. Prof. W. Michalskiego*.

Michalski we wstępie do *Księgi Psalmów* zaznaczył, iż rzeczywiście podstawą dla tego *Psalterza* jest tekst Wujka, którego tłumaczenie jest niewątpliwie piękne i dźwięczne. Dokonał on jednak przekładu na nowo. Motywował to tym, że translację Wujkową w *wielu miejscach należało uprzystępnieć*⁸³. Chodziło tu przede wszystkim o usunięcie licznych hebraizmów, które Wujek pozostawił naśladowując Vulgatę. Autor podkreślił również to, że w *wielu miejscach tekst Wujka jest*

⁷⁸ Tamże, s. VI.

⁷⁹ Nakładem X. Dr Karola Nikla.

⁸⁰ P. Kloniecki, *Teksty polskich przekładów Biblii i ich opracowania*, w: *Pismo święte w duszpasterstwie współczesnym*, s. 258.

⁸¹ Zob. A. Symon, *Psalterz Dawidowy dla użytku wiernych*, Kraków 1917, Rec. Ks. W. Szczepański, *PP* 136(1917), s. 808.

⁸² Zob. J. Arcab, *Katolickie przekłady Psalterza*, *PP* 186(1930), s. 348.

⁸³ *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, t. III, Poznań 1928, s. 112.

niejasny, też to, że nie dość dobrze oddany był sens Wulgaty, czy też — co się nierównie częściej zdarza — że Wulgata, oparta jak wiadomo na tekście greckim, miała lekcje mylne, wynikłe z błędnego czytania oryginału hebrajskiego przez greckich tłumaczyw⁸⁴. Wszystkie swoje poprawki Michalski skrupulatnie zaznacza w „nocie”, która wprowadzone zmiany wyjaśnia i uzasadnia. Na ogół — stwierdził autor — nie korzystałem z innych opracowań Psalterza; zaznaczyć muszę tylko, że ogromnie dużą pomocą był mi cenny z wielu stron komentarz, opracowany przez ks. Wutza, znakomitego znawcę historii tekstu Psalmów hebrajskich i Wulgaty⁸⁵. Jak stwierdził J. Arcab, nowy przekład nie polega na gruntownej zmianie tekstu, jego uzgodnieniu z oryginałem hebrajskim czy łacińskim, ile raczej na jego uwspółcześnieniu⁸⁶.

d. Księga Psalmów księdza Józefa Kruszyńskiego

Księga Psalmów Józefa Kruszyńskiego jest jego drugą pracą w tym zakresie. W 1909 roku bowiem wydał *Księgę Psalmów Dawidowych*⁸⁷, która miała służyć wyłącznie jako modlitewnik, aby jak najszerszy ogół mógł czytać i z nich się modlić⁸⁸. Dlatego też *Psalterz* w pierwszym wydaniu był jedynie przekładem J. Wujka w zmodernizowanej szacie. Tłumaczenie z roku 1936 miało już inny cel. Miało ono przede wszystkim służyć celom naukowym⁸⁹. Stąd też *Psalterz* ten jest dosłownym przekładem z oryginału, z zachowaniem układu stroficzego i wszystkich właściwości poezji biblijnej. Paralelizm członów w strofach poetyckich, zarówno jak alfabetyzm tam, gdzie przetrwał w oryginale, jest jak najściślej zachowany⁹⁰. Za źródło do dokonania przekładu służyła Biblia hebrajska wydana w Lipsku w roku 1913 przez Rudolfa Kittla. Jako wzór do podziału tekstu, strof posłużyła *La Sainte Bible* ks. Crampon, wydana w Paryżu w 1928 roku⁹¹. W *Psalterzu* przyjęta została numeracja hebrajska z zamieszczonym obok numerem zgodnym z Wulgatą. Psalmi opatrzone tytułem wskazującym na ich treść, natomiast tzw. tytuły techniczne, istniejące w bardzo wielu psalmach autor podał kursywą. Podobnie też techniczne znaki chórowe *selah* ujęte zostały w odmienny druk i przedstawione w swej pierwotnej formie, czyli w języku hebrajskim.

Przekład Kruszyńskiego rzeczywiście odrębny jest od Wujkowego. Interesujące jest natomiast jego podobieństwo — choćby na przykładzie Psalmu 91 — do *Psalterza* w *Biblii Gdańskiej* z 1633 roku. W Psalmie obu przekładów na 16 wersetów 9 jest niemalże identycznych. Trudno tu mówić o jakiejś przypadkowej zbieżności. Być może przy dokonywaniu przekładu Kruszyński korzystał także z *Biblii protestanckiej*.

⁸⁴ Tamże, s. 113.

⁸⁵ Tamże, s. 114.

⁸⁶ Zob. J. Arcab, *iw.*, s. 349.

⁸⁷ J. Kruszyński, *Księga Psalmów Dawidowych*, Warszawa 1909.

⁸⁸ Tamże, s. 5.

⁸⁹ J. Kruszyński, *Księga Psalmów*, Lublin 1936, Rec. S. Szydełski, *GK* 44(1937), s. 116–118.

⁹⁰ J. Kruszyński, *iw.*, s. VII.

⁹¹ Zob. Tamże, s. VIII.

e. *Księga Psalmów* Leopolda Staffa

Psalterz w przekładzie Leopolda Staffa⁹², wybitnego poety, dokonany został z języka hebrajskiego. Brak jakichkolwiek wyjaśnień, jak również wstępu do wydania sprawia, że trudno jest stwierdzić jakim opracowaniem autor się posługiwał.

Karta tytułowa oraz końcowa informacja o *jego przejrzeniu* przez prof. Archutowskiego, pozwala domyślać się, iż rzeczywiście translacja ta jako swoje podstawowe źródło miało tekst hebrajski. W okresie jednak powszechnego panowania Wulgaty, już od Soboru Trydenckiego uznanej za autentyczną, oraz jej części — *Psalterza Gallikańskiego* — drogą urzędową wprowadzonego do *Brewiarza Rzymskiego* za Piusa V (1566–1572)⁹³, budziło wiele wątpliwości o jego naukowym charakterze. Dlatego też Franciszek Mączyński uważając pomysł tłumaczenia *Psalterza* z języka hebrajskiego za niezbyt szczęśliwy stwierdził, że z pewnością Staff, jak też wydawca, nie mieli na myśli przekładu naukowego ile raczej uprzystępnienie tej Księgi ogółowi⁹⁴. Przemawiałoby za tym również wprowadzenie do tekstu zmian, których pochodzenie trudno jest ustalić, i na które nie wszyscy się godzą⁹⁵. Na ogół jednak stwierdzić należy, że tłumaczenie jest przejrzyste, a fakt, iż wyszło ono *spod ręki pierwszorzędnego literata* pod względem literackim *stawia polskie wydanie Psalmów najwyżej*⁹⁶.

f. *Psalterz* księdza Aleksiego Klawka

Rok 1938 przynosi społeczeństwu katolickiemu jeszcze jeden przekład⁹⁷, którego autorem tym razem był wybitny polski bibliista ks. prof. Aleksy Klawek. Jak zaznaczył sam autor, niniejszy przekład pomyślany został jako *pierwszy wstęp do studium psalmów*⁹⁸, który nie jest tłumaczeniem naukowym z tekstu oryginalnego, ani też *nie ma pretensji do ścisłego przekładu oficjalnego, tekstu Wulgaty*⁹⁹. Tłumaczowi chodziło przede wszystkim o to, aby tę Księgę, w której widział wielką syntezę myśli teologicznych *Biblii*, przybliżyć jak najszerszemu ogółowi ludzi¹⁰⁰. Właśnie dlatego — jak stwierdził autor — taki *wolniejszy przekład powinien istnieć, aby psalmy mogły się stać lekturą religijną ogółu*¹⁰¹. To wszystko mając na względzie Klawek wprowadził do tekstu pewne uzupełnienia; zaproponował zmiany gramatyczne, usunął piękną szatą rytmiczną, zbliżoną poniekąd do

⁹² Zob. L. Staff, *Księga Psalmów*, Warszawa 1938.

⁹³ Zob. B. Janowski, *O nowym Psalterzu łacińskim. Geneza i duch przekładu*, Poznań 1955, s. 3.

⁹⁴ Zob. L. Staff, *Księga Psalmów*, Warszawa 1938, Rec. F. Mączyński, *AK* 25(1939), s. 93–97.

⁹⁵ Zob. Tamże.

⁹⁶ L. Staff, *Księga Psalmów*, Warszawa 1938, Rec. *HD* 7(1938), s. 260–261.

⁹⁷ Zob. A. Klawek, *Psalterz. Nowy przekład tekstu Wulgaty*, Lwów 1938.

⁹⁸ Tamże, s. 24.

⁹⁹ A. Klawek, *Psalterz*, Lwów 1938, Rec. F. Mączyński, *HD* 7(1938), s. 548.

¹⁰⁰ Zob. S. Grzybek, *Śp. Ks. prof. Aleksy Klawek (1890–1969)*, *RBL* 6(1970), s. 264.

¹⁰¹ A. Klawek, *iw.*, s. 25.

rytmiki oryginału¹⁰². Tłumacz pominął napisy tytułarne w *Psalterzu*, a zaopatrzył każdy psalm swoim tytułem, który w sposób możliwie najjaśniejszy podaje główną myśl. Chcąc zrealizować postulat „jasności” przekładu pominął również wszelkie komentarze i objaśnienia czyniąc go zrozumiałym niejako od wewnątrz za pomocą pięknego, literackiego stylu.

Przekład Klawka odznacza się rzeczywiście pięknym językiem i obrazowością, choć czasem, jak to zauważył Mączyński, patos i rytm były nieco przesadzone¹⁰³. Niemniej całość dzieła pióra uczonego biblisty stanowi obok innych poważny wstęp do studiów nad psalmami.

g. *Psalterz rzymski* księdza Franciszka Mirka

Jednym z pierwszych przekładów po II wojnie światowej był *Psalterz Rzymski* ks. Franciszka Mirka wydany w 1947 roku w Krakowie.

We wstępie Mirek pisał: *zanim ukaże się oficjalny polski przekład nowego Psalterza Rzymskiego, opracowany naukowo przez fachowych biblistów — ośmielam się niniejszy oddać do druku dla użytku wiernych, jakkolwiek świadom jestem jego braków. Dla udostępnienia niezgłębionej treści Psalmów ośmieliłem się odstąpić od układu wierszowego, umieszczając wiersz obok wiersza, jak w prozie, a zachowując jedynie podział na zwrotki. Nie piękno bowiem poezji hebrajskiej jest strzeżone przez Kościół, ale treść tego, co Duch Święty przez autorów Księgi Psalmów objawił*¹⁰⁴.

W swoim przekładzie autor trzyma się ściśle *Psalterza Piusowego* i raczej unikał interpretacji na własną rękę¹⁰⁵. Gdy zachodziła potrzeba wyjaśnienia jakiegoś niezrozumiałego tekstu robił to zwykle przez umieszczenie wyjaśnienia w nawiasie. Prawdą jest, że wierność przekładu w pewnym stopniu odbiła się na jego pięknie, ale przecież sam autor twierdził, że nie o piękno mu chodziło, lecz o ścisłość. Fakt pewnych niedociągnięć, omyłek koncepcyjnych nie przeszkodził, aby *Psalterz* ten, posiadający rozkład psalmów na poszczególne dni tygodnia według *Brewiarza Rzymskiego*, spełnił swoją rolę, którą przede wszystkim było to, *by książeczka była synowską odpowiedzią na troskę Ojca świętego, by jak najwięcej ludzi modliło się słowami Psalmów*¹⁰⁶.

h. *Księga Psalmów* o. Stanisława Wójcika

Kolejnym przekładem, który powstał w okresie szczególnej fascynacji *Psalterzem* Piusa XII była *Księga Psalmów* o. Stanisława Wójcika¹⁰⁷. Z przedmowy dowiedzieć się można, że jeszcze w ciągu lat wojennych Wójcik dokonał przekładu

¹⁰² Zob. W. Smereka, Ks. prof. Aleksy Klawek jako wykładowca i komentator psalmów (ze wspomnień ucznia), *RBL* 6(1970), s. 290.

¹⁰³ Zob. Rec. F. Mączyński, *AK* 25(1939), s. 96–97.

¹⁰⁴ F. Mirek, *Psalterz rzymski*, Kraków 1947, s. 7.

¹⁰⁵ Zob. F. Mirek, *Psalterz rzymski*, Kraków 1947, Rec. Ks. S. Styś, *RTK* 1(1949), s. 388.

¹⁰⁶ F. Mirek, *iw.*, s. 7.

psalmów z Wulgaty z szerokim uwzględnieniem tekstu hebrajskiego w celu jego spopularyzowania. W tym czasie jednak ukazał się nowy przekład łaciński Piusa XII i swoją dotychczasową pracę autor musiał dostosować do nowych wymogów¹⁰⁸.

Wójcik rzeczywiście idzie za wzorem, którym był nowy *Brewiarz Rzymski*, niemniej w wielu miejscach oddaje raczej myśl oryginału hebrajskiego niż literę przekładu¹⁰⁹. Takie podejście do przekładu wpłynęło raczej niekorzystnie na jego dzieło, ponieważ z powodu *braku przygotowania fachowego* nie zdołał uniknąć wielu *dowolności w zrozumieniu tekstu, niedokładności, a nawet fałszywego przekładu*¹¹⁰. Stąd też Styś zarzucił Wójcikowi brak rzetelności¹¹¹. Podobnie też Kruszyński stwierdził, że przekład ten należy nazwać *raczej dowolnym, aniżeli ścisłym*¹¹². Zarzucił mu poza tym opuszczenie tytułów znajdujących się przed psalmami, które przecież posiada Wulgata¹¹³.

Przekład zawiera obszerny wstęp, w którym autor zamieścił informacje ogólne o psalmach, ich autorach, czas powstania, znaczenie tytułów; omówił treść psalmów, wprowadził uwagi o formie literackiej, o przeszkodach w ich rozumieniu i o zasadach niniejszego przekładu.

Wójcik niewątpliwie zdawał sobie sprawę z niedoskonałości tłumaczenia i prawdopodobnie dlatego wydał ponownie Księgę nie tylko uzupełnioną i poprawioną, lecz właściwie nowy przekład¹¹⁴. Podobnie jednak i w tej translacji *odchylenia od tekstu łacińskiego były niekiedy konieczne, żeby uwydatnić jasno sens psalmu, uniknąć wyrażen i zwrotów w języku polskim niezręcznych lub wprost niepoprawnych, zyskać do pewnego stopnia niezbędną tu rytmikę i płynność wystąpienia*¹¹⁵.

i. *Psalterz w Biblii Tysiąclecia*

W 1958 roku odbył się w Lublinie zjazd teologiczny, na którym o. Augustyn Jankowski powiadomił obecnych tam biblistów o zamiarze zorganizowania zespołu, który podjąłby się dokonania nowego przekładu Biblii. Po kilku latach pracy, w roku 1965 został wydany nowy przekład. Pierwotnie, ze względu na źródło inicjatywy — Opactwo tynieckie — miał się nazywać *Biblią Tyniecką*, ostatecznie jednak, ze względu na to, że ukazał się tuż przed milenijną rocznicą chrztu Polski, nazwany został *Biblią Tysiąclecia*¹¹⁶.

¹⁰⁸ Zob. S. Wójcik, *Księga Psalmów oraz Pieśni Biblijne Brewiarza Rzymskiego*. Według najnowszego przekładu łacińskiego z tekstów pierwotnych tłumaczenie ze wstępem i objaśnieniami, Wrocław 1947.

¹⁰⁹ Zob. Tamże, s. 6.

¹¹⁰ Zob. S. Styś, *Rec. jw.*, s. 376.

¹¹¹ Tamże, s. 377.

¹¹² Zob. Tamże.

¹¹³ S. Wójcik, *Księga Psalmów...*, *jw.*, *Rec. J. Kruszyński*, *AK* 47(1947), s. 98-99.

¹¹⁴ Zob. Tamże.

¹¹⁵ Zob. S. Wójcik, *Księga Psalmów oraz Pieśni Biblijne Brewiarza Rzymskiego*, Sandomierz 1959.

¹¹⁶ Tamże, s. 6.

¹¹⁷ Zob. J. Frankowski, *Biblia Tysiąclecia i problematyka dzisiejszych polskich przekładów Pisma świętego*, *Znak* 27(1975), s. 712.

Inicjatywa ta spotkała się z różnym przyjęciem. Biblię określono jako *dzieło pionierskie*¹¹⁷, ale też jako *Biblię tysięcy błędów*¹¹⁸. Między innymi *Psalterz w pierwszym wydaniu przetłumaczono na innych zasadach niż pozostałe księgi: oparto się na odrębnym tekście hebrajskim, lub nawet — przynajmniej tak zrozumieli krytycy — na nowym tłumaczeniu łacińskim (Psalterium Pianum)*¹¹⁹.

Drugie wydanie *Biblii* ukazało się już w 1971 roku pod każdym względem ulepszone i pogłębione. Trzy Księgi przetłumaczono na nowo: Jeremiasza, Daniela i Psalmów, a w tej ostatniej wprowadzono imię Jahwe, harmonizując pod tym względem tę księgę z pozostałymi¹²⁰.

Zasadnicze różnice jakich dopatrzeć się można porównując *Psalterz* obu wydań to te, że wersja wydania pierwszego bardziej przypomina dowolne tłumaczenia takich autorów jak Wójcicki czy Mirek, które zdecydowanie nie były tłumaczeniami naukowymi. Wydania poprawione z roku 1971 i 1980 w swojej formie i wierności zdecydowanie różnią się od pierwszego¹²¹.

j. *Psalterz* Romana Brandstaettera

Bogata twórczość literacka Romana Brandstaettera mająca w swoim dorobku wiele wspaniałych utworów, inspirowanych Biblią ma również ją samą w pięknych tłumaczeniach, wśród których znalazła się księga — *najdoskonalszy modlitewnik — Psalterz*¹²². Pisarz dokonał tłumaczenia z języka hebrajskiego. Jest ono stosunkowo wierne oryginałowi. Walory poetyckie, jakimi niewątpliwie przekład jest nacechowany, powodują łatwość jego lektury, rozumienia i przyswojenia. Sprzyja temu również zastosowanie w każdym psalmie odpowiedniego dla niego układu stroficznego ujmującego jego części w bloki tematyczne.

Pierwsze edycje *Psalterza* Brandstaettera ułożono według *porządku nowego Breviarza Rzymskiego*. Ostatnie z roku 1983, zgodnie z kolejnością obowiązującą w Piśmie świętym. Wszystkie wydania zostały poprzedzone obszernym wstępem Tomasza Mertona pod tytułem *Módlmy się słowami Psalmów* w tłumaczeniu Celiny Stoińskiej. Poza wydaniem z 1983 roku posiadają słowo *Od wydawcy* ujmujące w sposób najkrótszy wskazówki i informacje odnośnie struktury, układu *nabożeństwa brewiarzowego*¹²³. Na końcu księgi podano „przypisy” wyjaśniające niektóre tylko psalmy.

Psalterz Brandstaettera przełożony z języka hebrajskiego, obok przekładu Staffa, Bąka czy Miłosza, stanowi wraz z nimi wielki pomnik literatury polskiej, który będąc monumentalnym dziełem poetyckim, przede wszystkim jest zbiorem natchnionych modlitw.

¹¹⁷ A. Wantuła, Uwagi o Biblii Tysiąclecia, *RT ChAT* 2(1969), s. 159.

¹¹⁸ E. Dąbrowski, Nowy przekład polski Pisma świętego z języków oryginalnych. Krytyczna ocena tzw. Biblii Tysiąclecia, London 1967, s. 58.

¹¹⁹ J. Frankowski, *iw.*, s. 735.

¹²⁰ Zob. Tamże, s. 713.

¹²¹ Księga Psalmów w edycjach II i III została przetłumaczona przez A. Jankowskiego i L. Stachowiaka.

¹²² R. Brandstaetter, *Psalterz*, Poznań 1968.

¹²³ Zob. Tamże, s. 31–33.

k. *Psalterz w Biblii Poznańskiej z 1974–1975 roku*

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami wydane w Poznaniu w latach 1973–1975, zostało opracowane pod redakcją ks. Michała Petera (*Stary Testament*) i ks. Mariana Wolniewicza (*Nowy Testament*).

Pierwszym inicjatorem powstania *Biblii* był Aleksy Klawek. Przygotowania do dokonania tego dzieła sięgały lat czterdziestych naszego stulecia¹²⁴. Jak każde wielkie dzieło — pisał Smereka — tak i ta praca napotykała na liczne trudności. Częste zmiany w zarządzie Księgarni św. Wojciecha, a potem podeszły wiek głównego promotora dzieła miały ujemny wpływ na przebieg prac.

Tłumacze *Biblii Poznańskiej* przede wszystkim starali się o *daleko idącą wierność oryginałowi, dając jej niekiedy pierwszeństwo przed pięknem języka polskiego*¹²⁵. Pragnęli oni, by czytelnik był absolutnie pewien, że czyta tekst biblijny, a nie jego parafrazę¹²⁶. Gdy chodzi o „semityzmy”, które są nieodłącznym problemem tłumaczy, autorzy przekładu wybrali drogę pośrednią, zostawiając niektóre tylko *co piękniejsze i bardziej zrozumiałe*, inne zaś — trudniejsze — przetłumaczone zostały w duchu języka polskiego¹²⁷. Miejsca w tekście, w którym przemawiał sam Bóg zostały celowo *zarachizowane*, by słowem Jego nadać *namaszczonej formę*, która bliska była *Biblii Wujka*. Wiele zwrotów technicznych unowocześniono, a imiona własne podano w transkrypcji fonetycznej.

Biblia Poznańska (wszystkie jej *Księgi*) posiada pod tekstem obfity komentarz zawierający objaśnienia natury teologicznej, w znacznie mniejszym stopniu historyczno-archeologicznej oraz filologicznej. Podaje uwagi liturgiczne jak również cytuje teksty paralelne.

Księga Psalmów z obszernym do niej wstępem zamieszczona została w tomie drugim, na stronach od 109 do 320. Pełen nastroju i dynamizmu przekład niczym nie odbiega od „wzorcowego” wydania *Biblii Tysiąclecia*. Niewątpliwie dzieło to, oparte na gruntownej wiedzy i doświadczeniu biblistów polskich, dając ludowi bożemu nowy przekład *Pisma świętego*, przyczyniło się do pogłębienia jego wiedzy religijnej, a szczególnie w zakresie znajomości *Biblii* tak nieodzownej w życiu chrześcijanina.

l. *Psalmi Dawidowe* Wojciecha Bąka

Psalmi Dawidowe Wojciecha Bąka to jeszcze jeden przekład, którego źródłem translacji na język polski było tłumaczenie łacińskie z języka hebrajskiego *Liber Psalmorum* z 1945 roku¹²⁸. Przekład Piusowy był — zdaniem poety — jasny,

¹²⁴ Zob. W. Smereka, *Biblia Poznańska. O nowym przekładzie Pisma świętego*, *TPow* 20(1974), s. 7.

¹²⁵ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1973, t. I, s. VII.

¹²⁶ Zob. Tamże.

¹²⁷ Zob. Tamże, s. VIII.

¹²⁸ Zob. W. Bąk, *Psalmi Dawidowe oraz Pieśni Bawiarza Rzymskiego*, Warszawa 1979, s. 303.

zrozumiały, tracący jednak przede wszystkim na pięknie i poetyckości¹²⁹. Jako poeta, chciał Bąk tę „poetyckość” wydobyć niejako na nowo, nie umniejszając jednocześnie jego wierności i ścisłości względem *Psalterza* Piusa XII. Takiego zadania autor śmiało mógł się podjąć, gdyż jako absolwent przedwojennego gimnazjum klasycznego w Ostrowiu i wydziału humanistycznego Uniwersytetu Poznańskiego język łaciński miał opanowany w najwyższym stopniu, a jako poeta, niewątpliwie nie ustępował współczesnym sobie¹³⁰.

Tłumaczenie Bąka długo czekało na swoje wydanie. Miał on bowiem tłumaczyć *Psalm* już w 1947 roku¹³¹. Długi czas jednak przekład pozostawał w brulionie kopii maszynowej, wymagającej różnorodnej korektury. Fakt, iż został odkryty już po śmierci autora spowodował, że korektura ta była bardzo ostrożna, mająca przede wszystkim na celu zachowanie najbardziej pierwotnego kształtu.

„Redakcja”, która przygotowała dzieło poety do wydania drukiem, wprowadziła do przekładu, na podstawie łacińskiej edycji z 1945 roku, arabską numerację wersetów każdego psalmu. Zaprowadziła tzw. podział cezuralny za pomocą akapitu oraz interpunkcji, jak również — według wspomnianej edycji — zostały użyte cudzysłowy. Nie uwzględniono natomiast znaków diaktrycznych w wyrazach hebrajskich¹³². Wstęp do całego wydania został napisany jeszcze przez samego tłumacza, który dał w nim wyraz swoim *osobistym poglądom na temat twórcy Psalmów, króla Dawida*¹³³.

Psalterz w przekładzie Bąka to wierna wersja tłumaczenia łacińskiego, całkowicie wypełniająca postulat poetyckości. Stanowi on jego wielkie osiągnięcie i jeszcze jedno wielkie dzieło w zakresie przekładu *Psalmów* na język polski.

1. *Księga Psalmów* Czesława Miłosza

Kolejnym autorem przekładu *Księgi Psalmów*, którego należy włączyć do grona tłumaczy *Psalterza* na język polski jest laureat literackiej nagrody Nobla — Czesław Miłosz¹³⁴.

Jak pisał sam poeta *bodźcem bezpośrednim przystąpienia do tłumaczenia Psalmów* było odkrycie *Psalterza Puławskiego*¹³⁵, a także innego przekładu — Cylkowa — rabina Warszawy¹³⁶. Nie były to jednak przyczyny jedyne. Sam autor stwierdził, że *w decyzji tłumaczenia Księgi Psalmów odegrało ważną rolę bardzo bolesne myślenie o Polsce jako ziemi znieważonej przez zbrodnię ludobójstwa. Łączność ze Starym Testamentem miała dla niego charakter jakby obrzędu*

¹²⁹ Zob. Tamże, s. 58.

¹³⁰ Zob. Tamże, s. 303.

¹³¹ Zob. Tamże.

¹³² Zob. Tamże, s. 304.

¹³³ Tamże.

¹³⁴ Cz. Miłosz, *Księga Psalmów*, Lublin 1982.

¹³⁵ O przekładach tekstów biblijnych i godności słowa. Z Cz. Miłosza rozmawia B. Czarnecka, *TPow* 19(1981), s. 6. — Zob. Cz. Miłosz, *iw.*, s. 47.

¹³⁶ Zob. Tamże.

oczyszczającego¹³⁷. Kontynuując tę myśl stwierdził, że na powstanie *Psalterza* w języku polskim miała również wpływ trudna sytuacja rodzinna, która powodowała, że poeta musiał często odrywać się od swojej pracy i dla którego tłumaczenie *Biblii* w tym momencie było najodpowiedniejszym; nadzieją na powrót do normalnego życia¹³⁸.

Zanim Miłosz przystąpił do pracy, wcześniej zaznajomił się z językiem hebrajskim, który był na tyle pomocny, że autor mógł *każdy werset przeczytać w oryginale i dokonać jego gramatycznego rozbioru*¹³⁹. Niezbędnym do tego okazał się *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon* Benjamina Davidsona¹⁴⁰. W miejscach niejasnych oryginału poeta sięgnął również do greckiej Septuaginty, czy też łacińskiej Wulgaty¹⁴¹.

Podając się tego trudnego zadania pisarz przede wszystkim chciał dać czytelnikowi tekst biblijny maksymalnie pozbawiony — bardzo powszechnego dzisiaj — *żargonu inteligencko-dziennikarskiego*; tekst, który będąc językiem nowoczesnym, stanowiłby jednocześnie język „wysoki”, hieratyczny i liturgiczny, który by miał źródła w całej przeszłości, a zarazem był przyjęty przez dzisiejszą „językową wrażliwość”¹⁴². Do stworzenia takiego języka przyczynić się miało, m.in. sięgnięcie do średniowiecznego przekładu — *Psalterza Puławskiego* — który poeta określił jako dzieło o cudownej polszczyźnie; zdecydowanie lepsze niż późniejsze przekłady, o energicznie brzmiącym języku, który używa biblijnego wersetu¹⁴³. Dopelnieniem tych zamierzeń było stałe odwoływanie się do bogatej polszczyzny *Psalmsów* Izaaka Cyłkowa, co prawda noszącej na sobie znamię okresu niezbyt dla niej pomyślnego, niemniej wiele jego rozwiązań — często bardzo szczęśliwych — powodowała, że praca Miłosza nad translacją polegała niejako na „rozmowie” z żydowskim przekładem¹⁴⁴.

Przyznać trzeba, że zwartość rytmiczno-intonacyjna wersetu, którą przede wszystkim chciał uzyskać poeta, a równocześnie jak najwierniej oddać oryginał hebrajskim, uwidacznia wybitną zgodność zarówno ze źródłem hebrajskim, jak i przekładami wzorcowymi Miłosza — *Psalterzem Puławskim* i Cyłkowa.

m. *Psalmy* księdza Władysława Borowskiego

Tłumaczenie *Księgi Psalmów* w wersji Ks. Władysława Borowskiego¹⁴⁵ jest pierwszym tego typu opracowaniem.

Cel jaki zamierzał osiągnąć autor tego dzieła pomaga odgadnąć już sam tytuł. Przede wszystkim są to *Psalmy* — modlitwy. Jest to również komentarz biblijny

¹³⁷ Pięć ran. Z Cz. Miłoszem rozmawia J. Turowicz, *TPow* 3(1981), s. 1.

¹³⁸ Zob. Tamże, s. 5.

¹³⁹ Cz. Miłosz, *iw.*, s. 49.

¹⁴⁰ Zob. Tamże.

¹⁴¹ Zob. J. Sa d z i k, O Psalmach, w: Cz. Miłosz, *iw.*, s. 43.

¹⁴² Zob. Tamże, s. 49.

¹⁴³ Zob. Tamże, s. 47–50.

¹⁴⁴ Zob. Tamże, s. 48.

¹⁴⁵ W. B o r o w s k i, *Psalmy*. Komentarz biblijno-ascetyczny, Kraków 1983.

i ascetyczny, który może być wykorzystany zarówno do badań naukowych jak i stanowiąc materiał do modlitwy i refleksji.

Komentarz to ten element dzieła, który w zasadniczy sposób odróżnia go od dotychczasowych. Zawiera obszernie wyjaśnienia do każdego z psalmów. Podaje jego gatunek literacki, czas powstania, zastosowanie. Według ustalonego porządku w sposób przejrzysty i zrozumiały przedstawia jego treść; wyjaśnia go i rozwija tekstami z Nowego Testamentu i przenosi na płaszczyznę chrześcijańskiego życia. Zwykle zakończony jest sentencją wybraną przeważnie z *Mysli* Pascala lub *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasza à Kempis.

Nietypowe ułożenie wersetów w psalmach sprawia, że czyta się je zupełnie inaczej niż w układzie „tradycyjnym”. Każdy wyraz niejako nakazuje nad sobą zatrzymać się, by poddać go głębszej refleksji. To właśnie miał autor na celu — podkreślenie roli modlitwowej psalmu. Takie jednak podejście do przekładu spowodowało, że żywy język i łagodny styl „nadszarpnęły” jego wierność względem oryginału¹⁴⁶.

n. *Psalm*y księdza Stanisława Łacha

W skład wydanego drukiem dzieła¹⁴⁷ weszły trzy zasadnicze części: *Wstęp do Księgi psalmów*, *Psalm*y — przekład z oryginału, *Psalm*y jako odpowiedź ludu w liturgii niedzielno-świętecznej.

Zakres problematyki ujętej w tym wydaniu odpowiada w dużym stopniu przekładowi Borowskiego. Przyznać jednak trzeba, że *Wstęp* w wydaniu Łacha opracowany został dogłębniej i bardziej szczegółowo. Zarówno, gdy chodzi o przedstawienie ważniejszych przekładów *Psalterza* na język polski, wyjaśnienie metod egzegezy psalmów, omówienie ich właściwości poetyckich jak też ukazanie i wyjaśnienie problemów „tekstualnych” związanych z tą księgą.

Następująca po obszernym wstępie *Księga Psalmów*, odmiennie niż wydanie Borowskiego, zawiera same tylko psalmy ułożone według numeracji hebrajskiej, każdy z poprzedzającym go tytułem. Całość przekładu charakteryzuje się bardzo żywym i sugestywnym językiem, jak też wielką ścisłością i wiernością względem tekstu oryginalnego.

Częścią dopełniającą całości dzieła jest komentarz do psalmów responsoryjnych z niedziel i świąt. Został ułożony zgodnie ze wskazaniem *Mszalu Rzymskiego* i wedle zamysłu autora ma służyć kapłanom do uaktywnienia wiernych w *dawaniu świadomej odpowiedzi na usłyszane słowo Boże*¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Zob. W. Borowski, *Psalm*y, jw., Rec. E. Chmura, AK 453(1984), s. 350.

¹⁴⁷ S. Łach, *Psalm*y. Wstęp — Przekład z oryginału — Komentarz liturgiczny niedzielno-święteczny (uzupełnił i przygotował do druku ks. J. Łach), Poznań 1986.

¹⁴⁸ Tamże, s. 5.

2. Przekłady protestanckie

a. *Księga Psalmów* księdza Jana Szerudy

Pierwszym protestanckim przekładem *Psalterza* powstałym po przeszło trzystuletnim panowaniu *Biblii Gdańskiej* było tłumaczenie ks. Jana Szerudy z 1937 roku¹⁴⁹. Do tego czasu *Biblia Gdańska* zyskała takie znaczenie i autorytet w świecie protestanckim, że nawet „nowo przełożona” *Księga Psalmów* — jak zaznaczył na stronie tytułowej tłumacz — z owym dziełem została porównana. Tak więc choćby z tej przyczyny tłumaczenie Szerudy należy uznać za wydarzenie przełomowe.

Najnowszy przekład szybko zysał popularność i przychylną ocenę jego użytkowników. Pozytywnej oceny nie zabrakło również po stronie katolickiej, gdzie m.in. prof. Archutowski wypowiadał się, iż tłumacz mimo wielu trudności związanych z translacją dokonując przekładu *zdołał wszelkie trudności pokonać*¹⁵⁰. Tłumaczenia dokonał Szeruda z języka hebrajskiego. Wierność przekładu względem oryginału przebadał Archutowski stwierdzając, że jest ono ścisłą translacją, mimo nawet tego, że autor dbał więcej o *wierne oddanie myśli psalmu, aniżeli dosłowne i niewolnicze przełożenie*¹⁵¹.

Współczesny język uzgodniony z uroczystym tonem, z którego bije majestat idący zgodnie w parze z podniosłą treścią, dały wspólnocie protestanckiej *Psalterz*, który od tej pory obok ciągle popularnego *Psalterza Gdańskiego* stał się wiernym towarzyszem polskich ewangelików.

b. *Psalterz* w *Biblii* z 1975 roku

Psalterz ogłoszony drukiem w 1970 roku i wydany z całą *Biblią* w roku 1975¹⁵² stanowi u protestantów najnowszy przekład tej Księgi. Nowego tłumaczenia dokonał zespół powołany przez Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne w osobach: ks. prof. dr. Andrzeja Wantuły, ks. prof. dr. Jana Szerudy, ks. prof. dr. Wiktora Niemczyka, ks. prof. dr. Karola Wolframa, prof. dr. Bronisława Wieczorkiewicza przy współpracy grupy specjalistów oraz przedstawicieli Kościołów Chrześcijańskich¹⁵³.

Za podstawę tłumaczenia Starego Testamentu, a co za tym idzie, także *Księgi Psalmów*, posłużył tekst hebrajski. Biblia ta — jak zaznaczył wydawca — ma ambicje być przekładem wiernym, dokładnie oddającym myśl oryginału; chce być ponadto przekładem o nowoczesnym języku; zachowywać jednocześnie i oddając *dostojny charakter ksiąg Pisma świętego*¹⁵⁴.

¹⁴⁹ T e n ż e, *Księga Psalmów*. Z języka hebrajskiego na nowo przełożona i z tłumaczeniem polskim z 1632 roku porównana, Warszawa 1937.

¹⁵⁰ J. Szeruda, *Księga Psalmów*, Warszawa 1937, Rec. Ks. J. Archutowski, *PB* 1(1937), s. 193.

¹⁵¹ Tamże, s. 193–194.

¹⁵² Biblia to jest Pismo święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego, Warszawa 1975.

¹⁵³ Zob. Tamże, s. 3.

¹⁵⁴ Tamże.

3. Przekłady żydowskie

a. *Księga Psalmów* Izaaka Cylkowa

Z żydowskich przekładów Psalterza w Polsce znane są jedynie dwa. Pierwszym z nich jest *Księga Psalmów* Izaaka Cylkowa z 1883 roku¹⁵⁵. W jaki sposób doszło do powstania przekładu? Pisał o tym sam Cylkow, który stwierdzając *zupełny brak podręczników egzegetycznych w piśmiennictwie krajowym, zmuszający młodzież żydowską szukać u obcych, źródeł potrzebnych wyjaśnień przy studiach (...) biblijnych*¹⁵⁶, postanowił dać tejże młodzieży nowy przekład. Zaznaczył, że w tłumaczeniu swoim starał się zachować żywość i barwność tekstu oryginalnego, nade wszystko jednak szło mu o *ścisłe i dokładne oddanie znaczenia wyrazu*¹⁵⁷. Aby dzieło spełniło rolę podręcznika wprowadził weni komentarze do każdego psalmu, gdzie wskazał na *sytuację historyczną, wyjaśnienie okoliczności, w których każdy autor pieśni swą ułożył bez dokładnego zbadania których, starożytne utwory, a zwłaszcza utwory poetyczne stają się ciemnym zbiorowiskiem zdań, bez związku i treści*¹⁵⁸. Cylkow zwrócił szczególną uwagę na etymologię, wyjaśnienie figur retorycznych, trudniejszych zwrotów mowy, by w ten sposób jeszcze bardziej przybliżyć czytelnikowi *odrębny i mało (...) znany świat literatury biblijnej, która oprócz znakomitej, wewnętrznej swej wartości, przedstawia najwyższy interes pod względem religijnym*¹⁵⁹.

Przekład Cylkowa jest rzeczywiście wierny oryginałowi, ponadto — jak stwierdził Miłosz — jest *poetycko piękny, (...) i przez to jeszcze szczególnie użyteczny, że (...) stara się zachować kolejność słów oryginału. Wrażliwy na modulację hebrajskiej frazy, nieco inaczej kształtuje werset, niż to czynią Bibliie zarówno katolickie, jak protestanckie (...) Polszczyzna Cylkowa jest bogata, niestety, nosi znamię okresu niezbyt dla niej pomyślnego*¹⁶⁰.

b. *Psalterz Dawidowy* Franciszka Aszkenazego

Księga Psalmów Aszkenazego, to drugi i ostatni zarazem przekład żydowski w języku polskim¹⁶¹. Przekład ten budzi zainteresowanie czytelnika od pierwszych jego stron. Już we wstępie autor daje do zrozumienia, że przekład ten nie jest, a przynajmniej ma ambicje nie być, jednym z wielu w negatywnym tego słowa znaczeniu. Aszkenazy stwierdził, że już pobieżna analiza wszystkich dotychczasowych przekładów wystarcza, aby przekonać się o *przeciwieństwie i zupełnej nieraz rozbieżności tak licznych jak różnorodnych tłumaczeń, tak, iż często gęsto jedno tłumaczenie zadaje kłam drugiemu, a obydwa oryginałowi, który się dowolnie*

¹⁵⁵ I. Cylkow, *Księga Psalmów*, Warszawa 1883.

¹⁵⁶ Tamże, s. 3.

¹⁵⁷ Tamże.

¹⁵⁸ Tamże.

¹⁵⁹ Tamże.

¹⁶⁰ Cz. Miłosz, jw., s. 48.

¹⁶¹ F. Aszkenazy, *Chwała Boża (Psalterz Dawidowy)*, Lwów 1927–1930.

*komentuje, a gdy to nie wystarczy — przeinacza*¹⁶². W ostrej krytyce posunął się tak daleko, że nawet przekład Wujka określił jako mający wartość *tylko literacką lub pamiątkową*¹⁶³. Zarzucając innym tłumaczeniom bezpodstawne wprowadzanie zmian zaznaczył, że w swoim przekładzie również poczynił pewne odchylenia, zarzucając tym samym tłumaczenie dosłowne¹⁶⁴. Te jednak ustępstwa uczynione zostały na rzecz języka bardziej literackiego oraz, że są one *drobne i tłumaczą się właściwościami odrębnymi języka, które sprawiają, że nie zawsze dosłowne tłumaczenie oddaje istotną myśl lub nastrój oryginału*¹⁶⁵. Mimo tych innowacji tłumacz stwierdził, iż każdy kto zna ducha obydwu języków będzie przekonany, że zmiany te nie są dowolne¹⁶⁶. Aszkenazy oddając swój przekład czytelnikowi określił go jako *ziarno* oraz wyraził nadzieję, że ci, którym *Psalterz* ten został przeznaczony, *potrafią odróżnić plewę od ziarna* i sprawiedliwie go ocenią¹⁶⁷.

Całość dzieła została wydana w dwóch częściach. W pierwszej, psalmy od pierwszego do czterdziestego pierwszego, w drugiej części pozostałe. *Psalterz* nie posiada komentarza, według autora zbędnego, gdyż *dobre tłumaczenie go nie potrzebuje*¹⁶⁸.

III. PARAFRAZOWANE TŁUMACZENIA PSALTERZA

1. Parafrazy prozą

a. *Żółtarz Dawidów* Walentego Wróbla

Inspiratorem powstania tej parafrazy była wojewodzina poznańska Katarzyna z Górk. *Nie zadowolona się bowiem (...) istniejącymi tłumaczeniami księgi najniezbędniejszej Psalterza, lecz poleciła nowy jej wykład, zrozumiały i obfity mistrzowi krakowskiemu, Wróblowi*¹⁶⁹. Kiedy Walenty Wróbel wykonał swoje dzieło, długo jeszcze pozostawało ono w formie rękopisu. Przyczyną były trudne czasy reformacji¹⁷⁰, które kazały czekać by jakikolwiek rękopis mógł być ogłoszony drukiem, a tym bardziej rękopis *Psalterza*. Autentyczne jednak zapotrzebowanie na przekład sprawiło, że praca ta szybko stała się popularna i rozchodziła się w odpisach, które — chociaż niełatwe do sporządzenia — obiegały społeczeństwo.

Wróbel nie doczekał wydania *Psalterza* drukiem. Spuścizną zajął się Andrzej Glaber z Kobyłina, *przerobił troszkę przekład w rękopis i wydał tekst Psalterza prozą*¹⁷¹. Przekład wydrukował Ungler w 1539 roku.

¹⁶² Tamże, s. 6.

¹⁶³ Tamże, s. 7.

¹⁶⁴ Zob. Tamże.

¹⁶⁵ Tamże, s. 12.

¹⁶⁶ Zob. Tamże.

¹⁶⁷ Zob. Tamże, s. 18.

¹⁶⁸ Tamże.

¹⁶⁹ A. Brückner, *Literatura religijna*, jw., s. 34.

¹⁷⁰ Zob. J. Płaśnik, *Księgarze różnowiercy w Krakowie w XVI wieku, Reformacja w Polsce* 1(1921), s. 43–50.

¹⁷¹ W. Dziubek, jw., *AK* 31(1933), s. 30.

Zarówno Kossowska¹⁷² jak i Brückner¹⁷³ stwierdzili, że ingerencja Glabera w tekst Wróbla była bardzo istotna, gdyż nie tylko *zmienił pisownię, formy, wypowiedzenia, nie tylko wciągnął pod tekst (...) noty, ale rozszerzył je*¹⁷⁴. Wciągnięcie not do wnętrza psalmów niejako spowodowało „złanie się”, przemieszanie się do takiego stopnia, że trudno jest tu mówić o przekładzie dosłownym, a jedynie o jego parafrazie. Mimo, że tłumaczenie było pierwotnie dokonane z Wulgaty, brakuje mu ścisłości, jest wręcz swobodne, w wielu miejscach dowolne, znacznie odbiegające od tekstu łacińskiego. Jest to więc pierwszy *Psalterz*, który należy uważać za zupełnie nowy, niezależny, *zrywający wreszcie z uprzywilejowanym owym prastarym tekstem, który mimo ciągłych zmian i modernizacji do szesnastego wieku dotrwał*¹⁷⁵.

Na popularność przekładu wskazują jego liczne wydania w najlepszych drukarniach Krakowa. Niewątpliwie powodzenie swoje zawdzięcza obfitemu komentarzowi, który czynił tę Księgę dostępną w swej treści wszystkim grupom społecznym, ponieważ — jak pisał Brückner — *pragnęły kobiety nasze nie tylko głosłownego przekładu Psalterza, lecz przede wszystkim wykładu jego po polsku, objaśnienia jego tajemnic: o czym każdy Psalm mówi, dokąd się ściąga*¹⁷⁶. Pierwsze wydanie przekładu ukazało się w maju 1539 roku.

b. *Psalterz Dawidów* Mikołaja Reja

*Psalterz Dawidów*¹⁷⁷, którego przełożenia dokonał Mikołaj Rej, w początkach swego istnienia miał dwa wydania: tzw. *Psalterz Warszawski*, dłuższy czas znajdujący się w Petersburgu oraz *Psalterz Puławski* przechowywany wraz z całą biblioteką puławską w Muzeum Czartoryskich w Krakowie. Oba *Psalterze* dopełniające się wzajemnie wskazywały, iż są to wydania jednego i tego samego dzieła. Nie było to jednak oczywiste od samego początku. Brak daty oraz miejsca wydania w obu edycjach utrudniał ustalenie ich autora. Dopiero ręczny przypis w egzemplarzu puławskim pozwolił ustalić jego powstanie na wiek szesnasty. Wskazał on również, pośrednio, na autora — Mikołaja Reja¹⁷⁸.

Psalterz Mikołaja Reja jest bardzo dowolną parafrazą wcześniejszej parafrazy autorstwa Jana Campensis, przyjaciela Dantyszka w 1534 roku sprowadzonego do Krakowa przez biskupa Tomickiego w charakterze nauczyciela hebraistyki¹⁷⁹. Parafraza ta w znacznym stopniu odbiega od oryginału. Przestała być właściwie

¹⁷² Zob. M. Kossowska, jw., s. 97.

¹⁷³ Zob. A. Brückner, *Literatura religijna*, jw., s. 37.

¹⁷⁴ Tamże.

¹⁷⁵ A. Brückner, jw., s. 42.

¹⁷⁶ Tamże, s. 32.

¹⁷⁷ „*Psalterz Dawidów*, który snadź jest prawy fundament wszystkiego pisma krześcijańskiego, teraz na nowo prawie na Polski język przełożon, acz nie jednakością słow, co być nie może, ale iż wždy położenie rzeczy w każdym wierszu według łacińskiego języka się zamyka”.

¹⁷⁸ Zob. S. Ptaszyccki (wyd.), *Mikołaj Rej z Nagłowic, Psalterz dawidow (...)*, Petersburg 1901, s. VIII; A. Brückner, jw., s. 51; P. Chmielowski, *Historia literatury polskiej*, Lwów 1931, s. 220; M. Kossowska, jw., s. 127.

¹⁷⁹ Zob. S. Ptaszyccki, jw., s. 178–180.

zbiorem psalmów o właściwościach poetyckich, a stała się prozą. Z tego też względu — jak zaznaczył Dziubek — straciła na wartości egzegetycznej i krytyczno-tekstycznej¹⁸⁰.

Witkowska przekład Reja zaliczyła do *innowierczych*¹⁸¹. Kossowska po przeprowadzonych analizach umieściła go w ramach *niekonwencjonalnego katolicyzmu tłumacza*¹⁸². Brückner napisał, że z *Psalterza, z tekstu i modlitw jego bije głęboka religijność — nie naleciałość protestancka*¹⁸³.

c. *Psalmi Dawidowe* Pawła Milejewskiego

Psalmi Dawidowe Pawła Milejewskiego wydane zostały w Krakowie w 1587 roku staraniem drukarza Alexiusa Rodeciusia¹⁸⁴. Nowo ogłoszone dzieło wydawca zadedykował *Annie Lasociney Lowczynej ziemie Lubuskiej, żonie Stanisława Spinka, z którego miłości nieobludnej małżeńskiej (stała się) panią dożywotnią w Wojciechowie*.

Z listu dedykacyjnego wynika, że *Psalterz* był już wcześniej rozpowszechniony w rękopisie¹⁸⁵. Po dedykacji zamieszczona została *Przedmowa samego autora do czytelnika*, przedrukowana najprawdopodobniej z egzemplarzy już istniejących.

W dokonywaniu przekładu Milejewski dbał przede wszystkim o to, aby myśl psalmów oddać jak najwierniej, możliwie ściśle zachowując ich dosłowność. W miejscach trudniejszych jednak dla *lepszego wyrozumienia* rozszerzał je, a czasem *odmieniał*. Wszystkie te zabiegi usprawiedliwiał tym, że czyniąc tak, jedynie *naśladuje innych ludzi w piśmie uczonych, którzy tej wolności w takowym przekładaniu używali*¹⁸⁶. Spośród wielu zmian jakie autor wprowadził do swojej parafrazy, na uwagę zasługuje zastosowanie innego niż dotychczas układu psalmów, które pogrupował w grupy tematyczne.

Parafraza Milejewskiego stanowi bardzo dowolny przekład tekstu oryginalnego. Brakuje jej rytmiki, jest bardzo chaotyczna, z czego zdawał sobie sprawę sam tłumacz, gdy zwracał się do czytelnika: *jedno cię proszę, abyś pamiętał na to żem też ja człowiek, taką miarkę ducha mając którą mi Bóg wymierzył y takowego talentu używając jakiego mi Bóg zawierzył*¹⁸⁷.

¹⁸⁰ Zob. W. Dziubek, *iw.*, s. 271.

¹⁸¹ Zob. A. Witkowska, *iw.*, kol. 413–414.

¹⁸² M. Kossowska, *iw.*, s. 142.

¹⁸³ A. Brückner, *iw.*, s. 59.

¹⁸⁴ P. Milejewski, *Psalmi Dawidowe na modlitwy chrześcijańskie przełożone*. Przydana jest k temu rozmowa o modlitwie y modlitwy ludzi świętych z Biblii wybrane. Roku 1587.

¹⁸⁵ Wnioskować o tym należy z tekstu drukarza Rodeciusia, który o Psalmach Milejewskiego pisał: „a baczę to iż się ich przedsię ludzie pobożni trzymają y o nich się pytają; Weźżalem w to z drugiej strony, żem jest tym rzemieślnikiem, który z starych y szwiotczalych ksiąg nowe mogą zrobić: y od zaginienia ich ony zachować y z malej a ustawającej liczby wielką uczynię ony rozmnożyć” (P. Milejewski, *iw.*, kol. 3).

¹⁸⁶ Tamże, kol. 6.

¹⁸⁷ Tamże.

d. *Psalterz Najświętszej Panny Mariewy* św. Bonawentury

Parafraza *Psalterza* św. Bonawentury przełożona przez nieznanego tłumacza na język polski stanowi ewenement w tego rodzaju przekładach, jakie spotkać można w dziejach literatury religijnej. Jest ona adaptacją *Psalterza Dawidowego* do kultu maryjnego, a przeznaczona głównie dla żeńskich zgromadzeń zakonnych. Po raz pierwszy przekład ten został wydany w Polsce w 1624 roku w Warszawie i nosił tytuł: *Psalterzyk bagarodżice Najśw. Maryey Panny Polsk. Królestwa Patronki...* Inne wydanie, o wymiarach zgodnych z oryginałem łacińskim, ukazało się w roku 1651¹⁸⁸ pod tytułem: *Psalterz Najświętszej Panny Mariewy S. Bonawentury, Zakonu Mniejszych, ś. kościoła Rzymskiego Kardynała, Biskupa Albaneńskiego, zacnego Doktora Kościelnego. A kosztem Wielebney Jey Mci Panny Elżbiety Plemieckiej Ksienicy Grudziąckiey, do przedrukowania podany i restaurowany. Z dozwoleniem Starszych. W Warszawie w druk. Piotra Elerta J.K.M. Typografa, Roku P. 1651.* Przekład poprzedził autor dedykacją w formie listu *Do Najświętszej Panny Mariewy Tłumacz*¹⁸⁹. Następnie w 215-stronicowym modlitewniku zawarte zostały psalmy, kantyki i modlitwy okolicznościowe przerobione na pieśni do Matki Bożej.

e. *Psalterz Dawidów* księdza Wojciecha Tylkowskiego

Wojciech Tylkowski ogłosił swój przekład pod tytułem: *Paraphrasis na Psalterz Dawidów Albo wykład psalmów dla tych, którzy psalmy odmawiają, krótko i jasnie spisany. Na końcu przydany wykład Pieśni z Pisma ś. wybranych które kościół ś. w godzinach swych śpiewa. Przez X. Wojciecha Tylkowskiego Societatis Iesu Theologa. Z Poznaniu w Drukarni Kollegium Societatis Iesu. Roku Pańskiego 1688.*

Parafraza ta miała na celu uprzystępnienie *Księgi Psalmów* szerszym kręgom ludzi. Zamyśl ten wyraził autor we wstępie: *Wykładam tu każdy wiersz z osobna jako swym idą porządkiem, tak iż obaczywszy, który jest wiersz w Psalmie, którego wykładu potrzebujesz, do tegoż wiersza liczbą swą naznaczonego przyszedzsy, wykład zaraz tu mieć będziesz. Dlatego też dla łatwiejszego szukania, początku Psalmów Łacińskich przed Psalmami kładę, a po tym sumę Psalmu*¹⁹⁰.

Tylkowski, niestety, nie trzymał się konsekwentnie swych założeń. Nie był w stanie przezwyciężyć trudności w zachowaniu pewnej autonomii, niezależności „sum” danego psalmu od innych. Autor w wielu przypadkach ograniczył się do wyjaśnienia sensu literalnego¹⁹¹, w ten sposób, że „suma” jego stawała się komentarzem na podobieństwo dzieł Wróbla i Reja. Zamiast podręcznika wykładającego treść *Psalmów* Tylkowski wykonał ich parafrazę¹⁹² — opowiadanie wręcz treści *Psalmów* w sposób często bardzo dowolny.

¹⁸⁸ 7,5×12,5 cm.

¹⁸⁹ *Psalterz Najświętszej Panny Mariewy...*, s. 1-3.

¹⁹⁰ Podaje za: M. Kossowska, jw., s. 242.

¹⁹¹ Zob. Tamże, s. 244.

¹⁹² Zob. Tamże, s. 253.

f. *Psalmy Dawidowe* księdza Bazylego Grodzickiego

Za podstawę wykonania przekładu *Psalterza*¹⁹³ Grodzicki obrał wersję włoską tej księgi, która z kolei za swoje źródło miała tekst francuski. Motywem, jakim kierował się autor przekładu przy wyborze tego właśnie języka był brak zaufania do przekładów z hebrajskiego czy łaciny, które określił jako *w wielu miejscach ciemne i nawet uczynom osobom do zrozumienia trudne*¹⁹⁴.

Grodzicki mając świadomość, że psalmy są modlitwami, którymi wierzący *uwielbiają Boga, i swoje przedkładają prośby (...) w dzień i w nocy, i do zakończenia świata*, postanowił dać modlącym się tekst jak najbardziej jasny i zrozumiały¹⁹⁵. Aby całość mogła sprostać położonym weń oczekiwaniom zaopatrzył przekład w komentarz objaśniający przy każdym psalmie. Usunął łacińskie tytuły psalmów, pozbawił je podziału na wiersze i zastąpił je układem stroficznym. Kossowska stwierdziła, że parafraza ta — mimo wielu przeróbek — nie straciła *rysów stylu biblijnego, jego rytmu, składni, w miarę możliwości zachowano nawet dosłowność leksykalną*¹⁹⁶.

g. *Księga Psalmów* księdza Mikołaja Biernackiego

W roku 1937 ukazał się drukiem przekład księdza Mikołaja Biernackiego, profesora Łódzkiego Seminarium Duchownego. Praca ta została doprowadzona do skutku po długoletnich studiach¹⁹⁷. Ostateczne przygotowanie do druku nastąpiło w czasie od stycznia do marca 1935 roku. W przekładzie swoim autor starał się przede wszystkim o jego jasność, praktyczność, gdzie czytelnik nie będzie potrzebował się odrywać od psalmów w celu szukania komentarza. Dla przejrzystości tekstu Biernacki unikał wszelkich wyrażeń i obrazów drastycznych; dla lepszego zrozumienia posługiwał się parafrazą, jak też w treści tekstu umieszczał wyjaśniający komentarz stanowiący z pozostałą częścią psalmu jedną całość¹⁹⁸.

Biernacki poprzez czynione wyjaśnienia bardzo obszernie rozbudował psalmy czyniąc z nich bardziej komentarz aniżeli ścisły przekład. Podkreślił to dobitnie W. Gronkowski pisząc o powyższym przekładzie jako nie grzeszącym ścisłością i dokładnością, a przez to będącym po prostu parafrazą¹⁹⁹.

¹⁹³ Krótki wykład Psalmów dawidowych tłumaczonych porządkiem, jakim po sobie następują, z ich właściwym i literalnym znaczeniem; tudzież z treścią każdego Psalmu. Z Francuzkiego na Włoski, a z Włoskiego na Polski przełożony przez X. Bazylego Popiela, P. Grodzickiego, Warszawa 1806.

¹⁹⁴ Tamże, Przedmowa.

¹⁹⁵ Zob. Tamże.

¹⁹⁶ M. Kossowska, jw., s. 256.

¹⁹⁷ M. Biernacki, *Księga Psalmów oraz Pieśni nad Pieśniami*, nowy przekład według Wulgaty i tekstu hebrajskiego polskie nowe wydanie (z parafrazą miejsc trudniejszych w tekście i komentarzem), Łódź 1937, s. 8.

¹⁹⁸ Zob. Tamże, s. 9.

¹⁹⁹ Zob. M. Biernacki, *Księga Psalmów*, jw., Rec. ks. W. Gronkowski, AK 40(1937), s. 213–214.

2. Parafrazy poetyckie

a. *Psalterz* Jakuba Lubelczyka

Psalterz Jakuba Lubelczyka wydany został w 1558 roku w Krakowie²⁰⁰. Jest on pierwszą poetycką parafrazą w języku polskim. Przekład jego jest dziełem typowo reformacyjnym, zawierającym w sobie uczucia „jadu” będącego owocem wcale nie ukrywanej nienawiści wyznaniowej uwidocznionej zwłaszcza w jego przedmowie²⁰¹. Parafrazę swą zadedykował autor *Jaśnie wielmożnemu Panu Łukaszowi Grabi z Gorti, wojewodzie Brzeskiemu*, przedstawiając się jednocześnie jako *mały i mało znaiomy służebnik*²⁰². Dedykując tę pracę wyraził nadzieję, że przychylna ocena niewątpliwie pomoże *Psalterzowi* zdobyć popularność wśród ludzi wszystkich stanów²⁰³. W dokonywaniu parafrazy Lubelczyk nie posługiwał się językiem oryginalnym, gdyż — zauważył to Dziubek — nie powoływał się on na język hebrajski czy też grecki, lecz jedynie miejsca trudniejsze dowolnie uzupełnił, dbając bardziej o rym wiersza aniżeli o jego dosłowność²⁰⁴. Pierwsze wersety psalmów poeta zaopatrzył w zapis nutowy, oraz komentarz, który zamieścił na marginesie.

b. *Psalterz Dawidów* Jana Kochanowskiego

[...] między wszystkimi, którzy *Psalterz na Polski język przekładali najosobliwiej i najszczęśliwiej sprawił to on przedni poeta Polski Jan Kochanowski*²⁰⁵. Takie słowa przytoczył Maciej Rybiński w Przedmowie do czytelnika zamieszczonej na początku zrobionego przez siebie przekładu. Sam Kochanowski dumny ze swego dzieła pisał: *I wdarłem się na skalę pięknej Kaliopy.*

Gdzie dotychczas nie było znaku polskiej stopy.

Jan Kochanowski przystępując do pracy miał możliwość korzystania z bardzo wielu pomocy, zarówno tłumaczeń łacińskich jak i tekstów oryginalnych, a także przekładów polskich. Wśród nich najważniejszymi były łacińskie parafrazy: Campensisa, Buchananana, Pagnina czy Flaminiosa, a także polskie przekłady: *Biblii* Leopolda, Brzeskiej, Budnego, Lubelczyka i Wróbla²⁰⁶. Spośród tych przekładów, niewątpliwie najważniejszą rolę odegrała łacińska parafraza Szkota George'a Buchananana wydana w 1566 roku, o której sam Kochanowski pisał, iż jest to

²⁰⁰ *Psalterz* Dawida onego świętego a wieczney pamięci godnego Króla y Proroka: teraz nowo na piosneczki po Polsku przełożony y według Żydowskiego rozdziału na pięciorek ksiąg rozdzielony. A dla lepszego zrozumienia są przydane Argumenta y annotacye, to jest, trociuchne wypisane, iżby wiedzyli ci co go używać będą, czo który Psalm w sobie zamyka. Też dał łacniejszego znalezienia, reyster wszystkich Psalmów na końcu iest przydany. W Krakowie u Mathysa Wirzbięty. Roku od wcielenia Syna Bożego 1558.

²⁰¹ Zob. Tamże, k. 4.

²⁰² Tamże, k. 2.

²⁰³ Zob. Tamże.

²⁰⁴ Zob. W. Dziubek, *iw.*, s. 271.

²⁰⁵ M. Rybiński, *Psalmi Dawidowe*, Gdańsk 1619, Przedmowa.

²⁰⁶ Zob. J. Chmiel, *Jana Kochanowskiego lektury biblijne*, RBL 6(1984), s. 504.

najznakomitsza *łacińska wersja poetycka psalterza*²⁰⁷. Mimo jednak wielkiego szacunku poety z Czarnolasu do buchananowskiej parafrazy, nie można stwierdzić, by to w jakiś sposób zniewoliło Kochanowskiego. Mimo poważnych zapożyczeń należy zauważyć, że nie trzymał się go niewolniczo, przeciwnie, wykazywał więcej niż Buchanan *rozumienia swoistości kształtu artystycznego psalmów*, a przez to stał się bliższy oryginalnej myśli psalterza od wielbionego przez poetę łacińskiego wzoru²⁰⁸.

Wiktor Weintraub stwierdził, że Kochanowski nie korzystał z tekstów oryginalnych²⁰⁹. Odmienny pogląd wyraził ks. Jerzy Chmiel²¹⁰, który dodał, że mógł to być tekst wielojęzyczny, bo przecież Kochanowski raczej nie korzystał wprost z tekstu hebrajskiego²¹¹. Na tekst hebrajski jako źródło tłumaczenia wskazał Jerzy Ziomek²¹². Kossowska biorąc pod uwagę biegłą znajomość języków klasycznych poety, jak również sytuację wyznaniową w owych czasach wskazała na tekst łaciński, jak również na inne teksty i komentarze²¹³.

Jak Kochanowski przekład swój zadedykował mecenasowi swojej twórczości — biskupowi krakowskiemu — Piotrowi Myszkowskiemu, jako wotum wdzięczności. Pierwsze wydanie ukazało się w roku 1579. Wznowiony był w 1583. Do roku 1641 miał już 25 wydań²¹⁴.

Psalterz, jak chyba żaden inny w tym okresie, był wybitnie pozawyznaniowy²¹⁵. Zdecydowało to o tym, że wspaniały pomnik starohebrajskiej literatury zdobył powszechne uznanie, a psalmy śpiewano w Polsce przez wieki w kościołach katolickich i zborach protestanckich²¹⁶.

c. *Psalmy Dawidowe* Macieja Rybińskiego

Psalterz Macieja Rybińskiego wydany po raz pierwszy w 1605 roku stał się tym w środowisku protestantów, czym była parafraza Kochanowskiego dla katolików. Powstanie tego dzieła poeta motywował nie najlepszą sytuacją religijną jaka zapanowała w tym czasie i właśnie *dla tych przyczyn cały Psalterz położon (był)*²¹⁷. Wybór *Psalterza* jako narzędzia do poprawy złej sytuacji Rybiński uznał za nasłuszniejszy, ponieważ chodziło mu przede wszystkim o to, by *wszyscy jak najpoważniej, y iako może być w największej zgodzie (...), iednym sercem y iednym głosem Pana Boga chwalili*²¹⁸. Ponadto liczne tłumaczenia dokonywane poza

²⁰⁷ W. Weintraub, O poezji religijnej Jana Kochanowskiego, w: *Polska liryka religijna* (Praca zbiorowa pod red. S. Sawickiego), Lublin 1983, s. 49.

²⁰⁸ Zob. Tamże, s. 52.

²⁰⁹ Zob. Tamże, s. 49.

²¹⁰ Zob. J. Chmiel, *iw.*, s. 504.

²¹¹ Zob. Tamże, s. 504–505.

²¹² Zob. J. Kochanowski, *Psalterz Dawidów* (oprac. J. Ziomek), Wrocław 1960, s. CVII.

²¹³ Zob. M. Kossowska, *iw.*, s. 305.

²¹⁴ Zob. Tamże, s. 311.

²¹⁵ Zob. Tamże.

²¹⁶ Zob. J. Krzyżanowski, *Dzieje literatury polskiej*, Warszawa 1979, s. 85.

²¹⁷ *Psalmy dawidowe* przekładania X. Macieja Rybińskiego na melodie psalmów francuskich urobione..., Gdańsk 1619, Przedmowa.

²¹⁸ Tamże. Autor do czytelnika.

granicami stały się poważnym bodźcem do tego by Rybiński również *do tej prace (się) rzucił*...²¹⁹.

Zanim parafraza ujrzała światło dzienne przeszła wnikliwą cenzurę Jana Turnowskiego, *zasłużonego doradcy zborów ewangelickich*. Tym sposobem *Psalterz tam gdzie było trzeba w słowach i rytmiech rozsądnie poprawiony, a z tekstem żydowskim conformowany* przekazany został w *używanie*²²⁰. Maciej Rybiński w powstanie niniejszego przekładu włożył wiele wysiłku. Układany do gotowych już melodii wymagał niejako podwójnej pracy. Z tego też powodu translacja ta wypadła mniej korzystnie niż gloryfikowany przez Rybińskiego *Psalterz Kochanowskiego*²²¹. Kossowska analizując tekst przekładu Rybińskiego i porównując go z parafrazą Kochanowskiego zauważyła względem tego drugiego wiele zależności, cech wspólnych. Stwierdziła, że protestancki tłumacz nie tylko ogranicza się do wzoru francuskiego, lecz dokonuje zapożyczeń leksykalnych i składniowych od polskiego poety²²². Trudno się temu dziwić, gdy znany jest pogląd Rybińskiego o katolickim tłumaczeniu jako *najosobliwszym i najszczęśliwszym*²²³.

d. *Psalterz Dawida* Franciszka Karpińskiego

Przekład Franciszka Karpińskiego został wydany w drukarni Karmelitów Bosych pod tytułem: *Psalterz Dawida na wiersz polski przetłumaczony przez Franciszka Karpińskiego. Za pozwoleniem Zwierzchności w Berdyczowie 1826*²²⁴. Na początku przekładu Karpiński zamieścił dedykację do *Jaśnie Oświeconego Xiążęcia IMCI Michała Poniatowskiego Korony Polskiej i Wielkiego Xięstwa Litewskiego Prymasa i Pierwszego Xiążęcia* o następującej treści: *Świecę, którą na Ołtarz boży zrobiłem, Narodu polskiego Arcykapłanowi przynoszę. Części, z których zlepią jest, były najczystsze, i tylko w ręku moim zbrukane; ale robotnik, jak owa ewangeliczna babka, chociaż dwa drobne pieniądze na kościół dać, spodziewa się, że laskawie przyjęty będzie, bo szczerze ofiarował*²²⁵.

Do pomocy w tłumaczeniu poeta korzystał z najlepszych edycji: *gdzie w konfrontowaniach z Greckim i Hebrajskim językiem, w przytoczeniach różnych wersji i zrozumienia Ojców Świętych, (szukał) drogi poznania jednego i drugiego sensu Psalmisty*²²⁶.

W dalszej części swojej Przedmowy wspomina parafrazę Kochanowskiego, wobec której podejmuje bardzo ostrą krytykę. Za przetłumaczone w sposób niezrównany uważa tylko kilka psalmów, które też z niewielkimi tylko poprawkami przeniósł do swego zbioru. Karpiński chce w ten sposób ukazać wyższość swego przekładu nad parafrazą wielkiego poprzednika. Z przeprowadzonej jednak przez

²¹⁹ Tamże.

²²⁰ Tamże. Przedmowa.

²²¹ Zob. Tamże.

²²² Zob. M. Kossowska, *ju.*, s. 25.

²²³ Zob. *Psalmi Dawidowe*. Przedmowa.

²²⁴ Wcześniejsze wydanie było w 1806. Korzystam z wydania z roku 1826.

²²⁵ F. Karpiński, *Psalterz Dawida*, *ju.*, Dedykacja.

²²⁶ Tamże.

Kossowską analizy wynikało zupełnie coś innego. Stwierdziła ona, że Karpiński w wielu miejscach zapożyczył się od Kochanowskiego i Franciszka Dionizego Książczaka weale się do tego nie przyznając. Co prawda w Przedmowie Karpiński wspomina, że Książczaka *blisko trzydziestu Psalmów po Psalmie w liczbie setnym przetłumaczył, i dokończenie pracy mojej przyspieszył*, jednak zapożyczenia te były znacznie większe²²⁷.

e. *Psalterz Dawidowy* Kazimierza Bujnickiego

Psalterz Dawidowy przełożony wierszem polskim przez Kazimierza Bujnickiego, został wydany nakładem własnym w Toruniu 1878 roku. Bujnicki powstanie swego przekładu motywował tym, iż chce *przy pomocy nowych komentarzy oddać wiernie myśl zawartą w tych mianowicie miejscach tekstu, które dla dwóch tamtych tłumaczy (Kochanowskiego i Karpińskiego, przyp. autor) były do zrozumienia niepodobne*. Dokonanie swego dzieła wierszem uzasadnił tym, że psalmy są *to pieśni, a przeto podług prawideł wypływających z natury języka polskiego należą do poezji wierszowanej*²²⁸.

W swojej parafrazie Bujnicki starał się dogłębnie wnikać we wszystkie funkcje wyrazu użytego do budowy tekstu. Nie pomijał w tej pracy nawet najdrobniejszych elementów językowych, jak partykuły czy spójniki. Szedł tu wiernie za Hieronimem, który w jednym ze swych listów wypowiedział się, że w tłumaczeniu Pisma Świętego jest bardzo dokładny, bo w tej księdze nawet miejsce wyrazu w zdaniu też coś oznacza²²⁹.

f. *Psalmy Dawida* księdza Kazimierza Buczkowskiego

Psalmy Dawida na język polski wierszem przełożone przez księdza Kazimierza Buczkowskiego proboszcza w Górze Ropczyckiej zostały wydane nakładem autora w Krakowie w 1884 roku i dedykowane *Jego Excelencji Jaśnie Wielmożnemu Najprzewielebniejszemu Arcypasterzowi (...) Księdzu Biskupowi Tarnowskiemu Józefowi Alojzemu Baronowi Pukałskiemu*.

Księga została poprzedzona Wstępem podzielonym na pięć części traktujących o roli literatury hebrajskiej w czasach przedchrześcijańskich, psalmach i ich polskich przekładach. Porównanie Psalmu 91 z mistrzowskim przekładem Jana z Czarnolasu wykazuje większą wierność względem tekstu oryginalnego jak również trafność w oddawaniu myśli na korzyść Buczkowskiego.

²²⁷ Zob. M. Kossowska, *iw.*, s. 262–276.

²²⁸ Tamże, s. XXIII–XXIV.

²²⁹ Zob. M. Kossowska, *iw.*, s. 281.

g. *Psalterz* księdza Jana Wiśniewskiego

Zanim ukazał się *Psalterz* Jana Wiśniewskiego w formie książkowej wcześniej poszczególne jego psalmy drukowane były w *Polaku Katolickim*, gdzie spotkały się z ogólnym uznaniem. Zachęcony tym Wiśniewski w roku 1917 wydał cały zbiór²³⁰.

Psalterz ten — jak zaznaczył autor — nie ma pretensji być dosłownym tłumaczeniem wielkich, natchnionych pieśni, lecz raczej łatwym popularnym wyjaśnieniem ich treści²³¹. Tłumacz o swoim przekładzie wyrażał się bez emocji i stwierdził, że jest skromny i bezpretensjonalny, po prostu wolny przekład²³². Oddając go w ręce czytelnika wyraził nadzieję, że nie jedno serce polskie, odmawiając psalmy, znajdzie w cierpieniach ludu izraelskiego własnej ojczyzny cierpienie, znajdzie w psalmach modlitwę o miłosierdzie Boże, o zmiłowanie dla kraju²³³. Przekład ten z pewnością nie jest tłumaczeniem ścisłym, ale za to jakże szczerą a piękną parafrazą o dobrze uchwyconej treści a udatnej formie. W słowach prostych a zarazem melodyjnych, niewyszukanych a jednocześnie barwnych i obrazowych oddaje myśl oryginału²³⁴. To popularne — według autora — wyjaśnienie treści psalmów jest zdecydowanie udanym dziełem poetyckim.

h. *Księga Psalmów* księdza Adolfa Tymczaka

*Psalmy*²³⁵ Adolfa Tymczaka powstały w szczególnych okolicznościach. W czasie wojny pozbawiony wszelkich pomocy naukowych oraz możliwości pracy naukowej, mając przy sobie jedynie *Brewiarz Rzymski* w nim znajduje ukojenie serca. Odkrył jakby na nowo piękno tej modlitwy. Chcąc podzielić się tą nową radością, zapragnął treść *Psalterza* przekazać innym ludziom, szerszym kręgom czytelników, co też zrealizował dokonując poetyckiej parafrazy tej księgi²³⁶.

Tłumaczenie to ma tę zaletę, że jest możliwie ścisłe, zbliżone do pierwowzoru bardziej, aniżeli inne tego rodzaju przekłady. Ks. Adolf Tymczak jako teolog zwracał szczególną uwagę na to, by dzieło jego nie odbiegało za bardzo od tekstu oryginalnego²³⁷. Forma, język i styl przekładu stoją na bardzo wysokim poziomie. Tymczak starał się urozmaicić tłumaczenie zmianą schematu stroficzego, a forma wierszowa harmonizuje z nastrojem oryginału²³⁸. Przekład ten stanowi niewątpliwie miłą i pożyteczną lekturę, zwłaszcza dla tych wszystkich, którzy rozumieją ducha modlitwy pięknych i starych pieśni *Psalterza*²³⁹.

²³⁰ Zob. J. Wiśniewski, *Psalterz. Wolny Przekład*, Radom 1917.

²³¹ Tamże, Wstęp.

²³² Tamże.

²³³ Tamże.

²³⁴ J. Arcab, jw., s. 349.

²³⁵ *Księga Psalmów i Pieśni Brewiarzowe*. Przełożył wierszem według nowego przekładu łacińskiego z 1945 roku ks. dr Adolf Tymczak. Nakładem ks. J. Dąbrowskiego w Seminarium polskim im. ŚŚ. Cyryla i Metodego w Orchard Lake, Detroit 1947.

²³⁶ Zob. Tamże, s. 9–14.

²³⁷ Zob. J. Kruszyński, jw., s. 98–99; Zob. też A. Tymczak, *Księga Psalmów i Pieśni Brewiarzowe*, Detroit 1947, Rec. Ks. S. Styś, *RTK* I(1949), s. 374–397.

²³⁸ Zob. S. Jerszyńska, Dodatek, w: *Księga Psalmów*, jw., s. 419–421.

²³⁹ Zob. J. Kruszyński, jw., s. 99.

Całość wydania została poprzedzona przedmową, a w niej zamieszcza omówienie charakteru oraz znaczenia religijnego i liturgicznego psalmów, ich genezę jak też motywuje powstanie niniejszego przekładu. We Wstępie autor zamieścił wiadomości na temat psalmów, ich treści i walorów poetyckich. Kolejne części zbioru to Psalm i siedemnaście hymnów brewiarzowych.

i. *Psalterz poetycki* s. Jadwigi Stabińskiej

Przekład²⁴⁰ zadedykowała autorka tym, którzy miłują Słowo Boże. Nie jest to tłumaczenie naukowe psalmów. Stanowi ono raczej ich omówienie, dowolną przeróbkę poetycką, która jedynie w zarysie oddaje tekst oryginalny, szokując nawet chwilami ciekawą myślą i interpretacją. Podstawą dla niniejszej parafrazy stały się *Psalmy* w opracowaniu P. Galińskiego i M. Skwarnickiego, z którego zaczerpnięte zostały również nagłówki. Autorka zaznaczyła we Wstępie że *jedyną ambicją tak pojętego Psalterza (było) zbliżenie Czytelnika do Słowa Bożego, rozmiłowanie go w nim*²⁴¹. W tym celu Stabińska poddała także *schrytlanizowaniu* psalmy zlorzeczające, których treść przystosowała do sytuacji życiowej współczesnego człowieka. Istotnym nowym elementem parafrazy jest *uzupełnienie Psalterza dalszymi danymi Biblii o temacie*²⁴².

W dziejach tłumaczeń i opracowań parafrazowanych *Psalterz Poetycki* Stabińskiej stanowi jedyny przekład dokonany przez kobietę. Ich dotychczasowa rola ograniczała się raczej do inicjowania takich przedsięwzięć. Przyznać trzeba, że debiut ten jest udany. Całość dzieła bowiem stoi na wysokim poziomie artystycznym, przede wszystkim jednak daje on nowe spojrzenie na *Księgę Psalmów* jako ciągle nie zbadane i zarazem niewyczerpane źródło natchnień.

ZAKOŃCZENIE

W artykule przedstawiono w zarysie dzieje przekładu *Psalterza* na język polski od początków jego dokonywania do czasów najnowszych. Zagadnienie to przeanalizowano w dwóch nurtach. Oddzielnie zajmowano się tłumaczeniami dosłownymi *Księgi Psalmów* i oddzielnie jego parafrazami. Przekłady dosłowne ze względu na czas powstania rozmieszczono w dwóch okresach czasowych. W nich z kolei wyodrębniono podział spowodowany przynależnością konfesyjną przekładów. *Psalterzowe* parafrazy rozgraniczono na dokonane prozą oraz poetyckie.

Blisko 50 tłumaczeń powstałych na przestrzeni kilkuset lat i liczne ich wznowienia wskazały na znaczącą rolę, jaką odegrały w życiu ludzi wierzących, którzy księgę tę uważali za najdoskonalszą formę modlitewnika.

W pierwszym okresie, tzn. od wieku XIII do początku XVII powstało 11 przekładów polskojęzycznych o charakterze dosłownym. Do czasów obecnych

²⁴⁰ J. Stabińska, *Psalterz Poetycki*, Kraków 1986.

²⁴¹ Tamże, s. 8.

²⁴² Tamże, s. 126-127.

przetrwowało 9, w tym 6 katolickich i 3 protestanckie, z tego 2 rękopisy i 7 wydanych drukiem.

Zapotrzebowanie na tłumaczenia wierne oryginałowi i jednocześnie zrozumiałe dla ogółu spotęgowało się w okresie reformacji. W tym też czasie między stroną katolicką i protestancką wytworzyła się atmosfera rywalizacji o dokonanie przekładu *Biblii*, tak więc i psalterza, możliwie najlepszego. Po wielu zmaganiach zarówno kościół katolicki jak i wspólnota protestancka dały swoim wyznawcom tłumaczenia, które na długie wieki stały się — urastając do rangi „wzorów” — ich najlepszymi przekładami co jakiś czas tylko wznawianymi, w nieznacznym stopniu poprawianymi, uwspółcześnianymi. Były to epokowe dzieła: *Biblia Gdańska* oraz *Biblia Jakuba Wujka*.

Do pierwszej połowy XIX wieku zarówno katolicy jak i protestanci poprzestawali jedynie na przedrukowywaniu wciąż jeszcze „wzorcowych przekładów” z XVI i XVII wieku.

Przełom nastąpił w drugiej połowie XIX stulecia, kiedy to obok troski o przystosowanie szaty językowej przekładu do czasów współczesnych pojawiła się również dążenie do jak najwierniejszego oddania myśli, już nie tylko tekstu łacińskiego, ale przede wszystkim hebrajskiego oryginału. Okres ten, stanowiący niejako „drugi etap” intensywnej pracy nad dokonywaniem przekładów dosłownych, zaowocował w 2 tłumaczenia dla środowiska żydowskiego, 2 przekłady protestanckie oraz 15 translacji katolickich.

Jako nurt odrębny w dziejach przekładu *Psalterza* potraktowano jego parafrazy. Od roku 1539, w którym pojawił się parafrazowany *Żoltarz Dawidów* Wróbla, do roku 1986, kiedy wydany został *Psalterz Poetycki* J. Stabińskiej powstało w sumie 16 przekładów, w tym 9 poetyckich i 7 prozą. Z *Psalterzy* poetyckich 7 to tłumaczenia katolickie i 2 protestanckie. Wśród parafraz dokonanych prozą, katolickich było 6, protestanckich tylko 1. Najwybitniejszymi wśród nich były: *Psalterz* Jana Kochanowskiego oraz *Psalmy Dawidowe* Macieja Rybińskiego. Te dwa dzieła w dziedzinie parafrazy odegrały podobną rolę jaką *Biblia Wujka* i *Gdańska* w dziedzinie przekładów dosłownych.

Na podstawie zebranego materiału źródłowego, obejmującego całość tłumaczeń ścisłych i parafraz *Psalterza*, w sposób jasny ukazano, iż zdecydowaną przewagę w ich dokonywaniu na język polski posiadli tłumacze katolicy. Równorzędną rolę odegrały w tym dziele osoby zarówno duchowne jak i świeckie. Kierowano się różnymi motywacjami. Duchowni mieli przede wszystkim to na celu, by dać wiernym nowy „podręcznik” do modlitwy. U pisarzy i poetów ważną rolę odgrywały względny czysto estetyczne. *Psalterz* był przez nich traktowany jako wybitny utwór poetycki.

Przedstawione wyżej przekłady dosłowne *Psalterza* oraz jego parafrazy, usystematyzowane według określonych kryteriów, w zarysie opisane, mogą stanowić materiał źródłowy dla badań bardziej szczegółowych i wyczerpujących.

PSALTERÜBERSETZUNGEN IN POLNISCHE SPRACHE

ZUSAMMENFASSUNG

Im vorliegenden Artikel wurde die Geschichte der Psalterübersetzung in polnische Sprache vom Anfang der Arbeit an bis zur neuesten Zeit im Abriss dargestellt. Dieses Problem wurde in zwei Strömungen analysiert. Man beschäftigte sich getrennt mit wortgetreuen Übersetzungen des Psalmenbuches, sowie mit seiner Paraphrasen. Die wortgetreuen Übersetzungen wurden rücksichtlich ihrer Entstehungszeit in zwei Zeitperioden geordnet, in denen man die Gliederung unterscheidet, die durch Konfessionszugehörigkeit der Übersetzungen verursacht wurde. Die Psalterparaphrasen gliedert man in die in Prosa und die in Versen geschaffenen.

Beinahe 50 Übersetzungen, die im Laufe einiger Jahrhunderten entstanden sind, und ihre zahlreichen Erneuerungen weisen auf die bedeutsame Rolle hin, welche sie im Leben der gläubigen Menschen spielten, für die dieses Buch als die vollkommenste Gebetbuchform galt.

In der ersten Periode, d.h. von 13. Jh. bis zum Anfang des 17. Jh. entstanden 11 polnischsprachige, wortgetreue Übersetzungen. Bis heute sind 9 erhaltengeblieben, darin 6 katholische und 3 protestantische. Es sind 2 Manuskripte und 7 in Druck herausgegebene Psalmenbücher.

Der Bedarf an den originaltreuen und gleichzeitig für die Allgemeinheit verständlichen Übersetzungen vergrößerte sich in Zeit der Reformation. Auch in dieser Zeit entstand zwischen der katholischen und protestantischen Seite die Rivalitätsatmosphäre um die möglichst beste Vollbringung der Bibelübersetzung, hiermit der Psalterübersetzung. Nach vielen Anstrengungen gaben sowohl die katholische Kirche, als auch die protestantische Gemeinde ihren Bekennern die Übersetzungen, die für lange Jahrhunderte als ihre besten Übertragungen galten. Sie bekamen sogar den Rang „der Muster“, die nur ab und zu erneuert, in kleinem Grad korrigiert und aktualisiert wurden. Es waren die Epochenwerke: die *Danziger Bibel (Biblia Gdańska)* und die *Bibel* von Jakob Wujek.

Bis zur ersten Hälfte des 19. Jh. begnügten sich sowohl die Katholiken, als auch die Protestanten nur mit Überdrucken der noch *Musterübertragungen* aus den 16. und 17. Jh.

Zum Durchbruch kam in der zweiten Hälfte des 19. Jh., als neben der Sorge um die Anpassung der Übersetzungssprache zur heutigen Zeit auch das Streben nach der treuesten Gedankenwiedergabe entstand. Es handelte sich nicht nur um den lateinischen Text, sondern vor allem um das hebraische Original. Diese Periode, die gewisse „zweite Etappe“ der intensiven Arbeit an der Übertragung war, gab 2 Übersetzungen für die jüdische Umwelt, 2 protestantische Übersetzungen und 15 katholische Translationen.

Als getrennte Strömung in der Geschichte der Psalterübertragung wurden Psalters Paraphrasen betrachtet. Seit Jahre 1539, in dem paraphrasierter *Żoltarz* von Wróbel erschien, bis 1986, in dem *Psalterz Poetycki (Poetischer Psalter)* von J. Stabińska herausgegeben worden ist, entstanden im allgemeinen 16 Übertragungen, 9 in Versen und 7 in Prosa. Unter den poetischen Psaltern gab es 7 katholische und 2 protestantische. Unter den in Prosa geschaffenen Paraphrasen gab es 6 katholische und nur 1 protestantische. Die hervorragendsten darunter waren: *Psalter* von Jan Kochanowski und *Davids Psalmen* von Maciej Rybiński. Die beiden Werk spielten auf dem Gebiet der Paraphrase eine ähnliche Rolle wie die *Bibel* von Wujek und *Danziger Bibel* auf dem Gebiet der wortgetreuen Übertragungen.

Aufgrund des gesammelten Quellenstoffes, der die Gesamtheit der wortgetreuen Übersetzungen und der Psalterparaphrasen enthält, ergibt sich, daß die katholischen Übersetzer

auf dem Gebiet der geschaffenen Übertragungen in der Überzahl sind. Gleichwertige Rolle hatten hier sowohl die geistlichen, als auch die weltlichen Personen. Sie wurden von verschiedenen Motiven gesteuert. Die Geistlichen hatten als Ziel, den Gläubigen ein neuer *Gebetlehrbuch* zu geben. Bei den Schriftstellern und Dichtern waren die rein ästhetischen Gründe am wichtigsten.

Die oben dargestellten wörtlichen Psalter Übersetzungen sowie seine Paraphrasen, worden sind die im Abriß beschrieben, können ein reicher Quellenstoff für genauere und ausführliche Untersuchungen sein.

TERMINOLOGIA STAREGO TESTAMENTU NA OZNACZENIE POJĘCIA UBÓSTWA

Stary Testament zawiera cały szereg przepisów prawnych odnoszących się do własności¹. Są to prawa tak świeckie, jak i sakralne zawierające jednocześnie w sobie aspekt moralny wynikający z posiadania dóbr materialnych². Dla ST czymś normalnym jest posiadanie własności, stąd też jest ona chroniona przez nie. Przepisy owe miały za zadanie chronienie społeczności przed nadmiernym bogaceniem się z jednej strony, a z drugiej strony — przed ubożeniem innych.

Niemniej jednak od czasów królewskich różnice majątkowe zaczęły się zaznaczać bardzo wyraźnie w społeczeństwie izraelskim. W niezwykle szybkim tempie z wielkiej liczby drobnych posiadaczy ziemskich powstawały warstwy ubogich, zależnych dzierżawców i nie posiadających ziem robotników dniówkowych z bardzo skromnymi środkami na swe utrzymanie. Ten stan nie zmienił się zasadniczo i w czasie niewoli babilońskiej na terenie Palestyny, gdzie wiele ziemi leżało nie uprawianej odłogiem (zob. 2 Krl 25,12; Jr 52,16). Nie utworzyła się zatem wówczas jakaś warstwa posiadaczy ziemskich, lecz pozostały lud najprawdopodobniej zeszedł do roli uległych, wręcz niewolniczych robotników rolnych (por. Lm 5,2–5). Natomiast w czasach powygnaniowych różnice klasowe zaostrzyły się jeszcze bardziej (zob. Ne 5,1–7; Za 7,10; Ml 3,5). Doprowadziło to do powstania licznej warstwy niższej, której życie nacechowane było skrajnym ubóstwem (zob. np. Hi 24,2–4a, 9–12)³. Stąd też nieomalże wszyscy prorocy występują w obronie tych ludzi, którzy znikąd nie mogą doczekać się pomocy i obrony, jak tylko ze strony Boga⁴.

Przedstawiając ubóstwo i ubogich Stary Testament używa wielu terminów. Ich znaczenie nie jest jednolite, gdyż oddają one różne stany i odcienie znajdującego się w krytycznym położeniu człowieka. Wyrażają one aspekt społeczny, ekonomiczny i religijny. Również częstotliwość ich użycia jest niejednakowa i występują tu częstokroć znaczne dysproporcje. Uzależnione jest to od danego momentu historycznego, gatunku literackiego księgi czy też po prostu swoistej mody na dany wyraz.

¹ Wj 20,15.17; 22,1–15; Kpl 19,11; Pwt 5,19.21; 24,7; Joz 7,1.25; Hi 24,14.16; Prz 6,31; Syr 5,14; 20,25; Oz 7,1.

² Zob. K.H. Scheffle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3, Ełos, Kraków 1984, s. 281–283.

³ W. Schotroff, *Armut*, w: NBL I, s. 171.

⁴ Zob. J. Schreiner, *Theologie des Alten Testaments*, Würzburg 1995, s. 194–198.

Na wyrażenie idei ubóstwa Stary Testament posiada następujące zasadnicze terminy: *'ebjôn*, *'anî*, *'anaw*, *dal*, *raš*, *dak*, *miskên*. Najczęściej używanym wyrazem oddającym sens ubóstwa jest *'anî*, które pochodzi od rdzenia *'nw II* — „zajmować niskie miejsce”, „być nisko postawionym, niewolnym”. Wyprowadzone od tego rdzenia słowo *'anî* oznacza sytuację człowieka, w której powinien on dać odpowiedź oraz gotowość dania tejże odpowiedzi oczekującemu jej. W dalszym zaś znaczeniu mówi o niskim położeniu kogoś wobec wymagającego odpowiedzi. *'anî* jest zatem, konkretniej mówiąc, niewolnikiem, poddanym, zależnym od drugiego. Wynika stąd, że pierwotnie wyraz ten oznaczał stosunek względem drugiej osoby, a nie ciężkie położenie społeczne⁵. Pole semantyczne *'anî* to „godny politowania, nieszczęśliwy, ubogi, biedny”.

'anî w ST występuje 75 razy począwszy od Księgi Przymierza (Wj 22,24), poprzez Proroków, Psalmów aż do literatury mądrościowej. *'anî* jest zestawiany razem z tymi, którzy nie posiadają w Izraelu żadnych praw: z obcymi (Kpł 19,10; Ez 22,29), z sierotami i wdowami (Iz 10,2; Za 7,10), z głodnymi, bezdomnymi i nagimi (Iz 58,7), ze zgnębionymi na duchu (Iz 66,2). Jawi się on jako ofiara ucisku społecznego, gdy się go „mieje” (*thn* — Iz 3,15), ograbia (Ps 35,10), „pożera” (*'kl* — Ha 3,14), uciska (Pwt 24,14; Za 7,10), zabija (Hi 24,14) itp. Teksty te ukazują konkretną sytuację ubogiego wyrażając tym samym ich pozycję w społeczeństwie. Dopiero u Proroków do pojęcia ubóstwa materialnego dochodzi aspekt moralny. Wiele wagi przykładali oni do obrony małych, niskich, którzy popadli w nędzę i nieszczęście (zob. Am 2,6 n; 4,1; Iz 1,17; Jr 2,33 n; Ez 16,49) głosząc, że Jahwe stoi po ich stronie. Stąd też ubodzy skarżą się Bogu, wołają o pomoc i chwala Go za Jego interwencję w ich sprawie⁶. Zdają się oni całkowicie na Boga i stąd ubóstwo ich zostaje podniesione niejako do rangi cnoty moralnej⁷.

W ścisłej łączności z *'anî* stoi wyraz *'anaw*, który oddaje postawę etyczną, stan duchowy ubogiego⁸. Ale z tej ścisłej relacji *'anî* z *'anaw* wynikają problemy, które różnorodnie interpretują znaczenie tego ostatniego wyrazu. Niektórzy chcą widzieć w *'anaw* wariant dialektyczny lub późnoaramejską formę poboczną pochodzącą od *'anî* (tak H. Birkeland i A. George). Utrzymuje się także, że z pierwotnego świeckiego znaczenia „ubogi, biedny” doszło do powygnaniowego pojęcia tego słowa w sensie „pokorny, pobożny” pod wpływem Proroków, którzy „uduchowili” ów wyraz⁹. *Septuaginta* (LXX) oddaje *'anî* i *'anaw* różnymi terminami. Przy *'anî* podkreślany jest aspekt materialny, zmuszający aż do żebrania: *πτωχός* i duchowy — pokorę: *ταπεινός* oraz *πρῶς*. Przy *'anaw* natomiast dobitnie jest zaznaczony odcień pokory zawierający się w tym wyrazie: *πρῶς*. Oba wyrazy — *'anî* i *'anaw* — często występują w paraleli z kolejnym określeniem ubogiego — *'ebjôn* (np. Ps 9,19; Am 8,4; Iz 29,19).

Słowo to wywodzi się od rdzenia *'bh* — „brakować, nie dostawać czegoś, być biednym” i oznacza kogoś, kto pragnie jakiejś rzeczy, której nie posiada; jest zatem biedny i znajduje się w potrzebie. Podkreślona jest tu strona materialna *'ebjôn*.

⁵ Zob. TWAT VI, s. 888.

⁶ Zob. Ps 9,10.13.19; 12,16; 22,25; 35,10; 69,33 n.

⁷ Zob. A. Gelin, *Les Pauvres de Yahvé*, Paris 1956, s. 98–115.

⁸ Zob. L.R. Stachowiak, *Refleksje nad biblijnym pojęciem pokory*, *RBL* 3–4(1960), s. 205.

⁹ Zob. TWAT II, s. 343.

W postanowieniach Księgi Przymierza dotyczących roku szabatowego jest on wyraźnie przeciwstawiony posiadaczom ziemskim¹⁰. Najczęściej wyraz ten występuje w Psalmach i u Proroków. LXX oddaje go różnymi terminami rozszerzając tym samym jego pole semantyczne: πενης, πτωχός, ενδεής, αδυνατος, ταπεινος, ασθενής, a także przez δεισθαι¹¹. W Starym Testamencie 'ebjôn rozumiany jest przede wszystkim w sensie społecznym — ubogi, który jest wyzyskiwany przez bogaczy (zob. Am 2,6; 4,1; 5,12; Jr 5,28). Jednakże w Jr 20,13 ukazuje się też znaczenie religijne tego pojęcia, gdzie Jahwe ratuje 'ebjôn od nieprzyjaciół, a sam Jeremiasz określa siebie też tym słowem. U Ezechiela 'ebjôn także jest człowiekiem potrzebującym wsparcia i opieki prawnej, a jego materialny i prawny ucisk jest mocno piętnowany przez Proroka (zob. 16,49).

Termin kolejny na określenie ubożego to *dal* pochodzący od rdzenia *dll* II — „być słabym”. Słowo to oznacza tego, który jest słaby i biedny zarazem. W starych źródłach Pięcioksięgu *dal* spotyka się niewiele razy i nie odnosi się jeszcze do człowieka (zob. Rdz 41,19.27), lecz do zwierząt w znaczeniu „wycieńczony, wychudzony, mizerny”. Dopiero stąd dochodzi się później do rozszerzenia pojęcia na pojedynczego człowieka ze znaczeniem „biedny, ubogi” (zob. 2 Sm 13,4), jak i na całą rodzinę czy pokolenie (Sdz 6,6.15; 2 Sm 3,1). Słowo to zatem od swego początkowego wskazania na ułomność somatyczną rozwinęło się do określenia w znaczeniu społecznym.

Zaświadczone jest ono w ST 48 razy i najczęściej występuje w tekstach poetyckich. W odróżnieniu od częstszego 'ebjôn i 'anil'anaw jego użycie stopniowo wzrasta, by osiągnąć swoje apogeum w literaturze mądrościowej (np. w Prz 15 razy) późniejszych czasów królewskich, podczas gdy w młodszych tekstach poetyckich stopniowo wychodzi z użycia. Po wygnaniu termin ów niemalże całkowicie zanika, aby ponownie pojawić się w Księdze Syracha (11 razy).

LXX tłumaczy *dal* w różny sposób bez wyraźnego rozróżnienia znaczeniowego: πτωχός (20 razy), πενης (8 razy), ταπεινός (5 razy), αδύνατος (2 razy), ασθενής, ησσω, πονηρος, αδρος oraz formy pochodne od πενεσθαι. Widać tu relatywne oddanie terminu hebrajskiego w ogólnym znaczeniu „upokorzyć zgietego”¹².

Ze stwierdzenia, że *dal* w ST nie był zasadniczo rozpatrywany w związku z postanowieniami dotyczącymi roku szabatowego i roku jubileuszowego oraz że nie był zaliczany do czterech typów uzależnionych (zob. Kpl 25,6) wynika, że był on rozumiany jako „nie posiadający”. Wszystko wskazuje na to (m.in. Kpl 5,11; 14,21), że był on wolnym obywatelem z pełnią praw, który posiadał niewielkie zasoby materialne i ciężką pracą zarabiał na własne utrzymanie. Z tego też powodu zajmował niższą pozycję społeczną, a także był narażony na bezprawie co do swojej osoby¹³.

¹⁰ Zob. J.G. Botterweck, 'ebjôn, TWAT I, s. 31.

¹¹ Tamże, s. 29–34.

¹² Zob. TWAT II, s. 228–231.

¹³ Zob. G. von Rad, Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1982², s. 102–130.

dk' — „połuc, rozbić na kawałki”, „uciskać, źle traktować”, stąd słowo *dak* oznacza połuczonego, zdruzgotanego, maltretowanego, uciskanego. *dk'* i jego derywaty występują tylko w tekstach prorockich i poetyckich z okresu wygnania i po powrocie Izraelitów do Judy.

LXX tłumaczy to słowo przez ταπεινος, τεταπεινωμενος i πενης (Ps 9,10). W ścisłej łączności z *dak* spotyka się jako synonimy paralelne 'anī (Ps 10,12; 74,21), *jatôm* (Ps 10,18) i 'ebjôn (Ps 74,21).

Formatywami pokrewnymi są *dkh* (identyczne z *dk'*) i *dqg* — „zemleć, skruszyć, zetrzeć” — z derywatem *daq* — „płaski, cienki, drobny, wąty, słaby”. *dak* i derywaty, występujące w Psalmach powygnanionych i u Tritoizajasza, odnoszą się do osoby lub obejmują małą grupę ludzi, a nawet Jahwe (zob. Ps 44,20; 51,10; 89,11) przedstawiając ich w opozycji do wrogów jednostki czy też ludu (zob. Iz 3,15). Wynika z tego, że cały zespół wyrazowy pochodzący od *dk'* charakteryzuje w sposób szczególny przeciwieństwa: nieprzyjaciele — lud lub jednostka, Jahwe — wrogowie¹⁴.

raš jest najbardziej neutralnym określeniem człowieka ubogiego w jego trudnej społecznej i ekonomicznej sytuacji. Słowo to jest typowe dla literatury mądrościowej, chociaż występuje także w 1 Sm 18,23, 2 Sm 12,1.3.4 (w opowiadaniach o Dawidzie). Na ogólną liczbę użycia tego słowa 22 razy w księgach mądrościowych wyraz ten występuje 17 razy. *raš* jest najczęściej przeciwstawiony do 'ašir — „bogaty”¹⁵. Bardzo rzadko występuje w paralelach z innymi terminami oddającymi ubóstwo jak *dal* czy 'ebjôn (np. Wj 30,15; Prz 10,15; Ps 49,3). Jako dowód na teologiczne użycie terminu *raš* przytacza się tylko Prz 30,8.

LXX oddaje ten termin przez πενης i ταπεινος podkreślając tym samym nie tylko odcień ekonomiczny, ale i duchowy — pokorę. Termin *mişken* występuje tylko w Księdze Koheleta (4,13; 9,15.15.16) i oznacza „ubogi, nędzny” w sensie materialnym¹⁶.

Początkowo Izrael rozumiał ubóstwo jako skutek grzechu, a bogactwo za błogosławieństwo Boże. Było to zastosowanie powszechnego prawa retribucji: Bóg karze i wynagradza już tu na ziemi. Pierwotnie prawo to stosowało się tylko do całego ludu, później zaś przeszło także i na jednostkę (zob. Ps 112,1–3; Prz 6,6–11). Zrodziło to jednak problem, gdyż widziano, że wielu ubogich jest pobożnych, a wielu bogaczy — grzesznikami (zob. Prz 19,1.22; 28,6).

Pod wpływem literatury mądrościowej powstał w Izraelu inny nurt, który za ideał uważał, by nie być ani bogatym, ani biednym (por. Prz 30,7–9). Według tej koncepcji ubóstwo zaczyna być rozumiane jako cnota. W końcu ubóstwo jest pojmowane jako postawa religijna — ubogi jest pokorny wobec Boga. Ubóstwo zatem to otwarcie się na Boga, a ubogi jest Jego przyjacielem. Jest to ostateczny etap rozwoju pojęcia ubóstwa¹⁷.

W literaturze pokańonicznej starotestamentowa linia jest nadal kontynuowana: ubodzy należą do Boga, poznają Jego imię i od Niego oczekują wszystkiego. Ich

¹⁴ Zob. TWAT II, s. 208–212.

¹⁵ 2 Sm 12,1–4; Prz 14,20; 18,23; 22,2.7; 28,6.

¹⁶ Zob. TWAT II, s. 348.

¹⁷ Zob. M.L. Rubio, *Chrystus w historii zbawienia*, Warszawa 1982, s. 160–161.

ubóstwo oznacza zarazem, a raczej przede wszystkim, duchową postawę pokory przed Bogiem. W Qumran i w innych księgach judaistycznych do początku ery chrześcijańskiej staje się „ubogi” swego rodzaju zaszczytem religijnym (por. *ebjonici*)¹⁸.

Także LXX zmierza do tego, aby podkreślić duchowy charakter ubóstwa. Używa ona obok *πτωχος* (I) i *πεινης* (II) — ubogi w sensie materialnym, także *ταπεινος* (III) — „pokorny” oraz *πραύς* (IV) — „łagodny, spokojny”. Zestawiając wszystkie terminy użyte w LXX wychodzi następująca statystyka:

	I	II	III	IV	inne	razem
<i>'anī</i>	38	14	8	5	10	75
<i>'anaw</i>	4	3	5	8	—	20
<i>'ebjôn</i>	11	29	2	—	18	60
<i>dal</i>	20	8	4	—	15	47
<i>raš</i>	10	7	1	—	4	22

Różnice i rozbieżności wskazują, jak pojęcie ubóstwa nie tylko jest ujęte od strony ekonomicznej, ale także i duchowej¹⁹.

ALTTESTAMENTLICHE TERMINOLOGIE FÜR ARMUTBEGRIFFLICHKEIT

ZUSAMMENFASSUNG

Das Alte Testament birgt in sich verschiedene Vorschriften, die Menschen minderen Rechten betreffen. Es kommt auch also daher eine breit ausgearbeitete „Armenterminologie”. Es sind folgende Begriffe: *'ebjôn*, *'anī*, *'anaw*, *dal*, *raš*, *dak* (*daq*); *miskén*. Die drei ersten Begriffe drücken Morallhaltung des Menschen aus. *dal* dagegen bedeutet einen Menschen, der arm im materiellen Sinne ist. *dak* (*daq*) zeichnet einen, der unterdrückt ist. *raš* ist ein armer im ökonomischen Sicht Mensch. Der Begriff *miskén* kommt nur in Koh (4,13; 9,15.15.16) vor und bedeutet auch einen armen Menschen.

Unter dem Einfluß Propheten- und dann Weisheitsliteratur wurde Armut für eine Tugend gehalten. Die Armut war als eine religiöse Haltung verstanden — der Arme ist demütig Gott gegenüber. Die Armut ist eine Hinwendung zu Gott und der Arme ist sein Freund. In diese Richtung in Verstehen der Armut geht dann LXX. Es ist letzte Etappe in der Entwicklung des Begriffs.

¹⁸ Zob. J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer*, München 1960, t. 2, s. 83–87.

¹⁹ Zob. J.M. Liñó, *Los pobres en el Antiguo Testamento*, *EstB* 25(1966), s. 162–166.

ISTOTNE OBOWIĄZKI MAŁŻEŃSKIE WEDŁUG UCHWAŁ SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Treść: — I. Istotne przymioty i cele małżeństwa. 1. Istotne przymioty małżeństwa. 2. Cele małżeństwa. — II. Istotne obowiązki małżeńskie. 1. Obowiązki wynikające z *bonum coniugum* 2. Obowiązek przekazywania życia w rodzinie. 3. Obowiązek wychowania dzieci. — III. Wnioski. — Zusammenfassung.

Minęło ponad trzydzieści lat od uchwalenia, w przeddzień zakończenia Soboru Watykańskiego II, Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Jest ona niewątpliwie najważniejszym dokumentem soborowym dotyczącym małżeństwa i rodziny. Wypowiedzi soborowe w tym przedmiocie zawarte są oczywiście także w innych dokumentach tegoż Soboru, z których szczególnie należy wymienić Deklarację o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*.

W Konstytucji soborowej *Gaudium et spes* podana jest opisowa definicja małżeństwa, podkreślająca, że jest ono przymierzem dwojga ludzi, będącym wspólnotą całego ich życia:

Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę. W ten sposób aktem osobowym, przez który małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują, powstaje z woli Bożej instytucja trwała także wobec społeczeństwa. Ten święty związek, ze względu na dobro tak małżonków i potomstwa, jak i społeczeństwa, nie jest uzależniony od ludzkiego sądu. Sam bowiem Bóg jest Stwórcą małżeństwa obdarzonego różnymi dobrami i celami. Wszystko to ma ogromne znaczenie dla trwania rodzaju ludzkiego, dla rozwoju osobowego i wiecznego losu poszczególnych członków rodziny, dla godności, stałości, pokoju i pomyślności samej rodziny oraz całego społeczeństwa ludzkiego¹.

Sobór nie podał formalnej definicji małżeństwa, ale w cytowanej Konstytucji podane są istotne i konstytutywne elementy małżeństwa, które pozwalają na względnie dokładne określenie pojęcia małżeństwa, a nawet podanie opisowej definicji małżeństwa. W *Gaudium et spes* określa się małżeństwo jako *comunitas*

¹ GS 48.

vitae et amoris. Ta soborowa wizja małżeństwa jako *głębokiej wspólnoty życia i miłości* stanowi doniosłą nowość w katolickiej nauce o małżeństwie.

W sposób zwięzły, ale bardzo precyzyjny małżeństwo zostało określone w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego. Z treści przepisu kanonu 1055 § 1 wynika iż *małżeństwo jest przymierzem, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa*. W definicji tej określone zostały zarazem cele małżeństwa, a pośrednio także obowiązki małżeńskie. Wynikają one ponadto z istotnych przymiotów małżeństwa, którymi według kanonu 1056 są: jedność i nierozzerwalność małżeństwa. Istotnym przymiotem małżeństwa chrześcijan jest także sakramentalność². Z tych wszystkich elementów wynikają istotne obowiązki małżeńskie³.

W kan. 1095 nr 2–3 prawodawca kodeksowy dwukrotnie powołuje się na istotne obowiązki małżeńskie. Deklaruje tam normy pochodzące z prawa naturalnego, według których niezdolni do zawarcia małżeństwa są ci, którzy mają *poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich*, lub *nie są zdolni podjąć istotnych obowiązków małżeńskich*. Prawodawca kodeksowy nie precyzuje bliżej, jakie są owe istotne obowiązki małżeńskie.

Ponieważ nowa koncepcja małżeństwa przyjęta została do Kodeksu z dokumentów soborowych, tam też szukać należy najdokładniejszych wypowiedzi o małżeństwie, które pozwolą wyrobić pogląd na to, które obowiązki małżeńskie są tak ważne, że można nazwać je istotnymi.

I. ISTOTNE PRZYMIOTY I CELE MAŁŻEŃSTWA

1. Istotne przymioty małżeństwa

a) Jedność małżeństwa

Jedność małżeństwa polega na tym, że związek małżeński zawiera tylko jeden mężczyzna i tylko jedna kobieta. Taki związek nazywamy monogamicznym.

Bóg, jako najwyższy Prawodawca, ustanowił związek jednego mężczyzny z jedną kobietą, a więc małżeństwo monogamiczne. Jedność małżeństwa wynika z ukształtowanej przez Boga natury ludzkiej. Ponadto w Piśmie świętym czytamy: *Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem*⁴.

Z lektury *Gaudium et spes* wynika, że małżeństwo polega na ścisłym zjednoczeniu i wzajemnym oddaniu się sobie⁵. Teksty zawarte we wspomnianej

² Zob. kan. 1055 § 1–2, kan. 1056.

³ R. Sztymchmiler, Doktryna Soboru Watykańskiego II o celach małżeństwa i jej recepcja w Kodeksie Prawa Kanonicznego z roku 1983, Lublin 1993, s. 423; W. Góralski, Kanoniczna zgoda małżeńska, Gdańsk 1991, s. 58–60.

⁴ Rdz 2, 24.

⁵ „To głębokie zjednoczenie będące wzajemnym oddaniem się sobie dwóch osób, jak również dobro dzieci, wymaga pełnej wierności małżonków i prze ku nierozzerwalnej jedności ich współżycia”. Zob. GS 48.

Konstytucji wskazują, że istnieje potrójne uzasadnienie jedności małżeństwa. Wynika ono: 1) z natury głębokiego zjednoczenia małżeńskiego, 2) z potrzeby zabezpieczenia realizacji celowości małżeństwa, 3) z racji nadprzyrodzonych, a mianowicie z nauki zawartej w Objawieniu.

b) Nerozerwalność małżeństwa

Kościół zawsze głosił i nadal głosi naukę o nerozerwalności związku małżeńskiego. Nerozerwalność małżeństwa polega na tym, że związku małżeńskiego nie można zawierać na określony czas, lecz dożgonnie, czyli do śmierci jednej ze stron. Kościół mając na uwadze zasadę nerozerwalności małżeństwa nie zezwala na zawarcie nowego małżeństwa za życia współmałżonka.

Zgodnie z postanowieniem kanonu 1055 § 1 KPK przez małżeńskie przymierze mężczyzna i kobieta *tworzą ze sobą wspólnotę całego życia*. To *całe życie*, to nie tylko jak najszerszy jego zakres, lecz także maksymalna trwałość: na całe życie. Rozbicie małżeństwa jest zaprzeczeniem nerozerwalnej wspólnoty życia i miłości małżeńskiej.

Małżeństwo musi być trwałe, aby mogło realizować swoje cele. Wołą Boga, Twórcy małżeństwa jest, aby małżeństwo było nerozerwalne. Sobór Watykański II w Dekrecie *Apostolicam actuositatem* zaapelował do małżonków chrześcijańskich, aby za najważniejszą część swojego apostołatu uważali ukazywanie i potwierdzanie swoim życiem nerozerwalności i świętości węzła małżeńskiego⁶.

c) Sakramentalność małżeństwa

Istotnym przymiotem małżeństwa chrześcijan jest ponadto sakramentalność, z której wynika jego świętość⁷. Jezus Chrystus podniósł małżeństwo do godności sakramentu⁸. Ten *osobny sakrament umacnia i jakby konsekruje małżonków chrześcijańskich do obowiązków i godności ich stanu*⁹. To sakramentalny charakter małżeństwa chrześcijańskiego powoduje, że nerozerwalność związku małżeńskiego jest wzmocniona¹⁰. Dar sakramentu jest jednocześnie powołaniem dla małżonków chrześcijańskich, aby pozostali sobie wierni na zawsze, ponad wszelkie próby i trudności.

Sakrament małżeństwa umieszcza wspólnotę małżeńską w obrębie Kościoła, to znaczy w obrębie tej miłości, jaką Bóg nas ukochał w Chrystusie i jaką my ze swojej strony próbujemy oddać Bogu. Słynne wezwanie św. Pawła z Listu do Efezjan (5, 22–33), aby małżonkowie naśladowali miłość Chrystusa do Kościoła, jest powszechnie znane. Miłość Chrystusa do Kościoła jest dla małżonków nie tylko jakimś wzorem z zewnątrz, ale rzeczywistością, w której sami biorą udział.

⁶ AA 11.

⁷ GS 48.

⁸ Kan. 1055 § 1.

⁹ GS 48.

¹⁰ Kan. 1056.

Sakrament nie jest czymś dodanym do małżeństwa. Nie jest on jakąś zewnętrzną dekoracją związku małżeńskiego, ale łączy się z umową dwojga ludzi tak ściśle, że pomiędzy ochrzczonymi nie ma prawdziwego małżeństwa, które nie byłoby sakramentem¹¹.

*Nader cenny okazuje się ten stan życia, który uświęcony jest osobnym sakramentem, mianowicie życie małżeńskie*¹². Dlatego mężczyzna i kobieta zawierając przymierze małżeńskie, przyrzekają tworzyć wspólnotę całego życia, a ich związek nabiera charakteru sakramentalnego. Sakramentalne może być tylko małżeństwo ochrzczonych. Sakramentalność jest istotnym przymiotem małżeństwa chrześcijańskiego, tzn. małżeństwa zawartego przez dwoje chrześcijan. Każde ważne zawarte małżeństwo chrześcijan i tylko małżeństwo dwojga chrześcijan jest jednocześnie sakramentem¹³. Sakramentalny związek małżeński mężczyzny i kobiety jest również związkiem uświęcającym, jest drogą do osiągnięcia zbawienia całego człowieka, z ciałem i duszą.

2. Cele małżeństwa

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku celom małżeńskim poświęcił osobny przepis, który różnicował cel pierwszorzędny i cele drugorzędne¹⁴. Celem pierwszorzędnym było zrodzenie i wychowanie potomstwa, celem zaś drugorzędnym — wzajemna pomoc i uśmierzenie pożądliwości. Brakowało zaś w tym kodeksie definicji małżeństwa. Natomiast nowy Kodeks Prawa Kanonicznego nie poświęca osobnego kanonu celom małżeństwa, a podaje określenie małżeństwa. Cele małżeństwa są tak ściśle związane z jego istotą, że zostały one wyrażone w przepisie określającym małżeństwo¹⁵. Prawodawca kościelny nadał instytucji małżeństwa wymiar bardziej osobowy. Nowe określenie celów małżeństwa koresponduje z soborowym wykładem nauki o małżeństwie, zwłaszcza z określeniem małżeństwa jako *głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskie*¹⁶.

Kościół niezmiennie głosi, że małżeństwo pochodzi od Boga, jest instytucją Bożego prawa naturalnego, której przez Stwórcę wyznaczone zostały bardzo konkretne cele. W Konstytucji *Gaudium et spes* wyraźnie stwierdza się, że związek małżeński *nie jest uzależniony od ludzkiego sądu. Sam bowiem Bóg jest twórcą małżeństwa obdarzonego różnymi dobrami i celami*¹⁷.

W Konstytucji *Gaudium et spes* Kościół poucza, iż małżeństwo *nie jest ustanowione wyłącznie do rodzenia potomstwa; sama bowiem natura nierozzerwalnego związku między dwiema osobami oraz dobro potomstwa wymagają, aby także wzajemna miłość małżonków, odpowiednio się wyrażała, aby się rozwijała i dojrzewała. Dlatego małżeństwo trwa jako połączenie i wspólnota całego życia*

¹¹ Kan. 1055 § 2.

¹² LG 35.

¹³ R. Sztuchmiler, *Wizja małżeństwa w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego*, *Przegląd Uniwersytecki* 5 (1992), s. 4.

¹⁴ Kan. 1013 § 1 KPK z 1917 r.

¹⁵ Kan. 1055 § 1.

¹⁶ GS 48.

¹⁷ Tamże.

i zachowuje wartość swoją oraz nierozzerwalność nawet wtedy, gdy brakuje tak często pożądanego potomstwa (nr 50). Z powyższych racji prawodawca kościelny stwierdził, że wspólnota małżeńska z natury swej zmierza także do dobra małżonków. Nowy Kodeks nie określa bliżej dobra małżonków, przez co daje możliwość, że może ono być coraz precyzyjniej określane.

Cele małżeństwa należy ujmować łącznie. Zrodzenie i wychowanie potomstwa jest ściśle związane z dobrem małżonków, a dobro to jest uwieńczone potomstwem. Dlatego Sobór naucza: *małżeństwo i miłość małżeńska z natury swej skierowane są ku płodzeniu i wychowaniu potomstwa. Dzieci są też najcenniejszym darem małżeństwa i rodzicom przynoszą najwięcej dobra*¹⁸. Wykluczenie potomstwa sprawia, że ten cel małżeństwa byłby zaburzony i dlatego małżeństwo nie może być zawarte¹⁹.

Cele małżeństwa nabierają szczególnej godności, jeśli przenika je wzajemna miłość małżonków. Wysoką godność miłości małżeńskiej i jej doniosłe znaczenie w życiu małżonków mocno podkreślił Sobór Watykański II. Miłość małżeńska prowadzi do rodzenia i wychowania potomstwa oraz do głębokiej wspólnoty życia. Sobór zauważa, że nie chodzi tu o miłość czysto erotyczną, która nastawiona jest egoistycznie, szybko przemija, lecz w najwyższym stopniu ludzką, która *kieruje się od osoby do osoby pod wpływem dobrowolnego uczucia, obejmuje dobro całej osoby*²⁰. Taka miłość nadaje szczególną wartość swym cielesnym i duchowym przejawom, a także prowadzi małżonków do dobrowolnego i wzajemnego oddania się sobie oraz przenika ich życie.

Z powyższego nasuwa się wniosek: kandydatów do małżeństwa należy pouczać o wysokiej godności miłości małżeńskiej i jej roli w życiu małżeńskim. Wniosek ten harmonizuje z zaleceniem Soboru Watykańskiego II: *młodych winno się przede wszystkim na łonie samej rodziny odpowiednio i w stosownym czasie pouczać o godności, zadaniu, i dziele miłości małżeńskiej, aby nauczeni szacunku dla czystości, mogli przejść we właściwym wieku od uczciwego narzeczeństwa do małżeństwa*²¹.

Cele małżeństwa ustalone zostały przez Boga, a ich realizacja nie jest pozostawiona swobodnej decyzji małżonków. Mają oni obowiązek realizować ustalone cele na miarę swoich możliwości i nikt nie powinien im w realizacji ich przeszkadzać²². Cele te, a zwłaszcza ich realizacja, służą szczęściu osobistemu małżonków, dobru doczesnemu i wiecznemu wszystkich członków założonej przez nich rodziny oraz dobru społeczeństwa lokalnego, narodu, państwa i całej rodziny ludzkiej. Dlatego też człowiek nie może tych celów zmieniać ani lekceważyć. Naturalne cele małżeństwa należy coraz lepiej poznawać i ułatwiać ludziom ich realizację.

¹⁸ Tamże 50.

¹⁹ GS 49; por. T. Pawluk, Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, t. 3, Prawo małżeńskie, Olsztyn 1984, s. 53.

²⁰ GS 49, por. T. Pawluk, jw.

²¹ GS 49.

²² R. Sztuchmiller, Implikacje procesowe ujęcia celów małżeństwa w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku, w: Przymierze małżeńskie, (pr. zbiorowa pod red. W. Góralskiego i R. Sztuchmiller), Lublin 1993 s. 77-78.

II. ISTOTNE OBOWIĄZKI MAŁŻEŃSKIE

Jak już powiedziano, istotne obowiązki wynikają z istotnych elementów małżeństwa, a te zawarte są w istotnych celach i przymiotach małżeństwa. Wydaje się, że oba istotne przymioty małżeństwa, a także jego sakramentalność, w dużym stopniu mieszczą się w pojęciu „dobro małżonków”. Dlatego słuszne wydaje się omawianie wypowiedzi *Vaticanum II* o obowiązkach małżeńskich, przyporządkowując je poszczególnym elementom celów małżeństwa. Wypowiedzi traktujące o obowiązkach wynikających z przymiotów małżeństwa będą analizowane przy omawianiu obowiązków wynikających z *bonum coniugum*.

I. Obowiązki wynikające z *bonum coniugum*

Z *bonum coniugum* wynika ogólny związek troski o dobro małżonków, a zwłaszcza o dobro współmałżonka. Zawierają się w nim jednak różne obowiązki szczegółowe. Sobór wypowiada się o nich w wielu miejscach.

a) Obowiązek tworzenia i umacniania wspólnoty małżeńskiej

Prawdziwa miłość małżeńska powinna prowadzić do powstania szczególnej wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Małżonkowie bowiem, później rodzice i dzieci, są wezwani do tworzenia takiej wspólnoty życia, w której jeden dla drugiego nieustannie czynić będzie z siebie bezinteresowny dar, czyli poświęcać swe życie całkowicie dla drugiego. Tak powstała więź, a przez nią wspólnota, nie jest już zwykłą wspólnotą ludzi, lecz „komunią” osób.

Bóg ustanowił małżeństwo jako podstawową wspólnotę ludzką. Jest ona związkiem intymnym i wszechstronnym, więc domaga się absolutnej wierności i trwałości do końca życia. Podkreśla to ostateczny Sobór w Konstytucji *Gaudium et spes*: *Głębokie zjednoczenie małżonków, będące wzajemnym oddaniem się sobie dwóch osób, jak również dobro dzieci, wymagają pełnej wierności małżonków i nierozdzielnej jedności ich współżycia*²³. Wspólnota małżeńska *pozostaje niezłomnie wierna fizycznie i duchowo w dole i niedoli, i dlatego pozostaje obca wszelkiemu cudzołóstwu i rozwodowi*²⁴.

Z przedstawionych tekstów wynika, że w małżeństwie bardzo ważne jest budowanie, umacnianie i wzbogacanie wspólnoty małżeńskiej. Niezbędnymi warunkami tworzenia wspólnoty osób jest zaufanie i wzajemne zrozumienie małżonków. Daje to poczucie bezpieczeństwa i stabilizacji, zwłaszcza wtedy, gdy oboje mają podobną hierarchię wartości, akceptują wyłączość i dożgonność ich związku. Obowiązek zachowania w małżeństwie jedności, czyli wyłączności polega na tym, że wspólnotę małżeńską tworzą tylko dwie osoby, które zawarły ze sobą małżeństwo.

²³ GS 48.

²⁴ Tamże 49.

Małżonkowie mają budować prawdziwą wspólnotę osób *przez najściślejsze zespolenie osób i działań*²⁵. Budując wspólnotę *doświadczają sensu swej jedności i osiągają ją w coraz pełniejszej mierze*²⁶. Można z tych sformułowań wywnioskować, że jedność duchowa małżonków, budowanie i umacnianie ich jedności i wielopłaszczyznowej wspólnoty są ważnymi ich obowiązkami.

b) Obowiązek pożycia intymnego

Sobór Watykański II potwierdza prawo małżonków do pożycia intymnego i to nie tylko w celu zrodzenia potomstwa²⁷. Akty małżeńskie *są szlachetne i godne, a spełniane w sposób prawdziwie ludzki oznaczają wzajemne oddanie, dzięki któremu małżonkowie pełni radości i wdzięczności wzbogacają się wzajemnie*²⁸.

Pożycie intymne małżonków jest sposobem przekazywania życia, jak i sposobem okazywania sobie miłości małżeńskiej. W dokumencie soborowym stwierdza się, że miłość małżeńska *wyraża się i dopełnia w szczególny sposób właściwym aktem małżeńskim. Akty zatem, przez które małżonkowie jednoczą się ze sobą w sposób intymny i czysty, są uczciwe i godne, a jeśli spełniane są prawdziwie po ludzku, oznaczają i wspierają wzajemne oddanie się, poprzez które małżonkowie wzbogacają się sercem radosnym i wdzięcznym*²⁹.

Sobór wzywa do wierności w pożyciu małżeńskim. *To głębokie zjednoczenie, będące wzajemnym oddaniem się sobie dwóch osób, jak również dobro dzieci, wymaga pełnej wierności małżonków i prze ku nierozzerwalnej jedności ich współżycia*³⁰.

Z obowiązkiem pożycia intymnego wiąże się obowiązek wierności, czyli jedności małżeńskiej. *Miłość ta (...) pozostaje niezłomnie wierna ciałem i duchem w doli i niedoli, i dlatego pozostaje obca wszelkiemu cudzołóstwu i rozwodowi*³¹. Za koniecznością dochowania wierności małżeńskiej przemawiają dwie racje. Pierwsza to głębokie zjednoczenie małżonków, które stałoby się czymś pozornym, gdyby zabrakło wierności. Drugą jest dobro dzieci, a ściślej: zapewnienie autentycznej wspólnoty życia, umożliwiającej właściwe wychowanie dzieci³².

W *Gaudium et spes* wyraźnie mówi się o trudnościach życia małżeńskiego, zwłaszcza wtedy, gdy małżonkowie chcą korzystać z pożycia intymnego, a nie zamierzają podjąć decyzji o poczęciu dziecka:

Sobór zdaje sobie sprawę z tego, że małżonkowie mogą w układaniu harmonijnie pożycia małżeńskiego doznać trudności skutkiem niektórych dzisiejszych warunków i znajdować się w takiej sytuacji, w której nie można, przynajmniej do czasu, pomnażać liczby potomstwa i niełatwo jest podtrzymywać miłość i pełną wspólnotę

²⁵ Tamże 48.

²⁶ Tamże.

²⁷ GS 51.

²⁸ Tamże 49.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże 48.

³¹ Tamże 49.

³² R. S z t y c h m i l e r, Doktryna Soboru, jw. s. 247.

życia. *Gdzie zrywa się intymne pożycie małżeńskie, tam nierzadko wierność może być wystawiona na próbę i zagrożone dobro potomstwa (...). Życie płciowe człowieka i zdolność rozrodcza ludzi dziwnie górują nad tym wszystkim, co znajduje się na niższych szczeblach życia; z tego też powodu należy odnosić się z wielkim szacunkiem do aktów właściwych pożyciu małżeńskiemu, spełnianych w sposób odpowiadający prawdziwej godności ludzkiej. Kiedy więc chodzi o pogodzenie miłości małżeńskiej z odpowiedzialnym przekazywaniem życia, wówczas moralny charakter sposobu postępowania nie należy wyłącznie do samej szczerzej intencji i oceny motywów, lecz musi być określony w świetle obiektywnych kryteriów, uwzględniających naturę osoby ludzkiej i jej czynów, które to kryteria w kontekście prawdziwej miłości strzegą pełnego sensu wzajemnego oddania się sobie i człowieczego przekazywania życia, a to jest niemożliwe bez kulturowania szczerym sercem cnoty czystości małżeńskiej³³.*

Przytoczony tekst podkreśla wielką godność i znaczenie pożycia intymnego w małżeństwie oraz konieczność uwzględniania przy tym celu prokreacyjnego.

Obecnie prawodawca kodeksowy stwierdza, że małżeństwo ze swej natury ukierunkowane jest na akty małżeńskie³⁴. Mają być one podejmowane w sposób ludzki i zdolne do zrodzenia potomstwa. Akty małżeńskie są duchowo-cieleśnym zjednoczeniem małżonków.

Podjęcie współżycia małżeńskiego, zgodnie z kan. 1061 § 1, ma konsekwencje prawne. Powoduje ono absolutną nierozzerwalność małżeństwa. Brak lub niemożność współżycia jest przyczyną niedopełnienia małżeństwa — co może być przyczyną uwolnienia od tego małżeństwa przez dyspensę papieską.

W dokumencie soborowym *Gaudium et spes* uznano, że pożycie intymne jest czymś godnym, ale tylko wtedy, gdy spełniane jest w sposób prawdziwie ludzki³⁵. Tylko wtedy można je uznać za wartość służącą obojgu małżonkom. Jest ono tak ważnym zadaniem małżonków, że niemożność jego realizacji powoduje niezdolność do zawarcia małżeństwa³⁶.

W dziedzinie intymnego pożycia małżonków obowiązuje zasada, według której małżonkowie mają wobec siebie równe uprawnienia i obowiązki. Pożycie intymne wymaga od małżonków wyrozumiałości, aby rzeczywiście spełniało zadanie jednoczenia małżonków, umacniania ich miłości i wierności oraz uzdalniania do ochotnego podejmowania trudów rodzicielstwa³⁷.

c) Obowiązek pomocy wzajemnej

W Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 roku pomoc wzajemna była wymieniona jako jeden z celów małżeństwa. W obecnie obowiązującym KPK nie mówi się wyraźnie o pomocy w małżeństwie. Prawodawca mówiąc o równych prawach

³³ GS 51.

³⁴ Kan. 1061 § 1.

³⁵ GS 51.

³⁶ Kan. 1084.

³⁷ GS 51.

i obowiązkach małżonków (kan. 1135) sugeruje, że małżonkowie powinni wspólnie pokonywać wszelkie trudności, pomagając sobie we wszystkim.

Sobór Watykański II wchodzi w szczegóły i ukazuje sposoby świadczenia pomocy oraz jej celowość. W Konstytucji *Gaudium et spes* stwierdza, że małżonkowie przez najściślejsze zespolenie osób i działań świadczą sobie wzajemnie pomoc i posługę³⁸. Na temat pomocy wzajemnej w małżeństwie wypowiada się także Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w której stwierdza się: *małżonkowie wspomagają się wzajemnie we współżyciu małżeńskim oraz rodzeniu i wychowaniu potomstwa* (nr 11).

Wzajemna pomoc obejmuje wszystkie dziedziny życia małżonków: sprawy materialne, duchowe, osobiste, rodzinne i zawodowe. We wszystkich tych dziedzinach mąż i żona powinni mieć oparcie w swoim współmałżonku.

d) Obowiązek rozwoju osobowości

W uchwałach *Vaticanum II* są wypowiedzi dające podstawę do stwierdzenia, iż małżonkowie mają obowiązek zmierzania do doskonałości. W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* stwierdza się, że natura małżeństwa i jego cele wymagają, aby miłość małżonków *rozwijala się i dojrzewała*³⁹. Dojrzewanie miłości związane jest z rozwojem i doskonaleniem osobowości. Rodzina, jak mówi *Gaudium et spes*, jest *szkołą bogatszego człowieczeństwa*⁴⁰, by zaś mogła ona osiągnąć pełnię życia i posłannictwa, trzeba życzliwego duchowego udzielania się i wspólnej wymiany myśli między małżonkami oraz troskliwego współdziałania rodziców w wychowaniu dzieci⁴¹. Dokonuje się to przez *osiąganie pełniejszej mądrości życiowej*⁴² oraz przez *godzenie praw poszczególnych osób z wymaganiami życia społecznego*⁴³.

Wezwanie do doskonałości w sposób szczególny Sobór kieruje do małżonków, którzy *wyrabiają w sobie ducha ofiary, przynoszą chwałę Stwórcy i zdążają do doskonałości w Chrystusie*⁴⁴. Ich zadaniem jest rozwijanie wartości ogólnoludzkich, a przede wszystkim doskonałość chrześcijańska. Czynią to przez ofiarne podejmowanie obowiązków małżeńskich i rodzinnych. Małżonkowie chrześcijańscy winni starać się naśladować ofiarną miłość Chrystusa, aby zmierzyć do doskonałości.

e) Obowiązek osiągnięcia świętości

Dojrzały chrześcijanin jest w pełni odpowiedzialny tylko wtedy, kiedy świadomie dąży do świętości i kiedy pomaga innym w ich dążeniu do świętości. Św.

³⁸ Tamże 48.

³⁹ Tamże 50.

⁴⁰ Tamże 52.

⁴¹ Tamże.

⁴² R. S z t y c h m i l e r, Doktryna Soboru, jw. s. 252.

⁴³ GS 52.

⁴⁴ Tamże 50.

Paweł mówił: *w całym postępowaniu stańcie się wy również świętymi na wzór Świętego, który was powołał, gdyż jest napisane: Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty*⁴⁵. Wobec tego wszyscy w Kościele, a więc i ludzie żyjący w małżeństwie, wezwani są do świętości i otrzymują potrzebne do tego łaski.

W wielu uchwałach soborowych zwraca się uwagę na wzajemne uświęcanie się małżonków. Sobór wypowiedział się na ten temat w następujących dokumentach: *Lumen gentium*, *Gaudium et spes* i *Apostolicam actuositatem*.

Świętość małżeństwa i jego uświęcające zadanie najszerszej przedstawia Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Oto jej słowa:

*Osobny sakrament umacnia i jakby konsekruje małżonków chrześcijańskich do obowiązków i godności ich stanu; wypełniając mocą tego sakramentu swoje zadania małżeńskie i rodzinne, przeniknięci duchem Chrystusa, który przepaja ich całe życie wiarą, nadzieją i miłością, zbliżają się małżonkowie coraz bardziej do osiągnięcia własnej doskonałości i obopólnego uświęcenia, a tym samym do wspólnego uwielbienia Boga*⁴⁶.

Wybór małżeńskiej drogi życia powinien wykluczyć wszelki formalizm, pozorność i brak wiary.

*Rodzina chrześcijańska, ponieważ powstaje z małżeństwa, będącego obrazem i uczestnictwem w miłosnym przymierzu Chrystusa i Kościoła, przez miłość małżonków ofiarną płodność, jedność i wierność, jak i przez miłosną współpracę wszystkich członków ujawniać będzie wszystkim żywą obecność Zbawiciela w świecie oraz prawdziwą naturę Kościoła*⁴⁷.

Z wypowiedzi tych wynikają małżeńskie obowiązki: uświęcania siebie, współmałżonka i całego małżeństwa oraz troska o godność małżeństwa (przez miłość, jedność i wierność).

W dalszej części *Gaudium et spes* wyrażona została podobna myśl, która również podkreśla uświęcające zadania małżeństwa. *Małżonkowie stworzeni na obraz Boga żywego i umieszczeni w prawdziwym porządku osobowym, niech będą zespoleni jednakim uczuciem, podobną myślą i wspólnotą świętości, żeby idąc za Chrystusem, zasadą życia, stawali się przez radość i ofiary swego powołania, przez swoją wierną miłość, świadkami owej tajemnicy miłości, którą Pan objawił światu swą śmiercią i zmartwychwstaniem*⁴⁸.

Sobór przedstawia więc wyraźnie obowiązek świętego życia małżeńskiego, do którego małżonkowie są wezwani i którego wypełnianie zapewni im osiągnięcie świętości.

Na temat obowiązku świętości małżonków Sobór wypowiedział się także w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, w której stwierdza, że *małżonkowie chrześcijańscy wspomagają się wzajemnie we współżyciu małżeńskim oraz rodzeniu i wychowywaniu potomstwa dla zdobycia świętości*⁴⁹. Obowiązek

⁴⁵ J P 1, 15–16.

⁴⁶ GS 48.

⁴⁷ Tamże 48.

⁴⁸ Tamże 52.

⁴⁹ LG 11.

uświęcania się w małżeństwie wynika także z faktu nazwania w tym dokumencie rodziny *Kościółem domowym*⁵⁰.

Dokładniejszą naukę o uświęcającym zadaniu małżeństwa zawiera Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*:

*Chrześcijańscy małżonkowie są dla siebie nawzajem, dla swoich dzieci i innych domowników współpracownikami łaski i świadkami wiary (...) Zawsze było obowiązkiem małżonków, a dziś stanowi to najważniejszą część ich apostołstwa, aby ukazywać i potwierdzać swoim życiem nierozzerwalność i świętość węzła małżeńskiego*⁵¹.

Tekst ten wskazuje, że małżeństwo zostało uznane za jedną z dróg świętości. W numerze 18 tegoż dokumentu mowa jest o obowiązku apostołowania we własnej rodzinie, co także zmierza do świętości jej członków.

Poprzedni Kodeks Prawa Kanonicznego nie wspominał na temat zadania uświęcania przez życie małżeńskie. Obowiązujący obecnie KPK nawiązuje do wypowiedzi soborowych i wyraźnie stwierdza, że rodzice *prowadząc w duchu chrześcijańskim życie małżeńskie i podejmując chrześcijańskie wychowanie dzieci*, mają szczególnie udział w zadaniu uświęcania⁵². Małżonkowie mają obowiązek uświęcać się przez *godne życie małżeńskie oraz podjęcie i wypełnienie praw i obowiązków małżeńskich*. Odpowiednio do swojej pozycji są także zobowiązani *przepajać i udoskonalać duchem ewangelicznym porządek doczesny*⁵³.

2. Obowiązek przekazywania życia w rodzinie

Pan Bóg ustanawiając małżeństwo chciał, aby służyło ono przekazywaniu życia, czyli rodzeniu i wychowywaniu potomstwa. Przekazywanie życia pociąga za sobą trud i ofiary, ale równocześnie uczy rodziców bezinteresowności i poświęcenia, pogłębia ich wzajemną miłość, przyczynia się do wzrostu w nich poczucia odpowiedzialności, a tym samym pogłębia ich duchową dojrzałość.

Współcześnie zauważyć można w niektórych społecznościach niebezpieczne dążenia do rozdzielenia pożycia intymnego małżonków od ich zadań rodzicielskich. Niektórzy chcą oddzielić życie seksualne od jego naturalnego skutku, to jest rodzenia, a także uniezależnić prokreację od pożycia seksualnego i związku z rodziną.

Teksty soborowe wskazują na: (a) podstawy obowiązku przekazywania życia, (b) zakres tego obowiązku i ogólne zasady jego realizacji, (c) zasady regulacji poczęć, (d) obowiązek ochrony życia poczętego, i (e) wykroczenia przeciw obowiązkowi przekazywania życia.

⁵⁰ Tamże; Zob. P. A. Perla do, Quelques reflexions sur le droit matrimonial canonique, *L'Année canonique* 15 (1971), s. 443–446.

⁵¹ AA II.

⁵² Kan. 835 § 4.

⁵³ Kan. 225 § 2; zob. J. Kłys, Małżeństwo drogą do świętości, w: *Miłość – małżeństwo – rodzina* (pr. zb. pod red. F. Adamskiego), Kraków 1985, s. 139–182.

a) Podstawy obowiązku przekazywania życia

Bóg, stwarzając mężczyznę i kobietę na swój obraz i podobieństwo powołuje ich do szczególnego uczestnictwa w swej miłości oraz mocy Stwórcy i Ojca, poprzez danie im możliwości odpowiedzialnej współpracy w przekazywaniu życia ludzkiego. Stwórca dał małżonkom wyraźne przykazanie: *Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię*⁵⁴. To Boże przykazanie odnosi się nie tylko do pierwszych rodziców, lecz do wszystkich małżonków, którzy współpracują z Bogiem w dziele rozszerzania rodziny ludzkiej. W spełnieniu obowiązku przekazywania życia małżonkowie są zobowiązani do postępowania zgodnie z planem Stwórcy, wyrażonym w naturze małżeństwa i aktów małżeńskich⁵⁵.

Głównym prawem i obowiązkiem małżonków jest służenie życiu. Także Sobór Watykański II uczy, że rodzenie i wychowywanie dzieci stanowi właściwe posłannictwo małżonków, które winni oni wypełniać w poczuciu ludzkiej i chrześcijańskiej odpowiedzialności⁵⁶.

Zrodzenie potomstwa jest zasadniczym obowiązkiem małżonków, gdyż z samej natury swojej *instytucja małżeńska oraz miłość małżeńska nastawione są na rodzenie i wychowywanie potomstwa, co stanowi jej jakby szczytowe uwieńczenie*⁵⁷. Tę samą myśl prawie dosłownie powtórzono na początku numeru 50 *Gaudium et spes*, co świadczy o wyjątkowym znaczeniu wyrażonej prawdy.

Sobór przedstawia szerokie uzasadnienie obowiązku rodzenia:

*Dzieci też są najcenniejszym darem małżeństwa i rodzicom przynoszą najwięcej dobra. (...) Dlatego prawdziwy szacunek dla miłości małżeńskiej i cały sens życia rodzinnego zmierzają do tego, żeby małżonkowie, nie zapominając pozostałych celów małżeństwa, skłonni byli mężnie współdziałać z miłością Stwórcy i Zbawiciela, który przez nich wciąż powiększa i wzbogaca swoją rodzinę*⁵⁸.

Dokumenty soborowe podkreślają społeczne i religijne znaczenie obowiązku rodzenia dzieci przez małżonków. *Z małżeństwa chrześcijańskiego bowiem wywodzi się rodzina, a w niej rodzą się nowi obywatele społeczności ludzkiej, którzy dzięki łasce Ducha Świętego stają się przez chrzest synami Bożymi, aby lud Boży trwał poprzez wieki*⁵⁹. W *Lumen gentium* zaakcentowano, że małżonkowie winni z miłości przyjmować potomstwo, które jest darem Bożym, *dają wszystkim przykład niestrudzonej i szlachetnej miłości. W ten sposób budują oni braterską wspólnotę miłości i stają się świadkami oraz współpracownikami płodności Matki – Kościoła*⁶⁰.

Uzasadnienie przekazywania życia podane zostało również w dekrete *Apostolicam actuositatem*, gdzie stwierdza się, iż Stwórca ustanowił związek małżeński, *początkiem i podstawą społeczności ludzkiej* (nr 11).

⁵⁴ Rdz 1, 28.

⁵⁵ E. S z t a f r o w s k i, *Chrześcijańskie małżeństwo*, Warszawa 1985, s. 24.

⁵⁶ GS 50.

⁵⁷ Tamże 48.

⁵⁸ Tamże 50.

⁵⁹ LG 11.

⁶⁰ Tamże 41.

W wypełnianiu obowiązku przekazywania życia małżonkowie nie mogą postępować dowolnie. Powinni oni uznać ten obowiązek wobec Boga, wobec siebie, rodziny i społeczeństwa oraz wypełniać go z odpowiedzialnością.

Obowiązek przekazywania życia w rodzinie jest tak ważny, że Sobór apeluje do władz państwowych, aby zabezpieczyły prawo rodziców do rodzenia potomstwa. Władze państwowe za swój podstawowy obowiązek powinny uznać ochronę i rozwój rodziny. Winny strzec moralności publicznej i sprzyjać dobrobytowi rodziny⁶¹.

b) Zakres obowiązku przekazywania życia i ogólne zasady jego realizacji

Sobór Watykański II zachęca małżonków, aby czuli się współpracownikami miłości Boga-Stwórcy w dziele stwarzania nowego życia. Sobór nie określił, jaka liczba dzieci jest wymagana do wypełniania obowiązku rodzenia dzieci. Sobór podaje tylko ogólne zasady, które pośrednio określają zakres obowiązku przekazywania życia. Są to zasady: kierowania się prawym sumieniem, posłuszeństwa Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, zasada odpowiedzialnego rodzicielstwa oraz ofiarnego przyjęcia liczniejszego potomstwa.

W Konstytucji *Gaudium et spes* Sobór naucza:

*Małżonkowie chrześcijańscy, ufając Bożej Opatrzności i wyrabiając w sobie ducha ofiary, przynoszą chwałę Stwórcy i zdążają do doskonałości w Chrystusie, kiedy w poczuciu szlachetnej, ludzkiej i chrześcijańskiej odpowiedzialności pełnią zadania rodzenia potomstwa*⁶².

Obowiązek rodzenia potomstwa powinni wypełniać w duchu ludzkiej i chrześcijańskiej odpowiedzialności, ustalając w sumieniu, z uległym wobec Boga szacunkiem, liczbę dzieci w swojej rodzinie. Mają przy tym dbać o dobro własne i dobro dzieci już zrodzonych oraz przewidywanych w przyszłości, uwzględniając warunki materialne i duchowe swojej rodziny i społeczeństwa⁶³.

Akt małżeński jest uważany za jedyny sposób poczęcia istoty ludzkiej. Konieczność poczęcia człowieka poprzez akt małżeński wynika z chrześcijańskiej wizji płciowości człowieka⁶⁴. Osoba ludzka powinna być poczęta w akcie jedności i miłości swoich rodziców, dlatego zrodzenie dziecka powinno być owocem ich wzajemnego oddania się, które się realizuje w akcie małżeńskim⁶⁵.

⁶¹ AA 11.

⁶² GS 50.

⁶³ Tamże. Współcześnie w wielu krajach europejskich, a ostatni także w Polsce stwierdza się ujemny przyrost naturalny ludności. „Wskaźnik urodzeń poniżej 2,11 oznacza liczebne zmniejszanie się społeczeństwa. W 1991 r. Polska osiągnęła wskaźnik urodzeń 1,93 i jest to już czwarty rok nie pozwalający mówić o zastępowalności pokoleń”. Dlatego coraz głośniejszą mówi się „o odpowiedzialności ciał wybieralnych (Sejmu, Senatu, rad gminnych) i administracji oraz partii politycznych za działania wspierające rodziny”. Proponuje się powoływanie na różnych szczeblach rad do spraw rodziny, które „dynamizowałyby działania władz państwowych, Kościoła, szkoły, stronnictw politycznych i organizacji społecznych”. Zob. Polska u progu katastrofy demograficznej, *Słowo Powszechne* 108 (1992) (z 10–12 VII), s. 14.

⁶⁴ GS 50; J. Ratzinger, Aspekty antropologiczne Instrukcji o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego, *L'Osservatore Romano* (wyd. polskie) 3 (1987), s. 24.

⁶⁵ GS 48.

W małżeństwie dopuszczalny jest jedynie taki sposób naturalnego współżycia cielesnego małżonków, który zapewnia spełnienie zgodnego z zamysłem Bożym ładu stosunku małżeńskiego oraz zadośćuczynienia obowiązków przekazywania życia i rozwoju miłości małżeńskiej.

Jeśli chodzi o rolę sumienia w dziedzinie rodzicielstwa, to Sobór Watykański II przypomniał ją w następującym sformułowaniu: *Niech chrześcijańscy małżonkowie będą świadomi, że w swoim sposobie działania nie mogą postępować wedle własnego kaprysu, lecz zawsze kierować się mają sumieniem dostosowanym do prawa Bożego, posłuszni Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który wykląda to prawo autentycznie w świetle Ewangelii*⁶⁶.

Szczególne uznanie wyraża Sobór tym małżonkom, którzy na podstawie rozważnej i wielkodusznej wspólnej decyzji przyjmują liczniejsze potomstwo⁶⁷. Wypełniając w ten sposób tak istotny obowiązek mogą oni ufać w pomoc Bożą tym bardziej, że poprzez sakrament małżeństwa otrzymują specjalne łaski potrzebne do dobrego wypełnienia zadań rodzicielskich.

c) Zasady regulacji poczęć

Ostatni Sobór stwierdza, że należy *roztropnie informować ludzi o postępach nauki w badaniach nad metodami, w których małżonkowie mogą znaleźć pomoc przy regulacji poczęć, a których pewność została dostatecznie wypróbowana i dowiedziona zgodność z porządkiem moralnym*⁶⁸.

Na temat metod naturalnych, tzn. zgodnych z naturalnym prawem Bożym wypowiedział się Papież Paweł VI w encyklice *Humanae vitae*, będącej uzupełnieniem soborowej nauki o małżeństwie, gdzie podał naukę o moralnej dopuszczalności korzystania z okresów nieplodności. Papież stwierdził w niej: *Jeżeli (...) istnieją słuszne powody dla wprowadzenia przerw między kolejnymi urodzeniami dzieci, wynikające bądź z warunków fizycznych czy psychicznych małżonków, bądź z okoliczności przeszkód zewnętrznych, Kościół naucza, że wolno wówczas małżonkom uwzględnić naturalną cykliczność właściwą funkcjom rozrodczym i podejmować stosunki małżeńskie tylko w okresach nieplodności, regulując w ten sposób ilość poczęć, bez łamania zasad moralnych*⁶⁹.

Kościół zezwala więc małżonkom na odpowiedzialną regulację poczęć według metod naturalnych, odpowiadających godności ludzkiej, gdy istnieją ku temu powody. Małżonkowie w sposób prawidłowy korzystają z pewnej właściwości danej im przez naturę, umiając zrezygnować ze współżycia w okresach płodności. Podejmują współżycie małżeńskie w okresach nieplodności po to, aby świadczyć sobie wzajemną miłość i dochować przyrzeczonej wzajemnej wierności.

Okresy wyłączenia zbliżeń cielesnych, wyznaczone poprzez naturalny rytm płodności, wpływają pozytywnie na miłość małżeńską, przeciwdziałają znużeniu

⁶⁶ Tamże 50.

⁶⁷ Tamże 87.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ HV 16.

i sprzyjają przez to trwałości małżeństwa. Naturalnych metod nie można nazywać naturalną antykoncepcją. Małżonkowie kierujący się we współżyciu naturalnymi metodami wykorzystują tylko okres niepłodności, a nie pozbawiają aktów małżeńskich zdolności rozrodczej.

d) Obowiązek ochrony życia poczętego

Zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II *należy więc z największą troską ochraniać życie od samego jego poczęcia*⁷⁰. Prawo do ochrony życia ma szczególne znaczenie w stosunku do istot ludzkich w okresie prenatalnym, kiedy to są one zupełnie bezbronne i całkowicie zależne od innych osób. W okresie prenatalnym dziecko ma szczególne prawo do ochrony swojego życia, zwłaszcza przez osoby zobowiązane i powołane do tego celu.

*Bóg bowiem, Pan życia, powierzył ludziom wzniosłą posługę strzeżenia życia, którą człowiek powinien wypełniać w sposób godny siebie. Należy więc z największą troską ochraniać życie od samego jego poczęcia; spędzanie płodu, jak i dzieciobójstwo są okropnymi przestępstwami*⁷¹.

Kościół zawsze bronił życia poczętego, w tym również życia dopiero co poczętego. Paweł VI, który na wniosek Soboru uzupełnił naukę Kościoła o przekazywaniu życia, podobnie wypowiedział się na ten temat w encyklice *Humanae vitae*⁷².

Także w *Instrukcji o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania* Kongregacja Nauki Wiary stwierdziła, że ludzki *embrion* powinien być traktowany jako osoba, musi on być również chroniony w swej integralności i leczony w granicach możliwych jak każda inna istota ludzka podległa opiece lekarskiej⁷³. W wyniku ogromnego postępu w medycynie najlepsze możliwości występowania w obronie poczętego życia mają pracownicy służby zdrowia.

e) Wykroczenia przeciw obowiązkowi przekazywania życia

Wykroczenia te dzielą się na dwa rodzaje: przeciw poczęciu i przeciw życiu poczętemu. W Konstytucji *Gaudium et spes* potępia się przestępstwa i wykroczenia przeciwko przekazywaniu życia.

Na temat zła antykoncepcji⁷⁴ wypowiada się papież Jan Paweł II przypominając naukę Kościoła w tej dziedzinie. *Kiedy zatem poprzez antykoncepcję małżonkowie*

⁷⁰ GS 51.

⁷¹ Tamże.

⁷² Zwłaszcza w nr. 16.

⁷³ Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania, cz. I, nr 1, Watykan 1987, s. 12.

⁷⁴ Antykoncepcja to takie wkroczenie w działanie organizmu ludzkiego, które przy pomocy ludzkiej manipulacji ma na celu nie dopuścić do spotkania się dwóch komórek rozrodczych, czyli do przekazania nowego życia.

*pozbawiają swe życie małżeńskie potencjalnej zdolności rodzicielskiej, przypisują sobie władzę ostatecznego decydowania o zaistnieniu osoby ludzkiej. W tej perspektywie antykoncepcję należy uważać obiektywnie za tak dogłębnie niegodziwą, że nigdy, dla żadnych racji nie może być usprawiedliwiona. (...) antykoncepcja przeciwstawia się prawdziwej miłości małżeńskiej*⁷⁵.

Wszystkie rodzaje antykoncepcji są nieetyczne. Naruszają one porządek moralny ustanowiony przez Boga, sprzeciwiają się więc prawu naturalnemu.

Inne są wykroczenia przeciwko już poczętemu życiu. Najbardziej znane spośród nich, to sztuczne zapłodnienie oraz przerywanie ciąży.

Embriony poczęte drogą sztucznego zapłodnienia w większości giną lub są niszczone⁷⁶. Rodzice nie są w stanie chronić każdego życia poczętego tą drogą dziecka.

Do czynów sprzeciwiających się miłości rodzicielskiej należy zabijanie nienarodzonych ludzi, czyli tzw. przerywanie ciąży. Jest to zamierzone zniszczenie, na ogół w łonie matki, poczętego życia ludzkiego, niezdolnego jeszcze do istnienia poza jej organizmem. Sobór zwraca uwagę, że *są tacy, którzy ośmielają się rozwiązywać te problemy nieuczciwie; co więcej, nie wzdrygają się przed zabójstwem*⁷⁷. Spędzanie płodu jest pewną formą dzieciobójstwa. Zabójstwo dziecka nieurodzonego jest zabójstwem niewinnego i nie umiejącego się bronić człowieka. Dlatego też kara za takie przestępstwo jest najsurowsza⁷⁸.

W Deklaracji o przerywaniu ciąży stwierdza się, że nienaruszalnego z woli Boga prawa do życia nie może naruszyć żadna jednostka ani żaden autorytet publiczny. Dziecko od chwili poczęcia jest odrębną osobą, będącą podmiotem praw⁷⁹. Dlatego też przerwanie ciąży jest tak poważnym przestępstwem, że prawodawca przewiduje za jego popełnienie najsurowszą karę — ekskomunikę⁸⁰. Wierni związani tą karą nie mogą ważnie korzystać z sakramentów świętych, na przykład nie mogą przystępować do spowiedzi ani Komunii świętej, dopóki nie uzyskają zwolnienia z tej kary (po nałożeniu odpowiedniej pokuty) od właściwej władzy kościelnej.

Małżonkowie, a zwłaszcza rodzice, mają ścisły obowiązek ochraniać każdego życia ludzkiego i moralny obowiązek czynienia wszystkiego co możliwe, aby nie zdarzały się wykroczenia i przestępstwa przeciwko przekazywaniu życia.

3. Obowiązek wychowania dzieci

Naturalną konsekwencją zrodzenia potomstwa jest obowiązek jego wychowania. Na temat wychowania, a szczególnie wychowania w rodzinie, obszernie

⁷⁵ Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników seminarium „Odpowiedzialne rodzicielstwo”, Castel Gandolfo 17 IX 1983, *L'Osservatore Romano* (wyd. polskie) 9 (1983), s. 23.

⁷⁶ S. Olejnik, Niepokojące poczynania biomedyczne w zakresie powstającego życia, *Chrześcijaństwo w świecie* 2 (1984), s. 27.

⁷⁷ GS 51.

⁷⁸ Zob. kan. 1398.

⁷⁹ Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o przerywaniu ciąży, nr 1.

⁸⁰ Kan. 1398.

wypowiedział się Sobór w następujących dokumentach: Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnych *Gaudium et spes*, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, a przede wszystkim Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*. Wypowiedzi zawarte w tych dokumentach poruszają takie kwestie, jak: podstawy obowiązku wychowania, zakres tego obowiązku, formy wychowania i obowiązek pomocy państwa.

a) Podstawy obowiązku wychowania

Z ujętego w Konstytucji *Gaudium et spes* stwierdzenia, że z samej zaś natury swojej instytucja małżeńska oraz miłość małżeńska nastawione są na rodzenie i wychowanie potomstwa, co stanowi jej jakby szczytowe uwieńczenie wynika, że wychowanie dzieci wypływa z natury małżeństwa, i jest to obowiązek ustanowiony przez Stwórcę człowieka i Twórcę małżeństwa⁸¹.

Rodzice są pierwszymi i najważniejszymi wychowawcami, których w sposób pełny nie da się zastąpić. Wychowanie dokonuje się przede wszystkim w rodzinie, która jest naturalnym środowiskiem rozwoju człowieka⁸². Rodzicielski obowiązek wychowywania jest czymś istotnym i związany jest z samym przekazywaniem życia ludzkiego; jest on pierwotny i ma pierwszeństwo w stosunku do zadań wychowawczych innych osób. Rodzina jest podstawą społeczeństwa i przygotowania do życia w społeczności świeckiej i kościelnej.

Z przytoczonych tekstów wynika, że wychowanie dzieci jest podstawowym obowiązkiem i niezbywalnym prawem obojga rodziców. Obowiązek ten wynika z definicji małżeństwa, a także z Bożego prawa natury.

b) Zakres obowiązku wychowania

Bezpośrednim celem wychowania jest rozwój i pełne ukształtowanie osoby ludzkiej. Celami dalszymi są: ułatwienie człowiekowi osiągnięcia celu ostatecznego oraz przygotowanie go do działań dla dobra społeczności.⁸³

Także w Konstytucji *Lumen gentium* jest mowa o zakresie wychowania. Małżonkowie i rodzice chrześcijańscy winni wpajać potomstwu *chrześcijańskie nauki i ewangeliczne cnoty*⁸⁴. Rodzice winni *dopomagać dzieciom i młodzieży — zgodnie z postępem nauk psychologicznych, pedagogicznych i dydaktycznych — do harmonijnego rozwijania wrodzonych właściwości fizycznych, moralnych i intelektualnych, do zdobywania stopniowo coraz doskonalszego zmysłu odpowiedzialności w należyтым kształtowaniu własnego życia przez nieustanny wysiłek w osiągnięciu prawdziwej wolności*⁸⁴.

⁸¹ GS 48 i 50.

⁸² Tamże 25.

⁸³ LG 41.

⁸⁴ GE 1.

Rodzina z *natury swojej* i w *pierwszym rzędzie* podjąć powinna obowiązek wszechstronnego i pełnego wychowania dzieci⁸⁵.

Rodzice chrześcijańscy mają obowiązek starać się, aby ich dzieci otrzymywały wychowanie harmonijne, łączące w sobie formację świecką i chrześcijańską⁸⁶. Wydaje się, że szczególne miejsce powinno mieć wychowanie moralne, religijne i społeczne.

(1) Wychowanie moralne

Duży nacisk na wychowanie moralne kładzie *Gravissimum educationis*. Według tej deklaracji polega ono przede wszystkim na kształtowaniu w dzieciach prawidłowego sumienia⁸⁷. Na rodzicach spoczywa obowiązek jego uformowania. Prawidłowo ukształtowane sumienie pozwala na właściwą ocenę wartości moralnych. Przez sumienie człowiek poznaje prawo Boże i winien je przestrzegać. Formowanie prawidłowego sumienia dziecka jest procesem długotrwałym i wymaga od rodziców wielkiej odpowiedzialności. Dziecko należy nauczyć wsłuchiwania się w głos swojego sumienia, świadomego liczenia się z nim w swoim postępowaniu, kierowania się zasadami moralności chrześcijańskiej i doskonalenia swojego charakteru. Rodzice powinni wychowywać dzieci według własnych tradycji, przekonań religijnych i wartości kulturowych⁸⁸.

Ważnym elementem wychowania moralnego jest wychowanie seksualne. Dzieci i młodzież powinni otrzymać *pozytywne i roztropne wychowanie seksualne, dostosowane do ich wieku*⁸⁹. Aby wychowanie to było skuteczne, należy dzieci i młodzież wychowywać do cnoty czystości, która opiera się na odpowiedzialności w dziedzinie płciowości i doprowadza osobę do prawdziwej dojrzałości⁹⁰. Wychowanie seksualne nie jest autonomiczne, lecz jest integralną częścią całego wychowania, a zwłaszcza wychowania do życia rodzinnego.

W Dekrecie o środkach społecznego przekazywania myśli Sobór przypomina rodzicom obowiązek czuwania nad tym, aby ich dzieci korzystały tylko z dobrych programów. *Rodzice zaś niech pamiętają, że ich obowiązkiem jest troskliwe czwanie, by widowiska, publikacje i inne rzeczy tego rodzaju, które uwłaczałyby wierze i dobrym obyczajom, nie miały wstępu do ich domu i by ich dzieci nie spotykały się z tym gdzie indziej*⁹¹. Na rodzicach ciąży obowiązek chronienia dzieci przed złym wpływem programów i publikacji. Odpowiedzialni są oni za to, czy ich dzieci przebywają w środowisku dobrym czy demoralizującym.

⁸⁵ Tamże 3; AA 30.

⁸⁶ GE 7.

⁸⁷ Tamże 1–2.

⁸⁸ J. Korycki, *Familiaris consortio* w kontekście Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim, AK 76 (1984), s. 75.

⁸⁹ GE 1.

⁹⁰ Tamże; por. W. Póltawska, Rola rodziców w wychowaniu seksualnym młodzieży, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej* (Pr. zb. pod red. F. Adamskiego), Kraków 1982, s. 324–337.

⁹¹ JM 10; zob. R. Sztuchmiler, *Doktryna Soboru*, jw. s. 235.

W Deklaracji *Gravissimum educationis* Sobór domaga się, aby w wychowaniu brano pod uwagę prawo dzieci do wychowania moralnego i religijnego: *dzieci i młodzież mają prawo, aby pobudzano ich do oceny wartości moralnych wedle prawidłowego sumienia i do przyjmowania owych wartości przez osobisty wybór, a również do doskonalszego poznawania i miłowania Boga*⁹². Z podanego cytatu wynika prawo dzieci do kształtowania sumienia, oceny wartości moralnych, a także do poznawania Boga.

(2) Wychowanie religijne

Obowiązek sumiennego wychowania religijnego przypomina Konstytucja *Gaudium et spes: Matżonkowie zaś, ozdobieni godnością oraz zadaniem ojcostwa i macierzyństwa wypełniają sumiennie obowiązki wychowania, zwłaszcza religijnego, które należy przede wszystkim do nich* (nr 48). Słowa te przypominają rodzicom obowiązek sumiennego wychowania religijnego.

Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim stwierdza, iż wychowanie chrześcijańskie zmierza do tego, *aby ochrzczeni, wprowadzani stopniowo w tajemnicę zbawienia, stawali się z każdym dniem coraz bardziej świadomi otrzymanego daru wiary. (...) stawali się ludźmi doskonałymi na miarę wieku pełności Chrystusowej*⁹³.

Deklaracja *Gravissimum educationis* naucza: *w rodzinie chrześcijańskiej wzbożonej łaską i obowiązkami sakramentu małżeństwa, należy już od najwcześniejszego wieku uczyć dzieci zgodnie z wiarą na chrzcie otrzymaną poznawania i czci Boga, a także miłowania bliźniego*⁹⁴. Już od najmłodszych lat należy przekazywać dzieciom wiarę i ogólne zasady postępowania.

Podstawowe zasady wychowania religijnego zawarte zostały w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, która podaje: *rodzice są pierwszymi zwiastunami wiary; wiarę powinni przekazywać przy pomocy słowa i przykładu*⁹⁵. W tejże konstytucji poleca się również, aby rodzice wpajali dzieciom *chrześcijańskie nauki i ewangeliczne cnoty*⁹⁶.

(3) Wychowanie społeczne

Dziecko powinno uczyć się życia w społeczeństwie. Wzrastając musi mieć świadomość, że będzie żyło nie w pojedynkę, lecz w społeczeństwie. Dzieci i młodzież winne być tak wychowywane, aby nauczyły się odpowiedzialności, właściwego korzystania z wolności i przygotowały się do czynnego udziału w życiu społecznym⁹⁷.

⁹² GE 1.

⁹³ Tamże 2.

⁹⁴ Tamże 3.

⁹⁵ LG 11.

⁹⁶ Tamże 41.

⁹⁷ GE 1.

Rodzice zobowiązani są wypracowywać u dziecka cnoty, które pomagają mu w sposób bezkonfliktowy włączyć się do życia w społeczeństwie. Należy rozwijać takie cnoty jak: szacunek dla każdego człowieka, pracowitość, ofiarność, poczucie odpowiedzialności, miłość bliźniego, miłość Kościoła i Ojczyzny. Rodzice muszą *ich tak przygotować do uczestniczenia w życiu społecznym, aby wyposażeni należycie w konieczne do tego i odpowiednie środki, mogli włączyć się czynnie w różne zespoły ludzkiej społeczności, aby ujawniali przez rozmowę z innymi swe zapatrywania i chętnie zabiegali o wspólne dobro*⁹⁸.

Do zakresu wychowania społecznego dzieci należy także przygotowanie do właściwego wyboru przez nich stanu życia i powołania. Wskazania w tej kwestii podaje Konstytucja *Gaudium et spes*:

*Dzieci powinny się tak wychowywać, aby po dojściu do wieku dojrzałego mogły z pełnym poczuciem odpowiedzialności pójść za powołaniem, także i duchowym, oraz wybrać stan życia, w którym jeśli zwiążą się małżeństwem, mogłyby założyć własną rodzinę w pomyślnych dla siebie warunkach moralnych, społecznych i gospodarczych. Jest rzeczą rodziców i opiekunów, by stawali się przewodnikami dla młodych w zakładaniu rodziny poprzez roztropne rady, którym ci ostatni winni chętnie dawać posłuch; wystrzegać się jednak należy skłaniania ich przymusem bezpośrednim lub pośrednim do zawarcia małżeństwa lub do wyboru partnera w małżeństwie*⁹⁹.

Konstytucja *Lumen gentium* przypomina rodzicom, iż powinni pielęgnować w swoich dzieciach właściwe każdemu z nich powołanie, ze szczególną zaś troskliwością powołanie duchowne¹⁰⁰.

Z przytoczonych tekstów wynika, że rodzice powinni pomagać dzieciom w rozpoznawaniu powołania do odpowiedniego stanu życia. Rodzina przez to, że strzeże, dochowuje i przekazuje wartości oraz cnoty, wpływa dodatnio na społeczeństwo, czyniąc życie naprawdę ludzkim.

c) Formy wychowania

W dokumentach soborowych określono różne formy wychowania. Aby rodzina była szkołą bogatszego społeczeństwa, winna korzystać z wielu określonych tam form wychowania¹⁰¹. Aby mogła ona spełniać swoje zadania wychowawcze *trzeba życzliwego duchowego udzielania się i wspólnej wymiany myśli pomiędzy małżonkami oraz troskliwego współdziałania rodziców w wychowaniu dzieci. Czynna obecność ojca bardzo pomaga ich urobieniu; lecz i opieka domowa matki, jakiej potrzebują zwłaszcza młodsze dzieci, winna być zapewniona*¹⁰².

W konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* stwierdza się: *W tym domowym niejako Kościele rodzice przy pomocy słowa i przykładu winni być dla dzieci swoich pierwszymi zwiastunami wiary*¹⁰³.

⁹⁸ Tamże.

⁹⁹ GS 52.

¹⁰⁰ LG 11.

¹⁰¹ GS 52.

¹⁰² Tamże.

¹⁰³ LG 11.

W Dekrecie o apostołstwie świeckich Sobór stwierdza, iż *chrześcijańscy małżonkowie są wzajemnie dla siebie, dla swoich dzieci i innych domowników współpracownikami łaski i świadkami wiary. Oni są dla swych dzieci pierwszymi głosicielami wiary i wychowawcami; słowem i przykładem przysposabiają je do życia chrześcijańskiego i apostołskiego*¹⁰⁴.

Rodzice poprzez przykład własnego życia są głosicielami Ewangelii. *Do rodziców bowiem należy stworzyć taką atmosferę rodzinną przepełnioną miłością i szacunkiem wobec Boga i ludzi, aby sprzyjała całemu osobistemu i społecznemu wychowaniu dzieci*¹⁰⁵. Wychowanie wymaga osobowego kontaktu rodziców z dzieckiem w klimacie wzajemnej życzliwości i zaufania. Podstawowym warunkiem jest znalezienie czasu na przebywanie z dzieckiem; wychowanie może nastąpić tylko w bezpośrednim ludzkim kontakcie.

d) Obowiązek pomocy państwa

Prawo i obowiązek wychowania młodego pokolenia spoczywa także na państwie.

Deklaracja *Gravissimum educationis* wyznacza zadania władzy państwowej w zakresie pomocy rodzinie. Winna ona przede wszystkim pomagać rodzinie w tym, czemu ta nie podola sama¹⁰⁶.

Konstytucja *Gaudium et spes* stwierdza, że rodzina jest fundamentalną komórką społeczeństwa i dlatego należy jej pomagać w wypełnianiu zadań. Między innymi *należy zabezpieczyć prawa rodziców do rodzenia potomstwa i wychowania go na łonie rodziny*¹⁰⁷. Władza państwowa winna umożliwić wychowanie w zakresie ogólnoludzkim, moralnym i religijnym¹⁰⁸. Wynika z tego, że rodzice mają prawo domagać się od państwa pomocy w dziele wychowania, zgodnie z zasadą pomocniczości.

Rodzice mają prawo swobodnego wyboru szkół dla swoich dzieci. *Rodzice, którzy mają pierwszy i nienaruszalny obowiązek oraz prawo wychowywania dzieci, winni cieszyć się prawdziwą wolnością w wyborze szkół. Władza państwowa więc, której zadaniem jest strzec i bronić wolności obywatelskiej, powinna zadbać, zgodnie z zasadami sprawiedliwości rozdzielczej, o takie rozdzielanie zasiłków państwowych, aby rodzice, zgodnie ze swym sumieniem, w sposób naprawdę wolny mogli wybrać szkoły dla swoich dzieci*¹⁰⁹.

Podobną myśl wypowiada sobór w Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*. Rodzice mają nie tylko wybierać odpowiednie szkoły, ale mają także obowiązek wpływania na program nauczania, *aby według własnych swych poglądów religijnych rozstrzygali, jaki rodzaj nauczania religijnego ma być udzielany ich dzieciom. Dlatego władza cywilna powinna uznać prawo rodziców do wybiera-*

¹⁰⁴ AA 11.

¹⁰⁵ GE 3.

¹⁰⁶ Tamże.

¹⁰⁷ GS 52.

¹⁰⁸ R. S z t y c h m i l e r, Doktryna Soboru, jw. s. 241.

¹⁰⁹ GE 6.

nia naprawdę swobodnie szkół lub innych środków wychowania i nie powinna nakładać na nich za tę wolność wyboru niesprawiedliwych ciężarów, czy to bezpośrednio, czy to pośrednio. Naruszane są również prawa rodziców, jeśli zmusza się dzieci do uczęszczania w szkole na wykłady, które nie są zgodne z przekonaniem religijnym rodziców, albo jeśli się narzuca jedyny system wychowania, z którego całkowicie usunięta zostaje formacja religijna¹¹⁰. Rodzice jako pierwsi i główni wychowawcy, odpowiedzialni są za rzeczywiste korzystanie z przyznanego im prawa. Winni oni faktycznie posyłać dzieci do szkół zapewniających autentycznie chrześcijańskie wychowanie i dbać o to, aby wychowanie w tych szkołach zawsze było chrześcijańskie.

Karta Praw Rodziny stwierdza: *naruszane są prawa rodziców, gdy państwo narzuca obowiązkowy system wychowania, z którego zostaje usunięta całkowicie formacja religijna*¹¹¹. W Dekrecie o apostołstwie świeckich wskazuje się na potrzebę współpracy rodziców i wszystkich ludzi dobrej woli, *by w prawodawstwie cywilnym zabezpieczono bezwzględność nietykalności prawa wyboru i kształtowania systemu oświatowo-wychowawczego*¹¹². Dlatego też w razie potrzeby rodzice winni bronić swoich praw.

III. WNIOSKI

Kodeks Prawa Kanonicznego powołuje się tylko na istotne obowiązki małżeńskie oraz określa znaczenie prawne braku rozeznania w ich treści oraz niezdolności ich wypełniania. Ponieważ nowa koncepcja małżeństwa przyjęta została do Kodeksu z dokumentów soborowych, tam też szukać należy dokładniejszych wypowiedzi o małżeństwie, które pozwolą wyrobić pogląd na to, które obowiązki małżeńskie są tak ważne, że można nazwać je istotnymi. Rota Rzymska i sądy kościelne muszą stosować te normy prawne szukając odpowiedzi w konkretnych sytuacjach. Wielką pomocą są dla nich sformułowania, dotyczące obowiązków małżeńskich, zawarte w uchwałach Soboru Watykańskiego II.

Istotne obowiązki małżeńskie wynikają z celów i przymiotów małżeństwa. Dlatego fundament określenia tych pierwszych jest analiza wypowiedzi dotyczących tych drugich. Dwa istotne przymioty małżeństwa zostały w nauce Kościoła jasno określone. Pojawia się problem sakramentalności małżeństwa. Wydaje się, że można przyjąć, iż jest ono także istotnym przymiotem małżeństwa chrześcijan. Cele prokreacyjne małżeństwa także zostały wyraźnie określone. Natomiast cele osobowe, wynikające z *bonum coniugum*, ciągle są dookreślane. Propozycje wyrażane w tym względzie przez R. Sztuchmiler¹¹³ w ostatnim dziesięcioleciu nie są kwestionowane.

¹¹⁰ DH 5.

¹¹¹ *Stolica Apostolska, Karta Praw Rodziny*, nr 5. *Chrześcijańsin w świecie* 4 (1984), s. 101. Por. DH 5; FC 40.

¹¹² AA 11.

¹¹³ R. Sztuchmiler, „Ius ad communionem vitae” und die Verwirklichung des „bonum coniugum”, *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 37 (1987), s. 297–304; Tenże, Dobro małżonków jako istotny cel małżeństwa według KPK z 1983 roku, w: *Kościół i prawo*, t. 8, Lublin 1992, s. 103–124.

Uchwały soborowe określające obowiązki małżonków często (choć nie zawsze) są dokładniejsze niż sformułowania kodeksowe. Poruszone w nich zostały wszystkie trzy grupy obowiązków małżeńskich: mające na celu ochronę dobra małżonków, a także wynikające z prokreacyjnego i wychowawczego celu małżeństwa. Cechą charakterystyczną wypowiedzi soborowych jest ich pozytywny wykład na te tematy.

Z *bonum coniugum* wynika ogólny obowiązek troski o dobro małżonków, a zwłaszcza o dobro współmałżonka. Zawierają się w nim jednak różne obowiązki szczegółowe. Sobór wypowiada się o nich w wielu miejscach. Z tekstów soborowych można wywnioskować, iż do istotnych obowiązków małżeńskich wynikających z dobra małżonków należą: obowiązek tworzenia i umacniania wspólnoty małżeńskiej, obowiązek pożycia intymnego, obowiązek pomocy wzajemnej, obowiązek rozwoju osobowości i obowiązek osiągania świętości małżeńskiej. Niektóre z tych obowiązków są od dawna obecne w nauczaniu Kościoła. Jedną z nowości Soboru jest podkreślenie znaczenia pożycia intymnego małżonków. Przytoczone teksty podkreślają wielką godność i znaczenie pożycia intymnego w małżeństwie. Nowe jest także wielkie dowartościowanie obowiązku świętości, rozwoju osobowości i jedności duchowej małżonków, bez czego nie ma wspólnoty małżeńskiej.

Jeśli chodzi o obowiązek rodzenia dzieci, to uchwały soborowe poruszają następujące kwestie szczegółowe: naturę i znaczenie tego obowiązku, optymalne warunki i sposoby jego realizacji, a więc zasadę odpowiedzialnego rodzicielstwa, zakres i godziwe sposoby realizacji obowiązku rodzenia. Wielokrotność występowania tej problematyki oraz szeroki wachlarz zagadnień wskazują na wielką rangę tego zagadnienia.

W *Gaudium et spes* stwierdza się wyraźnie, iż w kwestii przekazywania życia obowiązują pewne zasady. Należą do nich: kierowanie się prawym sumieniem, duch ofiary, zaufanie Bożej Opatrzności i odpowiedzialność, a dla katolików ponadto posłuszeństwo Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który prawo Boże autentycznie objaśnia. Z tych zasad wynikać powinny konkretne sposoby realizacji celu prokreacyjnego. Stałość nauczania Kościoła w kwestii przekazywania życia przejawia się w zdecydowanym napiętnowaniu przez Sobór wszelkich nadużyć w tej dziedzinie, a zwłaszcza zabijania dzieci poczętych.

Na podstawie przeprowadzonej analizy można stwierdzić, iż w zakresie rodzenia potomstwa przyznano „pełne obywatelstwo” zasadzie odpowiedzialnego rodzicielstwa. Warto przy tym zaznaczyć, iż w świetle wypowiedzi Soboru „odpowiedzialność” nie daje się pogodzić z autorytarną swawolą, lecz winna ona opierać się na przesłankach obiektywnych, do których należy przede wszystkim Boże prawo naturalne i objawione.

Można jednak wyrazić opinię, iż Sobór nie dał precyzyjnego i ostatecznego rozstrzygnięcia odnośnie do kryteriów i metod planowania rodziny i odpowiedzialnego rodzicielstwa. Kwestia ta, formalnie wyłączona z obrad Soboru, otrzymała swoje rozwiązanie w encyklice *Humanae vitae* Pawła VI. Normy tam zawarte uzyskały potem potwierdzenie w nauczaniu Jana Pawła II (*Familiaris consortio* oraz *Veritatis splendor*).

Wychowanie moralne polega przede wszystkim na kształtowaniu prawidłowego sumienia, ale także na wyrobieniu w dzieciach cnót społecznych, przygotowaniu

ich do życia społecznego oraz do troski o dobro wspólne. Wychowanie moralne dzieci rodziców katolickich winno być oparte na zasadach chrześcijańskich. Nie ma tu więc jeszcze wyraźnego doprecyzowania, iż wychowanie to winno być zgodne z nauczaniem Kościoła, a więc katolickie.

Przytoczone tutaj teksty dokumentów soborowych określają zakres wychowania religijnego. Wskazują też, że w wychowaniu religijnym ogromne znaczenie ma osobisty przykład rodziców. Rodzice mają obowiązek sumiennego wychowania religijnego swoich dzieci. Ten obowiązek winni oni spełniać przede wszystkim osobiście. Korzystając zaś z pomocy innych instytucji, np. szkoły, zobowiązani są zadbać, aby instytucje te wychowywały ich dzieci zgodnie z zasadami chrześcijańskimi. Na rodzicach chrześcijańskich ciąży obowiązek przekazywania dzieciom prawd wiary, zasad postępowania religijno-moralnego, wdrażanie do apostołstwa oraz praktykowanie dobrych uczynków. Szkoda, że w końcowych dokumentach Soboru nie poruszono wyraźnie kwestii katechezy rodzinnej i współpracy rodziców z katechetami, o czym była mowa w schematach soborowych. Podobnie sprawa ma się z trudnościami wychowania religijnego w tzw. małżeństwach mieszanych. Uprawniona zatem wydaje się uwaga, iż w końcowych dokumentach soborowych nie określono zbyt dokładnie zakresu wychowania, za które odpowiedzialni są rodzice. Bardziej precyzyjne i szczegółowe określenie tego obowiązku pozostawiono powszechnemu i partykularnemu prawu kanonicznemu.

DIE WESENTLICHEN PFLICHTEN DER EHELEUTE LAUT BESCHLÜSSEN DES II. VATIKANISCHEN KONZILES

ZUSAMMENFASSUNG

Die wesentlichen Pflichten der Eheleute gehen von Ehezwecken und wesentlichen Eigenschaften der Ehe hervor. Nach Aussagen der Beschlüsse des II. Vatikanischen Konziles gehen, von *bonum coniugum* folgende Pflichten der Eheleute hervor: Bildung der ehelichen Gemeinschaft, Intimleben, gegenseitige Hilfe und Heiligung der Eheleute. Von Zeugung der Nachkommenschaft hervorgehen: Pflicht der naturtreuen Zeugung der Kinder durch sexuelle Akten und Schutz jedes Kindes von seiner Konzeption. Pflicht der christlichen Erziehung bedeutet Pflicht der vollständigen Erziehung, aber besonders der moralischen, religiösen und sozialen Erziehung. Dokumente des II. Vatikanischen Konziles schildern auch die Formen der christlichen Erziehung und Recht der Eheleute auf subsidiäre Hilfe des Staates. Die Eltern sollen sich bemühen, damit in alle Schulen solche Erziehung wäre, die den Eltern und den christlichen Glaube entspricht.

ZNACZENIE PASTORALNE LITURGII BŁOGOSŁAWIEŃSTW ZARĘCZYN I JUBILEUSZY MAŁŻEŃSKICH

Treść: — I. Obrzęd błogosławieństwa narzeczonych. 1. Struktura celebracji. 2. Znaczenie pastoralne. — II. Obrzęd błogosławieństwa z okazji jubileuszy małżeńskich. 1. Z historii obrzędu. 2. Struktura celebracji. 3. Znaczenie pastoralne. 4. Aspekt ekumeniczny. — Zusammenfassung.

Fundamentem uzasadniającym trwałość znaku sakramentalnego małżeństwa jest trwałość przymierza Boga z ludźmi. Skoro małżeństwo zostało włączone w dzieje Przymierza, przeto została mu dana trwała funkcja zbawcza. Małżonkowie zostają konsekrowani, by uświęcić siebie wzajemnie, dzieci i środowisko. Ten znak sakramentu małżeństwa można określić jako *całkowita, trwała i nierozzerwalna wspólnota życia i miłości dwojga chrześcijan, powstała z wyrażonego wobec Kościoła obopólnego zobowiązania, przeżywana na obraz trwałej, zbawczej wspólnoty Chrystusa z Kościołem*¹.

W przygotowaniu do życia małżeńskiego ważne jest, aby kandydaci do tego związku sakramentalnego jeszcze przed ślubem poznali i zaakceptowali określony model małżeństwa i rodziny.

Rodzina chrześcijańska, włączona w Kościół przez sakrament małżeństwa, z którego wyrasta, i z którego czerpie pokarm, jest stale ożywiana przez Chrystusa, który uzdalnia ją do dialogu z Bogiem — przez życie sakramentalne, ofiarę życia, modlitwę². Papież Jan Paweł II nauczając o liturgii w rodzinie, stwierdza: *Jak z sakramentu wypływa dar i zobowiązanie małżonków, ażeby co dzień żyli otrzymanym uświęceniem, tak też z tego sakramentu pochodzą łaska i moralny obowiązek przemiany całego ich życia w nieustanną ofiarę duchową*³.

To powiązanie rodziny chrześcijańskiej — *domowego sanktuarium Kościoła*⁴ z ofiarą duchową, z liturgią Kościoła jest obecnie coraz szersze. Z jednej strony bowiem liturgia tworzy małżeństwo, kształtuje jego miłość, umacnia jego jedność

¹ J. Grzeškowiak, Misterium małżeństwa, jako symbol Przymierza Boga z ludźmi, Poznań 1993, s. 66–67.

² FC 57.

³ FC 56.

⁴ KDK 11; DA 11; FC 21; „Chrześcijański dom rodzinny jest miejscem, gdzie dzieci otrzymują pierwsze głoszenie wiary. Dlatego dom rodzinny słusznie jest nazwany „Kościółem domowym”, wspólnotą łaski i modlitwy, szkołą cnót ludzkich i miłości chrześcijańskiej”; zob. Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994, nr 1666; zob. także J. Grzeškowiak, *juw.*, s. 231–239.

poprzez wspólne uczestnictwo rodzinne w życiu eucharystycznym i sakramentalnym lokalnego Kościoła parafialnego, z drugiej zaś strony przygotowuje rodzinę do pełnego udziału w liturgii — przez krzewienie liturgii domowej⁵.

I. OBRZĘD BŁOGOSŁAWIEŃSTWA NARZECZONYCH

Wśród zadań chrześcijańskich małżonków i form ich apostołstwa oprócz wychowania dzieci, niemałe znaczenie ma pomoc, jaką winni okazywać narzeczonemu, aby lepiej się przygotował do małżeństwa⁶. Zaręczyny są wyrażeniem mocnego postanowienia mężczyzny i kobiety, że są oni gotowi zawrzeć małżeństwo⁷. Zaręczyny stanowią dla dwóch rodzin szczególnie wydarzenie, które winno otrzymać oprawę obrzędu i wspólnej modlitwy, by to, co się szczęśliwie rozpoczyna, dzięki Bożemu błogosławieństwu mogło osiągnąć w swoim czasie szczęśliwe uwieńczenie⁸.

Uroczyste zaręczyny, *sponsalia de futuro* były już w zwyczaju w czasach przedchrześcijańskich⁹. Rzymski obyczaj — podanie rąk, pocałunek narzeczonych, przekazanie pierścionków (*annulus pronubus*) — był według świadectwa Tertuliana (*De oratione*, 22,10) również w zwyczaju chrześcijan. Rytuał rzymski z roku 1614 nie zna żadnego obrzędu zaręczyn. Również *Collectio Rituum* wydane dla Polski z 1963 roku. Natomiast w poszczególnych rytuałach diecezjalnych począwszy od średniowiecza zawarty jest własny obrzęd zaręczyn¹⁰. Kodeks Prawa Kanonicznego (1917) kan. 1017 regulował moc prawną zaręczyn, ale ich nie nakazywał. Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. kan. 1062 § 1 stanowi, iż: *Przyrzeczenie małżeństwa, nazywane zaręczynami, jest regulowane prawem par-*

⁵ W. Nowak, Odnowiona liturgia błogosławieństw celebrowanych w „Kościele domowym”, *Communio* 6(1987), s. 107.

⁶ Obrzędy Błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich (= OB), t. I, Katowice 1994, nr 195.

⁷ K. Küppers, Die Feier der Verlobung, w: Heute segnen. Werkbuch zum Benediktionale, Hrg. von A. Heinz, H. Rennings, Freiburg — Basel — Wien 1987, s. 259.

⁸ „Episkopat Polski usilnie zaleca, by zaręczyny odbywały się przynajmniej na sześć miesięcy przed ślubem. Obydwie najbliższe rodziny, o ile to możliwe rodzice, rodzeństwo i dziadkowie powinni się spotkać na skromnej uroczystości rodzinnej... Rodzice obydwu stron są upoważnieni do błogosławienia pierścionków zaręczynowych, które następnie wymieniają sobie obłubieńcy, oświadczając, że odtąd będą się uważać za narzeczonych i zamierzają się pobrać w ustalonym czasie”. Zob. Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim (13.12.1989), w: Dokumenty Duszpastersko-Liturgiczne Episkopatu Polski 1966–1993, opracowali: Cz. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1994, s. 168, nr 32.

⁹ J. Łaskowski SJ, Zagubiona wartość — zaręczyny, narzeczeństwo, *Przegląd Powszechny* 5-6(1983), s. 236–248.

¹⁰ *Rituale Sacramentorum ac aliarum Ecclesiasticarum Caeremoniarum Ecclesiae et cleri Warmiensis...* Regiomonti 1800, s. 126–128; *Rituale Warmiense ad normam romani, jussu et auctoritate I.R.D. D. Ph. Krentz, Ratisbonae* 1883, s. 224; *Collectio Rituum in usum cleri Dioecesis Warmiensis ad instar apudicis Ritualis Romani cum approbatione Sacrae Rituum Congregationis, jussu et auctoritate I.R.D. M. Kaller, Episcopi Warmiensis, Ratisbonae* 1939, s. 76^a–77^a; W. Abraham, Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim, Lwów 1925; K. Lutościński, Zaręczyny w prawie małżeńskim z roku 1836, Warszawa 1907.

tykularnym, ustanowionym przez Konferencję Episkopatu z uwzględnieniem zwyczajów oraz prawa świeckiego, gdy takie zostało wydane. Zatem o obrzędzie zaręczyn w praktyce pastoralnej mają zdecydować odpowiednie Krajowe Konferencje Biskupów¹¹.

1. Struktura celebracji

Księga Błogosławieństw określa, że obrzęd może być sprawowany zarówno przez rodziców, jak przez kapłana, diakona lub osobę świecką (nr 197).

Po rozpoczęciu i pozdrowieniu obecnych przez przewodniczącego celebracji następuje czytanie słowa Bożego (J 15,9–12; 1 Kor 13,4–13; Oz 2,21–25; Flp 2,1–5) wybrane odpowiednio do znaczenia celebracji. Nie przewiduje się, aby czytania mogły być wzięte z serii perykop przeznaczonych dla zaślubin, ani też by została wybrana perykopa wcześniej przez przyszłych narzeczonych. Także Obrzęd Błogosławieństw przewiduje, że nie narzeczony, czy też narzeczona, lecz szafarz lub ktoś z uczestników odczytuje tekst Pisma Świętego (nr 203).

Zależnie od okoliczności można odmówić lub odśpiewać psalm responsoryjny albo inną odpowiednią pieśń.

Przewodniczący celebracji w krótkich słowach wyjaśnia obecnym czytanie biblijne, aby w świetle wiary zrozumieli znaczenie obrzędu i potrafili go właściwie odróżnić od sprawowania małżeństwa (nr 207).

Modlitwa wspólna, którą można dostosować do odpowiednich okoliczności wyraża prośbę, aby narzeczeni zywani przez Boga do wspólnoty miłości, sercem i duszą stali się członkami jednej chrześcijańskiej rodziny.

Przed modlitwą błogosławieństwa, zawierający zaręczyny mogą, zgodnie z miejscowym zwyczajem, jakimś znakiem wyrazić przyrzeczenie sobie pierścionków lub innych darów (OB nr 209). W tym miejscu Rytuał przewiduje ich błogosławieństwa zwłaszcza pierścionków (nr 210).

Zarówno księga łacińska¹², jak i polska Księga Błogosławieństw przewidują dwie modlitwy błogosławiące, (z których druga może być wybrana tylko przez kapłana lub też diakona) wyrażające prośbę, aby narzeczeni czynili postępy we wzajemnym szacunku i szczerze się miłowali.

Obrzęd kończy się formułą prośby, którą wypowiada szafarz, aby Bóg miłości i pokoju zamieszkał w sercach narzeczonych.

Obrzęd błogosławieństwa narzeczonych można sprawować także wtedy, gdy

¹¹ Episkopat Polski „zdecydował się powrócić do dawnej polsko-węgierskiej praktyki, zgodnie z którą małżeństwo było poprzedzane zaręczynami zawieranymi w gronie rodzinnym. W tradycji polskiej rodziny narzeczonych zawsze spotykały się ze sobą, by się wzajemnie poznać i w ten sposób ułatwić młodym lepsze i pełniejsze rozeznanie środowiska, z którego wychodzi przyszły małżonek”; zob. Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa, jw., s. 168, nr 31.

¹² *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli II promulgatum. De Benedictionibus*, Typis Polyglottis Vaticanis 1984 (= *De Benedictionibus*), nr 211–212.

narzeczeni już po zawarciu zaręczyn gromadzą się na katechetyczne przygotowanie do zawarcia małżeństwa (OB nr 198).

2. Znaczenie pastoralne

Zaręczyny należą do błogosławieństw w życiu rodziny. W pastoralnym Wprowadzeniu do Księgi Błogosławieństw określa się, że [...] *rodzice błogosławią dzieci* (nr 18). Zaakcentowanie roli rodziców wskazuje wyraźnie, że pomiędzy zaręczynami a zaślubinami istnieje różnica. Szafarzem błogosławieństwa powinien być z tego względu, w pierwszym rzędzie członek obu rodzin (ojciec, matka), które poprzez tę celebrację stają się bliżej połączone ze sobą.

Zaślubiny należą do *Rites de passage*. Natomiast czas zaręczyn jest poniekąd czasem przygotowania do zawarcia małżeństwa. Zaślubiny zatem są „dużym świętem”, dlatego też zaręczyny należy umiejscowić nieco niżej w hierarchii świętowania jako „małe święto” i uznać za swoisty stopień przygotowawczy. Różnica ta powinna stać się, ze strony strukturalnej celebracji, widoczna. Stąd też różnice w porównaniu do zaślubin powinny być zauważalne co do miejsca (zaręczyny nie odbywają się w kościele), co do szafarza (raczej człowiek świecki zamiast osoby duchownej), jak również co do mniej uroczystego rytuału. Prawdopodobnie również pod tym aspektem, aby nie zatrzeć granicy z zaślubinami, celebracja zaręczyn nie może odbywać się w połączeniu z liturgią eucharystyczną. Nigdy też nie należy łączyć zaręczyn ze sprawowaniem Mszy św. (nr 198).

Jeśli celebracja obrzędu zaręczyn ma uzyskać w życiu rodziny trwałe miejsce, to musi ona być najpierw ukazana w katechezie przedmałżeńskiej, w kazaniach, w czasopiśmie parafialnych itp. Pożądaną rzeczą byłoby również, aby przyszła para narzeczonych, także ich rodziny, w obrębie których ma się odbyć celebracja uprzednio zaznajomiły się z liturgią błogosławieństwa i odpowiednio ją przygotowały.

Uroczyste zaręczyny i następujący po nich okres narzeczeństwa mogą stać się doniosłym, niezapomnianym doświadczeniem, które będzie się wspominało po latach i czerpało z niego natchnienie, oparcie oraz siłę na wspólnej drodze życia małżeńskiego. Kościół przez zalecanie celebracji obrzędu błogosławieństwa narzeczonych przychodzi oblubieńcom z pomocą, aby jeszcze przed ślubem poznali i zaakceptowali określony sakramentalny model małżeństwa i rodziny. Czyni to także poprzez katechizację przedmałżeńską, przedślubną, modlitwę i słowo Boże otwierające ich serca na tajemnicę miłości, jej naturę i przymioty.

II. OBRZĘD BŁOGOSŁAWIEŃSTWA Z OKAZJI JUBILEUSZY MAŁŻEŃSKICH

Uroczyste obchodzenie jubileuszy odpowiada głęboko ludzkim potrzebom. Potrzeby te wyrastają z jednej strony z ludzkiego przeżywania czasu jako ograniczonego i tym samym kosztownego daru. Człowiek w kontekście jubileu-

szów czuje się jako ktoś, komu został dany czas, ale również jako ktoś, komu ów czas rozplywa się w dłoniach. Jubileusze mają za zadanie pomóc chrześcijaninowi bardziej odnaleźć się w perspektywie znaczenia czasu we własnym życiu. Z drugiej jednak strony chrześcijanin doświadcza, że wielkie i najwyższe wartości, takie jak miłość i wierność, które narzeczeni przyrzekają sobie podczas kościelnych zaślubin, nie są postawami danymi raz na zawsze. Okazują się one raczej jako bardziej niebezpiecznie zagrożone niż takie, które muszą być zawsze na nowo urzeczywistniane. Dlatego też jubileusze mają również na celu umocnienie wcześniej zawartych zobowiązań, utrwalenie ich ważności również dla teraźniejszości oraz podkreślenie ich siły działania na przyszłość.

1. Z historii obrzędu

W wiekach średnich szczególne znaczenie miały trzydziesty dzień od zawarcia małżeństwa i rocznica ślubu¹³. W Sakramentarzu gelazjańskim starszym znajdują się odpowiednie modlitwy przeznaczone na te dni oraz specjalne na tę okoliczność *Hanc igitur*¹⁴. W późniejszych wiekach agendy i rytuały nie odnotowują specjalnych obrzędów błogosławieństw jubileuszy małżeńskich¹⁵. Nie znajduje się owych błogosławieństw ani w rzymskich rytuałach, ani też w niemieckich XVIII-wiecznych chociażby dla przykładu *Rituale Fuldense* z 1765 r., *Rituale Trevirense* z 1767 r. jak również w polskich, np. *Rituale Warmiense* z 1733 r.¹⁶.

Występują natomiast już w rytuałach niemieckich XIX wieku np.: *Augsburgense Rituale* z 1870 r. (s. 220–222), *Freiburgensis Collectio Rituum* z 1894 r. (62*); w czeskich jak *Manuale Rituum* dla praskiej prowincji kościelnej z 1880 r. (s. 204–210); na Warmii jak tak w Rytuale z 1800 r. (s. 174) w *Rituale Warmiense* z 1873 r. (s. 255–259); w węgierskich jak *Rituale Strigoniense* z 1908 r. (Tit. VII, c. 5).

Błogosławieństwo małżonków z okazji jubileuszu: 25-lecia, 50-lecia zawarcia związku sakramentalnego zawiera Rytuał rzymski przystosowany dla diecezji polskich z 1927 roku¹⁷. W Rzymskim Rytuale zamieszczono je dopiero w 1952 r. (Tit. V, 7)¹⁸. W tekstach liturgicznych błogosławieństw kapłan zachęcany jest do pouczenia jubilatów, że uroczystość srebrnych i złotych godów nie jest żadnym sakramentalnym rytuałem, a także, że nie wnoszą one żadnych nowych zadań; lecz

¹³ B. Nadołski, *Liturgika*, t. 3, Poznań 1992, s. 210.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ B. Kleinheyer, *Sakramentliche Feiern*, w: H.B. Meyer (Hrsg.) *Gottesdienst der Kirche*, Bd. 7, I, Regensburg 1989, s. 148.

¹⁶ M. Probst, *Segnungen aus Anlaß von Ehejubiläen*, w: *Heute segnen*, jw., s. 285.

¹⁷ *Rituale Romanum Pauli V Pontificis Maximi jussu editum aliarumque Pontificum cura recognitum atque auctoritate SSMi D. Pii Papae XI ad normam Codicis Juris Canonici accommodatum Ecclesiae Poloniae adaptatum et ab eodem SSMO D. Pio Papa XI approbatum*, Editio typica, Katowicis 1927, s. 367–376.

¹⁸ P. Rado, *Enchiridion Liturgicum*, t. 2, Romae–Friburgi Brisiacensis–Barcinone 1961, s. 1075–1076.

są raczej uroczystym podziękowaniem z prośbą do Boga, aby do śmierci wiernie dotrzymać obietnic złożonych podczas uroczystości zaślubin¹⁹.

Mszał rzymski z 1970 r. podaje formularz mszalny na rocznicę małżeństwa, 25-lecia, 50-lecia i 60-lecia pomyślanego jako dziękczynienie²⁰. Teksty eucharystyczne nawiązują do małżeństwa o charakterze wielkiego misterium w Chrystusie, pojmują Mszę św. jako ofiarę dziękczynienia za małżonków, wyrażają prośbę o umocnienie małżonków w dalszym pełnieniu misji. Błogosławieństwo aaronickie w obrzędach zakończenia Mszy św. wyraża życzenie radowania się zyczliwością przyjaciół, z przypomnieniem misji dawania świadectwa, że Bóg jest miłością²¹. Księga rzymska *De Benedictionibus* zamieszcza odpowiednią liturgię na tej jubileusz, tzw. błogosławieństwo małżonków²². Przewidziane jest ono z okazji wielkich jubileuszów, a także z okazji specjalnych okoliczności jak i poza rocznicami, gdy małżonkowie znajdują się w szczególnych potrzebach lub okolicznościach życiowych, np. z okazji rekolekcji albo wspólnej pielgrzymki²³. Również nowa Księga Liturgii Sakramentu Małżeństwa z 1991 roku zawiera błogosławieństwo małżonków udzielane podczas Mszy św. z okazji 25-lecia, 50-lecia, 60-lecia, jak i w ogóle z okazji rocznicy ślubu²⁴.

2. Struktura celebracji

Księga błogosławieństw rozróżnia obrzęd błogosławieństwa małżonków podczas i poza Mszą św. W obrębie Mszy oferuje dwie formy. Po Ewangelii celebrans wygłasza homilię o tajemnicy i łasce chrześcijańskiego życia małżeńskiego z uwzględnieniem różnych sytuacji osób. Podobnie jak w Mszy ślubnej, tak i jubileuszowej, śpiewa się hymn do Ducha Świętego zanim jubilatów odnowią ślubowanie sobie miłości, wierności małżeńskiej oraz trwania we wspólnocie małżeńskiej aż do śmierci. Podobnie jak przy ślubie, kapłan wiąże dłonie jubilatów stułą. Małżonkom, którzy przeżyli wspólnie 50 lat, po odnowieniu ślubowania, kapłan wręcza krzyże, znak zwycięstwa Chrystusa. Po czym następuje Modlitwa Powszechna odpowiednio przystosowana do okoliczności życia jubilatów. O ile to

¹⁹ *Rituale Warmiense ad norman romani...* Philippi Krementz, Ratisbonae 1873, s. 255–259; Kapłan zachęcał jubilatów: „Przed dwudziestu pięciu (vel pięćdziesięciu) laty z ufnością patrzyliście w przyszłość, dzisiaj z sercem wdzięcznością przepełnionem skierujcie swój wzrok ku przeszłości. Dziękujcie Bogu za wszystkie łaski i dobrodziejstwa, jakimi miłościwie otaczał was przez ubiegłe lata; złóżcie mu dzięki... zobowiązacie się wobec Boga wszechmogącego chodzić zawsze drogą prawości i nieskazitelności”; zob. *Rituale Romanum Ecclesiae Poloniae accommodatum*, jw., s. 369.

²⁰ Mszał Rzymski dla Diecezji Polskich, wyd. I, Poznań 1987, s. 87. W diecezjach Polski, w dwudziestą piątą rocznicę i pięćdziesiątą rocznicę ślubu można odprawić Mszę dziękczynną ze specjalnymi modlitwami we wszystkie dni, z wyjątkiem uroczystości, niedziel całego roku, Środy Popielcowej i Wielkiego Tygodnia.

²¹ Mszał Rzymski dla Diecezji Polskich, jw., s. 89.

²² *De Benedictionibus*, jw., s. 40–57.

²³ OB, t. 1, s. 43, nr 92.

²⁴ *Ordo celebrandi Matrimonium*, Editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis 1991, s. 103–108. Odnowienie przyrzeczeń małżeńskich nie ma formy skrutynium, lecz modlitwy dziękczynienia (berakot) za współmałżonka wypowiedzianej przez obie strony.

możliwe, podczas przygotowania darów małżonkowie albo ich dzieci przynoszą do ołtarza chleb i wino. Po *Ojcze nasz*, kapłan opuściwszy embolizm odmawia specjalną modlitwę wstawienniczą, będącą formą błogosławieństwa jubilatów, czego nie posiada Księga rzymska, która przewiduje je tylko na końcu obrzędu jako właściwe błogosławieństwo. We Mszy św. jubilaci mogą przyjąć Komunię św. pod obiema postaciami. Na końcu Mszy św. Rytuał przewiduje aaronickie błogosławieństwo odrębne dla jubilatów obchodzących 25 rocznicę małżeństwa i odrębne dla 50. lub 60. rocznicę małżeństwa.

Księga Błogosławieństw zawiera także obrzęd błogosławieństwa małżonków poza Mszą św., któremu przewodniczyć może diakon lub osoba świecka. Posiada schemat: obrzędy wstępne, liturgię słowa, przedmowę wyjaśniającą tajemnicę i łaskę małżeńskiego życia chrześcijan, hymn do Ducha Świętego, odnowienie przyrzeczeń małżeńskich, prośby, modlitwę błogosławieństwa i zakończenie obrzędu.

3. Znaczenie pastoralne

Obrzęd błogosławieństwa małżonków w rocznicę ich zaślubin, zwłaszcza jubileuszu srebrnego, złotego i diamentowego, nie powinien być postrzegany jako coś nadzwyczajnego, lecz jako integralny element duszpasterstwa małżeństw i rodzin lokalnych Kościołów — parafii. Każdy bowiem jubileusz małżeński 10-lecia, 20-lecia, 25-lecia, 50-lecia, 60-lecia i więcej znaczy tyle co zachęcanie, pomimo wzrastającej liczby rozbitych małżeństw, do postrzegania małżeństwa jako najlepszej chrześcijańskiej drogi do realizowania miłości, wierności i woli posiadania dzieci.

Małżonkowie powinni dlatego też być zachęceni do łączenia swoich jubileuszy i w miarę możliwości do celebrowania ich w czasie niedzielnego świętowania w swojej parafii²⁵. Celebracja jubileuszy, a także zaślubin podczas liturgii niedzielnej może się przyczynić do ożywienia wśród parafian współodpowiedzialności za powodzenie lub też niepowodzenie chrześcijańskich małżeństw, a także do przewyciężenia upowszechnianego przekonania, że małżeństwo jest sprawą li tylko prywatną mężczyzny i kobiety związanych węzłem małżeńskim. Liturgia taka powinna być uroczysta. Papież Jan Paweł II w Adhortacji *Familiaris Consortio* uczy, że *obrzęd liturgiczny powinien przebiegać w taki sposób, aby był również w swym wyrazie zewnętrznym, głoszeniem Słowa Bożego i wyznaniem wiary wspólnoty wierzących*²⁶. Powinien włączyć wspólnotę chrześcijańską przez pełny,

²⁵ Oczywiście chodzi tu o małżonków, którzy zawarli sakramentalny związek małżeński. Papież w Adhortacji *Familiaris Consortio*, nr 84 wyjaśnia; „...szacunek należny sakramentowi małżeństwa, samym małżonkom i ich krewnym, a także wspólnocie wiernych, zabrania każdemu duszpasterzowi, z jakiegokolwiek motywu lub dla jakiegokolwiek racji, także duszpasterskiej, dokonywania na rzecz rozwiedzionych, zawierających nowe małżeństwo, jakiegokolwiek aktu kościelnego czy jakiejś ceremonii. Sprawiałoby to bowiem wrażenie obrzędu nowego, ważnego sakramentalnie ślubu i w konsekwencji mogłoby wprowadzać w błąd co do nierozzerwalności ważnie zawartego małżeństwa”. W tym ostrzeżeniu trzeba widzieć zakaz udzielania małżeństwom niesakramentalnym błogosławieństwa z racji ich „jubileuszów”.

²⁶ FC 67.

aktywny i odpowiedzialny udział wszystkich obecnych, zależnie od miejsca i roli każdego: nowożeńców, kapłana, świadków, rodziców, przyjaciół, innych wiernych. Oczywiście podczas Mszy św. Komunia święta powinna być pod dwiema postaciami.

Małżeństwa powinny być zachęcane do tego, aby wyróżnić rocznicę swych zaślubin poprzez uczestnictwo we Mszy św. połączonej z udzieleniem solenizantom specjalnego błogosławieństwa (również i w dni powszednie).

Godna zastanowienia byłaby również propozycja umożliwienia małżonkom błogosławieństwa poza dniem rocznicowym, być może po kolejnym przetrwanym kryzysie małżeńskim, podczas spotkań rodzinnych lub też podczas pielgrzymek rodzinnych. Zalecenie księgi rzymskiej *De Benedictionibus*, że również człowiek świecki mógłby przewodniczyć obrzędowi błogosławieństwa w dniach jubileuszowych zasługuje na uwagę. Do celebrowania w domu pod przewodnictwem osoby świeckiej stosowany byłby obrzęd skrócony.

W związku z błogosławieństwem małżonków z racji rocznicy zaślubin, mówi się o charyzmatycznym wymiarze małżeństwa²⁷ w odnowie parafii przez *Odnowienie przyrzeczeń małżeńskich*. Heribert Mühlen zauważa: *Jeżeli małżonkowie po wieloletnim małżeństwie mówią do siebie przed świadkami biorę cię ponownie za żonę — biorę cię ponownie za męża następuje wówczas często głęboko sięgające uzdrowienie wieloletnich zranień i nieporozumień: uzdrowienie u źródeł... Istotna jest tutaj pewna różnica, czy taka odnowa wydarza się «prywatnie», czy w obecności wiernych, przed świadkami!... Jeżeli po wielu latach odnawia się swoje słowo — tak — otrzymuje ono wtedy nową głębię i istotę, dopiero wtedy wie się właściwie, dlaczego powiedziato się kiedyś — tak²⁸.*

W historii rytuałów odnowienie woli małżeńskiej i wzajemnej akceptacji znane jest tradycji liturgicznej XIX wieku niektórych diecezji. Do tych należy zaliczyć Prowincję Praską reprezentowaną w *Manuale Rituum* jak również w diecezji Freiburg w *Collectio Rituum* z roku 1894²⁹, a także warmińskiej tradycji liturgicznej (*Rituale* z 1800 i *Rituale Warmiense* z 1879 r.).

4. Aspekt ekumeniczny

Przemiany we współczesnym świecie oraz słabe uświadomienie religijne spowodowały wzrost liczby małżeństw o różnej przynależności kościelnej. Harmonijne współżycie o różnej przynależności kościelnej winno się stać wzorem dla chrześcijan w ich ekumenicznych dążeniach. Opieka zaś duszpasterska nad rodzinami o różnej przynależności kościelnej powinna być prowadzona tak, by służyła dalszym osiągnięciom na drodze do jedności³⁰.

²⁷ J. Grzeškowiak, *iw.*, s. 226–227; H. Mühlen, *Ehe als Dienst. Die eheliche Vereinigung als sakramentaler Ausdruck der Gnädigkeit Gottes, Lebendiges Zeugnis* 3(1973), s. 5–18; E. Schillebeek, *Le mariage est un sacrement*, Louvain 1961, s. 145–146.

²⁸ H. Mühlen, *Erfahrungen mit dem Heiligen Geist*, Mainz 1979, s. 179.

²⁹ M. Probst, *iw.*, s. 287.

³⁰ Instrukcja Episkopatu Polski w sprawie duszpasterstwa małżeństw o różnej przynależności kościelnej (14.03.1987), w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne*, *iw.*, Lublin 1994, s. 260.

Kościół chrześcijański Wschodu i Zachodu zna i podtrzymuje zwyczaj błogosławieństwa małżonków z racji jubileuszy małżeńskich³¹.

Problem udzielania błogosławieństwa z racji jubileuszy małżonków, z których jedna strona jest katolicka a druga akatolicka, przy wzajemnej ich zgodzie, może być ekumenicznie rozwiązany przez celebrowanie go w Kościele katolickim.

Kodeks Prawa Kanonicznego bowiem mówi, że jeśli nie ma zakazu Kościoła, to można udzielać błogosławieństwa, które powinny być udzielane przede wszystkim katolikom, także niekatolikom³². Również *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad norm dotyczących ekumenizmu* z 1993 roku, zezwala aby: *Błogosławieństw udzielanych zazwyczaj katolikom można też udzielać innym chrześcijanom na ich prośbę, zgodnie z naturą i przedmiotem danego błogosławieństwa*³³. Nie stoi przeto na przeszkodzie, aby małżeństwom w których jedna strona jest katolicka a druga o różnej przynależności kościelnej, na ich prośbę udzielić błogosławieństwa z racji jubileuszu zaślubin. Jeśli zaś błogosławieństwo odbywało się podczas Mszy św., to za pozwoleniem biskupa ordynariusza diecezji, na prośbę strony akatolickiej można jej udzielić także Komunii św. zachowując warunki przepisane przez *Dyrektorium ekumeniczne*³⁴.



Celebracja małżeństwa to nie tylko chwila, lecz permanentne obdarowywanie miłością Ducha Świętego, który uświęca nupturientów w samym czasie zawierania małżeństwa i przez całe życie. Jubileusze zaślubin są tego czytelną anamnezą i uobecnieniem. Charakterystyczna jest intonacja śpiewu hymnu *O Stworzycielu, Duchu, przyjdź* właśnie w momencie poprzedzającym akt oddania własnej osoby zarówno podczas zaślubin jak i odnowienia go przy celebracji liturgii jubileuszy. Bowiem liturgia jubileuszu zaślubin czyni czytelną prawdę, że Duch Święty, którego funkcją jest łączenie osób, łączy małżonków, uświęca miłość małżonków, umacnia we wzajemnej miłości i trwaniu we wspólnocie małżeńskiej, czyni ich wśród świata świadkami, że Bóg jest miłością.

³¹ Zob. Agenda Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego czyli Ewangelicko-Luterańskiego, Warszawa 1955, s. 301: Gody Jubileuszowe (25-lecie i 50-lecie małżeństwa). Również liturgię błogosławieństw z okazji jubileuszów małżeńskich zna Kościół Prawosławny. Wówczas celebrowanie specjalny mołeben połączony z udzieleniem błogosławieństwa.

³² KPK 1170.

³³ Papińska Rada do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan: *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu*, w: *W służbie jedności*, pod red. M. Czajkowskiego, Warszawa 1994, s. 175, nr 121.

³⁴ KPK kan. 844 § 3; *Dyrektorium ekumeniczne*, jw., s. 179, nr 130-131; Do warunków należy, aby odpowiednia osoba Kościoła chrześcijańskiego lub Wspólnoty eklezjalnej: a) prosiła o dany sakrament w pełni dobrowolnie, b) by przejawiała katolicką wiarę w ten sakrament i by była należycie dysponowana.

PASTORALE BEDEUTUNG DER LITURGIE DES SEGENS
VON VERLOBUNGEN UND EHEJUBILÄEN

ZUSSAMMENFASSUNG

Die Kirche hilft über die Feier des Verlobungssegens den Verlobten, die noch vor der Ehe die Möglichkeit bekommen, das sakramentäre Modell der Ehe und Familie kennenzulernen und zu akzeptieren. Die Feiern des Segnens der Eheleute nach einem Jahr ihrer Trauung, besonders dann aber der silbernen, der goldenen und der Diamantenhochzeit sollte nicht als etwas Außergewöhnliches empfunden werden, sondern als integraler Teil der Ehe- und Familienseelsorge in der lokalen Kirchengemeinde. Nämlich bedeutet jedes Ehejubiläum (10, 20, 25, 50, 60 und mehrjähriges) so viel, wie eine Anregung — trotz der wachsenden Scheidungszahlen — zur Wahrnehmung der Ehe als den besten christlichen Weg zur Umsetzung der Liebe, Treue und des Willens, Kinder zu zeugen.

WPLYW ODDZIAŁYWAŃ WYCHOWAWCZYCH RODZICÓW NA POZIOM SAMOAKCEPTACJI MŁODZIEŻY

Treść: Wprowadzenie. — I. Samoakceptacja w kontekście uwarunkowań wewnętrznych i zewnętrznych. 1. Rozumienie samoakceptacji. 2. Wewnętrzne uwarunkowania samoakceptacji. 3. Rodzicielskie oddziaływania wychowawcze. 4. Oddziaływania wychowawcze rodziców a kształtowanie samoakceptacji. — II. Poziom samoakceptacji młodzieży a oddziaływania wychowawcze jej rodziców w świetle wyników badań. 1. Technika okazywania mocy a poziom samoakceptacji młodzieży. 2. Technika wycofywania miłości a poziom samoakceptacji. 3. Technika wprowadzania w zasady a poziom samoakceptacji młodzieży. Wnioski. — Zusammenfassung.

WPROWADZENIE

Akceptacja siebie jako forma ustosunkowania się do własnej osoby polega na pozytywnym wartościowaniu siebie. Inaczej mówiąc samoakceptacja to satysfakcja z własnego „ja”.

Samoakceptacja jest to ważny mechanizm regulujący zachowanie człowieka, który wpływa na jego aktywność i rodzaj podejmowanych decyzji, a szczególnie ma znaczenie w relacjach międzyludzkich¹.

Poziom samoakceptacji zależy od różnych czynników: wewnętrznych i zewnętrznych.

Do głównych czynników zewnętrznych należy zaliczyć oddziaływanie wychowawcze zwłaszcza środowiska rodzinnego.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie związku między poziomem samoakceptacji młodzieży a oddziaływaniem wychowawczym jej rodziców.

W tym celu przeprowadzono badanie empiryczne.

W badaniach posłużono się dwoma metodami:

a) Test Przymiotnikowy ACL — posłużył do zbadania poziomu samoakceptacji.

Uzyskano to dzięki porównaniu realnego obrazu siebie (taki jestem) ze swoim idealnym obrazem (taki chciałbym być),

¹ J. Kozielecki, Adekwatność samowiedzy: fakt i mistyfikacja, *Psychologia Wychowawcza* 3(1980), s. 309-312.

b) Inwentarz Rodzicielskich Technik Wychowawczych — w celu zbadania oddziaływań wychowawczych rodziców spostrzeganych przez badaną młodzież².

Wyróżnia się tu trzy podstawowe techniki wychowawcze: okazywanie mocy, wycofywanie miłości i wprowadzenie w zasady.

Stosując technikę okazywania mocy rodzice stosują takie metody jak: kary cielesne, przymus fizyczny i psychiczny. Technika pozbawiania miłości polega na wyrażaniu niezadowolenia poprzez nie zauważanie potrzeb dziecka i odwracanie się od niego. Wprowadzenie w zasady polega na wyjaśnianiu wychowankowi powodów, dla których wymaga się od niego zmiany zachowania. Jest to typowy styl wychowania demokratycznego.

Badaniami objęto młodzież III i IV klas Liceum Ogólnokształcącego im. Zamojskiego w Lublinie. W badaniach wzięło udział 100 osób³.

Dzięki zastosowaniu Testu ACL (w badaniach zastosowano test statystyczny tzw. „t” Studenta) wyodrębniono dwie grupy osób w wysokim i niskim poziomie samoakceptacji (po 22 osoby).

Wszystkie badane osoby w wyodrębnionych grupach pochodziły ze środowiska inteligenckiego. Jeśli chodzi o płeć badanych, to przeważającą większość stanowiły dziewczęta (około 70%).

Artykuł składa się z dwóch części. W pierwszej części omówiono teoretyczne zagadnienia związane z samoakceptacją oraz podstawowe uwarunkowania wewnętrzne i zewnętrzne wpływające na poziom samoakceptacji. Druga zaś część zawiera analizy i interpretacje otrzymanych wyników badań dotyczących wpływu metod wychowawczych na poziom samoakceptacji.

I. SAMOAKCEPTACJA w KONTEKŚCIE UWARUNKOWAŃ WĘWNETRZNYCH i ZEWNETRZNYCH

Rozdział ten poświęcony jest omówieniu samoakceptacji z uwzględnieniem jej uwarunkowań wewnętrznych i zewnętrznych.

1. Rozumienie samoakceptacji

Brak jest powszechnie przyjętego określenia samoakceptacji. Jej definicje są często niejednoznaczne, stosowane zamiennie z samooceną, pozytywnym obrazem samego siebie, czy też poziomem własnej wartości. Niektórzy rozumieją ją jako korelację między dwiema strukturami obrazu siebie: realnego i idealnego.

² Inwentarz został opracowany w zespole badawczym pod kierunkiem A. Gały na seminarium z psychologii wychowawczej prowadzonej przez R. Pomianowskiego.

³ Badania przeprowadziła E. Drozd w ramach zajęć na seminarium magisterskim z pedagogiki katolickiej.

a) Samoakceptacja jako sposób ustosunkowania się do siebie

Już w rozumieniu potocznym akceptacja oznacza aprobatę, przyjmowanie, zgadzanie się, więc akceptacja siebie oznacza aprobatę siebie. Szczególnie ważna jest emocjonalna strona takiego ustosunkowania się do siebie, bowiem ustosunkowanie się do siebie jest przede wszystkim emocjonalne. W. James pisze, że z naszym patrzeniem na siebie zawsze łączą się emocje — bądź to zadowolenia, bądź to niezadowolenia, które powstają w momencie, kiedy jednostka siebie ocenia lub oceniają ją inni⁴.

O samoakceptacji jako o pozytywnym lub negatywnym ustosunkowaniu do siebie mówią też m.in. H. Kulas, A. Brzezińska. Podkreślają oni uczuciowe ustosunkowanie się jednostki względem siebie, utożsamiając samoakceptację z poczuciem własnej wartości⁵.

Różnicę między samoakceptacją a poczuciem wartości ukazuje J. Reykowski. Określa on poczucie własnej wartości jako nie zawsze uświadomione, przeświadczenie dotyczące swoich możliwości, wyglądu, umiejętności. Natomiast jeśli chodzi o samoakceptację podkreśla rolę czynników poznawczych w procesie jej kształtowania⁶. Reprezentantem takiego podejścia do samoakceptacji jest też J. Kozielecki. W swojej teorii samowiedzy kładzie on nacisk na kognitywny, poznawczy aspekt samoakceptacji i definiuje ją jako osobisty sąd o swojej wartości⁷.

Najpełniejsze, wydają się być, definicje ujmujące samoakceptację jako postawę zawierającą zarówno aspekt poznawczy, jak i emocjonalny. Tak rozumie samoakceptację S.L. Shostrom, który określa ją jako *zdolność do percepcji siebie i zdolność do lubienia siebie dla posiadanych zalet i wartości oraz zgadzania się na siebie mimo posiadanych braków*⁸.

Podobnie określa samoakceptację C.R. Rogers. Samoakceptacja jest według niego pozytywną postawą wobec siebie samego, jest *dążeniem do patrzenia na siebie jako na osobę wartościową, godną raczej szacunku niż potępienia, do spostrzegania swoich cech jako opartych na własnych doświadczeniach bardziej niż na jakiegokolwiek innej wiedzy*⁹.

Inaczej nieco ujmuje samoakceptację teoria analizy transakcyjnej. Samoakceptacja jest tu opisywana jako postawa życiowa, która ściśle związana jest ze stosunkiem do drugiej osoby. Wyróżnia się tu cztery główne postawy: 1) Ja nie jestem OK — Ty jesteś OK, 2) Ja nie jestem OK — Ty nie jesteś OK, 3) Ja jestem OK — Ty nie jesteś OK, 4) Ja jestem OK — Ty jesteś OK. Wszystkie postawy nie OK są nieprawidłowe, dopiero akceptacje zarówno siebie, jak i drugiego człowieka

⁴ Cyt. za Z. Zuborowski, *Psychologiczne problemy samoświadomości*, Warszawa 1989, s. 27.

⁵ H. Kulas, *Samoocena młodzieży*, Warszawa 1986, s. 33-43.

⁶ J. Reykowski, *Obraz własnej osoby jako mechanizm regulujący postępowanie*, *Kwartalnik Pedagogiczny* 3(1970), s. 47.

⁷ J. Kozielecki, *Elementy teorii samowiedzy*, *Psychologia Wychowawcza* 1(1976), s. 19.

⁸ Cyt. za W. Szewczyk, Z. Uchnast, *Metoda pomiaru samoakceptacji S.L. Shostroma*, *Zagadnienia Wychowawcze a Życie Psychiczne* 1(1989), s. 37.

⁹ Cyt. za I. Niebrzydowski, *O poznawaniu i ocenie samego siebie*, Warszawa 1976, s. 23.

(postawa czwarta) jest czymś pozytywnym. Pod pojęciem „OK” rozumie się tu pozytywną ocenę własnej osoby i osoby drugiego człowieka¹⁰.

Kwestię ustosunkowania się do drugiej osoby na ogół pomija się, a zwraca się uwagę na widzeniu samego siebie. Samoakceptację można więc nazwać jako ustosunkowanie się do siebie, które polega na pozytywnym wartościowaniu swojej osoby i związanym z tym stosunkiem emocjonalnym do siebie samego¹¹.

Mówiąc o ustosunkowaniu się wobec siebie zasadniczo wyróżnia się dwie skrajne możliwości, a mianowicie: wysoką i niską samoakceptację.

Osoby o **niskim poziomie samoakceptacji** mają tendencje do przeżywania poczucia krzywdy, winy, niższości, niedocenianie swych sukcesów, dążenie do poniżania siebie, pogardzania sobą. Zachowanie takich osób nie jest spontaniczne, lecz uwarunkowane bodźcami zewnętrznymi. Występuje często niezdolność do afirmacji siebie i swoich działań. Odrzucenie samego siebie łączy się najczęściej z przyjęciem „ja” wyidealizowanego. Jest to obraz powstały w naszej wyobraźni, obraz kogoś, z kim chcielibyśmy być, co jest jednak niemożliwe do osiągnięcia w rzeczywistości. Przyjęcie „ja” wyidealizowanego objawia się w różnych formach. Jednym ze sposobów jest ogólne zwątpienie w swoją wartość, minimalizacja swojej osoby, pogarda i nienawiść do siebie.

Inną formą jest niedopuszczanie do wglądu w siebie, eliminowanie wątpliwości wobec siebie i ciągle wmawianie sobie absolutnej doskonałości¹². Odbierane to być może jako samouwielbienie. Z drugiej strony zagrożenie poczucia wartości siebie osłabia motywację jednostki, powoduje bierność, wywołuje podejrzliwość, nieufność, krytyczne postawy w stosunku do innych, agresję lub wycofywanie się z kontaktów międzyludzkich.

Niski poziom samoakceptacji współwystępuje często z nieprzystosowaniem, lękiem, zafalszowaną samooceną i niechęcią do dokonywania wglądu w siebie. Wiąże się to z przyjmowaniem postawy obronnej, która może stanowić ucieczkę od uświadomienia sobie informacji negatywnych na swój temat, co wiązałoby się z nieprzyjemnymi emocjami i stwarzało dystans wobec pragnienia szacunku dla siebie¹³.

Wysoki poziom samoakceptacji jest właściwy dla ludzi dążących do swego rozwoju. Osoby takie odróżniają się: realistyczną oceną siebie samego i dobrym samopoczuciem, spontanicznością. Wysoka akceptacja siebie łączy się z niższym poziomem lęku oraz większym optymizmem i aktywnością, pomaga w przewidywaniu konfliktów, jest warunkiem do nawiązywania pozytywnych kontaktów interpersonalnych i do obiektywnej percepcji drugiego człowieka.

C.R. Rogers twierdzi, że człowiek, który rozumie i akceptuje siebie, będzie rozumiał i akceptował innych jako niepowtarzalne jednostki, inni będą dla niego źródłem pozytywnych emocji i wartości (nie zaś — zagrożeniem — jak w przypadku braku akceptacji siebie)¹⁴. Akceptacja siebie to przede wszystkim akceptacja

¹⁰ R. Rogoń, *Aby być sobą*, Warszawa 1989, s. 48-50.

¹¹ A. Tomkiewicz, *Samoakceptacja a relacje interpersonalne*, *RTK* 28(1981), z. 6, s. 180.

¹² K. Horney, *Nerwica a rozwój człowieka*, Warszawa 1978, s. 223.

¹³ A. Januszewski, *Niektóre uwarunkowania zdolności poznawania siebie i drugiej osoby*, Lublin 1988, s. 55 nn.

¹⁴ J. Kozielecki, *Psychologiczna teoria samowiedzy*, Warszawa 1986.

własnych uczuć i emocji które tłumimy, których się wstydzimy. Oznacza to pogodzenie się z tym, że odczuwamy różnego rodzaju zabronione uczucia, choć nie oznacza to realizacji negatywnych uczuć). Akceptacja swoich właściwości, emocji, motywów, nie oznacza aprobowania siebie takim, jakim jest bez chęci zmiany na lepsze, ale — wprost przeciwnie — oznacza wewnętrzne „odklamanie”.

Skrajne postawy w rzeczywistości rzadko występują w czystej postaci. Samoakceptacja jest bowiem wartością stopniowalną — od pełnej samoakceptacji do całkowitego odrzucenia. Przy tym pełna samoakceptacja nie jest stanem optymalnym. Całkowita akceptacja siebie występuje bardzo rzadko i charakteryzuje ludzi o poważnych zaburzeniach psychicznych, psychopatów oraz psychotyków¹⁵.

b) Samoakceptacja a obraz siebie

Wielu autorów ujmuje poziom samoakceptacji jako wielkość korelacji między „ja” realnym (taki jestem) i „ja” idealnym (taki chciałbym być). Przy tym, stopień samoakceptacji jest niski, gdy jest duża rozbieżność między tymi strukturami, natomiast jest wysoki, gdy standardy „ja” realnego i „ja” idealnego są do siebie zbliżone.

Rozbieżność ta odgrywa ważną rolę regulacyjną. Może być ona wskaźnikiem samoakceptacji, wyrażając stopień satysfakcji własnego „ja”. Zwykle osoby o prawidłowo ukształtowanym obrazie siebie cechuje silniejsza tendencja do wykorzystania tej struktury jako punktu odniesienia do interpretacji informacji, zachowań, oceny siebie.

C.R. Rogers definiuje obraz siebie jako kompozycję percepcji własnych cech i zdolności oraz spostrzeżeń i wyobrażeń, jakie jednostka utrzymuje o innych. W skład pojęcia o sobie samym wchodzi też ocena tych cech, które są spostrzegane w związku ze stawianymi celami i nabywanym doświadczeniem¹⁶.

Obraz siebie stanowi złożoną, wielowarstwową strukturę obejmującą wiele różnorodnych elementów. Przy tym, nieomal wszyscy autorzy, zajmujący się obrazem siebie, mówią o dwóch podstawowych elementach, tzn. o elemencie opisowym („ja” realne) i normatywnym („ja” idealne).

„Ja” realne zawiera takie kategorie informacji, jak: informacje dotyczące stanów wewnętrznych, naszego organizmu, informacje dotyczące właściwości podmiotu (wygląd, właściwości fizyczne, umiejętności), informacje na temat pozycji podmiotu wśród innych.

Obok kształtujące się „ja” realnego powstaje też — bardziej lub mniej do niego zbliżony — ideał samego siebie. „Ja” idealne zawiera w sobie wszystkie te właściwości, jakie jednostka pragnęłaby mieć oraz obejmuje cechy, które powinno się mieć w świetle norm moralnych, przekonań, ideałów. Tak więc w „ja” idealnym wyróżnić można element pragnieniowy (taki chciałbym być) oraz element postulatyczny (taki powinienem być)¹⁷. Typowe jest to, że początkowo standardem są

¹⁵ A. Januszewski, *iw.*, s. 53.

¹⁶ H. Kulas, *iw.*, s. 15.

¹⁷ Tamże, s. 18.

oczekiwania innych, czyli w „ja” idealnym dominuje element postulatywny, a w miarę rozwoju następuje uwewnętrznienie norm i kryterium staje się własne „ja” idealne, czyli znaczenia nabiera element pragnieniowy. Charakterystyczne też jest, że we wcześniejszych fazach rozwojowych ideałem może być konkretna postać realna lub fikcyjna, która później ustępuje miejsca abstrakcyjnemu zespolowi sądów i wartości.

Człowiek, mając określone pojęcie o sobie samym oraz pewne idealne wzorce, ocenia siebie i swoje możliwości. Staje się to podstawą do wytworzenia określonego poziomu samoakceptacji¹⁸.

„Ja” realne i „ja” idealne są bazą, na której kształtuje się poziom akceptacji. Z drugiej jednak strony, samoakceptacja może też wpływać na samopoznanie. Duża rozbieżność między tymi obrazami (realnym i idealnym) wywołuje negatywne emocje, w związku z czym następuje unikanie konfrontacji z samym sobą i zafalszowanie samooceny¹⁹.

Kształtowanie się samoakceptacji jest złożonym procesem, na który wywierają wpływ różnorakie czynniki.

2. Wewnętrzne uwarunkowania samoakceptacji

Akceptacja siebie rozwija się we wszystkich fazach rozwoju. Uwarunkowane jest to różnymi czynnikami. Najogólniej czynniki wpływające na poziom samoakceptacji można podzielić na anatomiczno-fizjologiczne oraz psychospołeczne.

a) Czynniki emocjonalny

Emocjonalność zaliczyć można do wewnętrznych czynników kształtujących samoakceptację, jej źródłem są bowiem potrzeby człowieka. Są one zazwyczaj określane jako stan organizmu charakteryzujący się brakiem czegoś, co jest dla niego ważne, a niekiedy niezbędne do życia.

A. Masłow wymienia pięć grup potrzeb: fizjologiczne, bezpieczeństwa, przynależności i miłości, prestiżu i uznania oraz samorealizacji. Jest wśród nich hierarchiczny porządek, dopiero zaspokojenie potrzeb niższych daje miejsce potrzebom wyższym²⁰. Szczególna rola, jeżeli chodzi o kształtowanie samoakceptacji, przypada zaliczającej się do kategorii potrzeb podstawowych potrzebie afiliacji. Zaspokojenie potrzeby afiliacji (przynależności), doświadczanie „bycia ważnym” jest niezbędne aby wytworzyło się poczucie własnej wartości. Dziecko uczy się akceptować siebie, dopiero wtedy, gdy doświadczy akceptacji ze strony otoczenia²¹.

Rola potrzeb w kształtowaniu emocjonalnego stosunku człowieka do przedmiotów, zdarzeń, czynności, samego siebie i innych jest niewątpliwa. Jednakże

¹⁸ J. Król, *Postawy rodzicielskie, poziom samoakceptacji a pojęcie Boga*, Lublin 1989, s. 56.

¹⁹ A. Januszecki, *iw.*, s. 64.

²⁰ E. Hilgard, *Wprowadzenie do psychologii*, Warszawa 1967, s. 193.

²¹ G.W. Allport, *Osobowość i religia*, Warszawa 1988, s. 32.

uczucia kształtują się wraz z dojrzewaniem człowieka. Dlatego przydatne wydaje się być spojrzenie na emocjonalność człowieka w jej procesie rozwojowym.

Pierwsze przejawy emocjonalności, występujące u noworodka związane są bezpośrednio z potrzebami organicznymi: sytość — głód, zimno — ciepło. Mają one formę ogólnego podniecenia, przychylającego się szybko ku jednemu z dwu biegunów — pozytywnemu lub negatywnemu.

W wieku poniemowlęcym dziecko staje się już zdolne do przejawiania miłości, zazdrości, niechęci a nawet nienawiści. Uczucia stają się coraz mniej impulsywne, ale ciągle są zmienne i przeważnie związane z potrzebami biologicznymi bądź z krótkotrwałym zaciekawieniem²².

Taka labilność emocjonalna występuje jeszcze w wieku przedszkolnym. Dziecko przeżywa już wtedy wiele zróżnicowanych uczuć. Następuje rozwój uczuć, dziecko jest w stanie przeżywać np. wyrzuty sumienia, poczucie winy, czy też żal do siebie za nieodpowiednie zachowanie. Przedmiot niektórych uczuć przenosi się w sferę wyobrażeń, np. dziecko obawia się braku akceptacji, osamotnienia, wyśmiewania itp.

W młodszym wieku szkolnym zachodzi coraz większa intelektualizacja emocji, dziecko opiera je o obserwacje i oceny. Następuje dalszy rozwój uczuć: moralnych, estetycznych, społecznych. Na bazie rozumienia innych, ich odrębności, rozwija się empatia, umiejętność doświadczenia stanu emocjonalnego innej osoby. Pojawia się zdolność do przeżywania trwających dłużej stanów emocjonalnych i do częściowego panowania nad reakcjami. Następuje tu wzrost znaczenia potrzeby uznania społecznego, która dotyczy teraz również szkoły i grupy rówieśniczej.

W okresie dorastania wysuwa się rozwój uczuć moralno-społecznych. Radykalnie nabiera znaczenia postawa wobec siebie, a zwłaszcza emocjonalny stosunek do samego siebie, będący rezultatem samopoznania²³. Choć dokonuje się wtedy rozwój zdolności poznawczych, orientacji w środowisku, to z drugiej strony występuje wzmożona drażliwość, niestalość uczuć, wątpliwości, strach, brak wiary w siebie, poczucie niższości i zagrożenia. Aby nastąpił rozwój w kierunku realistycznego obrazu siebie i samoakceptacji, koniecznym warunkiem staje się samopoznanie i świadome kierowanie swoim postępowaniem.

Analizując proces rozwoju emocjonalności, można zauważyć tendencję do coraz większego wiązania emocji ze sferą poznawczą.

Trzeba jednak stwierdzić, że dojrzały stosunek do siebie powinien opierać się na adekwatnej samowiedzy. Umożliwia ją rozwój poznawczy człowieka, zbieranie doświadczeń, uczenie się wglądu w siebie.

b) Czynniki poznawczy

Postrzeganie samego siebie jest osiągnięciem, do którego dochodzi się dzięki wzrastaniu i doświadczeniu. W naszą naturę wpisane są tendencje rozwojowe i naturalnemu rozwojowi podlega też sfera poznawcza. Oczywiście jest, że obraz

²² S. Gerstman, *Rozwój uczuć*, Warszawa 1986, s. 124-126.

²³ Tamże, s. 202-204.

siebie, zarówno realny, jak i idealny, również rozwija się wraz z wiekiem, tj. wraz z rozwojem postrzegania siebie. Mamy tu do czynienia z rozwojem struktur określanych mianem schematów poznawczych, dotyczących zarówno świata zewnętrznego, jak i własnej osoby²⁴.

Początków powstania pojęcia „ja” niektórzy autorzy dopatrują się w okresie płodowym i przypisują człowiekowi już wtedy potencjalną zdolność samopercepcji. Pojawiające się bodźce i wrażenia zostają zróżnicowane na przyjemne i nieprzyjemne i stają się pierwszymi zarodkami samopoznania. Początki samopoznania mają więc charakter głównie emocjonalny²⁵.

W okresie niemowlęcym własne „ja” nie jest odróżniane od świata zewnętrznego. Poczucie odrębności wzrasta w miarę nabywania przez dziecko doświadczenia i rozwoju różnych form aktywności. Dzieje się to w czasie, gdy dziecko zaczyna chodzić i mówić. Szczególną rolę odgrywa rozwój mowy. Umożliwia on dziecku nazywanie i wyodrębnianie różnych rzeczy i osób, w tym też własnej osoby. Wytworem powstającego poczucia odrębności i niezależności jest pojawiające się około 3. roku życia często używanie zaimka „ja” i reakcje negatywizmu (wiek przekory). Uważa się to za ważną oznakę rozwoju samoświadomości.

W piątym roku życia zauważa się wciąż przewagę emocji nad czynnikami poznawczymi, ale dziecko zaczyna coraz częściej formułować sądy o własnej osobie. Dotyczą one zwykle cech fizycznych i są wynikiem postaw i ocen otoczenia. Z czasem ich złożoność i różnorodność wzrasta, zaczynają dotyczyć także charakteru, inteligencji, ale jeszcze do 11–12 lat dominują raczej sądy opisowe niż samooceny. Samoocena jeszcze w wieku 11–13 lat ma charakter sytuacyjny, powierzchowny i w dużym stopniu emocjonalny. Komponent intelektualny nie jest jeszcze tak silny, aby móc dokonać wnikliwej analizy swego zachowania. Wraz z rozszerzeniem się kontaktów społecznych dziecko ma coraz więcej okazji do porównywania się z innymi, tworzy opinie dotyczące własnych cech charakteru, a także — tworzy określone systemy wartości i wzory osobowe²⁶. Wiąże się to z powstawaniem „ja” idealnego. Początkowo tworzy się ono przez personifikację, tzn. przez utożsamienie się z jakąś konkretną osobą, która jest dla dziecka atrakcyjna. Własne „Ja” idealne, będące już nie odbiciem konkretnego wzorca, ale w dużym stopniu konstruktem myślowym, tworzy się dopiero w wieku dorastania (13–18 rok życia).

W tym okresie występuje wzmożone zainteresowanie swoją osobą, rozwój zdolności myślenia abstrakcyjnego, dokonywania analizy i syntezy są podstawą do tworzenia coraz bardziej „swojego” i spójnego obrazu siebie. W związku ze zwiększeniem krytycyzmu oraz stawianiem sobie wygórowanych standardów, może się na tym etapie obniżyć poziom samoakceptacji. Wzrasta bowiem rola własnych aspiracji i w momencie, gdy młody człowiek nie potrafi sprostać swym wymaganiom, obniża się jego samoocena, co wiąże się z ciężkimi przeżyciami emocjonalnymi²⁷.

²⁴ W.R. Hilgard, *iw.*, s. 726.

²⁵ A. Tomkiewicz, *Proces kształtowania się pojęcia „ja” u dziecka*, w: *Dziecko* (pr. zb. pod red.) W. Piwowarskiego, Warszawa – Poznań 1984, s. 121.

²⁶ Z. Zaborowski, *iw.*, s. 250.

²⁷ E. Hurllock, *Rozwój dziecka*, Warszawa 1960, s. 110.

Okolo 18. roku życia rozpoczyna się stadium tzw. samoświadomości refleksyjnej. Samoocena staje się coraz bardziej trafna, zobiektywizowana, jednostka uświadamia sobie zarówno swoje słabe strony, jak i cechy dodatnie i pozostaje to w związku z oceną realnych warunków życia.

Aktywność własna jest więc ważnym czynnikiem kształtującym dojrzałą samoocenę. Podkreślają to np. psychologowie humanistyczni, mówiąc o możliwości ciągłej weryfikacji życia²⁸. Nie jest to łatwe i wiąże się z wieloma trudnościami, mającymi często swoje źródła jeszcze w okresie dzieciństwa i związanymi np. z nieprawidłowymi oddziaływaniami wychowawczymi. Prawidłowe oddziaływania wychowawcze mogą wspierać proces rozwoju, ale tylko własna aktywność samowychowawcza pozwala człowiekowi stawać się tym, kim może on być.

3. Rodzicielskie oddziaływania wychowawcze

Wychowanie, najogólniej mówiąc, jest to wywieranie wpływu na psychikę człowieka. Kunowski twierdzi, że istotą wychowania jest *przenikanie etosu społecznego (w postaci zwyczajów, obyczajów, norm postępowania, zasad moralnych) do świadomości jednostki, dzięki czemu jej życie staje się coraz bardziej ludzkie, godne uznania i pochwały*²⁹.

Można więc przyjąć, że oddziaływania wychowawcze zmierzają do wywołania w psychice względnie trwałych zmian. Zmiany te przyczynić się mają do indywidualnego i społecznego rozwoju jednostki tak, aby przebiegał zgodnie z postawionymi celami. Zależnie od rodzaju wychowania, oddziaływania te mają charakter mniej lub bardziej intencjonalnym świadomy, planowy i zorganizowany.

Specyficzną kategorią wychowania jest wychowanie rodzinne. Rodzina bowiem stanowi dla dziecka pierwsze i naturalne środowisko rozwojowe i wychowawcze. Jest ona pierwszą grupą, której członkiem staje się człowiek od razu w momencie urodzenia. Wpływy i oddziaływania rodziny dokonują się w tym okresie, gdy człowiek jest szczególnie na nie podatny, a ich rezultaty są wówczas szczególnie trwałe. Sprzyja temu bezpośredniość kontaktów, ich częstość oraz wzajemne związki uczuciowe. Wychowanie w rodzinie ma charakter naturalny. Proces ten bywa często żywiołowy, spontaniczny, a rzadziej — staje się w pełni świadomą i planową działalnością ukierunkowaną na realizację określonych celów. Przebiega on w normalnych warunkach życiowych, w różnorodnych sytuacjach rodzinnych.

Przebieg procesu wychowania, jakość i ilość oddziaływań wychowawczych jest czymś charakterystycznym dla każdej rodziny. Każda rodzina ma swój specyficzny styl wychowania, który jest wypadkową wszelkich sposobów oddziaływania na dziecko wszystkich członków rodziny.

²⁸ A. Tomkiewicz, Samoakceptacja, *ju.*, s. 198.

²⁹ S. Kunowski, Rodzina jako środowisko wychowawczo-moralne, *Summarium* 2(1973), s. 299.

a) Postawy rodzicielskie

Postawy rodzicielskie są to względnie trwale nastawienia emocjonalne wobec dziecka, ujawniające się w sposobie i treści wypowiedzania się o nim, czy do niego oraz w sposobie postępowania względem niego³⁰. Szczególnie ważna jest tu postawa akceptacji dziecka, która jest warunkiem prawidłowego rozwoju jednostki.

M. Ziemska dzieli wpływ w rodzinie na dwie grupy: świadoma praca i oddziaływania niezamierzone. Te oddziaływania niezamierzone tworzy tok zdarzeń i czynności, postępowanie dorosłych, ich wzajemne stosunki, odnoszenie się do dziecka³¹. Dziecko, uczestnicząc w życiu rodziny, nabywa pewnych wiadomości i umiejętności, rozwijają się jego potrzeby i dążenia, kształtują postawy życiowe decydujące o różnych ustosunkowaniach, kształtuje się osobowość.

Oddziaływania zamierzone mają swoje źródło w celach wychowawczych. Formą tych oddziaływań są nakazy, zakazy, polecenia, mające wywołać stan uznany przez wychowawcę za optymalny. Pociąga to za sobą potrzebę stosowania odpowiednich metod i technik wychowawczych.

b) Metody

Metoda wychowania, według Grochocińskiego, jest to obmyślony i celowo organizowany sposób działania wobec wychowanka, sposób, który może mieć formę bezpośrednią lub pośrednią³². Metody pośredniego oddziaływania polegają na celowym organizowaniu warunków i sposobu życia dziecka tak, aby jego zachowania przybliżyły się do tego, co stanowi cele wychowawcze. Do tej grupy należy metoda organizowania środowiska społecznego oraz organizowania wielostromnej działalności wychowanka. Natomiast metody oddziaływania bezpośredniego są realizowane w bezpośrednim kontakcie dorosłego i dziecka. Należą do nich np. wyjaśnianie, przekonywanie, sugestia, perswazja oraz metoda nagrody i kary.

Dziecko unika zachowań prowadzących do kary, a utrwała — prowadzące do nagrody. Zarówno nagrody, jak i kary występują w różnych postaciach, przynoszących różne efekty wychowawcze. Rola czynników nagradzających, zwłaszcza wzmocnień psychicznych, typu pochwała, okazanie zadowolenia, jest bezsprzeczna. Natomiast wciąż kontrowersyjne są kary, w różnych swych formach — od niepodawania dziecku nagrody począwszy, a na odrzuceniu dziecka skończywszy.

M.L. Hoffman mówi o tzw. rodzicielskich technikach dyscyplinarnych. Oddziaływania wychowawcze sprowadza on do trzech typów technik wychowawczych: okazywanie mocy, wycofywanie miłości i wprowadzanie w zasady³³.

³⁰ M. Przetacznikowa, Z. Włodarski, *Psychologia wychowawcza*, Warszawa 1986, s. 450.

³¹ Tamże, s. 363.

³² M. Grochociński, *Kultura pedagogiczna rodziców*, w: *Rodzina i dziecko* (pr. zb. pod red.) M. Ziemskiej, Warszawa 1986, s. 324.

³³ A. Gala, *Wybrane uwarunkowania wychowawcze poziomu autonomii moralnej*, Lublin 1988 (Praca doktorska/Archiwum KUL), s. 55-58.

Rodzicielskie oddziaływania wychowawcze, kształtując różne sfery osobowości dzieci, wpływają także na poziom ich samoakceptacji.

4. Oddziaływania wychowawcze rodziców a kształtowanie samoakceptacji

Źródłem wszelkich oddziaływań rodziców są ich postawy wobec dziecka. Podkreśla się tu znaczenie akceptującej postawy rodziców. Akceptacja dziecka oznacza przyjmowanie go takim, jakie ono jest, ze wszystkimi jego zaletami i wadami. Rodzice, okazując miłość, troskę, ciepło, szacunek, tworzą klimat niezbędny dla rozwoju psychicznego dziecka. Jeśli stawia się dziecku warunki akceptacji, to ono je przyjmuje i zaczyna oceniać siebie pod kątem ich spełnienia. W przypadku niespełniania tych warunków, wzrasta rozbieżność między tym, kim jestem i tym, kim chciałbym być, czyli obniża się poziom akceptacji siebie.

Pozytywne nastawienie rodziców, okazywanie mu czułości i miłości, wypowiedanie o nim pozytywne sądy wpływają na powstanie tzw. „pozytywnego ja”, natomiast surowość i odtrącenie — wpływają na negatywną ocenę siebie i niskie poczucie wartości. Na podstawie tej aprobaty lub dezaprobaty wyrażanej przez rodziców, w dziecku powstaje przekonanie jakie jest, a jakie być powinno³⁴.

Postawa rodziców wobec dziecka jest sprawą bardzo ważną, z niej wypływają konkretne oddziaływania wychowawcze, wypowiedane sądy i oceny oraz zachowania wobec dziecka, w tym — stosowane metody wychowawcze. Ścisłe związane z postawą rodziców są oczekiwania wobec dziecka i stawiane mu wymagania. Jeśli chodzi o kształtowanie obrazu siebie, a zwłaszcza „ja” idealnego, podkreśla się rolę wymagań. Wymagania zbyt niskie są źródłem łatwych sukcesów, z czego wypływać może tendencja do zawyżonej samooceny, do egocentryzmu, przyjęcia roli kogoś wyjątkowego. Natomiast wymagania zbyt wysokie, nadmierne pobudzanie ambicji, są źródłem ciągle powtarzających się niepowodzeń, co wywołuje niezadowolenie, brak wiary w siebie, niski poziom samoakceptacji. Właściwy poziom wymagań, wywołujący akceptację siebie i swych możliwości, określa jako *niewco przewyższający aktualny poziom możliwości dziecka*. Należy więc uwzględniać poziom rozwoju dziecka i do niego dostosowywać zakres i charakter wymagań³⁵.

Spełnianie lub niespełnianie stawianych wymagań wywołuje różne reakcje rodziców. Na tej podstawie rodzice formułują swoje sądy o dziecku, oceniają je, wydają o nim opinie. Te sądy i oceny przejmowane są przez dziecko i wchodząc do struktury „ja” idealnego, wpływają odpowiednio na rozbieżność między „ja” realnym i idealnym.

Na podstawie dotychczasowych analiz można wnioskować, że oddziaływania wychowawcze rodziców, które wywołują w dziecku poczucie zagrożenia i frustrację, nie sprzyjają ukształtowaniu pozytywnego stosunku do siebie. Natomiast metoda uświadamiania i wyjaśniania sprzyja kształtowaniu pozytywnego obrazu siebie. Ujemnych skutków nie może bowiem wywołać zaznajamianie dziecka

³⁴ J. Rembowski, Rodzina jako system powiązań, w: Rodzina i dziecko, jw., s. 351.

³⁵ M. Jacuńska, Wychowanie małego dziecka w rodzinie, w: Rodzina i dziecko, jw., s. 353.

z obowiązującymi zasadami i normami współżycia społecznego, przy jednoczesnym wyjaśnianiu konieczności takiego a nie innego zachowania. Jest to przy tym okazją do utrwalania pozytywnych relacji rodzice — dzieci. Trzeba jednak pamiętać, że wartość poszczególnych środków i metod wychowawczych zmienia się w zależności od tego, jakie mają one podłoże emocjonalne. W klimacie miłości i życzliwości, przy akceptującej postawie rodziców wobec dzieci, nawet prymitywne środki w wychowaniu nie przynoszą ujemnych skutków.

II. POZIOM SAMOAKCEPTACJI MŁODZIEŻY a ODDZIAŁYWANIA WYCHOWAWCZE JEJ RODZICÓW w ŚWIETLE WYNIKÓW BADAŃ

Przeprowadzono badania w zakresie następujących zagadnień:

1. Technika okazywania mocy a poziom samoakceptacji;
2. Technika wycofywania miłości a poziom samoakceptacji;
3. Technika wprowadzania w zasady a poziom samoakceptacji.

Dokonano porównania średnich wyników w poszczególnych technikach między grupą o wysokiej samoakceptacji (WS) i niskiej samoakceptacji (NS), z obliczeniem wskaźników istotności różnic między nimi.

1. Technika okazywania mocy a poziom samoakceptacji młodzieży

Wyniki badań odnośnie do techniki przedstawione są w tabeli 1 i 2.

Tab. 1. Wyniki średnie i ich porównanie odnośnie stosowania techniki okazywania mocy w młodszym wieku szkolnym w grupach o wysokiej (WS) i niskiej samoakceptacji (NS)

Rodzice	WS		NS		t	p.u.
	M	S	M	S		
Ojciec	5,50	3,94	5,86	3,18	0,34	n.i.
Matka	3,64	3,19	5,45	2,82	2,00	0,05

M — średnie wyniki,

S — odchylenie standardowe,

t — dane testu statystycznego „t” studenta.

Wyniki przedstawione w tabeli 1 ukazują różnice w określaniu przez młodzież z wysoką i niską samoakceptacją rodzicielskich oddziaływań wychowawczych jako ukazujących moc z okresu młodszego szkolnego.

W odbydwu grupach średnie wyniki dotyczące techniki okazywania mocy w młodszym wieku szkolnym są wyższe u ojców niż u matek. Ojcowie są więc częściej odbierani jako karzący i autorytarni.

Otrzymane wyniki nie wskazują na istotne statystycznie różnice między grupami o wysokiej i niskiej samoakceptacji, jeśli chodzi o stosowanie tej techniki

przez ojców. Wystąpiły natomiast różnice na poziomie istotności 0,05 między badanymi grupami odnośnie do stosowania tej techniki przez matki. Młodzież o niskim poziomie samoakceptacji zdecydowanie częściej określała oddziaływania matek jako okazujące moc.

Tab. 2. Wyniki średnie i ich porównanie odnośnie stosowania techniki okazywania mocy w okresie dorastania w grupach o wysokiej (WS) i niskiej samoakceptacji (NS)

Rodzice	WS		NS		t	p.u.
	M	S	M	S		
Ojciec	4,68	3,40	5,36	3,05	0,70	n.i.
Matka	2,40	2,06	4,45	2,81	2,75	< 0,01

Wyniki przedstawione w tabeli 2 wskazują na różnice w określaniu przez młodzież z wysoką i niską samoakceptacją aktualnych oddziaływań wychowawczych rodziców jako okazujących moc.

Zauważyć tu można podobne tendencje jak w młodszym wieku szkolnym, to znaczy wyższe średnie wystąpiły u ojców niż u matek oraz wyższe w grupie o niskiej samoakceptacji, niż w grupie o wysokiej samoakceptacji. Młodzież o niskim poziomie samoakceptacji częściej określała zachowania obojga rodziców jako okazujące moc. Różnice między grupami WS i NS dotyczące zachowań ojców nie są jednak istotne statystycznie. Różnice na poziomie istotności 0,01 wystąpiły natomiast jeśli chodzi o oddziaływanie matek. Młodzież o wysokiej samoakceptacji zdecydowanie rzadziej określała zachowania matek jako karzące i okazujące moc.

Porównując techniki okazywania mocy w wieku młodszym szkolnym i okresie dojrzewania, można stwierdzić, że jest tu tendencja spadkowa, tzn. rodzice zaczynają stosować ją rzadziej, uwzględniając poziom rozwoju dziecka.

W obydwu okresach rozwojowych średnie wyniki uzyskane przez grupę NS są wyższe od średnich grupy WS. Można więc zauważyć pewną korelację między samoakceptacją młodzieży a stosowaniem przez rodziców techniki okazywania mocy. Młodzież z niską samoakceptacją częściej określa reakcję rodziców jako okazujące moc. Dotyczy to zarówno okresu młodszego szkolnego, jak i wieku dorastania, przy czym różnice między aktualnymi oddziaływaniami matek są na wyższym poziomie istotności. Technika okazywania mocy, zwłaszcza stosowana przez matki, mogła wpłynąć na ukształtowanie niskiego poziomu samoakceptacji młodzieży. Nie zauważa się podobnego wpływu, jeśli chodzi o postępowanie ojców.

2. Technika wycofywania miłości a poziom samoakceptacji

W tabeli 3 i 4 przedstawione są wyniki badań odnośnie techniki wycofywania miłości.

Tab. 3. Wyniki średnie i ich porównanie odnośnie stosowania techniki wycofywania miłości w **młodszym wieku szkolnym** w grupach o wysokiej (WS) i niskiej samoakceptacji (NS)

Rodzice	WS		NS		t	p.u.
	M	S	M	S		
Ojciec	3,45	1,87	4,64	2,15	1,95	n.i. (0,06)
Matka	3,36	2,17	4,41	1,99	1,66	n.i.

Wyniki przedstawione w tabeli 3 ukazują różnice w określeniu przez młodzież z wysoką i niską samoakceptacją, rodzicielskich oddziaływań wychowawczych jako wycofujących miłość z okresu młodszego szkolnego.

Porównując średnie wyniki odnoszące się do ojców i do matek można zauważyć, że stosowanie techniki wycofywania miłości w młodszym wieku szkolnym częściej przypisywane jest ojcom. W grupie o niskiej samoakceptacji ojcowie są więc częściej spostrzegani przez młodzież jako wycofujący miłość.

Dane dotyczące okresu dorastania przedstawione są w tabeli 4.

Tab. 4. Wyniki średnie i ich porównanie odnośnie stosowania techniki wycofywania miłości w **wieku dorastania** w grupach WS i NS

Rodzice	WS		NS		t	p.u.
	M	S	M	S		
Ojciec	4,50	4,13	5,55	3,32	1,01	n.i.
Matka	3,90	1,74	5,18	2,36	2,03	< 0,05

Dane zamieszczone w tabeli 4 ukazują różnice w określaniu przez młodzież z wysoką i niską samoakceptacją, oddziaływań wychowawczych rodziców. Młodzież o niskiej samoakceptacji częściej spostrzega u swych rodziców reakcje wycofujące miłość. Jest to szczególnie wyraźne, jeśli chodzi o oddziaływania matek. Tu różnice są istotne statystycznie na poziomie $p < 0,05$.

Można też zauważyć, że w obydwu grupach młodzież częściej spostrzega ojców jako wycofujących miłość. Wycofywanie przez ojców miłości nie ma jednak istotnego związku z poziomem samoakceptacji.

Największa korelacja wystąpiła między poziomem samoakceptacji a wycofywaniem miłości przez matki. Istotne statystycznie różnice między grupami WS i NS występują bowiem w technice wycofywania miłości stosowanej przez matki w okresie dorastania. Wycofywanie miłości przez matki mogło wpłynąć na obniżenie poziomu samoakceptacji. Brak jest takiej zależności, jeśli chodzi o stosowanie techniki przez matki w okresie młodszym szkolnym oraz przez ojców w obydwu okresach rozwojowych.

3. Technika wprowadzania w zasady a poziom samoakceptacji młodzieży

Wyniki przeprowadzonych badań zamieszczone są w tabeli 5 i 6.

Tab. 5. Wyniki średnie i ich porównanie odnośnie stosowania techniki wprowadzania w zasady w **młodszym wieku szkolnym** w grupach WS i NS

Rodzice	WS		NS		t	p.u.
	M	S	M	S		
Ojciec	11,50	3,90	9,32	3,47	1,55	n.i.
Matka	13,00	3,13	10,14	2,93	3,13	< 0,01

Wyniki zamieszczone w tabeli 5 ukazują różnice w określaniu przez młodzież z wysoką i niską samoakceptacją rodzicielskich oddziaływań wychowawczych jako wprowadzających w zasady w młodości.

W obydwu grupach średnie wyniki dotyczące wprowadzania w zasady są większe dla matek niż dla ojców. W obydwu grupach stosowanie tej techniki było częściej spostrzegane wśród oddziaływań wychowawczych matek niż ojców.

Poza tym średnie wyniki są wyższe w grupie o wysokim poziomie samoakceptacji. A więc młodzież z wysoką samoakceptacją oceniła swoich rodziców jako wprowadzających w zasady. Dotyczy to przede wszystkim matek.

Dane dotyczące okresu dorastania przedstawione są w poniższej tabeli.

Tab. 6. Wyniki średnie i ich porównanie odnośnie stosowania techniki wprowadzania w zasady w **okresie dorastania** w grupach WS i NS

Rodzice	WS		NS		t	p.u.
	M	S	M	S		
Ojciec	11,73	3,48	9,18	4,10	2,22	< 0,05
Matka	13,68	2,51	10,36	3,37	3,70	< 0,01

Dane zamieszczone w tabeli 6 ukazują różnice w określaniu przez młodzież z wysoką i niską samoakceptacją oddziaływań wychowawczych rodziców jako wprowadzających w zasady.

Średnie wyniki dotyczące techniki wprowadzania w zasady w okresie dorastania, podobnie jak w młodszym wieku szkolnym, są wyższe dla matek niż dla ojców, a więc według badanych, matki nadal częściej stosują tę technikę. Dotyczy to zarówno grupy o wysokim, jak i o niskim poziomie samoakceptacji.

Podsumowując natomiast średnie wyniki w obydwu grupach można zauważyć, że w okresie dorastania rodzice młodzieży z wysoką samoakceptacją częściej stosują technikę wprowadzenia w zasady.

Porównując stosowane techniki wprowadzania w zasady w młodszym wieku szkolnym i w okresie dojrzewania, można zauważyć tendencję wzrostową, co jest widoczne zwłaszcza w grupie o wysokim poziomie samoakceptacji.

W obydwu okresach rozwojowych średnie wyniki uzyskane przez grupę WS są wyższe od średnich w grupie NS, tzn. wprowadzanie w zasady jest częściej spostrzegane przez młodzież z wysoką samoakceptacją. Korelacja między poziomem samoakceptacji a techniką wprowadzania w zasady jest najbardziej widoczna odnośnie do oddziaływań matek w obydwu okresach rozwojowych. Oddziaływania matki mają w okresie dorastania jednak większy wpływ na poziom samoakceptacji niż w młodszym wieku szkolnym.

WNIOSKI

Wyniki badań przedstawione odnośnie technik okazywania mocy, wycofywania miłości i wprowadzania w zasady, pozwalają zauważyć związek między poziomem samoakceptacji młodzieży, a spostrzeganymi przez nią oddziaływaniami rodziców.

Należy jednak zwrócić uwagę, że ten związek ma dwustronny wymiar. Samoakceptacja może wpływać na procesy spostrzegania, wywołując w młodzieży o niskiej samoakceptacji częstsze spostrzeganie wśród zachowań rodziców okazywania mocy i wycofywania miłości, a rzadsze — wprowadzania w zasady. Z drugiej jednak strony oddziaływania wychowawcze mogą wpływać na kształtowanie określonego poziomu samoakceptacji. Ten wpływ wydaje się być bardziej znaczący. Można więc przypuszczać, iż wprowadzanie w zasady wpłynęło na wysoki poziom samoakceptacji, a okazywanie mocy i wycofywanie miłości sprzyjało ukształtowaniu niskiego poziomu samoakceptacji.

Według wyników badań, większy wpływ na wychowanie ma, w opinii młodych, matka. Matki częściej stosowały technikę wprowadzania w zasady i stosowanie tej techniki miało duży związek z poziomem samoakceptacji. Ojcowie częściej spostrzegani byli jako autorytarni, stosujący technikę okazywania mocy i wycofywania miłości, ale nie miało to istotnego wpływu na poziom samoakceptacji. Młodzież o niskiej samoakceptacji częściej doświadczała stosowania tych technik przez matki. Autorytaryzm matki wpłynął więc na obniżenie poziomu samoakceptacji. Większy wpływ matek może też świadczyć o tym, że są one osobami bardziej znaczącymi niż ojcowie. Może to być tłumaczone przez fakt przewagi w badanych grupach dziewcząt, dla których matka jest przedmiotem identyfikacji.

Wyniki badań skłaniają do wysunięcia postulatów zalecających wspieranie procesu kształtowania wysokiej samoakceptacji przez rodziców i wychowawców.

— Ograniczać się powinno stosowanie wobec dziecka okazywania mocy i wycofywania miłości, gdyż wywołują one w dziecku lęk i zagrożenie.

— Stosowanie technik okazywania mocy i wycofywania miłości jest szczególnie niekorzystne w wieku dorastania, gdyż w tym okresie coraz większą rolę powinno odgrywać samowychowanie.

— Technika wprowadzania w zasady może być zalecana jako metoda wspierająca kształtowanie wysokiego poziomu samoakceptacji. Wskazywanie na wartości, podawanie norm i zasad postępowania, tłumaczenie powodów wymagań i oczekiwań, ukazywanie konsekwencji danego zachowania, wspomaga proces samowychowania, który opiera się w dużej mierze na akceptacji siebie i swojej drogi życiowej.

EINFLUSS DER ERZIEHUNGSMETHODEN DER ELTERN
AUF DAS NIVEAU DER SELBSTAKZEPTATION DER JUGEND

ZUSAMMENFASSUNG

Die Hauptfrage dieses Artikels bildet die Suche nach dem Zusammenhang zwischen der Selbstakzeptation der Jugend und erzieherischer Einwirkung ihrer Eltern darauf. Die erzieherische Einwirkung wurde auf drei erzieherische Methoden zurückgeführt: Erzeugung der Macht, Zurückziehen der Liebe und Einführung in die Prinzipien.

Die Untersuchungen ergaben, daß Erzeugung der Macht und Zurückziehen der Liebe bei den Eltern häufiger von der Jugend mit niedriger Selbstakzeptation wahrgenommen wurden. Die Methode der Einführung in die Prinzipien erwies sich dagegen, bei der Bildung der hohen Selbstakzeptation als bedeutsam.

Das Niveau der Selbstakzeptation prüfte man mit Hilfe von dem Adjektivtest ACL. Die Untersuchungen wurden unter den Jugendlichen der 3. und 4. Klasse der Oberschule in einer Gruppe von 100 Personen durchgeführt. Von dieser Gruppe wurden mit Hilfe von statistischen Tests zwei extreme Gruppen gebildet: die Personen mit niedrigem und die mit hohem Niveau der Selbstakzeptation.

Die empirischen Untersuchungen haben die Hypothese vom Zusammenhang zwischen der erzieherischen Einwirkung und dem Niveau der Selbstakzeptation ausdrücklich bestätigt.

Diese Fragen wurden im zweiten Kapitel dargestellt. Das erste Kapitel hingegen wurde den theoretischen Betrachtungen, welche die Selbstakzeptation und ihre inneren und äußeren Bedingungen betreffen, gewidmet.

FORMACJA RELIGIJNA PRACOWNIKÓW SŁUŻBY ZDROWIA

Treść: — I. Wiedza i przekonania religijne. — II. Praktyki religijne. — Zusammenfassung.

Duszpasterska działalność Kościoła, w dużej mierze zależy od dobrego rozeznania aktualnej sytuacji religijnej w społeczeństwie katolickim. Świadomość terażniejszej sytuacji jest szczególnie pomocna w duszpasterstwie specjalnym, np. w duszpasterstwie pracowników służby zdrowia. Pomocą w opisie stanu faktycznego, służą nauki empiryczne. Ważne miejsce wśród nich zajmuje socjologia religii. W niniejszym opracowaniu zostanie przedstawiony stan formacji religijnej pracowników służby zdrowia. Jako materiał empiryczny wykorzystano prace powstałe w Zakładzie Socjologii Religii KUL.

Podanie definicji religii jest rzeczą bardzo trudną. Glock pisze, że takie terminy, jak „religia”, „religijny”, „religijność”, są prawie niemożliwe do zdefiniowania i chyba nigdy nie skonstruuje się takich definicji, które by mogły uzyskać powszechną aprobatę¹. Religijność ukształtowaną bezpośrednio lub przynajmniej pośrednio przez Kościół można rozpatrywać w dwóch płaszczyznach²: pierwsza charakteryzuje się zaakceptowaniem społecznych aspektów religii i opiera się na kryterium przywiązania do społecznie ukształtowanych form religii. We wczesnym stadium socjologii religii zwracano uwagę na zewnętrzne aspekty religijności. Praktyki religijne, a zwłaszcza uczestnictwo we Mszy św. stawały się najważniejszym — niekiedy jedynym — kryterium religijności, przy deprecjonowaniu innych form religijności. Podporządkowanie się rytualnym oczekiwaniom Kościoła nie wyczerpuje jednak treści pojęcia religijność, a niedopelnianie formalnych nakazów Kościoła nie świadczy a priori o niereligijności jednostki czy społeczeństwa. Nowsza socjologia religii odeszła od jednowymiarowej koncepcji religijności, wychodząc z założenia, że takie ujęcie prowadzi do niepełnych, niekiedy zafałszowanych wyników³.

¹ Y-a-t-il un reveil religieux au Etats-Unis, *Archives de Sociologie des Religions* G(1961) nr 12, s. 16, cyt. za W. Piwoński, *Praktyki religijne w diecezji warmińskiej*, Warszawa 1968, s. 28.

² U. Boss-Nünning, E. Golo mb, *Religiöses Verhalten im Wandel. Untersuchungen in einer Industriegesellschaft*, Essen 1974, s. 21–22.

³ J. Mariński, *Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie płockim w warunkach industrializacji (1967–1976)*, Poznań-Warszawa 1984, s. 12.

Druga płaszczyzna, to indywidualny aspekt religijności. Badane są wartości, normy i wzory zachowań, które przekazano w procesie socjalizacji religijnej. Tego typu religijność objawia się nie tylko poprzez udział w praktykach religijnych, ale też w bardzo zróżnicowanych — społecznie i indywidualnie określonych — postawach. Obok udziału w kulcie zaznacza się osobowo przeżywana wiara, religijnie umotywowana etyka itd. Obecnie zakłada się dość powszechnie konieczność uwzględniania wielu wymiarów religijności⁴.

Najczęściej stosowane przez socjologów religii elementy w opisie fenomenu religijnego sprowadzają się do następujących: wspólne prawdy wiary (nauka), wspólne normy zachowań (moralność), działania obrzędowe (kult, liturgia), wspólna organizacja i instytucja⁵. J. Laloux wyróżnia w religijności cztery zasadnicze elementy strukturalne: 1) społeczna jednomyślność członków jakiejś religii, 2) struktura hierarchiczna funkcji kierowania i role, 3) doktryna i etyka, 4) kult⁶. E. Cimic określa zaś religię jako *świadomość i praktykę wyrażającą się poprzez akceptację dogmatów religijnych, przez wykonywanie kultu religijnego, przez zachowywanie religijnych norm moralnych, przez sposoby postępowania, które są uwarunkowane i zabarwione religijnie*⁷.

Ch.Y. Glock zastosował do badania i mierzenia religijności pięć „dymensji”, w których wyrażają się różnorodne manifestacje religijności: 1) przeżyciowa, czyli wymiar doświadczenia religijnego; 2) ideologiczna — wymiar wiary religijnej; 3) rytualistyczna — wymiar praktyk religijnych i sakramentalnego uczestnictwa; 4) intelektualna — wymiar wiedzy religijnej; 5) konsekwencyjna, związana z następstwami płynącymi z przekonań i przeżyć religijnych w dziedzinie świeckiej⁸.

Założenia metodologiczne Glocka przyjęła w swoich badaniach nad religijnością U. Boss-Nünning. Autorka uzupełnia podstawowe dymensje religijności przesłanką odnoszącą się do psychospołecznej przynależności do Kościoła. Postawa przynależności i identyfikacji z Kościołem wyraża się konkretnie w więzi z parafią jako grupą społeczną i w interakcjach z parafianami. Udział w życiu parafialnym i świadomość przynależności do grupy parafialnej tworzy szóstą płaszczyznę modelu analizy zjawiska religijnego katolików⁹.

W literaturze polskiej zagadnienie wymiarów (dymensji) religijności omówił w sposób najbardziej systematyczny i wyczerpujący W. Piwowski. W wyniku

⁴ P.G. Swanborn, Religious Research; Objects and Methods, *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 4(1968), s. 7–30; D. Savramis, Entchristlichung und Sekularisierung — zwei Vorurteile, München 1969, s. 21.

⁵ P. Lippert, Die „Fernstehenden“, Theologische Deutung eines praktischen Problems, *Theologie der Gegenwart* 16(1973), s. 153–164.

⁶ J. Laloux, Seelsorge und Soziologie. Eine praktische Einführung für die Gemeindearbeit, Luzern-München 1969, s. 151.

⁷ E. Cimic, Structure de la conscience religieuse dans les milieux ruraux et urbains, w: CISR. Actes de la 11^e Conference Opatija — Jugoslavie 20–24 Sep. 1971, Lille 1971, s. 172, cyt. za J. Mariański, jw., s. 14.

⁸ Ch.Y. Glock, Über die Dimensionen der Religiosität, w: Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie, Reinbek 1969, t. 2, s. 150–168.

⁹ U. Boss-Nünning, Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen, München 1972, s. 49–50.

analizy różnych koncepcji zespołu wskaźników religijności autor sformułował następujący układ siedmiu parametrów w badaniach nad religijnością: globalny stosunek do wiary, ideologia religijna, wiedza religijna, doświadczenie religijne, praktyki religijne, wspólnota religijna, moralność religijna. Każdy z tych parametrów odzwierciedla jakiś znaczący aspekt życia religijnego, choć nie są one traktowane jako równorzędne¹⁰.

Opierając się na systematyzacjach dokonanych przez Ch.Y. Glocka, U. Boss-Nünning i W. Piwowarskiego w niniejszym opracowaniu formacja religijna pracowników służby zdrowia będzie przedstawiona w następujących aspektach:

1) Aspekt globalnego stosunku do wiary.

Omówimy w nim tylko wskaźnik identyfikacji ze zbiorowością wierzących. Pozytywne znaczenie tego kryterium — jak informują L. Dingemans i J. Remy — jest słabe, ma charakter wstępny, pozwalający wyodrębnić grupy ludzi określających siebie jako wierzących, wątpiących, obojętnych i niewierzących.

2) Aspekt wiedzy i przekonań religijnych.

Parametr wiedzy religijnej odnosi się do znajomości treści wiary (dogmaty). Religijność wyrażana w aspekcie intelektualnym zakłada przynajmniej minimum wiedzy na temat wyznawanej religii (i Kościoła), do której jednostka przynależy. Obszerna wiedza religijno-kościelna nie jest *conditio sine qua non* wiary religijnej.

3) Aspekt ideologiczno-wierzeniowy zawiera konformizm wobec podstawowych twierdzeń wiary, tak jak są one formułowane i przekazywane jako obowiązujące w religii katolickiej. Wiara w Boga osobowego i w Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego należą do fundamentalnych ustaleń religii. Oficjalny model wiary religijnej znajduje się w *Credo* i w katechizmach Kościoła. Postawy wobec wiary są zróżnicowane, od wiary tradycyjnej poprzez wiarę selektywną, w której wyrażona jest zgoda na niektóre prawdy wiary, aż do obojętności i niewiary włącznie.

4) Aspekt rytualno-kulturowy obejmuje zewnętrzne zachowania kultowe, czyli praktyki religijne, których oczekuje lub żąda Kościół katolicki. Wyróżnia się praktyki religijne obowiązkowe i nadobowiązkowe. Nacisk położony jest na sam fakt oraz częstotliwość spełniania praktyk religijnych.

Przyjęte teoretyczne aspekty religijności — jak się wydaje — pozwolą na analizę danych empirycznych, przynajmniej w sensie ustalenia zgodności lub niezgodności faktycznych postaw i zachowań pracowników służby zdrowia z oczekiwaniami religijno-etycznymi Kościoła.

I. WIEDZA I PRZEKONANIA RELIGIJNE

Jednym z kryteriów religijności jest kryterium wiedzy religijnej. Między poziomem wiedzy religijnej, znajomością dogmatycznych podstaw własnej religii nie ma warunkującej zależności. Wiedza nie wiąże się bezwarunkowo z wiarą religijną, kultowym zachowaniem, czy praktycznym wyborem preferencji moralnych. Niski poziom uświadomienia religijnego może koegzystować z głęboką i intensywną wiarą. Nie istnieje bowiem prosty związek między wiedzą dotyczącą

¹⁰ W. Piwoarski, Operacjonalizacja pojęcia religijności, *Studia Socjologiczne* 4(1975), s. 171.

spraw religijnych a postawami i zachowaniami religijnymi¹¹. Wiedza — poznawcze zgłębienie zasad — nie oznacza aktu wiary, emocjonalnej akceptacji intelektualnie nawet uznanych wartości. Z drugiej strony, wysoki stopień obiektywnej identyfikacji z Kościołem sprzyja wzrostowi gotowości do zajmowania się i interesowania treściami wiary, a nawet istnieje pozytywna więź między wiedzą religijną a obecnością wiary¹². Niektórzy z socjologów utrzymują, że wpływ wiedzy religijnej na wiarę jest proporcjonalny do ogólnego poziomu kultury¹³ tzn., że wyższy stopień wykształcenia w naukach świeckich wymaga pogłębienia wiedzy religijnej.

Odpowiedni poziom wiedzy religijnej jest rozwinięciem jednego z trzech komponentów każdej postawy psychologicznej, jakim jest komponent poznawczy (obok komponentu emocjonalno-dążeńiowego i behawioralnego)¹⁴. Jak piszą L. Dingemans i J. Remy, *studiowanie wiedzy religijnej pozwala więc raczej wymierzyć, do jakiego stopnia wiara ludzi wierzących jest oświecona, niż wymierzyć samą wiarę*¹⁵. Pewne minimum wiedzy religijnej jest konieczne, by przyjąć wiarę i wyznawać ją, choć rozległa wiedza religijna nie musi iść w parze z silnym subiektywnym przeżyciem religijnym, z regularną praktyką religijną czy z silną akceptacją twierdzeń wiary¹⁶.

Zanim jednak zostaną omówione wskaźniki parametru wiedzy religijnej z korzyścią będzie przyrzeć się autodeklaracji wobec wiary badanych pracowników służby zdrowia. Ze wskaźników parametru intelektualnego będą przedstawione następujące: istnienie religii, stworzenie świata i człowieka, Bóstwo Chrystusa i odkupienie przez Niego ludzi, znajomości najważniejszego przykazania jakie dał Chrystus ludziom, życie pozagrobowe i sankcje pośmiertne, prawdziwość Pisma Św., zgodność dogmatu i nieomyłności papieża w sprawach wiary z mentalnością współczesnego człowieka oraz zgodność poglądów naukowych z prawdami wiary.

Tab. 1. Autodeklaracja wiary

Wyszczególnienie	Głęboko wierzący		Wierzący		Obojętni religijnie		Niewierzący		Razem	
	l.	%	l.	%	l.	%	l.	%	l.	%
Gdańsk ¹⁷	50	16,5	146	48,2	63	20,8	44	14,5	303	100,0
Kraków ¹⁸	24	24,0	32	32,0	18	18,0	26	26,0	100	100,0

¹¹ U. Boss-Nünning, jw., s. 74.

¹² L. Dingemans, J. Remy, Kryteria żywołności katolicyzmu, w: Ludzie – Wiara – Kościół. Analizy socjologiczne, Warszawa 1966, s. 138.

¹³ J.H. Fichter, Sociological Measurement of Religiosity, *Review of Religious Research* X(1969), s. 169.

¹⁴ S. Nowak, Pojęcie postawy w teoriach i stosowanych badaniach społecznych, w: Teorie postaw, Warszawa 1973, s. 23.

¹⁵ L. Dingemans, J. Remy, jw., s. 138.

¹⁶ Ch.Y. Glock, jw., s. 164.

¹⁷ E. Czerwiński, Postawy światopoglądowo-religijne a postawy społeczno-etyczne lekarzy w środowisku wielkomijskim, Lublin 1980 (mps).

Jak wynika z powyższej tabeli prawie 1/5 pracowników służby zdrowia deklaruje się jako głęboko wierzący, ok. 45% określa siebie jako wierzących, prawie 20% zalicza się do grupy obojętnych religijnie, a pozostali (ok. 18%) zadeklarowało się jako niewierzący. Ogółem wierzących jest ok. 60%¹⁹. Trudno powiedzieć czy autodeklaracja *głęboko wierzący* jest wyrazem religijności pogłębionej. Z różnych badań wynika, że pokrywa się ona z głęboką wiarą tradycyjną²⁰. Zwróćmy uwagę na kategorię obojętnych religijnie i niewierzących. Pierwsi z nich odznaczają się przywiązaniem do materializmu praktycznego, a w konsekwencji brakiem postawy ideowej, co może znaleźć wyraz w stosunku do problemów etycznych lekarza. Drugi z nich, jak się wydaje, są bardziej ideowi, choć przyczyny ich niewiary są różne²¹.

Przedstawimy teraz wyniki badań z zastosowaniem wskaźników parametru intelektualnego. Uwaga zostanie skoncentrowana nad wypowiedziami dotyczącymi religii.

Prawie 46% badanych pracowników służby zdrowia w środowisku krakowskim określa religię jako *los istnienia ludzkiego w oparciu o pobudki nadprzyrodzone; religia daje mi możliwość kontaktu z Bogiem; jest normą, którą przekazują nam kapłani, a my wierzymy, że to jest prawdziwe; religia jest to światopogląd; filozofia sensu istnienia; rodzaj kodeksu moralnego; wiara człowieka w Boga; filozofia życia; związek człowieka z Bogiem; zbiór przepisów etyczno-moralnych; wiara w życie pozagrobowe; religia jest to wiara w Boga i dążenie do życia według zasad religii*.

Druga grupa, wśród której dominują niewierzący (22%) definiuje religię jako: *doktrynę określającą stosunek człowieka do bóstwa i wyznaczającą pod tym kątem normy postępowania; religia jest zaspokojeniem odwiecznych marzeń ludzi, by nigdy nie umierać*.

Jak można zauważyć, w stwierdzeniach tych dominują elementy światopoglądowe, emocjonalne oraz elementy zachowań. Porównując określenia religii respondentów z definicją Tilanusa, którą można przedstawić jako postawę lub nastawienie do tego, że Bóg istnieje, jest transcendentny, jest Stworzycielem wszystkiego, jest najwyższym autorytetem i normą, któremu człowiek oddaje cześć, należy stwierdzić, że w odpowiedziach nie wszystkie jej elementy można znaleźć. Niemniej jednak w każdej wypowiedzi przynajmniej jeden z nich jest zawarty. Biorąc pod uwagę wypowiedzi ankietowanych, są one może nieadekwatne co do wyrażen, ale co do treści wydaje się, że ujmują istotę rzeczy.

Na uwagę zasługują jeszcze uzasadnienia własnej postawy wobec religii. I tak 29,1% motywuje swoje stanowisko w sposób następujący: *nie widzę potrzeby uzasadnienia — to jest coś, co się ma w sobie, we krwi; tego nie da się udowodnić*

¹⁸ J. J a s z c z y s z y n, Stosunek lekarzy do religii na przykładzie miasta Krakowa, Lublin 1973 (mps).

¹⁹ W ogólnopolskich badaniach nad religijnością inteligentów przeprowadzonych w roku 1988 przez M. L i b i s z o w s k ą - Ż o ł t k o w s k ą w kategorii lekarzy 77,2% respondentów zadeklarowało się jako wierzący. M. L i b i s z o w s k ą - Ż o ł t k o w s k ą, Postawy inteligencji wobec religii. Studium socjologiczne, Warszawa 1991, s. 87.

²⁰ W. P i w o w a r s k i, Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym, Warszawa 1977, s. 124.

²¹ E. C z e r m i ń s k i, jw., s. 73.

— *to jest dar Boży; religia jest ucieczką od codziennej rzeczywistości szarej w strefę mistyki, marzeń o sprawiedliwości wzajemnej, dobroci, miłości i szacunku; widzę w życiu sens i cel religii, od najmłodszych lat wiara katolicka była mi wdrożona i trudno dzisiaj zaczynać od nowa, jeżeli ma się wpojone zasady chrześcijańskie; jestem wierzącą, ponieważ otaczający świat, zjawiska przyrody — wskazują, że Bóg istnieje; jestem wierzącą, ponieważ wychowano mnie w szkole klasztornej; wierzę bo doceniam wartości tradycji religijnej; wpojono we mnie w dzieciństwie wiarę w potrzebę religii katolickiej.*

Wprawdzie uzyskane wypowiedzi mają subiektywny charakter, niemniej jednak stanowią one jedyne źródło informacji w zakresie nas interesującej problematyki.

18% respondentów twierdzi wprost, że tego nie można uzasadnić — to jest czymś, co ma się „w sobie” i dzięki czemu odnajduje się sens życia. Odwołaniem do tradycji jako uzasadnienia swojej religii zadawała się 10,5% i nie wynika głębiej w swoją postawę religijną.

Pracownicy służby zdrowia, którzy określili się jako niewierzący, swoją postawę do religii definiują w 27,9% w następujący sposób: *Urodziłem się chyba bez zmysłu religijnego, utwierdziło mnie w tym środowisko świeckie, areligijne, w którym wzrastałem, dojrzałem i osiągnąłem start życiowy. Jestem w tej chwili pochłonięty pracą zawodową, w której się wyżywam. Na powtórne rozważenie mego światopoglądu mogą wpłynąć dalsze koleje mojego życia i dalsze niewiedome, z którymi się liczę; tak mnie wychowano.*

Natomiast 16,2% badanych niewierzących nie odpowiada na prośbę uzasadnienia swojej postawy wobec religii.

Zdecydowana większość respondentów w celu uzasadnienia swojej postawy odwołuje się do własnych przekonań religijnych. Postawy te ukształtowały się na podstawie osobistych przemyśleń w oparciu o doświadczenia życiowe poszczególnych jednostek, bądź też jako czynnik oddziaływania Kościoła, czy tradycji katolickiej.

Przekonanie o stworzeniu świata przez Boga podziela znaczna większość badanej zbiorowości 69,3%, natomiast, że również człowiek został stworzony przez Boga uważa 66% ankietowanych. Druga część (27,7%) jest zdania, że świat powstał sam drogą jakiejś bliżej nieokreślonej ewolucji, a 34% uważa, że człowiek powstał drogą ewolucji z innych gatunków zwierząt. Istnieje jeszcze trzecia grupa respondentów (3%), która twierdzi, że człowiek stworzył Boga dla swoich celów. Pogląd, że człowiek przypadkowo zjawił się na tym świecie nie znalazł uznania w badanej zbiorowości. Jak łatwo zauważyć, bardzo ściśle z zagadnieniem stworzenia świata wiąże się pogląd na pochodzenie człowieka.

Prawda o stworzeniu człowieka przez Boga w większym stopniu jest uznawana tak przez kobiety (69,3%), jak i przez mężczyzn (59,2%) i odwrotnie ewolucja człowieka z gatunku zwierząt posiada więcej zwolenników wśród mężczyzn (40,8%) jak wśród kobiet (30,7%).

Struktura wieku ma decydujący wpływ na poglądy badanej zbiorowości o pochodzeniu człowieka. Pokolenie najstarsze w znakomitej większości jest zdania, że człowiek został stworzony przez Boga (78,3%), podczas gdy najmłodsze

pokolenie w 42,6% twierdzi, że człowiek powstał drogą ewolucji ze świata zwierząt. Wyraźne zróżnicowanie poglądów w tak zasadniczej sprawie należy prawdopodobnie tłumaczyć wpływem materialistycznego wychowania w szkole średniej i w okresie studiów uniwersyteckich.

Następny wskaźnik z zakresu parametru intelektualnego badanej zbiorowości będzie miał za swój przedmiot Bóstwo Chrystusa, które jest centralną prawdą w religii katolickiej. Przyjęcie tej prawdy zmusza każdego człowieka do przyjęcia wszystkich związanych z tym konsekwencji i czyni go chrześcijaninem, odrzucenie zaś stawia go poza wiarą chrześcijańską.

Tab. 2. Wiara w Bóstwo Chrystusa

	Chrystus był:											
	Bogiem		Bogiem-Człowiekiem		wybitnym człowiekiem		postać zmyśloną		brak odpowiedzi		razem	
	I.	%	I.	%	I.	%	I.	%	I.	%	I.	%
Gdańsk	—	—	219	72,3	77	25,4	7	2,3	—	—	303	100
Kraków	5	5,0	51	51,0	9	9,0	—	—	35	35,0	100	100

Poprawną wiedzę o Jezusie Chrystusie posiada prawie 2/3 respondentów. Natomiast ponad 1/5 uważa Chrystusa za wybitnego człowieka, za postać zmyśloną przez ludzi lub twierdzi, że Chrystus był tylko Bogiem, duży procent nie podaje żadnej odpowiedzi. Dziwnym wydaje się kategoria respondentów, którzy uważają Chrystusa za postać wymyśloną przez ludzi, gdy powszechnie uznawana jest historyczność osoby Jezusa Chrystusa również w środowisku ateistów.

W strukturze płci kobiety w znacznie większym odsetku (77,1%), niż mężczyźni (62,2%) uważają Chrystusa za Boga-Człowieka, mężczyźni natomiast w większym stopniu (35,7%) jak kobiety (20,5%) uważają Chrystusa za wybitnego człowieka.

W strukturze wieku najmłodsi pracownicy służby zdrowia są grupą najmniejszą (57,4%), która uważa Chrystusa za Boga-Człowieka a najliczniejszą uważającą Chrystusa za wybitnego człowieka (42,6%). W kategorii wieku 41–50 lat i ponad 50 lat najwięcej respondentów uważa Chrystusa za Boga-Człowieka (odpowiednio 82,6% i 80,4%).

W badaniach, które przeprowadził Jaszczyszyn zapytano o najważniejsze przykazanie, które Chrystus dał ludziom. Odpowiedzi wydają się zaskakujące, gdyż tylko 18% badanych stwierdziło, że jest to przykazanie miłości Boga i bliźniego, aż 41% uważa, że jest to przykazanie miłości bliźniego. Duży odsetek 19% chyba nie zrozumiało pytania, twierdząc, jakoby najważniejsze przykazanie jakie dał Chrystus, to wszystkie 10 przykazań. Duża grupa respondentów (22%) nie udzieliła odpowiedzi na to pytanie.

Dalszym wskaźnikiem w analizowanym parametrze jest problem odkupienia człowieka przez śmierć Chrystusa na krzyżu. Ujęte to zostało w pytaniu: czy wierzy respondent w to, że Bóg stał się człowiekiem i umarł na krzyżu za wszystkich ludzi?

Wiara w to, że Bóg stał się człowiekiem i umarł na krzyżu za wszystkich ludzi prawie identycznie pokrywa się z wiarą badanych pracowników służby zdrowia w Bóstwo Chrystusa (71,9%), natomiast nieco inny układ odsetek stwierdza się w niewierze i niewiedzy w tym problemie. Nie wierzy w tę prawdę 13,9%, a nie wie o tym 14,2%. Odpowiedź ostatnia wydaje się co najmniej dziwna, gdyż trudno nie wiedzieć o podstawowej prawdzie chrześcijańskiej, żyjąc w otoczeniu wyznawców tej religii. Można więc wnioskować, że odpowiedź ta była wymijająca.

Struktura płci i wieku daje podobne wyniki, jak w omawianym wyżej wskaźniku odnośnie Bóstwa Chrystusa. Wiare w odkupienie ludzi przez śmierć Chrystusa na krzyżu, najliczniej przejawiają kobiety i ludzie starsi (odpowiednio 74,6% i 81,4%), mniej mężczyźni i ludzie najmłodszy do 30 lat (odpowiednio 66,3% i 57,4%).

O przekonania dotyczące Trójcy Świętej zapytał pracowników służby zdrowia J. Jaszczyszyn. 54% uznaje jej istnienie, uzasadniając swe stanowisko następująco: *tak mnie uczono; przyjąłem naukę Kościoła bez zastrzeżeń; jest to jeden z podstawowych dogmatów nie dający się oddzielić od całokształtu wiary; zakładam, że tak jest, tego mnie nauczono, nie jestem w stanie sprawdzić; to jest dogmat wiary; wierzę, bo wierzę we wszystkie prawdy wiary; wierzę w tajemnicę Trójcy Św., ale jest to tajemnica, której rozum ludzki nie może pojąć.* Żaden z respondentów nie używa jako argumentu za istnieniem Trójcy Św. źródła Objawienia jakim jest Pismo Święte i zawarte tam wyraźne słowa Chrystusa. Omówiony w dalszej części paragrafu wskaźnik znajomości Pisma św., wiele w tym względzie wyjaśni. Wiare w Boga Ojca i Syna Bożego wyznaje 2% respondentów, 24% wyraża zdecydowaną niewiarę w istnienie Trójcy św., a 20% nie podaje żadnej odpowiedzi.

Kolejnym wskaźnikiem w analizowanym parametrze będzie wiara w nieśmiertelność duszy i sankcję pośmiertną. Prawda ta we wszystkich religiach ma podstawowe znaczenie.

Tab. 3. Wiara w nieśmiertelność duszy i sankcję pośmiertną

Wyszczególnienie	Wiara w nieśmiertelność duszy i sankcję pośmiertną							
	tak		nie		nie wiem		razem	
	l.	%	l.	%	l.	%	l.	%
Gdańsk	180	59,4	37	12,2	86	28,4	303	100
Kraków	45	45,0	22	22,0	33	33,0	100	100

Większość badanych lekarzy (ok. 56%) wierzy w nieśmiertelność duszy i sankcję pośmiertną, ale dość duży odsetek, bo prawie 1/3, wyraża opinię, że nie wie, czy dusza ludzka jest nieśmiertelna i czy istnieje sankcja pośmiertna. Gdy zsumujemy wspomnianą kategorię z niewierzącymi w nieśmiertelność duszy i sankcję pośmiertną, okaże się, że przekonanie to dzielą nie tylko niewierzący i obojętni religijnie, ale również i część tradycyjnie wierzących. Jest to może

wynikiem niewłaściwego pojęcia nagrody i kary albo, deklaracji wiary z pobudek tradycyjnych, środowiskowych bez osobowego zaangażowania.

W strukturze płci obserwuje się bardzo minimalne zróżnicowania w opiniach na omawiany wskaźnik nie odbiegający prawie wcale od przeciętnej ogólnej. W strukturze wieku największe zróżnicowanie zauważa się pomiędzy najstarszymi (69,6%) i najmłodszymi (57,4%), którzy wyznają wiarę w nieśmiertelność duszy i sankcję pośmiertną.

Do zasadniczych wskaźników w parametrze intelektualnym należy również prawdziwość Pisma Świętego. Czermiński postawił pytanie: Czy Pismo św. jest Słowem Bożym skierowanym do człowieka? Pozytywnie na to pytanie odpowiada 74,6%, znaczna część 19,5% wstrzymuje się od wydania swej opinii, a 5,9% zaprzecza prawdziwości Pisma św. W grupie uznającej autentyczność Pisma św. znajduje się obok głęboko wierzących i wierzących zdecydowana większość obojętnych religijnie. Jest to ważny wskaźnik dla duszpasterstwa w Polsce.

W strukturze płci nie ma prawie żadnych różnic w poglądach na prawdziwość Pisma św. i pokrywają się z przeciętną ogólną. Natomiast struktura wieku wprowadza znaczne zróżnicowanie w stanowiskach dotyczących prawdziwości Pisma św. i nie potwierdza prawidłowości o większej ortodoksyjności pokolenia najstarszego. W omawianym wskaźniku najbardziej reprezentowana jest w akceptacji prawdziwości Pisma św. kategoria wieku 42–50 lat (80,3%), następnie dopiero respondenci w wieku powyżej 50 lat (78,3%). W postawie przeczącej prawdziwości Pisma św. przodują najmłodsi pracownicy służby zdrowia (10,6%).

Jaszczyszyn w swoich badaniach postawił pytanie: Czy czyta Pan(i) Pismo św., jeżeli tak, to jak często?

Zaledwie 14% ankietowanych czyta Pismo św. Nowego Testamentu, natomiast o Starym Testamencie nikt nie wspominał. Wśród czytających 4% czyta Pismo św. codziennie, a 10% stosunkowo często. W cytowanych badaniach postawiono również pytania dotyczące korzystania z katechizmu oraz książek i czasopism religijnych. Autor jednak zadowala się bardzo ogólnikowym przedstawieniem tego wskaźnika uniemożliwiając wykorzystanie go w tej części pracy.

Wskaźnik zgodności dogmatu o nieomyślności papieża w sprawach wiary z mentalnością współczesnego człowieka przedstawia w swojej pracy Czermiński. Dogmat ten od początku powodował wiele kontrowersji, również i wśród wierzących. Przypuszczenie o dużej kontrowersji w stosunku do tego dogmatu w całej rozciągłości potwierdza się w opiniach badanych pracowników służby zdrowia.

Dokładnie połowa (49,8%) badanej zbiorowości sądzi, że omawianego dogmatu nie da się pogodzić z mentalnością współczesnego człowieka, jedna czwarta (24,8%) uważa, że ww. dogmat można pogodzić z mentalnością współczesnego człowieka, natomiast ostatnia kategoria (25,4%) odpowiada: „nie wiem”.

Struktura płci zmienia dotychczas istniejącą prawidłowość, gdyż mężczyźni w większym procencie (33,7%) jak kobiety (20,5%) uważają, że nie ma sprzeczności między dogmatem o nieomyślności papieża a mentalnością współczesnego człowieka. W strukturze wieku zachowana jest dotychczasowa prawidłowość, im wyższy wiek tym większa akceptacja dla zasad wiary chrześcijańskiej.

Większość badanych pracowników służby zdrowia jest zdania, że nie można

pogodzić dogmatu o nieomyślności papieża z mentalnością współczesnego człowieka. Z kategorii głęboko wierzących i wierzących tylko jedna trzecia przyjmuje ten dogmat, reszta go odrzuca, albo ma poważne wątpliwości, aby go uznać. W świecie służby zdrowia przyjęcie lub odrzucenie dogmatu o nieomyślności papieża w sprawach wiary i moralności niesie ze sobą poważne konsekwencje. Na tym dogmacie opiera się nauka Kościoła dotycząca moralności i etyki we wszelkich przejawach działalności medycznej. Interesującym jest fakt, że pod względem specjalności zawodowej dogmat o nieomyślności odrzuca 65,6% chirurgów, 59,5% stomatologów, 58,1% ginekologów. Zapewne jest to wynikiem poważnych ograniczeń, jakie wynikają z dogmatu o nieomyślności papieża szczególnie dla tych specjalności medycznych.

Ostatnim wskaźnikiem w analizowanym parametrze intelektualnym jest stwierdzenie zgodności poglądów naukowych z prawdami wiary. Okazuje się, że znaczna część respondentów (64%) przekonana jest o możliwości pogodzenia poglądów naukowych z prawdami wiary, przeciwnego zdania jest 16,5%, nie ma zdania w tej sprawie 19,5%.

W strukturze płci nie zauważa się znaczniejszych różnicowań. Tak mężczyźni jak i kobiety, prawie w równym stopniu podzielają to samo przekonanie. Struktura wieku jest bardziej zróżnicowana. Okazuje się, że najliczniejszą grupę popierającą zgodność poglądów naukowych z prawdami wiary tworzą ludzie między 41 a 50 rokiem życia (73,3%), najmniej zwolenników tego poglądu znajduje się w kategorii od 31 do 40 lat (58,1%). Negujący tę zgodność we wszystkich kategoriach wieku nie wykazują większych różnicowań (od 15% do 17%).

Analiza stanu wiedzy religijnej wykazała, że jest ona na poziomie niewystarczającym z tendencją do poszerzania się zakresu ignorancji religijnej. Katolicy charakteryzują się nastawieniem „zamkniętym”, tzn. ograniczają się do uprzednio zdobytej formacji religijnej²². „Bagaż” treści religijnych niezbyt wykracza poza ten, który został wyniesiony z dzieciństwa i z lekcji religii. Tylko niewielka grupa pracowników służby zdrowia pogłębia wiedzę religijną poprzez kontakt z Pismem Św., książką i czasopismami o tematyce religijnej. Wiadomości religijne są zapamiętywane biernie. Często mamy do czynienia z analfabetyzmem religijnym i deformacją posiadanej wiedzy religijnej. U wielu stwierdza się niejasną znajomość podstawowych treści religijnych. Nawet dogmaty wiary nie są dla ankietowanych czymś „zrozumiałym”. Braki wiedzy religijnej przy konfrontacji z wiedzą zawodową i uniwersytecką podcinają i tak słaby korzeń wiary. Zauważalna jest duża wybiórczość w uznawaniu prawd wiary i Magisterium Kościoła. Świat pracowników służby zdrowia jest bardzo podatnym gruntem na tego typu postawy, szczególnie w sferze etyki i moralności medycyny. Można zaobserwować wyraźną tendencję do narastania kręgów katolików kwestionujących lub odrzucających określone prawdy wiary zdefiniowane w oficjalnych formułach kościelnych.

O ile w katolicyzmie tradycyjnym, w którym nacisk spoczywał na społeczno-integracyjnej funkcji religii, brak głębszego uświadomienia religijnego był czymś naturalnym, o tyle w społeczeństwie będącym w fazie szybkich przemian społeczno-kulturowych może stanowić on zagrożenie dla ideologicznych aspektów religijności. Wiedza religijna, jeżeli jest obiektywnie i psychologicznie mało znacząca,

²² Por. W. Piwoński, *Operacjonalizacja pojęcia*, jw., s. 167.

nie zagwarantuje jednostce pomocy i odpowiednich ram światopoglądowych w rozwiązywaniu narastających problemów wyłaniających się z konfrontacji z prądami konkurencyjnymi lub przeciwnymi wartościami religijnym.

II. PRAKTYKI RELIGIJNE

Religia ukazuje człowiekowi nie tylko zasady dogmatyczne i etyczne, lecz stara się otworzyć mu dostęp do *sacrum*. Dzieje się to przez kult, który jest jednym z najbardziej doniosłych aktów religii i najbardziej widoczną formą manifestacji religijności. Kościół jako instytucja religijna oczekuje i żąda od swoich członków działań kultowych, „żyje” niejako obrzędami (*Wiara bez rytów jest jak ciało bez duszy*)²³. Jedne z nich są podporządkowane zasadzie jednolitości systemu działań i zachowań zbiorowych (praktyki publiczne), inne realizują się poza bezpośrednim wpływem Kościoła (praktyki prywatne).

Podział praktyk religijnych podany przez współczesnych socjologów jest bardzo różny. Szczególnie rozpowszechniony jest podział wypracowany przez Le Bras. Dzieli on je na trzy grupy:

1. poświęcenia, tj. obowiązki religijne spełniane tylko jeden raz w życiu, jak chrzest, pierwsza Komunia Święta, małżeństwo kościelne i pogrzeb katolicki,
2. obowiązki religijne spełniane częściej niż jeden raz w życiu, jak niedzielna Msza Święta i wielkanocna Komunia Święta, post, katechizacja dzieci itp.,
3. ćwiczenia pobożne, do których należy: udział w grupach i organizacjach religijnych, częsta Komunia Święta, nieszpory, powołania kapłańskie i zakonne²⁴.

Praktyk religijnych jako wskaźnika religijności nie należy przeceniać. Fakt, że ktoś spełnia je nie jest w całym tego słowa znaczeniu sprawdzianem religijności, bardzo często można je spełniać pod wpływem działania środowiska, przyzwyczajenia, niemniej jednak praktyk religijnych jako kryterium nie należy pomijać²⁵. Chodzi nie tylko o ukazanie, jakie praktyki spełniają pracownicy służby zdrowia, ale przede wszystkim z jaką częstotliwością i intensywnością. Nie wszystkie praktyki religijne zostaną tu omówione, jest ich bowiem bardzo dużo. Wzięte jednak będą przynajmniej najważniejsze, tak obowiązkowe jak i nadobowiązkowe.

Uczestnictwo w kulcie stanowi nie tylko zewnętrzną manifestację życia religijnego jakiegoś Kościoła, ale stanowi decydującą siłę integracyjną. Poprzez kult grupa religijna „odnajduje” niejako siebie samą²⁶. Uczestnictwo w obowiązkach i praktykach sakramentalnych jest najbardziej widocznym znakiem przynależności do Kościoła.

²³ E. C i m i c, jw., s. 175.

²⁴ G. L e B r a s, Secteurs et aspects nouveaux de la sociologie religieuse Cahiers Internationaux de sociologie, 1946, s. 43 cyt. za W. P i w o w a r s k i, Praktyki religijne w diecezji warmińskiej, jw., s. 44.

²⁵ W. P i w o w a r s k i, Typologia religijna katolików południowej Warmii, SW 1(1964), s. 115.

²⁶ N. G r e i n a c h e r, Soziologische Aspekte des Selbstvollzugs der Kirche, w: Handbuch der Pastoraltheologie, t. 1, Freiburg im Breisgau 1964, s. 439-440.

Praktyki religijne, takie jak uczestnictwo we Mszy Św. niedzielnej i przyjmowanie komunii wielkanocnej, należą do obowiązkowych wzorów życia religijnego. Uczestnictwo we Mszy Św. niedzielnej jest najbardziej regularną formą działań grupowych w parafii²⁷. Zdaniem F. Boularda, ze względu na ściśle obowiązujące przykazania kościelne nie można być pełnym chrześcijaninem bez udziału we Mszy Św.²⁸.

Wśród przebadanych lekarzy w środowisku Krakowa odsetek osób praktykujących systematycznie jest stosunkowo wysoki 40%. Znacznie mniej spośród badanych praktykuje niesystematycznie 6%, natomiast dużą grupę stanowią praktykujący rzadko 54%²⁹. Przyjęte w tych badaniach kategorie nie są zbyt precyzyjne, tzw. „praktykujący” mogą rozmaicie rozumieć model rytualny, do którego odnoszą swoje zachowania bądź całościowo, bądź tylko częściowo.

Analizując ankietę, można przypuszczać, że przez „praktyki” badani rozumieli zasadniczo udział w niedzielnej Mszy Św., potwierdza to odpowiedź na pytanie inne, mianowicie: *Jak często uczęszcza Pan(i) na Mszę Św.?*

Tab. 4. Uczestnictwo we Mszy Świętej

	Uczestnictwo w niedzielnej Mszy Świętej									
	co niedziela		2 x w miesiącu		kilka razy w roku		nigdy		razem	
	l.	%	l.	%	l.	%	l.	%	l.	%
Gdańsk	141	46,5	37	12,2	74	24,4	51	16,8	303	100
Kraków	47	47,0	3	3,0	30	30,0	20	20,0	100	100

Różnice pomiędzy częstotliwością „praktykujących” i nasileniem uczestnictwa we Mszy Św., są niewielkie. Przedstawiona tabela informuje, że ilość osób biorących udział we Mszy Świętej co niedziela jest dość duża i waha się w granicach 47%. Uczęszczający nieregularnie na Mszę Św. dzielą się na dwie grupy — pierwsza to ci respondenci, którzy w miesiącu opuszczają jedną czy dwie Msze Św. i grupa druga co zaledwie kilka razy do roku jest na Mszy Św. Ostatnią grupę stanowią ci, którzy zarzucili praktykę chodzenia do kościoła (ok. 17,0%).

Idąc za powyższymi informacjami, które wydają się być obiektywne na podstawie porównania z autodeklaracją wobec wiary, należy stwierdzić, że Msza Św. stanowi dla badanych pracowników służby zdrowia pewną wartość religijną i może być wyrazem ich wewnętrznej postawy religijnej.

W strukturze płci obserwuje się bardzo minimalne zróżnicowanie w uczęszczaniu na Mszę Św. Natomiast znaczne zróżnicowanie wprowadza struktura wieku. Potwierdza to prawidłowość otrzymaną z innych badań socjologicznych nad religijnością, iż starsi ludzie wykazują większą aktywność w praktykach religijnych. Różnica w uczęszczaniu na Mszę Św. pomiędzy najmłodszymi i najstarszymi

²⁷ K.F. Daiber, *Volkskirche im Wandel. Organisationsplanung der Kirche als Aufgabe der Praktischen Theologie*, Stuttgart 1973, s. 99.

²⁸ F. Boulard, *Premiers itineraires en sociologie religieuse*, Paris 1954, s. 19.

²⁹ J. Jaszczyżyn, *iw.*, s. 53.

respondentami sięga 22,5%, a wśród tych, którzy zarzucili praktykę chodzenia na Mszę Św. 16,8%³⁰. Według przepisów Kościoła każdy katolik powinien przynajmniej raz w roku przystąpić do spowiedzi i Komunii Św. Zaniedbanie obowiązku paschalnego pociąga za sobą sankcję grzechu ciężkiego.

Tab. 5. Praktyka spowiedzi i Komunii Świętej wielkanocnej

Wyszczególnienie	Raz w miesiącu		Kilka razy w roku		Raz w roku		Co kilka lat		Wcale		Razem	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
Gdańsk	27	8,9	75	24,8	50	16,5	98	32,4	53	17,5	303	100
Kraków	12	12,0	21	21,0	15	15,0	30	30,0	22	22,0	100	100

Jak wynika z powyższej tabeli, wskaźniki *paschantes* nie są wysokie, gdy np. porównamy je z przeciętną krajową. Sumując tych co uczęszczają do Komunii św. często i tych co tylko raz w roku, otrzymamy zaledwie połowę respondentów, którzy wypełniają praktykę obowiązkowej spowiedzi i Komunii Św. wielkanocnej. Druga połowa badanych pracowników służby zdrowia uczęszcza do Komunii Św. co kilka lat (ok. 32%) lub nie uczęszcza wcale (18%). Należy jednak pamiętać, że ponad 10% wśród respondentów nie posiada ślubu kościelnego i z tego powodu nie może przystępować do Komunii Św. Jak można zauważyć korzystanie z sakramentów Pokuty i Eucharystii jest w dużym stopniu sporadyczne i najczęściej związane z uroczystościami rodzinnymi lub na skutek perswazji osób najbliższych.

Dość silna zależność występuje pomiędzy strukturą płci a uczęszczaniem do spowiedzi i Komunii Św. Rozpiętość kształtuje się w 11% na korzyść kobiet. Potwierdza to hipotezę, że częstotliwość praktyk religijnych zależna jest od struktury płci.

Zależność częstotliwości spowiedzi i Komunii Św. jest wyraźnie dostrzegana w strukturze wieku. Praktykę spowiedzi i Komunii Św. wielkanocnej do wieku 30 lat spełnia 48,9%, między 31 a 40 rokiem życia 47,6%, pomiędzy 41 a 51 rokiem życia 52,4%, natomiast w wieku ponad 50 lat 54,3%. Kategorie wieku starszego wykazują wyższy poziom praktyki spowiedzi i Komunii Św. jak kategorie lat młodszymi (różnica 6,7%). Interesujące jest porównanie dwóch pierwszych przedziałów wiekowych, gdzie pracownicy służby zdrowia do lat 30 wykazują wyższą częstotliwość spowiedzi i Komunii Św. niż druga kategoria wiekowa. Przyczyn może być wiele np. niezależność zawodowa wynikająca z kilkuletniego stażu pracy, poświęcenie większości czasu rodzinie kosztem praktyk religijnych, unikanie sytuacji, które mogłyby zaszkodzić w awansie zawodowym, jak również większe potrzeby religijne rozbudzone studiami i pierwszymi latami pracy, i niemożność ich zaspokojenia w istniejących strukturach duszpasterskich.

W rezultacie przeprowadzonych analiz praktyk obowiązkowych pracowników służby zdrowia, można stwierdzić, że o ile uczestnictwo we Mszy Św. przedstawia dość wysoki poziom, tak praktyka spowiedzi i Komunii Św. stosunkowo niski,

³⁰ E. Czerwiński, *iw.*, s. 176.

oscylując między 48% a 50,2% respondentów. Praktyki nadobowiązkowe zwane też praktykami „pobożnymi” zawierają w sobie element „osobowo-dobrowolny”, chociaż w niektórych środowiskach są one traktowane jako obowiązkowe. Używane jest również określenie praktyk religijnych prywatnych w odróżnieniu od publicznych. Tym, co różnicuje te dwie formy praktyk nadobowiązkowych jest ich miejsce — w kościele albo poza nim. Część praktyk nadobowiązkowych prywatnych, będące obiektem zainteresowania niniejszego opracowania, są przejawem podporządkowania się długotrwałym zwyczajom i tradycjom kultury lokalnej. Przy wykonywaniu tych praktyk wszelka kontrola jest bardzo ograniczona lub wręcz niemożliwa. Wychodząc z tego założenia można stwierdzić, że u podstaw tego rodzaju praktyk religijnych tkwią przede wszystkim postawy osobiste, choć nie rozstrzyga się tym samym, w jakiej mierze te postawy zależą od osobistej decyzji jednostki, a w jakim stopniu zostały „wyuczony” w domu rodzinnym czy w innych grupach społecznych. Do pomiaru prywatnych praktyk religijnych wybrano kilka wskaźników, takich jak modlitwa indywidualna, czytelnictwo ksiązek religijnych oraz udział w procesjach, rekolekcjach i pielgrzymkach.

Do najbardziej znanych praktyk nadobowiązkowych należy zaliczyć codzienną modlitwę, odmawianą prywatnie. Modlitwa indywidualna, rozumiana jako pacierz codzienny, uchodzi w przekonaniu wiernych za elementarny obowiązek religijny katolika i stanowi ważny, niekiedy jedyny, element wychowania religijnego dzieci w rodzinie. Modlitwa może być uznana za przejaw osobistego stosunku człowieka do Boga, choć mieści się w ramach oczekiwanych przez Kościół ról społecznych katolika. Stan praktyki osobistej modlitwy (bez uwzględnienia ich treściowej zawartości) wśród pracowników służby zdrowia przedstawia tabela nr 6.

Tab. 6. Praktyka modlitwy

Wyszczególnienie	Codziennie		Niesystematycznie		Nigdy		Razem	
	l.	%	l.	%	l.	%	l.	%
Gdańsk	111	36,6	136	44,9	56	18,5	303	100
Kraków	32	32,0	37	37,0	31	31,0	100	100

Codzienna modlitwa jest dość powszechnie praktykowana wśród interesującej nas zbiorowości. Ponad jedna trzecia pracowników służby zdrowia modli się codziennie; znacznie większa ilość (ok. 40%) niesystematycznie, a jedna piąta wyraziła negatywny stosunek do modlitwy. Są to dość wysokie wskaźniki. Zauważalna jest duża rozpiętość w grupie respondentów nie modlących się między Gdańskiem a Krakowem i wynosi 12,5%.

W strukturze płci stwierdza się niewielkie różnicowania w odmawianiu modlitwy. Tylko w kategorii codziennej modlitwy różnica sięga 4,3% na korzyść kobiet, natomiast globalnie różnica ta wynosi 1,5%. Struktura wieku różnicuje się równie znacznie jak w parametrze spowiedzi i Komunii Św. Codziennie odmawia modlitwę więcej respondentów starszych (41,8%) niż młodszych (33%), niesystematycznie więcej respondentów młodszych (50,1%), a mniej starszych (38,7%).

Wśród tych, którzy nigdy nie odmawiają modlitwy najwięcej jest z kategorii wieku 31–40 lat (21%), a najmniej z kategorii do 30 lat (12,7%). Ogólnie mówiąc pomiędzy strukturą płci i wieku a nasileniem odmawiania modlitwy nie zauważa się dużej różnicy.

Czytanie książek i czasopism religijnych są następnymi praktykami nadobowiązkowymi, które zostaną przedstawione. Jest to ważny wskaźnik mający zdecydowany wpływ na posiadaną wiedzę religijną. Mniej niż połowa (43,1%) pracowników służby zdrowia czyta książki i czasopisma religijne. Większość respondentów (56,9%) zupełnie zaniedbuje lekturę religijną.

Struktura wieku wykazuje znaczne zróżnicowanie wśród badanych lekarzy w zakresie czytania książek i czasopism religijnych. W kategorii wieku od 41 do 50 lat duża większość (59,3%) poświęca czas na czytanie lektury religijnej, natomiast w kategorii do 30 lat mniej więcej 1/3 (36,3%).

Stan czytelnictwa książek i czasopism religijnych jest niewystarczający i obejmuje niewielkie kręgi katolików. Pogłębiający się ustawicznie proces podnoszenia poziomu wykształcenia i osiągnięcia wysokiej specjalizacji w wykonywanym zawodzie stwarza warunki do powiększania się dysproporcji pomiędzy poziomem wiedzy religijnej i ogólnej. Obserwowany duży poziom ignorancji religijnej wśród pracowników służby zdrowia jest warunkowany między innymi niskim zainteresowaniem książką i prasą o tematyce światopoglądowej. Stopień czytelnictwa czasopism i książek o tematyce religijnej może stać się jedną z przyczyn malejącego zainteresowania sprawami religii i Kościoła.

W praktykach nadobowiązkowych na uwagę zasługuje jeszcze uczestnictwo w procesjach, rekolekcjach i pielgrzymkach. Z badań przeprowadzonych przez Jaszczyszyna wśród lekarzy Krakowa wynika, że 69% badanych nie bierze udziału w żadnych z wymienionych wyżej praktyk religijnych, 11% bierze udział w procesjach, 17% w rekolekcjach, 1% w pielgrzymkach, a 2% uczestniczy w dniach skupienia i dyskusjach na tematy religijne³¹. Tak więc jedynie 1/3 pracowników medycyny uczestniczy w praktykach pobożnościowych.

Omawiając wyniki analiz wskaźników parametru rytualistycznego, należy stwierdzić, że praktyki religijne obowiązkowe w badanej zbiorowości wykazują w stosunku do ogólnej przeciętnej w Polsce dość wysoki poziom. Potwierdzają się tutaj znane prawidłowości o większej religijności kobiet niż mężczyzn oraz wieku starszego od młodszego. Nieco inaczej przedstawia się sprawa, gdy chodzi o praktyki nadobowiązkowe. Jedne z nich spełniane są w stopniu znacznie wyższym jak obowiązkowe, drugie natomiast przez większość zaniedbywane. Można przypuszczać, że jest to skutkiem niskiego poziomu wiedzy religijnej, a to z kolei między innymi jest wynikiem bardzo niskiego wskaźnika korzystania z książek i prasy katolickiej. W rzeczywistości jednak są one dowodem bardziej intensywnej religijności, i z tej racji mają dużą wartość jako wskaźniki wewnętrznej religijności.

Przedstawiona analiza danych empirycznych w zakresie formacji religijnej pracowników służby zdrowia, uprawnia do sformułowania kilku wniosków. Stan wiedzy i przekonań religijnych ukazuje duże braki w sferze formacji intelektualnej.

³¹ J. Jaszczyszyn, *ibid.*, s. 57.

Poziom wiedzy jest na ogół niski i jest wynikiem zatrzymania się w wykształceniu religijnym na poziomie szkoły podstawowej i średniej. Bardzo niskie czytelnictwo książek i czasopism religijnych dopełnia obrazu stanu wiedzy i przekonań religijnych oraz wskazuje na przyczyny takiej sytuacji. Istnieje tendencja poszerzania się kręgu katolików kwestionujących lub odrzucających prawdy wiary definiowane w oficjalnych formułach kościelnych. Istnieje dość wysoki wskaźnik spełniania praktyk religijnych obowiązkowych, natomiast uczestnictwo w praktykach religijnych nadobowiązkowych pozostawia wiele do życzenia. Jest to m.in. skutek niedostosowania form działalności duszpasterskiej do potrzeb, mentalności i specyfiki zatrudnionych w służbie zdrowia. Ze względu na spory dystans jaki dzieli badania od ich analiz oraz zintensyfikowany proces przemian religijności związany z transformacjami ustrojowymi w Polsce, wskazane byłoby przeprowadzenie nowych badań w środowisku służby zdrowia. Na ich podstawie będzie można podjąć działania duszpasterskie, bardziej adekwatne do obecnej sytuacji w środowisku służby zdrowia. Ponowne badania ukazałyby również dynamikę przemian religijności, które z punktu planowania działań pastoralnych mogą przynieść nieocenioną pomoc.

RELIGIÖSE FORMATION DER ANGESTELLTEN DES GESUNDHEITSWESENS

ZUSAMMENFASSUNG

Das Aufgreifen des Gedankens der religiösen Formation der Angestellten des Gesundheitswesens ist ein Versuch der Bearbeitung des Problems, dessen schmerzliches Fehlen in der polnischen Seelsorge fühlbar ist. Weil es keine Bearbeitung in diesem Gebiet gibt, ist das Aufgreifen dieses Themas gerechtfertigt und interessant. Ergebnisse der durchgeführten Analysen können für ein weiteres Lenken der Seelsorge des Gesundheitswesens brauchbar sein.

Die sekundäre Analyse der inmitten der Angestellten des Gesundheitswesens durchgeführten Forschungen erleuchtet den Wissensstand und den Stand der moralischen und religiösen Überzeugungen, in denen man den hohen Grad des Subjektivismus und der Selektivität wahrnimmt.

Das Niveau des Religionswissens ist im allgemeinen niedrig. Man hat den Eindruck, daß die entscheidende Mehrheit der Angestellten des Gesundheitswesens in ihrer religiösen Ausbildung auf dem Niveau der Oberschule stoppt bei manchen sogar auf Niveau der Grundschule. Die auftretende hohe Disproportion des Religionsbewußtseins in Konfrontation mit der Berufskennntnis ist, am häufigsten, die Ursache des Zusammenbruches des Glaubens und des Distanzierens von der Kirche. In religiösen Überzeugungen ist die große Selektivität sichtbar.

Der hohe Anzeiger der Teilnahme an Religionspraktiken bescheinigt die vorhandene Überzeugung vom Übergewicht der *Religion des Volkes* und des religiösen Rituals auf *die Religion der Alltäglichkeit*. Man soll doch feststellen, daß religiöse Praktika, pflichtmäßige in der besprochenen Berufskategorie, im Verhältnis zum allgemeinen Durchschnitt in Polen

genug hohes Niveau aufweisen. Unter Bedingungen der Kirche in Polen geht bedeutend die seelsorgische Tätigkeit inmitten des medizinischen Personals der theologisch-pastoralen Reflexion und der komplexe Blick für Seelsorge des Gesundheitswesens ist doch unentbehrlich für adäquate Tätigkeit in diesem Milieu.

PROCES PRZEKAZU WIARY w WYMIARZE INTERDYSCYPLINARNYM

Treść: — I. Dyskusja nad przekazem wiary. 1. Kryzys przekazu wiary. 2. Poglądy teologiczno-dydaktyczne wobec kryzysu przekazu wiary. 3. Wzajemny stosunek między pedagogiką religijną i dogmatyką. 4. Treści w procesie przekazu. 5. Przekaz jako wyzwanie. 6. Relacje zachodzące między „teologią elementarną” i pedagogiką religijną oraz wnioski dla przekazu wiary. — II. Przekaz wiary w kontekście kairologii religijno-pedagogicznej. 1. Znaczenie pojęcia *Kairos*. 2. Pedagogiczno-teologiczny aspekt kairologii religijno-pedagogicznej. — Wnioski. — Zusammenfassung.

Podjęcie powyższego tematu ma szczególnie głębokie uzasadnienie w nowej sytuacji, w jakiej znajduje się obecnie Kościół w Polsce. Jeśli uwzględni się, że Kościół wobec zachodzących przemian społeczno-politycznych nie może przechodzić obojętnie i nie może swojej misji wypełniać w izolacji, to zastanowienie się nad zagadnieniem przekazu wiary w kontekście tych właśnie przemian, ma swoją dodatkową motywację, zwłaszcza w wymiarze przyszłościowym¹.

Nie podlega też wątpliwości, że spojrzenie na problem przekazu wiary także w aspekcie socjologicznym ma swoje uzasadnienie w myśli soborowej. A myśl ta jest ciągle aktualna, żywa i inspirująca. Wnikliwa analiza a także ocena okresu posoborowego sprowadza się do następującego stwierdzenia: Duch zawarty w dokumentach soborowych a zwłaszcza w Konstytucji *Gaudium et Spes* winien być na nowo odkryty i przemyślany stosownie do czasu. Dlatego też zagadnienie przekazu wiary w kontekście zmieniającej się sytuacji społeczno-politycznej i upowszechniającego się pluralizmu w Polsce stanowi odpowiedzialne zadanie dla katechezy w szkole, która w nowym środowisku zdana jest samoczynnie na wpływy z zewnątrz, jakie niesie ze sobą pluralizm społeczny.

Podjmując niniejszy temat autor staje przed złożonym zagadnieniem. Ponieważ literatura rodzima dotycząca powyższej tematyki jest jeszcze dosyć skąpa, a problem jest żywo dyskutowany, dlatego będzie on rozwiązywany w świetle literatury zachodniej, zwłaszcza niemieckiej, z myślą jednak o nowej sytuacji katechetycznej w Polsce.

¹ F.X. Kaufmann, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg — Basel — Wien 1979.

I. DYSKUSJA NAD PRZEKAZEM WIARY

Dyskusja podejmowana na temat przekazu wiary odbywa się przede wszystkim między przedstawicielami teologii dogmatycznej a reprezentantami pedagogiki religijnej. Pierwsi bronią nienaruszalności treści, a drudzy otwierają się na cały proces przekazu.

1. Kryzys przekazu wiary

Obserwując sytuację Kościoła na Zachodzie, jego miejsce w zmieniających się strukturach pluralizmu społeczno-kulturowego, stwierdza się, że Kościół ten stawał i ciągle staje wobec nowych wyzwań. Jeśli obecnie mówi się o kryzysie przekazu wiary, to nie znaczy, że został on spowodowany życiem i nauczaniem Kościoła. Wiele w tym względzie mają do powiedzenia zachodzące procesy sekularyzacji i laicyzacji.

Misja Kościoła aczkolwiek w swej istocie niezmienna, podlega wpływom czasu i środowiska, które ją w dużym stopniu warunkują. Kościół zaś starając się wiernie wypełniać swoje zadanie, nie zawsze trafia do mentalności współczesnego człowieka, którego tak wyraźnie charakteryzuje postawa konsumpcji. Człowiek współczesny z gruntu rzeczy dystansuje się od wartości nadprzyrodzonych, które w istocie mają charakter zobowiązujący i wymagają świadectwa. Dlatego wydaje się być konsekwentnym szukanie przyczyn tego kryzysu wiary w samych postawach współczesnych chrześcijan, którzy wartości głoszone przez Kościół odbierają coraz bardziej krytycznie i nie bez pełnej akceptacji².

Przeprowadzone badania naukowe dowodzą, że tego typu postawy to też niejako zjawisko socjologiczne³. A patrząc na kryzys przekazu wiary w kontekście socjologicznym zagadnienie to wymagałoby naturalnie wieloaspektowego omówienia. W jednym opracowaniu nie sposób jest tego wyczerpująco dokonać. Dlatego z konieczności poruszone zostaną tu tylko niektóre jego aspekty. Szczególną uwagę zaś zwrócimy na kontekst kairológiczny przekazu wiary.

2. Poglądy teologiczno-dydaktyczne wobec kryzysu przekazu wiary

Kardynał J. Ratzinger w przemówieniu wygłoszonym we Francji na temat kryzysu katechezy nawiązał przede wszystkim do sytuacji w Niemczech. Zajął on zdecydowanie krytyczną postawą wobec rozwoju katechezy w sensie religijno-dydaktycznym. W zarzutach swych wskazał szczególnie na *hypertrofię* (przerost) metodyczną w stosunku do przekazywanych treści w procesie katechetycznym⁴.

² P. Schladoth, Das II. Vatikanum und seine Bedeutung für die Religionsdidaktik, w: K. Richter (Hrsg.), Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche, Mainz 1991, s. 200-220.

³ F.X. Kaufmann, Gesellschaft — Kirche, w: P. Eieher (Hrsg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 2, München 1984, s. 65-80.

⁴ J. Ratzinger, Die Krise der Katechese und ihre Überwindung. Rede in Frankreich, Einsiedeln 1983.

Ale krytyczne głosy odnoszące się do katechezy wywołały również wielkie zatroskanie wśród wielu teologów i dydaktyków o przekaz wiary młodym pokoleniom. Dlatego też problem ten zaczęto na nowo analizować i wyjaśniać. Chodzi tu przede wszystkim o zasadnicze pytanie, a mianowicie: W jaki sposób wiara Kościoła może być dzisiaj dynamicznie i żywotnie przekazywana, aby spełniała swoją funkcję motywacyjną dla świata jutra? W tej właśnie myśli, jaka zawarta została w tekście synodalnym diecezji Rottenburg kryje się głęboka troska o przekaz wiary młodym pokoleniom⁵.

Dla wyakcentowania najważniejszych aspektów tegoż zagadnienia zwrócimy uwagę na niektóre myśli autorów uczestniczących w dyskusjach dotyczących przekazu wiary młodemu pokoleniu.

I tak Jürgen Werbiek wymieniając poszczególne koncepcje religijno-pedagogiczne, wskazując na ramowe programy szkolnej lekcji religii (*Zielfelderpläne, Grundlagenplan*) i ich krytyczną ocenę, stwierdza jednocześnie, że z wielu stron coraz bardziej słyzy się głosy domagające się powrotu do treści wiary, które Urząd Nauczycielski Kościoła podaje w sposób autentyczny do wierzenia⁶.

Jak wiadomo interwencje tego rodzaju, jak stwierdza autor, były żywotne w pedagogice religijnej *materialno-kerygmaticznego przelomu*⁷. I aczkolwiek wielu autorów obiecuje sobie od tego przelomu zdecydowanego zwrotu w sensie pozytywnym odnośnie przekazu wiary także w szkolnej lekcji religii, to jednak Werbiek zapytuje krytycznie: Czy rzekome zubożenie przekazywanych treści wiary istotnie dotyczy szkolnych lekcji religii i czy właśnie zubożenie tych treści stanowi w istocie główny element potwierdzający bezskuteczność dotychczasowej lekcji religii⁸.

W tym kontekście wskazuje autor na ankietę przeprowadzoną w Instytucie Demoskopii w Allensbach (1987/88) wśród katolickich nauczycieli religii, jak również wśród uczniów, którzy w tych właśnie latach uczęszczali na lekcje religii. Jeden z ankietowanych nauczycieli wyraził swoją opinię na temat bezskuteczności nauczania religii następująco: *Im bardziej temat jest związany z Kościołem i teologią, tym trudniejszy okazuje się jego przekaz*⁹. Ankieta przytacza dalej opinie większości nauczycieli twierdzących, że przekaz treści wiary jest najbardziej niewdzięcznym i najmniej skutecznym zadaniem.

Na powyższym przykładzie wydaje się być słusznym podzielić opinię autora, że nauczyciele-katecheci znajdują się rzeczywiście w trudnej sytuacji. Jeśli preferują tematy o wymiarze bardziej egzystencjalnym, które budzą zainteresowanie ze strony uczniów, to tym samym oddalają się od tej rzeczywistości, którą jako nauczyciele właściwie zajmować się powinni. Preferując natomiast tematy religij-

⁵ Beschluß der Diözesansynode 1985/1986 „Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation“, *Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg-Stuttgart* 38(1986), s. 495.

⁶ J. Werbiek, Zurück zu den Inhalten? *Religionspädagogische Beiträge* 25(1990), s. 43–67 (tutaj s. 43).

⁷ Za materialno-kerygmaticznym przelomem opowiada się W. Kasper w swoim opracowaniu przedstawiającym nowy Katechizm dla dorosłych w *Kathechetische Blätter* 110(1985), s. 363–370.

⁸ J. Werbiek, *ibid.*, s. 44.

⁹ Tamże.

ne, pogłębiają jednocześnie brak zainteresowania u uczniów a także ich objętość wobec przekazywanych treści¹⁰.

Również postulat Arcybiskupa J.J. Degenhardta przewodniczącego Komisji do spraw katechizacji w Episkopacie niemieckim o coraz bardziej konsekwentne traktowanie lekcji religii odnośnie przekazywanych treści wiary¹¹, w stanowisku Werbicka znalazł krytyczną ocenę. W dyskusji tej zapytuje Werbick dalej, czy brak zainteresowania lekcją religii, które też w dalszej konsekwencji sugeruje myśl odmeldowywania się od niej, nie leży bezpośrednio właśnie w specyfice treści „kościelnych”¹².

W kontekście powyższych wypowiedzi należy zauważyć, że aczkolwiek wyniki przeprowadzonych ankiet przemawiają za słuszością pozycji zajmowanych przez Werbicka, to jednak W. Kasper i J.J. Degenhardt w dyskusji tej zajmują stanowisko przeciwne.

I tak J.J. Degenhardt sprowadza swoje stanowisko do tego, że właśnie zadaniem nauczyciela religii jest przekazanie treści danej jednostki lekcyjnej, które nie budzą większego zainteresowania lub powodują wręcz obojętność, ażeby cel zamierzony mógł być osiągnięty. A W. Kasper podziеляjąc wypowiedź J.J. Degenhardta jest zdania, że ten kto jednocześnie identyfikuje się z Kościołem i nauką wiary przez niego głoszoną i na lekcji religii przemawia możliwie w tonie „Matki-Kościoła”, może ostatecznie w sensie optymalnym zrealizować zamierzone cele.

W dotychczasowym naszym rozważaniu na podstawie przedstawionych dyskusji dotyczących przekazu treści wiary, daje się zauważyć, że wyniki przeprowadzonych ankiet wskazują wyraźnie na kryzys przekazu. W dyskusjach zwrócono uwagę na element dydaktyczny. Chodzi tu o treści wiary i ich wpływ na sam proces nauczania i — na element fundamentalno-teologiczny — jak uczynić, aby treści wiary były dostępne do uwierzenia.

3. Wzajemny stosunek między pedagogiką religijną i dogmatyką

Na podstawie wyżej analizowanej problematyki należy stwierdzić, że centralnym pytaniem dla J. Werbicka jest zagadnienie „treści”, jej określenie i wskazanie na miejsce w procesie nauczania. Chcąc te kwestie czytelnikowi przybliżyć, odwołamy się do dyskusji, w której polemizują ze sobą J. Werbick i W. Kasper.

Spór ten można najbardziej zobrazować na podstawie pozycji zajmowanej przez W. Kaspera, który twierdzi, że aspekty antropologiczne (przykładowo zagadnienia o charakterze społecznym) w nauczaniu katechetycznym nie są najważniejsze. Nauczanie to winno opierać się przede wszystkim na obiektywności „rzeczy” samej w sobie, a treści wiary winny być przekazywane oczywiście jako prawdy absolutne¹³.

¹⁰ Tamże, s. 45–46.

¹¹ Referat wygłoszony przez Arcybiskupa J.J. Degenhardta na Sympozjum w Schwerte, gdzie dyskutowano wyniki ankietowe z Allensbach, por. *Entwicklungsperspektiven des Religionsunterrichts für die 90er Jahre*, *Katechetische Blätter* 114(1989), s. 528–540.

¹² J. Werbick, *ibid.*, s. 46.

¹³ W. Kasper, *Andeutungen zu den erkenntnistheoretischen Implikationen seiner Bestimmung*

Ustosunkowując się do tego J. Werbick zapytuje w swojej refleksji bez dawania odpowiedzi, jak uczynić, aby treści wiary same w sobie jako prawdy absolutne (*Objektivität/Vorgegebenheit*) mogły w całym procesie nauczania spełniać funkcję wiodącą¹⁴.

Odpowiedź na powyższe zagadnienie zawarte w pozycjach zajmowanych przez obydwu autorów nie jest możliwa bez bliższego określenia wzajemnego stosunku pedagogiki religijnej do dogmatyki. Próbę odpowiedzi łączy W. Kasper z wyżej poruszonym już częściowo przemówieniem Kardynała Ratzingera na temat kryzysu katechezy i jego przezwyciężania. Autor bazuje szczególnie na realizmie teoriopoznawczym i opowiada się za prymatem obiektywności rzeczy samej w sobie przed tym, co ma charakter subiektywny. A pozycja Werbicka odnosi się dokładnie do tego punktu: pyta on jakie ma znaczenie opcja Kaspera, jeśli uwzględni się wzajemny stosunek pedagogiki religijnej i dogmatyki? Dlaczego Kasper opowiada się za realistyczną teorią poznania i metody? Ścisłej rzecz biorąc należałoby sformułować pytanie: Jakie relacje winny zachodzić między absolutnymi prawdami wiary i dydaktycznymi transformacjami?

W. Kasper, według J. Werbicka, chciałby zapewne oprzeć swoją tezę na przesłankach filozoficzno-teoriopoznawczych, a wówczas prawda wiary mająca charakter absolutny winna być traktowana przedmiotowo¹⁵.

A wtedy J. Werbick w tak postawionym pytaniu i w jego interpretacji wskazuje na pewne napięcie. Twierdzi on, że prawda wiary o charakterze zbawczym naturalnie nie jest jakimś produktem konkretnego działania. Wierzący musi po prostu na niej polegać, jej zaufać, w przeciwnym razie nigdy nie stanie się ona alternatywą życiową¹⁶.

Patrząc zaś od strony dydaktycznej w perspektywie religijno-pedagogicznej należałoby postawić jeszcze jedno pytanie — zaznacza autor — a mianowicie, jak też konkretna prawda wiary mająca charakter absolutny dana zarazem wierzącemu, może być przez niego zrozumiale przyjęta¹⁷.

Jeśli rozważymy powyższe stanowiska autorów wobec poruszonych zagadnień, to daje się łatwo zauważyć, że właśnie szczególnie w pytaniu Werbicka dotyczącym wzajemnego stosunku dogmatyki i pedagogiki religijnej zaznacza się jego pozycja odnośnie przekazu wiary we współczesnym pluralizmie katechetycznym.

Właśnie zadaniem teologii praktycznej jest uczynić prawdę wiary w praktyce codziennego życia obiecującą alternatywą życiową i zwracać uwagę na to, aby prawda wiary otwierała możliwości do życia prawdziwie chrześcijańskiego¹⁸. Oczywiście, że nie chodzi tu autorowi o dopasowywanie prawd objawionych do różnych form przejawów ludzkiego życia. Z rozumowania Werbicka w poruszanej

des Verhältnisses von Dogmatik und Religionspädagogik, w: *Der neue Erwachsenenkatechismus und die Auseinandersetzung Werbicks mit der Position Kaspers, Vom Realismus der Dogmatik, Kathetische Blätter* 110(1985), s. 459–463.

¹⁴ J. Werbick, *ibid.*, s. 49.

¹⁵ Por. *Der neue Erwachsenenkatechismus*, *ibid.*, s. 459–463.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże i także J. Werbick, *Die „organische Gahnzeit“ des Glaubens und das „Glauben lernen“*, *Theologische Quartalschrift* 164(1984), s. 268–281.

¹⁸ Por. *Der neue Erwachsenenkatechismus*, *ibid.*, s. 462.

kwestii wynika jasno, jaka zależność zachodzi między dogmatyką i teologią praktyczną. Dogmatyka w sposób zrozumiały musi liczyć na pomoc teologii praktycznej, której zadaniem jest inicjowanie procesów nauczania. Ostatecznie autor wskazuje przede wszystkim na konieczność wewnętrznego związku i obustronnej akceptacji dogmatyki i pedagogiki religijnej. Obie dyscypliny winny w praktyce przede wszystkim uwzględniać pierwszoplanowo dobro człowieka mając na uwadze kształtowanie jego postawy religijnej¹⁹.

Wyciągając wniosek z przedstawionej wyżej dyskusji, daje się zauważyć z dużą ostrożnością, że środek ciężkości zajmuje tu głównie sam proces przekazu wiary. Temu też zagadnieniu zostanie poświęcone dalsze nasze rozważanie.

4. Treści w procesie przekazu

Z punktu widzenia pedagogiki religijnej na pytanie dotyczące wiary w sensie normatywnym można odpowiedzieć wtedy, gdy uwzględni się jednocześnie także komunikacyjne procesy wiary.

Według Werbicka treści prawd wiary mogą odnosić swój pozytywny skutek tylko wtedy, jeśli są one przekazywane w relacji JA–DOBRA NOWINA (*Ich–Botschaft*). Taki obraz rzeczywistości kryje w sobie naturalne żądanie od nauczycieli religii postawy świadectwa. Dla procesu przekazu z kolei oznacza to, że rzeczywistości JA–DOBRA NOWINA nie można zażądać, lecz trzeba ją umożliwić. A możliwe jest to dopiero wtedy, gdy również wszyscy inni — nie tylko uczyący — będą odbierani jako potencjalni świadkowie. W procesie tym chodzi autorowi przede wszystkim o inicjowanie świadectwa, które określa je jako *ZEUGNIS–DISKURS*²⁰.

W dalszej konsekwencji wskazuje autor na to, że treści winny ukierunkowywać przebieg samego procesu na świadectwo. Treści te określa Werbick jako treści świadectwa (*Inhalte eines Zeugnis-Diskurses*). Dalej winno się umożliwiać, aby treści w procesie nauczania były przede wszystkim źródłem inspiracji i wyzwania, a nie normą wiary, która krępuje działanie.

Centralne treści wiary, jak stwierdza autor, odnoszą się do Chrystologii i do nauki o Trójcy Świętej. Fundamentalne znaczenie stanowi Osoba Jezusa Chrystusa²¹. Przemyslenia Werbicka dla chrześcijan dotyczące tejsze refleksji idą konsekwentnie dalej. Kto próbuje przyswajać naukę Kościoła bez odpowiedniego przygotowania i nadawać jej rangę ważności ze względu na to, że Jezus Chrystus to LOGOS, a nie ze względu na to, co ten LOGOS „mówi”, ten czyni *fides quae* jako normę wiary i żąda wyrażenia zgody na teologiczną przesłankę przed udostępnieniem treści²² (*Erschließung*).

Z powyższego rozważania można wyprowadzić wniosek, że refleksje Werbicka dotyczące przekazu treści w procesie dydaktycznym, mają na celu rozróżnienie

¹⁹ Tamże.

²⁰ J. Werbick, *Zurück zu den Inhalten?*, jw., s. 52.

²¹ Tamże, s. 54.

²² Tamże.

między literą prawa a duchem Ewangelii. Dobra Nowina Jezusa Chrystusa winna być rozumiana jako wyzwanie, jako obietnica a nie żądanie, które w pewnym sensie ma charakter skrępowania²³.

Właśnie Dobra Nowina, która treściowo określa nową jednostkę lekcyjną i jako proces mający charakter komunikatywny, musi odpowiadać Dobrej Nowinie, którą jest Jezus Chrystus. Rozwijając swoją myśl J. Werbiek wskazuje na interpretacje Objawienia Bożego, które kryje w sobie bezpośrednio konsekwencje dydaktyczne: *Bóg udziela się nam sam w Dobrej Nowinie, a nie jakiegokolwiek nauce czy ideologii*²⁴.

Teologiczny prymat Dobrej Nowiny, którą jest Jezus Chrystus, wynika z idei samoobjawienia: *Bóg objawia się sam przez Jezusa „Samo”-Objawienie („Selbst”-Offenbarung) w Duchu Świętym*²⁵.

Należy tu zaznaczyć, że dokumenty kościelne dotyczące Objawienia Bożego (por. *Dei Verbum*) a także katechetyczne dotyczące Słowa Bożego potwierdzają prymat Dobrej Nowiny przed nauką. Akcenty te można w sposób jasny zauważyć w dokumencie katechetycznym Papieża Jana Pawła II *Catechesi Tradendae*²⁶.

5. Przekaz jako wyzwanie

Biorąc pod uwagę treści zawarte w wyżej wymienionych dokumentach kościelnych, J. Werbiek jest zdania, że procesu Tradycji i przekazu nie da się po prostu zrozumieć tylko jako przekazu nauki i przykazań otrzymanych od Chrystusa. Dlatego JA-DOBRA NOWINA Jezusa Chrystusa nie jest żądaniem, lecz wyzwaniem: wyzwaniem życia, życia praktyki, które nie da się dopasować do istniejących systemów zachowań i definicji rzeczywistości²⁷.

Dalej zaznacza autor, że tak procesy nauczania w wierze, jak i procesy prowadzące do wiary winny służyć namacalnie wezwaniu Jezusa Chrystusa, gdzie zasadniczą sprawą nie może być przekaz gotowych ponadczasowych prawd wiary, ale chodzić powinno bardziej o przekaz mający charakter wyzwania. Idea samego wyzwania pozwoli się z kolei tylko wtedy przekazać, jeśli się umożliwi drogę do alternatywy, jaką to wyzwanie sugeruje, wskazując przy tym jednocześnie na rolę Ducha Świętego jako Inspiratora wszystkich ludzkich działań. Ten bowiem aspekt powinien również stanowić główny punkt ciężkości w przekazywaniu centralnych treści Dobrej Nowiny²⁸.

W tym kontekście nawiązuje Werbiek do znaczącej wypowiedzi propagatora teologii wyzwolenia C. Boffa, *sprawa nie kończy się na tym, ażeby prawdę wiary znać. O wiele istotniejszym jest tu rozwój ludzkiego i historycznego znaczenia wiary*

²³ Tamże, s. 55.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 56.

²⁶ Por. Tamże; także: Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Catechesi Tradendae* 5, 6, 21 i 31.

²⁷ J. Werbiek, jw., s. 57.

²⁸ Tamże, s. 59.

w ogóle²⁹. Z tym wiąże się stanowisko J.A. Jungmanna: *Dogmat winniśmy znać, przepowiadać natomiast musimy Kerygmę*³⁰.

Ten właśnie problem, jak stwierdza Werbick jest także aktualny dla współczesnej lekcji religii. Jeśli Dobra Nowina jako zaproszenie i wyzwanie kierowana jest do konkretnego człowieka, to tym samym winna mu ona zaoferować treściowo naszkicowaną alternatywę. Bez tego treściowego naszkicowania, samo wezwanie może okazać się pustką³¹.

Należy tu podkreślić, że Werbicka interesują treści nie tylko w sensie implikacji, ale także ich wzajemne powiązanie. Proponuje on zwrócenie uwagi w pedagogice religijnej na koncepcje Sörena Kierkegarda o pośrednim przekazie wiary (*Indirekte Glaubensmitteilung*). Tenże autor wyjaśnia, że chrześcijaństwo to nie nauka, ale głoszenie egzystencji. Jezus Chrystus zlecił głosić Dobrą Nowinę nie docentom, ale jego naśladowcom. Dlatego też chrześcijaństwo winno być głoszone przede wszystkim przez różne formy świadectwa. Na podstawie bowiem tego pośredniego głoszenia wiary, które równocześnie w każdym wymiarze winno być autentyczne, żąda Werbick przełomu w kierunku nowego zastanowienia się nad materialno-kerygmaticznym ujęciem dydaktyki lekcji religii³².

Ostatecznie chodzi tu właściwie o tę myśl, jaka została wypowiedziana w dokumencie soborowym *Gaudium et Spes: Radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich i wszystkich cierpiących, są też radością i nadzieją, smutkiem i trwogą uczniów Chrystusowych; i nie ma nic prawdziwie ludzkiego, co nie miało by oddźwięku w ich sercu* (GS 1).

6. Relacje zachodzące między „teologią elementarną” i pedagogiką religijną oraz wnioski dla przekazu wiary

Podsumowując nasze dotychczasowe rozważanie, nasuwa się wniosek, że J. Werbick w ramach konstruktywnej krytyki rozwijając swoje myśli jednocześnie wskazuje na podstawowe relacje zachodzące między teologią elementarną i pedagogiką religijną³³.

Autor w swojej publikacji habilitacyjnej wprowadzając termin teologii elementarnej, ukazuje korelacje między teologią elementarną i teologią systematyczną (dogmatyką). Zadaniem teologii systematycznej, jego zdaniem, jest sprawdzanie w teologii elementarnej autentyczności wiary w sensie postępowania, tzn. czy konkretne postępowanie chrześcijanina wynika autentycznie z prawdy wiary.

²⁹ C. Boff, *Theologie der Befreiung. Eine Einführung in ihre Grundlage, Zeitschrift für Missionswissenschaft* 69(1985), s. 161–178.

³⁰ J.A. Jungmann, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936, s. 60.

³¹ W tym kontekście odwołuje się Werbick do tezy Exelera, w: A. Exeler, *Inhalte des Religionsunterrichts*, w: Feifel (Hrsg.), *Handbuch der Religionspädagogik*, Bd. 2, Zürich — Einsiedeln — Köln 1978, s. 107.

³² Por. Tamże, s. 64–67.

³³ J. Werbick, *Glaube im Kontext. Prolegomena und Skizzen zu einer elementaren Theologie*, Zürich — Einsiedeln — Köln 1983, s. 19.

Naturalnie chodzi tutaj o prawdziwe korelacje, tj. stosunek wiary do form, stopni i etapów ludzkiej tożsamości, jak również tejsze tożsamości do treści chrześcijańskiej wiary. Teologia elementarna ma charakter zobowiązujący wobec dogmatycznej rekonstrukcji teologicznego uzasadnienia związków, a także wobec historyczno-krytycznej rekonstrukcji odkrywania tychże związków. Jej specyficzne założenie rozpoznawcze leży jednak w rekonstrukcji tych powiązań, w których wiara pojawia się jako element działaniowy³⁴.

Na tej właśnie płaszczyźnie formułuje J. Werbick temat teologii elementarnej, która winna w stosunku do pedagogiki religijnej zajmować następującą relację: *Wiara w kontekście ludzkiej praktyki życiowej, jako umożliwienie prawdziwie ludzkiej praktyki życiowej*³⁵.

Powyższa teza akcentuje jednocześnie punkt dyspozycyjny: Teologia elementarna musi być teologią mającą swoje oparcie w doświadczeniu.

Reasumując tok naszych dotychczasowych rozwiązań, należałoby w tym kontekście postawić zasadnicze pytanie: Jakie znaczenie mogą mieć powyższe teorie dla katechezy?

Otóż chodzi o proces, w którym treści wiary będą tak przekazywane, że człowiek współczesny poczuje się poruszony³⁶. Zajmując się nim dydaktyka, jako nauka mająca za przedmiot procesy uczenia i uczenia się, mająca związek z procesami nauczania w różnych stopniach, pogłębi związek w nauczaniu katechetycznym z procesem uczenia się wiary³⁷.

Dla dydaktyki katechetycznej szczególnie znaczenie mają przemyślenia i wyniki Soboru Watykańskiego II. Również zagadnieniu temu poświęcił wiele uwagi Synod Niemiecki (3.01.1971–22.11.1975), co zaznacza się wyraźnie w dokumencie synodalnym o nauce religii w szkole: *Wiara winna się dopełniać w kontekście życia, a życie winno być rozumiane w świetle wiary*³⁸.

II. PRZEKAZ WIARY W KONTEKŚCIE KAIROLOGII RELIGIJNO-PEDAGOGICZNEJ

Jeśli mowa tu o przekazie wiary we współczesnym pluralizmie katechetycznym, jak zostało zaznaczone w samym temacie, to należałoby uwzględnić tu także uwarunkowania społeczne, zwłaszcza procesy socjalizacyjne i ich wpływ na sam proces przekazu.

Takie spojrzenie na przekaz wiary w kontekście zmieniających się uwarunkowań społecznych stawia R. Englert jako zadanie kairologii religijno-pedagogicznej. Chodzi tu przede wszystkim o rozwój świadomości stawania się chrześcijaninem w specyficznych warunkach społecznych i historyczno-chrześcijańskich.

³⁴ Tamże, s. 41.

³⁵ Tamże, s. 21.

³⁶ P. Schladath, *ibid.*, s. 203.

³⁷ Por. J. Werbick, *Glaubenslernen aus Erfahrung*; München 1989.

³⁸ Synodenbeschluss: Der Religionsunterricht in der Schule, Nr 2.4.2., w: L. Bertsch i inni (Hrsg.), *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschlüsse der Vollversammlung*, Freiburg — Basel — Wien 1976.

Autor wyjaśnia dalej, że *Świadomość wiary (Glaubens-Bewußtsein) i Kairos-Świadomość (Kairos-Bewußtsein) kształtują się we wzajemnej korenspondencji*³⁹.

Dlatego też Englert słusznie widzi dotychczasową pedagogikę religijną jako zajmującą się praktyką, w której wywieranie na nią społecznych wpływów stanowi istotny element. Tu też zauważa się zbieżność poglądów Englerta ze stanowiskiem Werbicka, który jest zdania, że zakres religijnych procesów uczenia się i kształcenia winien być obecnie jeszcze bardziej niż dotychczas a także na inny sposób (choćby ze względu na różnorodność struktur rozumienia i działania) uwzględniony⁴⁰.

W tym kontekście wprowadza autor do pedagogiki religijnej pojęcie indeksykalizacji (*Indexikalisierung*). Pojęcie to definiuje następująco: *Z postulatu punktualności wynikają zadania, by normatywne przemyślenia odnośnie teologicznych i pedagogicznych kwestii przekazywać w powiązaniu z empirycznymi analizami ciągle zmieniających się uwarunkowań społecznych. „Indexikalisierung” oznacza tu uwzględnienie zmieniających się uwarunkowań społecznych — procesów socjalizacyjnych, które zawsze miały wpływ na religijne procesy kształcenia. Chodzi tu przede wszystkim o warunki indywidualne, społeczne i historyczno-chrześcijańskie*⁴¹. W tym sensie też rozumie Englert religijno-pedagogiczną kairologię jako teorię punktualności religijnych procesów nauczania i kształcenia. Winna być równocześnie ona rozumiana jako systematyczna refleksja powiązania Celu i Czasu; jako teoria społeczno-chrześcijańskiej i indywidualno-historycznej indeksykalizacji (*Indexikalisierung*) religijnych procesów nauczania i jako część teorii religijnego kształcenia⁴².

1. Znaczenie pojęcia „Kairos”

Omawiając w dalszym ciągu zagadnienie kairologii religijno-pedagogicznej zatrzymamy się nieco nad samym pojęciem „Kairos”. Otóż pojęcie to wyjaśnia Englert w oparciu o koncepcję P. Tillicha, który „Kairos” rozumie jako *Hereinbrechen des Ewigen in die Zeit*⁴³. Wkroczenie nieprzemijającego (wiecznego) do czasu. Dokonując za Englertem rozróżnienia między „sapiencjalnym”⁴⁴ i „formalnym” charakterem kairologii, można wskazać tu na dwa zasadnicze aspekty. Podczas gdy kairologia sapiencjalna zawiera wiedzę doświadczenia i odnosi się do działania odbywającego się w konkretnym czasie, to kairologia formalna ma za cel analizę wszelkich warunków umożliwiających to działanie.

W koncepcji kairologii religijno-pedagogicznej Englerta daje się zauważyć, że autorowi chodzi o formalne znaczenie kairologii, którą łączy z wyżej omawianą

³⁹ R. Englert, *Glaubensgeschichte und Bildungsprozeß. Versuch einer religionspädagogischen Kairologie*, München 1985, s. 16.

⁴⁰ Por. w tym kontekście J. Werbick, *Gott gehören. Theologisches zur Identitätsproblematik*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 97(1975), s. 441.

⁴¹ R. Englert, *ibid.*, s. 28.

⁴² Por. Tamże, s. 55.

⁴³ P. Tillich, *Gesammelte Werke IV*, Stuttgart 1963, s. 29-41.

⁴⁴ R. Englert, *ibid.*, s. 44.

teorią indeksykalizacji (*Indexikalisierung*). W odróżnieniu od sapiencjalnego wymiaru kairologii chodzi tu nie o rozwój wiedzy odnoszącej się do konkretnego czasu w sensie historycznym, lecz o analizę warunków będących przedmiotem dyskusji i umożliwiających z kolei punktualne działanie⁴⁵.

Poddając krytycznej analizie rozwiązania Englerta, a przede wszystkim jego teorię indeksykalizacji należy zauważyć, że pojęcie użyte i wprowadzone przez niego do pedagogiki religijnej, aczkolwiek zawierające w istocie rzeczy głęboką myśl dla praktyki przekazu wiary we współczesnym pluralizmie katechetycznym, niestety, nie zostało przez autora wystarczająco uzasadnione⁴⁶. Podkreślanie trzech elementów odgrywających istotną rolę w przekazie wiary; mianowicie historii indywidualnej, społecznej i chrześcijaństwa sprowadza on niejako do przypisu⁴⁷. Autor nie uwypukla odpowiednio, że w pojęciu indeksykalizacji winno być ukazane napięcie jakie zachodzi między empirycznymi i normalnymi działaniami⁴⁸.

Przemyślenia Englerta dotyczące jego teorii wskazują jednak słusznie, że szczególnie procesy kształcenia w realizacji zamierzonych celów religijnych bazują na następujących przesłankach:

a) zasadniczym uznaniu powiązania wiary z życiem i kształtowaniu tego życia jako formy wiary w specyficznych warunkach strukturalnych,

b) usiłowaniu zrozumienia wiary (*des Glaubens-Verstehens*) w sensie krytycznej refleksji w każdorazowych warunkach strukturalnych życia,

c) dostosowaniu uczenia się wiary (*des Glaubens-Lernens*) do specyficznie indywidualnych — chrześcijańskich i społeczno-historycznych wyzwań wiary⁴⁹.

Kairologia ma więc na celu tak rozumienie historycznego momentu jako wyzwania, jak również działanie odpowiadające znakom czasu (*Zeichen der Zeit*). Takie spojrzenie na przekaz wiary we współczesnym pluralizmie katechetycznym wydaje się być zupełnie zgodne z nauką Soboru Watykańskiego II⁵⁰.

Kairologia dotyka w istocie rzeczy aspektu, który jest czymś decydującym w religijnych procesach nauczania i kształcenia. Chodzi tu o wzajemne odniesienie stosunków życiowych i perspektyw wiary z uwzględnieniem wyżej omawianych elementów mających istotny wpływ na obustronne relacje zachodzące między życiem i wiarą. Ta bowiem dialektyka, jak twierdzi słusznie Englert, musi być miarodajnie i autorytatywnie uwzględniona w strukturze kairologicznej orientacji religijnego procesu kształcenia⁵¹.

⁴⁵ Por. Tamże, s. 45.

⁴⁶ Por. Tamże, s. 15.

⁴⁷ Tamże, s. 15.

⁴⁸ Por. Tamże, s. 115 i 316.

⁴⁹ Tamże, s. 138.

⁵⁰ Pojęcie „Znaków czasu”, zajmuje w dokumentach soborowych szerokie miejsce. Sobór Watykański II wskazuje wyraźnie na ich uwzględnienie w przepowiadaniu katechetycznym; por. tu K. Rahner, *Wissenschaftstheoretische Vorüberlegungen*, w: F.X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L.M. Weber (Hrsg.), *Handbuch der Pastoraltheologie*, Freiburg 1964, s. 181. Rahner stwierdza tu, że aktualna potrzeba chrześcijańskiego działania jest możliwa do rozpoznania tylko na tle teologicznej analizy teraźniejszości.

⁵¹ R. Englert, *ibid.*, s. 53.

Patrząc perspektywicznie na zagadnienia religii, kształcenia i socjalizacji — koncepcja autora uwzględni centrum kształcenia w ogóle⁵². W sensie kairologicznym, religijno-pedagogiczna teoria kształcenia sprowadza się do określonych warunków indywidualnych, chrześcijańskich i społeczno-historycznych. Należy tu podkreślić, że teoria Englerta pod kątem kairologicznym pasuje do ramowego konceptu religijno-pedagogicznej teorii kształcenia, gdzie równocześnie nie następuje załamanie koncepcyjne⁵³.

2. Pedagogiczno-teologiczny aspekt kairologii religijno-pedagogicznej

Kairologia religijno-pedagogiczna Englerta wskazuje przede wszystkim na relacje zachodzące między wiarą i życiem. Ale określenie przecież wzajemnej korelacji między wiarą i życiem należy do zagadnień wchodzących w zakres teologii fundamentalnej, gdzie pytanie dotyczące wiary we współczesnej rzeczywistości jest zarazem pytaniem odnoszącym się do życia⁵⁴.

W tym kontekście chodzi też najpierw o określenie „miejsca” w życiu, w którym nastawienie do wiary może zrodzić pozytywny skutek. W. Kasper aspekt ten określa jako pytanie dotyczące tzw. naturalnego punktu styczności z wiarą⁵⁵.

Relacja zachodząca między wiarą i życiem kryje w sobie jeszcze jeden ważny aspekt, a mianowicie, jak dalece wiara potrzebuje dynamiki życia, aby mogła w ogóle się zrodzić.

Ocena tej właśnie strony, relacji zachodzącej między wiarą i życiem, zależy zdecydowanie od przyjętej z góry formy interpretacji Objawienia. Przemyślenia Englerta odnośnie tej kwestii można sformułować następująco. Uczyc się życia (*Leben-Lernen*), to istotny element uczenia się wiary, a wiara z kolei to podstawa egzystencji, która może się dokonać tylko w wymiarze istnienia i w istnieniu również zaznacza swoje wyraźne ślady⁵⁶. Doświadczenie wiary wskazuje przy tym na „index” konkretnych okoliczności życiowych. Tym samym też nie można wystarczająco mówić o doświadczeniu wiary bez uwzględnienia każdej pojedynczej sytuacji życiowej⁵⁷.

Wyżej wymienione myśli Englerta pozwalają mu za Ebelingiem na takie refleksje: *Czas jest miejscem wiary*⁵⁸, *Uczymy się zaś nie tylko żyć, lecz również wierzyć, a uczymy się wierzyć, gdy uczymy się żyć. Z jednej strony uczenie się wiary*

⁵² Por. R. Preul, *Religion-Bildung-Sozialisation. Studien zur Grundlegung einer religionspädagogischen Theorie*, Gütersloh 1980, 135.

⁵³ Por. R. Englert, jw., s. 84; Tenze, *Plädoyer für religionspädagogische Pünktlichkeit*, *Kathetische Blätter* 113(1989), s. 159-169.

⁵⁴ Por. E. Klinger, *Perspektiven des Christlichen im Begriff der anonymen Christlichkeit*, w: Tenze (Hrsg.), *Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche*, Freiburg 1976, s. 9-24.

⁵⁵ Por. W. Kasper, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1975, s. 28.

⁵⁶ Por. R. Englert, jw., s. 129.

⁵⁷ E. Fuchs, *Glaubenserfahrung-Theologie-Religionsunterricht*, *Kathetische Blätter* 103(1978), s. 190-216 (cyt. za R. Englertem, jw., s. 129).

⁵⁸ R. Englert, jw., s. 129.

może być widziane jako moment uczenia się życia, z drugiej zaś uczenie się życia jako moment uczenia się wiary⁵⁹.

To wzajemne odniesienie uczenia się wiary i uczenia się życia, może być w sposób miarodajny opisane tylko jako proces wzajemnego oddziaływania. Jeżeli korelacja ta zostanie wzięta poważnie pod uwagę, to wiary trzeba się uczyć, jeżeli ma ona pozostać na poziomie historyczno-życiowego rozwoju⁶⁰.

Tak też wydaje się być jasnym, że teoria religijnych procesów kształcenia nie może się ograniczać tylko do przekazu wiedzy w nauczaniu, lecz chodzi tu szczególnie o proces rozwoju osobowego⁶¹. Aspekt ten bardzo mocno akcentuje adhortacja Jana Pawła II *Catechesi Tradendae*⁶².

WNIOSKI

Podsumowując nasze rozważania na temat przekazu wiary we współczesnym pluralizmie katechetycznym, trzeba stwierdzić, że przeprowadzona wyżej analiza sprowadza się w dużej mierze do relacji zachodzących między dogmatyką a teologią praktyczną. Wracając myślą do rozważań J. Werbicka odnośnie przekazu wiary, należy podkreślić, że dogmatyka musi liczyć na pomoc teologii praktycznej. W tym kontekście pojawia się szczególnie konieczność obustronnej zależności dogmatyki i pedagogiki religijnej.

Uwzględnienie tego w praktyce przy głoszeniu i przekazie wiary, może mieć pozytywny wpływ na zachowanie tożsamości katechetycznej i zapewnić wzrastającą skuteczność pedagogiczno-dydaktyczną w procesach przekazu wiary. Pośredni przekaz wiary (*indirekte Glaubensmitteilung*) oparty na świadectwie winien znaleźć swoje głębokie uzasadnienie. Także ścisła korelacja zachodząca między teologią elementarną i pedagogiką religijną może wywierać pozytywny skutek w przekazie wiary. Teologia wypływająca z doświadczenia powinna wskazywać na ścisły związek zachodzący między wiarą i życiem.

Dalszy aspekt wypływający z powyższych rozwiązań dla przekazu wiary to kairologia religijno-pedagogiczna. Zadaniem bowiem pedagogiki religijnej jest rozwijać współcześnie wyraźną świadomość stawania się chrześcijaninem w specyficznych warunkach społecznych i historyczno-chrześcijańskich. W tym też kontekście istotne znaczenie ma tu pedagogiczne i teologiczne uzasadnienie religijno-pedagogicznej kairologii. Istotnym elementem przy teologicznym uzasadnieniu kairologii religijno-pedagogicznej jest określenie przede wszystkim stosunku zależności jaki zachodzi między wiarą i życiem.

Konkludując należałoby podkreślić, że treści wynikające z przedstawionej wyżej dyskusji mogą stanowić duży wkład w główne linie rozwojowe katechezy

⁵⁹ Tamże, s. 130.

⁶⁰ Tamże, s. 131.

⁶¹ Por. R. Engert, *ibid.*, s. 146.

⁶² Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi Tradendae* (V, Wszyscy potrzebują katechizacji).

szkolnej w Polsce. Wypracowanie konkretnych podstaw teoretycznych dla przekazu wiary we współczesnym pluralizmie katechetycznym winno być kluczowym założeniem wszelkich poczynań w kierunku prognozowania przyszłości katechetycznej.

W świecie pluralistycznym, a takim staje się nasze środowisko, istnieje potrzeba otwierania się i korespondowania z duchem przemian współcześnie zachodzących.

DIE WEITERGABE DES GLAUBENS IN DER INTERDISZIPLINÄREN DIMENSION

ZUSAMMENFASSUNG

Blickt man auf die analysierten Gedanken, kann mit J. Werbick festgestellt werden, daß die Dogmatik auf das Vermögen der Praktischen Theologie angewiesen ist. Die Berücksichtigung dieses Zusammenhangs zwischen Dogmatik und Religionspädagogik kann in der Praxis bei der Glaubensverkündigung und- weitergabe, in RU und Katechese wertvolle Dienste leisten. Aber auch die „indirekte Glaubensmitteilung“ muß hier Beachtung finden, zumal das Christentum durch Zeugnis zu vermitteln ist.

Weiter kann auch eine sehr starke Korrelation zwischen elementarer Theologie und Religionspädagogik eine positive Wirkung auf die Weitergabe des Glaubens ausüben, wobei sich die Theologie aus Erfahrung auf den Zusammenhang von Glauben und Leben beziehen sollte.

Einen weiteren Aspekt für die Glaubensvermittlung stellt die religionspädagogische Kairologie dar. Demnach ist es die Aufgabe der Religionspädagogik, ein deutliches Bewußtsein der gesellschafts- und christentumsgeschichtlichen Bedingungen des heutigen Christ-Werdens zu entwickeln. Hier ist eine wissenschaftstheoretische, erziehungswissenschaftliche und theologische Begründung der religionspädagogischen Kairologie von wesentlicher Bedeutung. Bei der theologischen Begründung der religionspädagogischen Kairologie ist vor allem die Verhältnisbestimmung von Glauben und Leben wichtig, wobei Leben-Lernen als ein wesentlicher Bedingungsfaktor von Glauben-Lernen anzusehen ist. Gleichzeitig muß, was für die Weitergabe des Glaubens entscheidend wichtig ist, der Glaube auch gelernt werden können.

KATECHIZACJA DOROSŁYCH w POLSCE w ASPEKcie HISTORYCZNYM i JEJ POTRZEBA

Treść: Wstęp. — I. Katecheza dorosłych w Polsce w aspekcie historycznym. 1. Średniowiecze. 2. Okres reformacji i oświecenia. 3. Okres XIX i XX w. (do 1939). — II. Potrzeba katechezy dorosłych. 1. Raje ogólne kształcenia dorosłych. 2. Potrzeba katechizacji dorosłych w świetle dokumentów Kościoła po 1945. — Zusammenfassung.

WSTĘP

Konstytucje i dekryty Soboru Watykańskiego II zapoczątkowały odnowę duszpasterską Kościoła. Soborowa odnowa przejawia się m.in. w tym, że praca katechetyczna wśród dorosłych, którą duszpasterstwo zajmowało się dotąd raczej sporadycznie, staje się przedmiotem szczególnego zainteresowania w całokształcie działalności duszpasterskiej.

Zaczyna się zarówno — teoretycznie, jak i praktycznie — realizować wskazania Soboru (SC 64 i ChD 14). Tak zaniedbana do tej pory dziedzina pracy katechetycznej, jaką jest katecheza dorosłych, cieszy się coraz większym zainteresowaniem. Słowo „katechizacja”, spotykane dotąd powszechnie w zestawieniu ze słowem „dzieci” lub „młodzież”, zaczyna pojawiać się w połączeniu ze słowem „dorosli”¹. Połączenie takie budzi coraz mniejsze zdziwienie, a przeciwnie — słyzy się głosy ukazujące potrzebę, a nawet konieczność katechizacji dorosłych, i to prowadzonej przez całe życie.

Doświadczenia zdobyte w krajach Europy Zachodniej są wykorzystywane przez katechetykę w Polsce w celu zbudowania własnego modelu pracy z dorosłymi. Coraz częściej wydawane są publikacje dotyczące katechezy dorosłych, z których jedne zajmują się problemem całościowo², a inne częściowo³.

Sytuacja, w której Kościół obecnie się znalazł, wymaga, aby katechizacja dorosłych była naczelną troską duszpasterzy. Kościół domaga się od swoich

¹ Mówiąc o „dorosłych” będzie się brało pod uwagę potoczne znaczenie tego słowa, a za kryterium dorosłości uzna się przede wszystkim wiek. Tak więc za osobę dorosłą będzie uważana osoba, która ukończyła 21 lat.

² R. N i p a r k o, *Katechizacja dorosłych*, Poznań 1987.

³ P. P o r e b a, *Pedagogizacja rodziców*, *Studia Warmińskie* 6(1969), s. 423–486; t e n ż e, *Potrzeba naukowego duszpasterstwa rodzin*, *RTK* 3(1971), s. 113–114; t e n ż e, *Osobowość duszpasterza rodzin*, *RTK* 6(1972), s. 49–61; A. P o l k o w s k i, *O katechizację integralną*, *Życie i Myśl* 11(1973), s. 1–7.

wiernych świadomego uczestnictwa w wierze, a tego nie może zagwarantować katechizacja jedynie dzieci i młodzieży. Uwzględniając dotychczasowy stan katechizacji dorosłych w Polsce i braki, jakie istnieją w tej dziedzinie, stanie się rzeczą wyraźną potrzeba prac poruszających ten temat.

Oficjalne źródła kościelne zachęcają do nauczania religijnego dorosłych⁴ i wprost nakładają ten obowiązek na duszpasterzy⁵. Pewną ewolucję dostrzegamy w enuncjacjach papieża Piusa XI, które obowiązek nauczania dorosłych nakładają także na ludzi świeckich zorganizowanych w stowarzyszeniach katolickich⁶. Mimo, że Sobór Watykański II nie poświęcił katechetyce żadnego oficjalnego dokumentu, to jednak spotykamy wzmianki odnoszące się wprost do tego działu misji Kościoła. Pierwszą oficjalną wypowiedzią Kościoła dotyczącą bezpośrednio katechezy dorosłych jest *Directorium Catechisticum Generale*. Dokument ten opowiada się wyraźnie za zróżnicowaniem katechezy w zależności od wieku katechizowanych. Bardzo silnie podkreśla potrzebę katechezy dorosłych i zaznacza, że katecheza ta nie może sprowadzać się do serii kazań czy konferencji. Powinna być katechezą, która będzie systematycznie przedstawiać dorosłym całe chrześcijańskie orędzie. Katecheza dorosłych znalazła się również w centrum zainteresowania uczestników Międzynarodowego Kongresu Katechetycznego w Rzymie (20–25 IX 1971 r.), gdzie uczestnicy postulowali, aby zarówno teoretycy, jak i praktycy więcej uwagi poświęcili jej rozwojowi.

Adhortacja Apostolska Ojca św. Jana Pawła II do biskupów, kapłanów i wiernych całego Kościoła katolickiego o katechizacji w nowych czasach podkreśla doniosłe zadanie, jakim jest katecheza dorosłych. *Jest to najznakomitsza forma katechezy, ponieważ zwraca się do osób wykonywujących największe zadania i w ogóle zdolnych do życia według Orędzia Chrześcijańskiego*⁷.

W niniejszej pracy zostanie ukazana katecheza dorosłych w Polsce w aspekcie historycznym do 1939 r. oraz zaakcentowana potrzeba nauczania religijnego dorosłych.

I. KATECHEZA DOROSŁYCH W POLSCE W ASPEKcie HISTORYCZNYM

Posłannictwem Chrystusa historycznego było głoszenie światu zbawienia, dziś jest to zadaniem Kościoła. Chrystus głosił zbawienie nie tylko słowem, ale i cudami i wszystkimi czynami, a zwłaszcza swoją Ofiarą. I dziś głosi Kościół Ewangelię swoją tajemnicą, swoimi czynami, a szczególnie liturgią Mszy św. Istnieje jednak uprzywilejowany sposób głoszenia jej, mianowicie samo nauczanie religijne⁸.

W nauczycielskim Urzędzie Kościoła katechizacja, a przede wszystkim katechizacja dorosłych stanowiła zawsze przedmiot szczególnej troski⁹. Różnie jednak

⁴ Pius X, Encyklika *Acerbo nimis*, *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 1905.

⁵ KPK (1917), kan. 1332.

⁶ Pius XI, *Orbem catholicum*, AAS 13(1923), s. 327–329.

⁷ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi Tradendae*, 43.

⁸ *Directoire de Pastorale Catéchétique*, Paris 1960, s. 28.

⁹ KPK (1917), kan. 1329, 1336; Pius XI, *Orbem catholicum*, *iw., t e n ż e*, *Provido Sane Concilio*, AAS 27(1935), s. 145–152; *t e n ż e*, Encyklika o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży (tłum. z łac. ks. bp M. Klepacz), Kielce 1947, s. 28.

ujmowano katechezę dorosłych w historii Kościoła, dlatego posłużę się podziałem na średniowiecze, okres reformacji, oświecenie oraz okres XIX i XX w.

1. Średniowiecze

W dziejach Kościoła katecheza dorosłych wybija się na pierwszy plan. W czasie swojej publicznej działalności Chrystus Pan zajmował się nauką dorosłych. Widzimy w niej trzy rodzaje nauczania:

- 1) nauczanie licznych rzesz (ogólne)¹⁰,
- 2) nauczanie niewielkich grup uczniów i apostołów¹¹,
- 3) nauczanie indywidualne (Nikodem, Samarytanka)¹².

Tak samo jak Chrystus Pan nauczali dorosłych apostołowie, chociaż dzieci również słuchały ich nauki¹³.

Do końca średniowiecza katecheza dzieci i młodzieży udzielana przez kapłanów należała raczej do wyjątków. W urzędowej i systematycznej nauce wiary Kościoła występuje pouczenie dorosłych katechumenów (*catechisatio*) oraz pouczenie już ochrzczonych chrześcijan (*institutio christiano*). W jednym i drugim przypadku byli to dorośli¹⁴.

W roku 966 Polska przyjęła chrześcijaństwo, które zostało podniesione do rangi religii państwowej. Mimo, że Polska oficjalnie uchodziła za kraj chrześcijański, to jednak lud pozostał pogański w życiu i duchu. Chrześcijańskie było tylko duchowieństwo, którego znaczną część — szczególnie na wyższych stanowiskach — stanowili cudzoziemcy¹⁵. Pierwszym i podstawowym zadaniem nowo powstałego Kościoła w Polsce było więc nauczanie ludu wiary chrześcijańskiej.

Omawiane pierwsze lata chrześcijaństwa wiążą się z postaciami św. Wojciecha, św. Ottona i św. Brunona z Kwerfurtu. Pierwsi ci misjonarze, działając na ziemiach polskich, w swoim nauczaniu musieli się stosować do rozporządzeń i zwyczajów, które panowały w tych latach w Europie chrześcijańskiej. Przed udzieleniem chrztu pouczali katechumenów przez okres od 7 do 14 dni w wierze i obyczajach, aby przynajmniej wiedzieli oni, co otrzymują na chrzcie św. i do czego się w nim zobowiązują. Polska tradycja średniowieczna przekazała nam początek kazania misyjnego św. Wojciecha do pogańskich Prusów. W krótkiej nauce misyjnej przybysz z Pragi po ukazaniu bezsensowności pogaństwa, rozpoczął mowę o Chrystusie zbawiającym wszystkich ludzi, o odpuszczaniu grzechów oraz o wiecznym Królestwie niebieskim¹⁶. Posiadamy również kazanie misyjne św. Ottona Bamberskiego, które wygłosił on podczas swej pierwszej podróży misyjnej na Pomorze do

¹⁰ Mt 13,1; Mk 4,1; Lk 19,47; J 8,1 nn.

¹¹ Mt 5,3; Mk 9,31; Lk 10,1.

¹² J 3,1; J 4,1.

¹³ J. Dajczak, *Katechetyka*, Warszawa 1956, s. 223.

¹⁴ F. Błażniński, *Katechetyka fundamentalna* (skrypt dla studentów KUL), Lublin 1970, s. 254–255.

¹⁵ A. Brückner, *Dzieje kultury polskiej*, Warszawa 1957, t. I, s. 224–236.

¹⁶ Brunon z Kwerfurtu, *Świętego Wojciecha Żywot Drugi*, w: *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*, Warszawa 1966, s. 139.

czterech tysięcy Pomorzan Zachodnich, zgromadzonych w grodzie Pierzycy z okazji uroczystości pogańskiej¹⁷. Kazanie to musiało być bardzo przekonujące skoro po jego wysłuchaniu cała gromada jak jeden mąż zgodziła się przyjąć wiarę. W ciągu następnego tygodnia św. Otton z Bambergu wygłaszał w Pierzycach katechezy przygotowujące do chrztu św. Na tym jednak nauczanie katechetyczne tej grupy się nie skończyło. Przez następne dwadzieścia dni św. Otton wygłaszał katechezy pogłębiające¹⁸.

Oprócz grupowej katechezy dorosłych istniała w początkowym okresie chrześcijaństwa w Polsce także katecheza indywidualna. I tak św. Otton z Bambergu przybył z misją do Szczecina, lecz jego kazanie misyjne nie odniosło tam jednak takiego skutku jak w Pierzycach. Także i kolejne kazania, które wygłaszał w ciągu następnych dziewięciu dni, były bezskuteczne. Wówczas św. Otton pozyskał dwóch synów Domasława, bogatego mieszkańca Szczecina, którzy przybyli do Biskupa i stali się jego uczniami. Przyjęli chrzest i pociągnęli za sobą swego ojca, a z nim całą swoją rodzinę, za którą poszedł gród szczeciński¹⁹.

Trzecią osobą, która brała udział w tym wielkim dziele nawracania i nauczania, był św. Brunon z Kwerfurtu, który przybył do Polski na prośbę króla Bolesława Chrobrego. Rozpoczął on działalność misyjną od pogańskiego narodu Pieczyngów, uchodzących za lud dziki, nierozumny. Praca jego nie była daremna, bo nawrócił około trzydziestu pogan. Nie był jednak z tej misji zadowolony. Chciał iść i nawrócić naród, który zabił św. Wojciecha. W r. 1009 dotarł do wschodniej granicy Prus, gdzie zaczął nauczać poprzez kazania. Działalność ta jednak nie trwała długo, bo 14 lutego 1009 r. poniósł śmierć męczeńską²⁰.

Treść katechezy misyjnej i przygotowawczej opierano na katechizmie św. Augustyna *De catechizandis rudibus*, który ograniczał cel katechumentatu tylko do istotnych i koniecznych prawd wiary i moralności²¹.

Powyższe ujęcie wskazuje na to, że w pierwszych latach chrześcijaństwa na ziemiach Piastów nauczanie podstawowych prawd wiary obejmowało tylko dorosłych i z reguły odbywało się poprzez głoszenie kazań. Ten sposób nauczania przyjęły także statuty synodów legackich i prowincjonalnych. Nie wiemy jednak, czy statuty tych synodów sięgających końca XI i XII wieku mówiły coś o obowiązku nauczania, ponieważ o synodach tych dowiadujemy się przeważnie z przygodnych wzmianek ówczesnych kronikarzy²². Dopiero w XIII w. w związku z nadzwyczajnym rozkwitem ustawodawstwa synodów legackich, prowincjonalnych, a także diecezjalnych, pojawiają się wyraźnie nakazy nauczania wiernych w formie głoszenia kazań.

Legat papieski Jakub, archidiakon lejdejski na synodzie wrocławskim w r. 1238, żaląc się na wielką ignorancję ludu w sprawach religijnych nakazał biskupom, by

¹⁷ J. Dajczak, jw., s. 261.

¹⁸ Tamże, s. 262–263.

¹⁹ Tamże, s. 265.

²⁰ S. Karwowski, Święty Brunon z Kwerfurtu (Szkic historyczno-biograficzny), Poznań 1891, s. 73–77.

²¹ J. Fijałek, O historii katechezy w Polsce, *Dwutygodnik katechetyczny i duszpasterski* 1907, t. XII, s. 197.

²² P. Kala, Rys historyczny prowincjonalnego ustawodawstwa synodalnego w Polsce przedrozbiorowej, Lublin 1939, s. 129.

w kościołach katedralnych przepowiadali Słowo Boże oraz uczyli kler i lud miasta świadczenia o wierze i moralności²³.

Nie znajdujemy tu jednak bliżej sprecyzowanego programu nauczania wiernych. Dopiero arcybiskup gnieźnieński Jakub Świnka szczególnie zwrócił na pracę duszpasterską wśród ludu i przypomniał o obowiązku katechizacji wiernych. Na synodzie łęczyckim w r. 1285 nakazywał, by każdej niedzieli kapłani, podczas uroczystej sumy zaraz po *Credo* wykładali ludowi zamiast kazania Wierzę w Boga, Ojce nasz i Zdrowaś Maryjo²⁴. Nauki te miały być wygłaszane w języku polskim, aby zgromadzony lud mógł wszystko zrozumieć. Z powyższych statutów wynikał również obowiązek głoszenia Ewangelii przez co zdolniejszych kapłanów wraz ze wskazaniem praktycznego zastosowania Słowa Bożego w życiu. Celem tego zastosowania miało być przekazanie przez słuchaczy prawd innym²⁵. Podobnie na synodzie diecezjalnym krakowskim za biskupa Nankera w r. 1320 zapadła uchwała, aby duchowni, zwłaszcza rządcy kościołów znali nie tylko sami artykuły wiary wyraźnie i dokładnie (*explicite et distincte*), w każdą niedzielę i święto tłumaczyli ludowi artykuły wiary jasno i wyraźnie (*liquido et lucide*) wraz z Modlitwą Pańską i Pozdrowieniem Anielskim²⁶.

Przedstawione dokumenty wykazują w sposób jednoznaczny, że nauczanie dorosłych katechizmu nie należało bynajmniej do drugoplanowych obowiązków duszpasterskich, ale przeciwnie — miało stanowić główny cel działalności biskupiej.

W świetle omawianych statutów nauczanie miało być przeprowadzane w kościołach katedralnych i parafialnych. Z innych wszakże dokumentów wynika, że nauczanie katechetyczne dorosłych mogło odbywać się również w domach wiernych. Relacje na ten temat przekazują nam *Agendy Ojców Augustianów z Żagania* oraz uchwały synodów wrocławskich²⁷. *Agendy Ojców Augustianów z Żagania* na Dolnym Śląsku, pochodzące z XIV w., nakładają na rodziców chrześniych obowiązek przyswojenia sobie Modlitwy Pańskiej i prawd wiary zawartych w Składzie Apostolskim.

Wymownym świadectwem dotyczącym charakteru katechezy dorosłych w domach wiernych jest praktyka stosowana w diecezji wrocławskiej. Według niej ojcowie rodzin zobowiązani byli w niedzielę po posiłku ponieść swoją służbę o prawdach wiary. Do ich obowiązku należało sprawdzenie, co zapamiętali z niedzielnego kazania i wprowadzenie ewentualnych uzupełnień. Mieli oni również obowiązek zbadania u swych podopiecznych stanu znajomości dziesięciu przykazań Bożych, katalogu siedmiu grzechów głównych, modlitw Ojce nasz, Wierzę w Boga, a w razie nieznajomości nauczyć ich tego. Po odbyciu tego

²³A. Helcel, Zbiór statutów synodalnych Polski powszechnych prowincji gnieźnieńskiej, w: *Starodawne prawa polskiego pomniki*, Warszawa 1856, t. I, s. 332.

²⁴T. Siłnicki, K. Gołąb, Arcybiskup Jakub Świnka i jego epoka, Warszawa 1956, s. 156.

²⁵W. Abraham, Najdawniejsze statuty synodalne w archidiecezji gnieźnieńskiej oraz statuty z rękopisu OSB, w: *Studia i materiały do historii ustawodawstwa synodalnego w Polsce*, Kraków 1920, s. 4–5.

²⁶J. Fijałek, Najstarsze statuty synodalne krakowskie biskupa Nankera z 2 października 1320 r., w: *Studia i materiały*, jw., s. 27.

²⁷J. Sawicki, *Concilia Poloniae*, Warszawa 1950, t. X, s. 506.

swoistego egzaminu uczestnicy spotkania mieli możliwość spożycia skromnego posiłku, a na zakończenie śpiewali pieśń o Bogu²⁸.

Do wzrostu świadomości religijnej wiernych przyczyniła się także działalność nowo powstałych zakonów franciszkanów i dominikanów. Zakładali oni nie tylko szkoły przy klasztorach, ale podczas swoich wędrówek zaglądali do najmniejszej wioski i tam katechizowali, ucząc wiernych podstawowych prawd wiary²⁹.

Wymowną ilustracją postępu nauczania wiernych są statuty synodu wrocławskiego z lat 1402–1411, w których dodano nakaz pouczania wiernych w kazaniach, w jaki sposób powinni w razie konieczności dopełniać chrztu z wody³⁰.

Przeprowadzona analiza dokumentów badanego okresu wykazała, że obowiązek nauczania dorosłych był przypominany duszpasterzom przez rozporządzenie Stolicy Apostolskiej, a następnie przez konkretne uchwały synodalne. Wskazała ona na dokonujący się systematycznie postęp zarówno w wymaganiach stawianych wiernym przez czynniki zwierzchnie Kościoła, jak też na ustawiczny wzrost religijnej świadomości wiernych.

2. Okres reformacji i oświecenia

Osobowość człowieka znajduje się w ciągłym rozwoju, ustawicznym stawaniu się. W miarę ogólnego rozwoju musi wzrastać jego świadomość religijna. Dorosły chrześcijanin spotyka się stale z trudnościami zmieniających się warunków życia. Musi zatem wciąż otrzymywać i zewnętrzną pomoc, aby je rozwiązać w duchu chrześcijańskim.

Konieczność ustawicznej niemal obrony wiary przed atakami świata, gotowość podjęcia religijnego wychowania dzieci przez rodziców, a właściwie całą społeczność parafialną, to dalsze racje przemawiające za potrzebą kontynuowania dzieła religijnego nauczania w ciągu całego życia chrześcijanina, a nie ograniczania go jedynie do wieku dziecięcego czy młodzieńczego.

Wzmiankowaną sytuację w sposób wymowny ilustruje okres reformacji i oświecenia. Wtedy to w wyjątkowym stopniu ujawniła się potrzeba ludzi świadomych swej wiary, ludzi, którzy potrafiliby bronić religii przed zarzutami skierowanymi pod adresem Kościoła katolickiego. Tę doniosłą rolę w tych trudnych dla Kościoła czasach spełniała katechizacja dorosłych, która udzielana była głównie w formie kazania katechizmowego. Rozróżniano przy tym kazania w ramach Mszy św. w niedzielę rano i kazania katechizmowe wygłaszane po południu. Coraz częściej jednak, pod naciskiem trudności praktycznych, kazanie katechizmowe włączano do Mszy św. W praktyce kazanie i katecheza następowały bezpośrednio po sobie, albo też na przemian — w jedną niedzielę było kazanie, a w następną katecheza³¹.

²⁸ J. Chrzypczak, *Kirchengeschichte Schlesiens*, Breslau 1906, s. 108–109.

²⁹ J. Umiński, *Historia Kościoła*, Opole, t. I, s. 419–420; P. Poręba, *Działalność ks. Walentego Gadowskiego na polu wychowania*, *Studia Warmińskie* 4(1967), s. 485.

³⁰ J. Sawicki, *iw.*, t. V, s. 19–25.

³¹ F. Błacliniecki, *iw.*, s. 254–255.

Nauka odbywała się na podstawie formuł katechizmowych, których uczono się na pamięć i odmawiano jako pacierz codzienny. Poza tym uczono litanii i pieśni katechizmowej *Bogurodzica Dziewica*, którą nazywano starym katechizmem polskim. Na nauczanie tej pieśni kładziono bardzo duży nacisk, o czym świadczą uchwały dawnych synodów³². Dochodziło nawet do tego, że jeszcze w XVI w., w czasie wizytacji biskupiej badano, czy w każdym kościele lud tę pieśń śpiewa³³.

W nauczaniu omawianego okresu była w użyciu przede wszystkim forma wykładająca, która prawie powszechnie panowała, oraz forma monologiczna³⁴.

Wielkie zasługi dla rozwoju katechezy, w tym również katechezy dla dorosłych, położył Sobór Trydencki. Ojcowie Soboru, chcąc podnieść wiarę i życie z wiarą u ludu, już na sesji V (czerwiec 1546) i sesji XXIV (listopad 1563) przypomnieli duszpasterzom o obowiązku nauczania prawd wiary, biskupom zaś polecili użyć wszelkich możliwych środków w celu wprowadzenia odnośnych rozporządzeń³⁵.

Trzeba zaznaczyć, że biskupi polscy wyprzedzili w tym względzie uchwały Soboru Trydenckiego. Na synodzie w Piotrkowie w r. 1532 apelowano do duszpasterzy o gorliwość w nauczaniu wiernych nauki chrześcijańskiej³⁶. Starano się także, aby uchwały Soboru Trydenckiego odnośnie do nauczania zostały zaraz wprowadzone w życie. Świadczą o tym uchwały synodu odbytego w Piotrkowie w r. 1551, gdzie uchwalono opracowanie i wydanie *Katechizmu Katolickiego*, z którego mogliby korzystać wierni³⁷. Następny synod, który obradował również w Piotrkowie w r. 1537 zobowiązany został przez prymasa do wydania homiliarza z katechizmem dla ludu³⁸. W dalszej części uchwał synod ten postanowił, aby duszpasterze we wszystkie niedziele i święta głosili powierzonym swej pieczy wiernym Słowo Boże. Przedmiotem tego nauczania z ambony miały być prawdy konieczne do zbawienia, wady, których należy unikać i cnoty, do których należy dążyć, aby dzięki temu uniknąć kary wiecznej, a osiągnąć zbawienie. Synod dalej pouczał, że kazanie ma być podzielone na dwie części. Jedna z nich powinna być poświęcona objaśnianiu Ewangelii, a druga prawdom podawanym przez Katechizm Rzymski dla proboszczów. Nauczanie katechizmu dorosłych wyszło poza mury kościoła, synod bowiem zwrócił uwagę na obowiązek odwiedzania parafian w ich domach. Wizyty duszpasterskie miały być okazją do pouczenia wiernych o podstawowych prawdach wiary³⁹.

W XVI w. powstało wiele katechizmów protestanckich przeznaczonych dla dorosłych (np. Katechizm Lutra), które były pomyślane jako pomoc do zapamiętania kazań. Również na gruncie katolickim zaczęły powstawać pierwsze katechizmy adresowane do dorosłych. Katecheza dla dorosłych w tym okresie nazywana jest często „mlekiem”, bo jest pouczeniem o podstawowych prawdach wiary. Ówczesne katechizmy można nazwać teologią „katechetyczną” z tym, że odróżnia się ona od

³² J. Boczar, *Katechetyka*, Lwów 1914, s. 79.

³³ Tamże, s. 163.

³⁴ Tamże, s. 162.

³⁵ Z. Bielański, *Pedagogika religijno-moralna (katechetyka)*, Lwów 1934, s. 19–24.

³⁶ J. Subera, *Synody prowincjonalne arcybiskupów gnieźnieńskich*, Warszawa 1971, s. 108.

³⁷ Tamże, s. 128.

³⁸ Tamże, s. 134.

³⁹ Tamże, s. 147–148.

teologii naukowej⁴⁰. Pomija ona dyskusyjne zagadnienia teologiczne i różne subtelnosci, natomiast akcentuje to, co jest potrzebne dla życia wiary⁴¹.

Polska w tym czasie jako jeden z pierwszych krajów katolickich dąży do tego, aby opracować katechizm, z którego mogliby korzystać wszyscy dorośli. Na synodzie warszawskim w r. 1561 uchwalono wydanie *Egzorty o Sakramentach św. dla pouczenia ludu*⁴². W tym samym roku biskup Karnkowski opracował egzorty o sakramentach św. w języku polskim, które przesłał biskupowi Marcinowi Kromerowi celem przełożenia ich na łacinę. Biskup Kromer, uważając je jednak za zbyt długie, sam ułożył 12 katechez, którym nadał formę przemówień przed udzieleniem sakramentów św. Wydane drukiem spotkały się z wielkim uznaniem. Ukazały się w Krakowie u Szarffenbergera w 1570 r., w Kolonii w 1571 i 1574 r. W roku 1574 zostały dołączone do *Agendy Warmińskiej i Krakowskiej*, w 1578 do *Gnieźnieńskiej*⁴³. W r. 1579 biskup Kromer wydał polecenie dla duchowieństwa, by głosząc w niedziele i święta kazania, objaśniało wiernym poszczególne sakramenty według tychże katechez.

O sakramencie chrztu kapłani byli zobowiązani wygłosić kazanie katechetyczne w drugi i trzeci dzień oktawy wielkanocnej i Zesłania Ducha Św. Liturgia tych świąt jest ściśle związana z tajemnicą chrztu św. poprzez fakt, iż w tych dniach poświęcano wodę chrzcielną i udzielano chrztu. Katecheza o sakramencie bierzmowania przeznaczona była do wygłoszenia w okresach trzech dni oktawy Zesłania Ducha Św. Ponieważ tematyka Wielkiego Postu koncentruje się między innymi wokół pokuty, kapłani zostali zobowiązani do wygłoszenia katechezy o sakramencie pokuty w pierwszą lub drugą niedzielę Wielkiego Postu. Natomiast sakrament Eucharystii objaśniać miano wiernym w Wielki Czwartek i oktawę Bożego Ciała. O namaszczeniu chorych kapłani winni byli głosić naukę w dzień świętych Filipa i Jakuba apostołów lub w jedną z niedziel Adwentu⁴⁴. O sakramencie kapłaństwa, w niedzielę albo też w święto najbliższe *Quatuor Temporum*, kiedy to zwykle udziela się święceń kapłańskich. O sakramencie małżeństwa — w niedzielę po oktawie Epifanii, gdyż Ewangelia tejże niedzieli mówi o godach w Kanie Galilejskiej. Katechezę o Mszy św. polecił biskup Kromer głosić kapłanom w pierwszą niedzielę po Bożym Ciele i w święto Jana Ewangelisty. O obrzędach pogrzebowych — w Dzień Zaduszny lub w niedzielę, gdy czyta się ewangelię o przyjeździe Jezusa do miasta Naim⁴⁵.

Wspominano już, że synod piotrkowski z r. 1557 zwrócił uwagę, aby duszpasterze nauczali wiernych katechizmu podczas wizyty duszpasterskiej — kolędy. Wyrażną wzmiankę o nakazie uczenia wiernych pacierza podczas kolędy mamy

⁴⁰ F. Błachnicki, jw., s. 254–255.

⁴¹ Tamże.

⁴² B. Ulanowski, Materiały do ustawodawstwa synodalnego, Archiwum Komisji Prawniczej 1895, t. I, s. 463.

⁴³ F. Hipler, Die deutschen Predigten und Katechesen der ermländischen Bischöfe Hosius und Kromer, Köln 1885, s. 94–95; por. F. Rosiński, Marcina Kromera nauka o Kościele, Lublin 1955 (maszynopis).

⁴⁴ Wl. Nowak, Geneza Agendy biskupa Marcina Kromera, *Studia Warmińskie* 6(1969), s. 186.

⁴⁵ Tamże, s. 187.

w statutach synodalnych chełmińskich oraz w statutach synodu sobkowskiego z r. 1598⁴⁶.

Synod prowincjonalny polski z r. 1607 polecał duszpasterzowi odprawiającemu obrzęd kołędowy zebrać wokół siebie domowników celem pouczenia ich o „rzeczach wiary”. Przedtem jednak kapłan musiał sprawdzić, czy potrafią się oni prawidłowo przeżegnać, czy umieją paciierz, Skład Apostolski, przykazania Boże i kościelne⁴⁷. Bardziej wymagający w tym względzie był synod warmiński z r. 1625, który zalecał duszpasterzom, aby jeszcze dwa razy do roku, poza odwiedzinami kołędowymi, odwiedzali swoich parafian i pouczali ich o prawdach katechizmowych. O tym, że chodziło tu wyłącznie o cele duszpasterskie świadczy dodatek, w którym synod zakazuje księżom pobierania jakichkolwiek ofiar materialnych⁴⁸. Podobną troskę o nauczanie wiernych prawd wiary chrześcijańskiej podczas kołеды przejawiają statuty synodu zwołanego w diecezji przemyskiej przez biskupa Stanisława Siecińskiego w r. 1612, diecezji wileńskiej z r. 1615, statuty synodalne diecezji krakowskiej biskupa Marcina Szyszkowskiego z r. 1621 oraz diecezji chełmskiej biskupa Macieja Lubińskiego z r. 1624⁴⁹. Rangę katechizacji dorosłych podniosły takie zadania, jak obowiązek nauczania religii w czasie odbywanej kołеды, kiedy w 1628 r. włączone zostały do tekstów statutów synodu prowincjonalnego w Piotrkowie, oraz fakt zatwierdzenia ich przez Stolicę Apostolską⁵⁰. Bardzo wymagający w stosunku do duszpasterzy był synod żmudzki w Miednikach w r. 1639, ustanawiający sankcje karne na tych, którzy zaniedbywali nauczanie wiernych podstawowych prawd wiary⁵¹. Wielką troskę o sprawy nauczania dorosłych okazywał biskup wileński Kazimierz Brzostowski, który poprzez statuty synodalne z r. 1717 oraz specjalny list pasterski nie tylko nakazywał nauczanie, ale jednocześnie podawał sposoby katechizowania⁵². Równocześnie katechizacja dorosłych weszła do ustawy szkolnej, którą opracował ks. Jan Felbiger (1724–1788)⁵³.

Przebadany materiał okresu reformacji i oświecenia ukazuje nam troskę Kościoła o nauczanie wiernych przynajmniej podstawowych prawd wiary. Synody tych okresów nakazują duszpasterzom uczenie dorosłych prawd wiary, podają sposoby nauczania, opracowują katechezy, z których mają korzyść kapłani i wierni. Wyrazem wzrastającej troski władzy kościelnej o należyte przeprowadzanie katechizacji dorosłych jest posunięcie się nawet do zastosowania sankcji karnej wobec duszpasterzy nie wykazujących dostatecznego zrozumienia dla tego podstawowego ich obowiązku.

⁴⁶ P. Kalwa, *Powstanie i rozwój polskiej kołеды jako daniny kościelnej*, Lwów 1933, s. 262.

⁴⁷ Tamże, s. 265.

⁴⁸ Tamże, s. 269.

⁴⁹ Tamże, s. 275.

⁵⁰ J. Krukowski, S.W. Wesółowski, *Katechetyka*, Warszawa 1905, s. 16.

⁵¹ P. Kalwa, *iw.*, s. 277.

⁵² Tamże, s. 278.

⁵³ Z. Bielański, *iw.*, s. 23.

3. Okres XIX i XX w. (do 1939)

Na początku XIX w. zauważyć można największe nasilenie racjonalizmu i triumf haseł oświecenia. Warstwy oświecone są obojętne wobec Kościoła, chociaż nie wrogie. Nie zawsze zawierano ślub kościelny, a rozwody wśród tej grupy nie były wcale zjawiskiem rzadkim. Lekceważono post, obrzędy kościelne itp.⁵⁴. Nie respektowano nakazów biskupów odnośnie do nauczania⁵⁵. Dużą przeszkodą w swobodnej działalności Kościoła katolickiego na ziemiach polskich była polityka wyznaniowa państw zaborczych. Rosja starała się przeschęcić prawosławie, Prusy protestantyzm, a w Austrii panował duch józefinizmu. Nominacje biskupów były uzależnione od władz, którym nie zawsze chodziło o dobro duchowe wiernych⁵⁶. W tych trudnych czasach lud, którego poziom znajomości prawd wiary był bardzo niski, trwał jednak przy Kościele⁵⁷.

W zaborze rosyjskim po 1864 r. sytuacja jeszcze się pogorszyła, gdy w ramach unifikacji ziem polskich wypowiedziano walkę polskości, a więc i katolicyzmowi. Działalność Kościoła została ograniczona⁵⁸. Nie słyszymy o próbach planowej katechizacji wiernych. Jedynym dorywczym sposobem nauczania były kazania katechizmowe głoszone podczas Mszy św.⁵⁹ Sytuacja zmieniła się dopiero po ukazie tolerancyjnym z 30 marca 1905 r. Wówczas to planowano nauczanie dorosłych poza kościołem, które należało realizować z polecenia papieża Piusa X zawartego w encyklice *De doctrina christiana* z 5 kwietnia 1905 r. Apel ten został podjęty przez powstającą wówczas prasę katolicką, m.in. przez *Miesięcznik Pasterski Płocki*⁶⁰. Nie wiemy tylko, na ile postulaty te były realizowane.

W drugiej połowie XIX w. sytuacja w Prusach i w Austrii zmieniła się. W zaborze pruskim, gdzie Kościół katolicki uciskany był przez dominujący protestantyzm w związku z organizowaniem się Polaków przeciw ekspansji niemieckiej, powstawały pod patronatem duchownych organizacje kulturalne i gospodarcze, które w założeniach miały również religijne dokształcanie swych członków przez odczyty, konferencje, referaty⁶¹. Wierni zamieszkali w Poznańskiem mogli dokształcać się korzystając z prasy katolickiej, w której dział katechetyczny był szeroko rozbudowany, przez co *szerzyło się i umacniało zrozumienie prawd wiary*⁶².

⁵⁴ K. Górski, Dzieje życia wewnętrznego w Polsce, w: Księga 1000-lecia katolicyzmu w Polsce, Lublin 1969, t. I, s. 349.

⁵⁵ W. Jemielity, Diecezja Augustowska czyli Sejneńska w latach 1818–1872, Lublin 1972, s. 257–259.

⁵⁶ J. Umiński, jw., s. 489–490.

⁵⁷ M. Werner, C.H. Koźmiński, Poznań 1972, s. 162.

⁵⁸ W. Jemielity, jw., s. 258.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ P. Bormiński, O katechizacji osób dorosłych, *Miesięcznik Pasterski Płocki* 1907, s. 286–289 i 306–311.

⁶¹ W. Czepczyński, Związek Katolickich Towarzystw Robotników Polskich, Lublin 1973, rozdz. II (maszynopis).

⁶² A. Marchewka, K. Wilk, C. Wilezyński, Florian Stabłowski, w: Gwiazdy Katolickiej Polski, Mikołów 1938, t. II, s. 296. Odnosi się do prasy zainicjowanej przez arcybiskupa F. Stabłowskiego pt. *Przewodnik Katolicki i Ruch chrześcijańsko-społeczny*.

Galicja w dobie autonomicznej (po roku 1867) posiadała najlepsze warunki rozwoju katolicyzmu. Na tych też ziemiach rozpoczął działalność wychowawczą i pedagogiczną ks. Walenty Gadowski (1861–1956), wychowanek Seminarium Duchownego w Tarnowie⁶³. Za jego to staraniem powstał *Dwutygodnik Katechetyczny*, którego pierwszy zeszyt ukazał się 5 stycznia 1897 r., a od początku 1900 r. pismo otrzymało tytuł poszerzony jako *Dwutygodnik Katechetyczny i Duszpasterski*⁶⁴. Na łamach tego pisma redaktor nie tylko prowadził kampanię o nowoczesne nauczanie religii dzieci i młodzieży, ale również troszczył się o nauczanie wiary chrześcijańskiej dorosłych. Wyrazem tego było wydanie w r. 1918 w Tarnowie specjalnego katechizmu pt.: *Dodatek katechizmowy do większego katechizmu elementarnego dla dorosłych i młodzieży*. W dalszym ciągu swojej pracy ks. Gadowski wydał *Apologetyczny katechizm katolicki*⁶⁵ przeznaczony dla wyższych szkół średnich i dla inteligencji⁶⁶. W katechizmie tym autor uwzględnił najważniejsze prawdy wiary, które zostały przedstawione w świetle Objawienia oraz w świetle potrzeb rozumowych.

W omawianym okresie wielką rolę w nauczaniu ludu prawd chrześcijańskich odegrał również ks. Wojciech Blaszyński, który organizował nauczanie w rodzinie poprzez specjalne stowarzyszenia świeckie⁶⁷.

Wysoki poziom religijny dorosłych chrześcijan starał się zapewnić Kościołowi ks. Mieczysław Kuznowicz, który zorganizował w Krakowie „Związek Terminatorów” skupiający młodzież starszą, mającą obowiązek zapoznania się z podstawowymi prawdami wiary. Apelowal również, aby kapłani i osoby świeckie zainteresowali się bliżej młodzieżą uniwersytecką, która zapoczątkowałaby nowy ruch w społeczeństwie na drodze odrodzenia religijnego i społecznego⁶⁸.

Po odzyskaniu niepodległości Kościół katolicki uzyskał szersze możliwości apostołskiego oddziaływania. Śledzono też uważnie rozporządzenia Stolicy Apostolskiej.

29 czerwca 1923 r. papież Pius XI powołał specjalny urząd katechetyczny w dokumencie *Orbem catholicum*. W tymże motu proprio papież polecał, aby istniejące stowarzyszenia katolickie pogłębiły osobistą wiedzę religijną biorąc udział w naukach katechizmowych na terenie swoich parafii, a następnie same włączyły się do czynnej pracy katechetycznej⁶⁹.

Na wezwanie papieża odpowiedzieli biskupi polscy, którzy w akcję nauczania religijnego włączyli Bractwo Nauki Chrześcijańskiej, określając poprzez synody cel jego działania⁷⁰. W programie Bractwa czytamy, że *celem jest czynne współ-*

⁶³ P. Poręba, jw., s. 477.

⁶⁴ Tamże, s. 490–492.

⁶⁵ Katechizm ten ukazał się drukiem dopiero po 1938 r. w Tarnowie.

⁶⁶ P. Poręba, jw., s. 505.

⁶⁷ O życiu i działalności ks. Wojciecha Blaszyńskiego napisała pracę magisterską S. Szczurek, Ks. Wojciech Blaszyński prekursor katechezy w rodzinie i apostołatu świeckich. Praca ta znajduje się w archiwum KUL.

⁶⁸ P. Poręba, jw., s. 409.

⁶⁹ Pius XI, *Orbem Catholicum*, jw.

⁷⁰ Bractwo Nauki Chrześcijańskiej powstało w 1560 r. w Rzymie. Początek dał mu Marek de Sadis Cusane, gromadząc wokół siebie gorliwych mężów w celu nauczania dzieci i dorosłych wiary chrześcijańskiej. Papieże otaczali je troskliwą opieką. Kardynał Bellarmin napisał dla użytku Stowarzy-

działanie i popieranie wykształcenia i wychowania religijnego wśród ludu chrześcijańskiego za pośrednictwem nauczania katechetycznego na terenie parafii. Dla osiągnięcia tego celu Bractwo wypełnia m.in. następujące zadania:

a) pomaga duchowieństwu parafialnemu i czynnie współdziała we wszystkim, co dotyczy nauczania religii dzieci i młodzieży oraz krzewienia świadomości religijnej na terenie parafii;

b) zakłada biblioteki, prowadzi czytelnie z książkami i pismami religijnymi, urządza wykłady i pogadanki religijne dla osób starszych;

c) prowadzi kursy katechetyczne, a w razie potrzeby specjalne szkoły przygotowawcze dla katechetów i katechetek⁷¹.

W kwietniu 1928 r. wydano rozporządzenie, aby w szkołach zawodowych dokształcających wprowadzić jedną godzinę nauki religii, a w sierpniu 1930 r. opracowano nowe plany nauki religii dla młodzieży starszej studiującej w szkołach zawodowych oraz dla ludzi dokształcających się⁷².

W 1935 r. św. Kongregacja Soboru wydała dekret *O usilniejszym i staranniejszym nauczaniu katechizmu*⁷³. Dekret ten apeluje do ordynariuszy miejscowych, aby dopilnowali, czy wykonywany jest przepis zawarty w kanonie 1332, na mocy którego proboszczowie mają obowiązek w niedzielę i święta uczyć katechizmu dorosłych w zrozumiały dla nich sposób⁷⁴, ponieważ młodzież i dorośli nie znają nauki chrześcijańskiej, którą otrzymali będąc w wieku dziecięcym.

Tę troskę Stolicy Apostolskiej odnośnie do nauczania dorosłych doskonale rozumie Episkopat Polski, który w swoich rozporządzeniach nakazuje nauczać lud w bractwach, stowarzyszeniach czy też bezpośrednio na nauce w kościele⁷⁵.

W 1936 r. Episkopat Polski założył w Wilnie Studium Katolickie o Wychowaniu, które ze zwykłej Poradni Wychowawczej przy Katolickim Stowarzysze-

zenie specjalny katechizm. Papież Paweł V bullą *Ex auditu nobis* podniósł je do godności arcybactwa umieszczając je u św. Piotra w Rzymie, nadal mu liczne odpusty i uprawnienia agregowania innych bractw (ks. Z. Chęłmiński, *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, Kraków 1905, t. V–VI, s. 124). Papież Pius X w Encyklice *Acerbo nimis* poleca je wprowadzić w każdej parafii, nakazuje też to Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. (kan. 711 § 2), powtarza to żądanie Pius XI w dekreście *O usilniejszym i staranniejszym nauczaniu katechizmu* z 1935 r. Pismo Komisji do Spraw Katechizacji istniejące przy Kongregacji Soborowej z dnia 5.II.1934 skierowane do ordynariuszy polskich poleca na pierwszym miejscu zakładanie Stowarzyszenia Nauki Chrześcijańskiej w celu ulepszenia warunków nauczania katechetycznego (*Ateneum Kapłańskie* 38(1936), s. 292). Warto również zaznaczyć, że Sobór Watykański II w swych dokumentach poleca proboszczom jego zakładanie (ChD 30). Tylekroć polecane przez rozporządzenia papieskie nie posiada nigdzie podanych obowiązujących ustaw, zapewne dlatego, aby poszczególne Kościoły mogły je dostosowywać do miejscowych warunków. Diecezje polskie wypracowały dlań normy w postaci przedstawionych statutów różniących się szczegółami. Nie wszystkie diecezje przyjmują jednolitą nazwę: podlaska, wileńska, łucka, kielecka — „Bractwo Nauki Chrześcijańskiej”, plocka — „Stowarzyszenia Nauczania Chrześcijańskiego”.

⁷¹ Synod sandomierski, s. 105 § 2; synod podlaski, s. 136; plocki, stat. 38.

⁷² J. Jemiolkowski, *Ważniejsze uchwały i postanowienia związku diecezjalnych kół księży prefektów w Polsce*, Warszawa 1932, s. 27 i 29.

⁷³ Pius XI, Dekret *O usilniejszym i staranniejszym nauczaniu katechizmu*, AAS 27(1935), s. 145–154.

⁷⁴ KPK, (1917) kan. 1332.

⁷⁵ J. Dajczak, *Ruch katechetyczny w Polsce w bieżącym stuleciu*, *Katecheta* 2(1958), s. 19–20.

niu Kobiet przybrało w krótkim czasie charakter Instytutu Psycho-Pedagogicznego. Bezpośrednimi celami tej placówki naukowo-pedagogicznej były:

- a) wypracowanie metod nauczania, szczególnie w katechezie opartej na współczesnych zdobyczach pedagogiki naukowej z dziedziny psychologii;
- b) wypracowanie metod wychowania indywidualnego i społecznego w rodzinie, w szkole i w stowarzyszeniach skupionych wokół Kościoła;
- c) rozpowszechnianie wiedzy religijno-ascetycznej, psychologicznej i pedagogicznej wśród wychowawców pozarodzinnych i wśród samych rodziców.

Referat wychowawczy przy Katolickim Stowarzyszeniu Kobiet z siedzibą w Wilnie przystąpił też do wydawania dwumiesięcznika *Ku Szczytom*, którego redakcję powierzono ks. Józefowi Wojtukiewiczowi. Pierwszy numer tego czasopisma ukazał się na przełomie 1937/1938. Pismo zawierało trzy działy:

- 1) zagadnienia z życia religijnego;
- 2) wiadomości z psychologii pedagogicznej;
- 3) metodyczne opracowania z dziedziny nauczania i wychowania.

W ogólności czasopismo wileńskie *Ku Szczytom* poświęcone było zagadnieniom pełnego wychowania religijnego⁷⁶. Czasopismo to jednak nie znalazło oddźwięku wśród mas czytelnicych, ponieważ reprezentowało zbyt wysoki poziom intelektualny i po ukazaniu się kilku numerów zostało zawieszona.

Sprawą nauczania dorosłych interesowały się również synody, z których wypowiedzi i postanowień wynika, że religijne nauczanie prawd wiary i moralności nie kończy się wraz z ustaniem młodości, ale trwa przez całe życie chrześcijanina. Odbywa się ono w innej formie, a mianowicie w formie kazań katechizmowych, które w sposób systematyczny i uporządkowany mają w ciągu 3, 4 lub 5 lat wyczerpać całość nauki wiary i moralności chrześcijańskiej. Do kazań tych zobowiązani są duszpasterze w każdą niedzielę. Temu obowiązkowi nie można zadośćuczynić poprzez zwyczajne kazania świąteczne, czy też przez homilię, a tym większą należy do nich przykładać wagę, im większe grozi niebezpieczeństwo osłabienia wiary, błędów doktrynalnych i herezji⁷⁷. Ponieważ jednak monologiczny wykład jest zwykle mało skuteczną formą nauczania, diecezja pińska i lwowska nakazywały prócz powyższych kazań prowadzić nauczanie dorosłych w formie samej katechizacji⁷⁸. Synod lwowski zamieszcza specjalną instrukcję o tzw. „Katechizacjach ludowych”⁷⁹ zaznaczając, że jest to najkonieczniejsza forma nauczania kościelnego. Z kazań lud z różnych powodów mało korzysta, katechizacja natomiast pozwala mu bardziej wniknąć w prawdy wiary. Katechizacje mają odbywać się w każdą niedzielę roku z wyjątkiem Wielkiego Postu i kilku szczególnie uroczystych świąt. Odbywać się winny zarówno w kościele parafialnym, jak i na wyjeździe w kaplicach, a nawet w przydrożnych kapliczkach lub

⁷⁶ Tamże, s. 22.

⁷⁷ Synod warszawski, s. 55, 156; synod sandomierski, s. 232, 238; synod podlaski, s. 252, 438; synod kielecki, s. 262 c. 271; synod plocki, st. 27; synod lubelski, st. 191, 192; synod chełmiński, st. 69; synod I tarnowski, st. 4; synod piński, st. 506; synod lwowski, st. 202; synod wileński, st. 24; synod II tarnowski, st. 6.

⁷⁸ Synod piński, st. 496; synod lwowski, st. 199.

⁷⁹ Synod lwowski, st. 210-217.

w domach prywatnych. Gromadzą one zarówno dzieci, jak i dorosłych. Różnią się tym od katechizacji zwykłych, że prowadzący je kapłan ma na względzie głównie starszych, a obecność na nich dzieci stanowi tylko możliwość do rozpoczęcia rozmowy przez katechizującego. Zwraca się on z pytaniami do dzieci, aby nie powodować zażenowania starszych. Pytania te mają jednak zwrócić uwagę dorosłych na dane zagadnienie, by uświadomić im brak wiedzy w danej dziedzinie.

Zadaniem katechizacji ludowej było również przygotowanie rodziców do umiejętnego nauczania swych dzieci. Katechizacja ta niejednokrotnie zastępowała nawet parafialne nabożeństwa w odległych od kościoła wioskach⁸⁰.

W trosce o ogół wiernych nie zapomniano także o inteligencji. Poglębianiu odpowiedniej formacji religijnej tej części wiernych służyć miały, oprócz ogólnych kazań, o których była wyżej mowa, specjalne prelekcje, konferencje i kursy katechetyczne⁸¹.

II. POTRZEBA KATECHEZY DOROSŁYCH

Zanim ukarżemy konieczność nauczania religijnego dorosłych, zastanówmy się nad określonymi przyczynami, które sprawiły, że potrzebę ustawicznego podnoszenia poziomu wiedzy przez dojrzałych obywateli dostrzeżono także na płaszczyźnie pozakościelnej.

1. Racje ogólne kształcenia dorosłych

Hasło ustawicznego kształcenia staje się obowiązujące zwłaszcza po II wojnie światowej. Powstaje pytanie: z jakich powodów każdy człowiek — nawet dorosły — zobowiązany jest do ciągłego podnoszenia swych kwalifikacji? Odpowiadając na to pytanie można wskazać co najmniej kilka przyczyn, np. z całą pewnością można mówić o przyczynach natury psychologicznej i socjologicznej. Aby skonkretyzować owo spostrzeżenie natury ogólnej ukażemy niektóre przynajmniej racje, jakie naszym zdaniem argumentują za zasadnością wzmiankowanego postulatu.

Pierwszą z przyczyn, z powodu której człowiek dorosły powinien stale podnosić swoje kwalifikacje, jest przyczyna natury psychologicznej.

Zarówno umysł dziecka, jak i nastolatka nie jest dostatecznie dojrzały, aby należycie zrozumieć pewne dziedziny wiedzy czy kategorie zagadnień. Tak np. zagadnienia filozoficzne są dla młodzieży za trudne i zbyt abstrakcyjne do studiowania. Może je ona tylko częściowo zrozumieć i to tylko we fragmentarycznym, a nie całościowym ujęciu⁸². Filozofia nie jest jedyną tego rodzaju dziedziną.

⁸⁰ Sposób odbywania katechizacji ludowej: po modlitwie do Ducha Św. następowała pięć katechizmowa dostosowana w miarę możliwości do tematu katechizacji. Następnie sama nauka katechizmowa, podczas której prowadzący starał się pobudzić słuchaczy i ośmielić do stawiania pytań w wątpliwych zagadnieniach, aby w ten sposób prowadzić ożywiony dialog.

⁸¹ Synod sandomierski, st. 232e; krakowski, st. 23,51.

⁸² P. Urbaniak, Dydaktyka dorosłych, Ossolineum 1973, s. 64.

Należyte rozumienie szeregu nauk społecznych, takich jak psychologia, pedagogika, socjologia, estetyka itd., wymaga od człowieka także odpowiedniego bagażu doświadczeń życiowych, gdyż dopiero w ich świetle poszczególne zagadnienia tych nauk ujawnia w pełni swe znaczenie⁸³.

Nie tylko wymienione dziedziny przedstawiają takie trudności. Podobnie dzieje się z odbiorem wielu dzieł sztuki, i to dzieł najwyższej klasy. Czy jest możliwe pełne zrozumienie np. *Pana Tadeusza* przez szesnasto- lub osiemnastoletniego chłopca czy dziewczynę? Zrozumienie to jest raczej powierzchowne, jest zrozumieniem zaledwie słownej warstwy utworu. Dopiero doświadczenia życiowe, przeżycia radosne i smutne, powodzenia i niepowodzenia, spełnione marzenia i pragnienia jak i rozczarowania i zawody sprawiają, że człowiek zaczyna lepiej, pełniej czy głębiej rozumieć poe⁸⁴.

Czy człowiek dorosły ma się wyrzec poznania tych nie interesujących młodego człowieka dziedzin? Jeśli to uczyni, poniesie wielorakie konsekwencje w życiu osobistym, w życiu swej rodziny (np. w wychowaniu) i w obcowaniu z ludźmi.

Drugą przyczyną stwarzającą konieczność uczenia się przez całe życie, są rozmiary współczesnej wiedzy. Żadna szkoła, nawet szkoła wyższa, nie może dać człowiekowi całej potrzebnej mu w przyszłości wiedzy, nawet przy największym w tym kierunku wysiłku. Jest to niepodobieństwem nawet tam, gdzie kształci się specjalistów na najwyższym poziomie. Szkoła daje tylko podstawy w określonych dziedzinach nauki. Kto chce być prawdziwym fachowcem w swej specjalności, musi się dalej kształcić po ukończeniu formalnych studiów⁸⁵. I tak się faktycznie dzieje: uczy się nadal pracownik naukowy, kształci się lekarz, inżynier, prawnik, agronom i każdy, kto pragnie sprostać w pełni zadaniom, jakie stawia przed nim jego praca zawodowa i życie.

Trzecia przyczyna to niezmiernie szybki w naszych czasach postęp nauki i techniki. Postęp ten jest tak zawrotny, że w krótkim czasie całe partie wyniesionej ze szkoły wiedzy tracą swą aktualność. Istnieje więc konieczność stałego uzupełniania i odświeżania swych wiadomości i umiejętności, by nadążyć za postępem, zwłaszcza w zakresie kwalifikacji zawodowych. Ale czy tylko w tym zakresie? Czy nasze ogólne wykształcenie nie wymaga także stałego uzupełniania wiedzy o nowych ważnych odkryciach w zakresie fizyki, chemii, biologii, a nawet archeologii? Czyż nie jest potrzebne rozszerzanie naszych horyzontów umysłowych w zakresie techniki, jeśli chcemy w pełni rozumieć współczesną cywilizację? Kto się nie uczy, ten się cofa⁸⁶.

Rozwój nauki i techniki budzi w człowieku dorosłym nowe zainteresowania intelektualne. Zaspokojenie ich nie jest możliwe bez jakiejś formy uczenia się. Im poważniejsze i głębsze są te zainteresowania, tym poważniej i systematyczniej trzeba się uczyć — niezależnie od wieku⁸⁷.

Dojrzała psychika znajduje się stale w stanie rozwoju i dlatego wymaga świadomego jej kształcenia. Inaczej mówiąc, człowiek, który chce zachować

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Tamże, s. 65.

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ Tamże, s. 66.

⁸⁷ Tamże, s. 67.

sprawność swego umysłu jak najdłużej, musi się wciąż kształcić i podejmować coraz to nowe zadania⁸⁸.

Oprócz wyżej podanych przyczyn andragogika stara się w następujący sposób uzasadnić konieczność kształcenia dojrzałych ludzi: ludzkość winna stanowić wspólnotę, która realizuje się w sferze duchowej, we wzajemnej cześci, miłości, wierności i zaufaniu, chociaż nie jest ze sobą związana więzami krwi. Celem tej wspólnoty jest umożliwienie człowiekowi zdobycia wartości duchowych pełnego człowieczeństwa. Normą działania we wspólnocie ludzkiej jest sumienie i godność ludzka. By jednak człowiek działał zgodnie z sumieniem, godnością ludzką, musi być wychowany do odpowiedzialności za duchowe wartości, istotne we wspólnocie⁸⁹.

Trzeba udzielić dojrzałemu człowiekowi wskazań, dla których wcześniej nie miał zrozumienia i pomóc mu rozwiązać jego problemy życiowe. Wymaga on ostatecznego uformowania swojego życia religijno-moralnego i światopoglądu. Chodzi więc o pomoc dorosłemu, by z radością przyjął problemy dnia codziennego oraz przezwycięzył swą małoduszność i brak poczucia odpowiedzialności za całą wspólnotę⁹⁰.

Innym aspektem kształcenia dorosłych jest uczynienie ich zdolnymi do wychowania niedojrzałych członków wspólnoty ku pełnej dojrzałości. Warto także podkreślić, że dojrzałość nie jest czymś statycznym, czymś, co się raz na zawsze osiąga, ale jest czymś, co trzeba ciągle na nowo potwierdzić. Człowiek przez całe życie pozostaje w potrzebie doksztalcania się. Jego okres terminowania nie kończy się wraz z przejściem odpowiedzialności za siebie czego przy przejściu z okresu młodzieńczego do dojrzałego⁹¹.

Oprócz omówionych wyżej przyczyn osobistych istnieją również ważne przyczyny społeczne. Doksztalcanie się ludzi dorosłych jest istotnym warunkiem dalszego postępu technicznego i gospodarczego kraju.

Z biegiem lat problem aktualizacji posiadanej wiedzy staje się coraz ostrzejszy. To, co do niedawna było tylko postulatem teoretyków oświaty, dotarło do świadomości ludzi kierujących przemysłem i życiem gospodarczym, przeobraziło się w postulat permanentnego kształcenia⁹².

2. Potrzeba katechizacji dorosłych w świetle dokumentów Kościoła po 1945 r.

W świecie współczesnym mamy do czynienia z dynamizmem rozwoju nauki, techniki, życia społecznego. Wiąże się to ze zdobyciem nowej świadomości człowieka, zwłaszcza w dziedzinie wolności i odpowiedzialności.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ K. Wawrzyniak, *Katechizacja dorosłych*, *Katecheta* 15(1971), s. 245.

⁹⁰ Tamże, s. 246.

⁹¹ Tamże.

⁹² Istnieje różnica pomiędzy pojęciem uczenia się przez całe życie a pojęciem permanentnego kształcenia. W pierwszym przypadku ciężar sprawy spoczywa na człowieku, który swobodnie, zależnie od odczuwanej potrzeby i zainteresowania się uczy. W drugim sprawa jest już przedmiotem zainteresowania władz, które nie tylko organizują odpowiednie instytucje dla permanentnego kształcenia ludzi dorosłych, ale także mogą nałożyć obowiązek tego kształcenia na ludzi pracy.

Ojcowie Soboru Watykańskiego II dostrzegli i uznali odbywający się w świecie postęp. Dlatego też zwielokrotnili swoje wysiłki w zakresie odnowy posługi Słowa Bożego w Kościele. Mimo, że Sobór Watykański II nie poświęcił żadnego dokumentu wprost sprawie katechetyki, to jednak wszystkie prace Soboru przeniknięte są troską o zrozumienie znaków czasu, wytyczających drogę myśli i działalności Kościoła. Biorąc to pod uwagę możemy w dokumentach soborowych szukać wskazań dla katechezy, która ma polegać nie tylko na likwidowaniu ignorancji w nauczaniu, ale przede wszystkim na odnowie całej koncepcji. Odnowa ta ma objąć nie tylko dzieci i młodzież, lecz również stale wychowanie dorosłych w zakresie wiary⁹³.

Właściwa rola Kościoła wyraża się przede wszystkim w charakterystycznym dla Soboru Watykańskiego II określeniu Kościoła jako *sakramentu powszechnego zbawienia*, znaku i narzędzia zbawczego działania Boga w świecie (LG 1,2)⁹⁴. W Kościele i poprzez Kościół Bóg realizuje swój wieczny plan zjednoczenia wszystkich ludzi w Chrystusie.

W misji doprowadzającej człowieka do Boga uczestniczą m.in. biskupi, których zasadniczym zadaniem jest obowiązek nauczania ludzi Ewangelią Chrystusowej, *nawołując ich w imię Ducha wiary lub umacniając ich w żywej wierze* (ChD 12). Oni to mają obowiązek zapoznać wiernych z całością prawd o Chrystusie oraz wskazać drogę objawioną przez Boga do oddania Mu, *czci* co jest równoznaczne ze wskazaniem drogi do osiągnięcia wiecznej szczęśliwości (ChD 12).

Biskupi mają także obowiązek dopilnować, aby nie tylko dzieciom i młodzieży została podana nauka o Tajemnicy Chrystusa, ale aby *też starszym podano pilnie naukę katechizmu, która zmierza do tego, by u ludzi wiara oświecona nauką stawała się żywą, wyraźną i czynną* (ChD 14). W tym celu należałoby przywrócić w diecezjach katechumenat dorosłych (ChD 14).

Ludzie pracujący w różnych dziedzinach nauki mają prawo do pełniejszej znajomości wiary. Dlatego też *pożądane jest, żeby wielu świeckich katolików zyskiwało odpowiednie wykształcenie w naukach teologicznych i żeby duża część spośród nich studia te gorliwie uprawiała i pogłębiała* (GS 62).

W misji, która ma doprowadzić człowieka do Boga, uczestniczy nie tylko hierarchia kościelna, ale i cały Lud Boży na podstawie swojego udziału w posłannictwie Chrystusa, na mocy sakramentu chrztu. Jest on współodpowiedzialny za życie wiary Kościoła powszechnego i odpowiedzialny za głoszenie Słowa Bożego w świecie. Prawdziwe apostołstwo ludzi świeckich polega na głoszeniu Chrystusa ludziom wierzącym, by ich pouczyć, umocnić i pobudzić do gorliwego życia, bądź też niewierzącym, by ich doprowadzić do wiary (AA 6). Przygotowanie dorosłych chrześcijan do głoszenia Słowa Bożego trzeba stale doskonalić ze względu na pojawiające się wciąż nowe problemy oraz wzrastającą dojrzałość jednostki ludzkiej. Musi ona posiadać gruntowne przygotowanie doktrynalne z zakresu teologii, etyki, filozofii (AA 29), a także z zakresu antropologii, socjologii i metodologii, które Sobór zaleca zdobywać w „ośrodkach dokumentacji i stu-

⁹³ I. Deussgouttes, Jak daleko jesteśmy z katechezą dorosłych?, *Katecheta* 17(1973), s. 36.

⁹⁴ Por. LG 38, 39.

diów". Kształcenie osoby dorosłej powinno być uzależnione od warunków życia, zdolności i od wieku (AA 32).

Jak już wspomniano, w życiu Kościoła przeżywamy zwrot polegający na awansie laikatu. Awans laikatu i katechizacja dorosłych ściśle się ze sobą wiążą. Nauczanie religii do czternastego roku życia może uformować mentalność praktykujących. Katechizacja młodzieży — jeśli sprawi, że wiara stanie się czymś osobistym — może wychować chrześcijanina przekonanego i aktywnego, ale realną odpowiedzialność za królestwo Boże może wziąć na swe barki tylko człowiek dojrzały, który zdołał odkryć społeczną odpowiedzialność wiary i rozpoznać opór świata, w którym ma się ona szerzyć. W przeciwnym razie ludzie świeccy nie mogliby odegrać aktywnej roli i podjąć tej odpowiedzialności, jakiej należy od nich oczekiwać, a która dotyczy szczególnie wprowadzania zmian w życiu Kościoła.⁹⁵

Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele ukazuje konieczność katechizowania dorosłych, podając nawet szczegółowe punkty, przygotowania doktrynalnego i praktycznego (ChD 44). Sobór polecił Kongregacji dla Spraw Duchowieństwa opracowanie i wydanie specjalnej instrukcji katechetycznej, opartej na dekretach soborowych oraz zlecił kongresom katechetycznym dokładne zapoznanie się z możliwościami rozwoju katechizowania dorosłych⁹⁶.

Ożywienie ducha apostołskiego wśród wiernych po Soborze Watykańskim II, bliższe zainteresowanie się rodziców katechezą dzieci, dialog ekumeniczny, dyskusja z niewierzącymi — wszystko to wymaga głębszego poznania i przeżycia swej własnej wiary⁹⁷. Równocześnie odnowa Kościoła w zakresie posługi Słowa po ostatnim Soborze doprowadziła również do odnowienia całej koncepcji katechetycznej.

Wydana w 1971 r. przez Kongregację dla Spraw Duchowieństwa *Ogólna Instrukcja Katechetyczna* zwróciła uwagę, że odnowa katechetyczna ma polegać nie tylko na objęciu katechizacją dzieci, lecz również na stałym wychowywaniu dorosłych w zakresie wiary⁹⁸. Chodzi tu nie tylko o należyte zrozumienie natury i celu katechezy czy jej treści, ale też o sam podmiot katechezy i warunki, w jakich katechizowani żyją. Już we wstępie czytamy, że w katechizacji należy uwzględnić to, co *instrukcja mówi na temat obecnej sytuacji metodologii, specyfikacji katechezy zależnie od wieku*⁹⁹. Konieczność więc katechizacji dorosłych warunkowana jest samą odnową katechetyczną.

Rozwój współczesnego świata uzasadnia potrzebę katechizacji dorosłych. Instrukcja, mając to na względzie, zaznacza: *w poprzednich okresach tradycja religijna sprzyjała bardziej niż dzisiaj przekazywaniu wiary*¹⁰⁰. W obecnych czasach brak jest środowiska na wskroś chrześcijańskiego, które by kształtowało dzieci

⁹⁵ J. Colomb, Obecny stan katechizacji w całokształcie Kościoła, *Concilium* 1-5(1970), s. 166-167.

⁹⁶ Kongregacja dla Spraw Duchowieństwa, *Ogólna Instrukcja Katechetyczna*, Watykan 1971, 98 (= OIK).

⁹⁷ J. Deugouttes, jw.

⁹⁸ OIK 9.

⁹⁹ Tamże, 98.

¹⁰⁰ Tamże, 2a.

i młodzież. Zdając sobie sprawę z tego, jak wielką rolę w wychowaniu odgrywa przykład, należałoby doprowadzić do ponownej chrystianizacji, również przez katechezę dorosłych.

Ludzie wierzący naszej epoki są całkowicie niepodobni do ludzi epoki minionej. Dzisiejszy świat pasjonuje się rozwojem techniki. Dzięki środkom masowego przekazu człowiek w błyskawicznym tempie atakowany jest przez nowe treści i problemy. Te treści mają wpływ na życie chrześcijańskie. Potrzeba więc, by były one wyjaśniane słowami Ewangelii. Ciągły rozwój współczesnego świata wymaga, by katecheza zajmowała się problemami, którymi żyje współczesny człowiek, a tego wszystkiego nie można przekazać dziecku¹⁰¹.

Pewnym zagrożeniem dla współczesnego Kościoła jest ateizm. Środkiem zaradczym — jak to podkreśla Konstytucja duszpasterska (GS 31) — jest doktryna Kościoła, będąca ratunkiem przed zagrożeniami współczesnego świata oraz nieskazitelne, przykładowe życie członków Kościoła¹⁰². Istnieje potrzeba krytycznego i wymagającego zbliżenia wychowanych w materialistycznym duchu osób do ich wiary osobistej, aby w środowisku niewierzących pokazać jej racje bytu.

Wiara dzisiejszego człowieka musi być przedstawiona jako pełna realizacja człowieczeństwa, jako należyte spełnianie istotnych obowiązków, jako początek całkowitego wyzwolenia z trudności i jako zbawienie, powitanie, ratunek, ocalenie człowieka w Jezusie Chrystusie¹⁰³.

Nie wystarcza wiara tradycyjna, ponieważ nie chodzi o utrzymanie odziedziczonych obrzędów i zwyczajów religijnych. Potrzeba głębszego, bardziej dojrzałego wychowania ludzi — ponownej ewangelizacji¹⁰⁴.

Wierni, nawet ci, którzy otrzymali dokładne i pełne wychowanie chrześcijańskie, przeżywają trudności związane z życiem religijnym. Wielu jest dziś takich, którzy będąc w wieku dojrzałym wysuwają nowe wątpliwości co do sensu i znaczenia życia. Są wśród wiernych i ludzie, którzy mimo przynależności do Kościoła nigdy nie wyrazili swego osobistego „przyzwolenia na orędzie Objawienia”. Stąd pojawia się potrzeba katechezy dorosłych, aby pogłębiać wiarę i życie chrześcijańskie wśród wiernych.

Katecheza dorosłych — według Ogólnej Instrukcji Katechetycznej — jest potrzebna, by wierni znajdujący się na różnych etapach rozwoju przyjmowali Słowo Boże i je rozumieli, by słowem i przykładem dawali świadectwo swojej wiary, by dążyli do osiągnięcia dojrzałości w wierze i nie poprzestali na minimalizmie życiowym. Wiernych obowiązuje stałe zwracanie się do Boga, aby potrafili odczytać Boży plan we własnym życiu. Dorośli powinni być przygotowani do czytania Pisma św. i zrozumienia Tradycji, do świadomego uczestnictwa we Mszy św. i Liturgii, muszą umieć spojrzeć na ludzkie sprawy w świetle Sprawy Bożej i przyczyniać się do głoszenia Ewangelii oraz jedności chrześcijan.

W katechezie dorosłych szczególne miejsce zajmuje katecheza rodziców. Wspomaga ona rodziców w ich wysiłku oraz ukazuje im konieczność chrześcijań-

¹⁰¹ Tamże, 26.

¹⁰² Tamże, 32.

¹⁰³ *Catéchèse* 45(1971), s. 183–192.

¹⁰⁴ OIK, 6.

kiego życia i postępowania, gdyż w życiu religijnym dorosłych dziecko szuka przykładu dla swego postępowania.

Chcąc podkreślić wielką rolę katechezy dorosłych Instrukcja zwraca uwagę, że chrześcijanie powinni stale doskonalić się wewnątrznie, aby zgodnie z wymaganiami Słowa Bożego mogli podjąć się zadań w życiu społecznym, rodzinnym, zawodowym itp. Zdolności i sprawności człowieka dojrzałego powinny być kształtowane i oświecane Słowem Bożym. W trudnych momentach życiowych i człowiek dorosły potrzebuje pomocy, dlatego jego wiara musi być stale oświecana, potęgowana i chroniona. Potrzebuje on stałej zachęty, aby obudzić w sobie pragnienie do nawiązania wspólnoty z każdym człowiekiem, a szczególnie w małżeństwie, rodzinie i Kościele. Stąd wynika potrzeba katechezy, która niesłaby pomoc dorosłym w pełnym pojmowaniu miłości chrześcijańskiej.

Zagrożeniem dla współczesnego człowieka jest chęć przystosowania się do grupy, w której żyje, bez względu na wartości, jakie ta grupa sobą prezentuje. Stąd pojawia się potrzeba takiej katechezy, która ukazałaby mu właściwą hierarchię celów i doprowadziłaby go do pełnego rozumienia sensu życia ludzkiego. Ma ona również we właściwy sposób udzielać odpowiedzi na współczesne pytania dotyczące spraw religijnych i moralnych, naświetlać relacje między działaniem świeckim a kościelnym, budować rozumne podstawy wiary i ukazywać, że Ewangelia jest zawsze aktualna i żywotna.

W przedstawionym wyżej materiale Instrukcja wypowiada się tylko o dorosłych zaangażowanych w życie społeczne. Nie zapomina jednak i o ludziach starszych przypominając, że duszpasterstwo nie przywiązuje wciąż wagi do katechezy starszego pokolenia¹⁰⁵. To zaniedbanie może pochodzić ze zwrócenia się ku doczesności i ku przyszłości, podczas gdy ludzie starsi patrzą już w przeszłość. Katechizacja musi wzbudzić u nich nadzieję, która pozwoli spojrzeć im na śmierć jak na przejście do prawdziwego życia, jak na spotkanie z Boskim Zbawicielem. Starość może więc stać się okresem nadziei na obecność Boga, nieśmiertelne życie i przyszłe zmartwychwstanie. Może być to czas dawania świadectwa wiary katolickiej poprzez cierpliwość w stosunku do innych, poprzez życzliwość, modlitwę, poprzez ducha ubóstwa i ufność w Bogu¹⁰⁶.

Potrzeba katechezy dorosłych była także tematem prac Międzynarodowego Kongresu Katechetycznego obradującego w Rzymie w dniach 20–25 września 1971 r. Podkreślono tam zmiany, które zachodzą w dzisiejszym społeczeństwie w dziedzinie wychowania i nauczania. Kształcenie wykracza poza okres szkolny i dokonuje się przez całe życie. Decydujący wpływ na rozwój nauki mają środki masowego przekazu¹⁰⁷. W tym samym czasie badania egzegetyczne i teologiczne otwierają nowe horyzonty, toczy się dyskusja na temat kluczowych problemów dogmatycznych i etycznych, już nie tylko wśród samych specjalistów, ale także wśród coraz szerszych kręgów wierzących i niewierzących. Skutkiem tego — podkreślali uczestnicy Kongresu — trzeba więcej uwagi poświęcić katechezie dorosłych. W związku z tym *rozumiemy teraz lepiej niż dawniej, że skuteczność katechezy*

¹⁰⁵ Tamże, s. 102–140.

¹⁰⁶ *Catéchèse*, jw.

¹⁰⁷ Wnioski z Międzynarodowego Kongresu Katechetycznego, *Katecheta* 16(1972), s. 7.

*dziecięcej zależy od wiary ludzi dorosłych*¹⁰⁸. Na tym tle konieczność katechezy dorosłych jest dla wszystkich oczywista.

Dwa lata czekał Kościół na dokument ukazujący owoce Synodu w 1977 r. W ciągu tego czasu ukazało się wprawdzie wiele artykułów poświęconych problematyce synodalnej, lecz nie mogły jednak zaspokoić oczekiwań, odpowiedzieć na wszystkie pytania. Różnorodność form katechetycznych w całym świecie, a także w naszym kraju, wielość orientacji, czasami zwalczających się, żywe dyskusje skupiły swą uwagę w oczekiwaniu na autorytatywną wypowiedź Głowy Kościoła katolickiego. W dniu 16 października 1979 r. została podpisana przez Ojca św. Jana Pawła II Adhortacja apostolska do biskupów, kapłanów i wiernych całego Kościoła katolickiego o katechizacji w naszych czasach¹⁰⁹.

Dokument papieski szczególną uwagę poświęca omówieniu różnych grup chrześcijan potrzebujących katechezy. W słowach pełnych prawdziwej troski Ojciec św. mówi o środowiskach ludzi dorosłych. Wspomina o wszystkich, odgrywających jakąś rolę w życiu społecznym, o ochrzczonych, którzy nigdy nie otrzymali wychowania religijnego, o katechizowanych, ale zubożonych religijnie lub źle katechizowanych¹¹⁰.

Ojciec św. pisze: *Wspólnota chrześcijańska nie może prowadzić katechezy słabej z pominięciem bezpośredniego i wypróbowanego udziału dorosłych, zarówno tych, którzy w niej uczestniczą, jak i tych, którzy ją organizują*¹¹¹.

Do grupy ludzi ukazujących potrzebę religijnego nauczania dorosłych dołączyli teolodzy, którzy tak ową potrzebę istnienia katechezy uzasadniają:

1. Polityka oświatowa we wszystkich prawie państwach dąży do umożliwienia szerokim kręgom społeczeństwa zdobycia średniego i wyższego wykształcenia. W związku z tym wykształcenie religijne nie może pozostać na poziomie podstawowym, ale winno równolegle wzrastać wraz z wykształceniem w dziedzinie nauk humanistycznych i przyrodniczych. Nie można dać pełnego wykładu wiary w katechizacji dzieci i młodzieży, gdyż zdolność percepcji w tym okresie rozwoju jest ograniczona¹¹².

2. Rozwój cywilizacji stawia przed wierzącymi wciąż nowe zagadnienia religijno-moralne domagające się rozwiązania. Przypominał o tym Bernard Häring w czasie pobytu w 1971 r. na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie¹¹³. Problemy nie mogą być omawiane w naszej obecnej katechizacji parafialnej, gdyż dzieci, a nieraz i młodzież nie mają całościowego ujęcia treści wiary albo też nie chcą się tymi zagadnieniami zajmować. Nie rozwiążą też sprawy kazania czy homilii. Cierpią one z powodu braku stałej katechizacji, bo dorośli nie są w pełni przygotowani do ich przyjęcia. Trzeba zatem zapewnić dorosłemu chrześcijaninowi stałą pomoc, by mógł rozwiązać swe problemy w duchu Ewangelii.

¹⁰⁸ Tamże.

¹⁰⁹ J. Charytański, Główne wątki Adhortacji Apostolskiej, w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, Warszawa 1985, s. 114.

¹¹⁰ Tamże, s. 119.

¹¹¹ Tamże, s. 115.

¹¹² H. Bortnowska, Jak mówić o etyce dzisiaj? *Tygodnik Powszechny* 26(1971).

¹¹³ Tamże.

3. Obserwuje się stałe przenikanie wiary i niewiary we współczesnym świecie, co jest wynikiem ukształtowania pluralistycznego społeczeństwa. Stąd zarówno wierzący, jak i niewierzący przeżywają zwątpienie odnośnie do swoich światopoglądów, powstałe podczas konfrontacji odmiennych postaw¹¹⁴. Dojrzały chrześcijanin musi potrafić w tej sytuacji usprawiedliwić swoją postawę religijną.

4. Trzeba także podkreślić, że katechizacja dorosłych jest następstwem i koniecznością wynikłą z ustabilizowania się w Kościele praktyki chrztu niemowląt. Zakłada ona bowiem obecność starszego pokolenia, zdolnego wziąć na siebie odpowiedzialność za rozwój łaski udzielonej na chrzcie św., w środowisku, w którym ochrzczone dziecko będzie się rozwijało. Rodzice nie mogą obarczyć obowiązkiem rozwijania wiary dziecka urzędowych katechetów, gdyż ostateczny kształt wierze dziecka nadaje otoczenie. Dlatego też obowiązkiem Kościoła jest zajęcie się dorosłymi, pouczanie ich i wychowywanie, by ich uzdolnić do kształtowania religijnego młodych chrześcijan¹¹⁵.

5. Cały Kościół jest podmiotem aktywnym katechezy. To twierdzenie wynikające z pojęcia Kościoła jako społeczności zbawczej jest zgodne z zasadą andragogiki, która twierdzi, że cała społeczność jest odpowiedzialna za wychowanie swoich niedojrzałych członków ku pełnej dojrzałości. Katechizuje cała więc społeczność wierzących, a przede wszystkim parafia uczestnicząca w zgromadzeniu liturgicznym i obecna w świecie. Katechizacja dorosłych uzdalnia ją do tego zadania i uaktywnia laikat do dawania świadectwa żywej wiary¹¹⁶.

Ostatnie dziesięciolecia nie były okresem łatwym dla katechizacji w Polsce. Przeżyliśmy rewolucję społeczną, a wraz z nią gwałtowne i doniosłe przemiany cywilizacyjne, społeczne, obyczajowe, moralne. Polak zmienił się i zmienia bardzo szybko, wielostronnie. Kościół w Polsce, a wraz z nim i katechizacja, nie były przygotowane na takie zmiany.

Mimo tych trudności w duszpasterstwie polskim wysoki poziom osiągnęła katechizacja dzieci. Otwarta pozostaje jednak sprawa katechizacji młodzieży starszej, zwłaszcza katechizacji młodzieży pozaszkolnej i najbardziej zaniedbanej katechizacji dorosłych. Na katechizację dorosłych właściwie nie ma miejsca w schemacie dotychczasowych działań duszpasterskich¹¹⁷.

SEELSORGE DER ERWACHSENEN UND IHRE NOTWENDIGKEIT IM GESCHICHTLICHEN ASPEKT

ZUSAMMENFASSUNG

Die Seelsorge der Erwachsenen in Polen hat dank der Jahrhunderte langen Bemühungen der Kirche um eine Steigerung des religiösen Niveaus der Gläubigen, das in den Verordnun-

¹¹⁴ J. Ratzinger, Wprowadzenie w chrześcijaństwo, Kraków 1970, s. 5.

¹¹⁵ F. Blachnicki, jw., s. 260-261.

¹¹⁶ K. Wawrzynek, Katechizacja dorosłych, *Katecheta* 15(1971), s. 244-247.

¹¹⁷ B. Cywiński, jw., s. 680-712.

gen des Apostolischen Stuhles und der synodalen Beschlüsse gefordert wurde, gute Früchte getragen.

Es wird beobachtet, daß sich die Bemühungen im Mittelalter auf die Erschließung der grundlegenden Glaubenswahrheiten konzentrierten, sich zur Zeit der Reformation und Renaissance als Druck (bis hin zu Strafsanktionen) auf die Seelsorger auswirkte und sich in der Zwischenkriegsperiode auch auf die katholische Seelsorge gegenüber der Intelligenz verlagerte.

Es wurde auch festgestellt, daß das Bemühen der Bischöfe um die Seelsorge der Erwachsenen in einem nicht ausreichenden Maße der religiösen Gesinnung der Gläubigen entsprach und nicht immer im Einvernehmen zu den Verordnungen des Apostolischen Stuhles verlief.

Das II. Vatikanische Konzil hat die Notwendigkeit einer Seelsorge gegenüber Erwachsenen hervorgehoben und die Entwicklungsrichtung vorgewiesen. Detaillierter wurde die Erwachsenenseelsorge durch die „Allgemeine Seelsorgeanweisung“ und die „Apostolische Ermahnung von Johannes Paul II. an die Bischöfe, Priester und Gläubigen der ganzen katholischen Kirche zur Seelsorge“ erläutert, wobei auch auf die Anpassung des Glaubens an die gegenwärtige Welt, deren Antlitz sich doch wesentlich ändert, hingewiesen wurde.

Bemühungen um die Entwicklung der Erwachsenenseelsorge bringen auch Seelsorgekongresse und die Theologen zum Ausdruck, die in der Erwachsenenseelsorge eine weitere Christianisierung der Welt sehen. Es ist also notwendig, daß in Polen eine Erwachsenenseelsorge auf verschiedenen intellektuellen Ebenen ins Leben gerufen wird, die die religiöse Haltung der Menschen gestalten würde.

Die Notwendigkeit der Erwachsenenseelsorge stützt sich auf die Erkenntnis, daß der Mensch permanent im geringeren oder größeren Grade unterrichtet werden muß. Deshalb bemüht sich die Kirche, die Menschen die Seelsorge durch ihr ganzes Leben genießen zu lassen.

Die Seelsorge wurde anhand von Konzildokumenten und der postkonzilen Literatur vorgewiesen.

DROGA DO PEŁNEJ i WIDZIALNEJ JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN w ŚWIETLE ENCYKLIKI JANA PAWŁA II *UT UNUM SINT**

Treść: Wstęp. — I. Doniosłość encykliki. — II. Znak nadziei na przyszłość z przebytej już drogi do jedności. — III. Droga do pełnej i widzialnej jedności. — IV. Reakcja braci Kościołów rozłączonych. — Zusammenfassung.

WSTĘP

Papież w swojej encyklice podejmuje bardzo istotny temat świata chrześcijańskiego — ekumenii, który to temat był już wielokrotnie przez niego w bardzo doniosłych słowach poruszany¹. To, że on to czyni, jest nie tylko godne uwagi, ale również radosne². Ponieważ odnosi się wrażenie, że nieco ucichło wokół ekumenii, to znaczy wokół konsternacji odnośnie do podziału chrześcijaństwa i starań o przewyciężenie tego podziału. A to nie tylko z powodu, że w dzisiejszym świecie są inne większe zadania i możliwości, ale również dlatego, że Kościoły inaczej artykułują świadomość własnego wyznania (konfesjonalności) oraz specyficznego ich profilu. To nie musi stać koniecznie w przeciwieństwie do dążeń ekumenicznych, lecz mogłoby je wzbogacić. Ponieważ zjednoczenie chrześcijaństwa nie może być jednością w sensie jednolitości, lecz jednością w różnorodności pojednanej.

W encyklice³ przewija się myśl, że w Kościele katolickim (UUS 11) — jest obecna i urzeczywistniona pełnia chrześcijańskiej prawdy i darów zbawienia, jednocześnie wiele elementów tej eklezjalnej rzeczywistości istnieje w innych Kościołach czy Wspólnotach kościelnych (UUS 12), i że nie przedstawiają one

* Fragmenty referatu wygłoszonego podczas XIV Symposium Ekumenicznego, dnia 18.01.1996, zorganizowanego przez Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie w czytelni Biblioteki WSD *Hosianum*, ul. Kopernika 47.

¹ Jan Paweł II, Przemówienie do Kardynałów i Kurii Rzymskiej (28 czerwca 1985), AAS 77(1985), s. 1151; Dążenie ekumeniczne dla Biskupa Rzymu są „jednym z priorytetów duszpasterskich”.

² D. L a n g h a n s, Einführung in die Ökumene-Enzyklika des HI. Vaters „Alle sollen eins sein” (Joh 21,17), *Kirche heute* 7–8(1995), s. 8–9; H. F r i e s, Grund zur Hoffnung, Die jüngste Enzyklika von Papst Johannes Paul II, *Anzeiger für die Seelsorge*, 9(1995), s. 446.

³ Encyklika *Ut Unum Sint* Ojca Świętego Jana Pawła II o działalności ekumenicznej, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1995 (= UUS).

próżni. U podłoża koncepcji „pełnia prawdy” (pełnia środków zbawienia i darów tworzących Kościół UUS 13) — jako znaku Kościoła katolickiego leży forma myślowa, która jest określana przez słowo pełnia (*plenitudo*), pełnia prawd wiary i środków zbawienia (UUS 86).

Papież jednocześnie wskazuje na fakt, że Kościół katolicki jest zarówno zdolny do ciągłej odnowy, jak również tej odnowy potrzebujący (UUS 11), i jest to jego droga określona poprzez historię, fakt ów ostrzega jednocześnie przed fałszywym bezpieczeństwem.

I. DONIOSŁOŚĆ ENCYKLIKI

Już na miesiąc przed wizytą patriarchy Konstantynopola Bartymeosa I w Rzymie⁴, pod koniec maja 1995 r., Papież wydał ważną encyklikę *Ut unum sint*. Jest ona pierwszym po Soborze Watykańskim II papieskim dokumentem, ukazującym w sposób tak pełny i wielostronny problem jedności wszystkich chrześcijan. Kard. Edward Cassidy, przewodniczący Papieskiej Rady Popierania Jedności Chrześcijan nazwał nowy dokument Jana Pawła II najważniejszą encykliką obecnego pontyfikatu⁵. Encyklika jest odważna i szczerza. Jan Paweł II nie cofa się przed żadnymi trudnościami i nie waha się przedstawić kłopotliwych problemów. Mówi więc o przebaczeniu i o uznaniu winy; kieruje te słowa tak do siebie i Kościoła katolickiego, jak i do innych Kościołów, by szczerze uznały, co w podziałach mogło czy może być również ich winą. Podobnie Ojciec Święty z odwagą podejmuje zagadnienie jedności i roli następcy św. Piotra w zjednoczonym Kościele⁶.

Encyklika jest szczerza, bo nie kryje błędów i win podziału z obydwu stron: Kościołów odłączonych, ale i Kościoła katolickiego. Natomiast naukę i postawę Kościoła katolickiego, która by zdawała się przeciwstawiać jedności, stara się wytłumaczyć w sposób możliwy do przyjęcia również przez braci odłączonych. Encyklika uznaje szczerze znaczenie religijne i zbawcze innych Wspólnot chrześcijańskich; wspomina, że świętość i męczeństwo rodziły się i rodzą się również w innych Kościołach, co jest znakiem działania łaski i Ducha Świętego.

W encyklice znajdują się pewne propozycje, skierowane do Kościołów odłączonych, np.: wspólne szukanie odpowiedzi na pytanie jak dążyć do jedności, jak ją rozumieć, jaka ma być jej forma w zjednoczonym Kościele. Te propozycje nie tylko wyrażają przekonania Kościoła katolickiego, ale są również zaproszeniem do dialogu.

⁴ Wizyta Patriarchy Ekumenicznego Konstantynopola w Rzymie 27–30 czerwca 1995 r., *OsRom-Pol* 8–9(1995), s. 8–10; Ch. Höller, Johannes Paul II. empfang den ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. von Konstantinopel. Historische Begegnung im Blick auf das Jahr 2000, *Kirche heute*, 7–8(1995), s. 18–19.

⁵ Encyklika „*Ut unum sint*” — jej znaczenie i główne myśli, *Biuletyn Ekumeniczny* 3(1995), s. 16–17; S. Koczot, Rozmowa o encyklice „*Ut unum sint*” z Biskupem W. Miziołkiem zastępcą przewodniczącego Komisji Episkopatu ds. Ekumenizmu, przewodniczącym Ośrodka ds. Jedności Chrześcijan w Archidiecezji Warszawskiej, *Biuletyn Ekumeniczny* 3(1995), s. 17–23.

⁶ M. Czajkowski, Encyklika o Ekumenii, *W Drodze* 8(1995), s. 42–43.

Dokument ten ukazuje główne zasady Kościoła katolickiego w prowadzeniu dialogu ekumenicznego. Już we wstępie dokumentu pisze Ojciec Święty, że podział chrześcijaństwa przeczy woli Chrystusa (UUS 3). Jego dwunasta encyklika jest podzielona na trzy duże rozdziały.

W pierwszej części ukazuje Papież zobowiązania katolickiego Kościoła i każdego katolika wobec ekumenii. W drugiej części mówi on o przebytej już drodze do jedności, o dotychczasowych owocach dialogu ekumenicznego. Część trzecia stawia wreszcie pytanie *jak długa jest jeszcze ta droga, która przed nami się znajduje?* [*Quanta est nobis via?*].

W 115-stronicowym dokumencie Papież cytuje raz po raz Sobór Watykański II⁷. Zaraz na początku pierwszego rozdziału wskazuje na to, że Kościół katolicki zobowiązał się nieodwracalnie tym Soborem do podjęcia drogi ekumenicznych poszukiwań (UUS 3) i tym samym do słuchania Ducha Pana, który naucza go czytać uważnie znaki czasu (UUS 8).

Kościół katolicki w ruchu ekumenicznym nie bierze pod uwagę problemu skrócenia treści wiary, zmiany dogmatów lub skreślenia niewygodnych zdań (UUS 36) dotyczących wyznania wiary. Stąd też wspólne świętowanie Eucharystii — będące owocem jedności wiary — byłoby możliwe dopiero przy całkowitej jedności — zaznacza Papież (UUS 102).

II. ZNAK NADZIEI NA PRZYSZŁOŚĆ z PRZEBYTEJ JUŻ DROGI DO JEDNOŚCI. ZJEDNOCZENIE CHRZEŚCIJAN — JEST MOŻLIWE

Ekumenizm nie jest jakimś „dodatkiem”, uzupełnieniem tradycyjnego działania Kościoła. Należy on w sposób organiczny do całości jego życia i działania. Dlatego też uczy Papież, że Kościół katolicki z nadzieją podejmuje dzieło ekumeniczne jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia oświeconego wiarą i kierowanego miłością (UUS 8).

W ostatnich dziesięcioleciach dialog ekumeniczny przyniósł pozytywne i widoczne postępy⁸, to zachęca do dalszego działania, budzi nadzieję na przyszłość⁹. Na tym etapie — naucza Papież — chodziłoby teraz o to, aby uzyskane wyniki wcielić w życie, zastosować wspólne dokumenty i uczynić je dobrem wspólnym w życiu Kościoła. W tym miejscu dokumentu uznaje Jan Paweł II praktyczną współpracę chrześcijan, która — obok wspólnych modlitw i dialogu — istnieje „na różnych

⁷ Wiadomą rzeczą jest, że zarzuca się na Zachodzie chętnie Papieżowi — Wojtyłe, że chce on wnieść do Kościoła innego ducha niż tego z Soboru Watykańskiego II. Ten kto czyta rzeczywiście dokumenty papieskie, stwierdza, że wprost przeciwnie, są tam ciągle nawiązania do tekstów soborowych i jednocześnie do ich ducha. I tak jest również tym razem. Owa encyklika przedstawia w zasadzie jedynie rekapitulację i egzegezę odpowiednich tekstów Soboru Watykańskiego II, a szczególnie Dekretu ekumenicznego *Unitatis redintegratio*.

⁸ J.F. Pulgłisi — S.J. Vóicu, *A Bibliography of Interchurch Theological Dialogues*, Centro Pro Unione, Roma 1984; S.C. Napierkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem, Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański*, cz. 1: lata 1965–1981, Lublin 1985, s. 7; *Ważniejsze dialogi międzykościelne*; K. Karński, *Dialog międzywyznaniowy*, w: *Porównanie wyznań*, Warszawa 1988, s. 131–156.

⁹ H. Fries, *iw.*, s. 446.

plaszczynach" w dziedzinie pastoralnej, kulturalnej i socjalnej (UUS 74). *Zjednoczenie chrześcijan — jest możliwe* (UUS 34).

Encyklika stwierdza, że *Kościół Chrystusowy jest urzeczywistniony w Kościele katolickim, który jest kierowany we wspólnotach przez następców Piotra i biskupów* (UUS 10). Zjednoczenie chrześcijan nie może dlatego oznaczać eklektyzmu: *by zsumować ze sobą wszystkie bogactwa rozsiane w chrześcijańskich Wspólnotach i stworzyć Kościół, jakiego Bóg mógłby oczekiwać w przyszłości* (UUS 14). Takim Kościołem może być tylko jeden, święty, powszechny, apostołski, Kościół Chrystusowy. Papież wyraża wiarę, że takim Kościołem jest Kościół katolicki. Jest nim, ponieważ Kościół katolicki posiada już teraz elementy takiego Kościoła *w całej pełni, podczas gdy bez takiej pełni w innych Wspólnotach* (UUS 14) — wyjaśnia dosłownie Papież.

III. DROGA DO PEŁNEJ I WIDZIALNEJ JEDNOŚCI

Wiara mówi nam — uczy Papież¹⁰ — że jedność Kościoła to nie tylko nadzieja na przyszłość: ona już istnieje. Jezus nie modlił się o nią daremnie. Jedność nie osiągnęła jednak swego widzialnego kształtu pośród chrześcijan, co więcej poprzez stulecia wiązały się z nią rozliczne trudności i doświadczenia. Podobnie trzeba powiedzieć, że Kościół jest święty, ale jego świętość domaga się stałego procesu nawracania i odnowy ze strony poszczególnych wiernych i wspólnot. Kościół jest powszechny, lecz coraz bardziej musi się objawiać poprzez działalność misyjną, inkulturację wiary oraz wysiłki ekumeniczne pod kierunkiem Ducha Świętego.

Ekumenizm nie polega więc na budowaniu od zera jedności, która jeszcze nie istnieje, lecz na przeżywaniu w pełni i wiernie — pod działaniem Ducha Świętego — tej jedności, w jakiej Kościół został ustanowiony przez Chrystusa. W ten sposób można wyjaśnić prawdziwy sens modlitwy o jedność oraz starań, jakie są podejmowane, aby zapewnić porozumienie pomiędzy chrześcijaninami (UUS 21).

1. O jaką zatem jedność chodzi?

Nie chodzi tylko, by dojść do porozumienia: trzeba raczej przyjąć w pełni jedność, której pragnął Chrystus, i którą stale oferuje Duch Święty. Nie osiąga się jej przez proste uzgadnianie wspólnych punktów widzenia. Trzeba raczej odpowiedzieć na zachętę pochodzącą z Wysoka i poddać się posłusznie działaniu Ducha, który pragnie zgromadzić ludzi w „jednej owczarni” pod kierunkiem „jednego Pasterza” (J 10,16), Chrystusa Pana. Taka jedność jest istotą Kościoła.

¹⁰ Jan Paweł II, *Różnorodność w jedności: sprawy ekumenizmu*, Audycja Generalna 28 czerwca 1995, *OsRomPol* 8–9(1995), s. 56–57.

2. Jedność istotą Kościoła

Sobór Watykański II uczy — przypomina Papież w encyklice, że jedność Kościoła powszechnego nie jest wynikiem lub wytworem jedności Kościołów lokalnych, lecz jego istotną właściwością. Od samego początku Kościół został założony przez Chrystusa jako powszechny, a historycznie Kościoły lokalne uformowały się jako przejaw obecności i wyraz tego jedynego Kościoła powszechnego¹¹. Dlatego wiara chrześcijańska jest wiarą w jeden i katolicki Kościół (GS 13)¹². Jedność, której pragnął Chrystus, nie pociąga za sobą zewnętrznej i zubożającej jednolitości. Papież twierdzi, że *uprawniona różnorodność nie sprzeciwia się bynajmniej jedności Kościoła, ale przeciwnie — przysparza mu chwały i przyczynia się znacznie do wypełnienia jego misji* (UUS 50). Dziś po etapie przebytej częściowo drogi ruchu ekumenicznego, podstawą tej jedności już istniejącej wśród chrześcijan jest chrzest. Od tej podstawowej, ale cząstkowej jedności należy teraz przejść do niezbędnej i wystarczającej jedności widzialnej, wpisanej w konkretną rzeczywistość (UUS 78). Przed chrześcijaninami jest przeto jeszcze długa droga do osiągnięcia widzialnej i pełnej jedności, w jednej owczarni i pod jednym pasterzem, *aby Kościoły naprawdę stały się znakiem owej pełnej komunii w jednym świętym, katolickim i apostołskim Kościele, która wyrazi się we wspólnym sprawowaniu Eucharystii* (UUS 78). Eucharystia bowiem jest owocem jedności wiary.

3. Pełna i widzialna jedność

Celem ruchu ekumenicznego jest osiągnięcie pełnej i widzialnej jedności chrześcijan. Papież wyjaśnia, że *w perspektywie tego celu wszystkie rezultaty dotąd osiągnięte wyznaczają tylko jeden z etapów drogi, nawet jeśli jest to etap wielce obiecujący i konstruktywny* (UUS 77).

Właściwie chrześcijanie wszystkich konfesji są zwłaszcza w dzisiejszych czasach zwróceniu na siebie, mówi Papież: *gdyż powszechnie dominuje sekularyzm, to znaczy pogląd, że człowiek jest tylko istotą ziemską, która powinna żyć, jakby nie istniał Bóg*. W tej sytuacji chrześcijanie wszystkich konfesji muszą *razem wyznawać tę samą prawdę o Krzyżu* (UUS 1). Ten podział chrześcijan, który przedstawia wprawdzie dziedzictwo zastarzałych nieporozumień i uprzedzeń (UUS 2) wydaje się być Papieżowi również dlatego uciążliwy, ponieważ do istoty Kościoła należy jedność: *Wierzyć w Chrystusa znaczy pragnąć jedności; pragnąć jedności znaczy pragnąć komunii łaski, która odpowiada zamysłowi Ojca, powziętemu przed wszystkimi wiekami. Taki właśnie jest sens modlitwy Chrystusa: „aby byli jedno”* (UUS 9).

Jedność Kościoła ukazuje się w podwójnym aspekcie: jest przymiotem posiadającym niewzruszony fundament w samej boskiej jedności Trójcy, oraz są za nią odpowiedzialni również wierzący, którzy powinni ją przyjąć i konkretnie urzeczywistniać w swoim życiu (UUS 6).

¹¹ D. Langhans, *iw.*, s. 8.

¹² GS 13.

Jedność Kościoła nie objawi się w całej pełni, dopóki chrześcijanie nie uznają za swoje pragnienia Chrystusa, przyjmując pośród darów łaski również władzę, którą Chrystus przekazał Apostołom — tę samą władzę, którą dzisiaj sprawują ich następcy, biskupi, w jedności z posługą Biskupa Rzymu, Następcy Piotra. Wokół tego „apostolskiego wieczernika”, ustanowionego przez Boga, powinna się urzeczywistniać w sposób widzialny i dzięki mocy Ducha Świętego ta właśnie jedność wszystkich wierzących w Chrystusie, o którą modlił się On tak gorąco.

Posługa Piotra oraz jego następców w obrębie Kolegium Apostołów i ich następców jest *posługą miłosierdzia, zrodzoną z aktu miłosierdzia Chrystusa* (UUS 93). Chrystus pragnął, by poprzez wieki Jego głos prawdy był słyszany w całej owczarni, którą odkupił dzięki ofierze. Z tego powodu powierzył jedenastu z Piotrem na czele i ich następcom misję czuwania jak strażnicy nad każdym z powierzonych im Kościołów partykularnych, aby urzeczywistniała się w nich *una, sancta, catholica et apostolica Ecclesia*. W komunii z Biskupem Rzymu urzeczywistnia się świadectwo prawdy, będące również posługą na rzecz jedności, w której szczególną rolę odgrywa następca Piotra.

Papież powołując się na *Gaudium et spes* wyjaśnia: *Sobór mówi, że Kościół Chrystusa trwa w Kościele katolickim, rządzonego przez Następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie* (GS 8; UUS 10). Uznaje zarazem, iż w innych Wspólnotach chrześcijańskich *znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego nakłaniają do jedności katolickiej*. Odwołuje się w tym względzie do nauczania Soboru Watykańskiego II, który mówiąc o członkach wspomnianych Wspólnot stwierdza: *Usprawiedliwieni z wiary przez chrzest, należą do Ciała Chrystusa, dlatego też zdobi ich należne im imię chrześcijańskie, a synowie¹³ Kościoła katolickiego słusznie ich uważają za braci w Panu* (UUS 13).

4. Elementy drogi do pełnej i widzialnej jedności

a. Jedność w prawdzie

Niektórzy teologowie zachodni twierdzili, że Papież może wyobrażać sobie pokonanie podziału tylko jako powrót pozostałych chrześcijańskich wspólnot¹⁴. Takiego tonu nie da się wprawdzie wykażać w brzmieniu encykliki. Ale da się natomiast zauważyć pewne stawianie Kościoła katolickiego na pierwszym planie, a mianowicie znów zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II, który odnośnie do Kościoła katolickiego posługuje się w Dekrecie o ekumenizmie obrazem „pełni prawdy”¹⁵. Właśnie *elementy tego Kościoła już nam danego istnieją «łącznie i w całej pełni» w Kościele katolickim oraz «bez takiej pełni» w innych Wspólno-*

¹³ Pod pojęciem „synowie” rozumie się w tym miejscu pojęcie „mężczyźni” i „kobiety”. Chodzi tu o tzw. *masculinum repraesentatis*, który w tradycji językowej krajów zachodnich głęboko zakorzeniony i wyrażany jest na przykład w słowach „chrześcijanin”, „człowiek”, „obywatel”. Zob. D. L a n g h a n s, *op. cit.*, s. 8.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ UR 4; GS 2.

tach, w których pewne aspekty chrześcijańskiej tajemnicy są czasem ukazane bardziej wyraziście (UUS 14).

W tym kontekście ocenia Jan Paweł II również każde przedwczesne myślenie kompromisowe jako niekorzystne dla rzeczywistej jedności. Przypomina on o tym, że Deklaracja Soboru o Wolności religijnej *Dignitatis humanae* (1), która łączy ludzką godność osoby z poszukiwaniem prawdy, szczególnie w tym, co dotyczy Boga i jego Kościoła. Papież uczy, że *jedność, jakiej pragnie Bóg, może urzeczywistnić się tylko dzięki powszechnej wierności wobec całej treści wiary objawionej* (UUS 18). Do takiej jedności nie może w żadnym wypadku doprowadzić kompromis, gdyż *kompromis w sprawach wiary sprzeciwia się Bogu, który jest prawdą... Tak więc «bycie razem», które zdradzałoby prawdę, byłoby sprzeczne z naturą Boga, który obdarza swoją komunią oraz z potrzebą prawdy, zakorzenioną w głębi każdego ludzkiego serca* (UUS 18).

Każdej zatem formy skrótu lub też lekkomyślnych kompromisów nie wolno wybierać jako metody przywrócenia jedności chrześcijan. Papież podkreśla z naciskiem, że *należy zatem absolutnie unikać wszelkich form redukcjonizmu albo łatwych uzgodnień* (UUS 36). Oznacza to jednocześnie, że ludziom określonego czasu i kultury powinna być przybliżana zawsze w zrozumiały sposób jedna prawda, natomiast *wyrażanie prawdy może przybierać różne formy* (UUS 19). Tak więc konieczna jest *ciągła odnowa form wyrazu* (tamże), aby można było przekazywać współczesnemu człowiekowi ewangeliczne orędzie w jego niezmiennym sensie. Papież przypomina również o obwieszczonej przez Sobór nauce o *hierarchii prawd*¹⁶ (UR 11; UUS 37). Autentyczny ekumenizm jest łaską prawdy (UUS 38). W dążeniu do prawdy roztropność wiary — wyjaśnia Papież — *nakazuje unikać fałszywego irenizmu i lekceważenia norm Kościoła, wystrzegać się letniości w działaniu na rzecz zjednoczenia, a bardziej jeszcze opozycji opartej na uprzedzeniach oraz defetyzmu, który skłonny jest wszystko widzieć w ujemnym świetle* (UUS 78).

b. Duchowy ekumenizm

Pierwsze miejsce spośród wszystkich ekumenicznych starań powinna zajmować modlitwa, wyjaśnia Papież — powołując się na Sobór Watykański II, który w tym względzie mówi o *duchowym ekumenizmie* (UR 8; UUS 21): *To nawrócenie serca i świętość życia łącznie z publicznymi i prywatnymi modlitwami o jedność chrześcijan należy uznać za duszę całego ruchu ekumenicznego, a słusznie można je nazwać ekumenizmem duchowym*. Owoc wspólnej modlitwy wychodzi na korzyść jedności między chrześcijaninami, *jest ona nader skutecznym środkiem uproszenia łaski jedności jest podkreśleniem więzów, które dotąd łączą katolików z braćmi odłączonymi*. Nawet wtedy, gdy nie jest ono modlitwą o jedność chrześcijan, lecz

¹⁶ S. Nagy, Hierarchia dogmatów w świetle współczesnej myśli teologicznej, w: *Veritati et caritati w służbie teologii i pojednania*, Opole 1992, s. 131–150; W. Hryniewicz, Hierarchia veritatum — wspólne dobro podzielonego chrześcijaństwa, w: *Święta tajemnica jedności*, Lublin 1988, s. 45–46; K. Rahner, „Mysterium Ecclesiae”, Zur Erklärung der Glaubenskongregation über die Lehre von den Kirche, *Stimmen der Zeit* 191(1973), s. 588.

w innych intencjach np.: o pokój, gdyż modlitwa staje się sama z siebie wyrazem i potwierdzeniem jedności. Pokój zaś przede wszystkim — gdyż w obecnych warunkach — jest według Ojca Świętego modlitewnym życzeniem wszystkich chrześcijańskich wspólnot (UUS 21).

Decydujące znaczenie przypisuje się w ruchu ekumenicznym — w drodze do pełnej i widzialnej jedności chrześcijan — dialogowi: gdyż w *myśl Soboru dialog ekumeniczny ma charakter wspólnego szukania prawdy, w szczególności prawdy o Kościele* (UUS 33). To prowadzi z kolei do tego, że dialog zawiera również pewien rachunek sumienia, co złożyło się na podział chrześcijaństwa. W tym leży *wertykalny wymiar dialogu* (UUS 35) — ten zaś staje się *dialogiem nawrócenia* i jako taki również *autentycznym dialogiem zbawienia*. Tak pojęty dialog prowadzi do tego, że *zglądzone i przewyżczone muszą być nie tylko grzechy osobiste, ale także grzechy społeczne, poniekąd «struktury», które przyczyniły się i nadal mogą się przyczyniać do podziału i do jego utrwalenia* (UUS 34).

c. Akceptacja i promocja owoców dialogu

Papież z uznaniem mówi o wspaniałych owocach dialogu dla wyrażenia ogromnej wdzięczności Bogu i Jego Duchowi. Bez wdzięczności nie można prowadzić dzieła ekumenicznego¹⁷. Wśród tych owoców dialogu Papież na pierwszym miejscu wymienia *odzyskane braterstwo* następnie *solidarność w służbie ludzkości*, na płaszczyźnie służby Bożej *zbieżności w dziedzinie Słowa Bożego i liturgicznego kultu*, także *ekumeniczne przekłady Biblii* oraz *odnowa liturgii*.

Odnosnie do konkretnych wyników ekumenicznych starań Jan Paweł II wskazuje na to, że wydane przed dwoma laty *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu*¹⁸ wskazuje, jak bardzo pożądane jest wzajemne i oficjalne uznanie Chrtzów: *Nie jest to bynajmniej zwykły gest ekumenicznej uprzejmości, ale fundamentalne stwierdzenie eklezjologiczne* (UUS 42).

Jako kolejne osiągnięcia na drodze do pełnej i widzialnej jedności wymienia Ojciec Święty wspólne ogłoszenie stanowisk¹⁹, współuczestnictwo przy wspólnych socjalnych projektach i przedłożone ekumeniczne tłumaczenia Biblii (UUS 62–66). Poza tym wymieniony jest wzrost komunii zwłaszcza z Kościołami Wschodu, dzięki której Sakrament Eucharystii, a także Pokuty i Namaszczenia chorych, które w pewnych przypadkach duchowni katolicy mogą udzielać niekatolickim chrześcijanom, *którzy gorąco pragną je przyjąć, dobrowolnie o nie proszą i przejawiają wiarę jaką Kościół katolicki wyznaje w tych sakramentach* (UUS 46). I odwrotnie, katolicy mogą je w określonych przypadkach i w szczególnych warunkach

¹⁷ M. Czajkowski, *iw.*, s. 40.

¹⁸ Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'Oecumenisme* (25 marca 1993) AAS 85(1993); Papieska Rada do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu*, w: *W służbie jedności*, red. M. Czajkowski, Warszawa 1994, s. 113–216; także, tekst polski, *Communio* 2(1994), s. 3–93.

¹⁹ Deklaracje chrystologiczne, zob. UUS 72, 73.

przyjmować ważne w tych Kościołach, w których są one ważne (UUS 46)²⁰, co jest z pewnością dobrze zrozumianym postępowaniem.

Jan Paweł II stwierdza stanowczo, że ze względu na rozbieżności w wierze nie jest obecnie możliwe wspólne celebrowanie Eucharystii. Eucharystia bowiem nie może być środkiem do przywrócenia jedności lecz owocem jedności wiary. Jednocześnie podkreśla on, że to utęsknione życzenie może stać się pochwałą i modlitwą błagalną przed Bogiem (UUS 45).

Jeżeli chodzi o Kościoły wschodnie²¹ — zauważa Papież, powołując się na Sobór — *pewne ściśle pokrewieństwo* odnośnie do apostołskiej sukcesji i Eucharystii (GS 15; UUS 50). W związku z tym *Kościoły te mimo odłączenia posiadają prawdziwe sakramenty, szczególnie zaś, na mocy sukcesji apostołskiej, kapłaństwo i Eucharystię, dzięki którym są dotąd z nami związane najściślejzym węzłem* (UUS 50)²². Również Kościoły unickie są szczególnie uwydatnione (UR 19; UUS 60). Papież odwołując się do ustaleń Soboru Watykańskiego II wyjaśnia: *Sobór święty składając Bogu dzięki za to, że wielu wschodnich synów Kościoła katolickiego, utrzymuje już w pełni łączność z braćmi sprzyjającymi tradycji zachodniej, oświadcza, iż cała ta spuścizna duchowa i liturgiczna, obyczajowa i teologiczna przynależy w swych różnorodnych tradycjach do pełnej katolickości i apostołskości Kościoła* (UUS 60).

Odnośnie do innych chrześcijańskich Kościołów Zachodu encyklika za Soborem Watykańskiego II stwierdza, że wykazują one zarówno między sobą, jak też w stosunku do Kościoła katolickiego niemalże różnice: różnią się znacznie nie tylko od nas, ale między sobą *i to zarówno pochodzeniem, ale też doktryną i życiem duchowym* (UUS 66). Stąd tym bardziej nagląca potrzeba dialogów.

d. Konkretny temat dialogu w drodze do pełnej jedności

Jako konkretne zadania przyszłego dialogu, drogi do pełnej i widzialnej jedności chrześcijan zostaje wymienione w ostatnim rozdziale encykliki pięć tematów, które muszą jeszcze zostać w ekumenicznym dialogu wyjaśnione to jest: 1) relacje między Pismem Świętym, najwyższym autorytetem w sprawach wiary, a świętą Tradycją — nieodzowną interpretacją Słowa Bożego; 2) Eucharystia, sakrament Ciała i Krwi Chrystusa, ofiara uwielbienia składana Ojcu, pamiątka ofiary i rzeczywista obecność Chrystusa, uświęcające wylanie Ducha Świętego; 3) Święcenia — pojmowane jako sakrament — do potrójnej posługi, episkopatu, prezbiteratu i diakonatu; 4) Magisterium Kościoła, powierzone Papieżowi i Biskupom w komunii z nim, rozumiane jako sprawowana w imię Chrystusa władza i odpowiedzialność za nauczanie i zachowanie wiary, stanowisko Kościoła, które

²⁰ Kongregacja Nauki Wiary, List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako Komunia, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1992, nr 17–18.

²¹ Ernst Chr. Suttner, Schwessterkirchen in fast vollendeter Gemeinschaft; Eine ekklesiologische Aussage oder eine ökumenische Höflichkeitsformel?, w: Veritati et caritati, jw., s. 291–308.

²² Por. List Apost. *Oriente lumen* (2 maja 1995), 24 *L'Osservatore Romano* (2–3 maja 1995), s. 5; Bp W. Miziołek, List Apostolski *Oriente lumen* Jana Pawła II, *Biuletyn Ekumeniczny* 3(1995), s. 8–16.

posiada Papież we wspólnocie z biskupami; 5) Maryja Dziewica, Matka Boża i Ikona Kościoła, duchowa Matka, która wstawia się za uczniów Chrystusa i całą ludzkość (UUS 78). Papież podkreśla również znaczenie urzędu Piotrowego. Przy wyjaśnianiu powyższych tematów *należy unikać fałszywej ireniki i nie uznawania norm Kościoła*.

e. Posługa Papieża — prymat Biskupa Rzymu

Bodajże najbardziej kontrowersyjna część encykliki dotyczy prymatu papieskiego. Jednakże Jan Paweł II powołuje się również przy tym dosłownie na *Gaudium et spes* (23) *Kościół katolicki jest świadom, że pośród wszystkich Kościołów i Wspólnot kościelnych to on zachował posługę Biskupa Rzymu, którego Bóg ustanowił «trwałym i widzialnym źródłem i fundamentem jedności», i którego Duch podtrzymuje, aby Kościół uczynił także wszystkich innych uczestnikami tego podstawowego dobra* (UUS 88).

Prymat papieski zostaje ponadto podbudowany biblijnie, historyczno-kościelnie i dogmatycznie. Papież prosi w tym miejscu *o przebaczenie za wszystko, za co jesteście odpowiedzialni* (UUS 88) i wraca do słabości *Piotra* oraz potrzeby łaski i miłosierdzia. Zwie się — za Grzegorzem Wielkim — *slugą slug Bożych* (UUS 88), ufając, że *ta definicja najskuteczniej chroni przed ryzykiem oderwania władzy (szczególnie prymatu) od posługi*. Sprawowaną kolegialnie misję Biskupa Rzymu (tak siebie najczęściej określa) widzi w zabezpieczeniu komunii Kościołów i w czuwaniu, *aby słyszano prawdziwy głos Chrystusa-Pasterza* (którego przedtem nazwał jedyną opoką, na której został zbudowany Kościół)²³. Papież wyjaśnia: *Dzięki władzy i autorytetowi, bez których funkcja ta byłaby tylko pozorem, Biskup Rzymu ma zabezpieczać Komunię wszystkich Kościołów. Z tego tytułu jest pierwszym pośród slug jedności. Prymat ten sprawuje na różnych płaszczyznach, czuwając nad głoszeniem słowa, nad sprawowaniem sakramentów i liturgii, nad misją, nad dyscypliną i życiem chrześcijańskim* (UUS 94).

Również wspomniana jest nauka Soboru Watykańskiego I odnośnie do nieomylności Kościoła, Następcy Piotra (UUS 94). Poprzez to usuwa Jan Paweł II kolejne nieporozumienie między teologami, według których Sobór Watykański II uczynił postanowienia Soboru Watykańskiego I całkowicie zbytecznymi. Jak bowiem wiadomo problem prymatu papieża i jego określenie na Soborze Watykańskim I jest nie tylko problemem, lecz przeszkodą w jedności Kościoła, Kościoła Wschodu i Zachodu. Z tego powodu czymś radosnym jest to, że Papież mówi w tej encyklice o pewnej formie sprawowania prymatu, która w żadnym przypadku nie rezygnuje z istoty jego przesłania, ale otwiera się na nową sytuację, nową formę sprawowania go (UUS 94). W ten sposób została usunięta największa dotychczas przeszkoda w zakresie ekumenii²⁴. Nie oznacza to zniesienia urzędu apostołskiego jako służby

²³ M. Czajkowski, jw., s. 43.

²⁴ Kwestię prymatu Papież chce uczynić przedmiotem studiów teologicznych i dialogów ekumenicznych. Tę myśl po raz pierwszy wyraził już w roku 1987 w wystąpieniu do prawosławnych. Zob. Homilia w Bazylice Watykańskiej w obecności Dimitriosia I, Arcybiskupa Konstantynopola i Patriarchy

wierze, lecz zorientowania go na Ewangelię, nastawienia na posługę miłości, jedności, dawania świadectwa prawdzie.

IV. REAKCJE BRACI KOŚCIOŁÓW ROZŁĄCZONYCH

Ojciec Święty w encyklice zwraca się do braci i siostr z *innych Kościołów i wspólnot chrześcijańskich*²⁵. Encyklika jest skierowana przede wszystkim do Kościoła katolickiego, ale skuteczność i rozwój ekumenizmu będą zależały od ustosunkowania się innych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich do propozycji Papieża. Jest to ogromne zadanie, od którego *nie możemy się uchylić* — pisze Jan Paweł II — *i którego nie mogę wykonać samodzielnie. Czy zatem realna, choć niedoskonała komunია, istniejąca między nami, nie mogłaby nakłonić kościelnych zwierzchników i ich teologów do nawiązania ze mną braterskiego i cierpliwego dialogu na ten temat?*

Nowa encyklika i ukazanie w niej drogi do pełnej i widzialnej jedności wzbudziła przeważnie pozytywne reakcje. Obok biskupów katolickich dokument ten uznali również najwyżsi prawosławni pasterze. I tak grecko-prawosławny metropolita Szwajcarii, Damaskinos Papandreou, określił ten dokument jako *odważne pismo*²⁶. Wzmacnia on dialog ekumeniczny na temat „prymatu Biskupa Rzymu”, a więc urzędu Papieskiego. Szczególnie za chwalebne określił metropolita to, że Papież przyjmuje kryteria jedności niepodzielnego Kościoła pierwszego tysiąclecia.

Podobnie wypowiedział się anglikański biskup Marek Santer z anglikańskiego miasta Birmingham. W wywiadzie dla włoskiego dziennika „La Stampa” nazwał on encyklikę *historycznym i fundamentalnym wydarzeniem*. Dokument ten jest *pierwszym publicznym zobowiązaniem na drodze ku jedności*, które wyszło od strony katolickiej²⁷.

W komentarzu dla „L'Osservatore Romano” ocenia teolog Max Thurian encyklikę jako *cudowne pismo, które powinien przeczytać każdy chrześcijanin*²⁸. Thurian jest członkiem ekumenicznej wspólnoty braterskiej Taizé i reprezentował najpierw wyznanie protestanckie. Przed kilkoma laty zwrócił się on ku wierze katolickiej. Thurian cieszy się *z nowej, szeroko zakrojonej przez Papieża propozycji drogi ku widzialnej i pełnej jedności wierzących*. Poprzez to wydaje się Ojciec Święty być *slugą przy widzialnej jedności wszystkich chrześcijan*. Dalej wyznaje

ekumenicznego (6 grudnia 1987), AAS 80(1988), s. 714. W encyklice (UUS 95) mówi Ojciec Święty: „Modłę się gorąco do Ducha Świętego, by obdarzył nas swoim światłem i oświecił wszystkich pasterzy i teologów naszych Kościołów, abyśmy wspólnie poszukiwali takich form sprawowania owego urzędu, w których możliwe będzie realizowanie uznawanej przez jednych i drugich posługi miłości”.

²⁵ UUS 103.

²⁶ Ch. H ö l l e r, jw., s. 19; zob. Encyklika Papieża Jana Pawła II *Ut Unum Sint* — Reakcje, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 1(1996), s. 107–118. Zaprezentowano reakcje: Światowej Rady Kościołów Prawosławnych, Anglikanów, Luteranów, Reformowanych, Katolików; także K. K a r s k i, Nad encykliką „Ut Unum Sint”, *Jednota* 1(1996), s. 10–11; A. K l e s z c z y Ń s k i, „Droga, z której nie ma odwrotu”, z zamyśleń ekumenisty nad encykliką „Ut Unum sint”, *W drodze* 10(1995), s. 21–26.

²⁷ Tamże, s. 19.

²⁸ Tamże.

teolog: *Od pierwszej strony dokumentu staje się widoczne, jak Jan Paweł II czyni wszystko, co jest tylko możliwe, aby otworzyć jeszcze bardziej katolicki Kościół w ekumenicznym kierunku*²⁹.



Ukazanie drogi do pełnej i widzialnej jedności chrześcijan jest ponownie wymownym świadectwem apostołskiej siły Papieża. Jest sprawą poszczególnych wiernych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich odebranie tego duchowego impulsu i uczynienia go owocnym dla budowania Królestwa Chrystusowego w świecie. Ekumenizm nie jest tematem tylko dla trosk „specjalistów” lecz: *o odnowienie jedności troszczyć się ma cały Kościół, zarówno wierni, jak i ich pasterze, każdy wedle własnych sił* (UUS 101). Z drugiej strony Papież ostrzega, że ekumenizm, jest to sprawa miłości, którą Bóg w Jezusie Chrystusie pragnie ogarnąć całą ludzkość, a więc stawianie przeszkód tej miłości jest zniewagą wobec Niego.

DER WEG ZUR VOLLEN UND SICHTBAREN EINHEIT DER CHRISTEN
AUF DER GRUNDLAGE DER ENZYKLIKA
VON JOHANNES PAUL II.: *UT UNUM SINT*

ZUSAMMENFASSUNG

Die Enzyklika *Ut unum sint* des Papstes Johannes Paul II. ist die wichtigste Enzyklika des gegenwärtigen Pontifikats. Der Papst tut alles, was möglich ist, um eine noch katholische Kirche in ökumenischer Richtung zu öffnen. In der Enzyklika werden einige Vorschläge an die abgetrennten Kirchen mit Ratschlägen gerichtet, wie zu einer vollen und sichtbaren Einheit zu streben sei. Die Elemente des Weges zu einer vollen und sichtbaren Einheit der Christen sind: Einheit in der Wahrheit, geistlicher Ökumenismus — als Seele des Ökumenismus, die Akzeptanz der Dialogfrüchte, konkrete Vereinbarungsthemen zwecks Erreichung einer vollen und sichtbaren Einheit: Bibel und Tradition, Eucharistie, Weihungen, das Magisterium der Kirche, Maria. Die Einheit der Christen ist möglich.

²⁹ Tamże.

O EKUMENICZNĄ LEKTURĘ MARCINA LUTRA NA PRZYKŁADZIE KOMENTARZA DO MAGNIFIKAT (1521)

Treść: — I. Problem „katolickości” *Komentarza*. — II. Charakter reformacyjny *Komentarza*. — III. Ekumeniczne przesłanie *Komentarza*. — Zakończenie. — Zusammenfassung.

Owocność dialogu ekumenicznego w znacznej mierze zależy zarówno od uwarunkowań metodologiczno-teologicznych, jak i pozateologicznych¹.

Obydwa wyznania, luterzańskie i rzymskokatolickie, przeszły długą drogę. Zmienił się ich wzajemny stosunek do poglądów reprezentowanych przez drugą stronę. Dokonano wnikliwego przeglądu stanowisk, a niejednokrotnie również ich rewizji². Zbliżenie nastąpiło także w dziedzinach duszpasterstwa i liturgii, podobnie w życiu społecznym i politycznym. Jednym z rozstrzygających o tej głębokiej przemianie czynników jest pozytywna odpowiedź na wezwanie „powrotu do źródeł” tak ze strony katolickiej, która, inspirowana myślą Reformacji dokonała wnikliwego przeglądu własnej tradycji teologicznej, jak i ze strony protestanckiej, która, dostrzegając swoje wspólne korzenie z tradycją katolicką, krytyczniej i uważniej pochyliła się nad myślą swojego Ojca. Pozostaje jednak ciągle sporo pracy. Dialogujące strony stwierdzają dzielące ich nadal poważne różnice. *Nie szkodzi* — pisze S.C. Napiórkowski — *że przed nami wielu podejmowało to zagadnienie (chodzi o mariologię — przyp. mój, K.K.) po obu stronach. Proponowanym bowiem dotąd rozwiązaniom wyraźnie nie dostaje siły przekonywującej. Autorzy luterzańscy wciąż nie mogą wyzwolić się w pełni z ducha polemiki, katolickie zaś pióra, podobnie obciążone, proponują na ogół odpowiedzi zbyt łatwe (choć pobożne) [...]*³. Myśl tę zastosować można także do innych obszarów teologicznego i pozateologicznego dialogu.

¹ Por. B. Tranda, *Mówić czy milczeć? Jednota* 1–2(1989), s. 11–13.

² Thomas Sartory OSB przedstawia pięć etapów, na których kształtowało się stanowisko katolickie wobec Lutra: 1° konfesyjny i polemiczny punkt wyjścia (na Lutra składano całą winę za rozłam); 2° panseksualna interpretacja dominikanina Heinricha Denifle (1833–1905); 3° patologiczna interpretacja jezuita Hartmanna Grisara (1845–1932); 4° religijna interpretacja osobowości Lutra w ujęciu Merklego i Lortza (1877–1975); 5° faza bliska porozumieniu. Por. *Martin Luther in katholischer Sicht. Vier Vorträge im Südwestfunk*, *US* 16(1961), s. 39. Na temat zmieniającego się po stronie katolickiej obrazu Lutra zob. A. Skowronek, *Odkrywanie jedności*, Warszawa 1988, s. 118–122.

³ Por. S.C. Napiórkowski, *Matka mojego Pana*, Opole 1988, s. 54.

Współczesne studia nad myślą Lutra koncentrują się przede wszystkim na węzłowych tematach jego teologii, a więc na usprawiedliwieniu⁴, na antropologii⁵ i eklezjologii⁶. Najchętniej analizuje się komentarze Lutra dotyczące *Listu do Rzymian*⁷ oraz *Psalmsów*⁸. Obok teologów nurtu reformacyjnego wybijają się nazwiska historyków i teologów katolickich. Congar⁹, Iserloh¹⁰, Jedin¹¹, Küng¹²,

⁴ Do bardziej znaczących dzieł na temat nauki o usprawiedliwieniu według Lutra zaliczyć należy: P. Althaus, *Die lutherische Rechtfertigungslehre und ihre heutigen Kritiker*, Gütersloh 1951; tenże, *Die Rechtfertigung allein aus Glauben in Thesen Martin Luthers*, *Luth* 28(1961), s. 30–51; tenże, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1983; T. Beer, *Die Ausgangspositionen der lutherischen und der katholischen Lehre von der Rechtfertigung*, *Cath* 21(1967), s. 222–251; tenże, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Leipzig 1974; M. Bogdahn, *Die Rechtfertigungslehre Luthers im Urteil der neueren katholischen Theologie. Möglichkeiten und Tendenzen der katholischen Lutherdeutung in evangelischer Sicht*, Göttingen 1971; M. Brecht, *Der rechtfertigende Glaube an das Evangelium von Jesus Christus als Mitte von Luthers Theologie*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 89(1978), s. 45–77; M. Greschat, *Melanchthon neben Luther. Studien zur Gestalt der Rechtfertigungslehre zwischen 1528 und 1537*, Witten 1965; E. Iserloh, *Gratia und donum. Rechtfertigung und Heiligung nach Luthers Schrift „Wider den Löwener Theologen Latomus“ 1521*, *Cath* 24(1970), s. 67–83; H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957; tenże, *Katholische Besinnung auf Luthers Rechtfertigungslehre heute*, w: *Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen 1817–1957*, München 1967, s. 449–468; tenże, *Zur Diskussion um die Rechtfertigung*, *ThQ* 143(1963), s. 129–135; P. Manns, *Fides absoluta — fides incarnata. Zur Rechtfertigungslehre Luthers im Großen Galaterkommentar*, w: E. Iserloh, K. Reppgen (red.), *Reformata Reformanda. Festgabe für Hubert Jedin*, 2 tomy, Münster 1965; O.H. Pesch, A. Peters (red.), *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1989; O.H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz 1967.

⁵ Tematykę tę poruszają wspomniane wyżej dzieła odnoszące się do nauki o usprawiedliwieniu. Poza tym wymienić należy prace: P. Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen. Ein Vergleich*, Gütersloh 1958; G. Ebeling, *Das Leben — Fragment und Vollendung. Luthers Auffassung vom Menschen im Verhältnis zu Scholastik und Renaissance*, *ZThK* 72(1975), s. 310–334; tenże, *Disputatio de homine*, 2 tomy: *Text und Traditions Hintergrund*, 1977, *Die philosophische Definition des Menschen. Kommentar zu These 1–19*, 1982, w: *Lutherstudien*, Tübingen; W. Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967; E. Jüngel, *Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift*, München 1978; A. Peters (red.), *Der Mensch Handbuch Systematischer Theologie* t. 8, Gütersloh 1979.

⁶ Na ten temat zob.: R. Bäumer, *Martin Luther und der Papst*, Münster 1970; H. Bornkamm, *Das Ringen der Motive in den Anfängen der reformatorischen Kirchenverfassung*, w: tenże, *Das Jahrhundert der Reformation. Gestalten und Kräfte*, Göttingen 1966, s. 202–219; W. Brunotte, *Das geistliche Amt bei Luther*, Berlin 1959; H. Jedin, *Ekklesiologie um Luther*, *Fuldaer Hefte* 18, Berlin/Hamburg 1968, s. 9–29; H. Kleinknecht, *Gemeinschaft ohne Bedeutung. Kirche und Rechtfertigung in Luthers großer Galaterbrief-Vorlesung von 1531*, Stuttgart 1981; B. Lohse, *Die Einheit der Kirche bei Luther*, *Luther* 50(1979), s. 10–24; P. Manns, *Amt und Eucharistie in der Theologie Martin Luthers*, w: P. Bläser (red.), *Amt und Eucharistie*, Paderborn 1973, s. 68–173; K.G. Steck, *Lehre und Kirche bei Luther*, München 1963.

⁷ Na temat *Listu do Rzymian* pisali m.in.: P. Althaus, *Der Brief an die Römer. Das Neue Testament Deutsch*, Band 6, Göttingen 1967; K. Barth, *Der Römerbrief*, Zürich 1954⁴; tenże, *Kurze Erklärung des Römerbriefes*, Gütersloh 1976⁵; D. Demer, *Lutherus Interpres. Der theologische Neuanfang in seiner Römerbriefexegese unter besonderer Berücksichtigung Augustinus*, Witten 1968; R. Hermann, *Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet nach Luthers Auslegung von Röm. III in der Römerbriefvorlesung*, *ZStH* 3(1925/26), s. 603–647; H. Hübner, *Rechtfertigung und Heiligung in Luthers Römerbriefvorlesung*, Witten 1965; J. Lortz, *Luthers Römerbriefvorlesung. Grundanliegen*, *ThZ* 71(1962), s. 129–153; 216–247.

⁸ Zob. H. Beintker, *Die Überwindung der Anfechtung bei Luther. Eine Studie zu seiner Theologie nach den Operationes in Psalmos 1519–1521*, Berlin 1954; A. Brandenburg, *Gericht und Evangelium. Zur Worthologie in Luthers erster Psalmvorlesung*, Paderborn 1960.

Lortz¹³, Pesch¹⁴, czy Verkruyse¹⁵ weisnęli się na sam Olimp luterologii. Mniej optymistycznie przedstawia się sytuacja z pismami, które choć z pewnością nie dorównują swoją rangą tym pierwszym, to jednak niekiedy zbyt pochopnie, a nawet arbitralnie umieszczane bywają wśród drugorzędnych świadectw życia i myśli doktora Marcina. Jednym z takich pism jest bez wątpienia *Komentarz do Magnifikat* z 1521 roku. Dziełko to, napisane w najburzliwszym okresie życia Lutra, na przestrzeni historii doświadczało zmienności losu: od zapomnienia i, powiedzcież można, wstydliwego przemilczania, po wynoszenie do rangi koronnego świadectwa na „protestanckość” lub ewentualnie na „katolickość” teologicznej myśli Reformatora.

Znamienne, iż szczególnie w ostatnich latach mówi się o *Komentarzu* jak o czymś znaczącym, nawet sławnym; powszechnie cytuje się go podkreślając jego medytacyjny charakter, świeżość i trzeźwość spojrzenia jego autora na Matkę Pana i Jej miejsce w życiu i pobożności chrześcijanina. W świadomości katolików, którą, ich zdaniem, wzmacnia rzekomo również treść *Komentarza*, utrwalił się dość powszechnie obraz Lutra, który nie był zdolny, mimo reformacyjnego zwrotu,

⁹ Przypomnieć należy jego pionierski wkład w dzieło zaangażowania się Kościoła katolickiego na rzecz ekumenizmu, zwłaszcza na Soborze Watykańskim II (ruch „Una-sancta” i „Ewangelickolutherański krąg ekumeniczny”, w których obok Congara działali R. Grosche i M.J. Metzger). Cytowany w niniejszej pracy artykuł: Luther in katholischer Sicht, który redakcja *ELKZ* z satysfakcją przedrukowała z kwartalnika *Revue de Sciences Philosophiques et Theologiques* w jednym ze swoich numerów (15 września 1951), był dowodem uznania dla ekumenicznych osiągnięć szkoły Le Saulchoir.

¹⁰ Zob. E. Iserloh, *Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther*, Münster 1952; *Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriß*, Paderborn 1980; *Luthers Stellung in theologischer Tradition*, w: K. Förster (red.), *Wandlungen des Lutherbildes*, Würzburg 1966, 13–47; *Die Protestantische Reformation*, w: H. Jedin (red.), *Handbuch der Kirchengeschichte* t. IV, Freiburg Br. 1967, s. 3–446; *Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt*, Münster 19683; E. Iserloh, K. Repgen (red.), *Reformata Reformanda. Festgabe für Hubert Jedin*, Münster 1965.

¹¹ Zob. S.C. Napiórkowski, *Przemiany katolickiego obrazu Lutra*, w: *Z problemów reformacji*, t. 6, Bielsko-Biala 1993, s. 33–62; H. Jedin, *Wandlungen des Lutherbildes in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung*, w: K. Förster (red.), *Wandlungen des Lutherbildes*, jw., s. 77–101; *Zum Wandel des katholischen Lutherbildes*, w: H. Gehrig (red.), *Martin Luther. Gestalt und Werk*, Karlsruhe 1967, s. 35–46; *Ekklesiologie um Luther*, jw.

¹² Zob. H. Küng, *Rechtfertigung*, jw.: t e n z e, *Katholische Besinnung*, jw., s. 449–468; t e n z e, *Zur Diskussion*, jw., s. 129–135.

¹³ Zob. J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, Freiburg 1982⁶; t e n z e, *Luthers Römerbriefauslegung*, jw., t e n z e, *Zum Kirchendenken des jungen Luthers*, w: L. Scheffczyk (red.), *Wahrheit und Verkündigung. Festschrift für Michael Schmaus zum 70. Geburtstag*, t. II, München/Paderborn 1967, s. 947–986; t e n z e, *Sakramentales Denken beim jungen Luther*, *LuJb* 36(1969), s. 9–40.

¹⁴ Zob. O.H. Pesch, *Zwanzig Jahre katholischer Lutherforschung*, *LR* 16(1966), s. 392–406; *Zur Frage nach Luthers reformatorischer Wende. Ergebnisse und Probleme der Diskussion um Ernst Bizer*, *Fides ex auditu*, *Cath* 20(1966), s. 216–243; 264–280; *Abenteuer Lutherforschung. Wandlungen des Lutherbildes in katholischer Theologie*, *Die Neue Ordnung* 20(1966), s. 417–430; *Theologie der Rechtfertigung*, jw., *Die Frage nach Gott bei Thomas von Aquin und Martin Luther*, *Luther* 41(1970), s. 125; *Gerechtfertigt aus Glauben. Luthers Frage an die Kirche*, Freiburg Br. 1982; *Hinführung zu Luther*, Mainz 1983.

¹⁵ Zob. *Fidelis populus. Eine Untersuchung über die Ekklesiologie in Martin Luthers „Dictata super Psalterium”*, Wiesbaden 1968.

zerwać z tradycyjną pobożnością maryjną i mariologią. Sam tytuł rozprawy każe im domniemywać, że w *Komentarzu* spotkają Lutra — czciela Maryi. Nie bez satysfakcji przyjmują do wiadomości fenomen, iż sami protestanci nie znają dostatecznie tego „katolickiego” dzieła ich założyciela. Swoją rezerwą i milczeniem zdają się jakoby potwierdzać kierowany pod ich adresem zarzut niewiedzy czy wręcz ignorowania *Komentarza*, przyznając niejako rację tym, którzy dopatrują się w nim jedynie jakiegoś wstydliwego reliktu katolickiej przeszłości Lutra¹⁶. Co więcej, również dyskusje o charakterze naukowym czy też wypowiedzi oficjalnych przedstawicieli obydwu Kościołów świadczą niejednokrotnie o jego dość powierzchownej znajomości. Intuicyjne jedynie sugerowanie się tytułem dzieła to jedna z przyczyn niewłaściwej jego oceny.

Zasadnym wydaje wobec powyższego przybliżenie tego szczególnego dzieła Reformatora. Najstosowniejszym aspektem jego krótkiej prezentacji wydaje się aspekt ekumeniczny, który dla swej owocności domaga się uwzględnienia również tych rzekomo drugorzędnych pism Lutra, które niejednokrotnie jak w zarodku skrywają z jednej strony najdonioślejsze idee doktryny reformacji¹⁷, z drugiej zaś — elementy tradycji wspólnej obydwu naszym wyznaniom.

Przekład *Magnifikat* i jego *Komentarz* wyszły spod pióra Marcina Lutra w dwóch etapach: pierwszy fragment (ok. 1/3 całości) powstał w Wittenberdze na przełomie 1520/1521 r. (prawdopodobnie w listopadzie 1520), a pozostała część na zamku w Wartburgu w maju i czerwcu 1521 r. (prawdopodobnie jednak we wrześniu lub w październiku udało mu się dopiero ostatecznie ukończyć dzieło, chociaż dedykacja nosi datę 10 marca 1521). Luter znalazł się na zamku w Wartburgu po upozorowanym przez Elektora porwaniu w drodze powrotnej z Sejmu Wormackiego, na którym w kwietniu 1521 na wezwanie cesarza Karola V składał odpowiednie wyjaśnienia. Bezpośrednim tytułem opublikowania *Komentarza* była wdzięczność Lutra względem młodego księcia Saksonii Johanna Fryderyka (późniejszego elektora), który po ogłoszeniu papieskiej bulli *Exurge Domine* (15.06.1520) grożącej mu ekskomuniką, a którą Luter sam uroczyście spalił 10.12.1520 r., przychylił się do prośby swego przyszłego poddanego i wstawił się za nim osobiście u swego wuja Elektora Saksońskiego, Fryderyka Mądrego (1486–1525). M. Luter w dedykacji zamieszczonej na początku *Komentarza* (10.03.1521) nawiązując do listu swego dobroczyńcy zapewniającego go o wstawiennictwie oznajmia, że dzieło to jest skromnym wyrazem wdzięczności za doznaną łaskę¹⁸. Treść *Magnifikat*, która na przykładzie Maryi ma ukazać człowieka przyjętego przez Boga do łaski, zdawała się Lutrowi najodpowiedniejsza, by oddać relację zachodzącą między nim a księciem, między skrzywdzonym a łaskawym obrońcą¹⁹. *Komentarz* miał być też lustrem rządzących (*Regentenspiegel*);

¹⁶ Por. A. Skowronek, *Światła ekumenii*, Warszawa 1984, s. 139.

¹⁷ Na ten temat zob. Lutero in sintesi: il suo „Magnificat”, *SdeMar* 5(1982), s. 144–160.

¹⁸ Por. M. Luther, Das Magnifikat verdeutscht und ausgelegt, w: Martin Luther. Studienausgabe, hrsg. von H.U. Delius, Berlin 1979, 314; B. Lohse, Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, München 1983, s. 137–138; H.U. Delius, Geschichte der Marienverehrung, München, Basel 1963, s. 211.

¹⁹ P. Meinhold, Die Marienverehrung im Verständnis der Reformatoren des 16. Jahrhunderts, *Saec* 32(1981), s. 50.

tak też bywa rzeczywistość określaną. Późniejszy Elektor miał się w nim przegłębiać i uczyć sprawowania władzy na wzór Ojca Niebieskiego, obdarzającego człowieka (Maryja) swoim łaskawym wejrzeniem²⁰.

Na początku należy nawiązać do głównych sformułowań *Komentarza* celem ustalenia, co w nich jest katolickie, a co protestanckie. Pozwoli to następnie wydobyć elementy wspólne, a zarazem ekumenicznie pożyteczne i aktualne w przesłaniu tego ważnego pisma Reformatora. Od strony metodologicznej takie przedsięwzięcie budzić może szereg wątpliwości. Przede wszystkim jednoznaczne zakwalifikowanie konkretnych poglądów autora *Komentarza* do kategorii katolickich lub protestanckich jest w wielu przypadkach bardzo trudne, a często wręcz niemożliwe, zważywszy na kłopoty fachowców z ustaleniem czasu i zakresu „reformacyjnego zwrotu”, szczególnie w nauce o Matce Bożej. Po drugie, nie można zapominać o dystansie kilku wieków dzielącym nas od wystąpienia Doktora z Wittenbergi, a tym samym o odmiennej aktualnie kwalifikacji wielu wysuwanych przez niego „reformacyjnych” tez. Niektóre z nich wyraźnie straciły na znaczeniu, inne zupełnie się zdezaktualizowały. Dziś patrzymy po prostu inaczej na poglądy, które wówczas zdawały się burzyć katolicką wiarę. Po trzecie, wobec fragmentaryczności i braku systematycznego ujęcia teologicznego wykładu *Komentarza*, wnioski o „katolickości” czy o „protestanckim charakterze” całości lub pewnych tylko elementów dzieła mogą okazać się ryzykowne. Wreszcie po czwarte, przedmiotem analizy stają się również oświadczenia jawnie sprzeczne. Nie lekceważąc wszystkich tych trudności, można się pokusić o wydobywanie najbardziej typowych wypowiedzi, które zwykło się określać jako charakterystyczne dla jednej i dla drugiej strony. Temu działaniu przyświecać musi świadomość centralnego przedmiotu teologii (Bóg i człowiek; Prawo i Ewangelia), generalnych pryncypiów teologii Reformatora (reformacyjne „sola”, hermeneutyka biblijna) oraz osobliwości jego metody teologicznej (dialektyktyczność, egzystencjalność). Unikać należy jednostronnej szukania argumentów na zasadzie „za i przeciw”. Wyróżniając w teologicznej treści *Komentarza* to, co katolickie, i to, co protestanckie, nie chodzi o zabieg apologetyczny (na wzór Kochleusza), ile raczej o wydobywanie tego wszystkiego, co cenne dla katolików i protestantów.

I. PROBLEM „KATOLICKOŚCI” KOMENTARZA

Komentarz do Magnifikat jest bez wątpienia świadectwem głębokiej pobożności autora. Luter jako mnich często i z wielkim pożytkiem dla swej duszy, jak sam zaświadcza, śpiewał hymn Maryi. Nie dziwi więc fakt, że apeluje o poprawne jego śpiewanie, wypływające ze zrozumienia, o które usilnie prosił Boga przez przy-

²⁰ „Nun weiß ich in der ganzen Schrift nichts, das also wohl dazu diene (dziękczynieniu — uwaga moja, K.K.), wie dieses heilige Lied der hochgebenedeiten Mutter Gottes, welches wahrlich von allen, die wohl regieren und heilsam Herren sein wollen, wohl zu lernen und zu behalten ist” — z Listu Lutra do księcia Johanna Fryderyka, w: K.G. S t e c k, Wprowadzenie do: Martin Luther, Das Magnifikat. Der 127. Psalm. Zwei Auslegungen, München 1968, 8. Por. K.H. zur Mühlen, Luthers Frömmigkeit und die Mystik, w: W. B ö h m e (red.), Freiheit und Frömmigkeit. Über Martin Luther. *Herrenalber Texte* 49(1983), s. 52.

czynę Matki Chrystusa. Występował zarazem przeciwko wszystkim, którzy zniekształcali i fałszowali treść *Magnifikat* oraz lekceważyli jego orędzie, widząc w nim „traktat” o nadzwyczajnych zasługach Błogosławionej Dziewicy lub, co gorsza, spodziewając się szczególniejszej nagrody za swoje śpiewanie.

Luter zdradza swoje katolickie korzenie nie tylko w dziedzinie pobożności maryjnej, której reminiscencje dają się wyczytać z kart *Komentarza*. Nie wolno przeoczyć, że Luter nie proponuje w swoim *Komentarzu* jakiegoś zamkniętego, systematycznego traktatu mariologicznego. Zgodnie z przyjętą teologiczną zasadą podziału *Komentarza* (grzeszny i potrzebujący odkupienia człowiek oraz udzielający zbawienia Bóg) pierwszeństwo należy się jego nauce o Bogu i człowieku, skąd warstwa mariologiczna dzieła czerpie swoje podstawowe uzasadnienie.

Bóg ukazany jest w *Komentarzu* jako działający niestrudzenie Stwórca. W *Magnifikat*, jak twierdzi Wittenberczyk, przemawia On za pośrednictwem swoich dzieł. Dzieła te z kolei leżą u podstaw doświadczenia niezbędnego w poznaniu Boga przez stworzenie. Wyraźnie polemiczny charakter tych wypowiedzi, ostro zwracających się przeciwko spekulatywnemu i filozoficznemu uprawianiu teologii, nie staje bynajmniej w sprzeczności z teologią katolicką jako taką. Nie tylko Luter bowiem podejmował próbę wypracowania dynamicznego wizerunku Boga w oparciu o doświadczenie. Czyniła to przed nim mistyka niemiecka. Teologie doświadczenia, tak popularne obecnie, czerpać mogą istotne inspiracje z doktryny Reformatora z Wittenbergi. Bóg z *Komentarza* jawi się jako dawca i sprawca wszystkiego oraz źródło miłości i wszelkiego poznania. Jego łaskę dostrzega doktor Marcin u początku każdego dobrego dzieła. Maryja właśnie dzięki Jego wejrzeniu wkroczyła w dzieje zbawienia jako Matka Jego Syna. Bóg jest godny najwyższej czci, gdyż przewyższa wszystko, nawet własne dzieła. Bałwochwalstwem jest więc każde klanianie się dziełom Boga z pominięciem ich Autora. W ustach Maryi znajdują pochwałę Boże miłosierdzie, moc, hojność, sprawiedliwość i wierność. Jemu należy się najwyższa chwała; tylko w łasce znajduje uzasadnienie wszelka pochwała stworzenia.

Bóg w Chrystusie przychodzi na świat²¹. *Komentarz* Lutera stoi pod znakiem Wcielenia Syna Bożego i Macierzyństwa Maryi. Chrystus, zgodnie z pozytywnie wyrażoną tradycją (Sobory Efeski i Chalcedoński), jawi się jako w pełni Bóg-Człowiek. Wcielenie odkrywa tajemnicę Bożego miłosierdzia poprzez urzeczywistnienie obietnicy *danej ojcom, Abrahamowi i jego nasieniu na wieki*²².

W swojej antropologii dr Marcin pozostaje katolicki niewątpliwie przez fakt sięgnięcia do tradycyjnej i powszechnie znanej w filozofii i teologii koncepcji trychotomicznej, rozróżniającej w człowieku trzy konstytutywne elementy: ciało, duszę i ducha (lub inaczej element: zmysłowy, rozumny i duchowy). Za cenne i teologicznie owocne uznać należy także odejście od ujmowania antropologii w świetle nauki o stworzeniu. Zbadać należałoby wpływ stanowiska Reformatora w tej materii na „antropologiczny zwrot”, jaki dokonał się w teologii współczesnej. W *Komentarzu* Luter podkreśla radykalną zależność człowieka od Boga. O czło-

²¹ WA (Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883 — Weimarer Ausgabe [=WA]) 7.596,7.

²² WA 7.597, 37 nn.

wieku można poprawnie mówić tylko w kontekście nauki o grzechu i absolutnej konieczności usprawiedliwienia, a więc chamartiologii oraz soteriologii. Grzech i usprawiedliwienie uwypuklają jeszcze bardziej ów radykalizm zależności człowieka (stworzenia) od swego Stwórcy i Odkupiciela.

Przyznać należy, iż przez wyakcentowanie nauki o Bogu w Chrystusie oraz o człowieku pozostającym w swej bezsilności w radykalnej zależności od Boga, nie pozostaje wiele miejsca na ekskluzywne mówienie o Maryi. Można o Niej mówić tylko w relacji do Boga i do człowieka. Jednak Reformator znajduje wystarczające racje, aby sławić Błogosławioną Dziewicę i Matkę Pana. Niewątpliwie katolickie korzenie uzasadniają czuły, osobisty, głęboko pobożny i pełen wewnętrznego żaru stosunek Lutra do Matki Pana „czulej Matki Chrystusa” (*die zarte Mutter Christi*). W tym wymiarze nie szczędzi trudu i pisarskiego talentu, aby wyrazić Jej wielkość oraz niezrównane dary, które wyniosły Ją ponad wszystkich ludzi. Luter cieszy się świętością i wszelkimi cnotami Maryi. Wskazuje na Nią jako na jedyny godny wzór do naśladowania.

Nie tylko pobożność maryjna autora *Komentarza* bliska jest sercu katolika. Także w warstwie teologicznej nie brak miejsc potwierdzających jego głęboki związek z doktryną katolicką. Nie budzi chociażby wątpliwości i cieszy jasność stanowiska w kwestii Bożego i Dziewiczego Macierzyństwa. Co do Niepokalanego Pozęcia *Komentarz*, mimo dwuznaczności terminologicznej, nie przyjmuje zdecydowanie negatywnego stanowiska. Krytycznie w związku z tym należy oceniać zaprzeczanie obecności w piśmie tej istotnej prawdy. Rozważając obiektywnie fakt wzywania Maryi, trzeba stwierdzić zasadniczą zbieżność modlitewnych sformułowań zawartych w dziele Lutra ze wstawieniowymi modlitwami sformułowanymi przez katolików.

II. CHARAKTER REFORMACYJNY KOMENTARZA

Luter pisząc swój *Komentarz* znajdował się już „w drodze” ku nowej teologii. Intensywne studia biblijne, dwie wielkie dysputy (w Lipsku i w Augsburgu), napięta sytuacja i dramatyczne osobiste położenie, w jakim znalazł się po papieskiej ekskomunie i sejmie w Wormacji, zdecydowały już o kierunku rozwoju jego teologii. *Komentarz do Magnifikat*, który m.in. ze względu na adresata (Jan Fryderyk Saksoński) odznacza się zdecydowanie bardziej wyważonymi sformułowaniami niż podstawowe pisma reformacyjne Lutra, jakie w tym samym czasie wyszły spod jego pióra, zawiera także elementy nowych poglądów lub przynajmniej ich zapowiedź.

Pierwszym zagadnieniem, które wskazuje na reformacyjny zwrot, jest teologia krzyża, przenikająca praktycznie całą treść *Komentarza*. Jej elementy dostrzega się przede wszystkim w zdaniach odnoszących się do Boga objawiającego się i skrywającego zarazem w „słabości” Chrystusa na krzyżu: *Ita ut nulli iam satis sit ac possit, qui cognoscit Deum in gloria et maiestate, nisi cognoscat eundem in humilitate et*

*ignominia crucis*²³, i niepozorności stworzeń (Maryja). Luter wyostrza teologię krzyża rozważając zwłaszcza tajemnicę podwójnego wymiaru Bożego działania: przez pośrednictwo (*opus dei alienum*) i bez pośrednictwa stworzeń (*opus dei proprium*), a także wykazując (przynajmniej pośrednio) bezużyteczność i niebezpieczeństwa, jakie niesie ze sobą teologia chwały. Zgodnie z myślą *Komentarza*, religijna cześć przysługuje jedynie Bogu²⁴.

Reformacyjny charakter teologii *Komentarza* zdradza zdecydowany sprzeciw wobec teorii dopuszczających jakkolwiek możliwość zasługiwania człowieka na własne zbawienie. Dominuje tu zasada obrony suwerenności Boga *przeciwko wszelkim absolutystycznym roszczeniom wysuwany w imię rzeczywistości relatywnej*, która jest tak bardzo drogą również współczesnemu protestantyzmowi²⁵. Idee te rozwija Luter w świetle nauki o usprawiedliwieniu, stanowiącej obok teologii krzyża drugi fundamentalny wymiar doktryny *Komentarza*. Bezsilność człowieka i pozęga Boga, któremu przysługuje wyłączne prawo do suwerennego działania, wyznacza radykalny rozdział między tym, co boskie, a tym, co ludzkie (dialektyka: Bóg — świat). Problemu zasługi Reformator nie podejmuje w sposób całościowy; ogranicza się, niestety, prawie wyłącznie do partykularnego przypadku, jaki uosabia Matka Pana. Utrudniona staje się przez to ocena tak ujętego problemu. Dość wyraźnie daje się zauważyć, iż Luter nie podejmuje polemiki z oficjalnym stanowiskiem Kościoła w kwestii zasługi, lecz zwraca się przede wszystkim przeciwko opiniom teologów i kaznodziejów oraz obserwowanym praktykom późnośredniowiecznej pobożności. Nie brakowało bowiem w tamtym czasie dociekań np. na temat cnót Maryi, które rzekomo znalazły upodobanie u Boga i stały się tym samym Jej pozytywnym i aktywnym uczestnictwem w dziele Wcielenia. Hans Düfel, komentujący stanowisko Lutera w kwestii zasługi, niesłusznie ocenia je jednak jako jego wystąpienie przeciwko obowiązującej doktrynie Kościoła²⁶.

W nauczaniu Ojca Reformacji należy odróżnić doktrynę od pobożności. Na płaszczyźnie doktrynalnej okazywał się zdecydowanie bardziej radykalny. Pobożność kazała mu w słowach podziwu i uwielbienia zwracać się do Błogosławionej

²³ WA I 362, 11. Por. P. A l t h a u s, Die Theologie Martin Luthers, jw., s. 160–162; „Sich, so ward Christus kraftlos am Kreuz, und eben da selbst bewies er die größte Macht: er überwand Sünde, Tod, Welt, Hölle, Teufel und alles bel. In solcher Weise sind alle Märtyrer stark gewesen und haben's gewonnen, und so gewinnen's auch jetzt noch alle Leidenden und Unterdrückten. Darum spricht Joel (4, 10): „wer ohne Kraft ist, der soll sagen: Ich bin reich an Kraft“, aber im Glauben und ohne es zu fühlen, bis es ans Ende kommt“, WA 7,586,24–29; por. także W. L o e w e n i c h, Luther für Christen. Eine Herausforderung, wybór tekstów Peter Manns, Freiburg – Basel – Wien 1986, 66. „So ist es für niemand genug und nütze, Gott in seiner Majestät und Herrlichkeit zu erkennen, wenn er ihn nicht zugleich in der Niedrigkeit und Schmach des Kreuzes erkennt“. Cyt. za W. L o e w e n i c h, jw.

²⁴ „[...] wie die Werke allein Gottes Sache sind, so soll auch ihm der Name allein vorbehalten bleiben, und alle, die so sein Namen heiligen und sich selbst der Ehre und des Ruhmes entäußern, die halten ihn recht in Ehren“. WA 7,576,13–15.

²⁵ Por. K. D o r o s z, Co to jest protestantyzm?, *Znak* 44(1992), s. 11. W tradycji reformacji zasadę suwerenności Boga wyraża zasada: „Soli Deo gloria“. Por. J. S t a h l, Inne spojrzenie na Lutera, *Jednota* 12(1993), s. 10.

²⁶ Por. H. D ü f e l, Luthers Stellung zur Marienverehrung, *Luther* 35(1964) 132–133. Taki zarzut stawia Düfelowi m.in. D. F e r n á n d e z, Maria en el Comentario de Lutero al Magnificat, *EphMar* 33(1983), s. 271.

Dziewicy; konsekwencja, wypływająca z funkcjonujących już w jego teologii pryncypiów oraz niepokojące go w pobożności maryjnej nadużycia, uzasadniają zdecydowane „nie” wobec zasług Maryi. Rozdźwięk między doktryną a pobożnością stanowi poważną trudność w teologicznej interpretacji *Komentarza*. Tę obserwację potwierdza końcowy jego fragment, mówiący o Jakubie, który przez nadanie mu przez Boga imienia „Izrael”, stał się ojcem dzieci duchowych — narodu wybranego. Dzięki temu naród wybrany, podobnie jak jego ojciec, otrzymał „władzę” nad Bogiem. Jeżeli lud Boży otrzymał w jakiś sposób taką władzę, iż Bóg gotów jest spełnić każde życzenie do Niego kierowane, można zasadnie zapytać, czy nie wolno analogicznie myśleć o Maryi?²⁷

III. EKUMENICZNE PRZESŁANIE KOMENTARZA

Aby móc wskazać elementy rzeczywistości wspólne w obydwu naszych tradycjach, dialog ekumeniczny domaga się rzetelnego i obiektywnego podejścia do dzielących oba wyznania różnic. Rozbieżności bowiem, zwłaszcza w dzisiejszej dobie, jawią się nie jako jakiś statyczny zbiór utrwalonych raz na zawsze jednoznacznych twierdzeń, lecz są raczej odzwierciedleniem podlegającego nieustannym zmianom procesu, w którym konkretne poglądy poddaje się wielostronnej refleksji biblijnej, teologicznej i historycznej.

Z punktu widzenia dialogu ekumenicznego należałoby bardzo gruntownie przebadać drogi wiary oraz jej interpretacji, następnie uzupełnienia i pogłębienia, ale także uproszczenia i przeakcentowania, których proces ten doświadczał od czasów rozłamu²⁸. Kościół katolicki, idąc własną drogą, określił i pogłębił swoją wiarę, m.in. w orzeczeniach trzech doniosłych soborów: Trydenckiego, Watykańskiego I i Watykańskiego II. Protestantyzm zmieniał swoje oblicze pod wpływem pietyzmu, Kościołów wolnych, idealizmu, socjalizmu czy krytyki biblijnej. W miarę upływu czasu dokonywały się jednak także doniosłe, wspólne obydwu stronom pozytywne przemiany: *uksztaltowało się inne nastawienie w ocenie reformacji jak i obrazu Lutra. Kościół katolicki, jak również Kościoły [wyrósł z reformacji XVI], posiadają dziś na wielu płaszczyznach inne oblicze niż w epoce reformacji*²⁹. Wskutek oddziaływania ruchów liturgicznego, biblijnego i ekumenicznego doszło nawet jakby do wzajemnego przenikania się katolickiej i protestanckiej myśli teologicznej. Jak pisze J. Ratzinger, pojawiły się po stronie protestanckiej poszukiwania sakramentu i Kościoła, „katolickiego Lutra”. Katolicy zaś bardziej zatroszczyli się o bezpośrednie podejście do Pisma św.³⁰

²⁷ Por. H. Chavañnes, Pourquoi Luther a-t-il rejete la mediation de Marie? *EphMar* 39(1989), s. 385-386.

²⁸ Por. A. Läpple, Maria w wierze i życiu Kościoła, Warszawa 1991, s. 84-85.

²⁹ Tamże, s. 85. W nawiasie kwadratowym zawarto oryginalną myśl A. Läpple, a błędnie zinterpretowaną przez tłumacza, który słowo „reformatorsche” przetłumaczył jako „reformowane”; powinno zaś być „reformacyjne”.

³⁰ Por. J. Ratzinger, Kościół — Ekumenizm — Polityka. Kolekcja *Communio* nr 5, Poznań — Warszawa 1990, s. 129.

Nie sposób podejmować tutaj przeglądu odrębnych i wspólnych dziejów obu wyznań. Powyższe uwagi wskazują na złożoność problematyki. Prowadzony aktualnie czy w przyszłości dialog nie da się zawęzić do szukania prostej odpowiedzi na pytanie, co nas dzieli; winien oprócz tego dążyć do rozwiązania problemu, w jakim zakresie w konkretnych zagadnieniach nadal niemożliwy jest konsens, a gdzie otwierają się nowe możliwości uzgodnień i zbliżeń.

W skomplikowane dzieje oddalania się i ponownego zbliżania katolików i protestantów na wielu płaszczyznach (nie tylko teologicznej) wpisane są także losy *Komentarza do Magnifikat*. Autorzy powołujący się we współczesnych dialogach wyznaniowych na to dzieło Ojca Reformacji, szczególnie w kontekście maryjnym i mariologicznym, zdają się czasami zapominać o przebytej przez nie historycznej drodze, która to dopiero nadała mu w pewnej mierze rangę „pisma ekumenicznego” (lub lepiej — stworzyła sprzyjającą atmosferę, aby takie spojrzenie było możliwe) — wbrew wcześniejszemu jednostronnemu zaszeregowaniu go do pism wyznaniowych, polemicznych albo też „z zasady katolickich” (np. Maurer). W historii dociekań nad Lutrem zbyt dużo było sporów oraz prób „przeciągania” Reformatora to na katolicką, to znów na protestancką stronę. Być może, jak stwierdza Gorski, da się odnaleźć drzwi do Lutra ekumenicznego w chwili, kiedy badania powierzone zostaną uczonym nurtu interkonfesyjnego i ich teologiczno-historycznym poszukiwaniom³¹.

Komentarz do Magnifikat uznać można za pismo ekumeniczne nie dlatego, jakoby wyraźnie zawierało twierdzenia możliwe do przyjęcia przez obydwie strony lub zakładało wzajemne pojednanie między nimi. Wręcz przeciwnie. W czasie pisania *Komentarza* Luter szedł ku nowemu w swojej teologii i nie troszczył się o przeciwników, którzy — jego zdaniem — sprzeniewierzyli się prawdzie. Byłoby też błędem mniemać, że charakter ekumeniczny *Komentarza* kryć się może w jego niezdecydowaniu, „przejęściowości”, zajmowaniu stanowiska już nie katolickiego i jeszcze nie protestanckiego. Ekumenizm nie może być czymś pośrednim, „już nie katolickim i jeszcze nie protestanckim”, ani też czymś w rodzaju zatrzymanego kadru filmowego, postrzeganego w oderwaniu od tego, co miało miejsce przedtem oraz tego, co później ma się wydarzyć. Ekumenizm nie musi wykluczać wszelkiego kompromisu, nie może on przecież jednak sam w sobie stanowić celu³². *Komentarz* to rodzaj inspiracji i przesłania ekumenicznego, wskazuje bowiem na wspólne „katolickie” (powszechne) korzenie teologii Lutra i reformacji a zarazem przedkłada kwestie do wspólnego rozwiązania. Wyznacza ekumeniczny program; nie jest gotowym rozwiązaniem lub jakimś modelem ekumenicznej koegzystencji. Odpowiada to zresztą naturze ekumenizmu, na który, zgodnie z jego definicją, składają się *poglądy i postawy wyrażające dążenie do zjednoczenia chrześcijan wszystkich wyznań w jednym Kościele Chrystusowym, przy zachowaniu pluralizmu teologicznego i wyznaniowego*³³. Ekumenizm jest wyrazem „dążenia” i „dąże-

³¹ Por. H. Gorski, *Die Niedrigkeit seiner Magd. Darstellung und theologische Analyse der Mariologie Martin Luthers als Beitrag zum gegenwärtigen lutherisch-römisch-katholischen Gespräch*, Frankfurt – Bern – New York – Paris 1987, s. 280.

³² Por. Z. Tranda, *Czym jest ekumenia w znaczeniu ewangelickim?* *Jednota* 2(1993), s. 10–11.

³³ Zob. hasło: *Ekumenizm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. IV, Lublin 1983, k. 853.

niem”, jest dynamicznym procesem zmierzania do wytkniętego celu: pluralistycznej jedności. Prawda Kościoła bowiem ma charakter dynamiczny. Tylko w dynamicznym sensie Kościół może być prawdziwym Kościołem. Żaden z Kościołów nie zakończył swojej pielgrzymki i tylko częściowo urzeczywistnia w sobie Królestwo Boże³⁴.

Nie mając możliwości zagłębienia się w szczegółowe losy ekumenicznego dojrzewania obu Kościołów do jedności, wypada wskazać jedynie na zasadniczą prawidłowość, jaka występuje u obydwu dialogujących stron w globalnym podejściu do dziedzictwa Objawienia. Okazało się to może pomocne w bliższym przypatrywaniu się ekumenicznej problematyce, będącej przedmiotem niniejszego artykułu.

W podejściu obydwu tradycji do Objawienia łatwo dostrzec dwie wyraźne tendencje, dające się odpowiednio przyporządkować stanowisku ewangelickiemu i katolickiemu. U ewangelików stwierdza się radykalną koncentrację na tym, co stanowi sedno Objawienia chrześcijańskiego: na misterium Chrystusa i usprawiedliwieniu, jednocześnie trudno w protestantyzmie skonstatować otwartość na całe bogactwo Ewangelii. Katolicy, troszcząc się z kolei, by nie uronić nic z przekazywanego im za pośrednictwem Tradycji bogactwa Ewangelii, zdają się czasami zapominać o sednie Objawienia i zaciemniać je. Posługując się terminologią Pierre Teilharda de Chardina, można mówić jakby o podwójnym ruchu: koncentracji (protestantyzm) i dekoncentracji (katolicyzm)³⁵.

Uważna lektura *Komentarza do Magnifikat* zdaje się w jakiś sposób potwierdzać trafność powyższego spostrzeżenia, z tym jednakże, iż w przypadku naszego pisma prawidłowość ta ma miejsce w jednym i tym samym dziele Lutra. Reformator zdaje się stać jakby na rozdrożu. Z jednej strony daje się poznać jako wrażliwy słuchacz i miłośnik Kościoła tradycji, z drugiej jako stanowczy, konsekwentny i wierny „biblijnym rygorom” przedstawiciel „nowego” czasu. Czy rzeczywiście jednak mamy tu do czynienia z rozdartym Lutrem?

Choć należy mieć nieustannie na uwadze radykalne rozróżnienie między Bogiem a stworzeniem w metodologii teologicznej Reformatora, porządkującym także w dużej mierze treść *Komentarza*, to jednak z drugiej strony, uwzględniając silny aspekt osobisty tej teologii, jak również polemiczny i okazjonalny charakter wielu jego pism, nie pozwalający Lutrowi na w pełni systematyczny, spokojny wykład, pamiętać trzeba o dramatycznym napięciu i duchowych zmaganiach w jego duszy. W związku z tym można spojrzeć na *Komentarz* jako na dzieło, w którym, owszem, ścierają się czasami wręcz sprzeczne tendencje, ale równocześnie nie przekreśla się szanse na zasadniczy konsens między nimi. Najdobitniej da się to zaobserwować w przypadku mariologicznego wymiaru *Komentarza do Magnifikat*. Za *locus classicus* posłużyć tu mogą charakterystyczne miejsca: troskę Reformatora o niepodważalne pierwszeństwo sedna Ewangelii, którym jest dzieło usprawiedliwienia, wyrażają słowa: *Lepiej poniżyć Maryję, aniżeli miałoby to spotkać łaskę Bożą*, i obok postawione zdanie: *Maryja jest najszlachetniejszym przykładem łaski Bożej (allervornehmste Beispiel der Gnade Gottes)*. Wyrazem

³⁴ Por. S.C. Napiórkowski, Wahrheit und Kirche, CT 58(1988) fasc. specialis, s. 22.

³⁵ Por. Tamże, s. 27.

„katolickiej otwartości” Lutra na bogactwo Ewangelicznego przekazu są wszelkie wypowiedzi o Maryi, które nie szczędzą słów pochwały pod adresem Matki Bożej — „czulej Matki Chrystusa”, której „cudownie czysty duch” o tyle bardziej godniejszy jest wysławiania, o ile przewyższa Ona innych swoją niewzruszoną postawą wobec pokusy przywłaszczenia sobie chwały, jaką Bóg przeobficie Ją obdarzył³⁶, ale też w innym miejscu powiada: Maryja to *pogardzane, proste dziewczę niegodne uwagi (ein verachtetes, geringes Mägdlein ohne Ansehen)*³⁷.

Ekumeniczne przesłanie *Komentarza* powinno się rozumieć jako swego rodzaju „rzucenie pomostu” ponad historią interpretacji teologicznego dziedzictwa Lutra i dopuszczenie do głosu we współczesnym dialogu samego Reformatora. Należy uważnie zagłębić się w jego naukę i odczytywać ją jako przesłanie dla współczesności. Bez tego zabiegu trudno byłoby mówić o owocności i perspektywach ekumenicznego dialogu.

Odmienność w rozkładaniu akcentów w teologicznej lekturze Biblii, fakt, że obydwaj wyznania różnie cenią sobie poszczególne fragmenty Pisma św., stanowi w dzisiejszej dobie jeden z ważniejszych problemów dialogu ekumenicznego. Tradycja protestancka, zgodnie z myślą Lutra, pozostaje wierna zasadzie koncentrowania się na tym, co w Biblii jest „istotnie konieczne do zbawienia”. Wszystkie inne treści muszą być z tymi centralnymi wypowiedziami konfrontowane i według nich interpretowane. Dlatego też Hymn Maryi: *Magnifikat*, podstawowy tekst mariologiczny, nie zawsze był z tych powodów doceniany przez teologów protestanckich. Katolikom wyraźniej przyświeca zasada pełnej integralności lektury Biblii. Wypada więc zapytać o możliwość rzetelnej, ekumenicznej lektury *Magnifikat* w świetle pogłębionych studiów biblijnych.

Luter nie wahał się podsunąć tego fragmentu Biblii prostemu czytelnikowi oraz postulował o jego rozumne i pobożne śpiewanie. Warto odpowiedzieć na jego apel. *Komentarz* Lutra jako świadectwo jego nabierającej coraz wyraźniejszych kształtów doktryny może być z pewnością uznany za nasze wspólne chrześcijańskie dziedzictwo. Szukając jednak konsensu w warstwie teologicznej, nie można zapominać o odmiennych założeniach doktrynalnych Lutra i reformacji, a zwłaszcza o zakwestionowaniu Magisterium Kościoła jako urzędowej wykładni treści Objawienia. Mimo korzystania ze wspólnych metod i uzyskiwanych przy ich stosowaniu zbieżnych czy nawet identycznych wyników, to jednak dla egzegetów pozostaje ciągle nie rozstrzygnięty problem odmiennego podejścia do Pisma św., które dla nas, katolików, jest księgą Kościoła. *Prace biblistów nad tematem Maryja w Piśmie św. przenoszą jedynie ograniczone zbliżenia, bibliści bowiem pracują nad Biblią obciążeni swoimi konfesyjnymi stereotypami metodologicznymi i teologicznymi; odmiennie interpretacje tekstów biblijnych często są raczej skutkiem niż źródłem różnic międzywyznaniowych*³⁸.

Idąc za Napiórkowskim zaryzykować można by wniosek, iż w lekturze i studium nad *Magnifikat* przydałaby się katolikom pewna „redukcja” wymiaru

³⁶ WA 7,558,16–23.

³⁷ WA 7,549,9–11.

³⁸ S.C. Napiórkowski, Mariologie et ecuménisme après le Concile Vatican II, *EphMar* 42(1992), s. 231–232.

maryjnego *Komentarza* na rzecz wskazywanego w hymnie przez samą Maryję sedna w postaci Boga objawiającego się w swoich dziełach, a zwłaszcza w dziele odkupienia dokonanego przez Chrystusa (wymiar chrystologiczny). Protestanci mogli by natomiast zastanowić się głębiej nad maryjnym bogactwem tego hymnu, docenić znaczenie *Magnifikat* jako klasycznego biblijnego tekstu mariologicznego, jasno potwierdzającego tezę katechizmu ewangelickiego: „Maryja należy do Ewangelii”³⁹. Matka Pana nie może więc być tylko katolicka.

Zagadnieniem stanowiącym ośnowę *Komentarza* jest bez wątpienia doktryna o usprawiedliwieniu. Jest to druga, obok biblijnej, płaszczyzna, na której powinno się dokonywać ekumenicznego wartościowania *Komentarza*. Zagadnienie usprawiedliwienia legło u podstaw rozłamu szesnastowiecznego chrześcijaństwa. Doktor z Wittenbergi, przeżywający rozdarcie między wymogami własnej sprawiedliwości a przerażającą wizją sprawiedliwości Bożej, ucieka się do teorii o „sprawiedliwości pasywnej”, czyli absolutnie darmo darowanej grzesznikowi przez samego Boga. Kard. Ratzinger przestrzega przed zbyt optymistycznymi opiniami na temat rzekomo pełnej dziś zgodności między naszymi wyznaniem w tym względzie. *Skoro [...] Luter przez całe swe życie z takim naciskiem wskazywał, że główna różnica tkwi w doktrynie o usprawiedliwieniu, to nadal wydaje mi się słuszne przypuszczenie, iż właściwą, zasadniczą różnicę najłatwiej da się wykryć, biorąc to za punkt wyjścia*⁴⁰. Postulatem ekumenicznym byłaby tu propozycja rzetelnego przestudiowania na nowo tej centralnej doktryny reformacji. Jeśli chodzi o *Komentarz*, byłby to jeden z warunków zarówno dogłębszego wniknięcia w jego doktrynę, jak też jego szerszej recepcji. W dziele tym problem usprawiedliwienia tworzy bazę i punkt odniesienia zasadniczo dla wszystkich poruszanych w nim zagadnień. Problematyka usprawiedliwienia znajduje swoje rozwinięcie szczególnie w wypowiedziach o Bogu ukazującym się *sub contrario*, czyli o Bogu ukrytym (*Deus absconditus*) i objawionym (*Deus revelatus*) oraz o Bogu w Jego dziełach (*opera dei*) czy to własnych (*opus Dei proprium*), czy obcych (*opus Dei alienum*). Dialektyka Prawa i Ewangelii, którą Reformator zastąpił tradycyjną nauką o ciągłości historii zbawienia (jedność analogii), sprawia, iż mimo wyjaśnień interpretatorów (np. Harnack⁴¹), nadal utrzymuje się podejrzenie, że Luter był zwolennikiem koncepcji dwóch Bogów: Boga Prawa, czyli surowego i sprawiedliwego sędziego, oraz Boga Ewangelii, miłosiernego dawcy usprawiedliwienia. Pesch oraz Ulrich są zdania, że jedynym, tak naprawdę w pełni reformacyjnym, poglądem Lutra jest stanowisko na temat tzw. pewności zbawienia (*Heilsgewißheit, Glaubensge-*

³⁹ Evangelischer Erwachsenenkatechismus, Gütersloh 1975, 392. W dokumencie Maria — Evangelische Fragen und Gesichtspunkte. Eine Einladung zum Gespräch stwierdza się wprost: „Maria ist zu Unrecht vergessen worden”, *US* 37(1982), s. 184.

⁴⁰ J. Ratzinger, *op. cit.*, s. 138.

⁴¹ Theodosius Harnack zauważa u Lutra podwójny charakter poznania Boga: rozumowe (naturalne) za pośrednictwem Prawa jako Stworzyciela (*Deus absconditus*) oraz w Chrystusie jako Zbawiciela (*Deus revelatus*). Pierwszy jawi się jako surowy Sędzia, drugi — jako Bóg łaski. Harnack twierdzi, że mamy tu do czynienia nie z dwoma Bogami, lecz z dwoma odmiennymi relacjami. Por. T e n z e, *Luthers Theologie*, Band I, München 1927, s. 94. Por. W. von L o e w e n i c h, *Luthers theologia crucis*, Bielefeld 19826, s. 48–49.

wißheit)⁴². Wittenberczyk nie podejmuje tego tematu w *Komentarzu expressis verbis*, stanowi on jednak integralną część doktryny o usprawiedliwieniu. Postulować wypada w tym miejscu wspólne przeanalizowanie tej problematyki, a zwłaszcza zastanowienie się nad rolą miłości jako czynnego wkładu ze strony człowieka w dostępowanie usprawiedliwienia. Doktryna Lutra i reformacji zdaje się bowiem nie uwzględniać dostatecznie miłości jako nieodzownego elementu w fakcie udzielania przez człowieka odpowiedzi na zbawczą inicjatywę Boga, gdyż zalicza ją do sfery uczynków, które sprzeciwiają się *principium sola fide*. Na deprecjację elementu miłości (z troski o suwerenność Boga) i na negację jakiegokolwiek zasługi w dziele usprawiedliwienia zwraca także uwagę reformowany teolog szwajcarski Chavannes. Kiedy porównuje luterzańskie pojęcie zasługi z poglądami Augustyna i Tomasza, uderza go u Lutra brak elementu miłości. U Tomasza przynajmniej warunkuje ona pełnię wolności (a więc pełnię dobrowolności) uczynków: im większa miłość, tym pełniejsza wolność spełnianych uczynków. Nie zachodzi więc praktycznie sprzeczność między łaską a zasługą. Luter przeciwnie, zasługę rozumie jako transakcję, jako czyste wyrachowanie obliczone na nagrodę. Idea zasługi zakłada, że ten, kto pragnie ją uzyskać, przywłaszcza sobie dobra Boga. Dlatego też Reformator odrzuca nie tyle możliwość zasługi, lecz ideę zasługiwania, jaką sam sobie stworzył⁴³. Nie trzeba przekonywać, jak wielkie znaczenie mogłoby to mieć dla pełniejszego wzajemnego porozumienia się w kwestii współpracy człowieka w dziele zbawczym Boga czy też w nauce o pośrednictwie Maryi.

W ścisłym związku z nauką o usprawiedliwieniu widzieć trzeba wizerunek Boga, jaki autor *Komentarza* kreśli przed czytelnikami. Podkreślić należy przede wszystkim sposób mówienia o Bogu, którego źródła tkwią w osobistym doświadczeniu Reformatora. Luter mówi z doświadczenia, mówi bardzo osobiście. Gdy zaznacza, że Maryja zwraca się do swojego Stwórcy poruszona doświadczeniem Bożego działania w sobie i wobec całej ludzkości, z pewnością ma również siebie na myśli jako tego, któremu było dane poznać czym i kim jest dla niego Bóg. Ekumenicznie ubogacająco funkcjonuje także w *Komentarzu* dynamiczna wizja Boga nieustannie aktywnego, działającego w historii zbawienia. Dzięki temu teologia Marcina Lutra była zarazem przepowiadaniem. Sprzeciw Doktora z Wittenbergi wobec czerpania z metafizycznych źródeł poznania w nauce o Bogu jeszcze do niedawna miałby swoje uzasadnienie. Stwierdzano bowiem fakt rozejścia się nauki o Bogu (*Gotteslehre*) z nauką o zbawieniu (*Heilslehre*). Pierwsza zorientowana była filozoficznie, drugą zaś ująć można było tylko i wyłącznie na gruncie teologicznym. Próba zbudowania teologii przepowiadania jako przeciwwagi do mało podatnej na reformę naukowej teologii spekulatywnej siłą rzeczy spełzła na niczym. Dopiero wysiłek teologów współczesnych przyniósł efekt gruntownego przepracowania tej ostatniej i ściślejszego powiązania jej z teologią przepowiadania. Luter okazuje się tutaj autentycznym nauczycielem⁴⁴.

⁴² Por. Ulrich, Heilsgewissheit. Ein Grundthema lutherischer Theologie in katholischer Sicht. TJ, red. Wilhelm Ernst, Konrad Feiereis, Siegfried Hübner, Joseph Reindl, [Leipzig] 1985, s. 381-401.

⁴³ Por. H. Chavannes, *iw.*, s. 380-383.

⁴⁴ Por. P.T. Sartory, Martin Luther in katholischer Sicht. Vier Vorträge im Südwestfunk, US 16(1961), s. 53.

Kolejny aspekt porozumienia zawiera się w wymiarze pneumatologicznym teologii Reformatora. Z ekumenicznego punktu widzenia pożytecznym byłoby, gdyby dialogujące strony *udały się do szkoły Ducha Świętego*, którą zgodnie z treścią *Komentarza*, „ukończyła” Matka Chrystusa. W szkole tej Maryja nabyła niezbędnego doświadczenia Boga za pośrednictwem Jego dzieł. *Gdy bowiem doświadczyła jak wielkie rzeczy Jej Bóg uczynił, pomimo jej małości, niepozorności, ubóstwa i wzgardy, Duch Święty udzielił Jej tego bogatego poznania i mądrości*⁴⁵. Współcześnie mnożą się apele o pełniejsze uwzględnianie w mariologii wymiaru pneumatologicznego⁴⁶. Konieczne wydaje się rozwinięcie struktury wzajemnych powiązań między Maryją a Duchem Świętym. Dzięki temu teologia luterńska mogłaby znaleźć miejsce dla Maryi, katolicka zaś — obronić się przed wyemancypowaniem i usamodzielnieniem się mariologii⁴⁷. Skłania do tego także analiza treści *Komentarza*, pomimo bardzo ograniczonej w nim obecności Ducha Świętego (praktycznie mówi się o Nim tylko na początku w kontekście wspomnianego wyżej doświadczenia dzieł Bożych).

Maryja jest dla Lutra *najdostojniejszym przykładem łaski Bożej*⁴⁸. To przekonanie, związane z jego teologią łaski, zwraca uwagę na nieodkryte jeszcze do końca obszary ekumenicznego dialogu w tym zakresie. Rzekome przeakcentowanie ludzkich możliwości współpracy w dziele zbawienia i tym samym ograniczanie niezastępowalnego czynu zbawczego Chrystusa przestaje być zasadnym zarzutem protestantów wobec teologii katolickiej, która teologiczny obraz Maryi stara się konsekwentnie budować w perspektywie trynitologicznej i chrystologicznej⁴⁹.

Kolejnym zagadnieniem, które powinno dojść do głosu w ekumenicznej lekturze *Komentarza do Magnifikat*, jest jego aspekt antropologiczny. W nawiązaniu do tej problematyki dzieło Lutra mogłoby posłużyć jako wezwanie do przemyślenia na nowo chrześcijańskiej antropologii. Reformator opowiada się w *Komentarzu* za określoną koncepcją filozoficzną, nawiązującą m.in. do św. Pawła. Trychotomia elementów — ducha, duszy i ciała, składających się na byt ludzki, wyznaczyć może tu pewne ramy dyskusji. Teologii protestanckiej z pożytkiem można zaproponować głębszą refleksję nad integralnością tych trzech elementów oraz rolą wolności i miłości jako aktów umożliwiających indywidualne, wolne i aktywne wypowiedzenie się człowieka na zewnątrz, a zwłaszcza określających jego osobowość i podmiotową relację do Boga (wolne i całkowite powierzenie się Jemu) w aspekcie odkupienia. Teologia katolicka natomiast mogłaby w świetle owej trychotomii na nowo spojrzeć na antropologię Lutra i reformacji,

⁴⁵ WA 7,546,2–10.

⁴⁶ Zob. Paweł VI, *Adhortacja apostołska Marialis cultus*; dzieła H. Mühlena, a także H. Gorskiego, *Die Niedrigkeit* oraz *Im Wiederstreit zum Heiligen Geist? — Pneumatologische Anmerkungen zur katholischen Marienlehre aus evangelisch-lutherischer Sicht*, w: A. Ziegenaus (red.), *Maria und der Heilige Geist. Beiträge zur pneumatologischen Prägung der Mariologie*, w: *Mariologische Studien*, t. VIII, Regensburg 1991, s. 9–23.

⁴⁷ Por. G. Voss, *Maria zwischen den Konfessionen*, *US* 37(1982) 87; na ten temat zob. H. Mühlen, *Una mystica persona. Eine Person in Vielen Personen*, Paderborn 1964; S. Greß, *Sanktuarium Ducha Świętego*, *Com* 3(1983), s. 76–84.

⁴⁸ WA 7,569, 38.

⁴⁹ Por. M. Thurian, *Maria*, Mainz-Kassel 1965, 27; F. Courtin, *Ökumenische Impulse der Enzyklika Redemptoris Mater*, *LZ* 43(1988), s. 8–9.

której zbyt pochopnie strona katolicka zarzuca „pesymizm”. Oczywiście, że nadal pozostają otwarte pytania o rolę człowieka w dziele własnego zbawienia. Rygorystyczna interpretacja tej prawdy w świetle zasady *sola gratia* (wyłącznie mocą łaski Chrystusa) ujęta została przez Reformatora w formułę: wiara jest dziełem samego Boga „w nas bez nas”⁵⁰. Czy wobec tego *jednostronne i autorytatywne rozwiązanie Lutra nie czyni z człowieka automatu wprowadzonego w ruch od zewnątrz? Czy jest tu jeszcze miejsce na wolną, swobodną i aktywną odpowiedź ze strony człowieka?*⁵¹

Eklezjologia Lutra w *Komentarzu* zdradza wyraźną tendencję redukcjonistyczną. Odrzuca on stopniowo instytucjonalny charakter Kościoła. Papieża nazywa antychrystem. Coraz mocniej podkreśla, że Kościół to jedynie wspólnota wierzących w Chrystusa, w swych strukturach zewnętrznych powierzona kompetencji książy, zasadniczo jednak pozostająca wielkością ukryta: *abscondita est Ecclesia, latent Sancti*⁵². *Komentarz do Magnifikat* z jego elementami eklezjologii dalej stanowi więc wezwanie do wytrwałego dialogu na temat rozumienia istoty Kościoła i wypracowania jego ekumenicznej wizji. Ze strony katolickiej w tym kontekście zachodzi także potrzeba głębszego przeanalizowania eklezjologiczno-eschatologicznego wymiaru mariologii⁵³.

Aspekt eklezjologiczny mariologii powinien się tym bardziej znaleźć na stole obrad, jako że nie brak opinii, że w ciągu historii obraz Maryi zmieniał się odpowiednio do zmieniającego się Kościoła. Łukasz Vischer, teolog protestancki, jest zdania, iż Kościół stale tworzył takie wizerunki Matki Bożej, w których mógł rozpoznawać samego siebie⁵⁴. Choć trudno zgodzić się w pełni z taką opinią, sam zarzut traktować należy poważnie, gdyż wypływa on z przyjęcia odmiennej koncepcji Kościoła.

Najbardziej nośny ekumenicznie, a zarazem wzbudzający najwięcej kontrowersji, pozostaje *Komentarz* w swej warstwie mariologicznej. Chcąc najogólniej zaprezentować wartość ekumeniczną *Komentarza* w aspekcie mariologicznym, przywołać wypada opinię F. Courtha, który jest zdania, iż katolikom Maryja z *Komentarza* mogłaby ułatwić dostęp do samego Lutra, jako że ten ostatni nie jawi się im w swojej reformacyjnej obcości, lecz w perspektywie bardzo bliskiej, którą niewątpliwie wyznacza Matka Pana; protestantom łatwiej byłoby natomiast zbliżyć się do Matki Chrystusa poprzez świadectwo swojego Ojca, gdyż przemawia o Niej językiem dla nich jak najbardziej zrozumiałym⁵⁵. Odnosząc to do *Komentarza* można powiedzieć, że poprzez dokładne wczytanie się w jego treść, owo dwukierunkowe wzajemne zbliżanie się ewangelików i katolików do siebie okazać się

⁵⁰ Por. A. Skowronek, *Odkrywanie jedności*, jw., s. 136.

⁵¹ Tamże. Por. także, W. Życiński, *Jedność w wielości. Perspektywy mariologii ekumenicznej*, Kraków 1992, s. 266; A. Ziegenaus, *Postać Maryi w kontekście teologicznym. Problem rozbieżności pomiędzy teologią ewangelicką a katolicką*. Referat wygłoszony na Sympozjum Mariologicznym zorganizowanym przez WSD Marianum w Lublinie w 1990 roku (mps w posiadaniu autora), s. 16.

⁵² Por. tamże, s. 16.

⁵³ Por. F. Courth, *Das Marienlob bei Martin Luther. Eine katholische Würdigung*, *MThZ* 34(1983), s. 291.

⁵⁴ Por. L. Vischer, *Ökumenische Skizzen*, Frankfurt 1972, s. 115; por. A. Brandenburg, *Zeitgemässe Marienlehre. Das Lehrschreiben Papst Paul VI. Maria und Kirche Krise des Reformatorischen*, *Cath* 29(1975), s. 209–210.

⁵⁵ Por. F. Courth, *Das Marienlob*, jw., s. 280.

może szczególnie owocne. Luter występuje bowiem tutaj nie tylko jako teolog, lecz również jako duszpasterz, odwołujący się w poważnej mierze do uczucia i do życiowego doświadczenia słuchaczy, również takiego, które swój wyraz znajduje w tradycyjnych formach pobożności⁵⁶.

W mariologii *Komentarza* znajdują swoją eksplikację i ukonkretnienie „teologiczne” (w sensie nauki o Bogu), i antropologiczne poglądy Ojca Reformacji. Mariologia stanowi jakby wypadkową tych dwóch fundamentalnych nurtów jego teologicznej wrażliwości. Ścisłe powiązanie wypowiedzi mariologicznych z pozostałą problematyką *Komentarza* uznać należy za szczególnie wartościowe z punktu widzenia ekumenizmu. Luter unika bowiem mówienia o Matce Pana w oderwaniu od całego teologicznego kontekstu⁵⁷. Ustosunkowując się krytycznie do procesu „usamodzielniania się” (*Verselbständigung*) mariologii tak na polu teologii systematycznej, jak i w dziedzinie *praxis* (kult), usiłuje uprawiać ją w biblijnej perspektywie centralnych prawd Ewangelii (Bóg i Jego dzieła, usprawiedliwienie, wyglądający zbawienia człowiek). Dlatego też postulaty ekumeniczne w odniesieniu do owego sedna, sformułowane wyżej, znajdują w pełni swoje uzasadnienie i poniekąd rozwinięcie, gdy idzie o mariologiczne wypowiedzi *Komentarza*. W szeroki kąt teologicznego spojrzenia na Maryję jest niezwykle istotny dla wzajemnego pełniejszego zrozumienia. W przypadku *Komentarza do Magnifikat* zdaje się znajdować potwierdzenie prawda, iż źródeł rozbieżności w naszym mówieniu o Maryi szukać należy nie w samej mariologii, lecz poza nią, w szerokim kontekście całego teologicznego świadectwa Doktora z Wittenbergi⁵⁸. Mariologia bowiem niejako ze swej natury przynależy do wielu dziedzin teologii⁵⁹. Te zaś różnią niejednokrotnie metodologiczne założenia i w konsekwencji odmienne rozwinięcia i wnioski⁶⁰. Refleksja teologiczna nad posłannictwem i miejscem Maryi w misterium i historii zbawienia nie może być wobec tego ściśle „mariologią”, lecz raczej winna stanowić owoc dojrzałej trynitologii, chrystologii, pneumatologii, eklezjologii, antropologii itd.⁶¹ *Rozbieżności mariologiczne*, jak stwierdza Ziegenaus, są sygnałem istniejących w teologii innych rozbieżności. *Problem Maryi nie może być rozwiązany bez równoczesnego wyjaśniania problemów chrystologicznych, antropologicznych i eschatologicznych*⁶². To silniejsze niż w wypadku innych zagadnień związanie postaci Maryi z kontekstem teologicznym stawia przed ekumenistami zadanie poświęcenia Matce Pana najwyższej uwagi (Ziegenaus postuluje nawet, aby międzywyznaniowa komisja mariologiczna otrzymała status nadkomisji). Do pomyślenia jest bowiem również następujący kierunek uzgodnień:

⁵⁶ Por. tamże.

⁵⁷ Por. H. GORSKI, Die Enzyklika *Redemptoris Mater* aus lutherischer Sicht, LZ 43(1988), s. 19.

⁵⁸ Por. T. SARTORY, Die Hintergründe der katholischen Kontroverse über Maria, ThG 49(1959), s. 280.

⁵⁹ Thomas Sartory wskazuje na trzy podstawowe teologiczne obszary, które składają się na tło katolicko-protestanckich kontrowersji w stosunku do Maryi: 1^o Odmienne ujęcia zasady *sola Scriptura*, 2^o Nauka o wzajemnych relacjach Boga i człowieka, 3^o Nauka o łasce i usprawiedliwieniu. Tamże, s. 281–297.

⁶⁰ Por. W. Życiński, *iw.*, s. 266.

⁶¹ Por. H. PETRI, Maria und die Ökumene, w: W. BEINERT, H. PETRI (red.), *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg 1984, s. 337.

⁶² Por. A. ZIEGENAUS, *Postać Maryi*, *iw.*, s. 15.

od Maryi ku wszystkim innym teologicznym obszarom ekumenicznego dialogu (Maryja jako przyczyna zaowocowania całości)⁶³. W tym duchu, jak się wydaje, rozumieć należy współczesne próby odchodzenia w wykładach akademickich od zamkniętego ujmowania traktatu mariologii na korzyść włączania jej elementów do refleksji nad wyżej wymienionymi, fundamentalnymi zagadnieniami, jako jeden z ich aspektów⁶⁴. Odnosi się to po pierwsze do aspektu biblijnego tych wypowiedzi⁶⁵. *Kto słucha z uwagą Ewangelii, musi do fragmentów mówiących o Maryi odnieść się tak samo poważnie, jak do innych. Niech próbuje połączyć w całość rozrzucone kamyki mozaiki, aby mu się rozjaśnił pełny obraz Maryi, Jej osoby i zadania. Kto unika tego rozmyślnie lub z przyzwyczajenia, ten nie może być uznany za uważnego słuchacza Słowa. Obraz, jaki się wylania z takiego zestawienia, nie pozostaje [...] zamknięty sam dla siebie, lecz we wszystkich częściach i pod każdym względem wskazuje natychmiast zarówno na Chrystusa, jak i na Kościół. Z tego zaś wynika bezpośredni wniosek, że również każda pobożność maryjna, jeżeli ma być katolicka (dodajmy tu także — ekumeniczna: uwaga moja, K.K.) nie może się odosabniać, lecz musi zawsze być złożona i ukierunkowana chrystologicznie (a przez to trynitarnie) oraz eklezjologicznie⁶⁶. Pryncypia biblijności, tak drogie Lutrowi, może wydatnie uporządkować nasze wspólne katolicko-protestanckie odniesienie do Matki Pana. Marcin Luter swoim sięgnięciem do tekstu biblijnego zdaje się wzmacniać aktualne również dzisiaj wezwanie powrotu w nauczaniu o Matce Bożej do źródeł, szczególnie do Pisma Świętego. Tutaj leży pewny fundament, na którym można poprawnie i owocnie rozpatrywać doktrynę mariologiczną i maryjną *praxis*. Postulat powrotu do źródeł, jak pisze J. Kudasiwicz, wynika z najgłębszej natury religii chrześcijańskiej, która jest religią historyczną, objawioną, a nie dewocyjną wyprowadzoną z ludzkiej podświadomości⁶⁷. Wskazując na inspiracje ekumeniczne *Magnifikat* w kontekście biblijnym niezbędnym wydaje się wspólne pogłębione studium nad Ewangelią dzieciństwa, której hymn Maryi stanowi integralną część⁶⁸. Jednostronne opinie przypisujące autorstwo *Magnifikat* wyłącznie Łukaszowi, który uzupełnił i wystylizował jakiś starszy hymn, są po części efektem swego rodzaju mitologizacji i prób „odhistorycznienia” Ewangelii dzieciństwa (pomimo faktycznych trudności w zrekon-*

⁶³ Por. tamże.

⁶⁴ Jest to zgodne z myślą Soboru, który odszedł od idei osobnego tekstu mariologicznego, a włączył go do Konstytucji Dogmatycznej o Kościele (LG 8). Sam tytuł tego rozdziału: „Błogosławiona Maryja Dziewica Boża Rodzicielka w tajemnicy Chrystusa i Kościoła” potwierdza również tę tezę. Tę samą myśl wyraża LG 65: „Maryja, najbardziej wewnątrz włączona w historię zbawienia, jednoczy w sobie poniekąd i odzwierciedla największe tajemnice wiary”. W liście apostolskim *Catecheci tradende* Papież Jan Paweł II nazywa Maryję „Żywym Katechizmem” (nr 73), a w przemówieniu wygłoszonym w Kolumbii — „Streszczeniem Ewangelii”; por. A. Ziegenaus, jw., s. 1 i 4.

⁶⁵ Zdaniem Heinza Schütte próba ekumenicznego porozumienia się w kwestii Maryi tylko wtedy będzie owocna, o ile oparta będzie na „biblijnie poświadczanej wspólnej wierze pierwotnego niepodzielonego Kościoła”. *Maria und die Einheit der Christen*, ZD 5(1983), s. 5.

⁶⁶ H. Urs von Balthasar, *Maryja w nauce i pobożności Kościoła*, w: J. Ratzinger (red.), *Dlaczego właśnie Ona? Soborowa teologia maryjna*, Warszawa 1991, s. 47.

⁶⁷ J. Kudasiwicz, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991, s. 12.

⁶⁸ „Magnifikat i Zwiastowanie Maryi stanowią jakby dwie osie historii dzieciństwa. Zwiastowanie wskazuje na fakt dziewiczego poczęcia Syna Bożego a Magnifikat na modlitewną odpowiedź Maryi. H. Langkammer, *Maryja w Nowym Testamencie*, Gorzów Wielkopolski 1991, s. 49.

struowaniu procesu powstania tego hymnu). Zdaniem Langkammera nie można odpowiedzi Maryi na pozdrowienie Elżbiety pozbawiać historyczności. Swoje stanowisko uzasadnia innymi fragmentami z Łukasza, który wspomina postacie analogicznie wyśpiewujące hymn uwielbienia Bogu pod natchnieniem Ducha Świętego: Zachariasz śpiewający *Benedictus*, Symeon (*Nunc dimittis*) oraz św. Elżbieta pozdrawiająca Matkę Pana w scenie Nawiedzenia⁶⁹. Luter nie miał najmniejszych wątpliwości co do historyczności jak i autorstwa *Magnifikat* (Maryja). Trudno wyobrazić sobie, aby jedynie rzeczywistość Wcielenia mieściła się w kategoriach historyczności, pozostałe zaś opisy Ewangelii dzieciństwa wymykały się spod tej klasyfikacji.

Wspólnym gruntem mariologii ekumenicznej jest bez wątpienia biblijnie uzasadniona oraz nierozzerwalnie związana z chrystologią, trynitologią, antropologią i eklezjologią, tajemnica Bożego Macierzyństwa i Dziewictwa Maryi⁷⁰. „Mariologia” Lutra to mariologia Bożego Macierzyństwa. Nie można jednak powiedzieć, że jego teologia była teologią Wcielenia (przynajmniej nie do końca pisarskiej i kaznodziejskiej aktywności Reformatora). Wyraźnie bowiem daje się u niego zauważyć stopniowe podporządkowywanie swego nauczania krzyżowi i nauce o usprawiedliwieniu do tego stopnia, iż nie tylko Wcielenie, ale nawet Zmartwychwstanie znalazło się w jego cieniu. *Komentarz do Magnifikat* przez swój wyraźnie inkarnacyjny i „bożomacierzyński” charakter wnieść może istotny wkład do wspólnej ekumenicznej mariologii. U podstaw takiego przekonania leży przede wszystkim element równowagi, jaki zawiera się w teologii Wcielenia. Wcielenie łagodzi przecież napięcie powstające wskutek jednostronnego akcentowania w teologii tajemnicy Logosu (perspektywa stworzenia), charakterystycznej chociażby dla teologii prawosławnej, lub też tajemnicy odkupienia dokonanego na krzyżu mocą wyłącznej Bożej inicjatywy (protestantyzm). Wcielenie (Boże Macierzyństwo) zdaje się łączyć oba bieguny, zapewniając realność i konkretność Chrystusowi i Jego zbawczemu dziełu. Zachodzi tu dowartościowanie ziemskiej rzeczywistości i wymiaru doczesnego, który nie może być pominięty w integralnym rozważaniu tajemnicy Bożego działania. Pełniejsze dowartościowanie ludzkiej natury Chrystusa (teologia Wcielenia), czego zabrakło w nauczaniu Lutra szczególnie w późniejszym okresie, rzucić mogłoby wyraźniejsze światło na zagadnienie współpracy człowieka w dziele zbawienia czy też na rolę i miejsce Kościoła w zbawczym planie Boga. Dzięki temu o wiele łatwiejszy stałby się dostęp ewangelickich chrześcijan do Matki Pana. Znamienne, że tradycyjna katolicka pobożność maryjna oscyluje głównie wokół tajemnicy krzyża (Maryja pod krzyżem, Współcierpiąca, Współodkupicielka, Matka Boska Bolesna, Poczyszycielka strapionych, Pośredniczka itp.), teologiczne rozważania zdradzają natomiast większą wrażliwość na fundamentalne źródło wszelkiego poprawnego mówienia o Maryi, jakim jest Jej Macierzyństwo. Inne zjawisko obserwujemy w tradycji protestanckiej, dla której Maryja to przede wszystkim, czy wręcz wyłącznie, dawczyni życia Synowi

⁶⁹ Tamże, s. 47; por. A. Struss, *Magnifikat — hymnem Matki ubogich*, *Seminare* 1983, s. 221.

⁷⁰ Wspominany już tu dokument: *Maria — Evangelische Fragen und Gesichtspunkte* w punkcie 3 określa doktrynę o Dziewictwie i Bożym Macierzyństwie Maryi jako „wspólne chrześcijańskie dziedzictwo”, a jedno z najdobitniejszych uzasadnień odnajduje w *Komentarzu* Lutra do *Magnifikat*, tamże, s. 187.

Bożemu; brak dla Niej miejsca w odkupieńczej misji Syna. Dzieło krzyża pozostaje wyłącznie w gestii samego Boga. W związku z tym zdaje się nasuwać kolejny postulat: konieczna jest niewątpliwie próba przemyślenia i życzliwszego otwarcia się protestantów na bogactwo mariologii „bipolowej”, usiłującej nie ograniczać istoty posłannictwa Maryi do jednego tylko wymiaru — dzieła Wcielenia (w duchu lutereckiego *Werkstatt*), lecz także odczytać go w perspektywie zbawczej, czyli rozpoznać Ją jaką Tę, która *nie bez łaski stanęła pod krzyżem*⁷¹. W refleksji tej powinno się również znaleźć miejsce dla eklezjalnego wymiaru posłannictwa Maryi (problem Jej trwałego i aktualnego znaczenia zbawczego). Śladem poszukiwań w tym kierunku może być stanowisko wyrażone w opublikowanym w 1982 r. dokumencie ewangelicko-luterańskich Kościołów w Republice Federalnej Niemiec: *Maria — Evangelische Fragen und Gesichtspunkte*. Zapisano tam, że chociaż należy strzec zasady *solus Christus*, to jednak nie trzeba wyprowadzać z niej wniosku, że Maryja nie miała żadnego znaczenia w zbawczym dziele Chrystusa⁷². Jeśli mówi się w teologii, czyli w nauce o Bogu, o kimś w sposób indywidualny, to z pewnością pragnie się wskazać na jego związek z dziełem zbawienia. Wszystkie wypowiedzi o Maryi wychodzą z tego założenia, że jest o Niej mowa w Piśmie św. Jest to najbardziej zasadniczy teologiczno-metodologiczny fundament⁷³. Bóg w swoim działaniu za pośrednictwem człowieka nie znosi ani nie rozmywa jego osobowej indywidualności. Maryi nie można wobec tego sprowadzać jedynie do narzędzia (*Werkstatt*) czy jakiegoś symbolu i wzoru⁷⁴. Ma to swoje biblijne uzasadnienie. W Piśmie odnajdujemy bowiem liczne przypadki, gdzie przedmiotem Bożego działania tak w wymiarze stwórczym jak i zbawczym pozostaje konkretna osoba: Abraham, Izaak, Jakub, Maryja — czyli ktoś o własnej indywidualnej historii⁷⁵. Poprawny stosunek do Matki Pana domaga się więc wyraźniejszego (niż u Lutera) myślenia o Maryi jako osobie i podmiocie, który nie ginie i nie rozmywa się w idei miejsca, gdzie działa Bóg (*Werkstatt*), lub jedynie symbolu czy znaku oderwanego od konkretnej osoby⁷⁶.

⁷¹ LG 8. Rzeczywiście, jak przyznaje A. Mauder, miejsce Maryi w zbawczym dziele Boga jest jednym z fundamentalnych pytań dialogu ekumenicznego, w której to kwestii porozumienie jest jeszcze ciągle zadaniem stojącym przed nami do wykonania. *Maria — Herausforderung und Barriere. Überlegungen zu einem gemeinsamen Dialog über die Stellung Mariens im Heilswerk*, MD 32(1981), s. 50.

⁷² Por. US 37(1982), s. 198; por. także S.C. Napierkowski, *Mariologie et oecuménisme*, jw., s. 215–236.

⁷³ Por. R. Schulte, *Ökumenische Besinnung über die Stellung Mariens in der christlichen Theologie. Die Gottesmutterchaft Mariens — das gemeinsame Fundament der Mariologie aller Christen*, w: *Ökumenische Besinnung über die Stellung Mariens in der christlichen Theologie*, Wien 1981, s. 6.

⁷⁴ „[...] Maryja jest konkretną osobą. Czynienie z Niej abstrakcyjnej zasady finalizującej ludzkie życzenia, pragnienia i tęsknoty, stanowiłoby dowolną manipulację w stosunku do Jezusowej Matki”. A. Skowronek, *O wierze i teologii współczesnego Kościoła*, Z ks. prof. Alfonsa Skowronkiem rozmawia Andrzej Kowzan, Warszawa 1989, s. 127.

⁷⁵ Por. F. Courth, *Das Marienlob*, jw., s. 290.

⁷⁶ Langkammer zwraca uwagę na podwójny wymiar tajemnicy dziewiczego poczęcia Maryi: jako rzeczywistość i znak. Ostrzeżenie przed oddzieleniem obydwu porządków (ideologizacją historycznego

Maryjne wypowiedzi należą istotowo do chrześcijańskiej teologii jako *intellectus fidei christianae*⁷⁷. Macierzyństwo Maryi, tak cenne dla Lutra, spełnia tu rolę wspólnego fundamentu dla mariologii wszystkich chrześcijan, wyraża wraz z Jej dziewictwem trwałą ekumeniczną podstawę, urzeczywistniającą postulat budowania pomostu sformułowany jasno podczas Światowego Kongresu Mariologicznego w Huelva (1992): *Mariologia ekumeniczna musi być mariologią bilijną, podobnie jak Maryja ekumeniczna musi być Maryją biblijną*⁷⁸. Tak więc między naszymi konfesjami zachodzi znacząca zbieżność poglądów co do roli Maryi w zbawczym dziele Boga, który musi być na nowo uświadomiony i realizowany autentycznie. Dla ewangelików jest to zarazem wyzwanie, gdyż aktualna praktyka lekceważenia Maryi i obojętność względem Matki Odkupiciela nie odpowiadają ani stanowisku biblijnemu, ani stanowisku Reformatorów⁷⁹. *Zatem nie można mówić — zdaniem Wolfganga Beinerta — o zbawczym zdarzeniu w Chrystusie i przez Chrystusa, a milczeć o Maryi*⁸⁰. Jeśliby katolicy nadali swojej mariologii wyraźnie chryztologiczną perspektywę, a protestanci bardziej docenili Maryję w jej służbie jako świadka Chrystusa, dalszy postęp w dialogu ekumenicznym byłby nie tylko łatwiejszy, ale wprost pewny⁸¹.

Panuje zgodne przeświadczenie, że obydwie zdogmatyzowane prawdy, przyjmowane przez Lutra bez zastrzeżeń w *Komentarzu do Magnifikat*, odnaleźć powinny należne miejsce w teologii ekumenicznej właśnie w imię biblijności⁸², w imię integralnej, pozbawionej jakichkolwiek konfesyjnych uprzedzeń lektury Słowa Bożego⁸³. Prawda o Dziewiczym Macierzyństwie Maryi, które nieustannie było przedmiotem żywej wiary tak katolików, jak i protestantów, doczekała się głębszych teologicznych uzasadnień, ubogacających ekumeniczny dialog. Nastąpiło w tym kontekście pełniejsze dowartościowanie elementu solidarności Maryi z całą ludzkością, która w Niej otwiera się na przyjęcie Bożego daru zbawienia, uwzględniono tym samym silniej wymiar eklezjalny indywidualnie dotąd interpretowanych przywilejów Maryi⁸⁴. Niezwykle cenny okazuje się również zdecydowany powrót do ojców Kościoła i ich nauczania o Maryi, która nim poczęła i zrodziła fizycznie, przyjęła dar Chrystusa rozumnym aktem wiary. Motyw ten, uwypuklony w soborowej Konstytucji Dogmatycznej o Kościele (56), odnajdujemy dziś chociażby w nauczaniu papieża Jana Pawła II⁸⁵. W dialogu ekumenicznym

faktu). „Krótko mówiąc, dziewicze poczęcie Maryi jest konkretną i realną rzeczywistością zbawczą [...]”, twierdzi H. Langkammer. *Maryja w Nowym Testamencie*, jw., s. 33–46; por. D. Fernández, jw., s. 226; F. Courth, *Das Marienlob*, jw., s. 291.

⁷⁶ Por. R. Schulte, jw., s. 6; por. także A. Mauder, *Maria — Herausforderung*, jw., s. 52.

⁷⁸ S.C. Napiórkowski, *Mariologie et oecuménisme*, jw., s. 233.

⁷⁹ Por. A. Mauder, jw., s. 53.

⁸⁰ W. Beinert, *Pobożność maryjna jako szansa pastoralna*, *Com* 3(1983), s. 113.

⁸¹ Por. H. Beintker, *Maria im ökumenischen Dialog*, *MD* 30(1979), z. 4, s. 66.

⁸² Dzisiejsze stanowisko protestantów co do Dziewictwa Maryi nie jest jednoznaczne, nie tylko co do jego trwałości, lecz także co do samej treści tej prawdy. Dla niektórych jest on wyrazem nie dziewictwa Matki Bożej, lecz dziewiczego narodzenia Jezusa. Por. P. van Veldhuizen, *Kult Maryjny w oczach ewangelika*, *Jednota* 10(1988), s. 6.

⁸³ S.C. Napiórkowski, *Mariologie et oecuménisme*, jw., s. 231–232.

⁸⁴ Por. A. Skowronek, *Odkrywanie jedności*, jw., s. 166.

⁸⁵ „Syna tego zaś — jak ucza Ojcowie — pierwiej poczęła duchem niż ciałem; właśnie przez wiarę!”, Encyklika *Redemptoris Mater* 13.

niezbędne jest w tym kontekście głębsze studium nad starożytnymi wyznaniem wiary i dogmatami (Chalcedon), i w ich świetle wskazanie na wypływające z nich implikacje maryjne. Luter w swoim *Komentarzu* rozpatruje wielkość Maryi w oparciu o Jej wiarę, dzięki której możliwym stało się Wcielenie. Należałoby się zastanowić, czy obok Maryi jako wzoru wiary nie powinno się zintensyfikować poszukiwań w aspekcie zbawczej funkcji Jej wiary. Być może spełnią się słowa Heinricha Tenhumberga, iż nie tylko sam Kościół katolicki, lecz całe chrześcijaństwo rozpozna kiedyś w obrazie Maryi przewodnika ku jedności w wierze⁸⁶.

Reformacyjny zakaz wzywania Maryi i świętych przywołuje na nowo pytanie, czy rzeczywiście umarłych nie należy wzywać⁸⁷. Jeśli rzeczywiście nie należy, to spytać trzeba jednocześnie: jak ma się rzecz z personalnym zmartwychwstaniem? Czy powinno się oczekiwać go dopiero w dniu ostatecznym? Bo jeśli tak, to rzeczywiście bezsensownym jest mówić o jakimkolwiek wzywaniu świętych. Pozostaje wątpliwość: Czy odrzucenie przez Lutra każdego rodzaju zwracania się do świętych nie zaciemnia możliwości ich czczenia, a nawet samej rzeczywistości zmartwychwstania w jej personalnej konkretności?⁸⁸ Warto też zwrócić uwagę na inny aspekt, jaki wyłania się w kontekście problematyki wzywania świętych. Max Thurian, jeszcze jako teolog protestancki, sformułował to następująco: *Kościół, który odrzuca wspólnotę ze świętymi, wszystkimi świętymi, tymi żyjącymi dzisiaj, jak tymi, którzy żyli wczoraj, tutaj i gdziekolwiek, ryzykuje zagubieniem siebie w indywidualizmie i w postawach sekciarskich. Duszę, która szuka Chrystusa jedynie w łonie Trójcy Świętej i w historii biblijnej, a nie w Kościele oraz w Jego świadkach wszystkich czasów, charakteryzować będzie indywidualistyczna i mało-slikowa pobożność*⁸⁹. Przyglądając się pobożności Reformatora, wyrażonej w *Komentarzu* z niepokojem obserwować należy próby zrywania wszelkich „więzów z niebem” w imię czysto racjonalnego podejścia do rzeczywistości wiary⁹⁰.

⁸⁶ Por. H. Tenhumberg, *Zukunft der Kirche — Zukunft der Welt*, Steinfeld 1978, s. 14.

⁸⁷ Interesujące mogą być w tym względzie propozycje ze strony dwóch teologów protestanckich: 1° H. Otto twierdzi, że granica między żyjącymi a nieżyjącymi (śpiącymi w Chrystusie) nie jest ostra. Rzeczywistość, którą określamy mianem współczesności (Mittelmenschlichkeit), a która znajduje swoje uzasadnienie w jedności przykazania miłości Boga i bliźniego, jest dla protestantów reformowanych centralną rzeczywistością. Owa rzeczywistość nie kończy się z chwilą śmierci. Stąd można sensownie mówić o porozumieniu się z tymi, którzy umarli w Chrystusie „w Bogu, wobec Boga i przez Boga” (*Steht Maria zwischen den Konfessionen?* w: R. Stauffer (red.), *In necessariis unitas*, Paris 1984, 316); 2° E. Wölfel rozróżnia pomiędzy skierowaną do Maryi prośbą o łaskę, której udzielić może tylko Chrystus (nazywając ją modlitwą) a pewnym zbliżaniem się do Niej w imię tej łaski, jako do uosobienia nowego stworzenia. Por. E. Wölfel, *Erwägungen zu Struktur und Anliegen der Mariologie*, w: W. Schöpsda (red.), *Mariologie und Feminismus, Bensheimer Hefte* 64, Göttingen 1985, s. 97. Por. F. Courth, *Die Anrufung Mariens ein ökumenischer Grenzpfahl? Zur ökumenischen Erklärung des X. Internationalen Kongresses* (Kevlar 11.-17.09. 1987, *LZ* 43(1988), s. 31-32.

⁸⁸ Por. F. Courth, *Das Marienlob*, jw., s. 291.

⁸⁹ Cyt. za T. Sartory, *Die Hintergründe*, jw., s. 298.

⁹⁰ Spotyka się ze strony niektórych protestanckich teologów również stanowisko, które absolutnie wyklucza jakąkolwiek komunikację z Kościołem uwielbionym: Reinhard Frieling określa to znamieniem: „Maryja dla nas umarła. Teraz spoczywa, jak ufamy, w Bogu aż do nadejścia Dnia Ostatecznego”, *Publik-Forum* nr 22, 16.11.1987, (Oberursel), s. 64; por. także, F. Courth, *Die Anrufung Mariens*, jw., s. 31.

Podkreślić należy jeszcze jeden ważny z ekumenicznego punktu widzenia element, jaki dostrzega się w „mariologii” i „pobożności maryjnej Lutra”. Nieodparcie nasuwa się analogia między jego stanowiskiem a współczesnym ujęciem tzw. mariologii eklezjotypicznej. Rozróżnienie między mariologią chrystotypiczną (pobożność do Maryi) i eklezjotypiczną (pobożność z Maryją) wywodzi się od Heinricha Köstera⁹¹. Idea ta zwyciężyła ostatecznie na Soborze Watykańskim II i stanowi obecnie jedno z podstawowych kryteriów poprawności doktryny i kultu maryjnego. Owszem, nie brak w treści *Komentarza* elementów mariologii chrystotypicznej (wzywianie), wyraźnie jednak Luter opowiada się za modelem „z Maryją do Boga”⁹². Świadomość obecności elementów mariologii eklezjotypicznej może mieć istotne znaczenie dla kształtowania ekumenicznego, wspólnego obydwu teologicznym tradycjom obrazu Matki Pana. Fakt, że protestanci znajdują również podstawy, aby Matkę Jezusa nazywać „prawzorem Kościoła” (słuchaczka Słowa Bożego, Służebnica Pańska, która odpowiedziała „tak” Bogu, „ubłogosławiona” — *Begnadete*, która sama nie nie znaczy, dzięki Bożej dobroci jednak jest wszystkim), pozwala przypuszczać, że dialog w tym aspekcie przynieść może szczególnie bogate owoce⁹³. Fundament ten jest bowiem nośny nie tylko dla prawidłowej teologicznej narracji o Bożej Rodzicielce; otwiera również drogę do poprawnego rozumienia i praktykowania chrześcijańskiej, a więc ekumenicznej pobożności. Na tym ostatnim polu dadzą się określić również pewne perspektywy i propozycje, dla których inspirację stanowi *Komentarz do Magnifikat*.

Fakt, że Luter nie dostrzega sprzeczności między powściągliwością w teologicznym opowiadaniu o Maryi a duszpasterską „szerokością serca” w mnożeniu pochwał i wynoszeniu Jej ponad wszystkich ludzi, uznać można nie tyle za efekt nie do końca przewyżczonych w nim katolickich pozostałości, ile raczej za wyraz przekonania, że dopiero obie rzeczywistości składają się na integralny wizerunek wiary chrześcijańskiej, niekoniecznie przystając do siebie w każdym punkcie⁹⁴. *Obraz Maryi jest u Reformatora nie tyle reminiscencją jego wychowania katolickiego, z którego rzekomo do końca życia nie potrafił się otrząsnąć, ile stanowi logiczną konsekwencję jego niewzruszonej wiary w Chrystusa*⁹⁵. Wiara ta nie powinna ograniczać się jednak wyłącznie do teologiczno-dogmatycznych sfor-

⁹¹ Zapropował on na Międzynarodowym Kongresie Mariologiczno-Maryjnym w Lourdes 1959 r. dwa wyrażenia: „perspektywa chrystotypiczna” i „perspektywa eklezjotypiczna”. Por. Maria et Ecclesia, t. 2, Romae 1959, s. 21–51.

⁹² WA 7,569,25.

⁹³ Por. Maria — Evangelische Fragen, jw., s. 198.

⁹⁴ Wyraźne rozejście się teologii i kaznodziejstwa w późnym średniowieczu zauważył i zbadał Heiko Obermann (Spätscholastik und Reformation, t. 1: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie, Zürich 1965). Wyróżnił on dwa modele zbawczego pośrednictwa występujące obok siebie w nauczaniu jego przedstawicieli: 1° w dziełach akademickich i w 2° kaznodziejstwie. Pierwszy model, wyraźnie chrystocentryczny, sprowadzał Maryję do roli narzędzia Wcielenia, drugi dzielił zbawcze pośrednictwo między Chrystusa i Maryję. Na ten temat zob. S.C. Napierkowski, Solus Christus, Lublin 1978, s. 51–54; Tenże, Thesis Obermanniana de theologia et praedicatione mariali medio aevo discordantibus in luce s. Bonaventurae scriptorum examinator, w: De cultu mariano saeculis XII–XV, Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis Romae Anno 1975 Celebrati, vol. IV, Romae 1980, 495–507. Por. F.W. Kuntzenbach, Lutherforschung als kontroverstheologisches Problem, LR 16(1966), s. 340.

⁹⁵ A. Skowronek, Światła ekumenii, jw., s. 140.

mułowań, ale znajdować swój wyraz i dopełnienie w sercu wierzącego człowieka⁹⁶. Poprawnemu z ekumenicznego punktu widzenia ujęciu istoty kultu maryjnego pomóc może uświadomienie sobie faktu, iż *kult maryjny zawsze pozostanie pomiędzy racjonalnością teologii i uczuciowością wiary. Fakt ten wyrasta z jego natury, a w jego interesie leży, by nie pozbawiać się żadnego z obu elementów: kierując się uczuciem, nie zapominać o zachowaniu właściwej miary racjonalności, ale również trzeźwością wiary nie dręczyć serca, które często sięga wzrokiem dalej niż zwykły rozsądek*⁹⁷. Luter zdawał się wyczuwać to napięcie między racjonalnością i uczuciowością wiary, dając temu wyraz w swoim *Komentarzu*. Wydaje się, iż katolicy, pojmując potrzebę dowartościowania i ujednoznacznienia teologicznych podstaw⁹⁸ (zwłaszcza biblijnych, niezbędnych w korekturze powodowanych miłością wypowiedzi maryjnych) rozumienia i praktykowania kultu maryjnego, zwrócić się mogą do swoich protestanckich braci i siostr, aby ci okazali większą swobodę w teologii praktycznej i w życiu religijnym, gdyż z teologicznego punktu widzenia (również w imię rzetelnego odczytywania teologii Reformatora) nieuzasadnione jest milczenie⁹⁹ i dystans z ich strony w stosunku do Błogosławionej Dziewicy¹⁰⁰. *Byłoby [...] do pomyślenia, by ewangelicy zrazu zdystansowali się nieco od teologicznych punktów kontrowersyjnych, a zaczęli artykułować pytania w kwestii roli i znaczenia Maryi dla wiary, pobożności i życia duchowego*¹⁰¹. Również teologowie protestanccy nie powinni swoim współwyznawcom zamykać drogi do płynącej z wolności i dopuszczalnej z zasady praktyki oddawania czci Matce Bożej w ramach ich przynależności kościelnej¹⁰². Teologia chrześcijańska bowiem nie

⁹⁶ Por. tamże, s. 139.

⁹⁷ J. Ratzinger, *Maryja, Matka Kościoła*, *Com* 9(1989), s. 131.

⁹⁸ Potrzeby tej nie powinna osłabiać świadomość wyrozumiałości okazywanej przez protestantów wobec katolickich dylematów rodzących się na linii teologia — pobożność: „Jeśli zaś chodzi o nas, to dzięki takiemu dialogowi zaczynamy trochę inaczej patrzeć na problem maryjny, pisze Tranda. Dostrzegamy przede wszystkim, że istnieją w nim co najmniej dwie różne strony: oficjalna nauka, reprezentowana przez teologów katolickich, i pobożność ludowa, która dość daleko odbiega od stanowiska teologów. Zauważamy również, że osoba Maryi w życiu duchowym ewangelika schodzi na dalszy plan, nawet zupełnie znika, a w jego myśleniu wszystko, co wiąże się z Maryją, funkcjonuje już tylko na zasadzie skojarzeń z katolicyzmem [...]”. Z. Tranda, *Mówić czy milczeć?* *iw.*, s. 13.

⁹⁹ Courth odnotowuje z satysfakcją, iż w dialogu z udziałem niektórych teologów protestanckich (P. Meinhold, M. Thurian) mówi się nie o odmiennej doktrynie (Unterscheidungslehre), lecz o odmiennej praktyce. Daje to nadzieję nie tylko na wzajemną tolerancję, ale pozwala również ufać w w zblizenie między dialogującymi stronami; por. F. Courth, *Die Anrufung Mariens*, *iw.*, s. 33.

¹⁰⁰ Por. A. Mauder, *Maria — Herausforderung*, *iw.*, s. 53; por. H. Petri, *Maria und die Ökumene*, w: W. Beinert, H. Petri (red.), *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg 1984, s. 333–334.

¹⁰¹ Zdaniem Skowronka Kościół luternski i teologia konsekwentnie i wiernie wyznawały prawdę o dziewiczym narodzeniu Jezusa, broniąc przy tym zawsze tytułu *theotókos*. Było to jednak stanowisko ograniczone wyłącznie do obszaru dogmatycznego, bez próby wysnuwania z nich konsekwencji praktycznych dla pobożności wiernych (*Światła ekumenii*, 138–139). Sartory uważa, iż katolicka pobożność, mimo nieustannej konieczności dokonywania w niej korektur (właśnie przez nie zawsze umiejętne wyważenie między teologią a pobożnością), jawi się jako podatna na korektury; Korektura protestanckiej postawy wydaje się o wiele trudniejsza ze względu na posunięte aż do ekskluzywizmu przesadne trzymanie się chrześcijan tradycji ewangelickiej fundamentalnych pryncypiów. Por. T. C. n. z. e., *Die Hintergründe*, *iw.*, s. 296–297.

¹⁰² Owej tolerancji nie wolno pojmować jednak skrajnie. Konieczne jest uwzględnienie uwrażliwienia protestantów na teologiczną poprawność przejawów religijności, która z rezerwą przyjmuje

wyczerpuje się w egzegezie, historii i systematyce, lecz ze swej natury zmierzać powinna także ku „teologii praktycznej”¹⁰³. Przypomina się tu znana od wieków zasada wiary i zasada modlitwy *lex credendi* i *lex orandi*; „[...] gdzie więc mówi się o Maryi biblijnie, historyczno-teologicznie oraz dogmatycznie, tam trzeba mówić o Niej także praktycznie”¹⁰⁴. Dialog ekumeniczny wymaga nie jednostronnego sprzeciwu chrześcijan ewangelickiej tradycji wobec przesadnego kultu Maryi u katolików, lecz o wiele bardziej pozytywnego kultu Matki Pana z ich strony; Matki Pana, której obraz przekazuje nam Biblia. *Dzięki Bogu, jak pisze jeden z protestanckich autorów, że w każdym niedzielnym nabożeństwie ewangelickim imię Marii Panny jest wymawiane w wyznaniu wiary, ale to jeszcze stanowczo za mało, bo ono jest wymieniane tylko w kontekście historycznym, tak jak jest wymieniany Pilat. A Maria Panna, jak wjemy z Biblii, uwierzyła w swego Syna, jako Zbawiciela i należała do apostołskiego grona jego najwierniejszych wyznawców*¹⁰⁵.

Wysuwanie propozycji co do wspólnej ekumenicznej pobożności, otwartej również na Matkę Pana, nie ma bynajmniej charakteru czysto postulatycznego; opiera się na konkretnych i wcale nie marginalnych przypadkach żywej pobożności maryjnej u ewangelików. Odkrywanie na nowo świadectw reformacyjnej pobożności maryjnej i zabieganie o propagowanie czci Maryi przybiera również konkretne formy w przypadku różnego rodzaju stowarzyszeń i wspólnot życia religijnego w tej części chrześcijaństwa, która utrwaliła się po reformacji XVI stulecia¹⁰⁶. W biblijne dni maryjne, organizowane przez niektóre z nich, praktykuje się modlitwę uwzględniającą Bożą Rodzicielkę, jak *Anioł Pański* w czasie godziny południowej i śpiew *Magnifikat* podczas niezpórów¹⁰⁷. Jest to praktyka jak najbardziej zgodna z tym, o czym wspomina Luter w swoim *Komentarzu* i generalnie zgodna z jego wolą, aby *Magnifikat* śpiewać pobożnie i odpowiedzialnie.

każdą próbę oddzielania obydwu porządków. Protestanckim wątpliwościom w tym względzie daje m.in. wyraz Piet van Veldhuizen: „W dialogu ekumenicznym teologowie katolicy nieraz nam mówią, że lepiej jest rozmawiać o mariologii, gdyż wiadomo, że kult ludowy odbiega pod wieloma względami od oficjalnej nauki. Dla nas natomiast istotne jest to, w co wierzy zwykły katolik, bo przecież w Kościele chodzi o zwykłych wierzących, a ich przesądów czy błędnych przekonań nie usprawiedliwia fakt, że Kościół, w którego metrykach są zapisani, „wie od nich lepiej”! Poza tym ewangelicy mają właśnie z tymi zwykłymi wierzącymi katolikami do czynienia w życiu codziennym, a rzesze tych katolików uznają nas za wrogów Matki Chrystusa”. Kult maryjny w oczach ewangelika, *Jednota* 10(1988), s. 5.

¹⁰³ W. Beinert, Pobożność maryjna, jw., s. 104. Warto wspomnieć, że nie istnieje żaden dokument Urzędu Nauczycielskiego, który zobowiązywałby katolików do czczenia Maryi. Z satysfakcją przypomina ten fakt strona protestancka (Maria — Evangelische Fragen, jw., s. 192).

¹⁰⁴ W. Beinert, jw., s. 104.

¹⁰⁵ R. Trenkler, Remedium na kryzys, *Zwiastun* 9(1988), s. 140. Por. wypowiedź ewangelickiego publicysty z RFN, Jürgena Jeziorowskiego na temat kultu Maryi, *Jednota* 5(1987), s. 22.

¹⁰⁶ Wymienić tu należy przede wszystkim: Kościelny Związek Augsburskiego Wyznania (Hochkirchliche Vereinigung Augsbursischen Bekenntnisses) zainspirowany przez Friedricha Heilera, Bractwo Michała (Michaelsbruderschaft) założone m.in. przez Karla Bernharda Ritterama Wilhelma Stehliina, Waltera Stöckela i Wilhelma Thomasa (członkiem tej wspólnoty jest między innymi Walter Tappolet, autor cytowanego tu wyboru wypowiedzi reformatorów na temat Maryi i Jej kultu), „Evangelische Marienschwesternschaft” z siedzibą w Darmstadt-Eberstadt, wspólnota Casteller Ring na Schwanberg koło Kitzingen, klasztor Kirchberg koło Horb w Wittenbergii. Por. R. M u m m, Zrodzony z Dziewicy Maryi (Cześć Matki Pana w ewangelickim chrześcijaństwie), *Com* 3(1983), s. 85.

¹⁰⁷ Por. tamże, s. 88.

Rysuje się w tym miejscu szansa rozszerzenia tej praktyki na wszelkiego rodzaju wspólnoty i stowarzyszenia ekumeniczne, które w ten sposób mogą wspólnie wychwalać Boga w jego dobroci okazanej godnej podziwu Matce Chrystusa oraz wszystkim wierzącym. Wobec przejawów ewangelickiej „maryjności” pilnym wydaje się postulat, by (jak u Lutra) nie dopatrywać się w nich jakiegś katolickiej nostalgii albo wręcz kryptokatolicyzmu niektórych protestantów, lecz tym usilniej uzgadniać nasze formy pobożności z biblijną tradycją¹⁰⁸.

ZAKOŃCZENIE

Zawarty w tytule niniejszego artykułu postulat: *O ekumeniczną lekturę Marcina Lutra* budzić może sprzeciw ze strony tych, którzy długie lata swej naukowej aktywności poświęcili szczytnemu dziełu uzgodnienia stanowisk doktrynalnych różnych tradycji chrześcijańskich. Czyż nie dość natrudzili się przy tym nad zerwaniem z konfesyjnie zdeterminowanymi wizerunkami Lutra–kacera i Lutra–świętego? Oddając hołd owocom ich trudu oraz korzystając z tego dorobku, nie wolno spocząć na laurach. Stale uzupełniane zbiory niepublikowanych dotąd dzieł Ojca Reformacji (Weimarskie wydanie dzieł kompletowane od 1883 roku długo jeszcze nie zostanie zamknięte), w oparciu o które otwierają się wciąż nowe możliwości interpretacji jego myśli, czyni powyższy postulat wprost koniecznym. Jednak nie tylko nowe odkrycia, lecz także ponowne sięgnięcie do dzieł pozornie znanych o, zdawać by się mogło, ostatecznie ustalonej ekumenicznej randze, rzuca świeże światło i odkrywa warstwy dotąd niedostrzegane lub wręcz wzajemnie ignorowane. *Komentarz do Magnifikat* jest takim dziełem — znanym i nieznanym zarazem. Przypisanie go niegdyś do drugorzędnych dzieł Reformatora, decyduje dziś o jego wartości. Czy nie jest podobnie i z innymi pismami, chociażby ze wspomnianym tu i tam ascetycznym (czy tylko?) komentarzem do *Ave Maria* z 1522 roku zawartym w *Betbüchlein* — książce do nabożeństwa?

UM DIE ÖKUMENISCHE LEKTÜRE MARTIN LUTHERS AM BEISPIEL DES KOMMENTARS ZUM MAGNIFIKAT (1521)

ZUSAMMENFASSUNG

Komentarz do Magnifikat — eine kostbare Perle unter den Werken des Reformators, unterscheidet sich stark von all seinen aus derselben Zeit stammenden sehr polemisch und aggressiv formulierten Hauptschriften durch ihren frommen, ruhigen und fast völlig unpolemischen Charakter. Ausgehend davon ergibt sich daraus ein sehr wichtiges Problem,

¹⁰⁸ Por. D. Fernández, jw., s. 278.

und zwar die Frage: Welche Theologie ist in dieser Schrift zu finden? Es muß ganz deutlich unterstrichen werden: welche Theologie, nicht nur welche Mariologie, läßt sich darin feststellen, weil Luther im *Kommentar* keine vollständige marianische Theologie anbietet, was dieser Schrift aber sehr oft unterstellt wird. Den bisherigen Studien über den *Kommentar* fehlt es meistens an Objektivismus, sowohl auf katholischer als auch auf protestantischer Seite. Polemische Hintergedanken aufgrund der konfessionellen Stellung der einzelnen Kommentatoren der Theologie Luthers haben oft dazu beigetragen, daß man dem Reformator in seinem *Kommentar zum Magnifikat* einmal eine katholische und andersmal eine protestantische Einstellung zugeschrieben hat. Aus diesem Grund wird es notwendig, den *Kommentar* aus ökumenischer Sicht zu betrachten. Besondere Bedeutung vom ökumenischen Gesichtspunkt her ist Maria und der Mariologie zuzuschreiben. Sie steht zwar, wie gesagt, nicht im Mittelpunkt des *Kommentars*, spielt jedoch eine wichtige Rolle vor allem als Korrektur der traditionellen Marienfrömmigkeit. Aus diesem Blickwinkel läßt sich auch leichter auf die Hauptthemen seiner gesamten Theologie eingehend hinweisen. Das sind vor allem: Der alleinwirkende verborgene und offenbarte Gott und seine Werke der ganzen Menschheit gegenüber; der Mensch in seinem Verhältnis zu Gott und der Welt sowie die Rechtfertigungslehre. Luthers *Kommentar* gehört zu den tief durchdachten theologischen Schriften, die sich zwar nicht ganz vollständig und systematisch, aber doch umfangreich mit den Hauptthemen seiner Theologie befassen. Man muß hier besonders auf die biblische Dimension der dort dargestellten Theologie hinweisen, wo sich die beiden Konfessionen am besten verständigen könnten. Was die marianischen Gedanken betrifft, muß man zwischen der offiziellen Stellung Luthers zu Maria und seiner privaten Frömmigkeit unterscheiden. Im ersten Fall blieb Luther kühl, und er distanzierte sich von der Abgötterei der Katholiken. Im zweiten konnte er nicht die richtigen Worte finden, um die Größe und Heiligkeit dieser ungewöhnlichen Frau als Mutter Gottes und Jungfrau zu beschreiben. Luthers *Kommentar zum Magnifikat* läßt, ökumenisch angesehen, ein anderes Gesicht des Reformators entdecken. Er offenbart sich gleichsam als Theologe und Seelsorge, der durch seine theologisch gut begründete Frömmigkeit vor denen, die sich für die Einheit unserer Kirchen einsetzen, neue Türen öffnet.

WSZECHŚWIAT WOBEC CZŁOWIEKA

Treść: — I. Przyrodnicze uwarunkowania życia. — II. Wyróżniona pozycja człowieka we Wszechświecie. — Uwagi końcowe. — Summary.

Pytanie o pozycję człowieka we Wszechświecie, jego rolę i odniesienia do otaczającej go rzeczywistości jest tak stare jak stary jest sam człowiek. Jest czymś oczywistym, że ludzie interesują się sobą, swym działaniem, zajmowaną pozycją w świecie i stosunkiem do swoich bliskich. Zainteresowania te przybierały na przestrzeni wieków bardzo różne formy i mają też różne źródła. Oprócz bowiem przyczyn czysto praktycznych przejawiających się w dążeniach do jak najlepszego wykorzystania istniejącego świata pojawiały się też racje bardziej teoretyczne. Sprowadzały się one zazwyczaj do potrzeby zaspokojenia zwykłej ciekawości poznawczej człowieka oraz konieczności odpowiedzi na podstawowe pytania o sens jego egzystencji, cele życia i sposoby ich realizacji.

Istotnie, spoglądając w pogodny, bezksiężycowy wieczór w roziskrzone gwiazdami niebo człowiek doznaje nie tylko zafascynowania pięknem i ogromem oglądanego Wszechświata, ale i nieodpartej ciekawości oraz chęci jego poznania i odnalezienia w nim swojej własnej pozycji.

Nie dziwi więc, że odpowiedzi na te pytania usiłowały udzielać zarówno istniejące religie, jak i pojawiające się systemy filozoficzne oraz powstające teorie naukowe. Podjęte w niniejszym artykule rozważania koncentrować się będą głównie na tym, co w kwestii pozycji człowieka we Wszechświecie ma do zaoferowania współczesna kosmologia. Rozważania te wydają się szczególnie interesujące i godne uwagi jeśli zważy się, że kosmologia ta zaproponowała nie tylko logicznie zwarty, ale i matematycznie piękny oraz empirycznie potwierdzony obraz dziejów Wszechświata. Chodzi tu o tzw. model standardowy będący niejako podsumowaniem i zwieńczeniem aktualnego stanu wiedzy kosmologicznej. Na ogólne ramy ekspansji Wszechświata „nakładana” jest współczesna wiedza fizyczna, co daje w efekcie interesujący scenariusz zachodzących w toku tej ekspansji przemian materii. Jeśli ponadto w zakres tego modelu zostanie włączona teoria ewolucji biologicznej, to otrzymuje się rozległy obraz dziejów Wszechświata zaczynających się Wielkim Wybuchem a kończących pojawieniem się człowieka.

Współczesna zatem kosmologia stała się szczególnie kompetentną dyscypliną naukową do udzielania odpowiedzi na postawione w temacie artykułu pytanie o pozycję człowieka we Wszechświecie. Należy jednak podkreślić, że kosmologia ta jest dyscypliną przyrodniczą, więc podstawowe treści proponowanych odpowiedzi nie będą przekraczać tej właśnie płaszczyzny poznawczej. Przejawiać się to będzie przede wszystkim w samym spojrzeniu na człowieka. Będzie to spojrzenie przez pryzmat fizyki, chemii i biochemii, co wcale nie oznacza, że jest to jedyny wymiar ludzkiej egzystencji. Po prostu kosmologia jako nauka przyrodnicza nie jest w stanie inaczej ujmować człowieka. Może zatem poczuć się zawiedziony ten, kto zasugerowany tematem artykułu oczekiwałby rozważań o charakterze czysto filozoficznym czy teologicznym. To jednak nie jest bezpośrednim celem pracy, gdyż wymagałoby znacznie szerszego niż tylko przyrodniczego spojrzenia zarówno na samego człowieka, jak i jego powiązania z całym Kosmosem. Nie oznacza to jednak, że w kontekście przeprowadzonych analiz kosmologicznych nie będą czynione pewne refleksje o wydźwięku filozoficznym, a nawet teologicznym. Podjęta bowiem tematem pracy problematyka nie tylko podprowadza, ale wprost prowokuje do tego rodzaju wypowiedzi. Zawsze jednak należy pamiętać, że wypowiedzi te przekraczając płaszczyznę przyrodniczą nie mogą być traktowane na równi z tezami kosmologicznymi. Nie przeszkadza to jednak, by mogły stanowić ich dopełnienie udzielając odpowiedzi na takie pytania, na które kosmologia nie jest w stanie kompetentnie zabierać głosu. Pozostaje więc wzajemne uzupełnianie się a nie wykluczanie tych różnych dziedzin poznawczych przy równoczesnym zachowaniu ich autonomii i niezależności.

Tak określona płaszczyzna rozważań wyznacza w konsekwencji wewnętrzną strukturę artykułu i tym samym sposób realizacji podjętych w temacie zadań. W punkcie pierwszym przedstawione zostaną przyrodnicze, a więc fizyko-chemiczne i kosmologiczne uwarunkowania życia. Uzyskane w toku tych analiz ustalenia posłużą z kolei za podstawę do określenia pozycji człowieka we Wszechświecie. Będą to głównie ustalenia o charakterze przyrodniczym, chociaż nie pozbawione pewnych odniesień natury filozoficzno-światopoglądowej.

I. PRZYRODNICZE UWARUNKOWANIA ŻYCIA

Zgodnie z przyjętą w wykładzie płaszczyzną rozważań prezentacja istniejących powiązań człowieka z dziejami Wszechświata dokonywać się będzie wyłącznie w perspektywie przyrodniczej. Takie spojrzenie na człowieka każe widzieć w nim organizm żywy charakteryzujący się zarówno cechami czysto biologicznymi, jak i tkwiącymi u ich podstaw własnościami fizyko-chemicznymi. To właśnie te posiadające bezpośrednio lub pośrednio odniesienia do dziejów Kosmosu posłużą jako główna podstawa do ustalenia powiązań człowieka z tymi dziejami i w konsekwencji do określenia jego pozycji we Wszechświecie.

Zadaniem więc dalszych rozważań będzie ukazanie podstawowych uwarunkowań życia, którego udziałem jest również człowiek i pokazanie, w jaki sposób uwarunkowania te zostały zrealizowane w rozwijającym się Wszechświecie. Jest bowiem rzeczą oczywistą, że jeśli życie w obserwowanej przez nas postaci

pojawiło się w aktualnym Wszechświecie, to musiały ku temu zostać spełnione nieraz bardzo rygorystyczne warunki. W przeciwnym bowiem razie nie pojawiłoby się ono, a więc nie byłoby również obserwatora, który mógłby stwierdzać realizację tych warunków. Rozważone zostaną więc kolejno fizyko-chemiczne i kosmologiczne uwarunkowania życia.

Życie organiczne, będące udziałem wszystkich ludzi, uważane jest za najwyższy szczebel ewolucji materii. Jest to życie oparte na związkach węgla, których współczesna chemia zna około jednego miliona. Najwyższym stopniem rozwoju tych związków są białka. Stąd mówi się, że białko stanowi materialne podłoże dla istnienia życia, chociaż związki niebiałkowe są tu również bardzo ważne. Analizując zatem własności tych związków oraz różne przejawy ich funkcjonowania można wskazać na podstawowe uwarunkowania fizyko-chemiczne zaistnienia i rozwoju życia we Wszechświecie.

Jest rzeczą oczywistą, że w pierwszym rzędzie pojawienie się życia na Ziemi warunkowane było obecnością pierwiastków chemicznych, a zwłaszcza tzw. pierwiastków biogennych takich, jak węgiel, tlen, wodór, azot, fosfor i siarka. One to tworzą istotne dla życia związki chemiczne, zarówno organiczne jak i nieorganiczne, które nie tylko stanowią integralne składniki strukturalne organizmów żywych, ale zapewniają samo funkcjonowanie tych organizmów między innymi poprzez różnorodne procesy metaboliczne.

Najważniejszym z nich jest węgiel. Wykazuje on szereg specyficznych własności nie spotykanych u innych pierwiastków, dzięki którym jest on w stanie tworzyć ogromną liczbę bardzo zróżnicowanych związków chemicznych. Żaden inny pierwiastek nie może równać się z nim pod tym względem. Bez przesady można więc powiedzieć, że fizyko-chemia życia jest fizyko-chemią związków węgla¹.

Związki jednak organiczne, jakkolwiek konieczne same z siebie nie wystarczają do najprostszego funkcjonowania organizmów żywych. Nieodzowna jest tu również woda w stanie płynnym, gazowa postać dwutlenku węgla, wolny tlen oraz śladowe ilości szeregu innych pierwiastków.

Najbardziej niezwykła z punktu widzenia życia jest wśród nich woda. W niej bowiem kumuluje się najwięcej cech stwarzających sprzyjające warunki do zaistnienia i funkcjonowania organizmów żywych. Chodzi tu głównie o takie jej cechy, jak: pojemność cieplną i przewodnictwo cieplne, dwukrotne „nienaturalne” rozszerzanie się w pobliżu temperatury zamarzania, ciepło zamarzania i ciepło parowania, specyficzne zdolności rozpuszczania, stała dielektryczna i siła jonizacji oraz wielka przezroczystość. Jeśli ponadto uświadomi się, że woda stanowi mniej więcej 2/3 ogólnego ciężaru naszego ciała, a jej zawartość w poszczególnych tkankach waha się od 20% (w kościach) do 85% (komórki mózgu), to trzeba przyznać, że w zasadniczy sposób decyduje ona zarówno o tzw. „zewnątrznym” jak i „wewnętrzny” środowisku życia.

Niemniej ważną od wody substancją chemiczną warunkującą zaistnienie i funkcjonowanie życia w znanej nam postaci jest dwutlenek węgla. Spełnia on, podobnie

¹ Por. W. Kinastowski, *Podstawy biologii współczesnej*, Warszawa 1974, s. 224–225; C.A. Villee, *Biologia*, Warszawa 1976, s. 45–83; M. Ryszkiewicz, *Matka Ziemia w przyjaznym Kosmosie. Gaja i zasada antropiczna w dziejach myśli przyrodniczej*, Warszawa 1994, s. 325–326.

jak woda, podwójną rolę. Z jednej strony stanowi nieodłączny element strukturalny organizmów żywych moderując równocześnie prawie wszystkie ich procesy fizjologiczne. Z drugiej natomiast, jako zasadniczy składnik tzw. abiotycznego, „zewnętrznego” środowiska życia utrzymuje to środowisko w stanie sprzyjającym funkcjonowaniu organizmów żywych. Bez niego środowisko to utraciłoby wiele ze swoich korzystnych dla życia własności, co w konsekwencji musiałoby w sposób istotny odbić się na funkcjonowaniu, a więc i istnieniu organizmów żywych.

Chodzi tu o takie własności dwutlenku węgla jak stan lotny, znaczna rozpuszczalność, kwasowy charakter oraz wyraźna podatność na redukcję. Dzięki tym własnościom dwutlenek węgla nie tylko stanowi podstawowe źródło węgla dla procesów anaboliycznych ale również spełnia bardzo ważną funkcję neutralizującą dla końcowych produktów rozpadu substancji odżywczych. Zatem podobnie jak bez wody, tak i bez dwutlenku węgla nie można wyobrazić sobie funkcjonującego na cyklu węglowym życia².

Trzecią równie ważną substancją chemiczną warunkującą procesy życiowe jest wolny tlen. Dla przeważającej liczby organizmów stanowi on podstawowy czynnik uwalniający z substancji odżywczych konieczną dla aktywności życiowej organizmów energię. Wprawdzie znane są organizmy żywe, które obchodzą się bez tlenu, tzw. anaeroby, to jednak redukcje typu anaerobowego nie są zbyt skutecznym środkiem pozyskiwania energii. W żadnym przypadku nie można ich porównywać z procesami bezpośredniego utleniania. Zatem i wolny tlen stanowi na ogół nieodzowny warunek życia zapewniający organizmom najbardziej ekonomiczny i skuteczny sposób pozyskiwania koniecznej do aktywności życiowej energii. Po prostu z braku tlenu zdecydowana większość istniejących organizmów żywych z człowiekiem na czele musiałaby zginąć.

Wszystkie omówione dotychczas uwarunkowania życia akcentują najbardziej bezpośrednią, bo biochemiczną jego charakterystykę. Wyznaczają ją głównie podstawowe własności fizyko-chemiczne pierwiastków i innych substancji chemicznych tkwiących u jego podłoża. Z codziennego doświadczenia wiadomo jednak, że pierwiastki te i tworzone przez nie związki chemiczne, a w konsekwencji i samo życie podlegają z kolei dalszym uwarunkowaniom posiadającym już wyraźnie fizykalny wymiar.

Najważniejsze z nich to temperatura, ciśnienie, zagrożenie promieniowaniem kosmicznym i meteorytami oraz konieczność zapewnienia środków odżywczych³. Z warunków tych temperatura wydaje się być najważniejsza. Z fizyki wiadomo, że stanowi ona podstawowy parametr tzw. funkcji stanu charakteryzującej termodynamiczny stan układu. W odniesieniu do organizmów żywych znaczy to, że istnieje pewien przedział temperatur w granicach którego organizmy posiadają najbardziej sprzyjające warunki do swojego rozwoju. Z najprostszych obserwacji wiadomo, że z chwilą gdy temperatura przekracza granice tego przedziału, a więc staje się np. zbyt wysoka zniszczeniu ulegają nie tylko podstawowe struktury organizmów żywych, ale i substancje chemiczne stanowiące zasadniczy budulec tych organizmów. Chodzi tu głównie o białka, których denaturacja następuje już

² Por. M. Ryszkiewicz, *iw.*, s. 312–322.

³ Por. R. Taqquest, *Życie na planetach*, Warszawa 1965, s. 58.

w granicach około 100°C. Żadne więc ciało niebieskie, którego temperatura powierzchni przekracza tę wartość nie może być ostoją życia; nie spełnia bowiem podstawowych warunków jego zaistnienia. Niskie natomiast temperatury, w przeciwieństwie do wyższych, nie zawsze muszą prowadzić do całkowitego zniszczenia życia. Zawsze jednak prowadzą do znacznego osłabienia i spowolnienia jego procesów, tak że byłoby to raczej życie w zawieszaniu, bez zewnętrznych objawów i zdolności do rozmnażania.

Zatem występująca na Ziemi postać życia wymaga do swojego optymalnego funkcjonowania i rozwoju bardzo wąskiego przedziału temperatur mieszczącego się w granicach od -70° do +80°C i jest nadzwyczaj nieprawdopodobne by mogło się pojawiać i optymalnie funkcjonować w temperaturach innych.

Wymóg optymalności odnosi się również i do pozostałych czynników fizycznych warunkujących powstanie i rozwój życia. Zarówno bowiem brak odpowiedniego ciśnienia atmosferycznego, nieodpowiednie stężenia środowiska, brak koniecznej ochrony przed szkodliwą ingerencją czynników pozaziemskich, jak i pozabawienie środowiska możliwości odżywczych dla organizmów żywych uniemożliwiałoby faktycznie ich funkcjonowanie. W praktyce musiałoby to oznaczać bądź całkowitą niemożność pojawienia się życia we Wszechświecie, bądź też znaczne ograniczenie jego możliwości rozwojowych, lub nawet całkowite jego wyginięcie⁴.

Takie są najbardziej elementarne, bezpośrednio wynikające z fizyko-chemicznych własności życia warunki jego zaistnienia i rozwoju we Wszechświecie. Wskazują one, że życie nie mogło pojawić się w dowolnym miejscu, lecz tylko tam, gdzie warunki te zostały spełnione. Dane obserwacyjne oraz analizy teoretyczne stwierdzają, że mogło to nastąpić tylko i wyłącznie na planetach. Dzięki temu, że są one zimnymi ciałami niebieskimi obiegającymi własne gwiazdy i korzystającymi z ich energii cieplnej, a także posiadającymi atmosferę, zbiorniki wodne i konsystentną materię stwarzają dogodne warunki do zaistnienia i rozwoju różnych form życia węglowego.

Szczególnie ważną w tym kontekście jawi się atmosfera. Jako powłoka gazowa otaczająca planety jest w stanie, dzięki bardzo wielu czynnikom względem niej zewnętrznych, nie tylko posiadać odpowiednie własności fizyczne i skład chemiczny potrzebny do istnienia życia, ale również zachować swoją stabilność. To dzięki tym własnościom atmosfera stanowi podstawowy zbiornik zarówno wolnego tlenu, jak i innych pierwiastków, czy związków chemicznych koniecznych do istnienia życia. To ona również pełni istotne funkcje ochronne, zabezpieczając przed nadmierną utratą ciepła, zbytnimi wahaniami temperatury, różnego rodzaju promieniowaniem dochodzącym z przestrzeni kosmicznej, meteorytami i szeregu jeszcze innymi czynnikami uniemożliwiającymi lub tylko zakłócającymi prawidłowy rozwój życia⁵.

Aby jednak atmosfera pełniła tego rodzaju funkcje musiała najpierw powstać, przejść bardzo skomplikowane przeobrażenia i równocześnie być utrzymywana

⁴ Por. J. G a d o m s k i, Powstanie kosmosu i jego życia, Warszawa 1963, s. 92-111; R. T a c q u e t, *ibid.*, s. 64-67.

⁵ Szerzej na temat atmosfery i jej roli w stwarzaniu odpowiednich warunków do istnienia życia patrz np.: J.S. S z k o w s k i, Wszechświat, życie, myśl, Warszawa 1965, s. 197-200; H. von D i t t f u r t h, Na początku był wodór, Warszawa 1976, s. 100-140.

wokół planety. Nie wchodząc w bliższe analizy dwóch pierwszych warunków należy podkreślić, że po to, aby atmosfera w ogóle mogła zachować stabilność konieczne jest współdziałanie bardzo wielu czynników. Ich matematycznym wyrazem jest stosunek tzw. prędkości kwadratowej charakteryzującej bezładny ruch termiczny cząsteczek gazu do tzw. drugiej prędkości kosmicznej pozwalającej na uwolnienie się cząsteczki z pola grawitacyjnego danego ciała niebieskiego. Okazuje się, że również i w tym względzie warunki są bardzo rygorystyczne, a decydującą rolę odgrywa tu masa planety oraz temperatura atmosfery⁶.

O planetach spełniających te najbardziej podstawowe warunki do zaistnienia życia i jego rozwoju mówi się, że znajdują się w tzw. ekosferach czyli strefach życia gwiazd. Strefa taka lokuje się wokół każdej gwiazdy. Jej zasięg zależy od wielkości gwiazdy i jej temperatury powierzchniowej. Stąd gwiazdy olbrzymie i gorące mają ekosfery najrozleglejsze. W przypadku Słońca jest to zaledwie 1/20000 część sfery, w której krążą planety. Nie dziwi więc, że z dziesięciu planet naszego Układu Słonecznego tylko trzy, to jest Wenus, Ziemia i Mars znajdują się w ekosferze naszego Słońca⁷.

Zatem bezpośrednią konsekwencją węglowego cyklu życia jest konieczność istnienia we Wszechświecie gwiazd wraz z planetami znajdującymi się w ich ekosferach. Ponieważ jednak gwiazdy nie istnieją samotnie lecz w skupiskach zwanych galaktykami, więc do zaistnienia życia we Wszechświecie konieczne było powstanie zarówno galaktyk, jak i wcześniej jeszcze materii pyłowej, z której te galaktyki mogłyby się uformować. Wchodzi to jednak już w zakres bezpośrednich zainteresowań kosmologii, która w toku swoich badań usiłuje opisać i wyjaśnić zachodzące we Wszechświecie przemiany materii. Pojawienie się i rozwój życia we Wszechświecie nabiera więc w tym kontekście wymiaru kosmicznego.

Powstanie i znaczący rozwój, zwłaszcza w ostatnich czasach, kosmologii jako nauki przyrodniczej pozwoliły nie tylko głębiej wnikać w strukturę i mechanizmy przemian zachodzących we Wszechświecie, ale również odsłonić cały szereg bardzo konkretnych i ogromnie złożonych uwarunkowań „nakładanych” na te przemiany przez fakt występowania w tym Wszechświecie życia na podłożu węglowym.

Jak było już wspomniane pojawienie się tego życia wymagało uprzedniego istnienia przynajmniej naszej Galaktyki wraz z tworzącymi ją gwiazdami i planetami. Te z kolei domagały się obecności przynajmniej niektórych pierwiastków chemicznych, z których mogły się uformować i dzięki dalszym przemianom stworzyć przyjazne warunki do pojawienia się na nich życia. Ponieważ jednak według współczesnej kosmologii również pierwiastki chemiczne nie stanowiły pierwotnej postaci materii Wszechświata, lecz pojawiły się w następstwie złożonych i skomplikowanych procesów kosmicznych więc zakres możliwych powiązań fizyko-chemicznych własności życia z dziejami Wszechświata nie tylko wyraźnie się poszerza ale i ogromnie komplikuje. Trudno zatem byłoby w ramach krótkiego artykułu szczegółowo prześledzić, a tym bardziej podać wyczerpującą i krytyczną charakterystykę wszystkich możliwych przejawów kosmicznego wymiaru życia.

⁶ Por. J. G a d o m s k i, *ibid.*, s. 101–103.

⁷ Tamże, s. 108–114.

W toku więc dalszych rozważań główna uwaga będzie zwrócona na te aspekty kosmicznych uwarunkowań życia, które z racji swej oczywistości i zasadności wydają się w sposób najbardziej wyraźny określać pozycję człowieka wobec Wszechświata, w którym przyszło mu żyć.

W świetle tego rodzaju przesłanek pominięte zostaną szczegółowe analizy powstawania i ewolucji planet oraz gwiazd nie tylko dlatego, że istniejące w tym względzie teorie są dalekie jeszcze od zadowalających wyjaśnień, ale również z tej racji, że gwiazdy wraz ze swoimi planetami stanowią integralne składniki struktur wyższego rzędu, jakimi są galaktyki oraz ich gromady. Chodziło będzie zatem o ukazanie przynajmniej najważniejszych uwarunkowań nakładanych na ekspansję i ewolucję Wszechświata przez fakt istnienia w nim galaktyk, bez których trudno byłoby wyobrazić sobie pojawienie się życia w znanej nam postaci węglowej.

W oparciu o istniejące teorie tworzenia się wielkoskalowych kondensacji materii wiadomo, że jest to proces stosunkowo powolny trwający wiele miliardów lat, wymagający u swego początku lokalnych nieregularności w rozkładzie pierwotnej materii, które mogłyby zapoczątkować tworzenie się takich kondensacji⁸. Ponadto dane obserwacyjne wskazują, że rozkład materii w momencie oddzielenia się promieniowania tła od materii korpuskularnej był w wysokim stopniu jednorodny i izotropowy. Podobnie ma się sprawa z rozkładem galaktyk w wielkiej skali⁹. Również znany jest wiek Wszechświata, jego średnia gęstość materii, krzywa obfitości pierwiastków w Kosmosie, wartość stałej Hubble'a oraz szereg innych jeszcze parametrów kosmicznych¹⁰.

Jeśli więc tworzenie się galaktyk miało nastąpić w ramach ekspandującego i ewoluującego Wszechświata, a to obecnie jest raczej powszechnie przyjętym paradygmatem, to powinny zachodzić znaczące zgodności czy też widoczne koincydencje liczbowe pomiędzy parametrami opisującymi powstawanie i rozwój galaktyk, a różnymi wielkościami charakteryzującymi ekspansję i ewolucję Wszechświata jako całości.

W ramach podejmowanych w tym zakresie badań wskazuje się na bardzo wiele różnych przykładów tego rodzaju koincydencji. Przede wszystkim podkreśla się, że Wszechświat, w którym mogłoby pojawić się życie musiał być wystarczająco stary i duży. Z drugiej jednak strony wiek ten nie może być dowolnie duży, gdyż w przeciwnym razie gwiazdy jako posiadające skończony czas swojej ewolucji zaczęłyby gasnąć jeszcze przed pojawieniem się życia. Wiadomo zaś, że bez ich promieniowania życie nie mogłoby przetrwać przynajmniej dłuższy okres czasu. Granice są tu, jak na skalę kosmiczną, dosyć wyraźne. Z teorii tworzenia się wielkoskalowych kondensacji wiadomo, że w przybliżeniu czas potrzebny na utworzenie się galaktyk nie może być mniejszy niż 10 miliardów lat. Górna natomiast granica maksymalnego wieku gwiazdy, wokół której mogą jeszcze istnieć planety z fizycznymi warunkami niezbędnymi do życia jest szacowana dodatkowo na około 5 miliardów lat¹¹. W tym więc kontekście uderzająco zbieżne

⁸ Por. np. M. Jaroszyński, *Galaktyki i budowa Wszechświata*, Warszawa 1994, s. 269–297.

⁹ Por. P.J.E. Peebles, *Physical Cosmology*, Princeton 1971, s. 3–156.

¹⁰ Na temat możliwości obserwacyjnych aktualnego Wszechświata patrz np.: J.E. Gunn, M.S. Longair, M.J. Rees, *Observational Cosmology*, Geneva 1978.

¹¹ E. Rybka, *Astronomia*, Warszawa 1970, s. 286.

są wyliczenia wieku Wszechświata na około 15–20 miliardów lat dokonane przez współczesną kosmologię w oparciu o stałą Hubble'a¹². Jeśli ponadto uwzględni się fakt, że istnieje liniowa zależność pomiędzy wiekiem Wszechświata a jego rozmiarami, to również promień Wszechświata nie może być mniejszy od 10 miliardów lat świetlnych. Nikogo więc nie mogą dziwić tak ogromne rozmiary Wszechświata, w którym przyszło nam żyć, gdyż w przeciwnym razie żaden obserwator nie mógłby się pojawić¹³.

Ponieważ wyliczany przez kosmologię wiek Wszechświata zależy w prostej linii od tempa ekspansji Wszechświata więc oznacza to tym samym powiązanie procesu tworzenia się galaktyk, a więc i istnienia życia z bezpośrednim przebiegiem ekspansji Wszechświata. Tempo tej ekspansji jest wypadkową dwóch prędkości. Jedna to prędkość recesji, wyrzutu materii Wszechświata w momencie jego wybuchu. Druga natomiast, to prędkość ucieczki potrzebna do przewyciężenia przyciągania grawitacyjnego obecnej we Wszechświecie materii. Gdyby prędkość recesji była mniejsza niż prędkość ucieczki, to Wszechświat bardzo szybko zacząłby się kurczyć. Nie byłoby więc potrzebnego czasu na pojawienie się w nim wielkoskalowych struktur, a w konsekwencji również i człowieka. Jeżeli natomiast prędkość ta byłaby większa od prędkości ucieczki, to pojawienie się galaktyk i ich gromad byłoby w ogóle niemożliwe, chyba że w pierwotnym rozkładzie materii bezpośrednio po Wielkim Wybuchu miały miejsce znaczące niejednorodności lokalne. W takim jednak przypadku trudno byłoby wyjaśnić obserwowaną jednorodność i izotropowość rozkładu zarówno wielkoskalowych struktur Wszechświata, jak i promieniowania tła. Dlatego przyjmuje się, że podstawowym warunkiem tworzenia się galaktyk spełniających w dodatku pewne symetrie w swoim rozkładzie jest taki Wszechświat, w którym prędkości recesji i ucieczki były sobie równe. Zatem nasz Wszechświat stwarzając sprzyjające warunki do powstania galaktyk i tym samym do zaistnienia w nim życia musiał odznaczać się owym bardzo subtelnym zbalansowaniem dwóch jakże różnych tendencji do rozbiegania się materii i jej skupiania¹⁴.

Jak subtelne musiało to być zbalansowanie świadczą dokonane wyliczenia w tym względzie. W 1978 roku Robert Dicke stwierdził, że zmniejszenie się prędkości recesji o jedną milionową część tej wartości jaka miała miejsce w chwili jednej sekundy od Wielkiego Wybuchu spowodowałoby zapadanie się Wszechświata zanim jego temperatura spadłaby poniżej 10000°K. Zatem Wszechświat byłby zbyt gorący aby mogło w nim powstać życie na podłożu węglowym. Podobny skutek byłby również wtedy, gdyby prędkość recesji zwiększyła się w identycznym stosunku. Energia kinetyczna ekspansji tak zdominowałaby grawitację, że drobne nieregularności nie byłyby w stanie zapoczątkować tworzenie się galaktyk. Steven W. Hawking oszacował natomiast, że zmniejszenie prędkości recesji o jedną część na milion milionów w chwili gdy temperatura Wszechświata wynosiła 10^{10} stopni spowodowałoby, że Wszechświat zacząłby zapadać się jeszcze

¹² Patrz, M. Fukuda, C.J. Hogan, P.J.E. Peebles, The Cosmic Distance Scale and the Hubble Constant, *Nature* 366(1993), nr 6453, s. 309–312.

¹³ Por. J.B. Barrow, F.J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford 1986, s. 3.

¹⁴ Por. G. Gale, *The Anthropic Principle*, *Scientific American* 245(1981), nr 6, s. 121–122.

przed ochłodzeniem się do temperatury 10000°K . Zatem im bardziej cofamy się w przeszłość Wszechświata, to okazuje się, że wymóg, by zaczął on ekspandować ze sprzyjającą życiu prędkością staje się coraz bardziej ostry. Oczywiście wszystkie te wymagania muszą budzić zrozumiałe zainteresowania jeśli nie zdziwienia odnośnie ich subtelności i realizacji przez aktualny Wszechświat¹⁵.

Inną niekorzystną dla pojawienia się życia konsekwencją spowolnienia tempa ekspansji Wszechświata byłby swoisty przebieg kosmicznej nukleosyntezy. Zamiast powstania tylko dwóch pierwiastków, jak to miało miejsce w aktualnym Wszechświecie, wolniejsza jego ekspansja dawała wystarczająco dużo czasu do utworzenia się w jej bardzo wczesnych stadiach również pierwiastków ciężkich. W konsekwencji utworzone z tych pierwiastków gwiazdy żyłyby zbyt krótko, bo tylko kilka milionów lat. Zatem brakowałoby nie tylko pierwiastków biogennych, ale również odpowiednich temperatur i innych warunków do zaistnienia życia¹⁶.

Ciekawym aspektem zagadnienia tempa ekspansji Wszechświata, tak bliskiego problematyce istnienia życia, jest powiązanie tego zagadnienia z kwestią przestrzennej płaskości Wszechświata. Z określenia prędkości ekspansji wiadomo, że jest ona w istotny sposób warunkowana panującą we wczesnym Wszechświecie gęstością materii. Wprawdzie aktualne obserwacje nie pozwalają na ściśle określenie wartości tej gęstości, to jednak wiele przemawia za tym, że wartość ta winna równać się tzw. gęstości krytycznej. Oznaczałoby to, że aktualny Wszechświat jest po prostu płaski¹⁷. Śledząc możliwość odstępstwa od gęstości krytycznej, a więc i od płaskości w bardzo wczesnym Wszechświecie dostrzega się coraz mniejszą tolerancję w tym względzie. W przypadku czasu Plancka odstępstwo to jest możliwe jak 1 do 10^{60} . Pierwotna zatem gęstość materii odpowiedzialna za tempo ekspansji Wszechświata, a więc i za wystarczająco długi okres jego ewolucji, by mogły pojawić się w nim galaktyki, a w nich gwiazdy i układy planetarne z istniejącym na nich życiem, winna odpowiadać z tą ogromną dokładnością gęstości krytycznej. Problem zatem tempa ekspansji Wszechświata został sprowadzony do dyskusji wokół płaskości Wszechświata, jego krzywizny i został sformułowany w pytaniu, dlaczego Wszechświat nie jest bardziej zakrzywiony. Współczesna kosmologia nie umie na to pytanie odpowiedzieć. Pozostaje to dla niej tajemnicą. Po to, abyśmy mogli się we Wszechświecie pojawić jego krzywizna nie może zbyt odchodzić od płaskości¹⁸.

Niemniej intrygującym problemem w kontekście powstawania życia jest tzw. zagadnienie gładkości Wszechświata. Obserwowany Wszechświat w wielkiej skali jest gładki. Istniejące galaktyki są w sposób równomierny rozłożone w przestrzeni, posiadają w przybliżeniu tę samą gęstość, podobne struktury, czy prędkości ucieczki, a promieniowanie tła nie przejawia większych nieregularności. Współczesna kosmologia nie umie wyjaśnić tego faktu. Proponowany przez niektórych uczonych mechanizm wygładzania na drodze tarcia nie może być przyjęty. Pojawiające się w toku takiego procesu ciepło byłoby zbyt duże, ażeby można było

¹⁵ Por. J. L. e s l i e, Przejawy delikatnego dostrojenia, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 16(1994), s. 32.

¹⁶ Por. H. R e e v e s, Godzina upojenia. Czy Wszechświat ma sens?, Warszawa 1994, s. 104.

¹⁷ Por. S. W e i n b e r g, Grawitacja i kosmologia, Moskwa 1975, s. 509-512.

¹⁸ Por. J. L e s l i e, *ibid.*, s. 32-33.

mówić o warunkach sprzyjających życiu. Prawdopodobieństwo bowiem skoncentrowania się materii w czarnych dziurach zamiast w gwiazdach przedstawia się jak bilion bilionów do jednego¹⁹.

Inną możliwością wyjaśnienia gładkości Wszechświata byłoby odwołanie się do przypadku. Warunki początkowe odpowiedzialne za zaistnienie takiego Wszechświata musiałyby zostać dobrane na drodze ślepego przypadku. Dokonywane w tym względzie obliczenia wskazują, że prawdopodobieństwo zajścia takiego przypadku ma się jak 1 do $\{10^{10}\}^{23}$. Trudno więc zgodzić się, ażeby było to sensowne wyjaśnienie²⁰.

Do podobnych wniosków doszli C.B. Collins i S.W. Hawking stwierdzając, że w zbiorze warunków początkowych, podzbiór warunków prowadzących do obserwowanej gładkości Wszechświata jest zbiorem miary zero. W świetle więc aktualnej wiedzy kosmologicznej nie widać żadnej sensownej racji, dla której Wszechświat miałby być gładki²¹.

W ramach współczesnej kosmologii przytacza się jeszcze wiele innych przykładów wskazujących na powiązanie parametrów charakteryzujących ekspansję i ewolucję Wszechświata z wymogami stawianymi przez fakt istnienia w tym Wszechświecie życia. Chodzi tu między innymi o wartość stałej kosmologicznej, trójwymiarowość przestrzeni, asymetrię barionową czy stosunek liczby fotonów do liczby barionów²². We wszystkich tych przypadkach istnieje wiele jeszcze niejasności wymagających dalszych badań. To jednak, co wydaje się wynikać z tych badań, to fakt, że gdyby któraś z tych starannie „zaprojektowanych” koincydencji nie zaszła, to nie byłoby komu wypowiadać się na ten temat.

Charakterystyka kosmicznego wymiaru życia byłaby niepełna, gdyby pominięta została problematyka nukleosyntezy czyli kwestia powstawania pierwiastków chemicznych we Wszechświecie. Bez podstawowego bowiem „budulca” za jaki uważa się właśnie te pierwiastki nie mogłyby pojawić się zarówno galaktyki, jak i organizmy żywe. Chodzi więc zatem o mechanizmy powstania zarówno pierwiastków lekkich takich, jak wodór i hel, będących tworzywem dla galaktyk, jak i pierwiastków cięższych bezpośrednio warunkujących życie.

Istniejące teorie kosmicznej nukleosyntezy odsłaniają daleko idące koincydencje wartości zarówno głównych stałych fizycznych, jak i podstawowych sił przyrody oraz różnych charakterystyk cząstek elementarnych z odpowiedzialnymi za ekspansję Wszechświata parametrami. Bez tych koincydencji, jak usiłuje się okazać, życie w spotykanej obecnie postaci węglowej w ogóle nie mogłoby się pojawić. Nie tylko bowiem zabrakłoby pierwiastków biogennych, ale nawet ich obecność we Wszechświecie nie musiałaby doprowadzić do zaistnienia życia.

Przykładem mogą tu być wymogi nakładane przez ekspansję Wszechświata na wartości poszczególnych oddziaływań fizycznych. Nieznaczne zmiany obecnej

¹⁹ Tamże, s. 31.

²⁰ Por. M. Heller, Ewolucja kosmologiczna problemy i pytania, w: J. Janik, P. Lenartowicz (red.), Nauka, Religia, Dzieje, Kraków 1994, s. 12–14.

²¹ Por. C.B. Collins, S.W. Hawking, Why is the Universe Isotropic?, *The Astrophysical Journal* 180(1973), s. 320–322.

²² Szerzej problemy te omawia np. M. Zabierowski, Status obserwatora w fizyce współczesnej, Wrocław 1990, s. 8–21.

wartości słabych sił jądrowych w jedną lub drugą stronę powodowałyby, że albo nukleosynteza kosmiczna przekroczyłaby stadium helu docierając aż do żelaza, albo też zatrzymałaby się w ogóle na helu nie doprowadzając do powstania pierwiastków biogennych.

Podobnie ma się sytuacja z mocnymi siłami jądrowymi, siłami elektromagnetycznymi oraz grawitacyjnymi. Nieznaczne zmiany ich obecnych wartości oraz wzajemnych stosunków, w sposób znaczący zakłóciłyby powstawanie pierwiastków zarówno we wczesnym Wszechświecie, jak i we wnętrzu gwiazd. W konsekwencji trudno byłoby mówić wtedy o warunkach sprzyjających zaistnieniu życia we Wszechświecie.

We wszystkich tych przypadkach uderzające jest takie dopasowanie wartości tych oddziaływań ze sobą i z ekspansją Wszechświata, że nie tylko pojawiły się pierwiastki, ale pojawiały się w takich ilościach i rodzajach dla danego okresu dziejów Wszechświata, że stworzyło to najbardziej optymalne warunki do zaistnienia i rozwoju życia. W przeciwnym bowiem razie trudno byłoby okazać, w jaki sposób życie to mogłoby się pojawić w znanej nam obecnie postaci. Oczywiście nie oznacza to, że spełnienie wszystkich tych koincydencji stanowiło już warunek wystarczający do zaistnienia życia²³.

Na koniec należy jeszcze wspomnieć o pewnych bardzo ogólnych koincydencjach podnoszonych w ramach dyskusji nad związkami pomiędzy mikro- i megaświatem. Chodzi tu przede wszystkim o tzw. wielkie liczby będące bezwymiarowymi stosunkami potęg podstawowych stałych przyrody. Są one rzędu 10^{10} lub potęg tej liczby i jak dotąd nie posiadają jednoznacznej interpretacji. Nie mają też bezpośrednich i wyraźnych powiązań z kwestią pojawienia się życia, chociaż niektórzy pragną w nich widzieć rodzaj warunków początkowych dla całej przyszłej ekspansji i ewolucji Wszechświata. Wyjaśnienia ich należy jednak szukać poza formalizmem fizycznym, chyba że ma się nadzieję na zbudowanie teorii wszystkiego²⁴.

Z pozostałych parametrów kosmologicznych należy jeszcze wspomnieć o stałej kosmologicznej, krzywiznie przestrzeni i jej wymiarowości. Okazuje się bowiem, że gdyby przyjęły one inne wartości niż ma to miejsce w aktualnym Wszechświecie, to stwarzałyby to poważne utrudnienia dla rozwoju życia. W większości przypadków w ogóle nie mogłoby się ono pojawić.

Nawet bardzo pobieżny przegląd wszystkich przedstawionych wyżej uwarunkowań pojawienia się we Wszechświecie życia wskazuje, że istotnie życie to w swej postaci węglowej mogło w tym Wszechświecie zaistnieć dlatego, że nastąpiły w bardzo wielu przypadkach wyraźne i subtelne „dostrojenia” ze sobą wielu zróżnicowanych parametrów kosmologicznych, stałych fizycznych i danych obserwacyjnych. Bez tych nieraz bardzo rygorystycznych koincydencji trudno byłoby zrozumieć możliwość zaistnienia życia w znanej nam formie węglowej. Fakt ten stanowić będzie główną podstawę dla podejmowanych prób określenia pozycji człowieka w aktualnie istniejącym Wszechświecie.

²³ Por. J. Leslie, *ibid.*, s. 59–62.

²⁴ Por. S. Weinberg, *Sen o teorii ostatecznej*, Warszawa 1994, s. 288–303.

II. WYRÓŻNIONA POZYCJA CZŁOWIEKA WE WSZECHŚWIECIE

Przedstawione w powyższych analizach różnorodne przykłady bardzo subtelnych „dostosowań” aktualnego Wszechświata do wymogów zaistnienia w nim życia stały się w ostatnim czasie przedmiotem szerokiej dyskusji określanych wspólną nazwą antropizmu. Chodzi w nich nie tylko o pozycję człowieka we Wszechświecie, ale również o możliwe sposoby wyjaśnienia dostrzeganych koincydencji, o ich logiczno-metodologiczną zasadność, o możliwe interpretacje filozoficzne oraz o prowadzone w związku z tym dyskusje światopoglądowe²⁵.

Zadanie wyznaczone tematem niniejszego artykułu jest znacznie skromniejsze. Koncentruje się ono jedynie na wykorzystaniu przedstawionych koincydencji i ewentualnie niektórych ich interpretacji filozoficznych do określenia pozycji człowieka jako górnego kresu ewolucji biologicznej we Wszechświecie.

Przeprowadzone w tym względzie analizy zdają się wskazywać, że jest to pozycja wyjątkowa, niepowtarzalna, a nawet uprzywilejowana. Wynika to w pierwszym rzędzie z fizyko-chemicznych własności życia opartego na cyklu węglowym. Analizując bowiem pod tym względem zarówno pierwiastki biogenne, jak i inne substancje chemiczne tworzące bezpośrednie środowisko zewnętrzne i wewnętrzne dla życia dostrzega się istotnie wyraźną wyjątkowość szeregu pojawiających się w tym kontekście własności i ich koincydencji.

Węgiel, wodór i tlen oraz woda i dwutlenek węgla stanowią konieczne i niezastąpione czynniki zaistnienia życia. Ze względu na swoje własności fizyko-chemiczne przejawiają one pod wieloma względami optymalne przystosowanie do zaistnienia i rozwoju życia we Wszechświecie. Nie ma wśród istniejących pierwiastków i znanych substancji chemicznych takich, które mogłyby skutecznie z nimi konkurować w stwarzaniu najbardziej sprzyjających warunków dla znanej nam postaci życia. W tym więc kontekście odnosi się wrażenie, że substancje te zostały w sposób specjalny na potrzeby życia „wyselekcjonowane”.

W odniesieniu do węgla przejawia się to w tym, że w porównaniu z innymi pierwiastkami posiada on niepowtarzalną zdolność do wykorzystywania tylko części ze swoich czterech wolnych wartościowości do wiązania się z innymi substancjami rezerwując pozostałe dla wewnętrznych powiązań węglowo-węglowych. W porównaniu np. z krzemem, pierwiastkiem najbliższym mu w układzie okresowym, węgiel może się wiązać z innymi pierwiastkami podwójnymi, a nawet potrójnym wiązaniem. Krzem jest do tego całkowicie niezdolny i w efekcie zamiast lekkiego, gazowego i ruchliwego analogonu dwutlenku węgla daje dokładne jego przeciwieństwo w postaci stałej, twardej, nieruchomej i chemicznie stabilnej krzemionki. W konsekwencji krzemionka jest dobra do budowy skał, a nie do pełnienia istotnych funkcji w procesach biochemicznych.

W porównaniu z nią dwutlenek węgla przejawia szczególnie sprzyjające życiu własności zaznaczając tym samym swój wyróżniony charakter. Chodzi tu przede

²⁵ Problematyka ta jest podejmowana w szeregu publikacjach dotyczących zasad antropicznych. Z bardziej znanych można wymienić: J.D. Barrow, F.J. Tipler, jw., E.E. Harris, J. Evans, *Cosmos and Anthropos. A Philosophical Interpretation of the Anthropic Cosmological Principle*, Humanities Press International 1991; F. Bertola, U. Curi (red.), *The Anthropic Principle*, Cambridge 1993.

wszystkim o jego stan gazowy i znaczną ruchliwość. Dzięki tym cechom może on z powodzeniem brała udział we wszystkich istotnych dla życia reakcjach biochemicznych pełniąc rolę bądź produktu wyjściowego, bądź też odpadowego wszelkich procesów degradacji i rozpadu. Znaczna zaś jego rozpuszczalność, kwasowy charakter i duża aktywność chemiczna pozwalają mu również odgrywać ważną rolę w utrzymywaniu względnej neutralności hydrosfery. Nie pozostaje to, oczywiście, bez wyraźnego wpływu na funkcjonowanie i rozwój procesów życiowych.

Wyjątkowość węglowej postaci życia przejawia się również w tym, że woda posiadająca bardzo szczególne własności odgrywa w tym życiu rolę osobliwą. Tak jak żaden pierwiastek nie może zastąpić węgla jako podstawy chemii organicznej, tak żaden płyn nie może zastąpić wody w jej rozlicznych biologicznych i środowiskowych funkcjach. Zarówno „zewnątrzne”, jak i „wewnętrzne” środowisko życia musi opierać się na wodzie. Niemal wszystkie ze znanych właściwości wody i każda z osobna wydają się wykazywać przystosowanie do potrzeb życia i to nie tylko takiego, jakie znamy, ale wszelkiego możliwego²⁶.

Nie rozstrzygając zatem kwestii wyłączności życia węglowego należy z naciskiem podkreślić, że w świetle przedstawionych analiz życie to stanowi z punktu widzenia jego własności fizyko-chemicznych istotnie coś wyjątkowego i niepowtarzalnego. Ponieważ zaś człowiek stanowi najwyższe ogniwo ewolucji tego życia więc i jego pozycja musi być uznana za szczególnie wyróżnioną i uprzywilejowaną względem wszystkich możliwych form życia.

Innym przejawem owej wyróżnionej pozycji człowieka we Wszechświecie jest fakt, że człowiek pojawił się po bardzo długimi niezwykle skomplikowanym okresie przygotowawczym. Nie mógł zaistnieć wcześniej, gdyż musiały najpierw zostać wytworzone odpowiednie ku temu warunki. Przede wszystkim musiały pojawić się pierwiastki chemiczne. One bowiem stanowią niejako podstawowe „cegielki” zarówno wielkoskalowych struktur Wszechświata, jak i biologicznie ważnych związków chemicznych. Musiały również powstać i rozwinąć się galaktyki, gwiazdy i planety. Ewolucja gwiazd musiała przyjąć taką postać, aby mogły wokół nich powstać ekosfery obejmujące swym zasięgiem przynajmniej niektóre planety. Pojawienie się więc życia, w tym człowieka, wymagało bardzo długich i ogromnie złożonych dziejów Wszechświata. Bez pomijania więc istotnych aspektów otaczającej nas rzeczywistości nie można twierdzić, że nasze miejsce we Wszechświecie jest typowe, że nie jest w żaden sposób wyróżnione. Przeciwnie, pozycja człowieka jest uprzywilejowana przez to, iż we Wszechświecie zaistniały warunki sprzyjające życiu, sprzyjające człowiekowi. Nie jest to takie wyróżnienie miejsca ludzkiego obserwatora, jakie było charakterystyczne dla teorii geocentrycznej. Na pewno nie wróci już czas, kiedy człowiek przypisywał sobie i swojej planecie centralne położenie w przestrzeni kosmicznej. Wyróżnienie związane z pojawieniem się życia jest wyróżnieniem innego typu. Uwaga jest tu skupiona na człowieku jako obserwatorze. Niezmiernie ważne jest to, że w zmienności struktur kosmicznych, fizycznych i chemicznych pojawia się możliwość zaistnienia struktur

²⁶ Por. M. Ryszkiewicz, *ibid.*, s. 313–325.

biologicznych, że Wszechświat, który podlega nieustannym zmianom stał się mieszkaniem człowieka.

Wreszcie za wyróżnioną pozycją człowieka we Wszechświecie przemawia również fakt, że Wszechświat, w którym on zamieszkuje jest wyróżniony spośród właściwie nieskończonej liczby światów możliwych. Wartości parametrów fizycznych i kosmologicznych oraz podstawowych stałych fizycznych mogą przyjmowała właściwie nieskończone przedziały liczbowe. W aktualnym Wszechświecie przyjęły one właśnie takie wartości, żeby mogło pojawić się w nim życie, a więc i człowiek.

Teoretycznie mogło więc istnieć nieskończenie wiele odmiennych od aktualnego Wszechświatów, w których mogły pojawiać się inne, a więc nie węglowe formy życia, ale faktycznie istnieje tylko nasz Wszechświat wraz z opartym na cyklu węglowym życiem. Można zatem powiedzieć, że Wszechświat ten jest wyróżniony spośród właściwie nieskończonej liczby innych światów możliwych. Oznacza to, że od samego początku swojej ekspansji i ewolucji był on „otwarty” na pojawienie się człowieka, „dobierał” takie wartości parametrów i stałych fizycznych, aby zostały stworzone sprzyjające warunki do zaistnienia w nim życia. W efekcie, pozycja zamieszkującego taki Wszechświat człowieka jest uprzywilejowana przynajmniej w tym sensie, że zadziwiająca korelacja wartości wielu parametrów i stałych fizycznych oraz kosmologicznych znajduje pewne wyjaśnienie w fakcie istnienia człowieka. Nie twierdzi się, że Wszechświat nie istniałby, gdyby nas nie było, lecz to tylko, że skoro jesteśmy i możemy prowadzić obserwacje, to Wszechświat musi być taki, jaki jest²⁷.

Przedstawione racje za wyróżnioną pozycją człowieka we Wszechświecie wydają się nie przekraczać w sposób wyraźny płaszczyzny przyrodniczej. Jako takie nie stanowią też próby głębszej refleksji nad tą pozycją. Ograniczają się jedynie do stwierdzenia, że ponieważ życie we Wszechświecie jest faktem, ponieważ człowiek zamieszkuje Wszechświat, to musiały zostać spełnione wymagane warunki do zaistnienia tego życia. Są to warunki wyróżniające zarówno nasz Wszechświat spośród nieskończonej liczby Wszechświatów możliwych, jak i pozycję człowieka w tym Wszechświecie.

Wartość poznawcza tego rodzaju stwierdzenia zależy przede wszystkim od zasadności przytaczanych za nim racji. Ta z kolei zależy od charakteru rozumowania w oparciu, o które racje te zostały sformułowane. Ponieważ mamy tutaj do czynienia z rozumowaniem redukcyjnym, a więc dobieraniem do znanego faktu życia takich warunków i przyczyn, które w sposób najbardziej prawdopodobny tłumaczyłyby ten fakt, więc trudno oczekiwać tu wiedzy pewnej i ostatecznej. Ponadto teza o wyróżnionej pozycji człowieka we Wszechświecie wymaga dodatkowych rozstrzygnięć odnośnie możliwości zrealizowania owych uwarunkowań. Im możliwości takie były mniejsze ze względu na ogólne własności i prawa rządzące Wszechświatem, a więc i mniejszy stopień prawdopodobieństwa ich zaistnienia tych warunków, tym bardziej wyróżniony i osobliwy winien przedstawiać się fakt pojawienia się i rozwoju w takim Wszechświecie życia. Jak widać

²⁷ Por. B. Rok, O interpretacji zasady antropicznej w kosmologii, *Studia filozoficzne* 2(1988), s. 71.

jednoznaczne i ostateczne ustalenia w tym względzie są, przynajmniej na obecnym etapie wiedzy kosmologicznej, niemożliwe. Oprócz tego, że jest to wnioskowanie „post factum”, to dodatkowo nie są znane zarówno warunki początkowe Wszechświata, jak i dokładne prawa rządzące jego zachowaniem we wczesnej historii. Nie ma więc jednoznacznych i wspólnych kryteriów do określenia stopnia prawdopodobieństwa możliwych uwarunkowań życia i tym samym do jednoznacznego orzekania o wyjątkowej i uprzywilejowanej pozycji człowieka względem Wszechświata. Nie oznacza to jednak, że stoimy tu na całkowicie straconej pozycji. Jak pokazały przytoczone przykłady, istniejące prawa fizyki i chemii, dane obserwacyjne oraz dostępna wiedza kosmologiczna stanowią w wielu przypadkach zasadną podstawę do orzekania, że istotnie pozycja człowieka we Wszechświecie jest wyróżniona i uprzywilejowana.

Tok rozumowania jest tu zatem dwuetapowy. Najpierw opierając się na fakcie istnienia człowieka wnioskujemy o własnościach Wszechświata, o wartościach jego podstawowych parametrów, o tym jak powinien on wyglądać dlatego, że jest obserwowany. Inaczej mówiąc, skoro jesteśmy i możemy prowadzić obserwacje, to Wszechświat musi być taki właśnie, jaki jest. W przeciwnym razie, gdyby we Wszechświecie nie było np. gwiazd tylko materia w postaci gorącej plazmy lub czarnych dziur, to nie moglibyśmy go obserwować z tej prostej racji, że po prostu nie byłoby nas w nim jako obserwatorów. Działa tu zatem pewnego rodzaju selekcja; nasze własne istnienie odgrywa jakby rolę sita. Możemy obserwować tylko to, co to sito przepuszcza; spośród nieskończenie wielkiej liczby Wszechświatów możliwych, należy wybierać tylko taki, który stwarza sprzyjające warunki do zaistnienia i rozwoju życia.

W drugim natomiast etapie odwołując się do znanych praw fizyki, istniejących teorii kosmologicznych oraz danych obserwacyjnych usiłuje się określić wyjątkowość, a więc i bardzo mały stopień prawdopodobieństwa ze względu na inne możliwości zaistnienia tych warunków, które okazały się być konieczne do pojawienia się we Wszechświecie życia. Ponieważ wyjątkowość ta w wielu przypadkach, jak pokazują przykłady, wydaje się być czymś oczywistym, zatem i teza o wyróżnionej pozycji człowieka we Wszechświecie nie powinna budzić większych zastrzeżeń. Jest to zatem teza o wyraźnie przyrodniczym charakterze i jako taka zasługuje na uwagę.

Wielu jednak przyrodników i kosmologów nie zadowolą się jedynie przyrodniczym charakterem owej tezy. Szuka więc wyjaśnień głębszych, bardziej zasadniczych i ostatecznych. Stąd próby odwoływania się do wiedzy filozoficznej, a nawet teologicznej.

Formułując tzw. mocną zasadę antropiczną mówią oni, że człowiek zajmuje wyróżnioną pozycję wobec Wszechświata nie tylko dlatego, że jest obserwatorem, ale przede wszystkim dlatego, że jest racją zarówno zaistnienia Wszechświata, jak i wszystkich posiadanych przez niego własności. Po prostu stwierdzają, że Wszechświat dlatego zaistniał, dlatego przyjął w toku swej ewolucji takie, a nie inne własności, bo musiał się w nim pojawić człowiek. Musiały zatem zaistnieć we Wszechświecie wszystkie te warunki, bez których człowiek nie mógłby egzystować jako istota żywa. Człowiek jest więc traktowany jako cel istnienia całego Wszechświata, jako ten, który nadaje długim i ogromnie skomplikowanym dziejom

Wszechświata sens. Wszechświat bez obserwatora, a więc taki, którego nikt nie obserwuje, nad którym nikt się nie zastanawia jest czymś bezsensownym²⁸.

Oczywiście stwierdzenia takie wywołają wiele dalszych pytań natury już wyraźnie filozoficznej, a nawet teologicznej w rodzaju: Czy celem powstania i istnienia Wszechświata jest człowiek? W czym umyśle ten cel został postawiony przed zaistnieniem Wszechświata? Czy może istnieć Wszechświat bez człowieka-obszernika? Jakie jest ostateczne wyjaśnienie owej uprzywilejowanej pozycji człowieka we Wszechświecie?

Dla ludzi wierzących odpowiedź nasuwa się sama. Odpowiedzialnym za wybór takich właśnie warunków początkowych, które doprowadziły w toku ekspansji i ewolucji Wszechświata do pojawienia się w nim życia i człowieka jest Bóg, Stwórca Wszechświata. To On w chwili stworzenia wybrał dla Wszechświata takie właśnie wartości parametrów fizycznych i kosmologicznych oraz stałych fizycznych nadał mu takie prawa, by w toku ogromnie długich i skomplikowanych dziejów Wszechświata mogło pojawić się w nim życie. Wyjaśnienie to, jak widać, wyraźnie przekracza charakter wyjaśnienia przyrodniczego. Odwołuje się bowiem do wiedzy filozoficzno-teologicznej, która ze swej natury różni się od wiedzy przyrodniczej. Jako taka nie może również szukać w tej wiedzy ostatecznego uzasadnienia swoich tez. Stąd przyrodnicza teza o wyróżnionej pozycji człowieka we Wszechświecie nie może być traktowana jako niepodważalny argument za istnieniem Boga-Stwórcy. Może jedynie domagać się jakiegoś głębszego wyjaśnienia, które człowiek wierzący widzi ostatecznie w Bogu.

Człowiek natomiast niewierzący bardzo często usiłuje na różne sposoby podważać zasadność przyrodniczej tezy o swojej wyróżnionej pozycji we Wszechświecie. Czyni to najczęściej poprzez kwestionowanie poprawności rozumowania w tym względzie i odwoływanie się do przypadku jako jedynie możliwego wyjaśniania zachodzących we Wszechświecie procesów. Jeśli natomiast uzna tezę przyrodniczą za zasadną, to albo zadowolą się nią i nie szuka dalszych wyjaśnień, albo odwołuje się do jakiejś wersji panteizmu lub materializmu. Zatem przyrodnicza teza o wyróżnionej pozycji człowieka we Wszechświecie dopuszcza zarówno interpretację teistyczną, jak i materialistyczną. Rozstrzygnięcia słuszności, którejs z tych interpretacji należy szukać na płaszczyźnie pozaprzyrodniczej. Nie ma bowiem metodologicznych podstaw, ażeby nauki przyrodnicze mogły z całą kompetencją rozstrzygać powyższe kwestie.

UWAGI KOŃCOWE

Powyższe stwierdzenia komentujące tezę o wyróżnionej pozycji człowieka we Wszechświecie mogą sprawiać pewien zawód dla wszystkich, którzy oczekivaliby w tym względzie wyraźnych i jednoznacznych rozstrzygnięć światopoglądowych. Wprawdzie możliwe są tu tego rodzaju interpretacje, ale zawsze są to jedynie interpretacje światopoglądowe, a nie bezpośrednie wnioski czy potwierdzenia

²⁸ Szerzej na temat mocnej zasady antropicznej por. np. M. Zabierowski, *iw.*, s. 34–37.

przyrodnicze tych interpretacji. Można jedynie zastanawiać się na ile zasadnie owe interpretacje mogą być traktowane jako zadowalające wyjaśnienie przyrodniczej tezy o wyróżnionej pozycji człowieka we Wszechświecie. Bez naruszenia bowiem ogólnoprzyjętych kryteriów metodologicznych o wyraźnej odrębności przyrodniczej i filozoficznej płaszczyzny poznawczej nie można odwoływać się do którejś z nich w bezpośrednich argumentacjach za tezą o odmiennym charakterze epistemologicznym. Nie ma takich podstaw, by tezy przyrodnicze mogły w sposób zasadny i jednoznaczny rozstrzygać kwestie natury filozoficzno-światopoglądowej. Jeżeli jakiegokolwiek tego rodzaju możliwości w ogóle istnieją, to są one daleko bardziej złożone, o wielu stopniach wzajemnych przybliżeń i w konsekwencji o bardzo małej mocy rozstrzygającej.

Nie oznacza to jednak, że podjęte w artykule przyrodnicze dyskusje nad pozycją człowieka we Wszechświata okazały się w swym wymiarze filozoficzno-światopoglądowym zupełnie bezwartościowe. Bardzo wyraźnie pokazują bowiem one, że przynajmniej w tym zakresie współczesna kosmologia nie tylko nie zaprzecza podstawowym prawdom filozoficznym lub teologicznym, ale pozostaje z nimi w zadziwiającej zgodności czy korelacji. Mimo różnicy poziomów poznawczych i odrębności metodologiczno-epistemologicznych kosmologia ta podprowadza pod pewne kwestie natury filozoficzno-teologicznej stawiając pytania, na które sama nie jest w stanie udzielić zadowalających odpowiedzi. W tym więc konkretnym przypadku błędną okazuje się lansowana przez niektóre stanowiska filozoficzne teza o wzajemnej wrogości, sprzeczności i niemożliwości równoczesnego współistnienia tych dwóch dziedzin wiedzy ludzkiej.

Studiowanie zatem problematyki kosmologicznej, jej znajomość i dobra orientacja w zagadnieniach metodologicznych nie tylko pozwala na rozwiązanie wielu niejasności, uprzedzeń i wątpliwości narosłych przez wieki w kwestiach nauka-wiara, ale również bezpośrednio wskazuje na możliwości filozoficzno-teologicznych odniesień wielu podejmowanych przez kosmologię zagadnień. Rzetelna więc wiedza z obu stron i jasne stanowisko metodologiczne musi w swym ostatecznym wymiarze przyczyniać się do złagodzenia różnego rodzaju napięć na linii nauka-wiara i tym samym lepiej odpowiadać na różnego rodzaju pytania nurtujące współczesnego człowieka.

THE MAN IN THE HOSPITABLE UNIVERSE

SUMMARY

The article discusses the position of the man in the Universe. The data gathered recently as well as the theories formulated on their basis make one to admit that the location of the man is a privileged one. Of special importance here is the carbon-based chemistry with its immense ability to create more and more complex molecular matter. In this context, the man

is seen as a last link of the long-lasting evolution of the entire Universe. What is more, from the point of view of hospitality to chemical life, the Cosmos is considered as a rather delicately balanced system.

The above claims as well as other related ones offer an opportunity to put some philosophical and even theological questions on the orderliness of the Universe. The proposed answers on these questions were presently called the strong anthropic principle.

Z POWROTEM DO TOMASZA z AKWINU — ALE JAK? (W KRĘGU INTERPRETACJI ETIENNE GILSONA)

Współczesna kondycja teologiczno-filozoficznej spuścizny św. Tomasza z Akwinu znalazła się w trudnej sytuacji. Z jednej strony pozostaje on patronem formacji intelektualnej w ośrodkach oddziaływania kultury chrześcijańskiej, co zostało wyartykułowane szczególnie wyraźnie przez Kościół katolicki, i rzeczywiście w wielu jego instytucjach nauczania nawiązuje się do tomizmu. Ponadto funkcjonują wciąż, choć mniej liczne niż przed kilkunastu laty, dość prężne ośrodki badawcze i wydawnicze zainteresowane rozwojem tej myśli. Można też dostrzec, że po dość burzliwym okresie porzucania „chrześcijaństwa tomistycznego”, przez które przeszły Kościoły Europy Zachodniej i obu Ameryk w okresie Soboru Watykańskiego II, odnotować można pewne symptomy wskazujące, nie tyle na jakiś powrót do Tomasza, ale z pewnością na bardziej wyważoną ocenę jego dzieła. Pisze się kolejne wprowadzenia do jego myśli, księgarski popyt nie maleje a katalogi biblioteczne zatrzymują na dłuższy czas. Nie należy w tym miejscu wysuwać zbyt optymistycznych wniosków, gdyż niewątpliwie refleksja tomistyczna nie należy do wiodących nurtów współczesnej filozofii. I to jest ta druga strona dyskusji o Tomaszu.

Rozciągany wachlarz odpowiedzi o powody tej sytuacji jest bardzo szeroki. Dość powiedzieć, że krytycy tej filozofii dopatrują się źródeł impasu w samej jej strukturze. Ich zdaniem, wyczerpała ona swą moc adekwatnego opisu zmiennej historycznie rzeczywistości, w tym zwłaszcza samego człowieka jako wyróżnionego jej uczestnika i współtwórcy. Nieczułość na dziejowość kultury staje się powodem marginalizacji ahistorycznych odpowiedzi, jakie proponuje klasyczne rozumienie metafizyki. Sprzyja temu bardzo wyraźny ponowoczesny proces odchodzenia współczesnej filozofii od metafizyki, co konsekwentnie pociąga za sobą myśl Tomasza, spychając ją w zamknięty obszar badań historyczno-filozoficznych. Wytwarza się wrażenie dystansu między tym, o czym aktualnie mówi filozofia a Tomaszowym dziedzictwem. Zjawisko to bywa pogłębiane przez odchodzenie lub wprost otwarte odrzucanie tego dziedzictwa przez wielu wybitnych filozofujących chrześcijan. W rezultacie w samych środowiskach powiązanych intelektualnie z myślą Tomasza powstał problem uzasadnienia „dlaczego” *Doktor Anielski* miałby zajmować pozycję uprzywilejowaną w kształtowaniu współczesnego oblicza kultury chrześcijańskiej?

Głos w tej sprawie został podniesiony również na łamach *Studiów Warmińskich*¹. W swoim tekście książdż Weksler-Waszkinel zdaje się sugerować, że odpowiedzi na pytanie „dlaczego” Tomasz należy szukać w powrocie do źródeł, w wiernej rekonstrukcji tego, kim był, jaki charakter miało jego dzieło i co ono oznacza dla współczesnego filozofowania w kręgu myśli chrześcijańskiej. Ten kierunek badań miałby podstawy w różnicy, jaka zachodzi między autentycznymi tekstami Akwinaty a tzw. „tomizmem”, który w trakcie swego historycznego rozwoju pokrył oryginał pyłem nieścisłości i zakłamań. Wielowiekowy proces dominacji potomaszowych komentarzy powodował coraz głębsze oddalanie się od ich źródła, generując nowy, eklektyczny twór. Należy zatem przejść, jak celnie zauważa Weksler-Waszkinel, z domu niewoli „tomizmu” do ziemi obiecanej autentycznego Tomasza. Przy czym od razu sprecyzujemy, że nie chodzi tu w żaden sposób o odnowienie biograficznej charakterystyki dominikańskiego zakonika XIII-wiecznej Europy. Podstawowy cel poszukiwań miałby się skupić w zamierzeniu, aby z ogólnego profilu jego dzieła, wydobyć istotne *novum* wniesione do filozofii, metafizyki. W szerszym kontekście jest to również próba uchwycenia nastawienia intelektualnego, z jaką chrześcijański teolog (człowiek wierzący w Boga na mocy łaski) wkracza w szeroko rozumianą dziedzinę natury, nauki, która w czasach autora *Sumy Teologicznej* identyfikowała się jeszcze z filozofią.

Należy wrócić do Tomasza. Jednakże postulat taki można zrealizować poprzez skorzystanie z różnych kluczy badawczych. Jeden z nich przyniósł współczesnej filozofii Etienne Gilson². Powszechną akceptację zyskały jego prace z zakresu historii filozofii, w szczególności filozofii średniowiecza i ten historyzujący rys wyraźnie określa sposób jego rozumienia Tomaszowego dzieła. Precyzując ten typ odnowy tomizmu zwraca się uwagę, że polegał on w mniejszym stopniu na podejmowaniu dyskusji z aktualnymi nurtami filozofii, a bardziej skupił się na jego systematyzacji zgodnej z wymogami stawianymi przez ogólną metodologię nauk³. Istotnie, w swym zadaniu francuski filozof starał się dotrzeć do samego źródła myśli Tomasza tak, aby mógł on być „na nowo odczytany”, z dała od, jak to potwierdzał w liście do ojca de Lubaca, choćby najlepszych komentatorów⁴. Kim był Tomasz? Przede wszystkim chrześcijańskim teologiem, ale jak trzeba koniecznie dodać, filozofującym teologiem. Jeśli chcemy zachować jego prawdziwe oblicze należy bronić metodologicznie wyróżnionych, lecz i nieseparowalnych związków, jakie zachodzą między jego teologią i filozofią. Gilson powie wprost

¹ Por. R.J. Weksler-Waszkinel, Dlaczego Tomasz z Akwinu?, *Studia Warmińskie* 32(1995), s. 119–128. Por. A. Maryniarczyk, Tomizm dlaczego?, Lublin 1994; tenże, Tomizm egzystencjalny a dziś filozofii, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą* (red. A. Bonk), Lublin 1995, s. 283–300.

² Gilson znany jest w Polsce przez PAX-owską edycję jego najważniejszych pozycji książkowych, a jeszcze bardziej poprzez swe intelektualne powiązania z tzw. lubelską szkołą filozoficzną. Por. M. Régnier, La diversité des „thomismes”, w: *Histoire de la philosophie*, t. III (sous la direction d'Yvon Belaval), Gallimard 1974, s. 498–499; S. Siewzawski, „Gilsoniada”, *Przegląd Powszechny* 1(1986), s. 17–33; M. Gogacz, Wpływ E. Gilsona na filozofię w Polsce, *Studia Philosophiae Christianae* 1993, s. 21–30.

³ Por. S. Kamiński, Wyjaśnienie w metafizyce, w: *Jak filozofować?*, Lublin 1989, s. 161.

⁴ H. de Lubac, *Lettres de M. Etienne Gilson adressées au P. Henri de Lubac et commentées par celui-ci*, Paris 1986, s. 19.

o inspirującym wpływie teologii na pytania metafizyki. Jego zdaniem, szczególną rolę odegrała w tym względzie filozoficzna refleksja nad biblijnym fragmentem z *Księgi Wyjścia* (3, 14), gdzie Bóg objawił swoje Imię, Jahwe — *Jestem, który Jestem*. Żywy Bóg Objawienia odsłania swoją tajemnicę nazywając siebie „Istniejącym”. *Jahwe* czyli Ten, który *Jest*, to znaczy istnieje pełnią istnienia. Jeśli do natury Boga należy istnienie, wszystko poza nim „posiada” istnienie, lecz bez koniecznego związku z istotą. W pełnym znaczeniu jedynie Boże *Jestem* istnieje, natomiast istniejący konkret bytuje w Tym, który istnieje realnie na mocy swej Boskiej natury. Fragment tetragramu z *Księgi Wyjścia* stawał się „metafizyką Księgi Wyjścia”. Krótko mówiąc, wydobycie metafizyki istnienia dokonało się poprzez heurystyczną obecność filozofii z myślą religijną Biblii. Można zatem powiedzieć, że dla Gilsona problematyka „metafizyki Księgi Wyjścia” jest zamieniana z integralno-źródłowym (teologiczno-filozoficznym) czytaniem Tomaszowego dzieła. Taka interpretacja wywołała spory interpretacyjne, które wiążą się z różnorodnym akcentowaniem miejsca, jakie przydzielał jej w całości swojej doktryny sam św. Tomasz. Wysuwa się wręcz tezę, iż koncepcja Gilsona akcentująca teologiczne zaplecze metafizyki dzieli tomistów według ich odniesienia do tej kwestii⁵.

Dla porównania odnaleźć możemy opracowania zbliżone do Gilsonowskiej metody czytania Tomasza⁶, podczas gdy inne skupią swoją lekturę na faktograficznym zapisie tekstów teodycealnych, bez zwrócenia baczniejszej uwagi na szerszy kontekst tej filozofii⁷. Pewien typ interpretacji pośredniej potwierdza teologiczny kontekst Tomaszowej metafizyki skupionej wokół pojęcia *Doctrina Sacra*, pomijając jednakże bliższą refleksję nad „metafizyką Księgi Wyjścia”⁸. Fakt istnienia powyższej problematyki w sposób zarówno krytyczny, jak i nie budzący wątpliwości, zaprezentowała Emilie Zum Brunn⁹, co ostatecznie rozstrzyga potrzebę badawczego zainteresowania, jak też uzasadnia, przynajmniej w punkcie wyjścia, słuszność Gilsonowskiej koncepcji. Pozostał on jej wierny od pierwszych prób ujęcia specyfiki Tomaszowego dzieła po jeden z ostatnich z opublikowanych tekstów, *O elementach tomistycznej metafizyki bytu*¹⁰. Ta ostatnia pozycja wydaje się szczególnie interesująca z dwóch powodów. Po pierwsze, została zredagowana w formie skomentowanego wyciągu do tekstów Akwinaty, które będąc najbardziej dla niego charakterystycznymi, wprowadzają jednocześnie w istotne elementy

⁵ A. Lobato, «Le thomisme» de Etienne Gilson, *Doctor Communis* 38(1985), s. 240–241. Por. G. Prouvost, Les relations entre philosophie et théologie chez E. Gilson et les thomistes contemporains, *Revue Thomiste* 94(1994), s. 413–430.

⁶ Por. E.L. Mascall, *Ten, Który Jest*, przeł. J.W. Zielińska, Warszawa 1958; F.M. Genuyt, *Verité de l'Être et affirmation de Dieu. Essai sur la philosophie de Saint Thomas*, Paris 1974.

⁷ Por. F. van Steenberghe, *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin*, Louvain-La-Neuve 1980.

⁸ Por. D.M. Philippe, *De l'Être à Dieu*, t. II, Philosophie et la foi, Paris 1978, s. 473–563; L. Elders, *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, przeł. M. Kilszck, T. Kuczyński, Warszawa 1992, s. 5–7.

⁹ E. Zum Brunn, La «métaphysique de l'Exode» selon Thomas d'Aquin, w: *Dieu et l'Être. Exégèses d'Exode 3,14 et du Coran 20, 11–24*, Paris 1978, s. 245–269.

¹⁰ E. Gilson, *Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être*, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 48(1973), s. 7–36.

metafizyki istnienia. Po drugie, artykuł pisany był w późniejszym okresie twórczości francuskiego filozofa, co może stanowić formę podsumowania jego poglądów spinających całe dotychczasowe poszukiwania. W świetle jego ustaleń Tomasz nie pozostawił uporządkowanego wykładu metafizyki realistycznej, lecz teologię zawierającą wszystkie podstawowe jej składniki. Wydobywając je z teologicznego podłoża, zwraca uwagę, że teoria bytu, która była w nich zawarta współbrzmi z biblijnym Objawieniem Imienia Bożego. Było to możliwe, gdyż rdzeń refleksji filozoficznej Tomasza skoncentrował się wokół Boga objawiającego swoje imię, *Jestem*, w *Księdze Wyjścia*¹¹. Płynie z tego wniosek, że Boga, który Jest, należy traktować jako centralny punkt poszukiwań filozoficznych. Stąd uwaga Gilsona, że teologia św. Tomasza pozostaje elektyczna korzystając z różnych źródeł, natomiast w filozofii jego teoria aktu istnienia jest tyleż oryginalna, co i ostateczna dla pytań samej metafizyki¹². Jeśli teologia filozoficzna wkomponowana była w dzieło teologa, to Bóg, dla którego poszukiwano racjonalnego uzasadnienia, musiał być „Tym Samym”, który przemawiał do Mojżesza w krzewie ognistym. W *Sumie Teologicznej* słowa tetragramu wyraźnie wyprzedzają filozoficzne refleksje nad istnieniem Boga i stąd należy traktować jako wyróżnione w teologiczno-filozoficznym dziele Akwinaty¹³. „Gilsonowski” Tomasz pozostaje przede wszystkim teologiem, który był jednocześnie filozoficznym geniuszem. Jest to styl uprawiania filozofii otwarty na myślenie religijne. W liście do ojca Bogliolo francuski filozof pisze wyraźnie, że pojęcie *Doktryny Świętej* jest kluczem do zrozumienia filozofii chrześcijańskiej (*la clef du problème*), której Tomasz był przecież najwybitniejszym współtwórcą i przedstawicielem zarazem¹⁴.

W tym miejscu staje do wyjaśnienia zagadnienie pierwszeństwa w odkryciu metafizycznej teorii bytu jako aktu istnienia, oraz w konsekwencji jego zastosowanie do filozofii Boga rozumianego jako Czysty Akt Istnienia. Powstaje pytanie o badawczy punkt wyjścia, czy rozpoczyna się od filozoficznej analizy przygodności bytu, czy też od prawdy biblijnej objawiającej Imię Boże w *Księdze Wyjścia*? W ten właśnie sposób formułuje swoje poszukiwania Emilie Zum Brunn. Jej zdaniem, tacy badacze, jak Gilson, czy Cornelio Fabro postępują zgodnie z logiką myśli scholastycznej, co oznacza, że elementem, który wyróżnia ich interpretacje jest akcentowanie teologicznego kontekstu uprawiania metafizyki oraz nierozdzielnie związanej z nią filozofii Boga¹⁵.

W jaki sposób przebiegają wzajemne relacje między teologią a filozofią w dziele św. Tomasza z Akwinu? Gilson nigdy nie krył, że powiązania te są bardzo ścisłe tak, że w tomizmie *wyraża się teologiczny sposób myślenia jako dająca się stwierdzić rzeczywistość historyczna*¹⁶. Ale przecież problem nie dotyczy jedynie historyczno-filozoficznej prezentacji jednej z doktryn scholastycznych, lecz o moż-

¹¹ Tamże, s. 35–36.

¹² Tenże, Introduction à la philosophie chrétienne, Paris 1960, s. 42 n.

¹³ Tamże, s. 17. Por. F.M. Genuyt, jw., s. 153.

¹⁴ L. Bogliolo, Per una fondazione teoretica della filosofia cristiana nella luce del pensiero Gilsoniano, *Doctor Communis* 38(1985), s. 296.

¹⁵ E. Zum Brunn, jw., s. 254.

¹⁶ E. Gilson, Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu, przeł. J. Rybalt, Warszawa 1960, s. 17. Por. Y. Congar, La foi et théologie, Desclée 1960, s. 174.

liwość jej integralnego przekazu dla współczesnej filozofii. Zwykle też zwraca się uwagę na konieczność pewnych korektur dostosowujących myśl Tomasza do aktualnego obrazu świata oraz jego klimatu intelektualnego, które różnią się w sposób oczywisty od ich trzynastowiecznych odpowiedników. Postuluje się, aby proces ten odbywał się poprzez pogłębiony namysł metodologiczny nad strukturą Tomaszowej metafizyki, wskazuje się również na potrzebę podjęcia dialogu z innymi nurtami filozoficznymi, o ile tylko podejmują one próby realistycznego wyjaśniania rzeczywistości. Zabiegi te jednakże mają się odnosić bardziej do samej „formy” filozofowania, a mniej do jej metafizycznej zawartości, zachęcając przy tym do studiów nad autentycznymi tekstami Tomasza¹⁷.

Jeśli uwzględnimy powyższe uwagi, to zamiar Gilsona dotyczyłby każdego z wymienionych postulatów. Staral się on bowiem genetycznie odtworzyć Tomaszową metafizykę istnienia na podstawie oryginalnych tekstów, a próba ta zmierzała do jej wprowadzenia w aktualne dyskusje filozoficzne lub nawet oceniła współczesność z pozycji tej metafizyki. Sformułowana w ten sposób problematyka współczesnego przekazu teologii filozoficznej Akwinaty w jej prawdzie historycznej, czyli w teologicznym kontekście jej uprawiania, wywołała dość żywe głosy krytyczne. Nawijujemy w tym miejscu do uwag zawartych w inicjującym całą dyskusję, artykule Thomasa C. O'Briena¹⁸. Akceptując historyczną prezentację (*historical demonstration*) tomizmu w perspektywie „metafizyki Księgi Wyjścia” jako swoistego, mniej lub bardziej uzasadnionego, zmieszania dwu, niezależnych od siebie, dziedzin ludzkiej wiedzy, domaga się on jej reinterpretacji idącej w kierunku uwolnienia filozofii spod uzależnień lub bezpośrednich powiązań z teologią objawioną. Uwagi utrzymane w zbliżonej, krytycznej tonacji odnaleźć możemy w recenzji z amerykańskiej edycji *Elementów filozofii chrześcijańskiej*¹⁹. Podobnym napięciem charakteryzowały się dość długie i niemniej złożone dzieje przyjaźni Gilsona z jego dyżurnym polemistą Franzem van Steenberghenem²⁰. Napisał on wprost, iż wiążąc teologię naturalną Tomasza z teologią objawioną, popełnia się dwa błędy: historyczny i doktrynalny. W pierwszym, lowański profesor twierdził, że nie istnieje filozofia chrześcijańska, jako „fakt historycznie obserwowalny”, natomiast istnieją filozofujący chrześcijanie. Jeśli więc teologia wzbogaca myślenie, to oddziałuje na konkretnego filozofa (*sur le philosophe*), a nie na filozofię jako taką (*non pas sur la philosophie*). W części doktrynalnej usłyszeć możemy dość absurdalny zarzut zamykania tomizmu w getcie intelektualnym. Ze względu bowiem na zbytne akcentowanie jego konfesyjnych zapośredniczeń uniemożliwia się podjęcie filozoficznego dialogu z wyznawcami innych tradycji religijnych. W innym miejscu jeszcze bardziej zradykalizował on swoje

¹⁷ Por. S. Kamiński, Z. Zdybicka, Poznawalność istnienia Boga, w: O Bogu i o człowieku, t. I (red. B. Bejze), Warszawa 1968, s. 81 n.

¹⁸ T.C. O'Brien, Reflexion on the Question of God's Existence in Contemporary Thomistic Metaphysics, *The Thomist* 23(1960), s. 431 n. Por. G. Perini, Gilson: Un tomismo contestato, *Doctor Communis* 38(1985), s. 356–380.

¹⁹ Por. G.G. Grisez, Etienne Gilson: Elements of Christian Philosophy, *The Thomist* 23(1960), s. 448–476.

²⁰ F. van Steenberghen, Comment être thomiste aujourd'hui?, *Revue philosophique de Louvain* 85(1987), s. 171–197.

poglądy dzieląc, bardzo swoiście i mało klarownie zarazem, scenę tomistyczną na *paleo* oraz *neo* tomistów sugerując umieszczenie Gilsona w tej pierwszej grupie²¹.

Bez trudu dostrzec też można, że w obu przypadkach, choć inaczej sformułowana, ocena krytyczna koncentruje się w zarzucie teologizowania Tomaszowej filozofii. Istotnie, powstaje pewna wątpliwość, czy interpretacja akcentująca objawieniowy kontekst jego metafizyki nie prowadzi do dezaktualizacji jego dzieła? Inaczej mówiąc, czy Tomasz zaprezentowany w Gilsonowskim kształcie może przemówić do naszej współczesności z jej klimatem kulturowo-intelektualnym dość odległym od, tak przecież różnie postrzeganego średniowiecza i jego „scholastyki”? Poszukując odpowiedzi na powyższe zastrzeżenia O'Brien domagał się uwspółcześnienia tomizmu przez oderwanie tej metafizyki z ich teologicznego zaplecza, natomiast Anton C. Pegis pójdzie jeszcze dalej kwestionując w ogóle istnienie obszaru „czystej” filozofii w Tomaszowych pismach²². Jego stanowisko jest o tyle godne uwagi, że bardzo radykalnie formułuje podstawowy zarzut, jaki bywa kierowany w stronę teologizującej wersji Tomasz. Stawiając już na początku pytanie o charakter średniowiecznej scholastyki, Pegis podkreśla, iż elementem, który zainteresuje każdego badacza, będzie pomost (*the bridge*) między Tomaszem historycznym a jego filozoficznym dziedzictwem. I choć dalsza część analiz nie odnosi się bezpośrednio do koncepcji autora *Bytu i istoty*, to przywołuje on dwie interpretacje Tomasz dokonane przez Mandonnetta i Gilsona właśnie. W świetle ustaleń Mandonnet, Tomasz z Akwinu przedstawiany był jako reprezentant chrześcijańskiego arystotelizmu odróżniający wyraźnie porządek poznania filozoficznego od teologii. Pozycja Gilsona różniłaby się zasadniczo od tej pierwszej podkreślającym teologicznym kontekstem uprawiania filozofii, co dla Pegisa automatycznie utożsamia się z zamazywaniem metodologicznych odrębności między teologią a filozofią, na niekorzyść samej filozofii oraz teologii filozoficznej²³. Pegis wyrazi to następująco: jeśli przyjmie się za fakt historyczny, że Tomasz z Akwinu był przede wszystkim teologiem i nie stworzył autonomicznej filozofii, to nikt nie powinien go w tym zadaniu wyręczać²⁴. Perini cytuje wypowiedź Pegisa, w której stwierdził, że urodzona jako teologia, filozofia tomistyczna nie może być przeformułowana w „czystą” filozofię²⁵.

Analizując przebieg dyskusji, która wywiązała się w następstwie Pegisowskiej krytyki, należy stwierdzić, iż niewątpliwie przyczyniła się ona do ożywienia badań nad metodologiczną strukturą tomistycznej metafizyki wraz z jej systemowymi rozwinięciami. Jednocześnie odnosi się wrażenie, iż w interesującej nas problematyce teologizowania tomizmu nie dość dokładnie wczytano się w same

²¹ Tenże, *Philosophie et christianisme. Epilogue d'un débat ancien*, *Revue philosophique de Louvain* 86(1988), s. 180–191; *Correspondance avec Etienne Gilson*, *Revue philosophique de Louvain* 87(1989), s. 612–625.

²² A.C. Pegis, „Sub Ratione Dei”: A Reply to Professor Anderson, *The New Scholasticism* 29(1965), s. 141–157.

²³ Tamże, s. 142–143. Por. G. Prouvost, *ibid.*, s. 413–417.

²⁴ „To say that St. Thomas was a theologian is to say that a philosophical Thomism has never existed: he did not create one; he created something much better, namely, a theology. And if St. Thomas did not create an autonomous philosophy, no one else can do it for him”. A.C. Pegis, *ibid.*, s. 145.

²⁵ G. Perini, *ibid.*, s. 378.

podstawy stanowiska Gilsona. Wydaje się bowiem, że już na wstępie, w samym sformułowaniu zagadnienia, popełnia się pewien błąd, typowy zresztą dla jego krytyków. Filozoficzne czytanie księgi świata czy ufne zawierzenie świętej księdze Biblii? Mianowicie, jeśli chcemy zrozumieć teologiczność Tomaszowej metafizyki nie należy aż tak sztywnie, niemal konkurencyjnie, stawiać powyższe zagadnienie i już na wstępie zadowolić się specyficznym zinterpretowanym metodologicznym puryzmem, lecz spytać, w jaki sposób taką interpretację możnaby było uzasadnić? A może Tomaszowy geniusz łączył obie drogi uważając je za komplementarne w dojściu do tej samej Prawdy?

Pierwsze próby odparcia zarzutów Pegisa i zadawałającego wyjaśnienia powyższych kwestii pojawiały się już wcześniej²⁶, a zupełnie niedawno ponowił je wykładowca z Centrum Studiów Tomistycznych na Uniwersytecie św. Tomasza w Houston w Stanach Zjednoczonych, John F.X. Knasas²⁷. Głos amerykańskiego filozofa jest tym donioślejszy, że reprezentuje on środowisko, które podjęło krytyczny dialog z autorem *Tomizmu*. W swoim referacie analizuje on klasyczne w tej materii teksty, proponując jednocześnie dość oryginalną ich reinterpretację. Píše on, postępując tu zresztą za wnioskami Josepha Owensa, iż sam francuski filozof nigdy nie twierdził, jakoby kierując się jedynie teologicznym kontekstem uprawiania filozofii natrafić możemy na odkrycie metafizyki istnienia. Powie się natomiast, że jego intencją badawczą była przede wszystkim historyczna próba rekonstrukcji, że w taki właśnie teologiczny sposób Akwinata dokonał po raz pierwszy w dziejach metafizyki odkrycia teorii aktu istnienia. W swoich konkluzjach uchylając zarzut teologicznego wtargnięcia na drogę filozoficznych poszukiwań, zwraca on uwagę na otwartość koncepcji Gilsona na ściśle filozoficzną procedurę umiejscowienia istnienia — *esse* w strukturze bytu²⁸. A zatem, jeśli uzasadnienie egzystencjalnego fundamentu bytu oparte zostanie o metody filozoficzne, to religijny kontekst samego odkrycia uwalnia go nie tylko od zarzutu teologizowania tomistycznej metafizyki, jak wskazał to Knasas, lecz ponadto stwarza możliwość integralnej akceptacji takiej interpretacji Tomasa. Przedstawia się ona jako dość szczególna, lecz i wciąż walentna, to znaczy poprawna metodologicznie, propozycja filozoficzna. Pozostaje taką zarówno w Tomaszu „historycznym”, jak i w dziedzinie istotnej treści jego metafizyki. Francuski filozof dopuszczał możliwość innych sposobów czytania Tomaszowego dzieła. Przy czym wyraźnie podkreśla, że celem jego badań nie była jedynie prezentacja tomizmu „uzasadnionego”, lecz wierna rekonstrukcja autentycznego (teologicznego) po-

²⁶ Por. J.F. Anderson, In defence of Etienne Gilson: Concerning a Recent Book about Thomistic Metaphysics, *The Thomist* 28(1964), s. 373–380; J.A. Oesterle, St. Thomas as Teacher: A Reply to Professor Pegis, *The New Scholasticism* 29(1965), s. 451–466. Géry Prouvost próbuje rozwiązać powyższe aporie odwołując się do Ricoeurowskiej hermeneutyki, *Approche herméneutique d'une méthodologie propre à la métaphysique chrétienne, Revue Thomiste* 89(1989), s. 622–629; *Le statut de la philosophie chez Etienne Gilson. Ses enjeux pour la métaphysique chrétienne, Revue Thomiste* 91(1991), s. 112–118. Również Leo Elders dopuszcza możliwość wydobycia z teologii Tomasa *teu sensu stricto* metafizycznych, *Filozofia Boga*, s. 12–14, 137–138.

²⁷ J.F.X. Knasas, Does Gilson theologize thomistic metaphysics? *Studi Tomistici* 41(1991), s. 267–271.

²⁸ Tamże, s. 270–271.

glebia tej myśli, która oczywiście w niczym nie sprzeciwiałaby się wymogom metodologicznym samej filozofii²⁹. Dlatego pisząc o przyszłości scholastyki, podkreślił on, iż może ona mieć nadzieję, a nawet pewność wydania swoich owoców, pod warunkiem zachowania łączności teologii z filozofią. Co prawda tylko prorok może mówić o przyszłości, ale historyk może zapowiedzieć, w jaki sposób może to być zrealizowane. I w tym znaczeniu filozofowie scholastyczni będą zawsze teologami³⁰. Próby odrywania filozofii Akwinaty od jego teologii czy też przedstawiania go jako filozofa poza teologią, prowadzi jedynie do niezrozumienia istoty jego dzieła³¹. Miałby więc rację Geffré, który określił Gilsonowską wersję filozofii Tomasza jako „metafizykę teologa”³².

Widać to szczególnie w problematyce „metafizyki Księgi Wyjścia”, gdzie poszukiwanie Boga wychodzi od refleksji nad Imieniem Bożym, to znaczy od porządku zstępującego, który zaczyna się prawdą najwyższą (*haec sublimis veritas*), zawartą w słowach *Jestem, Który Jestem*. Stanowią one wspólną podstawę dla afirmacji Boga Tomaszowej teologii oraz filozofii. Wiara zachowuje swoje miejsce jednej z cnót teologicznych należących do sfery zbawczych relacji Boga z człowiekiem, akt istnienia będzie stanowił bazę dla racjonalnego uzasadnienia Jego. Obie drogi spotykają się przy Tym, który *Jest*³³. W rezultacie niemożliwym jest nauczanie filozofii separując pojęcie Boga Biblii od jego implikacji w teorii bytu³⁴. Usilne starania odtworzenia „czystego” Tomasza polegałyby też na zachowaniu wertykalnego kierunku myślenia, w którym nie należy wychodzić od rzeczy ku Bogu, gdyż nie byłoby to zgodne z porządkiem obu *Summ*. Dopiero kontekst teologiczny unosi porządek filozoficzny. Ruch myśli, jej wieczne pierwszeństwo przesuwają się automatycznie na Słowo Boże, komentowane w teologii i zawierające, jak sformułował to Gilson, elementy metafizyki istnienia. Tekst objawiony jednak, jak potwierdzi Zum Brunn, nie służył Tomaszowi jako podstawa argumentacji filozoficznej, lecz wskazywał na pewne aspekty epistemologicznego ujęcia Istnienia Samoistnego inspirując tym samym poznanie naturalne³⁵. Tej zasadniczej tezie nie przeczą dalsze jej uwagi, w których zauważa, że Tomasz w kwestii uzasadnienia istnienia Boga w *Sumie Teologicznej* korzysta bardziej z tekstu Pawła do Rzymian, natomiast kontekst wykorzystania tetragamu bliższy jest teologii Augustyńskiej idącej bardziej ku zrozumieniu istoty Boga niż uzasad-

²⁹ E. Gilson, Pojęcie Boga w filozofii św. Tomasza z Akwinu, przeł. Z. Włodkowska, w: *Studia z filozofii Boga*, t. I (red. B. B e j z e), s. 202–203. We wstępie, w jaki zaopatrzonej został polski przekład *Tomizmu* Gilson wyraźnie zaznacza, że możliwe są inne wersje filozofii Tomasza, lecz jeśli chcemy kierować się faktami z dziedziny historii filozofii, to trzeba umieścić ją w teologicznym kontekście, tamże, s. 7–8.

³⁰ T e n z e, Les recherches historico-critiques et l'avenir de la scolastique, w: *Etudes Médiévales*, Avant propos de Jean François Courtine, Paris 1983, s. 17.

³¹ T e n z e, On the Art of Misunderstanding Thomism, w: *The McAuley Lectures*, West Hatford 1966, s. 33–34.

³² C. J. Geffré, *Philosopher dans la foi*, Etienne Gilson — Jacques Maritain, *La vie spirituelle* 43(1961), s. 224. Por. J. Maritain, *Le paysan de la Garonne*, Paris 1966, s. 196–215. F. M. G e n u y t, *iw.*, s. 205–210; E. W o l i e k a, Lekcja świętego Tomasza, *Znak* 4(1994), s. 28–42.

³³ E. Gilson, *Introduction*, *iw.*, s. 18–19; T e n z e, *Tomizm*, *iw.*, s. 127–143.

³⁴ Tamże, s. 141.

³⁵ E. Zum Brunn, *iw.*, s. 255.

nienia Jego istnienia³⁶. Nawet, gdy dostrzega się pewne cechy wspólne w programie filozofii chrześcijańskiej, której pierwsze zręby dał bezspornie autor *Wyznań*, czy też wskazuje się na nieuniknione podobieństwa w niektórych elementach nauki o Bogu³⁷, to nie należy za ich cenę zmyślać oczywistych różnic. Wyraźne są bowiem źródła Platońskich inspiracji w filozofii Augustyna oraz obecność nurtu Arystotelesowskiego w metafizyce Tomasza. O ile więc stanowisko tego pierwszego możemy określić jako „metafizykę konwersji”, to jej Tomaszowym odpowiednikiem będzie „metafizyka istnienia”. Egzystencjalny aspekt rozumienia Imienia Bożego poprzez teorię aktu istnienia wyraźnie wyróżnia pozycję Tomasza, ograniczając tym samym zbyt daleko idącą komparystykę. Francuski filozof nie zawaha się napisać, że myśl tomistyczna fundowana na ontycznym prymacie istnienia, które w metafizyce jest pierwszą zasadą bytu a w teologii imieniem Boga zawiera w sobie inne filozofie i teologie chrześcijańskie³⁸.

Następną cechą charakterystyczną tomizmu Gilsona, której poświęca on stosunkowo sporo uwagi, jest jego obrona przed próbami arystotelizowania. Obalona przez kartezjanizm taka właśnie jego wizja oceniana była jako „źle zrozumiany arystotelizm”, który trzeba oczyścić z teologicznych naleciałości³⁹. Pomijamy w tym momencie poszukiwanie źródeł tych poglądów, co zresztą przekracza ramy tego szkicu. Tym niemniej, Elders potwierdza, że to właśnie autor *Bytu i istoty* należał do jednego z pierwszych badaczy, który w sposób poważny (*sérieusement*) wniósł do współczesnych badań krytyczno-filozoficznych problematykę różnic między metafizyką św. Tomasza i Stagiryty⁴⁰. Powiedzmy też, że kiedy zmierzał do odarystotelizowania Tomaszowego dzieła, to czynił to w określonym aspekcie tego sformułowania. Zamiar ten bowiem łączy się znaczeniowo z pierwszą warstwą interpretacyjną dotyczącą teologicznego kontekstu *Doctrina Sacra*, jaki przenikał poszukiwaniom filozoficznym. Tomasz nie był spełnionym przedstawicielem chrześcijańskiego arystotelizmu wciągnięty na służbę teologii. I choć na tyle, na ile korzysta on z filozofii, najwięcej czerpie od *Filozofa*, to nie staje się przez to arystotelikiem chrześcijańskim⁴¹. W tekstach Gilsona wyczuwa się troskę o zachowanie swoistości jego nauki po wielokrotnie zresztą ponawianych próbach jej arystotelizowania. Klisza Arystotelesowska, z racji swej częstotliwości zaczęła powszechnie obowiązywać w historii filozofii. Uwierzono w nią tak bardzo, że jej zaprzeczenie bywa odbierane niemal jako herezja⁴². Prawda jest taka, że pozostając teologiem, wykorzystywał on strukturę Arystotelesowskiej metafizyki, w ten sam sposób, jak każdej innej, o ile pomaga ona w przybliżeniu się do Boga, który *Jest*. Trudno zatem mówić o akomodacji arystotelizmu do chrześcijańskiej teologii. Oryginalność Tomasza zawiera się w inspiracji biblijnej dla refleksji filozoficznej i to z tej prostej przyczyny, że doszedł on do metafizyki istnienia przez intelektualny kontakt z Arystotelesem łączony ściśle ze studium Biblii, zwłaszcza z lekturą

³⁶ Tamże, s. 262.

³⁷ Tamże, s. 266–269.

³⁸ E. Gilson, *Les tribulations de Sophie*, Paris 1967, s. 43–44.

³⁹ Tenże, *Filozof i teologia*, przeł. J. Kotsa, Warszawa 1968, s. 40.

⁴⁰ L.J. Elders, *Saint Thomas d'Aquin et Aristote*, *Revue Thomiste* 88(1988), s. 357 n.

⁴¹ E. Gilson, *Introduction*, *iw.*, s. 30.

⁴² Tenże, *Les tribulations de Sophie*, *iw.*, s. 32.

tetragramu. Jeśli egzystencjalny aspekt badania bytu nie był znany Grekom, to dlatego, że nie znali Boga Objawienia. Stąd Gilson napisze, że zamiarem Akwinaty była nie tyle ochrona autonomiczności filozofii przed zakusami teologii, co bardziej obrona teologii przed zbytnim jej ufilozoficznieniem⁴³. Konsekwentnie też, najgorsze, co możemy uczynić tomizmowi, to traktowanie go jako filozofii naturalnej (*la philosophie de la nature*), w znaczeniu zbliżonym do nauk szczegółowych, w oderwaniu od jakichkolwiek powiązań z wiarą religijną Tomasza⁴⁴. Owszem, w nauce o bycie w porządku esencjalnym pozostaje on arystotelikiem. Tym bardziej, że w postawie Stagiryty występuje ambiwalentność między postawą realistyczną, dostrzegającą metafizyczną rangę istniejącego konkretnego, a esencjalizmem Platónskiego dziedzictwa, które umieszczało to, co rzeczywiste w dającej się ująć jedynie myślą, stałości jakiejś istoty⁴⁵. Tomasz przejmując również wizję Arystotelesowskiego kosmosu z jego stałością i koniecznością, z naczelnym prawem ruchu, lecz widziany jest on już jako istniejący niekoniecznie i przygodnie skutek wolnej decyzji Boga Biblii. Istniejąca rzeczywistość przedstawia się jako byt stworzony przez Boga, który objawia swoje Imię Jahwe. *Jestem* Boga istnieje w sensie właściwym i jedynym, wszystko inne istnieje w Istniejącym. Tym, co dokonało metafizycznego przełomu stało się rozróżnienie dwu realnych elementów strukturalnych bytu: istnienia i istoty. Tomasz, zdaniem Gilsona, przyjął tę dystynkcję jako prawdę filozoficzną objawioną przez Boga jego wiary⁴⁶, ale tym, co stało się najistotniejsze dla samej metafizyki, to przesunięcie aspektu badawczego na płaszczyznę egzystencjalną. Metafizyka bada konkretnie istniejącą rzeczywistość, zajmując się substancją, która ma realne istnienie. I w tym programie filozofii pierwszej nie ma jeszcze zasadniczej różnicy od Arystotelesa. Poszukując podstaw trwałości rzeczy nie musi się jednak uciekać do świata wiecznych form, gdyż jej racje znajdują się w samym bycie⁴⁷. W substancjalnym złożeniu materii i formy dostrzega elementy niepełne, które nie są zdolne do samodzielnego istnienia. Materia jest częścią możliwościową, forma zaś jako akt konstytuuje dopiero całą substancję. W porządku treściowym forma jest ontycznym zwieńczeniem substancji-bytu. Natomiast następny akt znajduje się już w porządku egzystencjalnym i jest nim *actus essendi*. Forma konstytuuje substancję jedynie w porządku esencjalnym. Tomasz rozróżnia w bycie treść, czyli istotę substancji oraz jej akt istnienia oraz wyraża tę relację poprzez złożenie w jednym przypadku znajduje swoją absolutną tożsamość, w Bycie Boga, którego istotą stanowi Pełnia Istnienia. Pierwszy Poruszyciel Arystotelesowskiego Wszechświata, który ponadto, w pewien określony sposób, mógł być rozumiany jako jego przyczyna sprawcza, pozostaje Bogiem jedynie w porządku esencjalnym. Na tę niepełną koncepcję bytu wpłynęły również pewne preconcepcje kulturowo-wierzeniowe, jakie przyniosła ówczesna wizja świata, zwłaszcza tezy o jego wieczności oraz o odwiecznym istnieniu materii. Antyczny kosmos był gotowy „od zawsze”. U Tomasza dokładnie odwrotnie. Bóg uzależnia stworzenia w istnieniu pozostając przyczyną rzeczywistości

⁴³ T e n z e, *Tomizm*, jw., s. 20.

⁴⁴ T e n z e, *Les tribulations de Sophie*, jw., s. 35.

⁴⁵ T e n z e, *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963, s. 50.

⁴⁶ T e n z e, *Tomizm*, jw., s. 22.

⁴⁷ T e n z e, *Introduction*, jw., s. 41 n.

bytu oraz jego trwania, i może go unicestwić przez wstrzymanie, niekontynuowanie daru bytowania. Akt istnienia jako element najdoskonalszy ontycznie realizuje się przecież w sposób niekonieczny w bycie przygodnym. To jest zasadnicza cecha wyróżniająca metafizykę Tomasza, gdzie analiza każdego aktu istnienia odsyła do Istnienia Samoistnego. Jeśli możemy w tym miejscu mówić o wzajemnym przenikaniu się Arystotelesowskiej techniki filozofowania z jej egzystencjalnym wypełnieniem się w Bogu *Księgi Wjścia*, to, zdaniem Gilsona, jedynie dzięki Bożemu *Jestem* możliwe jest utrzymanie jedności dowodów na Jego istnienie. Koncentrując się na Bogu Tomasza filozofującego teologa, również teologia filozoficzna zmierza ku swemu metafizycznemu wypełnieniu. Dodajmy, iż w tym nieustannym podkreślaniu wzajemnego zawiera się teologii i metafizyki, soteriologii i ontologii, w Istnieniu Czystym opiera się również specyfika Gilsonowskiego tomizmu, czyli filozofii św. Tomasza w *Tomizmie*, jak ujął to Lobato⁴⁸.

COMMENT REVENIR AU SYSTÈME DE SAINT THOMAS?
(AUTOUR DE L'INTERPRÉTATION D'ETIENNE GILSON)

RÉSUMÉ

Le but de cet essai est la présentation de l'interprétation de l'ouvrage de Saint Thomas d'Aquin faite par Etienne Gilson. Cet historien de la philosophie du moyen âge voulait mettre en valeur la version authentique de son oeuvre qui s'est concentré sur la théorie, „la métaphysique de l'Exode”. Elle signifie la présence inséparable entre la théologie (surtout la réflexion sur le nom de Dieu de l'Exode 3,14) et les recherches philosophique qui conduisent vers la découverte le mystère de Dieu comme „Actus Purus Essendi”. Grâce à ce dialogue la métaphysique enrichissent ses possibilité de compréhension de l'être. De cette façon Gilson annonce la nouvelle tendance dans l'interprétation du système de la métaphysique thomiste.

⁴⁸ A. Lobato, jw., s. 236.

DUCHOWIEŃSTWO DIECEZJI WARMIŃSKIEJ w LATACH 1525–1772

Treść: — I. Informacje ogólne o diecezji warmińskiej. — II. Grupy funkcyjne duchowieństwa diecezjalnego i ich stan liczbowy. — III. Pochodzenie społeczne i terytorialne. — IV. Przygotowanie do kapłaństwa. — V. Studia akademickie. — VI. Organizacje kapłańskie. — Zakonczenie. — Summary.

I. INFORMACJE OGÓLNE o DIECEZJI WARMIŃSKIEJ

W wyniku zwycięstwa reformacji w Prusach Krzyżackich (po 1525 — Prusach Książęcych) Kościół warmiński poniósł ogromne straty. Spod jurysdykcji duchownej biskupów wylamały się kościoły pozostające w granicach Prus Książęcych. Okrojona do samej Warmii oraz Elbląga i starostwa tołkmickiego diecezja warmińska liczyła w drugiej połowie XVI wieku 76 parafii i 17 kościołów filialnych. Stan ten zachował się aż do roku 1772. Istniały ponadto kościoły obsługiwane przez zakonników. Na Warmii były to placówki w Barezewie i Stoczku Warmińskim, w których pracowali bernardyni, a także kościół św. Krzyża w Braniewie należący do jezuitów. W diasporze (tzn. w Prusach Książęcych) były jeszcze 3 placówki jezuitów. Dwie o bardzo dużym znaczeniu: w Świętej Lipce i Króleweu (pracowali tu jezuita, chociaż proboszczem w Króleweu był ksiądz diecezjalny) oraz jedna mniejsza w Tylży. Na terenie Prus Królewskich swój dom w Kadynach mieli bernardyni.

Oprócz parafii, które ze swej natury były miejscem obecności duchowieństwa diecezjalnego, działały w tym czasie na Warmii kolegia duchownych. Najważniejszym była kapituła katedralna we Fromborku licząca 16 kanoników, w tym 4 prałatów i taką samą liczbę wikariuszy katedralnych. Drugie miejsce, z dwunastoma kanonikami, zajmowała kapituła kolegiacka w Dobrym Mieście, choć zazwyczaj tylko siedmiu rezydowało przy kolegiacie. Pozostali byli kanonikami honorowymi i obsługiwali przydzielone im parafie. Trzecim kolegiem była Wspólnota Księży w Krośnie (założona na początku XVIII wieku).

II. GRUPY FUNKCYJNE DUCHOWIEŃSTWA DIECEZJALNEGO i ICH STAN LICZBOWY¹

W diecezji warmińskiej po 1525 r. możemy wyróżnić następujące grupy duchowieństwa:

- 1) biskupi ordynariusze (20) oraz koadiutorzy z prawem następstwa (3; Marcin Kromer, Andrzej Batory i Ignacy Krasiecki),
- 2) biskupi pomocniczy (8; dwóch nie było kanonikami fromborskimi),
- 3) kanonicy katedralni (72 prałatów — w tym 15 prepozytów, 20 dziekanów, 24 kustoszy i 27 kantorów² oraz 157 kanoników rzeczywistych [razem 229]) i dość duża grupa koadiutorów z prawem następstwa,
- 4) kanonicy dobromiejscy (161; w tym 23 prepozytów i 27 dziekanów; kanoników bez prałatury było 111),
- 5) wikariusze katedralni (ok. 260),
- 6) wikariusze dobromiejscy (84),
- 7) proboszczowie oraz komendariusze (1330),
- 8) wikariusze parafialni (1470),
- 9) członkowie Wspólnoty Księży w Krośnie (po 1724 r. — 12).

Porównując grupy funkcyjne duchowieństwa warmińskiego z innymi diecezjami musimy stwierdzić, że tutaj nie było zasadniczo tzw. *mansjonarii* i *altarii*, czyli beneficjów prostych, bez obowiązków duszpasterskich, związanych z określonym ołtarzem lub kościołem. Diecezja warmińska nie posiadała zbyt dużej liczby kapłanów. Tylko przy kościołach w miastach zatrudniano pomocników proboszcza, którymi byli wikariusze lub kapelani. W parafiach wiejskich urząd ten pojawił się dopiero w wieku XVIII. Stąd też zapewne brak *altarii sensu stricto*, a więc takich, w których kapłani zajmowali się wyłącznie tą funkcją. Najczęściej sprawowali oni normalną posługę duszpasterską, a beneficjum związane z określonym ołtarzem stanowiło uposażenie dodatkowe.

Uogólniając możemy więc powiedzieć, że w diecezji warmińskiej w latach 1525–1772 pracowało ok. 1950 duchownych diecezjalnych.

Biskupów *de facto* mianował król Polski. Korzystał tutaj z przywileju zagwarantowanego mu w układzie piotrkowskim z 1512 r. Kapituła katedralna, chcąc ratować swe fikcyjne uprawnienia, wprowadzała kandydata do swego grona i po kilku tygodniach „jednogłośnie wybierała” na ordynariusza. Kandydat najpierw musiał zaprzysiąc *articuli iurati* i następnie przesyłano do Rzymu prośbę o jego prekonizację.

Kapituła warmińska liczyła 16 kanoników, w tym czterech prałatów: prepozyta, dziekana, kustosza i kantora. Obsadzanie kanonii należało do kapituły i papieża. Kanonie wakujące w miesiącach parzystych otrzymywali kandydaci kapituły,

¹ Obliczenia zrobiono na podstawie „Słownika biograficznego duchowieństwa diecezji warmińskiej w latach 1525–1772”, przygotowywanego przez autora artykułu.

² Z kantorii na dziekanie przeszli Mikołaj Antoni Schulz i Wawrzyniec Józef Nycz; z kantorii na kustodie — Wojciech Ludwik Grzymała, Jan Jerzy Kunigk, Zygmunt Krzysztof Stössel, Henryk Semplawski, Jan Tymmermann; Adam Konarski z kantorii przez kustodie na prepozyturę; z kustodii na dziekanie — Stanisław Ujejski, Ludwik Fantoni i Przemysław Szemborowski; z kantorii na prepozyturę — Michał Remigiusz Łaszewski; z dziekanii na prepozyturę — Łukasz Górnicki.

a w miesiącach nieparzystych — nuncjusów lub biskupów, po otrzymaniu takiego przywileju od Stolicy Apostolskiej. Wyjątkiem były nominacje na urząd prepozyta, które od 1518 r. zależały od królów polskich³.

Na czele każdej parafii stał proboszcz. Kandydatów na to stanowisko przedstawiali patronowie. W diecezji warmińskiej byli to: biskup, kapituła katedralna, kapituła kolegiacka, a tylko w nielicznych wypadkach osoby świeckie (w tym król polski i książę pruski). Następnie biskup albo w jego zastępstwie wikariusz generalny nadawali im instytucje kanoniczne, poprzez które wchodził na urząd i w posiadanie beneficjum proboszczowskiego⁴.

W diecezji warmińskiej w latach 1525–1772 pracowało około 1330 proboszczów. Jeżeli tę liczbę podzielimy na 76 parafii, to okaże się, że proboszcz pracował średnio na jednej 17 lat. Przy czym trzeba pamiętać, że pewien niedobór kapłanów odczuwano w drugiej połowie XVI wieku. Potwierdzają to protokoły powizytacyjne. Przykładowo w Kłębowie Mszę świętą sprawowano w co czwartą niedzielę, w Skolitach co trzecią, a w filii Jezioran — Tłokowie nawet co piątą. Dziekan lidzbarski, mając do pomocy tylko jednego wikariusza, obsługiwał również kościoły w Ignalinie, Kłębowie i Runowie⁵.

Ten stan rzeczy zaniepokoił kardynała Stanisława Hozjusza, który za najpilniejsze zadanie uważał założenie seminarium duchownego. Wizytacje z początku następnego stulecia potwierdzały wyraźną poprawę w tym względzie. Nie spotykamy już parafii nie obsadzonych, a ponadto proboszczowie coraz częściej otrzymywali do pomocy wikariuszy. W XVIII w. dostawały ich nawet parafie wiejskie. Najlepszą pod tym względem sytuację miały parafie Braniewo i Lidzbark, a potem Barczewo, Biskupiec, Bisztynek, Dobrze Miasto, Jeziorany, Olsztyn, Orneta, Pieniężno i Reszel. Z wiejskich można by wymienić Glotowo (proboszczem był prepozyt kolegiaty dobromiejskiej), Henrykowo, Ignalin, Kiwity, Kwiecewo, Purdę, Radoszów, Ramsowo i Sątopy⁶.

III. POCHODZENIE SPOŁECZNE I TERYTORIALNE

Stanowego pochodzenia kleru w wiekach XVI–XVIII dotychczas nie zbadano. W historiografii posługiwano się raczej tezami uogólniającymi, z których wynikało, że biskupi i kanonicy katedralni należeli do szlachty, większość duchowieństwa parafialnego wywodziła się ze stanu mieszczańskiego (75%), a 25% ze wsi⁷. Podobną hipotezę możemy przyjąć także dla diecezji warmińskiej. Spróbujmy jednak podać pewne fakty. Zaczniemy od grupy najbardziej uprzywilejowanej, mianowicie biskupów.

³ H. Schmauch, Das Präsentationsrecht des Polenkönigs für die Frauenburger Domprobstei, *ZGAE* 26(1936), s. 100 nn.

⁴ A. Kopieczko, Ustrój i organizacja diecezji warmińskiej w latach 1525–1772, Olsztyn 1993, s. 175.

⁵ Tamże, s. 180; AAWO, AB, B 3, k. 171–172, 199, 203, 213, 201.

⁶ A. Kopieczko, *op. cit.*, s. 180.

⁷ Przyjęcie reformy trydenckiej w Kościele polskim, w: *Historia Kościoła w Polsce*, pod red. B. Kumora i Z. Obertyńskiego, t. 1, cz. 2, Poznań–Warszawa 1974, s. 195.

Na 20 biskupów ordynariuszów pięciu pierwszych (z XVI w.) było mieszczanami (Maurycy Ferber, Jan Dantyszek, Tiedemann Giese, Stanisław Hozjusz i Marcin Kromer), w tym trzech pierwszych pochodziło z Gdańska. Tiedemann Giese (1519) i Stanisław Hozjusz (1567) za zasługi dla kraju otrzymali szlachectwo polskie. Reprezentantami zamożnej szlachty było też pięciu ordynariuszy (Szymon Rudnicki, Mikołaj Szyszkowski, Jan Karol Konopacki, Jan Stefan Wydźga, Jan Stanisław Zbąski). Z rodzin magnackich wywodziło się czterech (Wacław Leszczyński, Michał Stefan Radziejowski, Andrzej Chryzostom Załuski i Teodor Andrzej Potocki).

Z rodów, które możemy umieścić na pograniczu bogatej szlachty i magnaterii, byli: Piotr Tylicki, Adam Stanisław Grabowski, Krzysztof Andrzej Jan Szembek i Ignacy Błażej Franciszek Krasicki. Jan Albert Waza był synem króla Zygmunta III Wazy, a Andrzej Batory bratankiem króla Stefana Batorego.

Indygenat pruski, czyli obywatelstwo pruskie, posiadali tylko biskupi: Piotr Tylicki, Jan Karol Konopacki i Adam Stanisław Grabowski. Inni pochodzili z głębi Rzeczypospolitej. Nieprzestrzeganie prawa indygenatu szczególnie było widoczne u schyłku panowania Jana Kazimierza i w czasach Jana III Sobieskiego. W 1659 r. biskupem warmińskim został zaufany Jana Kazimierza — Jan Stefan Wydźga (wybitny mąż stanu i kanclerz koronny). Jan III Sobieski natomiast mianował na biskupstwo warmińskie Michała Stefana Radziejowskiego (w 1680) a w 1688 r. Jana Stanisława Zbąskiego.

Sprawę indygenatu, co było warunkiem otrzymania biskupstwa, załatwiano w ten sposób, że już po nominacji królewskiej, wyborze kapituły i zatwierdzeniu papieskim, poszczególni biskupi uzyskiwali, przy poparciu dworu, indygenat pruski na mocy specjalnej uchwały sejmiku generalnego Prus Królewskich. Jedyne Radziejowski, ubiegając się o biskupstwo warmińskie, przezornie już na dwa lata przed nominacją na ten urząd załatwił sobie nadanie indygenatu pruskiego⁸.

Biskupi pomocniczy wywodziли się ze średniej i zamożnej szlachty. Jedyne Wojciech Pilchowicz (1648–1665) był pochodzenia mieszczańskiego. Nie mamy danych o Janie Wilde, biskupie pomocniczym z początku XVI wieku.

Dokładniejszą analizę pochodzenia stanowego prałatów warmińskich przeprowadzono dla lat 1650–1772. Wynika z niej, że godność tę uzyskało 37 osób. Wyraźną przewagę mieli wśród nich przybysze spoza Prus Królewskich. Stanowili oni 61,6% wszystkich prałatów warmińskich. Odsetek nieindygenów stopniowo się zmniejszał, ale nigdy nie spadł poniżej 50%.

Indygenat polski otrzymało od królów polskich trzech kanoników pochodzących z innych krajów: Karol Affaita I, Teodor Butler (jego rodzina) i Jerzy Wolff.

Wśród prałatów warmińskich w latach 1660–1772 dominowali przedstawiciele średniej szlachty. Z rodzin magnackich wywodziło się tylko trzech prałatów; wojewodzie malborski Adam Konarski, Maciej Józef Łubieński i Krzysztof Antoni Szembek. Również trzech prałatów (8%) było pochodzenia mieszczańskiego. Większość kanonii zastrzeżono wprawdzie dla szlachty, ale do tzw. kanonii doktorskich, dopuszczano także plebejuszy.

⁸ J. Dygdała, Skład elity duchowieństwa katolickiego Prus Królewskich w latach 1660–1772, *Zapiski Historyczne* 2–3(1992), s. 51.

Na podstawie badań udało się ustalić stan społeczny i miejsce pochodzenia 142 kanoników spośród wszystkich 229. Było więc 53 szlachciców, w tym 14 z Warmii, 7 z Mazowsza i 4 z ziemi chełmińskiej. Gdy weźmiemy pod uwagę miejsce pochodzenia, należy powiedzieć, że na pierwszym miejscu uplasowało się Braniewo (7), potem Lidzbark (5), Jeziorany, Pieniężno i Gdańsk (po 4).

Mamy też dane mówiące o pochodzeniu około ośmiuset księży zatrudnionych w parafiach. Najwięcej powołań było z Braniewa — dziewięćdziesiąt jedno. Siedemdziesięciu dwóch kapłanów pochodziło z Olsztyna, siedemdziesięciu z Lidzbarka, pięćdziesięciu ośmiu z Dobrego Miasta, pięćdziesięciu czterech z Reszla, czterdziestu trzech z Barczewa, dziewiętnastu z Bisztyńka i siedemnastu z Fromborka.

IV. PRZYGOTOWANIE DO KAPLAŃSTWA

Po założeniu diecezji, kształceniem kandydatów do kapłaństwa zajmowała się głównie szkoła katedralna we Fromborku. W biskupiej szkole zamkowej w Lidzbarku przygotowywali się do duszpasterstwa jedynie młodzieńcy pochodzenia pruskiego. Gdy w diecezji warmińskiej wymarł język pruski, w szkole tej uczyła się przede wszystkim młodzież dworska, która w przyszłości obejmowała stanowiska kościelne i administracyjne oraz podejmowała studia uniwersyteckie⁹. Należy więc przypuszczać, że duchowni pracujący w parafiach najpierw kończyli miejskie szkoły parafialne, a potem niektórzy z nich uzupełniali wykształcenie w szkole katedralnej lub lidzbarskiej. Praktyczne przygotowanie pastoralno-teologiczne otrzymywali natomiast u proboszczów. Sposób kształcenia duchownych postanowili zmienić ojcowie Soboru Trydenckiego. 15 VII 1563 r. na 23 sesji ogłoszono Dekret o seminariach. Sobór zalecił, aby w każdej diecezji utworzono takie instytucje, w których biskup *mógłby żywić, religijnie wychowywać i kształcić w naukach teologicznych młodzieńców dążących do kapłaństwa*.

Zakres wiedzy, wymaganej na egzaminach przeprowadzanych przed udzieleniem święceń niższych, obejmował umiejętność czytania i pisania, recytowania zasad wiary oraz rozumienia łaciny. Do otrzymania święceń wyższych żądano średniego zaawansowania w łacinie, umiejętności recytowania godzin kanonicznych, podstaw nauki o sakramentach świętych i sposobu ich szafowania, a także wyjaśniania ludowi prawd potrzebnych do zbawienia. Tak więc wymagania stawiane przyszłym kapłanom nie były zbyt wysokie i wiązały się ściśle z przyszłą pracą duszpasterską, zwłaszcza z administrowaniem sakramentów i głoszeniem Słowa Bożego¹⁰.

Seminarium duchowne na Warmii założył w 1565 r. kard. Stanisław Hozjusz¹¹; przygotowania czynił jednak dużo wcześniej. W tym celu prowadził rozmowy

⁹ M. Borzyszkowski, Szkoły diecezji warmińskiej w okresie od XIII do połowy XVI wieku, *Studia Warmińskie*, 2(1965), s. 54-56.

¹⁰ F. Hipler, Geschichte und Statuten der ermländischen Diözesensynoden, *PDE* 1896, s. 7; S. Ryłko, Dzieje parafii Gietrzwałd na Warmii po rok 1877, Kraków 1992, s. 71; S. Olczak, Duchowieństwo parafialne diecezji poznańskiej w końcu XVI i pierwszej połowie XVII w., Lublin 1990, s. 108.

¹¹ A. Szorc, A. Kopiczko, Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum”. Zarys dziejów, Olsztyn 1995.

z jezuitami. Okoliczności zewnętrzne sprawiły, że inauguracja roku mogła odbyć się dopiero w listopadzie 1567 r. Pierwszym przyjętym studentem był Walenty Helwingk [Helvingk], który urodził się 14 II 1549 r. w Orniecie. Był synem rzemieślnika. Świecenia niższe otrzymał 19 IV 1568, a święcenia kapłańskie przyjął na Wielkanoc 17 IV 1571 r. we Włocławku z rąk tamtejszego biskupa Stanisława Karnkowskiego. Pracował w Braniewie, Elblągu, był też dziekanem kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście.

Niektórzy duchowni kończyli alumnat papieski funkcjonujący w Braniewie, chociaż tutejsi alumni zobowiązywali się, że bez zgody Kongregacji Rozkrzewiania Wiary nie przejdą do żadnej diecezji lub zakonu i zawsze będą informować o miejscu swojego pobytu. W drugiej połowie XVI wieku pracowało w diecezji warmińskiej także kilkunastu kapłanów z diecezji płockiej, którzy kończyli studia w Pułtusk, Przasnyszu i Płocku, i tam otrzymali święcenia kapłańskie.

Inaczej przedstawiała się sprawa przygotowania do kapłaństwa warmińskich biskupów i kanoników katedralnych. W Braniewie kształcił się tylko jeden biskup ordynariusz Mikołaj Szyszkowski, żaden biskup pomocniczy i tylko 31 kanoników, w tym 3 w alumnacie papieskim (Jerzy Heide, Maciej Montanus i Jan Vasthovius).

Świeceń udzielano zazwyczaj w ciągu kilku miesięcy lub jednego roku. Najdłuższa rozpiętość czasowa występowała między święceniami niższymi a subdiakonatami. W drugiej połowie XVI wieku szafarzami święceń byli najczęściej biskupi z zewnątrz (Hozjusz przebywał od 1569 r. w Rzymie). Jego koadiutor nie miał sakry biskupiej. Podobnie sprawa święceń przedstawiała się za czasów Andrzeja Batorego. Korzystano więc z pomocy biskupów płockich, chełmińskich oraz w kilku wypadkach z biskupów włocławskich, poznańskich i krakowskich. Najczęściej wymieniany jest biskup pomocniczy płocki Jakub Bieliński (ustalono 19 księży wyświęconych przez niego) i nuncjusz apostolski Germanik Malaspina (1592–1598).

Kandydaci do kapłaństwa, jak wynika z przepisów prawa kościelnego, w momencie otrzymania święceń wyższych powinni mieć zapewnioną prowizję, tzw. ustalenie rodzaju i miejsca przyszłej pracy kapłańskiej. W rzeczywistości chodziło o uposażenie, co miało między innymi ustrzec kler od wagabundztwa. Zapewnienie prowizji w języku prawniczym nazywano „tytułem święceń”.

Poręczycielami byli przede wszystkim duchowni: biskupi, członkowie kapituł, a najczęściej proboszczowie, którzy neoprezbitera zatrudniali w swoich parafiach. W diecezji warmińskiej nie spotykamy się raczej ze zjawiskiem znanym w innych biskupstwach, mianowicie zapewniania prowizji przez osoby świeckie. Inaczej przedstawia się sprawa prebendy, która ściśle wiązała się z patronatem nad kościołem. W diecezji warmińskiej prawo patronatu mieli zasadniczo biskupi i kapituła katedralna, jako dwa równorzędne podmioty władzy świeckiej w dominium warmińskim. Po erygowaniu kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście, nadano jej prawo prebendy nad kościołami zlokalizowanymi na terytorium stanowiącym jej uposażenie. W kilku przypadkach prawo prebendy zachowały osoby świeckie, np. w Eldytach i Klewkach.

W tym punkcie chciałbym jeszcze nadmienić, że w kilku przypadkach kanonikami zostawali ludzie nie posiadający święceń, co zresztą było sprzeczne z decyzją biskupa Maurycego Ferbera z 4 lutego 1531 (Aleksy Ossoliński †1761, Andrzej

Marquardt † 1793). Podobnie święceń kapłańskich nie miało kilku proboszczów, np. Franciszek Hoffmann (1743) i kanonik dobromiejski Andrzej Haslau (ok. 1684).

V. STUDIA AKADEMICKIE

Na dwudziestu biskupów warmińskich pięciu mogło poszczycić się doktoratami obojga praw (Ferber, Dantyszek, Giese, Kromer, Hozjusz) a trzech doktoratem z teologii (Wydźga, Potocki i Szembek). W XVI wieku w Chełmnie, Grudziądzu i Greifswaldzie studiował Dantyszek, a w Pultusku — Batory. Przez Akademię Krakowską przeszli Dantyszek, Hozjusz i Kromer. Dwaj ostatni studiowali jeszcze w Bolonii i Padwie. Giese uczęszczał na wykłady w Lipsku, Ferber w Rzymie i Sienie. Kiedy powstały kolegia jezuickie, pierwsze w nich nauki pobierali: w Braniewie — Szyszkowski, w Poznaniu — Leszczyński, w Chojnicach i Toruniu — Grabowski, a we Lwowie — Wydźga i Krasiecki. W XVII i XVIII w. studia w Krakowie kontynuowali: Tylicki, Rudnicki, Załuski i Szembek. Za granicę udali się: do Bolonii i Rzymu — Rudnicki, Perugii i Padwy — Leszczyński, Rzymu — Szyszkowski, Wydźga, Radziejowski, Potocki i Krasiecki. Drugim celem wojaży była Francja oraz Niemcy. W Paryżu studiował Leszczyński, Radziejowski i Załuski. We Francji przebywali też Konopacki i Krasiecki. Wydźga i Załuski odbyli jeszcze studia w Lowanium. Wspomniany Załuski słuchał wykładów w Wiedniu i Gratzu, a Radziejowski w Pradze¹².

W czasie zagranicznych podróży biskupi warmińscy nawiązywali osobiste kontakty z ludźmi nauki, literatury i sztuki. Podtrzymywali je później, zapraszając artystów na Warmię, by tutaj wznosili kościoły, malowali obrazy czy rzeźbili figury.

Sprawa posiadania stopni naukowych przez kanoników kapituły katedralnej we Fromborku została uregulowana w statutach z 1532 r. Znajdujemy tam przepis stwierdzający, że kanonik, który nie przekroczył 40 roku życia i nie otrzymał dotąd żadnego stopnia naukowego, winien — po rocznej rezydencji w kapitule — udać się na trzyletnie studia teologiczne, prawnicze lub sztuk wyzwolonych. Po powrocie ze studiów winien był przedstawić kapitule dyplom opatrzone pieczęcią rektora.

Wśród kanoników katedralnych możemy u piętnastu potwierdzić posiadanie doktoratów obojga praw, u trzynastu doktoratów teologii i u czterech doktoratów z medycyny. O trzech możemy powiedzieć, że mieli magisteria sztuk wyzwolonych.

Z uczelni polskich najczęściej odwiedzaną była Akademia Krakowska. Studioowało tutaj na pewno 29 kanoników. Trzech uczęszczało na zajęcia do Akademii Lubrańskiego w Poznaniu, a jeden do Kolegium Jezuickiego w tym mieście. Sześciu było w Wilnie, dwóch w Sandomierzu, dwóch w Chełmnie i jeden w Kaliszu. Najpopularniejsze były jednak uczelnie rzymskie. Studioowało tam na

¹² Por. S. Achremczyk, Uwagi o mecenacie kulturalnym biskupów warmińskich w XVII i XVIII wieku, *KMw* 1(1987), s. 5-6.

pewno 33 kanoników, w tym 16 w ramach fundacji Preucka¹³. Na drugim miejscu plasuje się Padwa z 12 kanonikami. Po pięciu kanoników studiowało we Frankfurcie, Wittenberdze, Wiedniu i Paryżu, trzech było w Lipsku, po dwóch w Bolonii i Würzburgu, po jednym w Gratzu, Ingolstadt, Lejdzie, Lowanium, Marburgu, Moguncji, Orleanie i Perugii.

Jerzy Dygdała obliczył, że w okresie 1660–1772 48,7% prałatów warmińskich (a więc prepozytów, dziekanów, kantorów i kustoszy) ukończyło studia, z tym że w latach 1660–1696 było ich tylko 33,3%. Odsetek ten wzrósł prawie dwukrotnie w latach 1734–1772 i wynosił 60%¹⁴.

Jeśli chodzi o księży pracujących w duszpasterstwie, udało się ustalić następujące dane dotyczące studiów: trzydziestu dziewięciu księży studiowało w Wilnie, siedemnastu w Warszawie, czternastu w Rzymie — w tym dwunastu w ramach fundacji Preucka (pięciu zostało potem kanonikami dobromiejskimi), jedenastu w Krakowie, dziesięciu w Ołomuńcu, ośmiu w Pradze, siedmiu w Wiedniu, czterech w Przasnyszu, trzech w Pułtusku, dwóch w Poznaniu i po jednym w Nysie, Piotrkowie, Płocku i Perugii.

VI. ORGANIZACJE KAPŁAŃSKIE

W tym czasie organizacją kapłańską, zrzeszającą duchownych należących do poszczególnych archidiecezji, były bractwa kapłańskie. Na początku XVI wieku przeżywały one regres, lecz biskupi Hozjusz i Kromer podjęli się ich reformy. Bractwa te stawiały jako cel pogłębienie pobożności, dawanie dobrego przykładu i udzielanie wzajemnej pomocy. Dlatego ich członkowie odbywali wspólne spotkania połączone z wigilią, Mszą św. i konferencją. Przykładowo — w Olsztynie kapłani gromadzili się raz w roku w czasie wielkanocnym. Każdy członek bractwa zobowiązany był do odprawienia Mszy św. w intencji zmarłego współbrata oraz do świadczenia w razie potrzeby także pomocy materialnej¹⁵.

Bractwa kapłańskie fundowały najczęściej Msze św. odprawiane w intencji swoich członków. Na przykład niemiecki kapłan, pracujący przy kościele lidzbarskim, sprawował każdego tygodnia w poniedziałek Mszę św. *De Spiritu Sancto* z kolektą (modlitwą) za żywych i zmarłych konfratrów tutejszego bractwa. Za to otrzymywał z kasy 6 grzywnen zapłaty¹⁶.

¹³ Zob. M. Pawlak, Dzieje fundacji Jana Preucka w XVII–XVIII w. *Acta Universitatis Nicolai Copernici*, 1985, z. 158, s. 51–73; A. Eichhorn, Die Preuckische Stiftung in Rom, *ZGAE* 2(1863), s. 271–319.

¹⁴ J. Dygdała, *iw.*, s. 60.

¹⁵ A. Kopiczko, Ustrój i organizacja diecezji, *iw.*, s. 230–231; Por. Statuty tych bractw: Die Statuten und Matrikel der Priesterbruderschaft in Wormditt, *PDE* 1885, s. 117–119; Die Statuten der Priesterbruderschaft zu Allenstein, *PDE* 1885, s. 40–42; Die Priesterbruderschaft zu Heilsberg, *PDE* 1882, s. 113–118; Statuten der Braunsberger Priesterbruderschaft, *PDE* 1900, s. 21–22; Die Priesterbruderschaften in Ermland, *PDE* 1882, s. 91–95 i 97–101.

¹⁶ A. Kopiczko, *iw.*, s. 237; G. Matern, Die kirchlichen Bruderschaften in der Diözese Ermland, Braunsberg 1920, s. 117.

Autorka monografii o dobromiejskiej kapitule kolegiackiej A. Birch-Hirschfeld¹⁷ stwierdziła, że w tamtejszym kościele, oprócz aniwersarzy, w okresie od 1583 do 1740 r. można udowodnić istnienie około 35 większych beneficjów. Fundatorami byli najczęściej członkowie kapituły kolegiackiej, ale zdarzali się również wikariusze i inni duchowni diecezjalni oraz świeccy¹⁸.

ZAKOŃCZENIE

W tym artykule pomijam świadomie takie zagadnienia jak: uposażenie duchowieństwa, działalność urzędniczą, naukową i literacką, mecenat, fundacje, język ojczysty i języki wyuczzone, kongregacje dekanalne oraz życie moralne. Sądzę, że znajdują one swoje miejsce w obszernej monografii poświęconej tej grupie ludzi działającej na Warmii w wiekach XVI, XVII i XVIII. Już — częściowo w oparciu o prezbiteriologię Hoppego — przygotowano biografie kanoników i księży pracujących w diecezji warmińskiej. Na tej podstawie zrobiono zestawienia tabelaryczne dotyczące ich pochodzenia i studiów. Sądzę, że badania te przyczynią się do pełniejszego ukazania duchowego i intelektualnego oblicza Warmii XVI, XVII i XVIII wieku.

THE CLERGY OF VARMIA DIOCESE DURING THE YEARS 1527–1772

SUMMARY

This article discusses the diocese groups by function, their numbers, social and territory origin, preparation for priesthood, and priestly associations. It has been found out, among others, that within that period there were 20 ordinary bishops and three coadjutors with the right of succession (*coadiutor cum iure successionis*), 8 assistant bishops, 229 canons of the cathedral chapter, 161 canons of the collegiate chapter, 260 vicars of the cathedral chapter, 84 vicars of the collegiate chapter, 1330 pastors and 1470 parochial vicars.

Of the bishops, five were townsmen, five — representatives of well-off nobility, and the others belonged to families between well-off nobility and the magnates. It results from the information of the origin of about eight hundred priests employed in parishes that the most vocations were from Braniewo (91), then from Olsztyn (72), Lidzbark Warmiński (70), Dobre Miasto (58), Reszel (54), Barczewo (43), Bisztynek (19), and Frombork (17).

¹⁷ A. Birch-Hirschfeld, *Geschichte des Kollegiatstiftes Guttstadt (1341–1811)*, *ZGAE* 24(1932), s. 715.

¹⁸ A. Kopiczko, *iw.*, s. 237.

MATERIALY i SPRAWOZDANIA

POLACY i NIEMCY — HISTORIA i WSPÓŁCZESNOŚĆ*

Tematyka Polska–Niemcy, należy do ciągle aktualnych. Sięga szerokich źródeł historycznych, wiąże się współcześnie z powstawaniem nowej Europy. Ponadto, dla wielu żyjących Polaków i Niemców jest to zagadnienie ciągle żywe, gdyż zetknęli się z tym problemem osobiście podczas ostatniej wojny, jak i w okresie powojennym. Dodatkowym momentem w aktualności tej tematyki jest bliskość i sąsiedztwo obydwu narodów, które wraz z postępem techniczno-komunikacyjnym będzie ciągle się przybliżało.

Sąsiedztwo Polski i Niemiec jest historycznie obciążone stosunkami, które tylko w bardzo krótkich okresach można nazwać dobrymi. Nacechowane było na przestrzeni setek lat wojnami, zaborami, pragnieniem wyniszczenia. Dotyczy to w szczególności czasów najnowszych. Ciągle przychodzi na myśl ostatnia wojna i przeżyta okupacja. Prawie każda rodzina może tu przytoczyć własne, tragiczne przeżycia i doświadczenia. I chociaż niejednokrotnie pojawiają się próby, aby puścić w niepamięć ten okres, a zwłaszcza kto rozpoczął II wojnę światową, faktem pozostaje, że źródła nowej sytuacji geopolitycznej, jaka ukształtowała się po 1945 r., należy szukać również i w Niemczech. Najczęściej przypominamy układ Jaltański i rolę, jaką odegrał w nim Stalin. Trzeba jednak pamiętać, iż był on następstwem rozpoczętej i zmierzającej do końca II wojny światowej, której początek i przebieg kojarzy się nieodłącznie z Niemcami.

Trzeba dodać, iż nie tylko Polska stała się ofiarą układu Jaltańskiego, również inne narody, także Niemcy, poprzez utratę swoich terenów wschodnich, poprzez bolesną i tragiczną deportację ludzi zamieszkałych w Prusach Wschodnich, na Śląsku i Pomorzu Zachodnim. Polska jednak została dotknięta w sposób szczególny. Utraciła swoje tereny wschodnie. Uzyskała wprawdzie Ziemie Zachodnie i Północne, terytorialnie jednak mniejsze od tego co utraciła i do tego bez

* Wykład ten pod tytułem *Polen und Deutsche in Geschichte und Gegenwart* został wygłoszony 5 lipca 1993 r. w Helle podczas *Ermländische Begegnungstage 93* na temat *Ermländische Kulturerbe in gemeinsamer Verantwortung von Deutschen und Polen*. Organizatorzy, mimo obietnic, nie wydali drukiem materiałów spotkania w Helle. Życie idzie naprzód i nie znosi zwłoki w relacjach międzyludzkich, w tym również między Polakami i Niemcami, co znalazło swój wyraz we *Wspólnym słowie polskich i niemieckich biskupów z okazji trzydziestej rocznicy wymiany listów (1965–1995)*, wydanym w Warszawie 21 XI 1995 r.

ostatecznej regulacji prawnej tych granic, zarówno ze strony Niemiec, jak i na płaszczyźnie międzynarodowej.

Ten właśnie moment był w sposób szczególny wykorzystywany przez propagandę polskiego systemu komunistycznego. Podtrzymywano w niej opinię o jedynym zagrożeniu z Zachodu i wyłącznej pomocy, przyjaźni i przykładzie ze Wschodu, ze strony Związku Radzieckiego.

Moment zagrożenia politycznego poprzez nagłaśnianie w środkach masowego przekazu głosów kół odwetowych, działających w Niemczech Zachodnich, jak i zagrożenia militarnego, z racji włączenia i przynależności Niemiec do NATO, znalazł spory posłuch w społeczeństwie polskim. Wielu Polaków z tego powodu widziało w komunizmie i Układzie Warszawskim, z główną rolą zajmowaną przez Związek Radziecki, gwarancję i zabezpieczenie polskiej granicy zachodniej z Niemcami.

Propaganda komunistyczna wielostronnie wykorzystywała sytuację polityczną, jaka wytworzyła się po II wojnie światowej. Propagowana nienawiść do kapitalizmu znalazła swój szczególny wyraz w odniesieniu do Niemiec Zachodnich i Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, które stały się ucieleśnieniem nie tylko zła ekonomicznego, ale i politycznego.

Trzeba mocno podkreślić, iż społeczeństwo polskie przez wiele lat było indoktrynowane przez komunistów, kontrolowane przez wszechstronny system cenzury, niedopuszczający jakiegokolwiek innego poglądu od oficjalnej linii partyjnej, nie miało możliwości na pełne wyrażenie swego autentycznego stanowiska w sprawie Niemiec.

W okresie powojennym można mówić o kilku okresach stosunków polsko-niemieckich.

1. Okres lat 1945–1956

W tym czasie Polska nawiązała oficjalne stosunki z rządem NRD (1949), który poprzez układ w Zgorzelcu 6 VII 1950 r. uznał Odrę i Nysę za „granicę pokoju i przyjaźni”. Zaprotestował przeciw temu Bundestag, przypominając w swym oświadczeniu, iż Ziemia Zachodnie i Północne Polski zostały jej przydzielone tylko pod administrację tymczasową i sprawa granicy niemiecko-polskiej może ustalić ostatecznie jedynie konferencja pokojowa państw uczestniczących w II wojnie światowej.

Jak już wspominałem, środki masowego przekazu skrupulatnie popierały oficjalne stanowisko rządowe. Ujmowały negatywnie dokonujące się zmiany na Zachodzie, a zwłaszcza w Niemczech. Opinia publiczna zajmowała dosyć charakterystyczne stanowisko: *żyła wspomnieniami przeszłości, a zarazem kategorycznie afirmowała nowy układ terytorialny* (Stomma, 171). Kościół katolicki w Polsce mocno obstawał przy granicy na Odrze i Nysie. Organizował życie religijne wśród osiedlającej się polskiej ludności na Ziemiach Zachodnich i Północnych.

2. Okres lat 1956–1970

Październik 1956 swymi wpływami politycznymi sięgnął również polityki zagranicznej. Nadal rozwijały się kontakty z NRD, ale problem RFN zaczyna się pojawiać coraz wyraźniej zarówno w kontekście półoficjalnych rozmów, jak i w publicystyce. Dużą rolę odegrały tu środowiska katolickie, skupione wokół czasopism „Tygodnika Powszechnego”, „Znaku”, „Więzi”, jak i kontakty zagraniczne biskupów polskich podczas Soboru Watykańskiego II.

Ze strony niemieckiej należałoby odnotować rozpoczęcie działalności przez organizację ekumeniczną „Sühnezeichen” z NRD i RFN (1958–1980), starającej się publicznie wyznać historyczną winę Niemiec. Jej członkowie pracowali głównie przy porządkowaniu obozów koncentracyjnych, cmentarzy żydowskich. Działalność tej organizacji zyskała uznanie ze strony społeczeństwa polskiego.

Ze strony Kościoła Niemiec, należałoby odnotować kazanie kardynała Döpfnera, ówczesnego biskupa Berlina, z października 1960 r., poświęcone stosunkom niemiecko-polskim. Wzywał w nim, aby przewyciężyć dotychczasowe złe dziedzictwo wzajemnych stosunków niemiecko-polskich i pojednać się z Polską w duchu chrześcijańskiego porozumienia.

W podobnym duchu, w rok później, ukazało się ze strony ewangelickiej tzw. Göttinger Erklärung.

W 1965 r. opublikowane zostało *Memorandum EKD (Evangelische Kirche Deutschlands)*, w którym podjęty został problem stosunku do Polski i innych terenów wschodnich. Autorzy *Memorandum* domagali się moralnej oceny Niemiec względem Polski, podczas II wojny światowej. Przyznali też, iż skrzywdzono wysiedlonych Niemców i należy im się odszkodowanie. Nie może ono dokonać się kosztem ludności polskiej, która wysiedlona z terenów wschodnich, znalazła dom w nowych granicach powojennej Polski. *Memorandum* nie zajęło wyraźnego stanowiska w sprawach granicy niemiecko-polskiej. Uznało jednak sprawę rozszczeń terytorialnych za nieuzasadnioną. *Memorandum* wywołało w Niemczech liczne i krytyczne oceny, pochodzące głównie ze środowisk prawicowych i przesiedleńczych.

Nowym czynnikiem w kształtowaniu się powojennych stosunków polsko-niemieckich stało się *Orędzie Biskupów Polskich do ich niemieckich Braci w Chrystusowym Urzędzie Pastorskim*, wystosowane 18 listopada 1965 r. z Rzymu, gdzie biskupi uczestniczyli w II Soborze Watykańskim. *Orędzie* było w pewnym sensie wyciągnięciem ręki do narodu niemieckiego. Słowa *przebaczamy i prosimy o przebaczenie* nosiły znamiona moralnej odwagi, a nawet heroizmu. *Orędzie* Biskupów Polskich swymi konsekwencjami odbiło się zdaje się bardziej na Kościele w Polsce, niż w Niemczech. Faktem pozostaje, iż list Biskupów polskich miał wymiar nie tylko religijny, ale i polityczny. Negatywna reakcja polskich komunistów została wymierzona głównie w katolicyzm Polski. Biskupi niemieccy skierowali odpowiedź na *Orędzie* 5 grudnia 1965 r. Oceny tej odpowiedzi są do dziś zróżnicowane. Komuniści przeliczyli się w swych atakach na Kościół. Przyniosły one skutek wręcz przeciwny. Argumentacja moralna, katolicka, skierowana do Polaków, w większości wyznania katolickiego, okazała się bardziej skuteczna, aniżeli to sądzono.

Ponadto *Oreǳie* i polemiki z nim zwiǳane w środkach masowego przekazu, na łamach czasopism, na murach rękami agentów Służy Bezpieczeństwa, pozwoliły pojedynczemu Polakowi na reorientacj  jego wlasnych poglądów i stosunku do sprawy polsko-niemieckiej. Reorientacja ta prowadziła ku moralnemu przebaczeniu narodowej przeszłości, konkretnie winowajcom z ostatniej wojny, a zarazem pozwoliła budzi  nadzieje na budowanie nowej przyszłości.

Kolejnym wǳnym etapem w dialogu niemiecko-katolickim było *Memorandum Bensberger Kreis* z marca 1968 r., opracowane staraniem 145 katolickich intelektualistów niemieckich. Stwierdzono w nim potrzeb  prawnej regulacji granicy między Polsk  a Niemcami. Skierowano apel do r du RFN o zawarcie układu z Polsk , który regulowałby spraw  wspólnej granicy.

Okres dyskusji zbliżał się ku końcowi. Trwał  wierc  wieku. Wkrótce mi ł rozpoczał się okres podejmowania decyzji, również dochodzący do tego samego czasookresu.

12 sierpnia 1970 r., został zawarty w Moskwie układ niemiecko-sowiecki. 7 grudnia 1970 r. został podpisany układ z Polsk . Ze strony polskiej podpisał go m.in. W. Gomułka, ze strony niemieckiej, podobnie jak w Moskwie kanclerz Willy Brandt i minister spraw zagranicznych Walter Schell.

Ekipa partyjno-rządowa Gomułki upadła jeszcze w tym samym miesiącu. Układ jednak ostał si , chociaż jego ratyfikacja nastąpiła ze strony RFN dopiero 10 V 1972 r.

3. Okres od 1970 do 1989 r.

Po wojnie, Polak w Polsce, Niemiec w Niemczech, zmuszony był podj c trud egzystencji. Zniszczona wojn  gospodarka wymagała wielu wysiłków i trudu, aby można było zapewni  minimum egzystencji dla siebie i rodziny. Na realne efekty trzeba było czeka . Wcześniej pojawiły się one w Niemczech. Sukcesy gospodarcze w Niemczech były pilnie obserwowane.  rodki masowego przekazu starały się je minimalizowa , pojedynczy jednak obywatel Polski orientował się dobrze. W Polsce, coraz bardziej wcielanej w obieg ekonomiczny komunizmu i gospodarki ZSRR, nadzieja na polepszenie się sytuacji malała z roku na rok. I tak trwało to aż do roku 1981, kiedy nastąpił krach ekonomii socjalistycznej, nie budzący już wǳniwości nie tylko u większości społeczeństwa, ale i wśród członków samej partii komunistycznej.

Zanim to nastąpiło, nowy gabinet partyjno-rz dowy E. Gierka, korzystał z podpisanego układu w sposób czysto pragmatyczny. Z Niemiec do Polski szły kredyty, z Polski do Niemiec wyjedzały rodziny pochodzenia niemieckiego. Był to też okres, w ograniczonym zakresie, kontaktów kulturalnych i naukowych, jednak pod baczną obserwacj  polskiej Służy Bezpieczeństwa.

Czerwcowe wybory w 1989 r. w Polsce oddaliły komunistów od włady, a 9 listopada doszło do otwarcia i burzenia muru w Berlinie.

Europa, ani Niemcy, nie były przygotowane na tak szybki przebieg wydarzeń. Ich scenariusz nie był pisany przez polityków, lecz przez pragnące wolności narody.

Rozwiązania polityczne w zasadzie sankcjonowały stan faktyczny granic, jaki ukształtował się po II wojnie światowej. Pragnienie życia w pokoju było silniejsze, aniżeli głosy roszczeniowe, odzywające się przy okazji normalizacji stosunków polsko-niemieckich.

4. Okres od 1990 r.

14 listopada 1990 r. nastąpiło podpisanie w Warszawie układu między Polską a Niemcami, który potwierdzał dotychczasową granicę międzypaństwową na Odrze i Nysie. 17 czerwca 1991 r. został podpisany traktat między Rzeczpospolitą Polską a Republiką Federalną o dobrym sąsiedztwie i przyjaznej współpracy. I to są realia prawne i faktyczne dnia dzisiejszego stosunków polsko-niemieckich. Ich rezultatem było wzajemne zniesienie wiz wjazdowych, co ułatwiło kontakty między poszczególnymi ludźmi po obu stronach granicy.

Tu należałoby wspomnieć o nowym kształtowaniu się poglądów na sprawę stosunków polsko-sowieckich, jakie przyniosło w 1989 r. zniesienie cenzury środków masowego przekazu. Dopiero teraz było wolno mówić i pisać o pakcie Ribbentrop-Mołotow, o wkroczeniu 17 IX 1939 r. wojsk sowieckich do Polski, o deportacji Polaków ze wschodnich terenów Polski na Sybir i Kołymę, do Kazachstanu, o Katyniu, Ostaszkowie, Charkowie, Miednoje i łagrach. Liczne publikacje na temat cierpienia i wyniszczenia Polaków na Wschodzie otworzyły wielu Polakom oczy na ogrom i zakres tych zbrodni. W tym kontekście rola Niemców w okresie okupacji hitlerowskiej nabrała innego wymiaru. Dla wielu pytanie: Kto więcej wyniszczył Polaków Hitler czy Stalin, jest ciągle otwarte. Utrudniony dostęp do archiwów sowieckich, zdaje się potwierdzać opinię, iż w tej sprawie nie wypowiedziano jeszcze ostatniego słowa. Strach przed prawdą prowadzi do jej ukrywania.

Jakie są perspektywy i płaszczyzny współdziałania w przyszłości Polaków i Niemców?

— Europa

W znaczeniu geopolitycznym jest to nasz wspólny kontynent, który zamieszkuje wiele narodów, na którym istnieje wiele państw. Wszystkie one mają swoją historię, znaczoną wzajemnymi wojnami, ale i dążeniami do pokoju, a szczególnie po ostatniej wojnie, doświadczeniami i pragnieniami rozwoju gospodarczego i społecznego. Postępy jakie przyniosła integracja europejska w ostatnich latach, szczególnie w zakresie ekonomicznym, utwierdzają w przekonaniu, iż jest to właściwa droga. Trzeba mieć na uwadze dalszą integrację polityczną. Europa zachodnia wolałaby nie dzielić się swymi zdobyczami integracji ze wschodnią częścią Europy, odkładając ten problem na dalsze lata, lecz uczynić z niej najwyżej chłonny rynek zbytu. Dla Polski perspektywa integracji też dość daleka i w tej

chwili przedwczesna, jednak w drugim tysiącleciu całkiem realna. Kościół i inteligencja, główne siły historycznej Europy, powinny okazać w tej sprawie więcej stanowczości i uniwersalnego spojrzenia.

— Chrześcijaństwo

Wspólnota kulturowa Europy ukształtowana przez chrześcijaństwo, przynajmniej w sensie historycznym. Działalność misjonarska św. Benedykta, Kolumbana, Bonifacego, Cyryla i Metodego, Ansgara, Wojciecha i Brunona z Kwerfurtuniosła Ewangelię narodom Europy, dając początek chrześcijaństwu i nowej kulturze europejskiej. Chrześcijaństwo w Europie było siłą, która zintegrowała rozbite ludy Europy, przyniosła im tradycję rzymską i kulturę śródziemnomorską. Kościół wprowadzając w szerokim zakresie szkolnictwo parafialne, średnie i uniwersyteckie, łącząc jako wspólny język, uczynił z Europy w wiekach średnich jedną ojczyznę dla wszystkich ludzi i narodów. Obecne były im pojęcia granic, wiz, narodowości. Wspólna im była objawiona przez Ewangelię prawda o Bogu, jak również nowe spojrzenie na człowieka, nie tylko na stworzenie Boga, ale jako na współtwórcę w ulepszaniu świata, szczególnie w zakresie kultury poprzez pomnażanie prawdy, dobra i piękna.

W tym kontekście narody europejskie, oczywiście Polacy i Niemcy, posiadają wspólną płaszczyznę odniesienia. Łączy ich nie tylko kontynent, granica europejska, historia naznaczona wieloma dramataми, ale i chrześcijaństwo, tak wielką odgrywające rolę w wiekach średnich, tak spychane na margines we współczesnych kontaktach.

Europa ma własną tradycję i kulturę. Z żalem patrzymy jak Zachód Europy ulega atlantyzacji tej kultury. Ludzie są przekonani, że jest to kultura europejska, niestety jest ona obca chrześcijaństwu. Jest skażona konsumpcją, biznesem, materią, brakiem ofiary i wysiłku, nienawiścią, przemocą, gwałtem, hałasem, niepokojem, chęcią posiadania zamiast bycia, śmierci zamiast życia. Taką kulturę, obdarzoną mianem europejskiej, próbuje się nam przekazywać z Zachodu do Europy Wschodniej.

Kościół katolicki odegrał ważną rolę w dziele zbliżenia Polaków i Niemców po ostatniej wojnie. Mimo iż poniósł w okresie okupacji hitlerowskiej ogromne straty, w niektórych diecezjach sięgające 50% duchowieństwa, podjął się misji pojednania i porozumienia, zanim zdecydowali się politycy. Kościół powinien ten problem podjąć na nowo, aby pogłębić płaszczyznę porozumienia. Uważam, iż płaszczyzną winno być autentyczne chrześcijaństwo i wyrosła na nim kultura europejska.

My patrzymy na ten katolicyzm w perspektywie 750-lecia jego dziejów na Warmii. Mimo tragicznych losów, jakimi został dotknięty w 1945 r., przetrwał w swej specyficznej tradycji w Niemczech poprzez duszpasterstwo kierowane przez biskupa Maksymiliana Kallera, wikariuszy kapitułnych Arthura Kathera i Paula Hoppe i obecnego wizytatora apostolskiego J. Schwalke, jak i w nowej rzeczywistości w Polsce, już w obecnej archidiecezji warmińskiej, z arcybiskupem dr. Edmundem Piszczem i w diecezjach sąsiednich: elbląskiej i ełckiej.

— Rodzinne strony (*Heimat*)

Dla wielu Niemców Warmia jest miejscem urodzenia i pochodzenia. Podobnie jest dziś z wieloma Polakami Warmia jest również dla nich miejscem urodzenia, pochodzenia, zamieszkania, pracy i działalności.

Wszystkich łączą nie tylko rodzinne strony i ojcowizna — *Heimat*, lecz również katolicka tradycja i chrześcijańska kultura.

Znaczą ją pomniki gotyckiej architektury, rzeźby i malarstwa, podziwiane dziś na Warmii i Powiślu. Wspólnie szcycimy się zabytkami słowa pisanego w języku łacińskim, niemieckim i polskim. Podziwiamy zachowane dzieła Boga Stwórcy, jeziora, lasy, pola uprawne i łąki. Rozumiemy ten świat jednakowo, stąd pochodzimy i tu wyrosliśmy, a ponadto wszyscy zostaliśmy wychowani w cywilizacji europejskiej i kulturze chrześcijańskiej.

Owszem, język, narodowość, stanowią barierę, ale ma to charakter drugorzędny, możliwy do pokonania. Nie jest to kryterium zasadnicze. Najważniejsza jest treść i wspólna płaszczyzna jej zrozumienia. Kultura bowiem, winna rozwijać *zdolność podziwiania, wnikania w głąb, kontemplację i urobienie sobie sądu osobistego, moralnego i społecznego* (GS 59). Ponadto kultura, która jest tak bardzo związana z człowiekiem, z jego duchowością, pozwala innym korzystać z dorobku kulturowego pokoleń poprzednich. Obchody 750-lecia diecezji warmińskiej są dobrą okazją, aby zaprezentować bogate dzieje kultury warmińskiej. Trzeba otwarcie i mocno powiedzieć, że jest to kultura zrodzona z inspiracji katolickiej, zarówno ze względu na swoją chrześcijańską treść, jak i mecenat, który w odniesieniu do architektury, malarstwa i rzeźby sprawowali biskupi warmińscy lub Kapituła. Dodajmy też, iż każde dzieło ludzkie zawiera w sobie jakieś piękno, jak i dobro. W tym sensie jest ono ukierunkowane na Dobro i Piękno Najwyższe, na Boga, na którego chwałę, wprost czy pośrednio jest ono tworzone.

Podane wyżej racje wskazują na to, iż kultura Warmii winna być wyjaśniana i interpretowana za pośrednictwem religii, chrześcijaństwa. Znajomość religii, osobiste doświadczenie religijne, żywa wiara, będą miały wpływ na pełne zrozumienie kulturowych treści. Płyną stąd zadania dla Kościoła, instytucji z nim związanych, aby dalej pełnić rolę mecenatu w kulturze warmińskiej, przynajmniej jako pomostu pokoleń i płaszczyzny porozumienia, które jednoczą ludzi w miłości, wierze i nadziei. Rola Kościoła jest bowiem szczególna. Jest *postany do wszystkich ludów jakiegokolwiek czasu i miejsca*.

Wierny własnej tradycji i zarazem świadomy swej uniwersalnej misji, potrafi nawiązać łączność z różnymi formami kultury, przez co bogaci się zarówno sam Kościół, jak i różne kultury (GS 58).

Na przestrzeni ostatnich 35 lat między ośrodkami warmińskimi w Niemczech i w Polsce katolicy wypracowali szereg form kontaktowych, które sprzyjały wzajemnemu poznaniu i zrozumieniu. Było bowiem sporo powodów, aby do bogatej tradycji warmińskiej wracać, aby nie uległa ona zapomnieniu czy nawet zniszczeniu. Były i są racje bardziej zasadnicze, które wymienia Konstytucja Soborowa o Kościele w świecie współczesnym. Poprzez doświadczenie dziejowego bogactwa kulturowego mamy lepsze możliwości poznania natury samego człowie-

ka, a także poznania dróg wiodących do prawdy (GS 44). Te momenty zostały w sposób szczególny wykorzystane.

Najważniejsze i najbardziej owocne były kontakty i współpraca naukowa na płaszczyźnie *Historischer Verein Für Altertumskunde und Geschichte Ermlands*. Wspomnę tu znane osoby, niezmiernie zasłużone dla rozwoju tych kontaktów: dr Anneliese Triller, dr Brigitte Poschmann, Werner Thimm, dr Hans-Jürgen Karp, dr Ernst-Manfred Wernter.

Chciałbym też odnotować owoce wizyty, spotkania i rozmowy, prowadzone z okazji pobytu na Warmii wycieczek i pielgrzymek, organizowanych przez pana Alfreda Krassuskiego i Alfonsa Steffena, którzy nadawali im zawsze znamiona religijne.

Te kontakty wydawały owoce. Wspomnę tu wspólne, msze św. w języku niemieckim w Olsztynie dla grup pielgrzymkowych pana A. Krassuskiego. Wspomnę tu ostatnie odznaczenie papieskie *Pro Ecclesia et Pontifice* nadane panu A. Steffenowi właśnie w Elblągu.

Oczywiście należałoby wspomnieć o innych kontaktach, przejawach pomocy. Mam tu na myśli kontakty między poszczególnymi ludźmi, rodzinami, parafiami, pomoc okazywaną przy odbudowie kościołów. Najbardziej wymownym przykładem mogą być kościoły w Braniewie i Krośnie. Poszczególne numery *Ermlandbriefe* dają dosyć szeroki obraz tych współdziałań ludzi, Warmiaków różnych pokoleń, zjednoczonych troską o swoją ojcowiznę, ale i wspólnym pragnieniem życia w pokoju.

Źródła i literatura:

— Konstytucja duszpasterska o Kościele współczesnym *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje, Paris 1967, s. 533 nn.

— Wir gewähren Vergebung. Wir erbitten Vergebung. Die Botschaft der polnischen Bischöfen an die deutschen Bischöfe vom 18. November 1965, w: Dokumentation der Predigten und Ansprachen bei der Begegnung des Primas von Polen, Kardinal S. Wyszyński und einer Delegation der Polnischen Bischofskonferenz mit dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal J. Höffner und der Deutschen Bischofskonferenz in Deutschland im September 1978, Bonn 1978, s. 76–87.

— Orędzie Biskupów Polskich do ich niemieckich Braci w Chrystusowym Urzędzie Pasterskim 18 XI 1965, *Tygodnik Powszechny* 7 X 1990 nr 40.

— Wspólne słowo polskich i niemieckich biskupów z okazji trzydziestej rocznicy wymiany listów (1965–1995), *Katolicka Agencja Informacyjna, Biuletyn* 82–83, (19 XII 1995), s. 31–33.

— Stanisław S t o m m a, Pościg za nadzieją, Paris 1991, s. 165–224.

— Piotr M a d a j c z y k, Na drodze do pojednania. Wokół orędzia biskupów polskich do biskupów niemieckich z 1965 roku, Warszawa 1994.

POLEN UND DEUTSCHE — GESCHICHTE UND GEGENWART

ZUSAMMENFASSUNG

Das nachbarliche Nebeneinanderleben der Deutschen und der Polen hat im Laufe der Geschichte viele Belastungszeiten aufzuweisen. Unwiderstehlich taucht in unseren Gedanken immer wieder der letzte Krieg, mit der damit verbundenen deutschen Besatzung auf. Wir können die Tatsache nicht umgehen, daß die Quellen der neuen geopolitischen Lage, wie sie sich nach dem Jahre 1945 herausgebildet hat, nicht nur im Vertrag von Jalta, sondern auch in Deutschland zu suchen sind.

In der Nachkriegszeit lassen sich die polnisch-deutschen Beziehungen in mehrere Zeitabschnitte unterteilen.

Europa und Christentum sind eine Ebene, auf der sich künftig die Beziehungen zwischen Deutschen und Polen gestalten sollen. Grenzen dürfen dabei keine Rolle mehr spielen. Was uns verbindet und gegenseitig verknüpft ist auch z. B. für Ermländer die gemeinsame Heimat Ermland, das heutige Warmia.

WYSIEDLENIA POLAKÓW I NIEMCÓW — Z PERSPEKTYWY PÓŁWIECZA*

Rozumiem, że organizatorzy, zapraszając mnie na dzisiejsze spotkanie, chcieliby, abym podzielił się swoimi obserwacjami dotyczącymi tego niezmiernie ważnego a zarazem wciąż drażliwego odcinka stosunków polsko-niemieckich, jakim były wysiedlenia sprzed 50 laty a także, abym odpowiedział na pytanie, jaki jest ich odbiór w Polsce w dniu dzisiejszym. Wprawdzie jestem historykiem XIX wieku, ale mieszkając od 40 lat w Olsztynie, nie mogę przejść obojętnie nad tym zagadnieniem. Spróbuję się przeto wypowiedzieć, nie zapominając o osobistych doświadczeniach z lat wojny.

W 1945 r. bardzo mocno pamiętaliśmy o słowach Mickiewicza: *ale gada krzyżackiego nie ugłaszczę*, powtarzaliśmy z przekonaniem stare przysłowie: *Jak świat światem, nie będzie Niemiec Polakowi bratem*, wierzyliśmy wreszcie w prawdziwość najkrótszej wersji stosunków polsko-niemieckich, wyrażającej się w dewizie *Drang nach Osten*. Trudno się jednak temu dziwić, skoro w świadomości historycznej Polaków bardzo mocno ugruntowały się rozbiory Polski, następnie potwierdzone przez większość narodu niemieckiego we Frankfurcie n. M. w 1848 r., dalej hakatyzm epoki wilhelmińskiej i najtrudniejszy finał — lata II wojny światowej. Jest przeto zrozumiałe, że przez szereg lat po roku 1945 na linii Polska–Niemcy panowała martwa cisza, brakowało jakiegokolwiek stosunków tak oficjalnych, jak i prywatnych. Niemcy uzasadniali ten stan rzeczy utratą ziem wschodnich i wysiedleniem tamtejszej ludności. Przecież sytuacja ta nie mogła trwać wiecznie. Ze strony niemieckiej, pewne próby wyciągnięcia ręki do Polaków podejmował Kościół Ewangelicki (EKD), większego rozgłosu nabrała szlachetna inicjatywa pod nazwą *Aktion Sühnezeichen*. Ze strony polskiej najmocniej zaangażowało się środowisko „Tygodnika Powszechnego”, szczególnie Stanisław Stomma. Najbardziej jednak głośnymi wydarzeniami blisko po sobie następującymi w 1965 r. były *Memorandum EKD* oraz *Orędzie Biskupów Polskich do ich niemieckich Braci w Chrystusowym Urzędzie Pastorskim*. Zarówno *Memorandum* w społeczeństwie niemieckim, jak również *Orędzie* w Polsce spotkały się z ostrymi

* Nieznacznie poszerzona wersja referatu wygłoszonego 9 grudnia w Wedrer n. Hawelą koło Poczdamu w czasie międzynarodowego seminarium zorganizowanego przez Niemiecko-Polskie Towarzystwo w Brandenburgii a poświęconego tragedii wysiedleń. W seminarium, oprócz Niemców wzięli udział Polacy, Czesi, Ukraińcy i Żydzi.

atakami. W Polsce, pomijając niegodną kampanię polityczną partii komunistycznej, społeczeństwo katolickie, jeśli nawet godziło się z apelem o przebaczenie Niemcom, to nie mogło zrozumieć, z jakiego powodu ma jednocześnie prosić Niemców o przebaczenie. Pamiętam, że zwróciłem się z tym pytaniem do biskupa warmińskiego, Jana Obląka. Odpowiedział mi, że zgodnie z nauką chrześcijańską należało to uczynić, bo jednak Polacy nie są zupełnie bez winy, chociaż nie można mówić o równowadze wzajemnych krzywd. Zapamiętałem te słowa, chociaż na razie problemem tym się nie zajmowałem. Dalszymi krokami w tym kierunku było oświadczenie *Bernsberger Kreis*, zgięcie kolan przez kanclerza Brandta przed Pomnikiem Bohaterów Getta w Warszawie, ratyfikacja układu polsko-niemieckiego w 1972 r., działalność *Pax Christi* i *Maximilian Kolbe-Werk*, wreszcie olbrzymia pomoc materialna płynąca z Niemiec w czasie stanu wojennego. To wrzuszało. Jednocześnie od lat siedemdziesiątych zaczęły się nawiązywać kontakty osobiste, półurzędowe i oficjalne. Znowu muszę odwołać się do własnych wspomnień. Pamiętam, jak sympatyczne wrażenie wywołał w naszym środowisku fakt, że czasopismo „Zeitschrift f.d. Geschichte und Altertumskunde Ermlands” zaczęło zamieszczać streszczenia swych rozpraw w języku polskim. Było to bodajże jedyne czasopismo zagraniczne z polskimi streszczeniami. Myślę, że tego rodzaju gestów, zwłaszcza na szczeblu państwowym nie można lekceważyć i nie można poddawać w wątpliwość szczerości ich intencji. Podobnie jak wystąpienie w 1994 r. prezydenta Herzoga w Warszawie i ostatnie przemówienie ministra Bartoszewskiego w Bonn.

Aby jednak doszło do autentycznej normalizacji stosunków pomiędzy Polską a Niemcami, musi nastąpić porozumienie i pojednanie pomiędzy naszymi narodami. 50. rocznica zakończenia wojny wprost zmusza nas do przeprowadzenia uczciwego rachunku sumienia, bez względu na to, czy prawda będzie miła, czy zawstydzająca. Spotkałem się ze zdaniem, że w ten sposób niepotrzebnie się burzy spokój młodzieży, która dopiero teraz dowiadując się o strasznych przeżyciach a może i winach swoich ojców, czy dziadków, wpada w kompleksy i odczuwa różne zahamowania na wspólnych spotkaniach polsko-niemieckich. A jednak sądzę, że tylko na prawdzie można budować przyszłość. Bo wcześniej czy później tragiczna przeszłość wyjdzie na jaw i być może, w formie zniekształconej. A wtedy prostować ją będzie jeszcze trudniej. Zresztą wymaga tego, jak wspomniałem, rachunek sumienia, narodowy i państwowy. Po prostu, na dłuższą metę żyć w kłamstwie nie podobna.

Problem wysiedleń Niemców — w całej jego dramatycznej złożoności — praktycznie nie istniał ani w świadomości społecznej, ani też w polskiej historiografii. Owszem, *Oroędzie biskupów polskich w 1965 r.* krótko wspomniało o *cierpieniach milionów uchodźców i przesiedleńców niemieckich*, ale w ówczesnych warunkach nie było możliwości przeprowadzenia wolnej dyskusji na ten temat. Bardzo odważnie podniósł kwestię wysiedleń Jan Józef Lipski w 1981 r. w szkicu *Dwie ojczyzny — dwa patriotyzmy*. Ale i ten głos nie dotarł do szerszych kręgów inteligencji, chociaż przez część elit został zauważony i zapamiętany. Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w 1989 r. można już było bez skrępowania wrócić do zagadnienia roku 1945, chociaż początkowo pisano przede wszystkim o krwawej zemście Czerwonej Armii, o barbarzyńskich gwałtach na kobietach

i o strasznym losie uciekinierów. Ale i teraz mało kto wie, że np. marynarka sowiecka storpedowała na Bałtyku parowiec „Goya”, topiąc w morzu około 7 tysięcy osób, przeważnie ludność cywilną i rannych żołnierzy. Była to największa tego rodzaju jednorazowa zbrodnia na morzu.

Postawiliśmy jednocześnie pytanie — co oznaczał rok 1945 dla ówczesnej ludności Warmii i Mazur, czy było to wyzwolenie, czy tylko zdobycie ziemi przez Armię Czerwoną. Sądzymy, że wydarzenie to należy nazwać zwycięstwem jednego totalitaryzmu nad drugim. W związku z tym w bieżącym roku obchodziliśmy jubileusz 50-lecia państwowości polskiej na Warmii i Mazurach, a nie 50-lecie wyzwolenia tych ziem.

W wolnym przeto państwie polskim można było podjąć także temat dla Polaków najdrażliwszy, mianowicie stosunek naszego państwa i społeczeństwa do mieszkańców Warmii i Mazur w pierwszych latach po 1945 r. i do kwestii ich wysiedleń.

Tu trzeba powiedzieć, iż z uwagi na ludność częściowo pochodzenia polskiego, problem ten był bardzo skomplikowany. W zasadzie polityka państwa polskiego zmierzała do repolonizacji tej części ludności pochodzenia polskiego, która nie skompromitowała się bliską współpracą z reżimem hitlerowskim. Wiadomo, że strategia ta zakończyła się totalną klęską nie tylko dlatego, że większa część tej ludności czuła się już Niemcami, ale i z powodu licznych błędów państwa oraz generalnie wrogiej postawy do niej przesiedleńców polskich. Na ten temat sporo pisano wtedy, gdy cenzura stawiała się lżejsza, tzn. w latach 1956–1957 i 1980–1981.

Nadal panowało głuche milczenie dotyczące bezprawnego postępowania wobec ludności niemieckiej i sposobów ich wydalania z Polski.

Przypomnijmy zatem, co w artykułach ostatnich lat i książce Marii Podlasek (1995) pisze się na ten temat.

Na Warmii i Mazurach, podobnie i na pozostałych ziemiach północnych i zachodnich, zapanowało w 1945 r. prawo pięści. Przybysze z Polski dokonywali nagminnie rabunków, zabierali ostatnie środki żywnościowe, jak i przeróżne sprzęty gospodarcze. Wszystko to odbywało się przy akompaniamencie przekleństw, wyzwisk od „Szwabów”, „hitlerowców” i przy ogólnym poniżaniu godności ludzkiej. Zaczęto jednocześnie prawem kaduka samowolnie wyrzucać dotychczasowych właścicieli z ich gospodarstw a w miastach z mieszkań. Niemcy musieli zadowalać się głodowym wynagrodzeniem, wyznaczano ich do najgorszych robót publicznych.]

Niebawem nastąpiły przymusowe wysiedlenia, które — według wspomnień wysiedlonych, chociaż nie tylko — odbywały się przy stosowaniu bezlitosnych metod. Sprawa ta jednak wymaga — wydaje mi się — uzupełniającego spojrzenia w oparciu o polskie źródła archiwalne i inne. Np. nadsyłano do Polski podziękowania Niemców właśnie za humanitarny sposób ich wysiedlania. Niewątpliwie rządowi polskiemu zależało — chociażby z uwagi na opinię światową — na postępowaniu zgodnym z postanowieniami poczdamskimi. W archiwach polskich jest sporo tego rodzaju instrukcji, nakazów, monitów. Ale z różnych względów nie udawało się ich przeważnie wprowadzić w życie i dlatego przebieg wysiedleń był dla Niemców prawdziwym koszmarem, który zapamiętali na całe życie. I o tym

także Polacy mają moralny obowiązek pamiętać. Pomimo różnych okoliczności — nazwijmy — łagodzących, postępowanie wobec Niemców przed wysiedleniem i sposób ich wysiedlania stanowią w historii naszego narodu i państwa ciemną kartę. Bardzo często Polacy nie chcą tego przyjąć do wiadomości, ponieważ nie znają wspomnień poszkodowanych, nie znają rzeczywistości sprzed 50 laty.

Nabrały też ponurej sprawy więzienia dla Niemców, jak w Łambinowicach (Lamsdorf), Potulicach i innych.

Jednakże tragedii roku 1945 i lat następnych w żadnym wypadku nie można izolować od okresu okupacji, od znacznie gorszych metod wysiedlania z Poznańskiego, z Prus Zachodnich, ze Śląska, od wysiedleń z Zamojszczyzny połączonych tam generalnie z tzw. pacyfikacją, w czasie której płonęły wioski, ludzie szli do obozów koncentracyjnych, wysyłani byli do III Rzeszy lub uciekali do lasu i ginęli na miejscu. Nie można też zapomnieć o totalnym zniszczeniu Warszawy już po upadku powstania i o usunięciu z niej całej ludności. Na północnym Mazowszu, którego mieszkańcy tak mocno dali się we znaki Mazurom po 1945 r., urządzono poligon wojskowy, w związku z czym wydalono kilkanaście tysięcy Polaków. Właśnie na Mazowsze wysyłano żandarmów — Mazurów, znających język polski. Stąd też tym gwałtowniejszy był odwet.

Nie można też zapomnieć o milionach przymusowych robotników pracujących w niewolniczych warunkach w Niemczech. Oczywiście los ich w niemałym stopniu zależał od niemieckich pracodawców, bywało, że traktowano ich po ludzku. Ale sam fakt, że musieli pracować przeciwko sobie, to znaczy na rzecz gospodarki III Rzeszy, upokarzał ich dodatkowo. Wreszcie ostatnią sprawą, która bodajże najsilniej oddziaływała na postępowanie Polaków wobec Niemców w 1945 r., była śmierć około 3 milionów Polaków z ręki niemieckiej, co działo się na oczach całego kraju.

Pragnę być właściwie zrozumiany. Nie chcę usprawiedliwiać przestępstw popełnianych na Niemcach przez praktyczne stosowanie odpowiedzialności zbiorowej. Nawet ofiara nie ma prawa tak z punktu moralnego jak i prawnego do zemsty. Do karania konkretnych zbrodniarzy powołane są właściwe sądy. Tak, ale w ten sposób możemy mówić po 50 latach, chociaż i dzisiaj budzą się emocje i część Polaków nadal uważa, że w 1945 r. nic złego się nie działo.

W kwestii wysiedleń Niemców powtórzę wyrażane już przeze mnie, i oczywiście przez wielu innych historyków nie tylko polskich — myśli. Oto wśród koalicji antyhitlerowskiej ugruntowało się przekonanie, że w interesie przyszłego pokoju należy wydrzeć mniejszość niemiecką z krajów Europy Wschodniej i Środkowej. Zwłaszcza Polacy mieli w świeżej pamięci niebezpieczną rolę tzw. V kolumny we wrześniu 1939 r. Nie chodzi o to, że wyobrażenia o destruktywnej działalności mniejszości niemieckiej zostały wyolbrzymione. Ważne jest to, że w ten sposób powszechnie myślano, do czego zresztą przyczynił się generalnie wrogi i pogardliwy stosunek do Polaków ludności niemieckiej w czasie okupacji. Polacy nie wierzyli w lojalną postawę milionów Niemców wobec nowego, nieprzyjaznego państwa polskiego a przez to dostrzegali w nich realne zagrożenia w najbliższej lub dalszej przyszłości. W 1945 r. Polaków i Niemców łała morze nienawiści. Niemal wszyscy uważali, że pod jednym dachem nie sposób im wspólnie mieszkać. Te zbiorowe odczucia były wszak realną rzeczywistością, której żadni odpowie-

działni politycy nie mogli lekceważyć. Wreszcie ostatni argument przemawiający za koniecznością wysiedleń — to potrzeba znalezienia miejsca dla milionów Polaków wysiedlonych z Kresów Wschodnich i całego Związku Radzieckiego, ze spalonej Warszawy i setek również zniszczonych osiedli polskich, nie mówiąc już o imigrantach powracających z Niemiec. W tej sytuacji wysiedlanie Niemców nie traktowano jako kary, lecz jako konieczność. Było ono złem, ale mniejszym złem. Inne wyjście nie istniało. Tak problem ten widział m.in. wspomniany pisarz, Jan Józef Lipski.

Sprawę wysiedleń należy przeto postrzegać w 3 wymiarach: wysiedleń Polaków w czasie okupacji, wysiedleń Niemców po 1945 r. i wysiedleń Polaków z Kresów Wschodnich. Biskup warmiński, Edmund Piszcz, witając papieża, Jana Pawła II w Olsztynie w 1991 r. trafnie ujął: *Zwłaszcza powojenne lata były dla mieszkańców tej ziemi bardzo bolesne. Jedni musieli ją opuścić, drudzy na niej się osiedlić. Nikt tych ludzi o zdanie nie pytał. Za jednych i drugich decyzje podjęły obce mocarstwa. I uzupełnił: Osiedlono tu także pod przymusem naszych braci — Ukraińców, usuwając ich z rodzinnych stron z południa Polski.*

Tak więc Polacy i Niemcy przeżyli ogromną tragedię. Jednakże wśród Polaków panuje słuszne przekonanie, że nieszczęście ich nie można równoważyć ze znacznie mniejszymi nieszczęściami Niemców, doznanymi z powodu Polaków.

Mam świadomość, że mimo wszystko, moje słowa nie zdołają przekonać większości Niemców, zwłaszcza tych, którzy osobiście doświadczyli losu wysiedleń i utraty bliższej ojczyzny (*Heimat*). Rozumiem ich i pragnę zachować postawę tolerancji, nawet więcej, szacunku dla tego stanowiska, licząc zarazem na wzajemność.

To tyle o niedawnej przeszłości. Postawmy pytanie, jak dalece sytuacja uległa zmianie od 1989 roku?

Niewątpliwie procesy porozumienia, przebaczenia i pojednania wzajemnie się zająwiają i uzupełniają, a wynikają z bezpośrednich kontaktów, rozmów, a także z oddziaływania mediów i Kościołów. Oczywiście, ważną rzeczą jest poznawanie historii, nie tylko najnowszej, obu narodów. Historia okupacji w Polsce należy zarówno do historii Polski, jak i Niemiec; i odwrotnie, historia roku 1945 i lat następnych na ziemiach zachodnich i północnych jest także historią obu narodów. Na temat wysiedleń Niemców zaczynają się ukazywać pierwsze artykuły i książki, które przyjmowane są z różnorodnym odbiorem. Bardziej potrafią się wczuć w tragedię Niemców środowiska inteligenckie i generacje młodsze, które osobiście nie przeżyły okupacji. Wydane są także w tłumaczeniu polskim książki autorów niemieckich, jak Thomasa Urbana *Deutsche in Polen* (1994), czy Jürgena Thornwalda *Die grosse Flucht* (1995). Trzeba jednak zaznaczyć, że problematykę wysiedleń poruszają głównie media ogólnopolskie, bo np. w Olsztynie żadna z gazet tego tematu nie podjęła.

Niejednokrotnie pierwszą reakcją na nową, otwartą postawę wobec problemu niemieckiego jest tracycyjny odruch zaprzeczenia, oburzenia, ale po pewnym czasie, coraz szersze kręgi społeczeństwa na Warmii i Mazurach — jak mi się wydaje, przyzwyczajają się do nowej argumentacji i stopniowo akceptują poglądy idące od swoich elit. Z podejrzliwością odnoszono się początkowo do różnych stowarzyszeń niemieckich, obecnie, zresztą dzięki ich rozsądnej polityce i działal-

ności, są generalnie aprobowane przez społeczeństwo naszego regionu. Prekursorem tego nowego spojrzenia i na historię i współczesność była niewątpliwie Wspólnota Kulturowa „Borussia”, której także w pierwszym momencie przyglądano się z pewną nieufnością. I dalej. Sam byłem mile zaskoczony, z jak dużym zrozumieniem i przychylnością przyjęta została w środowisku wiejskim uroczystość odsłonięcia tablicy pamiątkowej ku czci Immanuela Kanta w Jarnołtowie koło Morąga w 1994 r. Obecnie została dołączona tablica w języku niemieckim.

Porozumieniu i pojednaniu służy działalność Społecznego Komitetu Ratowania Dawnych Cmentarzy na Warmii i Mazurach, któremu przewodniczy Arcybiskup Warmiński. Popularyzuje idee tego Komitetu bardzo energicznie cała prasa regionalna. Fundowane krzyże na miejscach masowych grobów z 1945 r. stają się okazją do religijnych przeżyć i wzajemnego wybaczenia. Poruszyła nas wszystkich działalność warmińskiego kapłana, Johanna Gehrmanna, który niezależnie od swojej wielkiej akcji charytatywnej na rzecz Polaków, podjął się próby pojednania obrońców Westerplatte z 1939 r. z ich niemieckimi agresorami. Początkowo usiłowania te napotykały na opór, a jednak dzięki wytrwałości i cierpliwości ks. Gehrmanna, dawni wrogowie podali sobie ręce. Cała Polska śledziła z napięciem walkę wewnętrzną żołnierzy Westerplatte i ostatecznie odetchnęła z ulgą. Dawni mieszkańcy olsztyńskiej parafii Mingajny (MigeInnen) ufundowali z własnej inicjatywy krzyż poświęcony robotnikowi polskiemu, powieszonemu przez gestapo. Niemcy odwiedzają swoje dawne miejscowości i parafie. Mądrzy proboszczowie potrafią wykorzystać tę sposobność do wspólnych z dzisiejszymi mieszkańcami spotkań i modlitw. Po 50 latach polskie społeczeństwo, zwłaszcza młodsze, czuje się coraz bardziej zakorzenione na ziemiach północnych i zachodnich. Tak więc — wydaje mi się — miłość do tej samej bliższej ojczyzny, która nie wygasła i u dawnych mieszkańców, zaczyna łączyć Polaków i Niemców.

Aby jednak więcej te wzmacniać, należy poznawać całą historię tych ziem, nieograniczoną do wątków polskich. To, co w pierwszych dziesięcioleciach psychologicznie było niezbędne, dzisiaj już nie wystarcza. Przeprowadzona w ostatnich tygodniach ankieta dowodzi, że uczniowie olsztyńskich szkół średnich oraz studenci Wyższej Szkoły Pedagogicznej są świadomi tego, że na ziemiach tych mieszkała i ludność niemiecka, która po 1945 r. uciekła bądź została wysiedlona. Aby Polakom było łatwiej zrozumieć postawy Niemców, szczególnie przyjeżdżających do dawnych Prus Wschodnich, muszą sobie przez analogię uzmysłwić, jakie znaczenie dla Polaków posiadają Kresy Wschodnie. Czym dla Niemców jest Kant, Hoffmann, czy Hindenburg, tym dla Polaków Mickiewicz, Moniuszko i Piłsudski. Olbrzymie wrażenie wywołała w Polsce piękna, barwna książeczka Jacka Kolbuszewskiego pt. *Kresy* (1995). Tym łatwiej przeto zrozumiemy wydawanie przez Niemców licznych albumów, monografii, pamiętników o Prusach Wschodnich, w których — by odwołać się do psalmy Dawidowego — siedząc nad rzekami Babilonu oplakują utracony Syjon. Polacy coraz częściej ogłaszają tłumaczenia autorów niemieckich. Mamy już przekłady Grassa, Dönhoff, Kroc-kowa, Lenza, Fittkaua, a z beletrystyki Kirsta, Wiecherta, czy ostatnio Surmin-skiego. W bieżącym roku „Borussia” wydała po polsku klasyczne dzieło Maxa Toeppena *Geschichte Masurens*. Pragnęlibyśmy zarazem, aby i strona niemiecka dostrzegła tradycje polskie na Mazurach i Warmii. W ogóle stajemy przed

ważnym pytaniem, jaki winien być nasz stosunek do historycznego dziedzictwa Prus Wschodnich.

Czytane są w Polsce także inne wspomnienia — jako ważne i ciekawe źródła historyczne — jak Guderiana, Speera, czy Belowa. Zgadząmy się z tymi głosami, które — niezależnie od potrzeby pamięci o rozlicznych konfliktach polsko-niemieckich — twierdzą, że w znacznie większym stopniu należy ukazywać wzajemne powiązanie w zakresie gospodarczym, kulturalnym oraz w życiu codziennym. Tu takim symbolicznym wyrazem nowego myślenia, zbliżającym Polaków, Niemców, Czechów a nawet Włochów mogły by stać się uroczystości związane z 1000 rocznicą śmierci św. Wojciecha.

Jestem umiarkowanym optymistą. Jeśli nie dojdzie do jakiegoś niespodziewanego krachu, to wierzę, że proces pokojowego współżycia i pojednania będzie postępował coraz szerzej i głębiej.

W zakończeniu pragnę podkreślić, że dialog polsko-niemiecki w sprawie wysiedleń dopiero się rozpoczyna. Aby jednak mógł się pomyślnie rozwijać i służyć porozumieniu i pojednaniu obu narodów, należy wysiedlenia sprzed 50 laty rozpatrywać w kontekście całej II wojny światowej. Niemcy muszą znać dzieje okupacji w Polsce, a Polacy eksodus Niemców po 1945.

DIE AUSSIEDLUNGEN DER POLEN UND DER DEUTSCHEN. RÜCKBLICK NACH EINEM HALBEN JAHRHUNDERT

ZUSAMMENFASSUNG

Der Blickwinkel auf das Problem der Aussiedlungen der Deutschen aus Polen hat sich in den letzten Jahren grundlegend verändert: von brutalen Desinteresse bis zu tiefem Mitleid. Ein Meilenstein auf diesem Weg war der berühmte Brief des polnischen Episkopats an den deutschen im Jahre 1965. Der wahre Dialog konnte jedoch erst 1989 beginnen, als Polen volle staatliche Souveränität erhielt. Eine ruhige und objektive Betrachtung dieses Problems läßt auch erkennen, daß die Polen viel Unrecht getan, geraubt, aus Wohnungen vertrieben und überhaupt menschliche und bürgerliche Rechte bewußt ignoriert haben. Andererseits rührt diese Verhaltensweise der Polen her aus den Rücksichtslosigkeiten, die den Polen während der Okkupationszeit von den Deutschen angetan worden sind, was heutzutage viele Deutsche nicht im Auge behalten. Die Aussiedlung der Deutschen erfolgte nicht aus Haßgefühl, sondern aus dem Bewußtsein der Siegerkoalition (Potsdam) und dem der Polen, daß Millionen von Deutschen in einem polnischen Staat zum Keim künftiger Konflikte werden würden, so daß Deutsche und Polen infolge des angehäuften Hasses unter einem Dach nicht ruhig würden leben können.

Außerdem wurden infolge des von Deutschen begonnenen Krieges tausende Siedlungen in Polen in Mitleidenschaft gezogen, ihre Bewohner mußten neuen Lebensraum finden; dieselbe Notwendigkeit betraf auch die aus den ehemaligen Ostgebieten ausgesiedelten Polen. Leider behandelten die Polen die Deutschen — nach den Berichten letzterer — während der Aussiedlungen generell nicht human. Deswegen muß tiefes Bedauern ausgesprochen werden.

Unabhängig von staatlichen Verträgen entstehen in den letzten fünf Jahren immer häufiger deutsch-polnische Kontakte auf wirtschaftlichem Feld, im wissenschaftlichen und im touristischen Bereich; es entwickeln sich rege Beziehungen zwischen z. B. Schulen und einzelnen Städten. Alte deutsche Friedhöfe werden restauriert, Kreuze geweiht, die an Opfer von 1945 mahnen. Trotzdem muß noch vieles getan werden. Die Deutschen müssen die Wahrheit über die Okkupation in Polen kennen, und die Polen — die Wahrheit über ihre Verhaltensweise gegenüber Deutschen im Jahre 1945.

JAN PAWEŁ II o ŻYDACH i JUDAIZMIE

Treść: Wstęp. — I. Nowe Przymierze odnajduje w Starym swoje korzenie. — II. Chrześcijaństwo nie jest judaizmem — głębokie rozdarcie. — III. Rozdarcie bolesne. — IV. Tchnienie Ducha Świętego — Sobór Watykański II — nowa ewangelizacja. Zakończenie. — Résumé.

WSTĘP

Niniejszy tekst prezentuje poglądy Jana Pawła II, na temat zasygnalizowany w tytule, zawarte przede wszystkim, chociaż nie wyłącznie, w szczególnego rodzaju książce jaką jest: *Przekroczyć próg nadziei*¹. Oto znany włoski felietonista i autor wielu książek, Vittorio Messori², stawia ważne i niełatwe pytania, poniekąd w imieniu nas wszystkich, ochrzczonych: wszyscy stanowimy załogę płynącej dziś łodzi Kościoła i zasadnicze lęki oraz niepokoje są, przynajmniej do pewnego stopnia, wspólne. Odpowiadającym jest również *jeden z nas*, płynących tą łodzią; przy czym, wołą samego Chrystusa (Łk 22, 31–32) odpowiadającemu wyznaczone jest zadanie szczególne: umacniania, utwierdzania nas w wierze; *Tu es Petrus...* (Mt 16, 18–19).

Książka, o której mowa zarówno od strony formułowanych pytań, jak i — jeszcze bardziej — udzielonych odpowiedzi jest, i pozostanie, świadectwem szczególnego rodzaju. Z jednej bowiem strony mamy niejako zestaw najważniejszych kwestii niepokojących załogę łodzi-Kościoła na progu trzeciego tysiąclecia, z drugiej zaś — świadectwo wiary Piotra przekazane w sposób nigdy dotychczas niepraktykowany.

Już przy pierwszym kontakcie z książką zwraca na siebie uwagę sam charakter prowadzonego dialogu: uderza mianowicie zatroskane wsłuchanie się Jana Pawła II w formułowane pytania; niejednokrotnie odpowiadający jeszcze poszerza pytanie (zakres niewiadomej pytania); odpowiedzi udziela w sposób zdecydowany, ale życzliwy i serdeczny, rzecz można — uśmiechnięty. Tak rozmawia ze swymi dziećmi kochający ojciec.

¹ *Przekroczyć próg nadziei*. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego, Lublin (RW KUL) 1994.

² Patrz: L. Gryglic, Rozmówca papieża, *Znak* 477 (1995), s. 135–138.

W owej rozmowie, nie sposób nie zauważyć przy omawianiu różnych zagadnień, obecności tematyki żydowskiej. Używając języka biblijno-teologicznego powiedzielibyśmy, że Piotr naszych czasów, umacniając swoich braci w wierze, z dużą troską i wyczuwalnym zaangażowaniem wskazuje, oraz pragnie, abyśmy zapamiętali, gdzie znajdują się korzenie naszej wiary, jej istotne dziedzictwo.

Zwłaszcza bardzo osobisty ton Jego wypowiedzi o *religii Ludu Bożego Starego Przymierza* (ss. 85–88) pozostanie świadectwem o znaczeniu zupełnie wyjątkowym. Obok wymiaru religijnego, z całą pewnością zasadniczego, można i **trzeba** dostrzec tu wymiar rodzimy: polsko-żydowski, prawie tak stary jak historia Polski. Otóż, z jednej strony mamy wypowiedzi jednego z największych Polaków wszystkich czasów; z drugiej zaś — jest to wypowiedź jednego z Polaków tego pokolenia, które — już jako ostatnie (?) — zachowało w swojej pamięci *obraz Żydów podążających w dzień sobotni do synagogi* (s. 85).

Rzecz w tym, że nienawiść lat wojny zupełnie wymazała ów obraz z polskiego pejzażu. Jak napisał poeta:

*Nie ma już tych miasteczek, gdzie biblijne pieśni
Wiatr łączył z polską piosenką i słowiańskim żalem.
(...)
Próżno byś szukał w oknach zapalonych świeczek
I śpiewu nasłuchiwał z drewnianej bożnicy³.*

I właśnie dlatego wypowiedź, o której mowa, jest czymś więcej niż tylko wspomnieniem...

I. NOWE PRZYMIERZE ODNAJDUJE w STARYM SWOJE KORZENIE

Ale od wruszającego i pełnego znaczeń świadectwa wielkiego Wadowiczani-
na, powróćmy jednak do Piotra naszych czasów, a więc do tego, który w dniu
22 października 1978 r. (s. 161) przejął rzymskie dziedzictwo posługi Piotrowej.
Dlaczego w jego dziele umacniania w wierze takie właśnie — wydaje się, że
wyróżnione — miejsce zajęła pamięć o Ludzie Bożym Starego Przymierza?

Przymierze Nowe — pisze Ojciec św. (s. 87) — *odnajduje w Starym swoje korzenie.*

W rzeczy samej! Cóż warta byłaby łódź Kościoła bez Jezusa z Nazaretu? A cóż można zrozumieć z Jezusa Chrystusa bez Izraela? Czyż nie szukają Go poganie

³ Por. A. Słonimski, Elegia miasteczek żydowskich, w: A. Słonimski, 138 wierszy, Warszawa 1979, s. 175–176.

— trzech mędrcy — jako króla żydowskiego (Mt 2, 2)? Czyż nad głową ukrzyżowanego, nie widnieje napis: *Jezus Nazarejczyk, Król Żydowski* (J 19, 19)?

To przecież wyznawcy tegoż Króla w modlitwie *porannej*, za żydowskim kapłanem, Zachariaszem, ojcem św. Jana Chrzciciela, powtarzają: *Błogosławiony Pan, Bóg Izraela, bo lud swój nawiedził i wyzwolił* (Łk 1, 68); — w *wieczornej* zaś, za Matką Tegoż Króla — Maryją, *młodą Żydówką z Nazaretu*⁴ — śpiewają: *Wypełnił, co był przyrzekł niegdyś ojcom naszym: Abrahamowi z potomstwem jego, wiecznym czasem* (Łk 1, 54–55).

Uzyskaliśmy w ten sposób niejako zarys odpowiedzi na postawione pytanie: dlaczego w refleksji papieskiej tyle miejsca zajmuje tematyka żydowska? Przecież, o czym już wspomniałem, w wierze Izraela, a więc z ludu Izraela narodził się Jezus — Jeshua⁵; urodzony z niewiasty i — pod prawem (Ga 4, 4). *Pod Prawem* (!) i dlatego ósmego dnia *obrzezany*. A następnie, gdy (...) *upłynęły dni ich oczyszczenia według Prawa Mojżeszowego, przynieśli Je do Jerozolimy, aby Je przedstawić Panu* (Łk 2, 21–22).

Kościół po prostu wylinił się z Ludu Starego Przymierza. Jest więc nie tylko zobowiązany szanować „korzeń” z którego wyrasta, winien ponadto pamiętać, iż więz z duchowym dziedzictwem Izraela jest poniekąd znakiem tożsamości Kościoła. (...) *pamiętaj* — pisał św. Paweł do Rzymian — *że nie ty podtrzymujesz korzeń, ale korzeń ciebie* (11, 18). I nieprzypadkowo zatem Papież zapytany o modlitwę wskazuje na jej doświadczenie — *zwłaszcza w dziejach Izraela* (s. 35).

Reasumując: nie można spotkać Jezusa z Nazaretu inaczej jak tylko w wierze Abrahama, Izaaka, Jakuba, Mojżesza, wszystkich proroków Izraela. *Kto spotyka Jezusa Chrystusa* — mówił Ojciec św. podczas pielgrzymki apostołskiej do RFN, w 1980 r. — *spotyka judaizm*⁶. A przecież dokładnie to samo powtórzyć można o wybranych przez Jezusa na Apostołów, dwunastu rybakach z Galilei, których — po Swoim zmartwychwstaniu — posłał na cały świat (Mk 16, 15)⁷. O jednym z nich, Natanaelu (Bartłomieju), mówił Jezus: (...) *to prawdziwy Izraelita, w którym nie ma podstęp* (J 1, 47). I dokładnie to samo można powtórzyć o młodym i gorliwym faryzeuszu⁸, Szawle z Tarsu. Zrzucony z konia u bram Damaszku, stał się Apostołem narodów; do Rzymian pisał: *I ja przecież jestem Izraelitą, potomkiem Abrahama, z pokolenia Beniamina* (11, 1).

⁴ W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy: «(...) Bóg odwiecznie wybrał na Matkę swego Syna córkę Izraela, młodą Żydówką z Nazaretu w Galilei, (...)» — n. 487. Patrz polskie wydanie: Poznań 1994, s. 120.

⁵ Ojciec św. pisze (s. 68): «Tylko Bóg zbawia, a zbawia ludzkość całą w Chrystusie. Samo imię Jezus, Jeshua, „Bóg, który zbawia”, mówi o tym zbawieniu. Imię to nosili w dziejach różni Izraelici, ale można powiedzieć, że imię to czekało na Tego jedynie Syna Izraela, który miał potwierdzić jego prawdę: „Czyż nie Ja jestem Pan, a nie ma innego Boga prócz Mnie? Bóg sprawiedliwy i zbawiający nie istnieje poza Mną” (Iz 45, 21).

⁶ Patrz: Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1989), Warszawa (Akademia Teologii Katolickiej) 1990, s. 110.

⁷ Jan Paweł II pisze (s. 90): «„Spodobalo się Ojcu dać królestwo” tym dwunastu rybakom z Galilei, a przez nich całej ludzkości».

⁸ Por. *Przekroczyć próg nadziei*, jw., s. 53 i 92.

II. CHRZEŚCJAŃSTWO NIE JEST JUDAIZMEM — GŁĘBOKIE ROZDARCIE

A jednak chrześcijaństwo nie jest judaizmem.

Ojciec św. pisze (s. 30): [...] w samym środku wielkiej monoteistycznej tradycji jest obecne (...) **głębokie rozdarcie**.

Dwunastu rybaków z Galilei, później Szawel „przemieniony” w Pawła, potem ich uczniowie, ... uczniowie uczniów... i tak aż do... — dziś idziemy powołani przez Jezusa: *Nie wyście mnie wybrali, ale ja was wybrałem* (J 15, 16) — i przez Niego posłani: *Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, Ducha Świętego* (Mt 28, 19).

Cóż się stało? — Wyjaśniał to już w pierwszym zdaniu autor listu do Hebrajczyków: *Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna* (1, 1). Św. Paweł zaś pisał do Galatów: *Gdy [...] nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem [...]* (4,4).

Po co tak właśnie przemówił w tych *dniach ostatecznych* — *dniach pełni czasu*?

Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął [...] (J 3, 16). Tak Bóg umiłował! — Umiłował! — To przecież nie znaczy, że kogokolwiek odrzucił lub potępił! Umiłował — to znaczy dał Siebie w Synu! *W Chrystusie i przez Chrystusa* — pisze Jan Paweł II w swojej pierwszej encyklice — *najpełniej objawił się ludzkości Bóg, najbardziej się do niej przybliżył [...]*⁹.

Wobec takiego „wyznania” Miłości, dlaczego wciąż tyle wątpliwości, a nawet niewiary w istnienie Boga? V. Messori pyta: *dlaczego Bóg nie objawia się w sposób bardziej wyraźny?* (s. 47) — Z największą troską pochyła się Ojciec św. nad postawioną kwestią; odsłania jej kontekst filozoficzny, biblijny i, zanim udzieli odpowiedzi, jeszcze raz formułuje poszerzone o omówiony kontekst pytanie: *Czy [...] Bóg mógł pójść dalej w swojej kondescendencji, w swym zbliżaniu się do człowieka, do jego ludzkiej kondycji do jego możliwości poznawczych? Wydaje się, że poszedł najdalej jak tylko mógł, dalej już iść nie mógł. Poszedł w pewnym sensie za daleko...! Czyż Chrystus nie stał się „zgorzeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan” (1 Kor 1, 23)? Właśnie przez to, że Boga nazywał swoim Ojcem, że tego Boga tak bardzo objawiał sobą, iż zaczęto odnosić wrażenie, że za bardzo...! W pewnym sensie człowiek już nie mógł tej bliskości wytrzymać i zaczęto protestować. Ten wielki protest nazywa się **naprzód Synagogą** [...] (s. 49).*

W czym tkwiła przyczyna protestu? Czy Jezus z Nazaretu głosił Prawdę o jakimś innym bogu, czy bogach? — Zapytany przez uczonego w Piśmie

⁹ Por. RH 11.

o największe i pierwsze przykazanie, odpowiedział: *Śluchaj Izraelu, Pan Bóg nasz, Pan jest jedyny* (Mk 12, 29)¹⁰. Czy lekcewałby Prawo lub Proroków? — W Kazaniu na Górze mówił wyraźnie: *Nie sądzcie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić* (Mt 5, 17).

A wobec tego, czy Nowe Przymierze — we Krwi ukrzyżowanego Baranka — przekreślało Stare? — Posłuchajmy, co św. Paweł napisał do Rzymian: *Czyż Bóg odrzucił lud swój? Żadną miarą! [...] Nie odrzucił Bóg swego ludu, który wyrwał przed wiekami. [...] Bo dary łaski i wezwanie Boże nie są nieodwołalne* (Rz 11, 1–2, 29). A jednak — przypomnę cytowany już tekst Ojca św.:

[...] w samym środku wielkiej monoteistycznej tradycji jest obecne [...] głębokie rozdarcie.

Jest! Obecne od chwili, gdy nastąpiła „pełnia czasu” („dni ostateczne”) i Bóg przemówił przez Syna — *znak, któremu sprzeciwić się będą* (Łk 2, 34).

Popatrzmy na samego Piotra. Znamy treść jego wyznania poczynionego Jezusowi w pobliżu Cezarei Filipowej. Wówczas to Jezus odpowiedział: *Błogosławiony jesteś, Szymonie, synu Jony. Albowiem nie objawiły ci tego ciało i krew, lecz Ojciec mój, który jest w niebie* (Mt 16, 17). *Słowa, które wypowiedział Piotr* — pisze Ojciec św. — *wypowiedział je w mocy Ducha świętego* (s. 28). I tak — w mocy Ducha świętego — stale wypowiada te słowa Kościół. Oprócz tych słów — wypowiedzianych w mocy Ducha świętego — Piotr, jak wiemy, wypowiedział wiele innych, za które Chrystus Piotra karecił, ale go nie odrzucił. *Chrystus nie odrzucił Piotra, docenił jego wyznanie w okolicach Cezarei Filipowej i mocą Ducha świętego przeprowadził go przez swoją własną mękę oraz jego własne zaparcie* (s. 28). Czyli to, że Chrystus mógł zawierzyć Piotrowi, mógł oprzeć się na nim. *To już nie była sprawa samego Piotra i jego zwykłych ludzkich sił; to pozostało sprawą Ducha świętego, obiecanego przez Chrystusa temu, który miał Go zastępować na ziemi* (s. 29). Podobnie zresztą ma się sprawa odnośnie do innych Apostołów: *stało się to wszystko dzięki działaniu Ducha Świętego. Ważne jest to, co wynika ze śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Ważne jest to, co pochodzi z mocy Ducha świętego* (s. 29). Ostatecznie zatem Piotr — w mocy Ducha świętego — do końca wytrwał w wierze.

W ten sposób — wyjaśnia Ojciec św. — *stał się (Piotr — n. m) „skalą”, chociaż jako człowiek był może łomym piaskiem. Skalą jest Chrystus sam, a Chrystus buduje swój Kościół na Piotrze. Na Piotrze, Pawle i Apostołach. Kościół jest apostołski w mocy Chrystusa* (s. 29). Tenże Kościół przez wieki wyznaje: *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego*. I, wyjaśnia Ojciec św., *To objawienie jest definitywne, można je tylko przyjąć lub odrzucić* (s. 29).

W ten sposób zbliżyliśmy się chyba niejako do „miejsca”, które powinno wyjaśnić nam to, co papież nazywa *głębokim rozdarcie* w środku wielkiej monoteistycznej tradycji.

Piotr — pisze Ojciec św. — *nie lękał się Boga, który stał się człowiekiem. Natomiast lękał się o Syna Bożego, jako człowieka* (s. 28). Piotr wyznał Jezusowi:

¹⁰ Św. Marek Ewangelista wkłada tu w usta Pana Jezusa słowa z Księgi Powtórzonego Prawa (6, 4), będące zasadniczym i fundamentalnym wyznaniem monoteizmu, które do dziś odmawia każdy pobożny Żyd w codziennej modlitwie: *SZEMA ISRAEL ADONAJ ELOHEJNU ADONAJ ECHAD*.

Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego (Mt 16, 16). Gdy jednak usłyszał, jak Jezus mówi, że musi iść do Jerozolimy i wiele cierpieć od starszych i arcykapłanów i uczonych w Piśmie; że będzie zabity (Mt 16, 21), jakiś lęk, przerażenie, wątpliwości musiały się wedrzeć w serce Piotra. Jezus mówił również, że — *trzeciego dnia zmartwychwstanie* (Mt 16, 21) — ale Piotr chyba już tego nie słyszał, a może nie rozumiał dobrze, co znaczy *zmartwychwstanie*; on dobrze usłyszał i rozumiał to, co Jezus mówił o cierpieniu i śmierci Syna Bożego, jako człowieka, i tego się przestraszył, przeciw temu zaprotestował! Wziął Jezusa na bok i *począł robić Mu wyrzuty*: «*Panie, niech Cię Bóg broni! Nie przyjdzie to nigdy na Ciebie*» (Mt 16, 22). Piotr, okazuje się, miał tutaj trudności, i Ojciec św. wyjaśnia na czym one polegały: *Wierzył w Syna Bożego, ale nie mógł przyjąć, że ten Syn Boży, jako człowiek, będzie ubiczowany, cierniem ukoronowany i umrze na krzyżu* (s. 30).

Trudności Piotra, w świetle tego, co zostało już powiedziane, są chyba zrozumiałe. Urodzony w religii Izraela musiał on sam w sobie przeżyć owo *głębokie rozdarcie*. Polegało ono, mówiąc skrótowo, na przejściu *od wiary Jezusa do wiary w Jezusa*. Ojciec św. pisze: *Bóg, który jest Sędzią sprawiedliwym, Sędzią, który za dobre wynagradza, a za złe karze, jest przecież Bogiem Abrahama, Izaaka, Mojżesza, a także Chrystusa, który jest Jego Synem. Ten Bóg jest przede wszystkim Miłością. Nie tylko Miłosierdziem, ale Miłością. Nie tylko ojcem syna marnotrawnego, ale Ojcem, który „daje swego Syna, aby człowiek nie zginął, ale miał żywot wieczny”* (por. J. 3, 16) (s. 139). Trzeba było przyjąć i uwierzyć, że Bóg właśnie — tak! — umiłował, jak pokazał Syn! *Że Bóg jest Miłością, która siebie daje, która siebie pozwala widzieć, słyszeć i naśladować jako człowieka, która siebie pozwala kępować, bić po twarzy i krzyżować* (s. 30).

Między wiarą Jezusa a wiarą w Jezusa jest owo *głębokie rozdarcie*, ale — i to wydaje się ważne — *nie ma oderwania od korzeni*. Wiara w Jezusa nie tylko nie odrywa, ale wręcz odwrotnie — suponuje całe dziedzictwo wiary Abrahama. Bez tegoż dziedzictwa staje się niezrozumiała.

W tym dokładnie miejscu — wiary w Jezusa — pojawił się protest Synagogi! Jednakże *Czyż można się dziwić temu stanowisku* — pisze Ojciec św. — *gdy wiemy, że i Piotr sam miał tutaj trudności? (...) Czy można się dziwić, że nawet wyznawcom jedyne Boga, którego Abraham był świadkiem, trudno jest przyjąć wiarę w Boga ukrzyżowanego? Uważają, że Bóg może być tylko potężny i wspaniały, absolutnie transcendentny i piękny w swojej mocy, święty i nieosiągalny dla człowieka. Bóg może być tylko taki! Nie może On być Ojcem i Synem, i Duchem świętym* (s. 30).

Wielkie i ważne słowa Piotra naszych czasów, z których wynika zupełnie jednoznacznie: **przekonanie Synagogi należy uszanować!**

Apostołowie wraz z Piotrem, później Paweł, a potem *bardzo wielu pośród współwyznawców Jezusa uwierzyło w Jezusa*. Czy ten wybór był łatwy: dla samego Piotra, dla jego Następców, wreszcie — dla każdego z nas, z pełną świadomością wypowiadającego *Wierzę w Boga... i w Jezusa Chrystusa...?* Ojciec św. wyjaśnia przede wszystkim, co to znaczy wybór: *Wybór, to znaczy inicjatywa człowieka. Chrystus jednak mówi: „nie objawiły ci tego ciało i krew, lecz Ojciec mój”* (Mt 16, 17). *Wybór jest więc nie tylko inicjatywą człowieka, jest również działaniem Boga, który działa w człowieku, który mu się objawia. I w mocy tego*

Bożego działania człowiek może powtarzać: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16, 17) i może potem wypowiadać całe Credo, które jest wewnątrznie spojone dogłębną logiką Objawienia (s. 31).

Słowem: wiara jest również — i chyba przede wszystkim — łaską, jest darem. Bez Boga nie można zbliżyć się do Boga! A więc jeżeli masz łaskę wiary w Jezusa, to nie unos się pychą, nie wywyższaj ponad innych, bo nie wywiodłeś wiary ze swego rozumu, ze swoich zdolności ciała ni krwi. *Systemy, które człowiek tworzy są zawsze niedoskonałe, a tym bardziej są niedoskonałe, im człowiek jest bardziej zadufany w sobie (s. 27).* O tym właśnie dosyć często człowiek zapomina, albo po prostu nie chce o tym pamiętać. Więcej — usiłując swoim rozumem zbliżyć się do tajemnic wiary, niejednokrotnie dopasowuje ją do własnych rozmiarów.

Gdybyż ci wszyscy, którzy nie uwierzyli w Jezusa, uszanowali tajemnicę tych, którzy uwierzyli! Na początku wydawało się, że właśnie tak potoczą się dzieje. Przecież na początku nawet usłuchano Gamaliela, który wobec Rady Sanhedrynu mówił: *„Odstąpcie od tych ludzi i puśćcie ich. Jeżeli bowiem od ludzi pochodzi ta myśl czy sprawa, rozpadnie się, a jeżeli rzeczywiście od Boga pochodzi, nie potraficie ich zniszczyć i może się czasem okazać, że walczyć z Bogiem”.* *Usłuchali go (Dz 5, 38–39).* Tak, niestety, było tylko na samym początku. Wzajemna niechęć budziła nieufność, a ta przeradzała się we wrogość; wreszcie — połała się krew św. Szczepana, potem Jakuba, brata Pańskiego (Ga 1, 19), pierwszego biskupa Jerozolimy¹¹.

III. ROZDARCIE BOLESNE

Głębokie rozdarcie — *naznaczone krzyżem Syna Bożego*; tak właśnie umiłował Bóg! — stawało się, z biegiem lat i wieków, coraz bardziej *bolesnym rozdarcie*m. O ile bowiem do czasów konstantyńskiego edyktu tolerancyjnego stroną atakowaną i prześladowaną przez różnych prześladowców — w tym przez Synagogę — byli wyznawcy Jezusa Chrystusa (chrześcijanie), o tyle od IV w. n.e. pojawia się wyraźny antyjudajizm w chrześcijaństwie. To właśnie wówczas rozpoczyna się to, co Jules Isaac nazywa *nauczaniem pogardy* w stosunku do Żydów oraz stosowaniem *systemu ich poniżania*¹². Chrześcijanie, chętnie przedstawiając Synagogę z opaską na oczach (nie rozpoznała Jezusa Chrystusa), jednocześnie „rozchorowali się” na swoistą wybiórczość słuchową; mianowicie doskonale słysząc krzyk Żydów: *Krew jego na nas i na dzieci nasze (Mt 27, 25)*, nie słyszeli wołania samego Jezusa z krzyża: *Ojciec przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią (Łk 23, 34)*¹³; nie słyszeli tego, co, już po zmartwychwstaniu, mówił Jezus uczniom podążającym do

¹¹ Józef Flawiusz zanotował: «Annon (Annasz) [...] zwołał sanhedryn i stawił przed sądem Jakuba, brata Jezusa zwanego Chrystusem, oraz kilku innych. Oskarżył ich o naruszenie Prawa i skazał na ukamienowanie. Lecz szlachetniejsi obywatele miasta i gorliwi strażnicy Prawa oburzyli się tym postępkim». *Dawne Dzieje Izraela*, 20, 9, 1, tl., J. Radożycki, Poznań (św. Wojciech) 1979, s. 956.

¹² Patrz: J. Isaac, *Genèse de l'antisémitisme*, Paris 1956, s. 156 i nn.; F. Lovsky, *L'antisémitisme chrétien*, Paris 1970.

¹³ Na potrzebę słyszenia obu cytowanych fragmentów Ewangelii zwraca uwagę bardzo ważny List Episkopatu Polski z dn. 30 listopada 1990 r.

Emaus¹⁴; nie słyszeli wreszcie Piotra, mówiącego w dzień Pięćdziesiątnicy¹⁵. Przy takiej wybiórczości słuchowej, już nie ludzki grzech, ale Żydzi stali się winni śmierci Pana Jezusa¹⁶. Konsekwentnie — zarysowuje się ostry i niemal rozłączny podział na Żydów i chrześcijan¹⁷. Pojawia się *teoria zastępstwa*, zgodnie z którą chrześcijaństwo miało ostatecznie zastąpić judaizm; Izrael, zgodnie z tą teorią, miałby zostać odrzucony, a jego miejsce miał zająć świat pogański, który przyjąwszy Jezusa stał się nowym Izraelem.

Do antyjudajizmu o podłożu głównie, choć nie wyłącznie, religijnym, epoka Oświecenia dołączy elementy judeofobii o podłożu polityczno-gospodarczym. Wreszcie rasizm wieku XIX — będący faktycznie całkowitym zaprzeczeniem chrześcijaństwa — *coronat opus!* Ten ostatni swoje *tutti* włączy podczas II wojny: *Endlösung der Judenfrage...*

Poza dyskusją jest fakt, że *Judenhass* rasistowskiego narodowego socjalizmu był dokładnym zaprzeczeniem tego, czego nauczał Jezus, co powiedział Piotrowi (por. Mt 16, 17). *Ciało i krew stało się* w hitlerowskiej doktrynie ostatecznym kryterium nienawiści w stosunku do Żyda. Ten ostatni już nie mógł być nawet wrogiem: religijnym, politycznym, narodowym, kulturowym, gospodarczym, czy jakimkolwiek innym. On nie miał prawa w ogóle być!

Ale również — w całej prawdzie należy powiedzieć — *Judenhass* jest starszy od narodowego socjalizmu. Getta okupowanej Warszawy, Łodzi, czy Wilna były niejako dyplomowymi pracami pisanymi na pewno nie na chrześcijańskich uczelniach, ale w bogatym i różnorodnym zestawie literatury przedmiotu, bez trudu znaleźć można wielu chrześcijańskich autorów, niejednokrotnie — pasterzy różnych kościołów chrześcijańskich. Trwające przez wieki nauczanie pogardy oraz system poniżania Żydów wydawał najbardziej „okazale” owoce.

Jak mogło do tego dojść? Jak mogło dojść do Holocaustu w chrześcijańskiej Europie?

(...) *pamiętaj, że nie ty podtrzymujesz korzeń, ale korzeń ciebie* (Rz 11, 18). Właśnie o tej prawdzie, przekazanej przed wiekami przez św. Pawła Rzymianom,

¹⁴ «O nierozumni, jak nieskore są wasze serca do wierzenia we wszystko, co powiedzieli prorocy! Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały?» (Łk 24, 25).

¹⁵ «Mężowie izraelscy, słuchajcie (...): Jezusa Nazareczyka, Męża, którego posłannictwo Bóg potwierdził wam niezwykłymi czynami (...) tego Męża, który z woli, postanowienia i przewidzenia Bożego został wydany, przybiliście rękami bezbożnych do krzyża i zabiliście. (...) Lecz teraz wiem bracia, że działaliście w nieświadomości, tak samo jak zwierzcniemy wasi» (Dz 2, 22–23; 3, 17).

¹⁶ Oczywiście, że teologicznie rzecz ujmując, było to absolutną brednią! «Gdyby zabrakło tego konania na krzyżu — pisze Ojciec św. — prawda że Bóg jest Miłością zawisłaby w jakiejś próżni. (...) Wydarzenie Golgoty jest faktem historycznym. Jednakże fakt ten nie jest ograniczony w czasie i miejscu. Sięga on w przeszłość aż do początku i otwiera przyszłość aż do końca dziejów» (ss. 66–67). Nie wolno zapomnieć, że na początku każdej Mszy św. celebrans wzywa: *Przepraszamy Boga za nasze grzechy...*

¹⁷ Podział, który zresztą siłą bezwładu utrzymuje się nadal, poza tym, że jest pozostałością bolesnej historii, całkowicie zniekształca faktyczny stan rzeczy. Jezus Chrystus, Jego Matka i wszyscy Jego uczniowie byli Żydami; rodzący się Kościół — ten w wieczniku, podczas Ostatniej Wieczerzy, i ten podczas zesłania Ducha świętego — stanowili wyłącznie pobożni Żydzi; w ciągu dziejów wielu Żydów wyznawało i wyznaje wiarę w Jezusa, włącznie z piszącym te słowa. Por.: F. L o v s k y, *Le Royaume divisé: Juifs et chrétiens*, Paris (éd. St. Paul) 1987. Kościół katolicki o swoich korzeniach, Warszawa (Polska Rada Chrześcijan i Żydów) 1995.

zapomniano. Czyż Nowe Przymierze może naprawdę być Nowe, gdy zniszczy korzeń?

Popatrzmy na wartość *korzeni* z jeszcze innej strony. Czy postawa chrześcijan w stosunku do judaizmu nie miała wpływu na podział w łonie samego chrześcijaństwa?

Zdaje się, że tak. W każdym razie w tym kierunku idącą sugestią odczytuje z następującego stwierdzenia Ojca św.: *obozy koncentracyjne i eksterminacja, w pewnym sensie i paradoksalnie przyczyniły się do wyzwolenia świadomości ekumenicznej wśród podzielonych chrześcijan. Szczególną rolę mógł odegrać fakt wyniszczenia Żydów, co musiało równocześnie postawić wobec Kościoła i chrześcijaństwa sprawę stosunku pomiędzy Nowym i Starym Przymierzem. Na polu katolickim — kontynuuje Ojciec św. — już Sobór Watykański II dawał temu wyraz przede wszystkim w dokumencie „Nostra aetate” a świadomość tego, że synowie Izraela są naszymi „starszymi braćmi”, stopniowo dojrzewała w okresie posoborowym. Dojrzewała poprzez dialog, i to również poprzez dialog ekumeniczny. Jest rzeczą znamionną, że ośrodkiem tego dialogu z Żydami w Kościele katolickim jest Rada do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan, która służy jednocześnie dialogowi pomiędzy różnymi wspólnotami chrześcijańskimi (s. 119–120).*

Ten przydługi nieco cytat miał za zadanie przypomnieć i potwierdzić to, o czym była mowa na początku niniejszego artykułu. Świadomość dziedzictwa, *korzeni*, jest ważna dla samej tożsamości Kościoła. Owa świadomość nie zawsze była jednakowo intensywna. I Kościół we wspomnianym przez Ojca św. dokumencie, *Nostra aetate*, zdaje sobie z tego w pełni sprawę: *Kościół, który potępia wszelkie prześladowania, przeciw jakimkolwiek ludziom zwrócone, pomnąc na wspólne z Żydami dziedzictwo, opłakuje — nie z pobudek politycznych, ale pod wpływem religijnej miłości ewangelicznej — akty nienawiści, prześladowania, przejawy antysemityzmu, które kiedykolwiek i przez kogokolwiek kierowane były przeciw Żydom (n. 4).*

Zacytowany tekst soborowego dokumentu jest nie tyle i nie tylko wyrazem współczucia. Wydaje się, iż przede wszystkim jest wyrazem skruchy: *Ecclesia deplorat...!*

Powtórzmy za papieżem: *świadomość tego, że synowie Izraela są naszymi „starszymi braćmi”, stopniowo dojrzewała w okresie posoborowym.* Dopiero Sobór Watykański II radykalnie zmienił postawę Kościoła w stosunku do Żydów.

IV. TCHNIENIE DUCHA ŚWIĘTEGO — SOBÓR WATYKAŃSKI II — NOWA EWANGELIZACJA

Rzucana przeróżnymi „wichrami” łódź Kościoła płynie poprzez dzieje. Czy *Szoah* był dla Kościoła właśnie takim „wichrem”? Z całą pewnością, pytanie Jezusa: *Gdzie jest wasza wiara?* — w świetle eksterminacji Żydów — stało się

bardziej słyszalne¹⁸⁾ *Strasliwe prześladowania, których ofiarą, w różnych okresach historii, padali Żydzi, otworzyły w końcu oczy wielu ludziom i wstrząsnęły sercami* — są to słowa Jana Pawła II¹⁹⁾.

Na szczęście oprócz „wichrów”, które zdają się zatapiać łódź Kościoła, zdarzają się również i takie, które, napełniając żagle ożywczym wiatrem, ustawiają na właściwy kurs. Takim właśnie *gwałtownym wiatrem* (Dz 2, 2), naprowadzającym na właściwy kurs, jest tchnienie Ducha Świętego, spełniające się w dziejach Kościoła poprzez rzeczywistość Soborów. Sobór Watykański II był właśnie takim tchnieniem Ducha Świętego. Siłą tego Ducha umacnia nas w wierze Piotr naszych czasów.

Boże „przypadki” sprawiły, że młody biskup, Karol Wojtyła, jako uczestnik tegoż Soboru, został mianowany Metropolitą Krakowskim²⁰⁾. I również Boże „przypadki” sprawiły, że w okresie wyciągania wniosków z Holocaustu — również tych, do których doszedł Sobór Watykański II — następcą Piotra z Kafarnaum wybrany został wymieniony przed chwilą uczestnik Soboru, Arcybiskup królewskiego Krakowa — tylko parę „kroków” oddalony od Oświęcimia.

Jan Paweł II umacnia w wierze siłą Ducha świętego; Ducha, który w czasie Soboru naprowadza łódź Kościoła na właściwy kurs. Papież stwierdza: (...) *to, co mówi Duch święty, jest zawsze głębszym przeniknięciem odwiecznej tajemnicy, a równocześnie wskazaniem drogi dla ludzi, którzy mają tę tajemnicę przenosić we współczesny świat. Sam fakt, że ludzie ci są zwołani przez Ducha Świętego, że podczas Soboru stanowią szczególną wspólnotę, która razem słucha, razem modli się, razem myśli i tworzy, posiada podstawowe znaczenie dla ewangelizacji, powiedzmy — dla nowej ewangelizacji, która od tego Soboru Watykańskiego II musiała się rozpocząć. Jest to związane ściśle z nową epoką w dziejach ludzkości, a także w dziejach Kościoła* (s. 125).

Tym sposobem niejako zamknęło się koło. Obecność tematyki żydowskiej w papieskiej refleksji, przy odpowiedziach na różne pytania stawiane przez Messoriego, została, mam nadzieję, wyjaśniona.

Jest ona rezultatem oraz potrzebą *nowej ewangelizacji*. Nie ma jakiejś „nowej” Ewangelii; to tylko *Nowe Przymierze odnajduje w Starym swoje korzenie* (s. 87). Odnajduje!

Utwierdzając nas w wierze — mocą Ducha świętego — Piotr naszych czasów, cytuje słowa ostatniego Soboru (*Nostra aetate*, n. 4): *Kościół bowiem Chrystusowy uznaje, iż początki jego wiary i wybrania znajdują się według Bożej tajemnicy zbawienia już u Patriarchów, Mojżesza i Proroków. [...] Przeto nie może Kościół zapomnieć o tym, że za pośrednictwem owego ludu, z którym Bóg w niewypowiedzianym miłosierdziu swoim postanowił zawrzeć Stare Przymierze, otrzymał objawienie Starego Testamentu i karmi się korzeniem dobrej oliwki, w którą wszczepione zostały gałązki dziczki oliwnej narodów. [...] Skoro więc tak wielkie*

¹⁸⁾ Patrz np.: Ch. J o u r n e t, *Destinées d'Israël*, Paris 1945; H. de L u b a c, *Résistance chrétienne à l'antisémitisme. Souvenirs 1940-1944*, Paris 1988.

¹⁹⁾ Z przemówienia Jana Pawła II, por.: Żydzi i judaizm, jw., s. 115.

²⁰⁾ Ojciec św. pisze: «Rozpoczyznałem swe uczestnictwo w Soborze jako młody biskup. Pamiętam, że moje miejsce było najpierw bliżej wejścia do Bazyliki świętego Piotra, a od trzeciej sesji, odkąd zostałem mianowany Arcybiskupem Krakowskim, przenieśliem się bliżej ołtarza» (s. 124).

jest dziedzictwo duchowe wspólne chrześcijanom i Żydom, święty Sobór obecny pragnie ożywić i zalecić obustronne poznanie się i poszanowanie, [...] (s. 85).

I jak nie zawołać za św. Pawłem: *O głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga! Jakże niezbadane są Jego wyroki i nie do wysłедzenia Jego drogi!* (Rz 11, 33). Przecież tylko Boże „przypadki” — niezbadane i nie do wysłędzenia — sprawiły, że właśnie to, co *święty Sobór obecny pragnie ożywić i zalecić* deklaracją *Nostra aetate*, w życiu Jana Pawła II było osobistym doświadczeniem od najwcześniejszych lat jego życia w rodzinnym mieście (s. 85). Dopiero w takim kontekście, w pełnym świetle, odczytać można wypowiedź Ojca św. zaznaczoną w omawianej książce numerem 16, o której wspomniałem na samym początku. To nie tylko — i nie przede wszystkim — *kraj lat dziecińczych*.

To Boży zamysł: poznanie się, szacunek, koleżeńska przyjaźń dwóch chłopców; Polaka i Żyda z tej samej klasy. W miejscu *głębokiego rozdarcia*, obecnego przecież w samym środku wielkiej monoteistycznej tradycji, stanął Jezus Chrystus — *Znak sprzeciwu* wobec każdej nienawiści; sprzeciwu aż do śmierci na krzyżu: tak miluje Bóg! A jeżeli Jezus z Nazaretu *wypełni* — bo przecież przyszedł „wypełnić” (Mt 5, 17) — *głębokie rozdarcie, o korzeniach* zapomnieć nie sposób. Nie można wówczas pogardliwie patrzeć na synagogę, skoro uczęszczał do niej sam Jezus. I zrozumiałe staje się samo przez się, że ci w synagodze, i ci w kościele modlą się do tego samego Boga; więcej jeszcze — ich modlitwy czerpane są z tych samych źródeł. Tak było w kościele i synagodze w Wadowicach; tak było w kościołach i synagogach: Krakowa, Warszawy, Łodzi, Lwowa, Wilna, Kocka, Międzyrzecza, Święcian, Złoczowa, Zbaraża, Leżajska, Sarkowszczyzny, Berdyczowa, Drohobycza, Kozienic, Izbicy, itd., itd., itd...: *Mimo różnicy języka modlitwy w kościele i w synagodze w znacznej mierze opierały się na tych samych tekstach* (s. 85).

Ilu chrześcijan zdawało sobie z tego sprawę — gdy płonęły synagogi — a ilu dziś uprzytamnia sobie, że *modlitwy w kościele i synagodze, w znacznej mierze, opierają się na tych samych tekstach...?*

Trzeba jeszcze raz cytowane już słowa papieża przypomnieć: *świadomość tego, że synowie Izraela są naszymi „starszymi braćmi”, stopniowo dojrzewała w okresie posoborowym*. Przedtem zaś — i to był zasadniczy przełom — podjęta została praca nad deklaracją soborową *Nostra aetate*. Natomiast *Poza słowami soborowej Deklaracji stoi doświadczenie wielu ludzi [...] — stoi także moje osobiste doświadczenie — pisze papież z Polski — od najwcześniejszych lat mojego życia w rodzinnym mieście* (s. 85). *Wybrany na Stolicę Piotrową kontynuuje tylko to, co w moim życiu ma bardzo głębokie korzenie* (s. 87).

To właśnie w świetle tych głębokich — Jezusowych — korzeni najpełniej można zrozumieć list napisany przez Jana Pawła II z okazji umieszczenia płyty pamiątkowej na miejscu, w którym niegdyś stała *synagoga wadowicka*, a przekazany przez wspomnianego szkolnego przyjaciela, Żyda, Jerzego Klugera²¹. *Wiele go*

²¹ Patrz: G.F. Svideroschi, List do przyjaciela Żyda, tł. E. Karpińska, Kraków (M) 1995. 21 czerwca 1955 r., ambasador Izraela przy Stolicy Apostolskiej, Szmuel Hadas, w towarzystwie Jerzego Klugera i autora ww. książki wręczyli Ojcu św. pierwszy egzemplarz hebrajskiego jej tłumaczenia. Por.: *KAI Biuletyn*, Katolicka Agencja Informacyjna, Nr 48 (162), 24 czerwca 1995, ss. 8–9.

ten wyjazd kosztował — stwierdza papież z Polski (s. 86) — *Trzeba bowiem zaznaczyć, iż cała jego rodzina, która pozostała w Wadowicach, zginęła w Oświęcimiu, a przyjazd do Wadowic na odsłonięcie płyty pamiątkowej wadowickiej synagogi był pierwszym po pięćdziesięciu latach*²².

I wreszcie wydarzenie, które Ojciec św. nazywa *przeżyciem zupełnie wyjątkowym*, chodzi mianowicie o *odwiedziny w synagodze rzymskiej* (s. 87), w dniu 13 kwietnia 1986 r. To wówczas wypowiedział słowa: *Religia żydowska nie jest dla naszej religii rzeczywistością zewnętrzną, lecz czymś wewnętrznym. Stosunek do niej jest inny aniżeli do jakiegokolwiek innej religii. Jesteście naszymi umiłowanymi braćmi i — można powiedzieć — naszymi starszymi braćmi*²³. W omawianej książce, wspominając tamte chwile, Ojciec św. stwierdza: *Dane mi było w czasie tych pamiętnych odwiedzin wypowiedzieć słowa o starszych braciach w wierze. Te słowa streszczają zresztą wszystko, co powiedział Sobór i co nie może nie być dogłębnym przekonaniem Kościoła* (s. 87). *Dane Mu było* — 1986 roku, 13 kwietnia: Piotrowi naszych czasów! Ale Pan przygotowywał Go do tej wizyty znacznie wcześniej — od najwcześniejszych lat w rodzinnych Wadowicach.

André Frossard²⁴, będąc chyba bezpośrednim świadkiem wizyty, o której mowa, opisał ją patrząc niejako w przyszłość: *Wielki rabin i papież zajmowali tego dnia dwa ustawione ukośnie fotele. Można by powiedzieć — niczym dwa statki przygotowujące się do wejścia do tego samego portu*²⁵. Bogu jednemu wiadomo, kiedy te „dwa statki” wpłyną do tego samego portu. *Przymierze Nowe odnajduje w Starym swoje korzenie. O ile zaś Stare może odnaleźć w Nowym swoje spełnienie, to jest oczywiście sprawą Ducha świętego. My, ludzie, staramy się temu tylko nie przeszkadzać* (s. 87). *Starajmy się przynajmniej nie przeszkadzać (!)* — pomni również na słowa Proroka: [...] *myśli moje nie są myślami waszymi ani wasze drogi moimi drogami* [...] (Iz 55, 8).

ZAKOŃCZENIE

Z pewnością nie będziemy przeszkadzać, i nie pomylimy dróg, jeżeli zapamiętamy, że Kościół jest najpierw i przede wszystkim chrystocentryczny. Ojciec św. pisze: *Sobór jest daleki od głoszenia jakiegoś eklezjocentryzmu. Nauka soborowa we wszystkich swych aspektach jest chrystocentryczna, a przez to zakorzeniona w tajemnicy Trynitarniej. W centrum Kościoła znajduje się stale Chrystus i Jego Ofiara, [...]. W Chrystusie Kościół jest katolicki* (s. 112).

²² Przy okazji warto zwrócić uwagę, jak krzywdzący może być zarzut antypolonizmu kierowany niejednokrotnie pod adresem Żydów, którzy przeżyli na polskiej ziemi piekło wojny, a po jej zakończeniu, w różnym czasie i okolicznościach, tę Ziemię opuścili. Zamiast oburzać się na ich złe wspomnienia, uczmy się od papieża cierpieć z cierpiącymi: „*Wiele go ten wyjazd kosztował...*”

²³ Por. Żydzi i judaizm, jw., s. 165.

²⁴ Znany i wybitny pisarz francuski; autor Rozmów z Janem Pawłem II, tł. A. Turowiczowa (Libreria Editrice Vaticana) 1982. Zmarł 2 lutego 1995 r.

²⁵ Jest to fragment z ostatniego wywiadu, udzielonego przez Frossarda na początku grudnia 1994 r. tygodnikowi *La Vie*. Tenże wywiad w tłumaczeniu A. Foltąńskiej patrz: *KAI Biuletyn*, nr 18 (132), 4 marca 1995, ss. 15–16.

Pamiętajmy więc, że każda akcja Kościoła tylko w Chrystusie jest katolicka. W Chrystusie — a On jest *Redemptor Hominis*; jest Odkupicielem Człowieka — każdego człowieka!

I jeszcze jedna tylko uwaga. Napisałem na początku, że odpowiadającym na pytanie, niepokojące załogę łodzi Kościoła, jest *jeden z nas*.

Otóż, jest to prawdziwe w sensie najbardziej ogólnym, ponieważ jest razem z nami w łodzi Kościoła pełniąc urząd i posługę Piotra. Ale jest również jednym z nas w sposób szczególny; bardzo często — i nie bez racji — mówimy: *nasz papież!* Przecież urodził się, rósł i dojrzewał na naszej ziemi; swoją myśl uczył się najpierw przyodziewać polskimi słowami. Sądzę — i chyba nie jest to zarozumiałość — że najbardziej i poniekąd najpełniej mówi do nas²⁶.

Czy rzeczywiście Go słuchamy? Już scholastycy zauważyli, iż: *quidquid recipitur, recipitur ad modum recipientis*. To truizm i nie ma w tym niczego niestosownego, bylebyśmy tylko niczego nie zmieniali, lub jeszcze gorzej — nie przekreślali z tego, co rzeczywiście słyszemy.

Mam nadzieję, że wiernie odczytałem naukę Piotra naszych czasów; *antysemityzm* jest antychrześcijaństwem, w każdym razie — na pewno *jest antykatolicyzmem!*

Gdziekolwiek zatem w rzeczywistości Kościoła katolickiego w Polsce istnieje jeszcze antysemityzm, i w jakiegokolwiek bądź postaci, jest pozostałością minionych czasów; jest infekcją, którą z cierpliwością (owe minione czasy długo trwały), ale i stanowczością (infekcja jest wciąż groźna) należy leczyć!!!

Za sprawą najbardziej pilną uważam usunięcie z Biblii Tysiąclecia, pochodzących od redakcji, tytułów w rodzaju: *Odrzucenie Żydów* (Łk 13, 22); *Jezus odrzucony przez swój naród* (Mt 27, 15; Mk 15, 6; Łk 23, 17); *Pierwsze nawrócenie Żydów* (Dz 2, 37), czy np. przypisów objaśniających *Nieurodzajne drzewo figowe* jako „symbol bezpłodnego Izraela” (Mt 21, 18), itp... Są to ponad wszelką wątpliwość tytuły *zainfekowane*, będące faktycznie komentarzami wykrzywiającymi tekst Biblii, a ponadto wyraźnie niezgodne; z duchem ostatniego Soboru, z dokumentami Stolicy Apostolskiej²⁷, z Listem pasterskim Episkopatu Polski z 30 listopada 1990 r., wreszcie — z *Katechizmem Kościoła Katolickiego*²⁸.

²⁶ Wsluchajmy się w słowa poezji, których jest autorem:

«Gdy dokoła mówią językami, dźwięczy pośród nich jeden:
nasz własny.
Zgłębia się w myśli pokoleń i ziemię naszą opływa
I staje się dachem domu w którym jesteście razem —
Poza nim dźwięczy rzadko —
(W grupach ludzi, którzy mówią wokół,
Jakby wyspy opłynięte oceanem powszechnej ludzkiej mowy,
Nie znajduję własnej fali) —>
Myśląc Ojczyzna...

²⁷ Mam na uwadze zwłaszcza dwa dokumenty: Wskazówki i sugestie w sprawie wprowadzenia w życie deklaracji soborowej *Nostra aetate* nr 4 z 1 grudnia 1974 r., oraz *Żydzi i judaizm* w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego, z 24 czerwca, roku 1985.

²⁸ Z roku 1992; wydanie polskie — Poznań 1994.

Oświęcim — pisze papież — **nie przestaje ostrzegać także i dzisiaj. Oświęcim mówi, iż antysemityzm jest wielkim grzechem przeciw ludzkości. Mówi, że wielkim grzechem przeciw ludzkości jest wszelka nienawiść rasowa, która niechybnie prowadzi do podeptania człowieczeństwa** (s. 86).

JUIFS ET JUDAÏSME DANS LA RÉFLEXIONS DE JEAN-PAUL II

RÉSUMÉ

Ce texte se propose de présenter les opinions de Jean-Paul II sur les Juifs et le judaïsme, exprimées surtout — mais pas exclusivement — dans cet ouvrage particulier qu'est *Entrez dans l'Espérance* (Avec la collaboration de Vittorio Messori), Paris (Plon/Mame) 1994. Le livre en question est et restera — tant pour les questions que, plus encore, pour les réponses — un témoignage unique en son genre. D'un côté, nous avons là une liste des plus importants problèmes inquiétant l'équipage de la barque-Eglise au seuil du troisième millénaire, de l'autre, un témoignage de la foi de Pierre, transmis d'une manière jamais encore pratiquée.

Or, il est impossible de ne pas remarquer, dans cette conversations, la problématique juive perçant à différentes occasions. Dans un langage biblico-théologique, on dirait que Pierre de notre temps, affermissant ses frères dans la foi, avec un engagement bien sensible nous rappelle où sont les racines profondes de notre foi.

La Nouvelle Alliance, écrit le Saint-Père, *trouve ses racines dans la première*. Pourtant, christianisme n'est pas judaïsme. Au cœur même de la grande tradition monothéiste s'est introduite une profonde déchirure. Elle devenait au fur et à mesure des années une déchirure de plus en plus douloureuse — jusqu'à la douleur d'Holocauste. *L'extermination des Juifs*, écrit le Saint-Père, *a pu jouer un rôle particulier, et conduire l'Eglise et le christianisme à repenser le lien entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance*. Du côté catholique, le Concile Vatican II s'est exprimé sur ce sujet dans la déclaration *Nostra Aetate*; il a contribué à faire mûrir la conscience du fait que les fils d'Israël sont nos «frères, aînés». Le Concile Vatican II a radicalement changé l'attitude de l'Eglise à l'égard des Juifs. C'est une *nouvelle évangélisation*. Il n'y a pas de „nouvel” Evangile; ce n'est que le fait que „la Nouvelle Alliance trouve ses racines dans la première” Trouve, retrouve... L'enseignement de Pierre de notre temps est très clair: l'antisémitisme est antichrétien, en tout cas, il est anticatholique! *Auschwitz* — écrit le pape — *ne cesse d'être une mise en garde toujours d'actualité, qui nous interdit d'oublier que l'antisémitisme est en horrible péché contre l'humanité, et que toute espèce de racisme conduit inévitablement à l'écrasement de l'homme*.

ZGROMADZENIE SIÓSTR ŚWIĘTEJ KATARZYNY DZIEWICY MĘCZENNICY NA LITWIE (1645–1995)*

Treść: Wstęp. — I. Geneza i uposażenie klasztoru sióstr św. Katarzyny w diecezji żmudzkiej. — II. Odrodzenie duchowe i wtórna legalizacja domu zakonnego w Krokach. — III. Struktura organizacyjna, duchowość i działalność sióstr katarzynek na Litwie. — IV. W dobie zaboru i represji carskich (1795–1905). — V. Nawiazanie kontaktów z władzami centralnymi Zgromadzenia i powrót do pierwotnej duchowości. — VI. Powstanie prowincji litewskiej i podjęcie dzieł apostolskich, zgodnych z charyzmatem Zgromadzenia. — VII. W okresie II wojny światowej i reżimu komunistycznego (1939–1990). Zakończenie. — Zusammenfassung.

WSTĘP

Geneza Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny na Litwie sięga swymi korzeniami lat czterdziestych XVII stulecia. Był to okres głębokich przemian, jakie dokonywały się w tymże Zgromadzeniu na Warmii, po wojnie polsko-szwedzkiej (1626–1635). Rezultatem ich było m.in. usunięcie niewłaściwych przyzwyczajzeń, nie zawsze zgodnych z duchem zakonnym. Powrót do pierwotnej obserwacji i związane z tym duchowe odrodzenie Zgromadzenia, zaowocowało wzrostem powołań i otwartością na nowe drogi zadań apostolskich, jakie stawał przed nim Kościół ówczesnych czasów. Pozwoliło to siostronom wyjść poza granice diecezji i spełniać swoje posłannictwo w nowych strukturach społecznych.

I. GENEZA i UPOSAŻENIE KLASZTORU SIÓSTR ŚWIĘTEJ KATARZYNY w DIECEZJI ŻMUDZKIEJ

Pionierski szlak sióstr katarzynek wiódł z Braniewa na północny wschód, do miejscowości Kroki (Krakes), leżącej w granicach diecezji żmudzkiej. Bezpośrednim inspiratorem tych inicjatyw był biskup tejże diecezji Jerzy Tyszkiewicz (1633–1649). Niektórzy historycy utrzymują, iż decyzja sprowadzenia sióstr katarzynek na teren żmudzki zapadła już za czasów jego poprzednika, biskupa

* Obszerne fragmenty tekstu dwóch pierwszych podrozdziałów zaczerpnięto z edycji autorki *Dzieje Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny Dz. M. w latach 1571–1972*, Olsztyn 1996, rozdz. IV, 2.

Melchiora Heliasiewicza (1631–1633)¹. Opinie te nie znajdują jednak potwierdzenia w źródłach. Faktem jest, że biskup Heliasiewicz, będąc w 1631 r. wizytatorem apostolskim Kościoła Warmińskiego, zetknął się tam również, z istniejącym w jego granicach, Zgromadzeniem Sióstr Św. Katarzyny. Co więcej, wydaniem stosownych zarządzeń przywrócił, okrojona przez Deklarację z 6 XI 1613 r., pełnię władzy przełożonej generalnej, przyczyniając się tym samym do przyspieszenia procesu jego ponownej konsolidacji². Nie oznacza to bynajmniej, że od razu chciał przeszczepić duchowość tego Zgromadzenia na teren swojej diecezji. Inicjatywa ta, jak powiedziano wyżej, wyszła dopiero od jego następcy, biskupa Jerzego Tyszkiewicza.

Decydującą rolę w tej kwestii odegrały podróże apostolskie sławnego apologety na *Colloquium charitativum* w Toruniu (1644–1645)³. Powracając bowiem w 1645 r. z toruńskiej polemiki z dysydentami zatrzymał się na Warmii, gdzie prawdopodobnie spotkał się z siostrami wymienionego Zgromadzenia. Efektem tej wizyty było zaproszenie Sióstr Św. Katarzyny na terytorium Wielkiego Księstwa Litewskiego i założenie pierwszego ich klasztoru w biskupim mieście Kroki, położonym nad rzeką Śmigłą w diecezji żmudzkiej.

Późniejszy ordynariusz tej diecezji, biskup Maciej Wołoncewski (1849–1875), w dziele swoim *Biskupstwo żmudzkie*⁴ opisuje, że wkrótce po powrocie biskupa Tyszkiewicza z Warmii, przybyła do rezydencji biskupiej w Worniach (Vorniai) jedna z sióstr katarzynek, którą tenże uposażył z posiadłości parafialnych i dóbr biskupich w Krokach i polecił przyjmować do swego grona panny z rodzin szlacheckich, pragnące służyć Bogu w stanie zakonnym⁵. Autentyczność tych relacji potwierdzają zachowane do dziś kopie niektórych legatów biskupich oraz akta powizytacyjne kościoła i klasztoru w Krokach.

Z treści pierwszego dokumentu, sygnowanego 23 lutego 1645 r. wynika, iż na terenie parafii krokowej (krokowskiej)⁶ zamieszkiwały dwie rodzone siostry pochodzenia szlacheckiego: Barbara i Anna Zapolskie, które od dłuższego czasu żyły w stanie panińskim. Biskup Jerzy Tyszkiewicz, zadość czyniąc ich prośbie, pismem tym zaaprobował ich styl życia i udzielił im zezwolenia na zamieszkanie przy kościele parafialnym. Przydzielił im nadto grunta parafialne, leżące odłogiem nad rzeką Śmigłą, na których miały zbudować sobie klasztor. Mocą tegoż pisma wyłączył je spod prawa i władzy świeckiej i poddał władzy i jurysdykcji swojej

¹ A. Boenigk, Regina Protmann und die Kongregation der Schwestern von der hl. Katharina, Braunsberg 1933, s. 37; H. Hümmeler, Regina Protmann und die Schwestern von der hl. Katharina, Siegburg 1955, s. 122.

² J. Grunenberg, Die Congregation der Jungfrau und Märtyrin Katharina, Braunsberg 1868, s. 49–51 — pisma biskupa Melchiora Heliasiewicza (Heliasiewicza) z 3 XII 1631 r. do siostry Barbary Blaskowskiej i biskupa Działyńskiego.

³ E. Piśszcz, *Colloquium charitativum* w Toruniu A. D. 1645; tenże, Próby ugody z dysydentami, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. I, cz. 2, Poznań–Warszawa 1974, s. 349–350; M. Wołoncewski, *Biskupstwo Żmudzkie*, przetłum. H. Hryszkiewicz, Kraków 1898, s. 74.

⁴ Tytuł dzieła w jez. litewskim brzmi: *Žemaičuvyskupijos istorijoj*, I–II, Vilnius 1848. W niniejszym opracowaniu posłużono się tłum. H. Hryszkiewicza, jw.

⁵ M. Wołoncewski, jw., s. 193.

⁶ Termin „krockiej” w jez. pol. wydaje się bardziej poprawnym od terminu „krokowskiej” zastosowanym w sprawozdaniach wizytacyjnych, dlatego posłużono się nim.

i swych sukcesorów. Miały one zabiegać o czystość i estetykę paramentów liturgicznych i bielizny kościelnej⁷.

Innym dokumentem z 5 lipca 1645 r. przydzielił im, tytułem uposażenia, 13 morgów ugoru z dóbr biskupich oraz powiększył działkę budowlaną pod klasztor i kaplicę⁸. Budową tego obiektu, zgodnie z relacją biskupa Wołoncewskiego w przytoczonej edycji, miał zająć się osobiście biskup Jerzy Tyszkiewicz, po swoim powrocie z toruńskiego *Colloquium*⁹. Opinia ta, aczkolwiek podtrzymywana przez niektórych autorów, nie znajduje jednak potwierdzenia w źródłach. Wiadomo bowiem, iż biskup Tyszkiewicz, począwszy od 28 sierpnia 1645 r. przez okres trzech miesięcy przebywał w Toruniu, biorąc udział w dysputach ekumenicznych z dysydentami¹⁰. Do swojej diecezji powrócił najprawdopodobniej dopiero w połowie listopada tegoż roku. Wkrótce, jak już zaznaczono, przybyła do diecezji żmudzkiej nie znana nam dziś siostra katarzynka z Warmii, której powierzył on klasztor w Krokach, zbudowany staraniem proboszcza tejże parafii, księdza Wojciecha Witkiewicza¹¹. Zgodnie z poleceniem biskupa miała ona przyjąć do niego kilka innych panien¹² i wprowadzić je w życie zakonne według Reguły swego Zgromadzenia. Fakt przyjęcia przez klasztor krocki nazwy „Siostr św. Katarzyny” i złożenia w następnym roku ślubów przez dwie pierwsze panny tej parafii, potwierdza słuszność wyłożonych tu ustaleń. Świadczy bowiem o tym, że Barbara i Anna Zapolskie odbyły przepisany Regułą (art. 5) rok próby w nowiejaciu, który uwieńczyły złożeniem ślubów 13 września 1646 r.¹³.

Należy zatem przyjąć, iż drewniany klasztor w Krokach wraz z kaplicą ściśle z nim złączoną, został zbudowany nakładem księdza proboszcza i parafian w okresie od lipca do listopada bądź grudnia 1645 r.¹⁴ Zawierał on 14 cel zakonnych i jadalnię zwaną refektarzem. W kaplicy znajdował się ołtarz z tabernakulum, w którym przechowywano Najśw. Sakrament. Był też chór, oddzielony od reszty drewnianą kratą, gdzie siostry odprawiały swoje modlitwy¹⁵. Pierwszymi jego mieszkankami były niewątpliwie, wielokrotnie już wymieniane panny Zapolskie oraz nieznanne dziś z imienia, siostry katarzynki z Warmii. Akt wizytacyjny kościoła krockiego z 10 listopada 1648 r. pozwala domniemywać, iż były nimi

⁷ Kauno Arkivyskupijos Kurijos Archyvas (dalej — Kauno AKA), rkps nr 137, k. 90v–91r — Dekret biskupa Jerzego Tyszkiewicza z 23 II 1645 r.

⁸ Kauno AKA, rkps nr 139, k. 433v — *Visitatio generalis Monialium S. Catharinae Virginis et Marthyris in civitate Krokowiensi existentiam A[nno] D[omi]ni, Februario die 6ta.*

⁹ M. Wołoncewski, jw., s. 74.

¹⁰ E. Piśszcz, *Próby ugody z dysydentami*, jw., s. 349–350.

¹¹ M. Wołoncewski, jw., s. 193.

¹² Tamże; Kauno AKA, rkps nr 137, k. 91r — Dekret erekcyjny biskupa Jerzego Tyszkiewicza z 23 II 1645 r.

¹³ B. Šopytė, *Senieji istorijos Pušlapiai*, Kaunas 1990, s. 200, mps, Katalog albo rejestr osób WW. Panien, które od początku w tym konwencie żyły i żyją Bogu służąc — APSK, Akta prowincji litewskiej.

¹⁴ Zakres czasowy wyznacza darowizna placu pod budowę przez biskupa Tyszkiewicza w dniu 5 VII 1645 r. oraz trzymiesięczny pobyt tegoż biskupa na *Colloquium charitativum* (od sierpnia 1645 r.), Kauno AKA, rkps nr 139, k. 433v; M. Wołoncewski, jw., s. 74; E. Piśszcz, *Próby ugody z dysydentami*, jw., s. 349–350.

¹⁵ Kauno AKA, rkps nr 139, k. 433–439.

Marta Marcinowiczówna i Elżbieta Mackiewiczówna¹⁶. Imiona ich bowiem nie pojawiają się w dalszych aktach konwentu krokckiego ani też, w zachowanym do dziś rejestrze jego członkiń. Nasuwa się zatem przypuszczenie, iż dokonawszy zleconej im przez biskupa Tyszkiewicza organizacji życia zakonnego, powróciły z powrotem na Warmię¹⁷. Identyfikację ich w konwentach warmińskich uniemożliwia brak kompletnej rejestracji sióstr z tamtego okresu.

Tymczasem konwent w Krokach, kierowany przez przełożoną miejscowego pochodzenia, prawdopodobnie Mariannę Siemaszkównę¹⁸, wzrastał liczebnie i powiększał swoje zasoby materialne. O stopniu jego rozwoju świadczą zarówno legaty biskupów żmudzkich tego okresu, jak i darowizny króla Polski i Wielkiego Księstwa Litewskiego, czy wreszcie inwestycje gospodarcze, dokonywane przez same siostry.

Spośród legatów biskupich szczególną rolę w rozwoju tego klasztoru odegrało nadanie siostrom ogrodów przez biskupa Jerzego Tyszkiewicza w 1647 r.¹⁹ oraz działek ziemi i nieużytków przyznanych im 14 stycznia 1651 r. przez jego następcę, biskupa Piotra Parczewskiego (1649–1659)²⁰. Dzięki tym darowiznom klasztor sióstr katarzynek w Krokach miał zapewniony byt materialny i mógł swobodnie rozwijać swoją działalność, zgodną z charyzmatem Zgromadzenia. W 1648 r., jak wskazuje wzmiankowany rejestr jego członkiń zamieszkiwało w nim co najmniej 7–8 sióstr²¹. W latach następnych liczebność ich wzrosła. Wzrastała także stabilność tej wspólnoty, o czym świadczy chociażby zakup budynku mieszkalnego od miejscowego proboszcza, księdza Witkiewicza, za własne kwoty posagowe, po uzyskaniu niezbędnej zgody biskupa i kapituły żmudzkiej²². Zawarcie kontraktu nastąpiło 22 września 1649 r., a więc jeszcze za rządów biskupa Jerzego Tyszkiewicza. Zaslugą tego arcybiskupa było także wyjednanie u króla polskiego, Jana Kazimierza Wazy (1648–1668) przywileju nadania siostrom wiosek królewskich w powiecie rosieńskim. Mocą indultu władcy polskiego z 23 kwietnia 1653 r. klasztor krocki otrzymał w darze dwie wioski: Olechnajcie i Szuksztajcie (zwaną też Zwiegie) wraz z mieszkańcami, dobytkiem i posiadłościami o łącznej powierzchni 15 łanów uprawnych i tyłuż łanach lasu²³.

¹⁶ Kauno AKA, rkps nr 137, k. 92.

¹⁷ O sprowadzeniu sióstr katarzynek z Warmii przez biskupa J. Tyszkiewicza, mówią sprawozdania wizytacyjne z 1820 i 1826 r. — Kauno AKA, rkps nr 142, k. 637r i 657r.

¹⁸ S. Marianna Salomea Siemaszkówna, wielokrotna przełożona klasztoru w Krokach, wstąpiła do Zgromadzenia Sióstr Św. Katarzyny w 1647 r. w wieku lat 20. Śluby złożyła prawdopodobnie dopiero w 1662 lub 1663 r. — Kauno AKA, rkps nr 139, k. 436; por. Katalog osób nr 7.

¹⁹ Dnia 10 II 1647 r. biskup Jerzy Tyszkiewicz nadał klasztorowi w Krokach ogród warzywny o dwóch morgach, a 10 IX 1647 r. — działkę gruntów pod drzewa owocowe — Kauno, rkps nr 139, k. 433r oraz rkps 137 k. 90v.

²⁰ Tamże.

²¹ Pionierkami wspólnoty sióstr katarzynek na Litwie były siostry: Barbara Zapolska, Anna Zapolska, Elżbieta Mackiewiczówna, Marta Marcinowiczówna, Regina Grymżanka, Barbara Narbutówna, Marianna Siemaszkówna, Anna Nagielewiczówna i Anna Marcinówna — Kauno AKA, rkps nr 137, k. 91–92 i rkps nr 142, k. 635r–636r, 654v; por. Katalog osób nr 1–7.

²² Kauno AKA, rkps nr 139, k. 433r i rkps nr 142, k. 634v, 654v.

²³ Kauno AKA, rkps nr 142, k. 628v, 629v, 634v, 636–637, 645r–646v, 654r, 657r, 664r–665v; M. Wołoncewskiej, jw., s. 193.

Po przejściu biskupa Jerzego Tyszkiewicza na stolicę biskupstwa wileńskiego (9 XII 1649 r.), jurysdykcję nad wspólnotą sióstr w Krokach sprawował jego następca, wspomniany wcześniej biskup Piotr Parczewski. Potwierdził on dotychczasowe przywileje, nadane klasztorowi przez swego poprzednika i obdarzył go w 1657 r. nowymi nadaniami z dóbr biskupich, w wysokości pół łanu ziemi. Pozwolił również siostronom na bezpłatne korzystanie z biskupiej wioski zwanej Plintagola²⁴. Nie omieszkał zatroszczyć się także o ich opiekę duchową, przydzielając klasztorowi stałego kapelana w osobie dotychczasowego proboszcza, Wojciecha Witkiewicza. Probostwo zaś powierzył księdzu Botkiewiczowi, obdarowując go budynkiem mieszkalnym, przekazanym w dniu 25 lutego 1650 r.²⁵

Klasztor korzystał w pełni ze swych przywilejów, poszerzonych o młyn i staw rybny, nadanych mu przez biskupa Kazimierza Paca (1667–1695) 2 listopada 1670 r.²⁶ Za jego rządów doszło także do budowy nowego klasztoru i połączonej z nim kaplicy. Drewniany obiekt, wzniesiony na fundamencie kamiennym w 1692 r., powstał nakładem sióstr i ich przełożonej, siostry Doroty Narbutówny († 4 II 1758 r.), przy wydatnej pomocy biskupa diecezji. Konsekracji kaplicy, pod wezwaniem Trójcy Świętej, dokonał sufragan żmudzki, biskup Benedykt Zahorski 12 kwietnia 1693 r.²⁷ W skład jej wyposażenia wchodziło 6 ołtarzy, ambona, 2 konfesyjonały i podwójny chór. Jeden z nich, oddzielony kratą, przeznaczony był wyłącznie dla zakonnic, w drugim natomiast mieściły się organy, ufundowane przez siostry dopiero w 1797 r.²⁸ W budynku mieszkalnym znajdowało się 15 pokoi, refektarz, infirmeria, sala rekreacyjna i skarbiec oraz inne pomieszczenia²⁹.

Dotychczasowe przywileje i nadania na rzecz sióstr katarzynek krockich uznał i potwierdził kolejny biskup żmudzki, Jan Hieronim Kryszpin (1695–1708) 24 stycznia 1697 r., dodając z posiadłości biskupich ok. 2 morgi ugoru pod zabudowania folwarczne³⁰. Na placu tym, w pobliżu klasztoru, za rzeką Śmigłą, wybudowano dom dla czeladzi i budynki gospodarcze, a w przyszłości stanęły tam również obiekty typu: kuchnia, piekarnia, browar itp. W początkach XIX w. pobudowano tam również dom dla uczennic, zwany rezydencją (1802) oraz nową kapelanię (1809), w której mieszkał duszpasterz kapelani ze swoim lokajem³¹. Dalsze lata przyniosły szereg prac związanych z renowacją i przystosowaniem budynków do aktualnych potrzeb.

Punktem zwrotnym w polityce gospodarczej klasztoru była sekularyzacja dóbr, przeprowadzona przez władze carskie w 1842 r. Siostry utraciły wówczas cały swój majątek, który przejęło w administrację państwo, oferując w zamian zaniżoną

²⁴ Kauno AKA, rkps nr 142, k. 661v, 664. Klasztor korzystał z przywileju do 7 VI 1731 r. a następnie przez 50 lat (do 1781 r.) uiszczal należność intencjami Mszy św. za zmarłych fundatorów i biskupów żmudzkich. Od 17 XII 1781 r. siostry zrezygnowały z wymienionej posiadłości, za co otrzymywały corocznie ze skarbu biskupiego, określoną dokumentem kwotę oraz pracowników do robót w lesie i na roli — Kauno AKA, rkps nr 142, k. 661v–662v; Tamże, Akta Kapituły, nr 6, k. 10v–16v.

²⁵ Kauno AKA, rkps nr 139, k. 433.

²⁶ Kauno AKA, rkps nr 137, k. 92 — Dekret powizytacyjny z 10 XI 1648 r.

²⁷ Kauno AKA, rkps nr 142, k. 618, 625, 628, 632, 652v.

²⁸ Tamże, k. 632v, 652.

²⁹ Tamże, k. 618v, 625–626, 628, 643, 654v–655r, 664.

³⁰ Tamże, k. 643v–644v, 663r, 664r.

³¹ Tamże, k. 618–619, 622, 628, 655v–656v.

pensję, wypłacaną kwartalnie z administrowanych majątków kościelnych. Wynosiła ona rocznie 2655 rubli srebr.³² Kwota ta, obok dochodu z ogrodów i niewielkiej ilości ziemi pozostawionej klasztorowi³³, stanowiła główne źródło utrzymania siostr i prowadzonego przez nie gospodarstwa. Toteż wycofanie jej w ramach represji carskich, wymierzonych przeciwko klasztorowi w 1864 r.³⁴ stanowiło poważne zagrożenie dla dalszego istnienia siostr katarzynek na tym terenie.

II. ODRODZENIE DUCHOWE i WTÓRNA LEGALIZACJA DOMU ZAKONNEGO w KROKACH

Wypadki polityczne połowy XVII w., a zwłaszcza konflikty zbrojne Księstwa Litewskiego z Rosją i Szwecją (1654–1667), przyniosły społeczeństwu litewskiemu wiele tragicznych przeżyć. Śmierć wielu obywateli, wśród których nie zabrakło również osób duchownych, ucisk i niewola to tylko nieliczne ze szkód i krzywd wyrządzonych Kościołowi i państwu. Do tego dodać należy rabunki, dewastacje świątyń i obiektów sakralnych oraz cały ogrom zniszczeń natury gospodarczej, którego skutkiem było powszechne zubożenie, głód i choroby oraz znaczna śmiertelność ludności.

Wydarzenia polityczne kraju zaważyły także na losie świetnie rozwijającego się klasztoru siostr katarzynek w Krokach. Zniszczenia wojenne podkopały jego byt materialny a ogólne zamieszanie i chaos, osłabiły pierwotną gorliwość jego członkiń, co negatywnie odbiło się na karności zakonnej. Coraz bardziej pogłębiał się brak znajomości podstawowych praw, zawartych w *Regule* i wynikających z nich powinności powołania³⁵. Przyczyny tego należy upatrywać m.in. w niedostatecznym zrozumieniu treści i ducha, obowiązującej wówczas *Reguły* (1602), pisanej po łacinie i przełożonej na język niemiecki. W owym czasie znajomość tych języków przez niewiasty narodowości polskiej, z której wywodziły się pierwsze członkinie konwentu krockiego — mimo ich szlacheckiego pochodzenia — nie była aż tak biegła, by mogły płynnie czytać i poprawnie interpretować jej treść. Problem ten dostrzegł dopiero biskup Kazimierz Pac, który własnym sumptem postarał się o sprowadzenie z Warmii nowego egzemplarza obowiązującej *Reguły* i przysłanie na Żmudź siostr władających językiem polskim, które miały zapoznać tamtejsze panny z jej tekstem i doprowadzić do wcielenia go w życie. Realizacji tych zamierzeń dokonał 9 lipca 1668 r., o czym świadczy, wystawione pod tą datą pismo biskupa warmińskiego, Jana Stefana Wydźgi (1659–1679) do przełożonej klasztoru krockiego, panny Marianny Siemaszkówny³⁶. Doręczona jej wówczas przez posłańca żmudzkiego *Reguła* w języku łacińskim, została przetłumaczona na język polski i przystosowana do warunków lokalnych. Po 5-letniej próbie, biskup Kazimierz Pac dokonał jej zatwierdzenia w Olsiadach dnia 21 lutego 1673 r.³⁷ Jego

³² Tamże, k. 620v, 627v; B. Śopyt é, jw., s. 336.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 245.

³⁵ Kauno AKA, rkps nr 137, k. 92 — Dekret z 10 XI 1648 r.

³⁶ Arch. Prow. Lit. w Kownie; Kopie — APSK, Akta prowincji litewskiej.

³⁷ Tamże.

staraniem otrzymała ona także aprobatę papieską poprzez nuncjusza apostolskiego, arcybiskupa Cezarei Jakuba Cantelmusa 28 marca 1689 r. w Warszawie³⁸.

Aprobata przekładu *Reguły Sióstr Św. Katarzyny* przez biskupa Paca, była równoznaczna z uznaniem i przyjęciem przez Kościół żmudzki tej formy życia zakonnego, jaką prowadziły siostry katarzynki na Warmii. Była to swoistego rodzaju wtórna erekcja filii tego Zgromadzenia na terenie żmudzki³⁹, uwydatniająca jej związek z macierzą. Zewnętrznym wyrazem tej spójni było niewątpliwie przybycie 7 lipca 1668 r. sióstr katarzynek z Warmii do Krok, w celu dokonania reaktywizacji życia zakonnego tamtejszych sióstr, stosownie do przyjętych *Regul.* Brak źródeł nie pozwala jednak na zidentyfikowanie tychże animatorek, ani też na dokładne określenie czasu pobytu na Żmudzi. Można tylko przypuszczać, iż pozostały tam do chwili złożenia ślubów przez siostry, które przeszły, prowadzony przez nie okres formacyjny, w duchu obowiązujących ustaw. Nastąpiło to 11 stycznia 1673 r. po Mszy św. celebrowanej przez biskupa Kazimierza Paca, w kościele parafialnym⁴⁰. Odtąd klasztor w Krokach został uznany za jednostkę prawną należącą do Zgromadzenia Sióstr Św. Katarzyny, podległą jednak jurysdykcji ordynariusza żmudzkiego⁴¹.

III. STRUKTURA ORGANIZACYJNA, DUCHOWOŚĆ I DZIAŁALNOŚĆ SIÓSTR KATARZYNEK NA LITWIE

Erygowany w 1645 r. konwent sióstr św. Katarzyny na ziemi żmudzkiej podlegał, zgodnie z art. 27 *Reguły* z 1602 r., zwierzchniej władzy przełożonej generalnej, rezydującej w warmińskim mieście Braniewie. Sprawowanie jej urzędu zdeterminowane było jednak zarówno znaczną odległością terytorialną tego regionu, jak i specyfiką nowo utworzonej tam wspólnoty zakonnej. Wiadomo bowiem, iż powstała ona w wyniku przemian, jakie nastąpiły w trybie życia niektórych panien parafii krockiej, ożywionych pragnieniem służenia Bogu i poświęcenia się dziełom miłosierdzia chrześcijańskiego. Kwestią przysposobienia ich do życia zakonnego zajął się, jak to powiedziano wcześniej, biskup Jerzy Tyszkiewicz przy współdziałaniu sióstr katarzynek, powołanych w tym celu z Warmii⁴². Sądzić zatem należy, iż struktura organizacyjna tej wspólnoty, oprócz ścisłej zależności od ordynariusza żmudzkiego, nieczym nie różniła się od organizacji przyjętej przez konwenty warmińskie. Że tak istotnie było dowiadujemy się z aktu wizytacji kanonicznej, przeprowadzonej 6 lutego 1677 r.⁴³ oraz innych dokumentów, dotyczących tego konwentu.

³⁸ Tamże.

³⁹ Pierwszej erekcji dokonał biskup Jerzy Tyszkiewicz dekretem z 23 II 1645 r. — zob. przyp. 12.

⁴⁰ Arch. Prow. Lit. w Kownie, Krótki rys historyczny konwentu w Krokach; Kopia — APSK, Akta prowincji litewskiej.

⁴¹ Archivum Secretum Vaticanum (dalej: ASV), S. Congreg. Concilii, Relationes nr 713 — Samogitien (Lituania). Druk — Relationes status dioecesium in Magno Ducatu Lituaniae, oprac. P. Rabiakauskas, Romae 1971, s. 413–467.

⁴² Zob. przyp. 17.

⁴³ Zob. przyp. 8.

Z treści zachowanych źródeł wynika, iż klasztor krocki, którego strzegła wyznaczona do tego siostra furtianka, był zawsze zamknięty i nie można było go opuszczać bez zezwolenia biskupa. Wyjątek w tym względzie stanowiło niebezpieczeństwo grożącej śmierci w wyniku wojny, zarazy lub innych kataklizmów. Na czele domu stała przełożona, zwana panną starszą lub matką, wybierana co trzy lata w tajnym głosowaniu i zatwierdzana przez miejscowego biskupa. Władzę swą sprawowała zazwyczaj przez kilka kadencji a nierzadko do samej śmierci.

Pierwszą ze znanych matek tego konwentu była siostra Marianna Siemaszkówna. Godność tę piastowała przez szereg lat i dopiero 6 lutego 1677 r. złożyła swój urząd. Tegoż dnia, głosami siedmiu sióstr aktualnie zamieszkujących w klasztorze, stanowisko przełożonej powierzono siostrze Dorocie⁴⁴ Narbutównie. Funkcję tę sprawowała do 1702 r., czyli przez 29 lat. Jej następczyni natomiast, siostra Barbara Żółakówna wytrwała w swoim urzędzie 56 lat, tj. do śmierci, która nastąpiła 4 lutego 1758 r. Także niektóre z pozostałych matek długo utrzymywały się przy władzy, o czym świadczy niewielka stosunkowo liczba sióstr (26), szczytujących się tą godnością w okresie 350-letniej historii swego istnienia na tym terytorium.

Każda z matek miała do pomocy dwie lub więcej doradczyń (zależnie od ilości sióstr), które służyły jej swą pomocą w potrzebie. Zadaniem przełożonej było zarządzanie domem i jego dobrami materialnymi, troska o rozwój życia duchowego i zachowanie karności, przyjmowanie nowych członkiń itp.

W zakres jej obowiązków wchodziło także czuwanie nad realizacją dzieł, zgodnych z duchowością i charyzmatem Założycielki. W tej dziedzinie sprawy nie zawsze układały się pomyślnie. Stopniowe zaostrzanie klauzury i zacieśnianie życia sióstr do murów klasztornych przez biskupów żmudzkich, doprowadziło w końcu do przyjęcia przez tamtejsze katarzynki elementów duchowości, niezgodnej z ich charyzmatem. Momentem zwrotnym w ich życiu było narzucenie ścisłej klauzury dekretem biskupa Józefa Giedroycia (1802–1838) z 17 lutego 1805 r.⁴⁵ Od tego czasu zrezygnować musiały z prowadzenia działalności socjalno-charytatywnej i na szerszą skalę zająć się rzemiosłem. Nie zrezygnowały natomiast z funkcji nauczająco-wychowawczych. Nie przyjęły także podziału na chóry i nie składały ślubów uroczystych. W dalszym ciągu wypełniały swoje powinności, wypływające z *Reguły* i sumiennie zachowywały porządek dzienny. Wstawały początkowo o godz. 4 a potem o 5 rano, a na spoczynek udawały się ok. godz. 9 wieczorem. Posiłki przyjmowały 2 razy dziennie, tj. o godz. 10 (w dni postne o 12) i o 7 wieczorem (art. 22 *Reguły*). Raz w tygodniu przystępowały do sakramentu pokuty i w tym dniu oraz w dni świąteczne, przyjmowały Komunię św. (art. 14). Większość dnia spędzały na modlitwie, w centrum której była zawsze codzienna Msza św. i oficjum recytowane w chórze. Wszystkie modlitwy, łącznie z oficjum o Najśw. Maryi Pannie, odmawiały w języku polskim. Korzystały także z polskich ksiązek i kazań, głoszonych im wyłącznie w tym języku (art. 13).

Poza czasem modlitw i ćwiczeń duchownych, trudniły się haftowaniem szat liturgicznych, wypiekaniem opłatków, wyrabianiem świec itp. W gospodarstwie

⁴⁴ Kauno AKA, rkps nr 139, k. 136r. Akt wizytacyjny zmiana imię wybrancj z Doroty na Mariannę Narbutówną.

⁴⁵ Arch. Prow. Lit. w Kownie; Kopia — APSK, Akta prowincji litewskiej.

i na roli siostry nie pracowały. Do tych robót utrzymywały służbę, którą opłacały z własnych funduszy⁴⁶. Angażowały się także, pomimo narzuconej im klauzury, w kształcenie i wychowanie młodzieży żeńskiej. Świadczy o tym zarówno wybudowanie w 1838 r. nowego obiektu szkolnego⁴⁷, jak i dokument wizytacyjny klasztoru z 1841 r., w którym zanotowano nazwiska trzech uczennic, przebywających w tym czasie w pensjonacie klasztornym⁴⁸.

Podjęcie edukacji przez siostry konwentu krockiego świadczy, z jednej strony o zapotrzebowaniu społeczeństwa na wartości, jakie niesło ze sobą religijne wychowanie i kształcenie młodego pokolenia, z drugiej natomiast, o zaangażowaniu sióstr w pałace problemy Kościoła i państwa, któremu narzucono obcą ideologicznie, zwierzchność cesarstwa rosyjskiego (1795). Jedną z nielicznych sióstr (od 7 do 14) egzystujących zazwyczaj w klasztorze, do tego predysponowana i wyznaczona przez przełożoną, uczyła młode dziewczęta pacierza, prawd wiary, sztuki czytania i pisania, haftu, wyszywania i gry na instrumencie muzycznym (tambur) oraz innych robót, właściwych naturze kobiecej. Przekazywanie wiedzy odbywało się nieodpłatnie. Tylko uczennice mieszkające w pensjonacie (rezydencja), uiszczały klasztorowi należności za wyżywienie⁴⁹. Był to bowiem trudny okres urzeczywistniania ideału ewangelicznego w realizmie czasów porozbiorowych.

Siostry konwentu krockiego stanęły wobec problemu przewycięzania przeszkód, stawianych im na drodze realizacji ich charyzmatycznego posłannictwa. Odcięte od macierzy ustawą carycy Katarzyny II (1762–1796) i poddane prawu klauzury przez biskupa Giedroycia (1805), miały się ograniczyć do murów klasztornych i przyjąć styl życia, właściwy zakonowi tego typu. Wiemy jednak, że tak nie było. Świadczą o tym zarówno sprawozdania z wizytacji kanonicznych, jak i zachowane do dziś w oryginale, relacje biskupa Jana Łopacińskiego (1762–1778) o stanie diecezji, przesłane do Stolicy Apostolskiej w latach 1767 i 1773⁵⁰. Wynika z tego, iż katarzynki na Litwie, pomimo różnego rodzaju ograniczeń i narzucanych im z zewnątrz praw, ciążyły wciąż ku wierności charyzmatowi swego Zgromadzenia. W końcu doszło do tego, iż zostały niejako zmuszone do przyjęcia na stanowisko przełożonej swojego konwentu siostry benedyktyнки z Kroź, w osobie siostry Scholastyki Rypińskiej. Urząd ten sprawowała w okresie od października 1843 do maja 1845 r.⁵¹ Sądząc po zmianie stroju sióstr tej wspólnoty w okresie jej kadencji, należy przypuszczać, iż zasadniczym celem jej misji było przysposobienie ich do przyjęcia elementów duchowości i modelu życia zakonów klauzurowych. Siostry św. Katarzyny jednak, nawet wówczas, gdy pod wpływem wymagań czasu, przyjąć musiały zmianę habitu i stylu życia, zachowały, właściwą sobie oryginalność aż do czasu nawiązania więzi z domem macierzystym i powrotu do pierwotnej duchowości, tj. do lat dwudziestych naszego stulecia.

⁴⁶ Kauno AKA, rkps 142, k. 620v, 662v.

⁴⁷ Tamże, k. 618v, 626r.

⁴⁸ Tamże, k. 631r. Były to: Barbara Pawłowska, Dorota Lewnowiczówna i Barbara Iwaszkiewiczówna, późniejsza nowiejuszka — zob. Tamże, s. 621v.

⁴⁹ Tamże, k. 636v, 656r.

⁵⁰ Zob. przyp. 41.

⁵¹ Kauno AKA, rkps 142, k. 626v.

IV. W DOBIE ZABORU I REPRESJI CARSKICH (1795–1905)

Wcielenie ziem Wielkiego Księstwa Litewskiego do imperium cesarstwa rosyjskiego po ostatnim rozbiorze Polski (1795), zaważyło na losie zakonów i zgromadzeń zakonnych na tym terenie. Wiele z nich zostało zlikwidowanych, inne, pozbawione środków do życia i możliwości przyjmowania kandydatek, zaledwie wegetowały.

Carską akcją antyzakonną objęte zostały również siostry św. Katarzyny w Krokach. Chociaż nie uległy kasacji, to jednak ograniczyć musiały liczbę swoich członkiń do 14 lub 16 siostr, a do nowicjatu mogły przyjmować tylko te kandydatki, które uzyskały na to pozwolenie władz świeckich. Po powstaniu listopadowym (1831), w ramach represji cara Mikołaja I (1825–1855) przeciwko Kościołowi i zakonom, uważanym za ostoję ruchu powstańczego, przedłużono we wszystkich zakonach czas trwania nowicjatu do trzech lat, a dolną granicę wieku nowicjuszy do 22 (24) lat. Złożenie ślubów nie mogło jednak nastąpić wcześniej, niż po ukończeniu 30 roku życia.

Uwarunkowania te znacznie utrudniały, wręcz uniemożliwiały dalszy rozwój Zgromadzenia na ziemiach anektowanych do cesarstwa rosyjskiego. Klasztor krocki, jak i pozostałe na tym terenie, miał wegetować i powoli zbliżać się ku końcowi swego bytowania. Czynnikiem przyspieszającym ten proces, w myśl założeń polityki carskiej, miała być m.in. sekularyzacja dóbr i przejście siostr na pensję rządową, co nastąpiło pierwszego stycznia 1842 r. W następstwie tego faktu doszło do likwidacji szkoły i przytulku, który prawdopodobnie prowadziły siostry przy swoim klasztorze. O istnieniu szkoły wspomina jeszcze relacja z wizytacji kanonicznej, przeprowadzonej w 1841 r., o przytulku natomiast mówi się dopiero w związku z pożarem, który wybuchł w 1863 r. Brak wcześniejszych wzmianek o istnieniu przytulku nasuwa przypuszczenie, iż zaczęto go prowadzić, pomimo zakazu carskiego, dopiero po zamknięciu szkoły. Wynika z tego, iż niejednokrotnie udawało się siostronom katarzynkom, podobnie jak i innym zakonom w zaborze rosyjskim, ominąć, przynajmniej czasowo, restrykcyjne zarządzenia carskie. Przykładem tego jest złożenie w 1884 r. profesji zakonnej przez siostrę Wiktorię Dowiriłowiczówną⁵².

Nową falę nieszczęść i represji przyniosły siostronom św. Katarzyny na Litwie wydarzenia lat sześćdziesiątych XIX stulecia. Zapoczątkowały je ogromne straty materialne, jakie poniósł klasztor na skutek pożaru, który wiosną 1863 r. strawił prawie wszystkie zabudowania klasztorne. Spośród kompleksu budynków ocalała zaledwie kuźnia, młyn i przytułek, który do czasu wybudowania nowej posesji, stanowił siedzibę zakonnice. Nie trwało to jednak zbyt długo. Już jesienią tegoż roku, dzięki staraniom ówczesnej przełożonej, siostry Józefy Lutkiewiczówny (1863–1864), stanął nowy konwent w południowo-zachodniej części posiadłości klasztornych, usytuowanych na peryferiach miasta. Drewniany budynek mieścił w sobie kaplicę, 16 cel zakonnych, refektarz i rozmównicę. Część kaplicy oddzielona kratami, zwana chórem, przeznaczona była wyłącznie dla siostr. W pobliżu klasztoru wzniesiono kapelanię, budynki dla służby oraz zabudowania

⁵² B. Śopytė, *ju.*, s. 245.

gospodarcze. Niektóre z nich (obory, spichlerz i inne) spłonęły w 1917 r., lecz dwa lata później zostały na nowo odbudowane⁵³.

Liczba sióstr mieszkających w tym czasie w konwencie, zgodnie z limitem wyznaczonym przez władze carskie, wahała się w granicach od 14 do 16. W 1864 r. było ich 15⁵⁴. Odtąd jednak, na skutek restrykcyjnych zarządzeń popowstaniowych, liczba ta z roku na rok malała. Car Aleksander II (1855–1881) bowiem, po stłumieniu powstania styczniowego (1863/64), całą swą wrogość skierował przeciwko Kościołowi. Ostre represje godziły przede wszystkim w duchowieństwo i zakony, które obwiniano o działalność spiskową. Wiele domów zakonnych uległo kasacji, do przeprowadzenia której wystarczyło podejrzenie o sprzyjanie ruchom niepodległościowym.

Wśród zakonów objętych falą surowych restrykcji znalazł się również klasztor Zgromadzenia św. Katarzyny w Krokach. Pretekstem do zastosowania wobec niego karnych represji, było znalezienie w kuźni klasztornej kilku uczestników ruchu powstańczego. Pod zarzutem współpracy z powstańcami aresztowano kapelana sióstr, księdza Wincentego Kumpikiewicza i przełożoną konwentu, siostrę Józefę Lutkiewiczównę. Kapelan został skazany na wygnanie i deportowany na Syberię, skąd już więcej nie powrócił. Przełożoną zaś ukarano więzieniem i osadzono w Kiejdanach (Kédainiai). Po półrocznym areszcie, wykupiona kosztem rodzinnego majątku, wyszła z więzienia, lecz do swego klasztoru powrócić nie mogła. Przez 11 lat przymusowo przebywała w klasztorze benedyktynek w Krożach. Dopiero w 1876 r. dane jej było spotkać się na nowo z siostrami swego Zgromadzenia⁵⁵.

Po aresztowaniu matki Lutkiewiczówny funkcję przełożonej domu przejęła siostra Archaniela Babiańska (1864–1865). W tym czasie klasztor sióstr katarzynek w Krokach doświadczał dalszych konsekwencji antykościelnej i antyzakonnej polityki cara Aleksandra II. W ramach represji popowstaniowych władze rosyjskie pozbawiły klasztor pensji przyznanej po konfiskacie majątku, co było równoznaczne z odebraniem mu środków do życia. Ukazem carskim z 8 sierpnia 1864 r. zakazano siostram przyjmowania aspirantek do nowicjatu a nowicjuszkom, które aktualnie przebywały w nowicjacie, składania ślubów bez uprzedniego zezwolenia władz państwowych⁵⁶. Zgodę taką musiały już uzyskać trzy ostatnie nowicjuszki, które złożyły śluby zakonne w uroczystość św. Katarzyny 25 listopada 1864 r.⁵⁷ Odtąd nowicjat praktycznie przestał istnieć. Tym sposobem klasztor krocki, pozbawiony perspektyw rozwoju, został skazany na wymarcie.

Powolny, lecz systematyczny proces jego upadku dokonywał się za przełożęństwa siostry Michaliny Sutkiewiczówny. W okresie jej długoletniej kadencji (1865–1912) liczba sióstr ciągle malała. W 1873 r. konwent krocki zamieszkiwało jeszcze 12 zakonnie, podczas, gdy w 1895 r. było ich już tylko 7, a do 1904 r. przetrwały zaledwie 3⁵⁸. Rzeczywistość ta nie rokowała szans przetrwania sióstr katarzynek na terytorium zaboru rosyjskiego.

⁵³ Tamże, s. 240–241.

⁵⁴ Arch. Prow. Lit. w Kownie, Katalog osób.

⁵⁵ B. Šopytė, jw., s. 244–245.

⁵⁶ Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie — AAWO, AB, H, 478.

⁵⁷ B. Šopytė, jw., s. 245.

⁵⁸ Tamże, s. 253; Podreczna Encyklopedia Kościelna, t. XIX, Warszawa 1910, s. 392–395.

Sytuacja przybrała jednak inny wymiar, gdy car Mikołaj II (1894–1917), po przegranej wojnie z Japonią (1905), poszedł na ustępstwa. Kierowany racjami politycznymi 30 kwietnia 1905 r. wydał edykt tolerancyjny, mocą którego przyznał nietykalność osobistą obywateli, wolność słowa, zgromadzeń i stowarzyszeń oraz wejście na drogę ustaw konstytucyjnych. W odniesieniu do zakonów oznaczało to zakaz dalszego likwidowania ich domów oraz zgodę na otwieranie nowicjatów.

Zdaniem niektórych historyków, katarzynki w Krokach otrzymały prawo przyjmowania kandydatek już 12 sierpnia 1904 r., tj. w dniu urodzin carewicza Aleksego, syna i następcy tronu cara Mikołaja II. Przyczynił się do tego wydatnie krewny jednej z sióstr, piastujący wysoką godność urzędniczą na dworze carskim. Car bowiem postanowił sobie, że spełni życzenie pierwszej osoby, która złoży mu w tym dniu wizytę. Petentem tym był prawdopodobnie spokrewniony z siostrami urzędnik, który przedłożył carowi ich prośbę o restytucję nowicjatu⁵⁹.

Na korzyść tej opinii przemawia fakt przyjęcia w 1905 r. dziewięciu kandydatek, które uzyskały zezwolenie władz świeckich na rozpoczęcie nowicjatu. Cztery z nich złożyły śluby w 1907 r., pozostałe natomiast w latach 1908 i 1910. Pierwszymi nowicjuszkami, które po 40 latach przerwy (od czasu zamknięcia nowicjatu przez władze rosyjskie) złożyły śluby zakonne były: Barbara Zofia Ugańska, Anna Katarzyna Razawicz, Teresa Archaniela Macewicz i Aniela Tekla Walentyłowicz.

Warto zaznaczyć, iż wszystkie neoprofeski odbyły formację nowicjacką pod okiem doświadczonej siostry Michaliny Sutkiewiczówniej, długoletniej przełożonej tego klasztoru (47 lat), której dane było przeżyć nie tylko zmierzch życia zakonnego na terytorium Litwy, lecz także i jego odrodzenie. Zmarła 19 lutego 1912 r. w wieku 95 lat.

V. NAWIĄZANIE KONTAKTÓW z WŁADZAMI CENTRALNYMI ZGROMADZENIA i POWRÓT DO PIERWOTNEJ DUCHOWOŚCI

Po śmierci matki Michaliny Sutkiewiczówniej przełożoną domu zakonnego w Krokach została siostra Archaniela Macewiczówna. Lata jej kadencji (1912–1920) przypadły na okres I wojny światowej (1914–1918), w wyniku której Litwa odzyskała niepodległość. Zmiana sytuacji politycznej pozwoliła siostronom wejść na drogę powrotu do pierwotnej duchowości i charyzmatycznego posłannictwa Zgromadzenia. Dzięki życzliwości i poparciu biskupa Franciszka Karewicza (1914–1926), mogły na nowo realizować właściwą sobie działalność socjalno-charytatywną i edukacyjną. Otrzymawszy pozwolenie na wyjście z klauzury dla celów apostolskich, włączyły się w palące potrzeby ówczesnego Kościoła i Ojczyzny. Odpowiadając na znaki czasu już w 1919 r. zorganizowały przy swoim klasztorze naukę religii dla dzieci oraz przytułek dla dzieci i starców, a w roku następnym założyły również ochronkę i zakład krawiecki (szaty

⁵⁹ Lietuviu Enciklopedija, oprac. T. Dvyliktas, Roma 1971, s. 498–500.

liturgiczne) w miejscowości Żeimiai. Od 1921 r. dwie siostry rozpoczęły tam również naukę religii w szkole państwowej. W tym czasie Zgromadzenie Sióstr Katarzynek na Litwie liczyło zaledwie 11 sióstr i 5 nowicjuszek. Na czele klasztoru stała siostra Otylia Bogdanowiczówna (1920–1927, 1930–1933).

Okres jej kadencji zapisał się złotymi zgłoskami zarówno w dziejach konwentu litewskiego, jak i całego Zgromadzenia. Był to bowiem czas nawiązywania kontaktów z domem macierzystym w Braniewie, w wyniku których klasztor krocki został zaliczony w poczet wspólnot Zgromadzenia, rozsianych wówczas już nie tylko na Warmii, lecz także na terytorium Brazylii i Niemiec. Decydującą rolę w tej kwestii odegrało pismo przełożonej generalnej matki Walerii Fürske (1919–1925) z września 1921 r.⁶⁰ Odtąd nastąpiło zacieśnienie więzów pomiędzy siostrami z Litwy i Warmii drogą kontaktów osobistych. Do Braniewa udała się przełożona wspólnoty litewskiej siostra Otylia Bogdanowiczówna i siostra Archaniela Macewiczówna, w celu bliższego zapoznania się z działalnością sióstr w diecezji warmińskiej. Dwa lata później (1923) wysłano tam również dwie nowicjuszeki, które oprócz formacji zakonnej, miały zdobyć przygotowanie do pracy w zawodzie pielęgniar-skim. Na Litwę natomiast pojechała siostra Hermana Kisiel i siostra Desyderia Jankus. Miały one zapoznać tamtejsze siostry z Konstytucjami Zgromadzenia i wprowadzić je w ducha Założycielki oraz przygotować niektóre z nich do podjęcia kierowniczych stanowisk, w organizującej się prowincji litewskiej. Siostra Hermana Kisiel pełniła funkcję mistrzyni nowicjatu. Pozostała tam jednak tylko do października 1924 r., gdyż władze państwowe nie udzieliły jej zezwolenia na dłuższy pobyt. Wszakże za jej bytności w Krokach (wyjechała jesienią 1921 r.) siostry tego konwentu przyjęły oficjalnie zmodernizowaną *Regulę* braniewską z 1903 r. i złożyły śluby według brzmienia jej artykułów. Odbył się to w uroczystość św. Józefa 19 marca 1922 r.⁶¹ Wraz z przyjęciem *Reguły* nastąpiło urzędowe zniesienie ścisłej klauzury i wprowadzenie ślubów czasowych (dotąd były od razu wieczyste) oraz języka łacińskiego do modlitw brewiarzowych, które dotąd odmawiane były po polsku. Siostry zmieniły także strój zakonny i przeszły pod bezpośrednią zależność przełożonej generalnej, rezydującej w Braniewie.

VI. POWSTANIE PROWINCJI LITWESKIEJ i PODJĘCIE DZIEŁ APOSTOLSKICH, ZGODNYCH z CHARYZMATEM ZGROMADZENIA

Wcielenie konwentu litewskiego do Zgromadzenia Sióstr Św. Katarzyny w Braniewie dało podstawę do wszczęcia starań w Kurii Rzymskiej o uzyskanie zezwolenia na erygowanie oddzielnej prowincji na Litwie. Zabiegi sióstr, poparte przez biskupów: diecezji żmudzkiej i warmińskiej⁶², odniosły pożądaną skutek.

⁶⁰ B. Śopytė, jw., s. 267–269.

⁶¹ Tamże, s. 268.

⁶² Archivio Congregazione per gli Istituti di vita consecrata e le Società di vita apostolica — Roma (dalej: ACIS), sygn. V 57 — pismo biskupa żmudzkiego Franciszka Karewicza do Stolicy Apostolskiej z 11 VII 1922 r.; Pisma biskupa warmińskiego Augustyna Bludau z 21 VII 1922 i 5 IX 1922 r.

Stolica Apostolska dekretem z 7 lutego 1923 r. wyraziła zgodę na utworzenie prowincji litewskiej z siedzibą i nowicjatem w Krokach, jednakże pod warunkiem, że spełnione zostaną wszystkie wymogi Prawa Kanonicznego⁶³. Ponieważ Zgromadzenie na Litwie nie posiadało jeszcze wymaganej przez prawo kościelne ilości domów i siostr (min. 30 siostr), otwarty został tylko nowicjat, a na erekcję prowincji trzeba było jeszcze trochę poczekać.

Zmiana struktur organizacyjnych i podjęcie działalności charytatywno-edukacyjnej, przyczyniły się do wzrostu powołań. W 1924 r. na Litwie było już 17 siostr i 5 nowicjuszek, a dwa lata później — 23 siostry i także 5 nowicjuszek. Powolny, lecz systematyczny wzrost członkiń umożliwiał podejmowanie coraz to nowych dzieł, stosownie do potrzeb społeczeństwa.

Pałącym problemem ówczesnych czasów było zajęcie się szkolnictwem, zaniebzanym w okresie zaboru rosyjskiego. W zakresie kształcenia dzieci a zwłaszcza dziewcząt, siostry katarzynki wykazywały wiele inicjatyw. Oprócz szkół podstawowych w: Kelme (1925), Krokach (1928) i Wilkomierzu (Ukmerge) (1930), założyły w 1932 r. dwuletnią szkołę zawodową (rolniczą) dla młodzieży żeńskiej w Karmilowie (Kamélava). Od 1926 r. prowadziły również przytułek w Wilkomierzu, który przejęły po siostrach szarytkach, a w 1932 r. zorganizowały tam także przedszkole. Niezwykły hart ducha wykazały, podejmując się zorganizowania i prowadzenia zakładu dla inwalidów w Strewinkach (Strévinikai) (1925) oraz zakładu poprawczego dla nieletnich dziewcząt w Krokach. Założyły go, na wniosek władz państwowych, przy swoim konwencie w 1926 r.

Dzieła te mogły podjąć dzięki napływowi kandydatek pochodzenia litewskiego, które licznie zasilaly ich szeregi, zwłaszcza po wprowadzeniu w życie języka litewskiego (18 XII 1930 r.)⁶⁴. Dotąd bowiem w kontaktach osobistych posługiwały się siostry wyłącznie językiem polskim, co dla kandydatek, które go nie знаły, stanowiło przeszkodę w skutecznianiu swego powołania.

Ważną rolę w rozwoju Zgromadzenia na Litwie odegrało uzyskanie przez tamtejszy klasztor statusu samodzielnej prowincji. Fakt ten poprzedziły wizytacje, przeprowadzone zarówno z ramienia Kościoła, jak i Zgromadzenia. Wizytator apostolski, arcybiskup Jerzy Matulewicz⁶⁵, po wizytacji kanonicznej, przeprowadzonej 28 listopada 1926 r. napisał m.in. *Znalazłem wszystko w najlepszym porządku. Karność w klasztorze jest ściśle przestrzegana. Panuje dobry duch. Życząc, żeby Zgromadzenie na Litwie rozrastało się i rozszerzało swoją działalność ku chwale Bożej, wszystkim siostram i klasztorowi z całego serca udzielam błogostawieństwa*⁶⁶.

⁶³ ACIS, sygn. V 57, Protocollo nr 4391/22.

⁶⁴ Dnia 18 XII 1930 r. matka generalna Winfrida Herrmann zarządziła wprowadzenie języka litewskiego we wszystkich wspólnotach na Litwie. Uczyniła to na prośbę przełożonej prowincji, siostry Otylii Bogdanowiczówny — por. B. Ś o p y t é, jw., s. 275–276.

⁶⁵ Jerzy Matulewicz (1871–1927), organizator Zgromadzenia Księżki Marianów (1909/10), założyciel zgromadzeń żeńskich: Siostr Ubogich (1918) i Siostr Służebnic Jezusa w Eucharystii (1923), arcybiskup tytularny Aduli i wizytator apostolski Litwy (1925), beatyfikowany przez papieża Jana Pawła II dnia 28 VI 1987 r.

⁶⁶ Arch. Prow. Lit. w Kownie — Księga protokółów nr 19; B. Ś o p y t é, jw., s. 274.

Skutki tego błogosławieństwa mogła dostrzec przełożona generalna matka Winfrida Herrmann (1925–1931) podczas wizytacji przeprowadzonych w 1927 i 1930 r.⁶⁷ Zgromadzenie na Litwie posiadało wówczas 6 domów zakonnych, 24 siostry i 5 nowicjuszek. Toteż podczas kolejnej wizytacji generalnej, którą przeprowadziła matka Arkadia Schmalenbach (1931–1947) 25 września 1933 r. doszło do ukonstytuowania zarządu prowincjonalnego, co w gruncie rzeczy oznaczało powołanie do życia prowincji litewskiej Zgromadzenia. Nominację na przełożoną prowincjonalną otrzymała dotychczasowa matka konwentu, siostra Otylia Bogdanowicz (1933–1934). W skład zarządu weszły zaś następujące siostry: Michalina Praniewicz i Klara Stark (socjuszki) oraz Teresa Korejwo (ekonomka). Przełożoną konwentu krockiego została odąd siostra Elżbieta Rymkiewicz.

Nowo powstała prowincja litewska liczyła wówczas 66 członkiń (w tym 28 sióstr, 16 nowicjuszek i 22 postulantki), które mieszkały w 5 domach własnych i 9 placówkach. Działalnością swoją obejmowały: dwie szkoły trzyklasowe (28 dzieci), jedną szkołę rolniczą (30 uczennic), zakład poprawczy dla nieletnich dziewcząt (60 wychow.), przytułek dla dzieci (27 osób), przedszkole (48 dzieci), szpital św. Łukasza (ok. 60 łóżek) i dwa domy starców (480 osób)⁶⁸.

Uzyskanie statusu samodzielnej prowincji dało przełożonej tego regionu szerokie uprawnienia, dzięki którym mogła we własnym zakresie podejmować ważne decyzje, bez konieczności odnoszenia się do władz centralnych. Wpłynęło to dodatnio na rozwój Zgromadzenia na Litwie, czego dowodem jest podjęcie nowych punktów pracy. W 1935 r. siostry katarzynki pracowały już na terenie trzech diecezji (kowieńskiej, koszedarskiej i telszewskiej), prowadząc działalność charytatywną, opiekuńczo-wychowawczą i edukacyjną. Przełożoną prowincjonalną w tym czasie była siostra Ignacja Zdanowicz (1934–1942). Za jej kadencji prowincja litewska osiągnęła najwyższy stopień swego rozwoju. Liczba członkiń wzrosła z 66 w 1934 r. do 120 — w 1939 r.⁶⁹ Zwiększyła się także liczebność domów i miejsc pracy (z 14 do 22). Dalszy rozwój prowincji uniemożliwiła II wojna światowa.

VII. W OKRESIE II WOJNY ŚWIATOWEJ i REŻIMU KOMUNISTYCZNEGO (1939–1990)

Wydarzenia II wojny światowej (1939–1945) zapoczątkowały nowy okres w dziejach Zgromadzenia Sióstr Św. Katarzyny na Litwie. Intensywny rozwój prowincji został zahamowany restrykcjami władz komunistycznych, które po wcieleniu Litwy do Związku Radzieckiego (1940), objęły rządy w kraju. Godziły one przede wszystkim w Kościół katolicki i jego instytucje. W ramach akcji antykościelnej przeprowadzono laicyzację szkół i likwidację zakonów oraz prowadzonych przez nie dzieł. Znacjonalizowano także ich majątki.

Już w sierpniu 1940 r. siostry katarzynki musiały opuścić wszystkie, prowadzone dotąd szkoły, przedszkola i przytulki oraz inne zakłady dobroczynne. Jedynie

⁶⁷ APSK, *St. Katarina-Gruss* 2 (1928), s. 7; B. Šopytė, jw., s. 275.

⁶⁸ Tamże, s. 279.

⁶⁹ Arch. Prow. Lit. w Kownie — *Elenchus omnium ecclesiarum et universi cleri provinciae ecclesiasticae lituanae pro Anno Domini 1939*, s. 238–244.

dom poprawczy dla nieletnich dziewcząt uległ rozwiązaniu dopiero 2 listopada tegoż roku. Należy zaznaczyć, że w tym czasie Zgromadzenie prowadziło: cztery przedszkola, dwie szkoły podstawowe i jedną średnią (zawodową), dwa przytulki dla dzieci, zakład poprawczy i bursę dla dziewcząt, dwa szpitale i 9 domów dla ludzi w podeszłym wieku. Poza tym, w niektórych parafiach wiejskich prowadziły siostry katechizację dzieci do I Komunii św. Prowincja litewska liczyła wówczas 78 sióstr, 21 nowicjuszek i 19 postulantek oraz posiadała 6 domów własnych i 16 placówek⁷⁰.

Surowym restrykcjom poddano przede wszystkim siostry nauczycielki i wychowawczynie zakładów opiekuńczo-wychowawczych. Nauczycielki musiały zdjąć habity i podjąć pracę w wyznaczonych im przez władze cywilne szkołach, rozsianych po różnych zakątkach kraju. Każdej z nich towarzyszyła zazwyczaj jedna siostra, wyznaczona do tego przez przełożoną prowincji. Pozostałym siostrom zabroniono prowadzenia jakiegokolwiek działalności zorganizowanej. Miały ubrać strój świecki i opuścić miejsca pracy. Część sióstr udała się do swoich rodzin, a te, które nie miały takich możliwości, szukały schronienia u ludzi obcych.

Z dniem 13 września 1940 r., na skutek pogarszających się warunków bytowych, jak również z obawy przed grożącym niebezpieczeństwem, zostały odesłane do domów rodzinnych wszystkie siostry nowicjuszek i postulantki. W konwencie pozostały tylko siostry starsze wiekiem i chorowite, lecz wkrótce i one musiały go opuścić⁷¹. Gdy 23 listopada 1940 r. znacjonalizowano cały majątek klasztorny i niektóre jego budynki, siostry pozostały bez środków do życia. Sytuacja ich pogarszała się z dnia na dzień. Nie tylko brak żywności dawał się we znaki, lecz także nieprzyjazna, wręcz wroga atmosfera, w jakiej przyszło siostrom żyć⁷². To m.in. spowodowało, że 23 marca następnego roku przyjęły strój świecki, a habity ubierały tylko na Mszę św.⁷³ Dalszym etapem agresywnej postawy władz komunistycznych wobec sióstr, był nakaz opuszczenia klasztoru, który zrealizowano 23 kwietnia 1941 r. Siostry pozostały bez dachu nad głową. Część zamieszkała na plebanii, a pozostałe znalazły schronienie u ludzi świeckich. W tym czasie kontakty z domem macierzystym w Braniewie były całkowicie zerwane.

Sytuacja uległa zmianie, gdy w czerwcu 1941 r. wojska rosyjskie, na skutek ofensywy armii niemieckiej na Związek Radziecki, opuściły terytorium Litwy. Spoleczeństwo litewskie znalazło się pod okupacją niemiecką (1941–1944).

Siostry zaczęły powracać do swoich domów zakonnych i pomimo trudnych warunków, na nowo podejmować przerwana działalność. Reaktywowano wówczas szkołę zawodową w Karmielowie, zakład dla inwalidów w Strewinkach, niektóre przedszkola i domy starców. Podjęto również nowe inicjatywy i nowe miejsca pracy.

Z dniem 1 listopada wznowiono nowicjat, do którego zaczęły napływać młode kandydatki. Powoli życie zakonne zaczęło się normalizować. Przełożona prowincjonalna, w trosce o dobro duchowe sióstr, postarała się o przeprowadzenie

⁷⁰ APSK, Spis sióstr i domów zakonnych z 1939 r.; B. Śopytė, *iw.*, s. 288.

⁷¹ Tamże, s. 312 — pozostała chora siostra Agnieszka oraz siostry: Małgorzata, Alfonsa i Kazimiera.

⁷² Tamże, s. 310–313.

⁷³ Tamże, s. 312.

rekolekcji, które głosili ojcowie jezuiti. W 1942 r. w domu prowincjonalnym w Krokach odbyły się 3 serie ćwiczeń rekolekcyjnych, po których 8 profesek czasowych złożyły śluby wieczyste, 8 nowicjuszek — profesję ślubów czasowych i 4 postulantki rozpoczęły nowicjat.

Napływ młodego pokolenia pozwolił Zgromadzeniu na otwarcie nowych placówek i podjęcie takiego rodzaju działalności, jakiego społeczeństwo najbardziej potrzebowało. Do nowych form działalności w czasach okupacji niemieckiej należały: praca w szpitalu zakaźnym w Kownie (Kaunas), podjęcie nauki w szkole średniej w Krokach i w szkole dla głuchoniemych w Kownie, prowadzenie bursy dla dziewcząt w Krokach i przedszkoli w: Kownie, Krokach i Ariogali, katechizacja dzieci wiejskich, pomoc jeńcom rosyjskim, przebywającym w obozie w Krokach oraz doraźna pomoc Żydom w czasie ich masowej zagłady⁷⁴.

Odwroćenie się losów wojny i przewidywany zabór Litwy przez Związek Radziecki spowodowały, że przełożona prowincji — matka Innocentia Paszkiewicz (1942–1965) powzięła decyzję odesłania do domów rodzinnych wszystkich nowicjuszek i niektórych młodych sióstr. Po raz kolejny nowicjat został przerwany. Ta sama motywacja inspirowała wielu Litwinów do opuszczenia własnej ojczyzny i udania się na Zachód. Wraz z nimi 5 lipca 1944 r. wyemigrowało również 5 sióstr, które poprzez Niemcy i Stany Zjednoczone udały się do Kanady, gdzie zamieszkały w Toronto⁷⁵. Reszta pozostała na swoich stanowiskach, chociaż niejednokrotnie musiały kryć się w piwnicach czy bunkrach.

Po przesunięciu się frontu przystąpiły siostry do normalnej pracy. Jednakże już we wrześniu 1944 r. rząd komunistyczny wydał zdecydowaną walkę Zgromadzeniu. Ofiarą jej padł przede wszystkim klasztor w Krokach, którego likwidację rozpoczęto z dniem 21 września 1944 r. Najpierw pozbawiono siostry prawa własności do budynku nowicjackiego i bylej bursy, a 6 października odebrano im cały majątek. Mogły jednak mieszkać nadal w klasztorze, lecz bez możliwości korzystania z jego dóbr. W domu nowicjackim i byłego internatu urządzono zakład karny dla kobiet. Licznie zgromadzone więźniarki, które musiały pracować w gospodarstwie i na roli, całą swą wrogość wyladowywały na siostrach. Przez 3 lata (do 1948 r.) musiały siostry znosić złośliwe drwiny, szykany i represje, zarówno ze strony więźniów (byli także mężczyźni), jak i ich strażników. W tym czasie mieszkało w konwencie ok. 20 sióstr, które w atmosferze wrogości swego otoczenia, usiłowały prowadzić normalne życie zakonne. Godny podziwu jest fakt, iż sytuacja ta nie zahamowała rozwoju Zgromadzenia. Świadczą o tym zarówno regularnie odbywające się w klasztorze rekolekcje (do 1948 r.), w których brało udział od 50 do 60 sióstr, jak i napływ nowych kandydatek. W 1945 r. złożyły w nim śluby czasowe 5 nowicjuszek i 3 postulantki rozpoczęły nowicjat, który dwie z nich uwieńczyły złożeniem ślubów w sierpniu 1947 r. Były to ostatnie śluby w konwencie krockim.

Rok 1947 przyniósł bowiem nakaz zdjęcia habitów, co było równoznaczne z koniecznością przyjęcia tulaczego trybu życia, w konspiracji i niepewności

⁷⁴ Tamże, s. 315–323.

⁷⁵ Archiwum Generalne Zgromadzenia Sióstr Św. Katarzyny Dz. M. w Grottaferrata — Rzym (dalej: AGKath.) — Hausbuch des Jungfrauen Convents zu Braunsberg, Anno 1615–1944.

o przyszłość. Los ten spotkał siostry wszystkich domów zakonnych już w następnym roku. Jedyne zakład dla inwalidów w Strewinkach przetrwał do 1949 r. Siostry konwentu krockiego musiały opuścić swój klasztor z dniem 21 września 1948 r. i już więcej do niego nie powróciły.

Trudne tułaczkie życie sióstr w warunkach konspiracyjnych, w ubóstwie i pracy, wiązało się z koniecznością rezygnacji z tradycyjnych form życia zakonnego. Nie zatraciły jednak tego, co w nim istotne. Kontynuowały w dalszym ciągu życie modlitwy i ofiarnej służby bliźnim na tych odcinkach pracy, gdzie postawiła je Opatrzność Boża. Rozsiane po domach rodzinnych i małych ukrytych wspólnotach pracowały w charakterze: pielęgniarek, laborantek, nauczycielek, wychowawczyń i opiekunek a także w innych zakładach społecznych i fabrykach, gdzie wykonywały różne funkcje.

W 1948 r. cztery siostry udały się do Wilna, gdzie dały początek nowemu konwentowi, zbudowanemu nakładem duchowych dobroczyńców w latach 1955–1958. Pierwszymi jego mieszkankami były siostry: Immakulata, Zyta i Nikodema, a po ukończeniu budowy i uzyskaniu zatwierdzenia państwowego (27 X 1958), zamieszkały w nim także nowicjuszki. W 1966 r., gdy pod groźbą przejścia budynku, władze komunistyczne zakazały siostrze prowadzenia katechizacji i wszelkich kontaktów z młodzieżą, nowicjat został przeniesiony do Wilkomierza. Przełożoną prowincji w tym czasie była siostra Arkadia Cigasait (1965–1967), która ze względu na stan zdrowia, ustąpiła miejsca swojej następczyni, siostrze Alfonsie Adamowicz (1967–1976). Za jej kadencji zostały nawiązane nieoficjalne kontakty z zarządem generalnym w Grottaferrata (Rzym) i prowincją polską z siedzibą w Braniewie. Dzięki tym kontaktom siostry prowincji litewskiej zaznały się z nowymi ustawami Zgromadzenia, opracowanymi na kapitułach generalnych w latach 1971 i 1977 (Grottaferrata). Ponieważ według Konstytucji, zatwierdzonych przez Stolicę Apostolską 18 stycznia 1978 r., urząd przełożonej prowincjonalnej miał być przekazywany drogą wyboru członkiń danej prowincji, siostry prowincji litewskiej w dniu 3 listopada 1976 r., powierzyły to stanowisko siostrze Kriście Puodžiunajte (1976–1982). Zorganizowała ona, na miarę ówczesnych możliwości życie wspólnotowe sióstr, przydzielając je do jednego z trzech ośrodków (Wilno, Kowno, Poniewież), dla których zamianowała przełożone. Jej zasługą było także wprowadzenie miesięcznych spotkań sióstr na wspólne konferencje ascetyczne, wygłaszane przez ekspertów z tej dziedziny. Dało to siostrze nie tylko możliwość pogłębienia życia wewnętrznego, lecz umacniało także ich więź siostrzaną, co w tamtych czasach było niesłychanie ważne. Za jej kadencji prowincja litewska poniosła niepowetowane straty, spowodowane pożarem klasztoru w Krokach i całego kompleksu złączonych z nim budynków, które spłonęły 29 maja 1977 r. Siostry straciły nadzieję na powrót do kolebki swojej prowincji, z którą łączyła je ponad 330-letnia historia. Lata kadencji matki Joné Kanapeckaj (1982–1988) również nie rokowały szans powrotu do miejsc uświęconych wiekowymi tradycjami. Były to bowiem czasy wzmoczonego terroru reżimu komunistycznego a zarazem umacniania się nastrojów opozycyjnych i dążeń niepodległościowych.

Upragniona wolność nadeszła jednak dopiero z dniem ogłoszenia niepodległości Litwy (10/11 marca 1990 r.). Kościół katolicki doczekał się wreszcie uchylenia

wszelkich zakazów i nakazów prawnych, naruszających wolność religijną. Przywrócona została katechizacja dzieci i młodzieży, a wkrótce religia powróciła do szkół. Wznowiły swoją działalność organizacje katolickie a zakony, zwłaszcza żeńskie wyszły z ukrycia i rozpoczęły odnowę życia według własnych *Reguł*.

Prowincja litewska sióstr św. Katarzyny liczyła wtedy 55 członkiń. Na jej czele stała matka Margarita Bieliauskaitė (1988–1994), która, po zasięgnięciu opinii władz kościelnych i zakonnych, pierwsza podjęła decyzję ujawnienia się Zgromadzenia. Nastąpiło to 22 września 1990 r. podczas uroczystości 50-lecia istnienia państwowej szkoły średniej w Krokach, powstałej w 1940 r. w budynku klasztornym⁷⁶. Do jej zasług należy również uzyskanie od władz państwowych osobowości prawnej dla swojej prowincji. Dało jej to możliwość nabycia w 1991 r. budynku mieszkalnego w Poniewieżu (Panevežys), który w latach 1991–1993 został rozbudowany i przystosowany do celów formacyjnych (postulat). Uroczyste poświęcenie półpublicznej kaplicy, pierwszej po konwencie krokim, odbyło się 25 listopada 1993 r. Wiosną następnego roku rozpoczęto również kapitalny remont domu zakonnego w Wilnie. Zakończenie prac restauracyjnych uwieńczono zostało poświęceniem kaplicy 15 sierpnia 1995 r., a więc już za rządów matki Jolanty Prialgauskaitė (13 IX 1994 r.). W dniu tym reaktywowano także nowicjat z siedzibą w Kownie. Przedtem jednak jedna z nowicjuszek, imieniem Faustina — Regina Brazdžiūnaite odbyła swoją formację nowicjacką (marzec 1994 — luty 1995) w gronie nowicjuszek prowincji polskiej w Braniewie, gdzie pobierała również naukę języka polskiego.

W całokształcie perspektyw rozwojowych prowincji litewskiej, matka Jolanta uwzględniła, jako jedno z pilnych zadań, budowę nowego obiektu mieszkalnego w Kownie, który będzie stanowił siedzibę zarządu prowincjalnego. Drugim ważnym jej przedsięwzięciem, to budowa konwentu w Krokach, który miał stanąć na miejscu pierwotnego — z czasów biskupa Jerzego Tyszkiewicza (1645), gdzie dotychczas przetrwał krzak dzikiej róży⁷⁷. Opatrzność Boża pokierowała jednak inaczej. Konieczność utworzenia domu nowicjackiego zmusiła niejako zarząd prowincjalny do zakupienia budynku mieszkalnego w Kownie i przystosowania go do celów formacyjnych (1995). Aktualnie przebywają w nim 4 nowicjuszek ze swoją mistrzynią i jej socjuską. Matka M. Jolanta nie zrezygnowała przy tym z planu budowy domu prowincjalnego w Kownie i — ważnego ze względów historycznych — konwentu w Krokach. Pierwszy z nich znajduje się w toku budowy, drugi natomiast stanął na zaplanowanym miejscu i już 3 maja 1997 r. został poświęcony przez J.E. Księdza Arcybiskupa Sigitasa Tamkevičiusa z Kowna i oddany do użytku. Piętrowy budynek wraz z kaplicą pod wezwaniem św. Katarzyny, stanowi pomnik ponad 350-letniej nieprzerwanej działalności sióstr św. Katarzyny na ziemi litewskiej (1645–1997) oraz świadectwo ich wierności charyzmatowi Sługi Bożej Reginy Protmann (1552–1613), Założycielki Zgromadzenia.

⁷⁶ APSK, *Łącznik Zgromadzenia Sióstr Św. Katarzyny Dz. M.* 54 (1993), s. 7–13.

⁷⁷ B. Šopytė, jw., s. 350.

ZAKOŃCZENIE

Zaprezentowane opracowanie jest pierwszą próbą przygotowania do druku ogólnego zarysu dziejów Zgromadzenia Sióstr Św. Katarzyny na Litwie na przestrzeni ponad 350 lat, w oparciu o bazę źródłową. Brak tego rodzaju opracowań jest konsekwencją, panującego od prawie dwóch stuleci, systemu rządów totalitarnych, które niszczyły i burzyły wszystko, co miało związek z Kościołem i przejawami życia religijnego. Zepchnięte do podziemi siostry zakonne, szykanowane i represjonowane, skrzętnie kryły wszystko, co mogłoby zdradzić ich przynależność do zakonu. Jeszcze dziś trudno jest dotrzeć do ukrytych w zakamarach domów zakonnych, cennych archiwaliów w postaci: zarządzeń, poleceń, kronik, dzienników, osobistych zapisków itp., świadczących o ich heroicznej postawie wobec przemocy. Autorka nie rości zatem pretensji do wyczerpania tematu. Niektóre partie materiału, zwłaszcza z okresu II wojny światowej i czasów reżimu komunistycznego, oparte zostały na opracowaniu (maszynopis), zmarłej 31 maja 1995 r. siostry Beniaminy CSC — Teofili Śopytė⁷⁸, która jako naoczny świadek istniejących stosunków opisała dzieje swojej prowincji na polecenie władz zakonnych, jednakże bez ujawnienia ich źródeł.

Należy żywić nadzieję, iż nadejdzie wkrótce czas dotarcia do cennych zbiorów archiwalnych i udostępnienia ich szerszemu gronu badaczy i miłośników Litwy, co umożliwi gruntowniejsze opracowanie tematu.

KONGREGATION DER SCHWESTERN DER HL. KATHARINA
JUNGFRAU UND MÄRTYRERIN IN LITAUEN 1645–1995

ZUSAMMENFASSUNG

Die Anfänge der litauischen Provinz der Kongregation der Schwestern von hl. Katharina reichen in die Zeit der tiefgreifenden Veränderungen zurück, die innerhalb dieser Kongregation im Ermland nach dem polnisch-schwedischen Krieg (1626–1635) zum Vorschein kamen. Die unmittelbare Anregung zur Übertragung nach Schamaiten (lit. Žemaičiu, poln. Żmudź) der Spiritualität und des Charisma einer Ordensfamilie vom kontemplativ-aktiven Charakter gab der Bischof von Schamaiten, Georg Tyszkiewicz (1633–1649). Durch seine Initiative ist das erste Konvent dieser Kongregation 1645 in Kroki (lit. Krakes) entstanden. Dieses Haus bewohnten Jungfrauen adliger Herkunft aus der dortigen Pfarre. Dank der Vermittlung von Schwestern aus dem Ermland übernahmen die litauischen Katharinerinnen die Braunsberger Regel aus dem Jahre 1602 und erfüllten ihre Berufung gemäß diesem Dokument. Geistig und materiell durch die schamaitischen Bischöfe unterstützt, sowie durch den König von Polen Johann II. Kasimir (1648–1668) mit weltlichem Besitz ausgestattet, dienten sie Gott durch Gebet und aktive Nächstenliebe. Nach der 3. Teilung Polens und dem Anschluß des Großfürstentums Litauen an das russische Kaiserreich (1795) verloren sie

⁷⁸ S. Beniamina — Teofila Śopytė ur. 27 IX 1920 r. w Śiaulai na Litwie. Do Zgromadzenia Sióstr Św. Katarzyny wstąpiła 19 VII 1940 r. Po złożeniu ślubów (19 IV 1944) studiowała na Uniwersytecie Wileńskim (w stroju świeckim), a jednocześnie pracowała jako nauczycielka języka litewskiego. Długie lata nauczwała w szkole dla głuchoniemych w Kownie. Zmarła 31 V 1995 r. w Kownie.

Kontakt zum Mutterhaus und ließen sich durch den Bischof Józef Giedroyć (1802–1838) eine strikte Klausurverordnung im Jahre 1805 überwerfen. In den Zeiten nach den Aufständen, 1831 und 1864, bekamen sie die zaristischen Repressionen zu spüren: die Oberin wurde inhaftiert, neue Kandidatinnen durften nicht aufgenommen werden. Eine Veränderung ihres Schicksals brachte das Jahr 1905. Die Unabhängigkeit Litauens (1918) eröffnete eine neue Periode in der Geschichte der Kongregation in diesem Lande. Im Jahre 1922 nahmen die Schwestern erneut Kontakte mit dem Mutterhaus der Kongregation auf, übernahmen die modernisierte Regel aus dem Jahre 1903 sowie verließen die Klausur. Wieder haben die litauischen Katharinerinnen karitative und pädagogisch-didaktische Aktivitäten aufgegriffen, was ihnen eine schnelle Entwicklung möglich gemacht hat. Im Jahre 1923 wurden sie zu förmlich einer selbständigen Provinz mit dem eigenen Noviziat; die Absonderung dieser Provinz ist allerdings erst 1933 vollzogen worden.

Der 2. Weltkrieg (1939–1945) und anschließend die Annexion Litauens durch die Sowjetunion (1940) hielten die Entwicklung der Provinz an. Im Jahre 1947 mußten die Schwestern ihre Trachten ablegen und das Ordensleben nur konspirativ fortsetzen. Nach dem Fall der UdSSR (1990) haben die Schwestern das Verstecken verlassen und ihre Tätigkeit wieder aufgenommen. Zur Zeit hat die litauische Provinz 48 Schwestern und 4 Novizinnen.

REAKTYWOWANIE ZLIKWIDOWANEGO WYDZIAŁU KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO

Chodzi o „Wydział Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych”, który został zlikwidowany zarządzeniem Ministra Oświaty z dn. 23 VI 1949 r. Jako powód podano niewystarczający poziom nauczania, choć wszyscy pracownicy naukowcy tego wydziału, którzy zgodzili się na pracę poza KUL, otrzymali etaty w uniwersytetach państwowych. Trzeba dodać, że zlikwidowany Wydział powstał wraz z całym Uniwersytetem na jesieni 1918 r. jako jeden z jego istotnych elementów składowych. W ciągu istnienia wykształcił około 3000 absolwentów, co wówczas miało duże znaczenie dla narodu i społeczeństwa polskiego.

KUL nigdy nie zrezygnował z reaktywowania zlikwidowanego wydziału. Pomijając dawniejsze, choć nieskuteczne próby w tym zakresie (1956, 1970), tutaj zwróci się uwagę na skuteczne starania, poczynione przez pracowników naukowych i studentów Sekcji Filozoficzno-Społecznej Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej w 1980 r. W staraniach tych uwzględniono tylko nauki społeczne z pominięciem nauk prawnych i ekonomicznych, które zostały przywrócone w 1983 r. Owocem zabiegów i protestów była uchwała Senatu Akademickiego KUL z dn. 8 XI 1980 r. W protokole nr 380 zapisano: *Senat uchwalił jednogłośnie wznowienie działalności części Wydziału Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych w postaci Wydziału Nauk Społecznych z sekcjami: społeczną i psychologiczną z możliwością przyłączenia do tegoż Wydziału sekcji pedagogiki z Wydziału Nauk Humanistycznych.*

Jakkolwiek reaktywowanie istniejącego obecnie w KUL Wydziału Nauk Społecznych wydawałoby się jasne, to jednak panuje ignorancja na temat jego genezy, a ściślej, organizacji nowego wydziału. Tak np. ks. rektor S. Wielgus pisze we wspomnieniach poświęconych śp. Joachimowi Kondzieli: *To On zorganizował Wydział Nauk Społecznych KUL* (s. 6). To samo wyraziła kierownik Sekcji Społecznej WNS p. E. Hałas w salonach rektorskich KUL, ale pod adresem p. prof. J. Turowskiego (18 XI 1995). Obydwie wypowiedzi wyrażają półprawdy i przyczyniają się do dezinformacji w ważnej i bliskiej czasowo sprawie. W dalszej perspektywie czasowej takich jedynych „ojców” nowego wydziału może być więcej. Osobiście jako świadek i uczestnik zdarzeń związany z reaktywowaniem zlikwidowanego wydziału, czuję się w obowiązku wyjaśnić, co następuje:

Otóż inicjatorami reaktywowania zlikwidowanego wydziału byli: Joachim Kondziela, reprezentujący, choć nie wiem dlaczego władze kościelne i państwowe

oraz ks. Władysław Piwowarski — kierownik Sekcji Filozoficzno-Społecznej. We wrześniu 1980 r. obydwaj byliśmy w Niemczech Zachodnich. Kondziela zatelefonował do mnie z powiadomieniem, że rektor Krapiec i senat akademicki KUL są negatywnie ustosunkowani do reaktywowania Wydziału Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych, zlikwidowanego w okresie stalinowskim, mimo rozpatrywania różnych wniosków dotyczących reformy KUL. W związku z tym zaznaczył, że musimy szybko wracać do Lublina i zająć się organizowaniem tego wydziału.

Po powrocie na początku października 1980 r. Kondziela wyjaśnił mi, że o. Krapiec z nakazu Z. Kliszki — ideologa PZPR, ma obowiązek utrudniania rozwoju nauk społecznych w KUL. Było to zresztą znane z różnych poczynań ekipy Krapca, np. próba przeniesienia katolickiej nauki społecznej na Wydział Prawa Kanonicznego. O. Krapiec miał wówczas opinię największego wroga nie tylko nauk społecznych w KUL, ale także reaktywowania zlikwidowanego wydziału i to się potwierdziło w praktyce.

Mimo panującej w KUL atmosfery zastraszenia i lęku zwołaliśmy z Kondzielą w dniu 13 X 1980 r. zebranie pracowników naukowych i studentów Sekcji Filozoficzno-Społecznej. Podczas tego zebrania Kondziela przedstawił życzliwy stosunek Stefana kardynała Wyszyńskiego — prymasa Polski oraz biskupa Bolesława Pyłaka — wielkiego kanclerza KUL do reaktywowania zlikwidowanego Wydziału. Zachowały się dwa pisma w tej sprawie: Kondzieli i Strzeszewskiego do kard. Wyszyńskiego oraz Kondzieli do biskupa Pyłaka. Wówczas już wiadomo było, że bp Pylak wydatnie poparł naszą sprawę na Radzie Naukowej Episkopatu, a ponadto obiecał poparcie na Radzie Głównej Episkopatu Polski i Komisji Episkopatu ds. KUL. Przy okazji ks. biskup prosił nas o wywieranie nacisku na o. Krapca. Kondziela zapewnił także uczestników zebrania o pozytywnej decyzji politycznej w sprawie Wydziału, I Sekretarza PZPR S. Kani. Jako prowadzący zebranie, ze swej strony zwróciłem uwagę na konieczność reaktywowania zlikwidowanego wydziału ze względu na bardziej kompetentne przygotowanie studentów do pracy w Kościele i w społeczeństwie.

Z tego zebrania zachowały się dwie oryginalne listy z podpisami uczestników, a dwie zostały przekazane adresatom: jedna była skierowana do 176. Konferencji Episkopatu Polski na ręce Stefana Kardynała Wyszyńskiego — Prymasa Polski; druga zaś do Rektora i Senatu Akademickiego KUL. Charakterystyczne jest, że na pierwszej z nich widnieją podpisy 4 samodzielnych pracowników naukowych (Kondziela, Piwowarski, Kryczka i Czuma), 7 niesamodzielnych i 118 studentów; na drugiej zaś — 6 samodzielnych pracowników naukowych (Kondziela, Piwowarski, Kryczka, Czuma i dwóch z odzysku, co oznacza, że podpisy złożyli: Turowski we własnym mieszkaniu i Rodziński w Zakładzie Etyki, 9 niesamodzielnych i 120 studentów. Niechęć samodzielnych pracowników nauki do uczestnictwa w zebraniu świadczy o panującej wówczas atmosferze strachu w KUL.

Pierwszą listę z podpisami przekazaliśmy wielkiemu kanclerzowi, a drugą rektorowi KUL jeszcze w tym samym dniu. Ten ostatni nie przyjął listy zaznaczając: „do rektora i senatu przez dziekana”. W tej sytuacji pozostało wywarcie bardziej skutecznego nacisku na o. Krapca.

Drugie zebranie pracowników naukowych i studentów Sekcji Filozoficzno-Społecznej zwołaliśmy dn. 27 X 1980 r., w czasie którego zostało przedys-

kutowane i uchwalone zorganizowanie strajku przeciwko władzom KUL w celu wymuszenia na nich reaktywowania dawnego wydziału. Oczywiście, podobnie jak poprzednio, nie dopisali samodzielni pracownicy naukowcy. Mimo to, wybrano komitet strajkowy złożony z wszystkich kategorii uczestników obecnych na posiedzeniu. Po wybraniu tego komitetu niektórzy delegaci, zwłaszcza spośród młodszych pracowników naukowych, przeżywali obawę o swój los w KUL. Niemniej komitet ten uchwałił nową petycję do rektora i senatu KUL, grożąc strajkiem okupacyjnym w razie jej niespełnienia. Nawiasem mówiąc, miało to mieć miejsce w salonach rektorskich. W czasie jawnego głosowania negatywne stanowisko wobec planowanego strajku zajął tylko doc. P. Kryczka.

Po zebraniu ogólnym odbyło się trwające dwie i pół godziny posiedzenie sekcji, podczas którego na wniosek p. Kryczki wykreślono punkt o strajku. Kol. Kryczka na sekcji, podobnie jak prof. L. Borkowski — zaufany o. Krąpca, czynił to poza nią, pouczał nas o szkodliwości takich zebrań, w których biorą udział pracownicy naukowcy i studenci. Powiedział on, że jest to niewychowawcze, niedemokratyczne i szkodliwe. Najpierw tego typu sprawy powinno się przedyskutować na sekcji, a potem je „wycieniować” i przekazać studentom. I w tym przypadku powinniśmy najpierw zapytać o zdanie samego rektora, czy zgadza się na reaktywowanie wydziału. Jeśli nie, to ja też przystąpię do strajku. Wypowiedź ta poparta usilnie przez p. dr. J. Rebetę, świadczyła już o zmianie postawy rektora wobec organizowanych nacisków. Postanowiliśmy udać się w delegacji i przedstawić mu nasze postulaty. O. rektor przyjął nas dn. 31 X 1980 r. o godz. 11⁰⁰, podkreślając: koledzy, koledzy. Sprawa wydziału będzie załatwiona pozytywnie na najbliższym posiedzeniu Senatu KUL. Głosowanie będzie jawne w obecności trzech waszych przedstawicieli. Na posiedzeniu sekcji dn. 4 XI 1980 r. jako delegatów wybraliśmy: Turowskiego, choć nie był obecny na posiedzeniu, Kondzielę i Kryczkę. Wszyscy trzej reprezentowali sekcję na posiedzeniu senatu KUL dn. 8 XI 1980 r. Senat ten podjął przytoczoną powyżej uchwałę. Powołanie nowego wydziału stało się już dla wszystkich oczywiste.

Dalsze dzieje Wydziału Nauk Społecznych, a w jego ramach Sekcji Społecznej, są również interesujące. Stanowi to jednak temat osobnego opracowania.

RODZINA a SPOŁECZNOŚĆ TERYTORIALNA w KONTEKŚCIE SAMORZĄDU

Treść: — I. Miejsce rodziny i społeczności terytorialnej w strukturach życia społecznego. — II. Rodzina źródłem bytu i dynamizmu społeczności terytorialnej. — III. Samorządność społeczności terytorialnej w służbie rodziny. Zakończenie.

WSTĘP

Rodzina jako najmniejsza, ale jednocześnie podstawowa społeczność pozostaje w wielorakich relacjach i odniesieniach do innych społeczności w ramach struktur życia społecznego. Jedną z tych społeczności jest wspólnota terytorialna, która w dobie dokonujących się w Polsce przemian polityczno-społeczno-gospodarczych, została niejako na nowo „dowartościowana” i „odkryta”. Próba zatem powrotu do autentycznych społeczności terytorialnych i ich samorządzenia się, a więc powrotu do tych społeczności, które niejako bezpośrednio „dotykają” rodziny w ramach życia społecznego, stawia z całą wyrazistością problem właściwego ujęcia i zdefiniowania relacji jaka winna zachodzić pomiędzy tymi społecznościami. W polskiej rzeczywistości problem ten jest w pewnym sensie nową „jakością”. Do niedawna bowiem struktury państwa przenikające całą rzeczywistość społeczną, modelując i jednocześnie sterując jej organizacją powodowały zanikanie autentycznych społeczności terytorialnych. Ich zatem współczesne „dowartościowanie” i rozwijający dynamizm w decydowaniu o sobie, domaga się nowego spojrzenia i przeanalizowania wzajemnych odniesień i relacji: rodzina–społeczność terytorialna. Jest to zagadnienie zasadnicze nie tylko dla właściwego funkcjonowania całego życia społecznego, ale także dla prawdziwego bytowania rodziny oraz społeczności terytorialnej.

Próba opisu, analizy i zdefiniowania tej relacji, stanowić będzie przedmiot niniejszego artykułu.

I. MIEJSCE RODZINY i SPOŁECZNOŚCI TERYTORIALNEJ w STRUKTURACH ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Zanim dokona się próby wydobywania pełnej treści relacji zachodzącej pomiędzy społecznością terytorialną a rodziną, należy przypomnieć jakie miejsce i rolę

w świetle katolickiej nauki społecznej obie te społeczności zajmują i spełniają w organicznej budowie społeczności państwowej.

Nie ulega wątpliwości, że katolicka nauka społeczna zawsze podkreślała i uznawała wielkie znaczenie i nieodzowne miejsce rodziny w życiu społecznym. Teza ta jest prostą konsekwencją rozumienia jej istoty, celów i zadań. W myśli społecznej Kościoła rodzina rozumiana jako rzeczywistość ludzka, etyczna i religijna, a nie tylko biologiczna, psychologiczna, etnologiczna i kulturowa, jest podstawową komórką życia społecznego¹. W takim rozumieniu rodzina tworzy jedność społeczną, ale i całość moralną, co w praktyce oznacza, że jest ona nie tylko wspólnotą osób ludzkich, ale i społecznością naturalną, gdyż bez niej nie może być utrzymane życie i zachowanie rodzaju ludzkiego².

Z takiego rozumienia istoty rodziny wynikają jej cele i zadania. Nie ulega wątpliwości, iż podstawowym z nich jest zrodzenie i wychowanie potomstwa. Toteż, jak twierdzi T. Ślipko *wychowanie dzieci stanowi ten element, na którym zasadza się sama istota rodziny oraz jej wewnętrzna struktura*³. Oprócz tego generalnego celu rodzina ma także za zadanie dążenie do rozwoju osobowego wszystkich jej członków. Jak twierdzi Cz. Strzeszewski *dotyczy to nie tylko dzieci, a więc nie mieści się w celu określonym jako wychowanie potomstwa, ale w nie mniejszym stopniu dotyczy i wzajemnego oddziaływania wychowawczego współmałżonków, wzajemnej pomocy w doskonaleniu osobowym*⁴. Wspomnieć wreszcie należy o społecznym celu rodziny. Z jednej bowiem strony spełnia ona ogromną rolę w budowie każdej społeczności w tym szczególnie państwowej i narodowej, z drugiej strony *jako społeczność najmniejsza, podstawowa, jest więzią łączącą osobę ludzką ze społeczeństwem*⁵.

Biorąc zatem pod uwagę istotę rodziny i wynikające z niej cele i zadania, a więc to, że jest ona źródłem życia, środowiskiem wychowania i podstawą istnienia i rozwoju społecznego, katolicka nauka społeczna uważa, że rodzina zajmuje szczególne i nieodzowne miejsce w całokształcie struktur życia społecznego.

W tym miejscu należy postawić pytanie: jakie miejsce z kolei zajmuje i jaką rolę spełnia w tych strukturach społeczność terytorialna?

W odpowiedzi na postawione pytanie należy wyjść od stwierdzenia, że społeczność terytorialna jest także w myśl katolickiej nauki społecznej, społecznością nieodzowną dla organicznej budowy społeczności państwowej i właściwego jej funkcjonowania. Jej istnienia domaga się jedna z podstawowych zasad życia społecznego, jaką jest zasada pluralizmu społecznego, która zwraca uwagę na konieczność wielostopniowej organizacji społecznej, tzn. powstawania pomiędzy jednostką a państwem szeregu społeczności pośrednich, w tym przede wszystkim społeczności terytorialnej jako najbardziej właściwej i koniecznej⁶.

¹ Por. J. Bajda, Rodzina w planie Bożym, *Communio* 5(1981), s. 3.

² Por. Cz. Strzeszewski, Katolicka nauka społeczna, Warszawa 1985, s. 398.

³ T. Ślipko, Zarys etyki szczegółowej, t. 2, Kraków 1982, s. 188.

⁴ Cz. Strzeszewski, *ibid.*, s. 398.

⁵ Tamże, s. 403.

⁶ Por. H. Skorowski, Etyczno-społeczne aspekty samorządu terytorialnego w świetle katolickiej nauki społecznej, *Życie katolickie* 5-6 (1990), s. 15.

Na rzeczywistą potrzebę takiej społeczności jednoznacznie wskazuje także współczesna socjologia. Wyróżnia ona trzy podstawowe poziomy społeczności nieodzowne dla osoby jako podmiotu życia społecznego. Pierwszy wyznaczony jest przez krąg najbliższych osób, bezpośrednie otoczenie i małe grupy nieformalne. Jest to jak gdyby najniższy poziom społeczności. Najwyższy z kolei stanowi tzw. makrostruktura społeczna, a więc naród, państwo czy społeczeństwo globalne. Gdyby pozostać przy tych dwóch poziomach społeczności, to w całym systemie społecznym jako całości pojawia się pęknięcie, luka i próżnia społeczna pomiędzy dość silnie zintegrowanymi małymi grupami, zwłaszcza rodziną, a szerszymi strukturami społecznymi. Próżni tej nie są w stanie wypełnić żadne inne elementy systemu społecznego. Jedynym elementem społecznym, który jest w stanie owo pęknięcie wypełnić jest trzeci poziom społeczności, znajdujący się pomiędzy dwoma poprzednimi a zwany społecznością średniego zasięgu. Obejmuje ona struktury pośrednie, wśród których oprócz grup sąsiedzkich, wspólnot regionalnych a nawet środowisk parafialnych, centralne i podstawowe miejsce zajmuje środowisko lokalne i społeczność terytorialna⁷. W świetle zatem katolickiej nauki społecznej społeczność terytorialna zajmuje także istotne a nawet można powiedzieć nieodzowne miejsce dla właściwego funkcjonowania całokształtu życia społecznego.

Syntetyczne jedynie przypomnienie miejsca i roli rodziny i wspólnoty terytorialnej w strukturach życia społecznego, tak jak widzi je myśl społeczna Kościoła, wskazuje, że obie społeczności należy uznać za ważne, konieczne a nawet nieodzowne dla właściwego funkcjonowania życia społecznego. Jednocześnie zdefiniowanie ich miejsca i roli uświadamia, że są to społeczności najbliższe sobie w strukturach życia społecznego, tzn. bezpośrednio stykające się z sobą i koegzystujące. Zasadnym jest zatem pytanie o treść, formę i rolę relacji jaka zachodzi i zachodzić powinna pomiędzy tymi społecznościami nieodzownymi dla właściwego funkcjonowania życia społecznego w układzie globalnym, jak i dla właściwego funkcjonowania zarówno rodziny oraz wspólnoty terytorialnej.

II. RODZINA ŹRÓDŁEM BYTU i DYNAMIZMU SPOŁECZNOŚCI TERYTORIALNEJ

W pierwszej kolejności spróbujemy spojrzeć na problem tej relacji od strony rodziny. Takie spojrzenie ująć można w pytanie: czym jest rodzina dla społeczności terytorialnej i co daje ona tej społeczności?

W odpowiedzi należy wyjść od ogólnej tezy lansowanej przez katolicką naukę społeczną a dotyczącą społecznego znaczenia rodziny. Myśl społeczna Kościoła podkreśla, że znaczenie społeczne rodziny polega przede wszystkim na ogromnej roli jaką spełnia ona w budowie każdej społeczności⁸.

Przenosząc to na grunt społeczności terytorialnej, zasadnie można wnioskować, że rodzina ma istotne znaczenie w „budowie” tej społeczności, że jest ona

⁷ Por. B. Synak, *Nowa etniczność. Pomierania* 8 (1987), s. 19–20.

⁸ Por. Cz. Strzeszewski, *iw.*, s. 403.

w praktyce źródłem bytu i dynamizmu społeczności terytorialnej. Twierdzenie to domaga się jednak bardziej szczegółowych analiz.

Problem w jaki sposób i na ile rodzina jest faktycznie źródłem bytu i dynamizmu społeczności terytorialnej, można analizować w dwóch płaszczyznach: w płaszczyźnie miejsca rodziny w strukturze bytowej społeczności terytorialnej oraz w płaszczyźnie przygotowania osoby w rodzinie do jej włączenia i „zaistnienia” w społeczności terytorialnej.

Pierwsza płaszczyzna dotyczy zatem struktury bytowej społeczności terytorialnej i roli jaką w niej spełnia rodzina. Spróbujmy to zagadnienie przeanalizować.

W relacji społeczność terytorialna — rodzina, tylko pozornie mamy do czynienia z dwoma zupełnie niezależnymi podmiotami istnienia i działania w ramach życia społecznego. W gruncie rzeczy nie są to dwa niezależne od siebie byty. Przede wszystkim wyjść należy od podstawowego stwierdzenia, że żadna społeczność terytorialna nie istnieje poza rodziną. Rozumieć przez to należy, że sam fakt zaistnienia każdej społeczności terytorialnej warunkowany jest rodziną i siłami tkwiącymi w jej społecznym nastawieniu. Pojęcie zatem „poza rodziną” oznacza ostatecznie, że każda społeczność terytorialna jest w jakimś sensie „tworem” rodziny i rodzin, będącym wynikiem aktualizacji ich uzdolnień jako bytów społecznych⁹. Idąc dalej w analizie tego problemu należy stwierdzić, że żadna społeczność terytorialna nie istnieje obok rodziny. Oznacza to, że składa się ona zawsze w jakimś sensie z rodzin, z których każda w zależności od wielkości, wieku jej członków, ich stanowisk społecznych ubogaca społeczność terytorialną wartościami, które sobą reprezentuje¹⁰. Fakt ten jest bardzo mocno podkreślany poprzez nauczanie społeczne Kościoła. Jak twierdzi Cz. Strzeszewski: *nie ma i nie było nigdy i nie może być w dziejach ludzkości społeczeństwa bez rodziny. Nawet dziś w społeczeństwie industrialnym krajów wysoko rozwiniętych niemal ogół osób ludzkich żyje i rozwija się w społeczności rodzinnej. Nawet wielkie miasta, najbardziej zatowarowane środowiska społeczne, nie są zbiorowiskiem jednostek, lecz zgrupowaniem gospodarstw rodzinnych*¹¹. Dotyczy to zatem także społeczności terytorialnej. Takie widzenie problemu ma daleko idące konsekwencje w zakresie analizowanego zagadnienia struktury bytowej społeczności terytorialnej i miejsca w niej rodziny.

Ujmując bowiem ten problem od strony społeczności terytorialnej, oczywistym staje się, że żadna tego rodzaju społeczność nie jest bytem „nijakim”, tzn. stojącym „obok” lub „poza” rodziną. Oznacza to, że społeczność terytorialna w swej strukturze bytowej, zasadza się i wyrasta na podłożu społeczności rodzinnych. Analizując z kolei ten problem od strony rodziny należy zasadnie wnioskować, że poszczególne społeczności rodzinne są podstawowym elementem i czynnikiem społecznotwórczym w stosunku do społeczności terytorialnej. Społeczność rodzinna z jednej strony staje się zacznem i rzeczywistym tworzywem społeczności terytorialnej, z drugiej zaś strony nadaje ona tej społeczności jej specyficzne i właściwe oblicze. Ujmując wreszcie ten problem od strony konkretnej rodziny,

⁹ Por. H. Skorowski, *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu*, Warszawa 1990, s. 89.

¹⁰ Por. Cz. Strzeszewski, *iw.*, s. 403.

¹¹ Tamże, s. 403-404.

należy stwierdzić, że społeczność ta wprawdzie nie wyraża całej wspólnoty terytorialnej, a jest jedynie jej „naturalną” częścią, to jednak w zasadniczy sposób stanowi o jej bycie i dynamizmie.

Ostatecznie zatem stwierdzić należy, że społeczność terytorialna i społeczność rodzinna to wprawdzie dwa różne byty społeczne, pomiędzy którymi jednak zauważa się daleko idącą współzależność i współegzystencję. W interesującym nas obecnie problemie owa współzależność wyraża się w fakcie, że rodzina jest elementem i czynnikiem społecznotwórczym w stosunku do społeczności terytorialnej, co w praktyce oznacza, iż jest ona z jednej strony źródłem bytu społeczności terytorialnej, z drugiej zaś strony czynnikiem jej faktycznego dynamizmu — ubogaca bowiem tę społeczność własnym dynamizmem społecznym.

Problem, w jaki sposób i na ile rodzina jest źródłem bytu i dynamizmu społecznego należy także widzieć w drugiej płaszczyźnie. Stanowi ją fakt, iż rodzina przygotowuje osobę do pełnego włączenia się w życie i działanie społeczności terytorialnej. Nie ulega bowiem wątpliwości, że rodzina jako społeczność jest w swej istocie środowiskiem społecznego wychowania człowieka¹². Jak należy to rozumieć i jak się ma ten fakt do społeczności terytorialnej?

Przede wszystkim rodzina jest czynnikiem uspołecznienia człowieka jako jednostki. Nie niszcząc indywidualności człowieka jako osoby, kształtuje w nim poczucie wspólnotowości. W świetle katolickiej nauki społecznej bowiem jednym z podstawowych zadań rodziny jest tworzenie wspólnoty osób, co w praktyce oznacza kształtowanie postaw i więzi społecznych. W tym sensie zasadnym jest twierdzenie, że *życie rodzinne jest wzorem życia społecznego, w rodzinie wypracowuje się wartości społeczne, bez których społeczeństwo nie może istnieć*¹³. Mówiąc jeszcze inaczej rodzina jest środowiskiem przekazywania wartości i postaw społecznych, sposobów etycznych i społecznych zachowań, dowartościowań kulturowych. W ten sposób człowiek uczy się z jednej strony wychodzić poza zakres własnych jednostkowych spraw i problemów, z drugiej zaś strony uczy się aktywnie bytować w społeczności.

Pojęcie uspołecznienia jednostki w rodzinie sięga jednak jeszcze dalej. Nie dotyczy tylko wychowania do bytowania w społeczności, ale także pośrednictwa w przechodzeniu uwrażliwionej społecznie jednostki w szersze społeczności. Rodzina w ten sposób jest więzią łączącą osobę z innymi społecznościami i tylko ona decyduje o tym, że cały człowiek jako jednostka włącza się w szersze niż rodzina społeczeństwo¹⁴. Można zatem powiedzieć, że rodzina jest czynnikiem adaptacji i integracji osoby w innych społecznościach.

Biorąc pod uwagę takie rozumienie uspołecznienia osoby w rodzinie i przenosząc to na grunt wspólnoty terytorialnej należy stwierdzić, że społeczność ta poprzez rodzinę „otrzymuje” jednostkę w pełni społecznie wartościową. Użyte pojęcie „jednostka wartościowa” budzić może określone zastrzeżenia i wątpliwości. Katolicka nauka społeczna uznaje bowiem, że osoba ludzka, w najgłębszej swej istocie, jest wartością, co konsekwentnie dalej oznacza, iż każdy człowiek jest dla

¹² Por. Tamże, s. 399.

¹³ Tamże, s. 407.

¹⁴ Por. Tamże, s. 403.

określonej społeczności wartością przez sam fakt wartościowego społeczeństwa. W tym kontekście używane przez nas pojęcie „jednostka wartościowa” budzić może kontrowersje. Faktycznie bowiem nie istnieje jednostka „bezwartościowa” dla katolickiej nauki społecznej. Co zatem oznacza używane w tym miejscu pojęcie „jednostka wartościowa”?

Przede wszystkim oznacza ono rzeczywiste, aktywne uczestnictwo osoby w życiu określonej społeczności, w tym przypadku społeczności terytorialnej. Nie ulega bowiem wątpliwości, że jednostka pomimo faktycznej swej wartościowości osobowej, a tym samym faktycznej swej wartościowości dla społeczeństwa, w którym żyje, może jednak być tylko i wyłącznie biernym uczestnikiem rzeczywistości społecznej. Przejawiać się to może wielorako, między innymi jak ujmuje to J. Kondziela, w tak zwanym pogłosie indywidualizmu w formie jednostronnego akcentowania własnych praw, domagania się określonych świadczeń ze strony społeczności oraz wielorakich zabezpieczeń społecznych, bez równoczesnego zaangażowania się w określoną rzeczywistość społeczną¹⁵. Użyte przez nas pojęcie „jednostka społecznie wartościowa” oznacza zatem przede wszystkim świadomą odpowiedzialność osoby za współtworzenie własnego środowiska lokalnego, która w praktyce przejawia się w całokształcie postaw prospołecznych i zachowań społecznie odpowiedzialnych, a więc odpowiedzialnych za społeczność lokalną jako całość, za jej kulturę, za jej jakość życia w tym także za jakość stosunków międzyludzkich w życiu codziennym. Pełna odpowiedzialność jednostki za społeczeństwo oznacza zatem faktyczną jej aktywność na rzecz dobra wspólnego, którą to aktywność niektórzy autorzy określają jako katalog obowiązków osoby wobec społeczności¹⁶. „Społeczna wartościowość” jednostki w życiu społecznym, o której tu mówimy, to jej rzeczywiste uczestnictwo w formie odpowiedzialności i aktywnego zaangażowania na rzecz własnego środowiska. Taką też jednostkę dzięki procesowi uspołecznienia w rodzinie otrzymuje społeczność terytorialna.

W odpowiedzi zatem na podstawowe pytanie tego punktu, czym jest rodzina dla społeczności terytorialnej, należy stwierdzić, że jest ona źródłem bytu i dynamizmu społeczności terytorialnej. Z jednej bowiem strony rodzina jako społeczność jest elementem i czynnikiem społecznotwórczym w relacji do społeczności terytorialnej, co w praktyce oznacza, że jest ona tworzywem tej społeczności i podstawą jej dynamicznego bytu. Z drugiej zaś strony poprzez proces uspołecznienia jednostki wprowadza ją jako jednostkę społecznie wartościową do wspólnoty lokalnej tym samym dynamizując jej bytową strukturę.

¹⁵ Por. J. Kondziela, *Osoba we wspólnocie. Z zagadnień etyki społecznej, gospodarczej i międzynarodowej*, Katowice 1987, s. 49.

¹⁶ Por. A. Böhm, *Wszyscy mówią o prawach, my mówimy o obowiązkach*, w: *Moralność chrześcijańska. Kolekcja Communio 2*, Warszawa 1987, s. 252 n.

III. SAMORZĄDNOŚĆ SPOŁECZNOŚCI TERYTORIALNEJ w SŁUŻBIE RODZINY

Na zagadnienie relacji pomiędzy społecznością terytorialną a rodziną, należy z kolei spojrzeć od strony społeczności terytorialnej. Takie spojrzenie rodzi pytanie: czym jest i czym powinna być społeczność terytorialna w kontekście samorządzenia się dla rodziny?

W odpowiedzi na to pytanie należy wyjść od ogólnego stwierdzenia, że powrót do autentycznych społeczności terytorialnych i ich samorządzenia się, stał się faktycznym upodmiotowieniem tych społeczności. Jeśli bowiem przyjąć, że zasadniczą ideą, na której fundamentuje się samorząd społeczności lokalnych, jest idea autonomii poszczególnych społeczności, to autonomia ta jest podstawowym i nieodzownym warunkiem prawdziwej podmiotowości społeczności lokalnych. Na bazie faktycznej autonomii wspólnota lokalna tworzy bowiem wielorakie struktury, w których ujawnia się jej rzeczywiste zarządzanie regionem w wielu płaszczyznach, tzn. szeroki wachlarz decyzji i działań stanowiących o ich własnym stylu życia i funkcjonowania. A to jest nie innego, jak pełne upodmiotowienie. Pojęcie bowiem podmiotowości oznacza z jednej strony wolność istnienia społeczności terytorialnej, z drugiej zaś strony płaszczyznę suwerennych decyzji i działań w sferze politycznej, gospodarczej, kulturowej, społecznej, które określić można autonomicznymi sposobem zarządzania¹⁷.

Jaką rolę powinna odgrywać tak upodmiotowiona poprzez samorząd społeczność terytorialna wobec rodziny będącą najmniejszą, ale jednocześnie podstawową komórką życia społecznego? Najogólniej można stwierdzić, że społeczność terytorialna winna stać w służbie rodziny. Stwierdzenie to domaga się bardziej szczegółowych analiz.

Służebność społeczności terytorialnej wobec rodziny ujawnia się w trzech płaszczyznach. Pierwsza z nich dotyczy stwarzania odpowiednich warunków bytowych dla społeczności rodzinnej. Wynika to z oczywistego faktu, że rodzina jest społecznością niedoskonałą, gdyż nie może i nie jest w stanie zaspokoić wszystkich potrzeb swych członków i musi tym samym w tej materii odwołać się do innych społeczności w tym przede wszystkim do społeczności terytorialnej¹⁸. W praktyce oznacza to, iż rodzina ma prawo stawiać społeczności terytorialnej wymagania, aby ta z kolei zapewniła jej środki do prowadzenia w pełni ludzkiej egzystencji. Chodzi o całą sferę rzeczywistych dóbr koniecznych i nieodzownych w płaszczyźnie materialno-ekonomicznej, ale także społeczno-kulturowej do prowadzenia w pełni ludzkiej egzystencji i do realizowania swego podstawowego celu. Nie należy tego utożsamiać z zapewnieniem rodzinie tylko i wyłącznie minimum egzystencji, ale o możliwość zaspokajania wciąż nowych potrzeb w płaszczyźnie społecznej, gospodarczej i kulturowej, które składają się na pojęcie godnej egzystencji. Jest to prosta konsekwencja faktu, że funkcjonowanie rodziny, które ma być godne rodziny jako wspólnoty osób, jest wielorako warunkowane. Można zatem stwierdzić, iż społeczność terytorialna w płaszczyźnie samorządzenia się,

¹⁷ Por. H. Skorowski, Etyczno-społeczne aspekty samorządu, jw., s. 20–21.

¹⁸ Por. Cz. Strzeszewski, jw., s. 398.

musi gwarantować i zabezpieczać rodzinie te wartości i dobra ekonomiczne, społeczne i kulturowe, bez istnienia których nie można mówić o egzystencji godnej rodziny¹⁹. Służebność społeczności terytorialnej wobec rodziny ujawnia się zatem w pierwszej kolejności w tworzeniu i zabezpieczeniu jej warunków dynamicznego bytowania i spokojnej egzystencji.

Druga płaszczyzna, w której ujawnia się służebność społeczności terytorialnej wobec rodziny dotyczy zagwarantowania jej podstawowych i naturalnych uprawnień. Wiadomo, że każdej społeczności w tym także społeczności rodzinnej przysługują i są należną określone naturalne uprawnienia. Jest to dziś temat bardzo szeroko dyskutowany. Powszechna zgoda w tej materii w praktyce oznacza wzmożenie wysiłków mających na celu zagwarantowanie rodzinie jako wspólnocie osób możliwości korzystania z przysługujących jej praw. Nie ulega wątpliwości, że to właśnie społeczność terytorialna w swej autonomii i samorządności, jako najbliższa rodzinie społeczność musi stać się „przestrzenią” gwarancji, zabezpieczenia i możliwości korzystania przez rodzinę z przysługujących jej praw. Jakie prawa w szczególności gwarantować winna rodzinie społeczność terytorialna?

Przede wszystkim chodzi tu o podstawowe prawa wolnościowe rodziny. Nie chodzi tu o ogólne, bliżej niesprecyzowane prawo do wolności, którym tak często operuje współczesny świat, ale i cały zespół szczegółowych praw wolnościowych, które można ująć w kilku podstawowych płaszczyznach. Są to po prostu płaszczyzny szczegółowych, konkretnych wolności.

Rodzina w własnym środowisku lokalnym musi mieć zagwarantowaną płaszczyznę wolności społecznych, które uświadamiają, że właśnie ona jest celem życia społecznego i jako podmiotowi tego życia przysługują wolności do decydowania o obliczu i charakterze własnego środowiska rodzinnego, organizowania życia rodzinnego zgodnie z tradycjami własnymi i światem własnych przekonań, wychowania dzieci w oparciu o uznawane przez siebie zasady itp.

Drugą płaszczyznę praw wolnościowych, które muszą być gwarantowane rodzinie przez społeczność terytorialną jest płaszczyzna kulturowa. Kulturę w tym przypadku należy rozumieć bardzo szeroko. Należą do niej te przedsięwzięcia, które prowadzą do umacniania autonomii rodziny, do jej rozwoju duchowego, intelektualnego i moralnego. W tej płaszczyźnie rodzina musi mieć możliwość realizowania takich wolności jak: korzystania z dorobku kulturowego i naukowego, do rozwoju i kultywowania własnej etnicznej kultury, swobodnej działalności kulturowo-artystycznej, realizowania własnych przekonań moralnych itp.

Kolejną bardzo istotną płaszczyzną szczegółowych wolności, którą musi zabezpieczyć rodzinie społeczność terytorialna jest płaszczyzna wolności religijnej. W ramach tej płaszczyzny rodzina musi mieć we własnym środowisku prawo do własnych przekonań religijnych a idąc konsekwentnie dalej cały zespół wolności religijnych w sferze zewnętrznej, to znaczy w sferze sprawowania kultu i wspólnego manifestowania swej wiary, a także korzystania z publikacji i środków masowego przekazu o charakterze religijnym. Wynika to z faktu, że religijność polega nie tylko na wewnętrznych wyborach i aktach, przez które człowiek bezpośrednio ustosunkowuje się do Boga, ale także na aktach zewnętrznego

¹⁹ Por. T. Ślipko, *iw.*, s. 179.

wyznawania swej wiary. W ramach zatem tej płaszczyzny przysługują rodzinie w jej własnym środowisku wolności sprawowania kultu wyrażające się w wielorakich praktykach publicznych, a także oparcie egzystencji rodzinnej o zasady przyjętej wiary.

Wspomnieć wreszcie należy także o płaszczyźnie politycznej, w ramach której społeczność terytorialna gwarantować winna rodzinie wolności: wyboru określonych przekonań politycznych, zaangażowania politycznego, współdecydowania o obliczu politycznym własnego lokalnego środowiska itp.²⁰

Można zatem powiedzieć, że druga płaszczyzna służebności społeczności terytorialnej wobec rodziny wyraża się w tym, iż musi ona zabezpieczać i gwarantować wspólnocie rodzinnej całą sferę jej naturalnych praw wolnościowych. Są to te prawa, których przedmiotem są szczegółowe wolności, i które rodzinie umożliwiają korzystanie z wolności w różnych płaszczyznach codziennej egzystencji: społecznej, kulturowej, religijnej, politycznej.

Trzecia płaszczyzna, w której ujawnia się służebność społeczności terytorialnej wobec rodziny, dotyczy stwarzania przez tę społeczność „przestrzeni” realizacji przez osobę wychowaną w rodzinie jej twórczej podmiotowości.

Wspomniano wcześniej, iż rodzina w całym procesie wychowania uspołecznia człowieka kształtując w nim otwarcie na wartości społeczne, dobro wspólne, innych ludzi. Tę uspołecznioną w rodzinie jednostkę musi niejako przejąć społeczność terytorialna stwarzając jej „przestrzeń” realizacji twórczej podmiotowości. Oznacza to, że faktyczne upodmiotowienie społeczności lokalnej poprzez samorząd musi być stworzeniem osobie ludzkiej wychowanej w rodzinie środowiska realizacji jej podmiotowości.

Zagadnienie realizacji przez osobę jej podmiotowości stoi w ścisłej relacji z jej aktywnością. Można powiedzieć, że realizacja podmiotowości dokonuje się poprzez całą sferę aktywności i działania człowieka. W sferze aktywności człowiek bowiem realizuje siebie. Jest to w pełni zrozumiałe biorąc pod uwagę, że osoba ludzka w myśl nauczania społecznego Kościoła jest istotą ontologicznie dynamiczną, dynamiczną w najgłębszej swej istocie. Aktywność jest właściwą formą istnienia osoby. Człowiek zatem wychowany w rodzinie, jako istota dynamiczna w najgłębszej swej istocie i strukturze musi mieć możliwość manifestowania siebie w działaniu. Takie też warunki manifestowania siebie w działaniu musi stwarzać osobie społeczność terytorialna w sferze jej samorządności. Czynień to winna niejako w dwóch płaszczyznach: z jednej strony upodmiotowione środowisko lokalne winno pobudzać i aktywizować człowieka, z drugiej zaś strony stwarzać mu wielorakie możliwości pełnej aktywności społecznej. Tak sformułowana teza wymaga krótkiego wyjaśnienia.

W sferze samorządu społeczność terytorialna staje się w pełni upodmiotowiona, tzn. decydująca i działająca na rzecz własnego środowiska. Owa działalność jest i musi być elementem inspirującym człowieka i pobudzającym jego aktywność „ukształtowaną” w rodzinie. Oczywiście aktywizacja człowieka pod wpływem społeczności terytorialnej nie dokonuje się automatycznie poza sferą decyzji człowieka. Człowiek ten jest jednak, jak wspomniano, wychowany w rodzinie do

²⁰ Por. Cz. Strzeszewski, *iw.*, s. 414–419.

społecznej aktywności. Inspirująca jednak działalność społeczności tworząc syntezę z ukształtowaną w rodzinie aktywnością, wyzwala dopiero pełną aktywność osoby.

Społeczność terytorialna jednak nie tylko inspiruje aktywność jednostek, ale daje mu także możliwość jej manifestowania. Wiadomo bowiem, że wspólnota lokalna tworzy własne struktury, w których ujawnia się jej działanie w środowisku w sferze ekonomicznej, gospodarczej, kulturowej, społecznej, politycznej. Tworzy ona w ten sposób niejako „przestrzeń”, w której konkretna jednostka potrafi się odnaleźć i aktywnie uczestniczyć w zależności od posiadanych uzdolnień i zainteresowań. Nie ulega zatem wątpliwości, że upodmiotowiona w samorządności społeczność terytorialna przejmuje wychowaną w rodzinie jednostkę, stwarzając jej szeroki wachlarz możliwości realizowania własnej podmiotowości poprzez aktywność i działanie²¹. To jest właśnie owa trzecia płaszczyzna służebności tej społeczności wobec rodziny.

W odpowiedzi zatem na podstawowe pytanie tego punktu, co społeczność terytorialna daje rodzinie w całości kształcie struktur życia społecznego, stwierdzić należy, iż wspólnota ta niej jest wspólnotą samą dla siebie. W odniesieniu do rodziny jako najmniejszej i koniecznej, ale jednocześnie niedoskonałej społeczności spełnia ona charakter służebny. Jej służebność ujawnia się i ujawniać się winna w trzech sferach: zabezpieczać wielorakie wartości i dobra nieodzowne do godnej egzystencji rodziny w płaszczyźnie społecznej, kulturowej i ekonomicznej; gwarantować możliwość korzystania przez rodzinę z przysługujących jej naturalnych praw wolnościowych; stwarzać osobie wychowanej w rodzinie możliwość realizowania jej twórczej podmiotowości, tzn. przejmować jednostkę od rodziny dając jej możliwość aktywnego bycia w środowisku. Oznacza to, że społeczność terytorialna powinna stwarzać warunki właściwego funkcjonowania rodziny, zabezpieczać jej byt, pomagać realizować podstawowe cele nie naruszając jednak autonomii rodziny.

ZAKOŃCZENIE

Powrót w polskich warunkach do autentycznych społeczności terytorialnych i ich samorządzenia się na nowo z całą wyrazistością uświadomił problem relacji jaka zachodzić winna pomiędzy rodziną — najmniejszą społecznością a samorządną społecznością społeczność terytorialną. Jest to zagadnienie zasadnicze nie tylko dla właściwego funkcjonowania całego życia społecznego, ale także dla prawidłowego bytowania rodziny oraz społeczności terytorialnej.

Najogólniej można podsumować, że społeczności te w ramach struktur społecznych nie są niezależnymi od siebie bytami społecznymi. Zachodzi pomiędzy nimi ścisła relacja. Treść tej relacji zależna jest od punktu spojrzenia. Analizując ją od strony społeczności rodzinnej należy zasadnie wnioskować, że poszczególne wspólnoty rodzinne są podstawowym elementem i czynnikiem społecznotwórczym w stosunku do społeczności terytorialnej. Społeczność rodzinna z jednej strony

²¹ Por. H. Skorowski, *Etyczno-społeczne aspekty samorządu, jw.*, s. 23–24.

staje się zaczynem i rzeczywistym twórcywem społeczności lokalnej poprzez bogactwo i dynamizm własnej wspólnotowości, z drugiej zaś strony poprzez społeczne przygotowanie człowieka jako jednostki do życia i działania w społeczności terytorialnej. Analizując z kolei treść tej relacji od strony społeczności terytorialnej należy podkreślić jej konieczność i nieodzowność dla właściwego bytowania rodziny. Społeczność ta ma bowiem wobec rodziny charakter typowo służebny. Służebność ta wyraża się: w zabezpieczaniu rodzinie tych dóbr, które są jej nieodzowne dla godnej egzystencji w sferze społecznej, ekonomicznej, kulturowej; zagwarantowaniu podstawowych i naturalnych praw należnych rodzinie; w „przyjęciu” wychowanej społecznie w rodzinie jednostki i stworzenia jej warunków urzeczywistnienia jej twórczej podmiotowości.



Ostatecznie zatem można stwierdzić, że wspólnota rodzinna i społeczność terytorialna, to wprawdzie dwa różne byty społeczne, pomiędzy którymi zauważa się jednak daleko idącą współzależność i współegzystencję w ramach struktur życia społecznego.

Biorąc pod uwagę taką treść owej współegzystencji należy domagać się odpowiedniej polityki samorządnej społeczności terytorialnej wobec rodziny. Polityka ta powinna prowadzić do tego, aby środowisko lokalne stało się przestrzenią urządzoną z myślą o rodzinie jako podstawowej komórce życia społecznego. Jest to polityka społeczności lokalnej, która prowadzić winna do zagwarantowania właściwego bytu i funkcjonowania rodziny a tym samym spełniania przez nią właściwych sobie celów i zadań. Należy tu także mówić o polityce rodziny wobec własnego środowiska terytorialnego. Prowadzić ona winna do w pełni społecznego wychowania człowieka tzn. do w pełni aktywnego zaangażowania jednostki w życie i budowanie własnego środowiska, do kształtowania lokalnego patriotyzmu w formie wielorakich obowiązków jednostki w regionie i na rzecz regionu.

RODZINA — SZANSE i ZAGROŻENIA W ŚWIETLE KONFERENCJI „LUDNOŚĆ i ROZWÓJ” w KAIRZE*

Największym bogactwem ludzkości jest człowiek, dla którego rodzina jest i pozostanie największą wartością.

Czym jest rodzina dla każdego człowieka, wiemy sami najlepiej. Wszystko to, kim jesteśmy, co w życiu osiągamy zawdzięczamy naszym rodzinom. Tej, w której wrostamy, wychowujemy się, a później tej, którą sami zakładamy. Ale nie tylko ten wymiar jest ważny. Należy mieć świadomość, że kondycja społeczeństwa, kondycja narodu, jest funkcją, jest wypadkową kondycji poszczególnych rodzin. Przyszłość naszego narodu zależy od tego, jakie będą nasze rodziny. Jeżeli potrafimy uratować rodzinę, uratujemy naród, uratujemy ludzkość. Jeżeli zastanawiamy się, próbujemy oceniać ten czy inny okres naszej historii, skutki tej czy innej decyzji, politykę wybranej agendy rządowej szczebla centralnego czy lokalnego — zawsze najprościej uczynić to poprzez udzielenie sobie odpowiedzi na pytanie: Jak podjęte decyzje wpłynęły na los, na kondycję rodziny? Jak w okresie sprawowania władzy przez danego premiera, prezydenta, przez taki czy inny układ polityczny, zmieniła się sytuacja rodziny? Czy się poprawiła? Czy przybyło rodzin dobrych, rodzin o dobrej kondycji? Rodzina bowiem jest zawsze głównym i podstawowym podmiotem polityki społecznej i gospodarczej. I oto niezależnie od tego, czy i na ile świadomi tego są politycy-decydenci. Wszystkie decyzje podejmowane w imieniu społeczeństwa w pierwszym rządzie dotyczą, dotyczą, wpływają na los poszczególnych rodzin. Spróbujmy uświadomić sobie jak w świetle statystyki wygląda przeciętna polska rodzina? A jej kondycja — mówiąc najłagodniej, nie jest najlepsza. Od 1984 roku systematycznie maleje liczba urodzeń w Polsce. Współczynnik płodności kształtuje się na poziomie nie zapewniającym prostej zastępowalności pokoleń. Po to, by ustabilizować liczbę ludności potrzeba, ażeby przeciętnie 100 kobiet w wieku 15–49 lat rodziło 210–215 dzieci. W latach 1993–1994 współczynnik ten spadł do poziomu 193–185 dzieci na 100 kobiet. Sytuacja jest gorsza w miastach. To, że w Polsce jeszcze jest lepiej niż w krajach Europy Zachodniej zawdzięczamy zdrowym rodzinom wiejskim, charakteryzujących się wyższą dzietnością. Skracają się długość życia. Przeciętnie noworo-

* Wykład wygłoszony 20 listopada 1994 roku w Bazylice Archikatedralnej w Łodzi podczas III Sesji Synodalnej i powtórzony wraz z tezami *Rodzina na tle sytuacji demograficznej Polski* na III Sesji Kościelnych Ośrodków Naukowych w Metropolii Warmińskiej.

dek płci męskiej ma szansę przeżycia jedynie 66,7 lat co daje nam 28 miejsce wśród krajów europejskich. Dziewczynka ma szansę dłuższego życia — przeciętnie 75,7 lat. Ale to daje nam dopiero 24 miejsce w Europie. Polska znajduje się w grupie siedmiu krajów europejskich o najwyższej umieralności niemowląt. Wciąż mamy do czynienia z wysoką zachorowalnością i umieralnością. To, że mamy do czynienia ze zwężoną reprodukcją demograficzną powinno nas wszystkich niepokoić. Małżeje bowiem skłonność do posiadania dzieci, do podejmowania tego wezwania, do którego powołana jest rodzina. Rodzina polska, dawniej trzy-pokoleniowa jest dzisiaj przeważnie jedno- dwupokoleniową. 23% małżeństw nie posiada w ogóle dzieci. Liczba rodzin wielodzietnych, do których zalicza się już rodziny z trójką dzieci to niecałe 15% całej populacji rodzin.

Zdrowa rodzina jest fundamentem zdrowego społeczeństwa. Zastanówmy się skąd, jakiego typu siły, jakiego typu mechanizmy sprawiają, że są tacy, którym zależy na zniszczeniu rodziny, na jej osłabieniu? Nie tylko polskiej rodziny, ale rodziny jako takiej. Odpowiedź chyba jest prosta. Najłatwiej zapanować nad drugim człowiekiem, wtedy kiedy jest słaby, kiedy jest uzależniony, kiedy nie ma oparcia w mocnej rodzinie. Wiedzieli o tym już zaborcy, którzy zawsze starali się naród polski rozpijać. Dzisiaj pojawiły się jeszcze inne możliwości uzależnienia, podporządkowania sobie drugiego człowieka. Wymienię przykładowo — narkotyki, pornografię, antykoncepcję, promocję przemocy. Za wszystkim tym kryje się również ogromny biznes. To, że siły zainteresowane zapanowaniem nad drugim człowiekiem istnieją, niezależnie od tego, z jakim systemem totalitarnym można by je wiązać, świadczy m.in., to, co można wyczytać z programów nie zawsze ujawnionych do końca, różnych łóż masonskich¹. Społeczny i polityczny program masonerii zmierza zawsze do wyeliminowania zasad chrześcijańskich z życia społecznego.

Dlatego najczęściej przewiduje:

1 — Usunięcie religii z wszystkich działów aparatu państwowego i wszelkich instytucji publicznych. Symbolem zwycięstwa tej polityki jest usuwanie krzyży i przedmiotów religijnych z izb ustawodawczych, sal sądowych, szpitali, szkół, uniwersytetów.

2 — Zniszczenie instytucji małżeństwa.

3 — Wprowadzenie systemu tzw. znacjonalizowanej oświaty, z tym, że przynajmniej w pierwszym okresie zakłada się, że jest on bezpłatny, pozostający wyłącznie pod nadzorem ludzi świeckich.

4 — Szeroką propagandę wolności religijnej, ale dla wszystkich sekt i grup wyznaniowych przede wszystkim, z wyjątkowym traktowaniem religii katolickiej, oskarżanej nieustannie o rzekomy brak tolerancji.

5 — Nieograniczoną wolność prasy, przede wszystkim w głoszeniu antyreligijnych doktryn i zasad sprzecznych z moralnością. Podobną wolność daje się kinom, teatrom, niektórym gałęziom handlu. Wreszcie postuluje się usunięcie różnic w traktowaniu osób płci męskiej i żeńskiej, w szkolnictwie i wszelkich dziedzinach życia publicznego, oraz popiera skrajny feminizm.

¹ Zob. m.in. A. Zwoliński, *Cele i działanie masonerii, Powściągliwość i Praca 9 (1994)*.

Skoro jest oczywiste, że są tacy, którym zależy na zawładnięciu światem, zawładnięciu drugim człowiekiem, podporządkowaniu sobie innych, nie należy się dziwić, że w Roku Rodziny, na konferencję ludnościową w Kairze przygotowano projekt dokumentu końcowego, który w wielu swoich zapisach zagrażał rodzinie, burzył podstawy zdrowego społeczeństwa. To, że organizowane są konferencje poświęcone analizie procesów demograficznych, nie dziwi. Człowiek jest największym bogactwem tej ziemi. Nie dziwią odżywające raz po raz różnego rodzaju teorie malthuzjańskie. Kilkaset lat temu, gdy Malthus sformułował swoją hipotezę, oparł ją na spostrzeżeniu, że ludzkości przybywa w postępie geometrycznym, a żywności tylko w arytmetycznym. Nie przewidział jednak wielkiej rewolucji przemysłowej i ogromnego wzrostu wydajności pracy, jaką ona przyniosła. Dzisiaj nie ma problemu braku żywności, w skali globalnej mamy do czynienia z nadprodukcją żywności i strukturalnym niedopasowaniem, co całkowicie powinno jego teorię obalić. W latach siedemdziesiątych teoria malthuzjańska odżyła po raz kolejny. Tym razem obawiano się, że zabraknie energii. Źródła energii zdawały się wyczerpywać. Ale ten problem nauka również rozwiązała. Ludzkość nauczyła się pozyskiwać energię z innych niż tradycyjne źródeł, w tym wykorzystywać energię słoneczną. Dzisiaj, jeżeli niektórzy formułują alarmistyczne prognozy demograficzne i straszą przeludnieniem, jako zagrożenie wskazują brak zdatnej do picia wody.

Czy rzeczywiście grozi nam przeludnienie? Przed konferencją w Kairze toczyły się na ten temat ożywione dyskusje. Przede wszystkim jednak należy mieć świadomość, że każda prognoza niezależnie od tego, czy jest to prognoza ekonometryczna, tj. dotycząca przebiegu, kształtowania się zjawisk ekonomicznych czy prognoza demograficzna czy jakakolwiek inna, np. atmosferyczna, klimatyczna zawsze jest warunkowa, ma charakter ostrzegawczy, odpowiada na pytanie, co może się zdarzyć, o ile spełnią się takie czy inne założenia. Jeżeli mówi się, że mamy do czynienia z gwałtownym przyrostem ludności i przewiduje utrzymanie się tych samych trendów to znaczy, że bierze się pod uwagę tylko niektóre aspekty otaczającej nas rzeczywistości. Jest prawdą, że w roku 1930 Ziemię zamieszkiwało około 2 miliardy ludzi. Na podwojenie tej liczby potrzeba było 45 lat. W 1975 roku było nas 4 miliardy, a w 1994 roku, czyli obecnie szacuje się, że Ziemię zamieszkuje 5,6 miliarda ludzi. Należy zauważyć, że tempo przyrostu ludności maleje. To, że w okresie ostatniego czterdziestolecia nastąpił tak duży przyrost ludności zawdzięczamy temu, że medycyna, lepsza opieka zdrowotna, poprawa warunków higienicznych w wielu środowiskach, wydłużyła przeciętną długość życia. To w Polsce od roku 1960 długość życia skraca się. W świecie długość życia wydłużyła się przeciętnie o 20 lat, w Chinach nawet o 30. Przy spadku śmiertelności w każdej grupie wieku, spadku przeciętnej dzietności o jedną trzecią nie mógł i nie uległ zahamowaniu szybki przyrost ludności. W krajach rozwijających się dzietność z 619 dzieci na 100 kobiet w wieku rozrodczym w latach 1950–1955 spadła do poziomu 364 dzieci na 100 kobiet w latach dziewięćdziesiątych. Jeżeli przyjrzymy się mapie demograficznej świata to zauważymy, że w takich krajach jak: Japonia, Holandia, Europa Zachodnia zaludnienie jest największe — 400 osób na kilometr kwadratowy w Japonii, ponad 300 w Holandii, ponad 100 w Europie. Średnio w świecie na kilometr kwadratowy przypada 40 osób, w Afryce 23, w Ameryce Północnej i Południowej 17–18 osób. Można wobec tego postawić

pytanie, w których regionach tak naprawdę, jeżeli już mówimy o przeludnieniu mamy prawo o nim mówić? Inna ważna kwestia. Europa Zachodnia i Ameryka Północna starzeją się. Od kilkunastu lat w tych krajach mamy do czynienia ze zwężoną reprodukcją rdzennej ludności. Tej ludności ubywa. To, że nie zmniejsza się ich liczba ludności, kraje Europy Zachodniej zawdzięczają dynamice demograficznej rodzin imigrantów z Południa, i z Azji czyli tych grup ludności, które charakteryzują się jeszcze stosunkowo wysoką płodnością. I coraz częściej w krajach rozwiniętej Północy artykułuje się lęk o zagładę cywilizacji atlantyckiej, która jest w gruncie rzeczy naszą chrześcijańską cywilizacją. To stanowi niewątpliwie wyzwanie również dla nas, Polaków.

Człowiek jest największym bogactwem Ziemi. Takie kraje, jak Japonia, Szwajcaria, których obywatele osiągnęli najwyższy poziom życia, najwyższy poziom dobrobytu, nie posiadają żadnych bogactw naturalnych. Swój rozwój zawdzięczają wykorzystaniu potencjału ludzkiego, również tego, który określa się kapitałem moralnym, na który składają się możliwości intelektualne i duchowe poszczególnych ludzi. Tymczasem najbiedniejsze kraje Południa, kraje afrykańskie i kraje Ameryki Łacińskiej to bardzo często kraje, które mogą poszczycić się bogatymi złożami wielu rzadkich bogactw naturalnych. I to niczego nie daje, bo społeczeństwa tych państw żyją bardzo często w głębokiej nędzy. Konferencja odbywała się w Kairze. Kair jest 15 milionowym miastem, ze wszystkimi problemami, które są konsekwencją procesów urbanistycznych i tego co się określa mianem przeludnienia. Ok. 3 milionów ludzi żyje w slumsach, dawnych grobowcach rzymskich, bez kanalizacji, bez wody, bez światła. Panuje ogromna śmiertelność, tak wśród dzieci, jak i wśród dorosłych. Organizatorzy konferencji pierwszego dnia zorganizowali wycieczkę po przedmieściach Kairu, żeby pokazać jak ważnym problemem, przed którym stoi świat, jest problem katastroficznego przeludnienia. Kair to oczywiście nie tylko slumsy. Są i dzielnice bogatych, takie jakich nie spotyka się jeszcze w Warszawie.

Jakie niebezpieczne tezy zawarto w projekcie dokumentu końcowego Konferencji w Kairze? Tezy, które zmobilizowały wszystkie autorytety moralne świata do zjednoczenia wysiłków, żeby tym pomysłem się przeciwstawić? Po pierwsze — próbowano zanegować suwerenność poszczególnych państw. Narzucić krajom biedniejszym, krajom Południa, wizję polityki, wypracowanej przez kraje bogate. Po drugie — próbowano zdyskredytować samą rodzinę, mówiąc nie tylko o rodzinie opartej na związku mężczyzny i kobiety, ale wprowadzając pojęcie „innych związków” jako tych, które zrównuje się w prawach z rodziną. Wreszcie próbowano podważyć podstawowe prawa rodziny i rodziców do wychowania swojego potomstwa, także w aspekcie przygotowania do pełnienia przyszłych ról rodzicielskich. Proponowano mianowicie, by bez względu na wiek, dzieci i młodzież miały dostęp — bez żadnych ograniczeń — do wszystkich informacji, do pełnej wiedzy, do wszelkich tak zwanych usług seksualnych. I wreszcie próbowano przekreślić ustalenia Konferencji sprzed 10 lat w Meksyku, gdzie zgodzono się i zapisano w odpowiednim dokumencie, że aborcja nie może być uważana za metodę planowania rodziny i, że rządy poszczególnych państw powinny starać się pomagać kobietom w unikaniu tych tragicznych decyzji. To były zamiary. Takie niebezpieczne zapisy pojawiły się w projekcie dokumentu końcowego.

Konferencja w Kairze potwierdziła, że największym przyjacielem rodzin, wszystkich rodzin jest Ojciec Święty, który zaangażował cały swój autorytet, żeby ukazać wszystkie zagrożenia, jakie może przynieść ze sobą ta konferencja. Ogromne zaangażowanie dyplomacji watykańskiej, dyplomacji wielu krajów, także autorytetów moralnych świata islamskiego i judaizmu, sprawiły, że ostatecznie ten atak zła został powstrzymany. Oczywiście, nie ostatecznie. Nie możemy bynajmniej spać spokojnie zadowoleni, że jedna bitwa się odbyła i nie została przegrana. Bo tak niewątpliwie nie jest. Dokument końcowy, przyjęty przez konferencję nie ma mocy prawnej. Trzeba być tego świadomym. To nie jest żadna konwencja, to nie jest żaden dokument prawny, który by rządy do czegokolwiek zobowiązywał. Jest to plan działań, który będzie, mocą suwerennych decyzji poszczególnych państw w takiej części i jak to będzie przez poszczególne rządy uznane za pożądane, realizowany. Zawsze, co zapisano, z poszanowaniem wartości religijnych, dziedzictwa kulturowego, dziedzictwa narodowego poszczególnych narodów i społeczeństw. Zasadę tę zapisano w preambule jako zasadę naczelną, ponad wszelkimi innymi zasadami czyli tę, na którą zawsze można i należy się powoływać, gdy zastanawiać się będziemy jak inne szczegółowe sformułowania należy interpretować i przekładać na krajowe warunki. Zapisano — tutaj trzeba oddać sprawiedliwość krajom islamskim, które bardzo zaangażowały się w obronę instytucji rodziny i jej praw — to, że wychowanie dzieci i młodzieży odbywać się powinno z uwzględnieniem praw, bo są to prawa, i obowiązków, bo są to obowiązki przede wszystkim rodziców. I, oczywiście po bardzo długich dyskusjach, wykreślono pojęcie „inne związki” m.in. z tego paragrafu, gdzie mówiło się o tym, że rodzina jest podstawową komórką społeczeństwa i zasługuje na wsparcie rządu, agend rządowych, władz lokalnych i instytucji pozarządowych. Wreszcie, również po wielu godzinach dyskusji, wrócono do ustaleń z Meksyku. Zapisano, zarówno w zasadach jak i w rozdziale, który szczególnie odnosi się do problemów planowania rodziny, że aborcja nie może być uważana za metodę planowania rodziny. Więcej, również inne sformułowania, które nie są zdefiniowane i zachodzi podejrzenie, że w niektórych przypadkach mogłyby obejmować sobą aborcję, zostały zastąpione przez takie, w których to prawdopodobieństwo czy niebezpieczeństwo jest mniejsze. Np. termin *fertility regulation* zastąpiono przez *regulation of fertility*.

Konferencja w Kairze, jeżeli próbować ją ocenić globalnie, była niewątpliwie największą konferencją w historii Organizacji Narodów Zjednoczonych, jeśli za kryterium przyjąć liczbę delegacji, organizacji pozarządowych, dziennikarzy, którzy przybyli do Kairu. Była to „wielka” konferencja, moim zdaniem dlatego, że był to moralny sąd nad politykami i polityką. Myślę, że wielu polityków, po raz pierwszy uświadomiło sobie, że ich decyzje, które do tej pory może bardzo łatwo podejmowali (nierzadko wystarczył jeden podpis) nie są proste, i że trzeba się nad wieloma głębiej zastanowić. Konferencja i to co jej towarzyszyło, pokazała, że rządy muszą liczyć się z opinią, z punktem widzenia społeczeństw, którymi rządzą. Z prasy dobrze znamy przykład Filipin, gdzie społeczność lokalna musiała uciec się do manifestacji ulicznych, aby w ten sposób doprowadzić do tego, że delegacja rządowa na konferencję będzie reprezentowała punkt widzenia społeczeństwa

filipińskiego. To, że instrukcja dla polskiej delegacji rządowej zawierała zobowiązanie do:

1 — Opowiedzenia się za rodziną jako związkiem opartym na miłości mężczyzny i kobiety czyli tradycyjnym rozumieniem rodziny.

2 — Zobowiązania do zdecydowanego opowiedzenia się przeciwko traktowaniu aborcji jako metody planowania rodziny czy szerzej regulacji poczęć.

3 — Zobowiązania do domagania się usunięcia z tekstu sformułowań takich jak „przerwanie ciąży”, to wszystko również zawdzięczamy znacznej aktywności społeczeństwa. Bowierni ludzie nie pozostali obojętni wobec tego, że ich los znalazł się w rękach organizacji międzynarodowej, bliżej nie zawsze znanych polityków. Na ręce Marszałków Sejmu, Senatu, Ministerstwa Spraw Zagranicznych, Urzędu Rady Ministrów i Rządowej Komisji Ludnościowej (czyli mojej) wpływało bardzo dużo listów. Cztery tysiące, sześć tysięcy zależy jak i która instytucja dokładnie policzyła. W tym miejscu pragnę więc jeszcze raz podziękować tym z Państwa, którzy również nie pozostali obojętni i próbowali aktywnie wpływać na naszą polską rzeczywistość.

Organizatorzy wybrali Kair nieprzypadkowo. Wybrali Kair jako przykład miasta, gdzie wszystkie najtrudniejsze problemy urbanizacji ujawniły się z całą mocą. Czy był to tylko przypadek, że wybrano Kair, czy tylko te negatywne motywy kierowały organizatorami — trudno powiedzieć. Ale przy głębszej refleksji uświadamiamy sobie, że Egipt jest ziemią szczególną. To z Nilu wyłowiono w koszyku dziecko — Mojżesza, to do Egiptu uciekała Święta Rodzina wtedy, gdy groziło jej niebezpieczeństwo ze strony Heroda. W samym Kairze, gdzie mieszka wielu chrześcijan, większość kościołów jest pod wezwaniem św. Rodziny, a w każdym z nich znajduje się historyczne miejsce, gdzie, jak głosi podanie, na pewno odpoczywała Święta Rodzina. I odkrycie ostatniego dnia — na zewnętrznej ścianie plenarnej sali obrad w centrum kongresowym znajduje się piękne malowidło przedstawiające Świętą Rodzinę.

Kair pozostanie symbolem solidarności autorytetów moralnych. O ile stanowisko Kościoła katolickiego, stanowisko delegacji państw Ameryki Łacińskiej było stale atakowane, ośmieszane, nikt nie ośmielił się atakować postawy delegacji państw islamskich, w podstawowych natomiast kwestiach różnicy nie było żadnej. Była doskonała współpraca i wobec tego nie musi dziwić, że w dniu 8 września przedstawiciele delegacji irańskiej, wręczyli przedstawicielom wielu delegacji, w tym naszej — polskiej delegacji, piękne karty. Na jej zewnętrznej stronie znajdował się wizerunek Najświętszej Maryi Panny, a wewnątrz życzenia dla całej ludzkości w dniu Narodzin Najświętszej Maryi Panny. To niewątpliwie także symboliczny moment tej konferencji.

W dokumencie końcowym zapisano jedno jeszcze, że każdy człowiek, każda para małżeńska, każdy chłopiec i każdy mężczyzna, każda dziewczyna i każda kobieta, ma prawo do pełnej, rzetelnej informacji w zakresie planowania rodziny, także jeśli chodzi o konsekwencje, zwłaszcza te ujemne dla zdrowia, stosowania środków antykoncepcyjnych. Dokument zachęca do kontynuowania badań nad tymi skutkami, wzywa rządy do tego, by przychodziły kobietom, które cierpią na skutek stosowania antykoncepcji z pomocą. Wreszcie dokument zachęca do tego, by kontynuować prace nad naturalnym planowaniem rodziny i promować te

metody. W świecie polityki jest wiele zakłamania. W Europie Zachodniej, którą stawia się nam za wzór i poleca, do stosowania naturalnego planowania rodziny przyznaje się 24–25% małżeństw. W Polsce o połowę mniej, a w tym przypadku, warto byłoby akurat zadbać o naśladowanie. W Stanach Zjednoczonych od dawna zabronione jest używanie spirali, głównie ze względu na powikłania, dla zdrowia kobiety. U nas nie mówi się o tym, że jest to zwyczajny środek poronny i, że musi skutkować przewlekłym zapaleniem, czyli poważnymi konsekwencjami dla zdrowia kobiety. Musimy dopominać się rzetelnej informacji i sami o nią zabiegać. Na Zachodzie nie do pomyślenia jest, żeby czasopisma pornograficzne w pełnej gamie były dostępne na czółowych miejscach w kioskach, a jeśli już to — w folii, z widocznym jedynie tytułem. Przykłady można by mnożyć.

Na zakończenie proszę o refleksję. Stąd kilka pytań: Jaka będzie Polska? Czy i na ile podejmę obowiązek aktywnego udziału w życiu politycznym? W jaki sposób ten przyszły obraz Polski będę kształtował? Co to znaczy czynić sobie ziemię poddaną? Co to znaczy podjąć wezwanie Stwórcy żeby kontynuować tu na Ziemi jego Dzieło?

RODZINA NA TLE SYTUACJI DEMOGRAFICZNEJ POLSKI¹

I. RODZINA PODMIOTEM POLITYKI PAŃSTWA

Rodzina jako podstawowa wspólnota każdej społeczności; pierwsze i podstawowe środowisko humanizacji, personalizacji i rozwoju człowieka jest zawsze głównym podmiotem polityki, tak na szczeblu rządowym jak i samorządowym. Kondycja społeczeństwa jest, wprawdzie złożoną, ale funkcją kondycji poszczególnych rodzin. Siłą każdego człowieka jest rodzina — ta, w której się wychował i ta, którą zakłada. Przyszłość następnych pokoleń, a więc także naszych dzieci i wnuków zależy od obecnej i przyszłej kondycji naszych rodzin. Jeśli potrafimy uratować rodzinę — uratujemy naród. Państwo nie może oczywiście wyręczyć rodziny, naturalnej i uniwersalnej instytucji w jej obowiązkach, ale może i powinno zawsze ją wspierać. W swej polityce państwo i jego agendy powinny zawsze respektować podmiotowość rodziny, jej autonomię, a zwłaszcza niezbywalne prawa rodziców do decydowania o poczęciu i wychowaniu potomstwa.

II. SYTUACJA DEMOGRAFICZNA POLSKI i JEJ KONSEKWENCJE DLA POLITYKI SPOŁECZNO-GOSPODARCZEJ

1. Przyrost ludności Polski wyniósł w 1993 roku tylko 87 tysięcy (w 1992 roku 109 tys.). Był to najniższy przyrost ludności w okresie po II wojnie światowej. Pod względem stopy przyrostu rzeczywistego ludności Polska plasuje się na 17 miejscu wśród 36 krajów europejskich. Na koniec 1993 r. Polska liczyła ok. 38,5 mln osób.

2. Trzeci rok z rzędu odnotowano najniższe wartości wskaźników charakteryzujących dynamikę demograficzną:

— Od 1984 r. odnotowujemy systematyczny spadek liczby urodzeń: w 1992 r. — 513 tys., a w 1993 r. — 493 tys., co w przeliczeniu na 1000 osób dało odpowiednio 13,4 i 12,8 urodzeń.

¹ Tezy wystąpienia na sympozjum nt. *Rodzina w wielkim mieście, jej problemy i sposoby rozwiązywania*, Zabrze 15-16 grudnia 1994.

— Tak duży spadek urodzeń spowodowany jest w znacznej mierze obniżeniem się dzietności kobiet. Współczynnik dzietności już czwarty rok kształtuje się na poziomie nie zapewniającym prostej zastępowalności pokoleń, pomimo tego, że pod względem dzietności zajmujemy 9 miejsce w Europie. Współczynnik, o którym mowa, wyniósł w 1991 r. 2,05, w 1992 r. 1,93, a w 1993 r. 1,95 dziecka średnio na 1 kobietę w wieku rozrodczym (15–49 lat). Dla zapewnienia prostej zastępowalności pokoleń współczynnik ten winien wynosić w Polsce ok. 2,10–2,15. Sytuacja jest trudniejsza w miastach, gdzie współczynnik wynosi zaledwie 1,65. Spadku dzietności nie zahamował postępujący systematycznie spadek liczby dokonywanych aborcji. Przypomnijmy, że maksymalną liczbę przerwania ciąży zanotowano w 1965 r. — 168,6 tys. W 1990 już 59,4 tys., w 1991 — 30,9 tys., w 1992 — 11,6 tys., a w 1993 już tylko 1,1 tys.

— Spadek urodzeń jest również konsekwencją znacznego spadku (o ponad 105 tys.) liczby nowo zawieranych małżeństw w okresie dziesięciolecia 1982 — 92. W roku 1993 liczba nowo zawartych małżeństw ukształtowała się na poziomie 208 tys. (w 1992 — 217 tys.) tj. poziomie najniższym, oprócz 1965 r., w okresie po II wojnie światowej. Przyczyny tkwią zarówno w zmianach struktury ludności według wieku — niż demograficzny w wieku zawierania małżeństw, jak również w zmniejszeniu skłonności do ich zawierania. Wśród 36 krajów europejskich znajdujemy się dopiero na 21 miejscu pod względem liczby nowo zawartych małżeństw na 1000 osób. Mniejsza skłonność do zawierania małżeństw wynika częściowo z trudnej sytuacji ekonomicznej młodych ludzi (wysokie bezrobocie, brak środków na zakup własnego mieszkania). To tłumaczy wzrost przeciętnego wieku nowożeńców oraz wieku matki.

— Systematycznie od 1987 r. maleje liczba rozwodów — w 1992 r. wyniosła 32 tys., w 1993 ok. 27,9 tys. Tym niemniej w bilansie małżeństw zawartych i rozwiązanych odnotowujemy prawie równowagę. Rośnie liczba małżeństw rozwiązanych z powodu zgonu jednego z małżonków.

— Wprowadzie w ostatnich latach obniżył się współczynnik umieralności niemowląt (w 1991 wyniósł 15,0 promili, w 1993 — 13,3 promili), tym niemniej Polska plasuje się w grupie 7 krajów europejskich o najwyższej umieralności niemowląt.

— Od połowy lat 60., obniża się przeciętna długość życia w Polsce. Noworodek płci męskiej ma szansę przeżycia ok. 66,7 lat (28 miejsce w Europie), noworodek płci żeńskiej — 75,7 lat (24 miejsce).

3. Pogarsza się kondycja zdrowotna społeczeństwa. Największe zagrożenie zdrowia i życia stanowią od lat choroby układu krążenia i nowotwory złośliwe oraz urazy i zatrucia powodujące prawie 79% ogółu zgonów. Pogarsza się także sytuacja epidemiologiczna — nastąpił wzrost zachorowań na różyczkę, wirusowe zapalenie wątroby. Wskaźnik zapadalności na gruźlicę w Polsce (42,7 na 100 tys. ludności) jest dwukrotnie wyższy niż średnio w Europie.

— W przekroju terytorialnym bardzo niekorzystna sytuacja występuje w województwach: łódzkim, katowickim, piłskim, wałbrzyskim, elbląskim, szczecińskim i jeleniogórskim. Charakteryzują się one bardzo wysoką tzw. umieralnością

przedwczesną ludności, zwłaszcza mężczyzn w wieku 45-64 lata. W przekroju według gmin sytuacja jest dużo bardziej zróżnicowana i wymaga niewątpliwie przeprowadzenia pogłębionej analizy.

4. W prognozie demograficznej do 2010 roku wskazuje się na następujące tendencje:

— Przyrost ludności w wieku produkcyjnym szacuje się w Polsce na 2,6 mln osób, tj. największym wśród krajów europejskich. W całej Europie przyrost w tej grupie wieku wyniesie 10,3 mln osób. Wobec 3 mln obecnie bezrobotnych stanowi to główne wyzwanie dla polityki społecznej i gospodarczej.

— Znaczny przyrost młodzieży w wieku szkoły ponadpodstawowej (15-18 lat) z 2360 tys. w 1990 do 2700 tys. w 2000 r. oraz szkoły wyższej (19-24 lata) z 3015 tys. 1990 do 3930 tys. w 2005 r. Wynikają z tego określone wnioski co do zmiany struktury naszego szkolnictwa.

— Przyrost populacji w wieku 20-29 lat tj. o największej częstotliwości zawierania małżeństw będzie oznaczał dalszy wzrost zapotrzebowania na mieszkania (już dziś nie w pełni zaspokajanego).

— W dalszym ciągu będzie postępował proces starzenia się zasobów pracy. Liczba ludności w wieku 45-59/64 wzrośnie z 6,5 mln w 1990 do 9,2 w 2010 r. czyli o 2,7 mln osób. Starzenie się zasobów pracy nie ułatwi ich przekwalifikowania w procesie koniecznej restrukturyzacji gospodarki. Starzenie się ludności stanowić będzie poważny problem także dla systemu ubezpieczeń społecznych i systemu opieki społecznej. (O ile w 1989 na 1000 osób pracujących przypadło 380 pobierających emerytury i renty, to w 1992 już 539. Wśród 8,6 mln emerytów i rencistów jest 3346 tys. rencistów w wieku produkcyjnym. Średni wiek emeryta wynosi 57 lat — jest najniższy w Europie).

III. RODZINA POLSKA w ŚWIETLE STATYSTYKI

Rodzina polska w ostatnich dziesięcioleciach uległa istotnym przeobrażeniom. Dawniej wielopokoleniowa, zintegrowana społecznie i przestrzennie — dzisiaj już przeważnie dwupokoleniowa. Proces ten jest hamowany głównie brakiem dostatecznej liczby dostępnych dla młodych małżeństw mieszkań. Szacuje się, że około 1,6 mln rodzin nie posiada własnych mieszkań. Są uzasadnione obawy, że liczba rodzin pozbawionych własnego mieszkania będzie w najbliższych latach niestety rosła.

W 1988 r. liczba gospodarstw domowych w Polsce wynosiła 11970 tys. — w połowie 1994 wzrosła 12155 tys., czyli wzrosła zaledwie o 185 tys. Tak niewielki przyrost jest konsekwencją tego, że w wiek największej częstotliwości zawierania związków małżeńskich wchodziły mniej liczne roczniki osób urodzonych w drugiej połowie lat sześćdziesiątych i na początku lat siedemdziesiątych.

Wzrostowi liczby gospodarstw domowych towarzyszyły zmiany w ich strukturze — na przestrzeni lat 1988-1994 nastąpił wzrost odsetka gospodarstw dwuosobowych oraz cztero- i więcej osobowych przy jednoczesnym zmniejszeniu się odsetka gospodarstw jedno- i trzyosobowych. W badanym okresie spadł odsetek

gospodarstw nierodzinnych z 19,9% do 16,5%, przy czym odsetek gospodarstw jednorodzinnych utrzymał się na poziomie 78%, a wzrósł odsetek gospodarstw wielorodzinnych.

Jak wspomniano wcześniej, systematycznie maleje dzietność. W Polsce dominują rodziny z 1–2 dziećmi. W badanym okresie czasu odsetek rodzin z jednym dzieckiem na utrzymaniu zmalał do 39,3%. Jednocześnie wzrósł do 40,3 % odsetek rodzin z dwojgiem dzieci na utrzymaniu. Rodziny z 3 i więcej dzieci stanowią 20,4% rodzin z dziećmi na utrzymaniu. Wprawdzie większość małżeństw (65,2%) posiada dzieci, ale aż 23% to małżeństwa bezdzietne. Szacuje się, że ok. 2 mln dzieci żyje w rodzinach niepełnych. Ich liczbę szacuje się na 842 tys. Spośród nich tylko 541 tysięcy samotnych ojców lub matek pracowało.

Wśród rodzin mających dzieci na utrzymaniu 55,0% stanowią takie, w których oboje rodziców pracuje zawodowo, 37% z jednym żywicielem (16,6% w których jeden ze współmałżonków pozostaje bezrobotnym).

IV. SAMORZĄDY LOKALNE WOBEC RODZINY

W Polsce nastąpiła istotna decentralizacja uprawnień — coraz więcej decyzji podejmowanych jest przez samorządy lokalne. Oddziaływują one bezpośrednio lub pośrednio na sytuację rodzin. Praktycznie trudno byłoby wskazać obszary decyzyjne neutralne z tego punktu widzenia. Jeżeli rada gminy autentycznie służy dobru lokalnej wspólnoty, kieruje się w swych decyzjach dobrem rodziny. Oznacza to, że wszystkie decyzje, nie tylko w zakresie edukacji, wychowania, polityki mieszkaniowej, kultury i wypoczynku, ale także inwestycji, przestrzennego zagospodarowania gminy, w tym lokalizacji punktów sprzedaży alkoholu, powinny być z tego punktu widzenia oceniane.

Aby prowadzić politykę prorodzinną na poziomie gminy należy dysponować wiedzą, m.in. o strukturze demograficznej społeczności lokalnej dzisiaj i w przeszłości oraz o problemach tę społeczność (tj. poszczególne rodziny) nurtujących. Jest to warunek wytyczenia celów polityki, ustalenia ich hierarchii i dróg realizacji.

HISTORIA BADAŃ ARCHEOLOGICZNYCH NA TERENIE STAREGO MIASTA w OLSZTYNIE¹ PROWADZONYCH DO 1995 ROKU²

Systematycznych badań archeologicznych na terenie miasta przed 1980 rokiem nie prowadzono. Niewiele jest wiadomo na temat prac ziemnych prowadzonych przed 1945 rokiem. Pomiędzy 1936 a 1940 rokiem odsłonięto znaczne odcinki murów miejskich w północnej części starego miasta. Głównie na zachód oraz częściowo na wschód od Bramy Górnej. Nastąpiło to w związku z pracami porządkowymi, kanalizacyjnymi oraz drogowymi prowadzonymi w rejonie Targu Rybnego, ulicy Garnarskiej i północnego krańca Starego Miasta. We wschodnim odcinku natrafiono między innymi na fundamenty baszty prostokątnej – otwartej (w ciągu murów wysokich). Również na zachód od Bramy odsłonięto między innymi fundamenty baszty prostokątnej. W zamierzeniach władz miejskich było uczytelnienie ich w terenie poprzez wyciągnięcie ponad powierzchnię w postaci niskiego murku. Prac tych jednakże nie udało się całkowicie zrealizować, głównie ze względu na wybuch II wojny światowej. Jedynie w północnej części Targu Rybnego uczytelniono ich fragment. Niestety nie udało się dotrzeć do dokumentacji z tych prac poza kilkoma zdjęciami (8 sztuk), których negatywy znajdują się w Instytucie Sztuki PAN w Warszawie³ obrazującymi ich przebieg i częściowo stan zachowania murów.

Po 1945 roku w obrębie starego miasta Olsztyna prowadzono liczne prace ziemne, odbywały się one jednak bardzo często bez nadzoru archeologicznego, a co się z tym wiąże, nie prowadzono praktycznie żadnej dokumentacji rysunkowej czy

¹ Artykuł niniejszy nie obejmuje swym zakresem badań prowadzonych na terenie zamku oraz w jego najbliższym sąsiedztwie (wyjątek stanowi tu wykop pod kolektor CO, który zostanie omówiony w dalszej części ze względu na to, iż biegł w obrębie fosy, a jej przynależność [do miasta czy też zamku] trudno jest jednoznacznie określić). Ponieważ jest on (zamek) objęty odrębną numeracją i stanowi osobny organizm osadniczy, dlatego wymaga samodzielnego omówienia. Nie ujęto tu również znalezisk luźnych pochodzących z terenów leżących już poza granicami dawnych murów miejskich.

² W momencie pisania niniejszego artykułu (listopad 1996) prowadzono badania archeologiczne na terenie Targu Rybnego (firma Arhed) oraz nadzory przy pracach ziemnych wokół i wewnątrz Starego Ratusza (piszący te słowa – firma Archeo-Adam). Wyniki tych prac będą możliwe do omówienia po ich zakończeniu i wykonaniu dokumentacji powykonawczej.

³ H. Domańska, Stare Miasto w Olsztynie, powiat miejski, m. wojewódzkie. Dokumentacja historyczno-urbanistyczna wykonana na zlecenie Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Olsztynie, Gdańsk 1974-1975, s. 42, s. 10 przypisów; do fotografii tych udało mi się dotrzeć dzięki uprzejmości Pani mgr M. Wielgus, której w tym miejscu składam podziękowanie za udostępnienie ich z archiwum PSOZ w Olsztynie.

fotograficznej poza jednym wyjątkiem, o czym będzie mowa w dalszej części. Systematycznych badań nie prowadzono, aż do wspomnianego już 1980 roku. Pomimo to w okresie tym pozyskano pewną ilość zabytków pochodzących w większości przypadków z wykopów budowlanych, jakkolwiek żałować należy, iż na ogół odbywało się to bez udziału archeologa. Spośród tych zabytków, najciekawszy jest z pewnością szyszak pochodzący z XIV wieku, a pozyskany z wykopu na zapleczu obecnego sklepu delikatesowego jeszcze w czasie II wojny światowej (w 1943 roku)⁴. Na uwagę zasługuje tu fakt, iż prawdopodobnie w tym miejscu pierwotnie znajdowała się parcela należąca do zasadzcy miasta, a zarazem pierwszego wójta – Jana z Łajs. A. Nowakowski stwierdza, iż jest to przyłbica wczesnego typu z ruchomą zasłoną umocowaną na zaczepie czołowym⁵. Badacz czas powstania helmu określa na lata 1370–1380⁶.

Niewątpliwie najcenniejszy jest skarb monet na jaki natrafiono latem 1951 roku podczas odgruzowywania w południowo-zachodniej pierzei Starego Miasta (być może chodzi tu o miejsce, na którym obecnie znajduje się kino „Awangarda”). Monety zostały znalezione w naczyniu ceramicznym, które rozbito podczas wydobywania, a jego fragmenty nie zachowały się. Ponieważ monety zostały omówione w odrębnym opracowaniu⁷, tutaj należy jedynie wspomnieć, iż skarb liczył 638 monet i trzy połówki. Stan ich zachowania był zadowalający. Były to wyłącznie monety krzyżackie wybite między 1351 a 1414 rokiem. Autor opracowania podaje, iż skarb ukryto w połowie 1414 roku, kiedy to 18 lipca tegoż roku rozpoczęła się wojna polsko-krzyżacka, a wkrótce potem wojska polskie zajęły Warmię i wkroczyły do Olsztyna⁸. Skarb ten jest o tyle ciekawy, że zawierał 84 odmiany monet, których nie notowano w dotychczasowej literaturze przedmiotu⁹.

W 1955 roku (w kwietniu) prowadzono również (konkretnie pod obecnymi delikatesami) prace ziemne, w trakcie których odsłonięto pozostałości późnośredniowiecznej kanalizacji w postaci rur drewnianych oraz fragmenty konstrukcji drewnianych, co jest widoczne na zachowanych zdjęciach¹⁰, jednakże z powodu braku dokumentacji rysunkowej ich interpretacja nie jest możliwa. Wcześniej, bo w roku 1953 prowadzono prace ziemne pomiędzy ul. Piastowską a Starym Rynkiem. Prawdopodobnie chodzi tu o ten sam wykop (pod obecnymi delikatesami). Ponadto w roku 1954 przy ul. Mieszka I w wykopie budowlanym odsłonięto fragmenty konstrukcji drewnianych prawdopodobnie zabudowy mieszkalnej i gospodarczej. Z prac tych zachowało się 8 fotografii¹¹. Z wykopu pod fundamenty,

⁴ W. L a B a u m e, Ein ordenszeitlicher Helm aus Allenstein, *Altpreußen Vierteljahresschrift für Vorgeschichte und Volkskunde*, Königsberg, (1943), s. 13-14. Karta inwentarzowa w archiwum działu archeologii Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie, nr kat. 971/69; nr inw. 1. Karta wykonana w październiku 1969 roku przez M. Mączkowską; A. Nowakowski, Średniowieczny helm w Olsztynie, *Rocznik Olsztyński* 16(1989), s. 147-154.

⁵ Tamże, s. 148.

⁶ Tamże, s. 153.

⁷ K. S z u d a, Skarb monet krzyżackich z Olsztyna, *Rocznik Olsztyński* 8(1968), s. 129-138.

⁸ Tamże, s. 137.

⁹ Tamże.

¹⁰ Teczka obiektowa w archiwum działu archeologii Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie.

¹¹ Tamże.

który wykonano przy ulicy Staromiejskiej między Bramą Górną a ulicą Lelewela (pod obecnym sklepem radiowo-telewizyjnym) około 1957 roku, pochodzi między innymi 8 przedmiotów metalowych takich jak: żelazny topór, ciosło, świder, obcęgi, okucie radlicy, motyka oraz 2 narzędzia o trudnej do ustalenia funkcji¹². Wszystkie te przedmioty można ogólnie określić jako średniowieczne. Ponadto z tego samego wykopu pochodzi kamienny rozcieracz (przekazany do muzeum w 1958 roku) oraz ponad 140 fragmentów średniowiecznej ceramiki¹³. Jeżeli chodzi o wykop to w archiwum muzealnym nie zachowała się jakkolwiek dokumentacja, chociaż wiadomo, iż ówczesni pracownicy tej placówki pełnili tu nadzór, o czym zachowały się wiadomości w ówczesnej prasie regionalnej (*Głos Olsztyński* z 5 lipca 1957 roku¹⁴). Z drugiej połowy lat 50. znanych jest również kilkanaście fragmentów naczyń, których miejsce pozyskania jest trudne do ustalenia, poza tym, iż pochodzą z obrębu Starego Miasta. Jeden z nich z całą pewnością został pozyskany z wykopu u zbiegu ulic Staromiejskiej i Zamkowej¹⁵. Podobnie jak to miało miejsce w latach 40. i 50., tak i w latach 60. nie prowadzono badań archeologicznych, a wszystkie zabytki, to znaleziska luźne lub dary pracowników zatrudnionych przy wykopach budowlanych. Z ciekawszych można tu wymienić miecz żelazny znaleziony w gruzach przy Placu Jedności Słowiańskiej w drugiej połowie lat 60. (do muzeum trafił w 1969 roku¹⁶) oraz dwa groty włóczni¹⁷ i prawie cały garnek¹⁸, które zostały pozyskane podczas rozbiórki i późniejszych prac ziemnych w obrębie posesji Rynek 2 (w północno-zachodnim narożniku północnej pierzei Rynku) w 1965 roku. Na uwagę zasługuje tutaj fakt, iż wspomniany miecz został określony jako pochodzący z okresu wpływów rzymskich (chronologię określił M. Wyborski¹⁹). W 1963 roku do muzeum trafił, jako dar cały garnek tzw. siwak, z bliżej nieokreślonego miejsca²⁰. W połowie lat 70. prowadzono nienadzorowane prace w obrębie baszty w zachodnim ciągu murów miejskich przy ul. Okopowej 30 (budynek „Pojezierza”). Z prac tych do zbiorów muzealnych trafiło ponad 200 fragmentów naczyń ceramicznych, około 20 fragmentów kafli oraz kilka przedmiotów metalowych, między innymi gwoździ²¹.

¹² Karty inwentarzowe w archiwum działu archeologii Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie. Nr inw. 619, nr kat. 238, 1205/69. Karty wykonane w grudniu 1969 roku przez M. Mączkowską.

¹³ Tamże, nr inw. 619; nr kat. 969, 970/69.

¹⁴ *Głos Olsztyński* 159(1957), z. 5 lipca.

¹⁵ Karta inwentarzowa w archiwum działu archeologii Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie. Nr inw. 581, nr kat. 945/69, Karta wykonana w grudniu 1969 roku przez M. Mączkowską.

¹⁶ Karta inwentarzowa w archiwum działu archeologii Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie. Nr inw. 660, nr kat. 302/62. Karta założona przez M. Mączkowską w lutym 1969 roku.

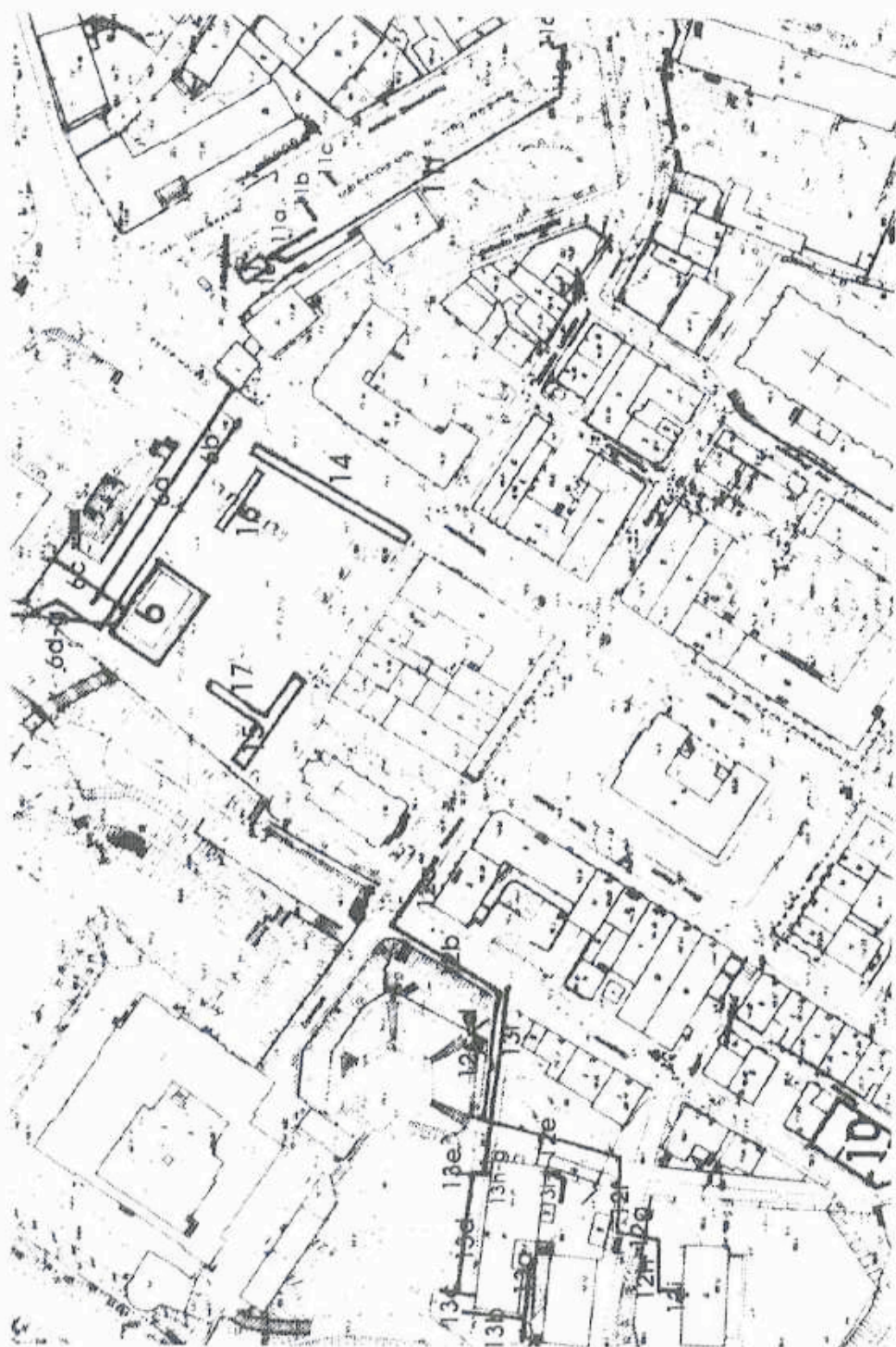
¹⁷ Karta inwentarzowa w archiwum działu archeologii Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie. Nr inw. 827, nr kat. 964/69. Karta wykonana w październiku 1969 roku przez M. Mączkowską.

¹⁸ Tamże, nr inw. 831, nr kat. 958/69.

¹⁹ Karta inwentarzowa, jw., nr inw. 660, nr kat. 302/62.

²⁰ Karta inwentarzowa w archiwum działu archeologii Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie. Nr inw. 773, nr kat. 713/72. Karta założona w czerwcu 1986 roku przez I. Sikorską (uzupełnienie); rys. A. Pacho.

²¹ Karty inwentarzowe w archiwum działu archeologii Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie. Nr inw. 1000, numery kat. od 463 do 474/75.





Ryc. 1. OLSZTYN. Rozmieszczenie wykopów w obrębie st. XXIV (Stare Miasto) na podkładzie geodezyjnym w skali 1:2.000.

- Wykopy 1–2 — dokumentowane przez inż. Z. Tomaszewskiego w 1951 roku.
 Wykopy 3–5 — badania prowadzone przez I. Sikorską-Ulfik i M. Wielgus w 1980 roku.
 Wykopy 6 do 6g — nadzorowane z ramienia PPPKZ przez M. Birezowską i A. Mackiewiczą w latach 1988–1989.
 Wykopy 7–10 — badania prowadzone przez A. Mackiewiczą w latach 1993–1996 (Archeo-Adam).
 Wykopy 11–13 — nadzorowane przez A. Mackiewiczą w latach 1994–1995 (Archeo-Adam).
 Wykopy 14–17 — badania sondażowe prowadzone przez J. Michalskiego w 1995 roku (Arhed).

W roku 1978 przy okazji wykopów pod wodociąg prowadzonych na północ od Bramy Górnej natrafiono prawdopodobnie na relikty przedbramia, jednakże ani w archiwum muzealnym, ani w archiwum Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków nie zachował się żaden ślad, który wskazywałby na przeprowadzoną w tym miejscu lustrację. Prawdopodobnie nadzory w tym miejscu prowadzili pracownicy byłych PKZ²².

W 1983 roku prowadzone były prace ziemne wzdłuż ulicy Okopowej, przy okazji układania instalacji CO oraz kopania studzienki kierunkowej. Wykop ten biegł prawdopodobnie wzdłuż ul. Okopowej, równoległe do budynku, w którym mieści się obecnie siedziba Państwowej Służby Ochrony Zabytków. Prawdopodobnie wykop ten nie był nadzorowany. Pozyskano tu kilkadziesiąt fragmentów naczyń o zróżnicowanym kształcie (między innymi fragmenty dającego się wykleić garnka), duży fragment sztabki żelaznej z uchem oraz fragmenty szkieł, które ogólnie można określić, jako nowożytnie i późnośredniowieczne²³.

W tym samym roku prowadzono prace w obrębie wykopów budowlanych przy ul. Lelewela 5/6 (od strony ul. Pieniężnego w południowo-zachodniej pierzei tej ulicy). Również tutaj wystąpiły fragmenty naczyń średniowiecznych, jak też nowożytnych. Ponadto z wykopu tego pochodzi kula kamienna o starannej obróbce powierzchni²⁴. Podobnie jak to miało miejsce w przypadku wykopu pod CO wzdłuż ul. Okopowej, tak i tutaj prawdopodobnie nie prowadzono systematycznego nadzoru archeologicznego. Pozyskano jedynie niewielką ilość wspomnianych zabytków ceramicznych.

Pierwsze dwa wykopy, które zostały udokumentowane rysunkowo, były wykopami budowlanymi, a dokumentacja została wykonana przez inżyniera architekta²⁵. Wykopy te wykonano przy ówczesnej ul. 3. Maja (obecnie Prostej) pod dawnymi numerami 23, 27 i 28. Były one dokumentowane przez inżynierów Z. Tomaszewskiego i J. Widawskiego od 1 do 4 października 1951 roku²⁶.

Wykop pod numerami 27 i 28 (oznaczony jako wykop 1 w obrębie st. XXIV (ryc. 1), w zachodniej pierzei dawnej ul. 3. Maja – obecnie budynek sklepu papierniczego i pasmanterii) miał ca 10 × 22 m i około 2 metrów głębokości. W jego obrębie natrafiono na relikty drewniane domu w konstrukcji zrębowej²⁷, a także beczkę klepkową o średnicy 0,5 m z dużą ilością ścinków skórzanych²⁸.

²² W momencie pisania niniejszego artykułu materiały archiwalne po byłych PKZ zostały przekazane do Archiwum Państwowego w Olsztynie i nie zostały jeszcze uporządkowane, a zatem nie było możliwości przeprowadzenia ich kwerendy.

²³ Karty inwentarzowe w archiwum działu archeologii Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie. Nr inw. 1307, numery kat. od 85 do 93/85; Karty założone w lutym 1985 roku przez I. Sikorską.

²⁴ Karty inwentarzowe w archiwum działu archeologii Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie. Numery kat. od 94 do 97/85; Karty założone w styczniu 1985 roku przez I. Sikorską.

²⁵ Z. T o m a s z e w s k i, Sprawozdanie z prac pomiarowo-badawczych w czasie 01-04.10.1951 na terenie Starego Miasta w Olsztynie w związku z odsłonięciem w wykopach budowlanych konstrukcji drewnianych i fundamentów kamiennych, 1951, Maszynopis w archiwum PSOZ w Olsztynie.

²⁶ Trzeba zaznaczyć, iż w dokumentacji połowej widnieją daty od 1 do 4 września 1951 roku, natomiast w tekście autor sprawozdania podaje, że badania prowadzono od 1 do 4 października 1951 roku.

²⁷ Z. T o m a s z e w s k i, jw., wykop 1, fot. 20; ryc. 3a, 7, 8.

²⁸ Tamże, s. 4.

Autor sprawozdania nie pokusił się o interpretację tego znaleziska, wydaje się jednak, iż mamy tu do czynienia z beczką do garbowania skóry. Tak więc trudno jest się do końca zgodzić z autorem sprawozdania, który całość odkrycia określił jako relikty warsztatu szewskiego²⁹. Odnalezienie wspomnianej już beczki może świadczyć o istnieniu tutaj warsztatu garbarsko-szewskiego. Na podstawie analizy dokumentacji rysunkowej (głównie ryc. 3a, 5, 7, 8) oraz fotograficznej (fot. z wykopu 1 od numeru 12 do 24), a także sprawozdania z przeprowadzonego nadzoru³⁰ zupełnie nie można się zgodzić z datowaniem Tomaszewskiego, który odkryte konstrukcje określił jako pochodzące z początku XIX wieku³¹. Niestety, nie mając możliwości całościowej analizy pozyskanej ceramiki, gdyż zachowały się jedynie nieliczne fragmenty z nieoznaczonych miejsc wykopu, trudno jest określić dokładną ich chronologię. Wydaje się jednak, iż poziom zalegania odkrytych konstrukcji (bezpośrednio na calcu w postaci zielonkawo-siwej gliny) oraz obecność konstrukcji murowanych w warstwach wyższych (widocznych na zdjęciach stykowych głównie fotografie z wykopu 1 od numeru 9 do 11), dają podstawy, aby przypuszczać, iż mamy tu do czynienia z poziomem kulturowym, który z dużą ostrożnością można datować na późne średniowiecze. Potwierdzają to nieliczne fragmenty ceramiki, która znajduje się w Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie³². Są to między innymi 2 fragmenty wylewów garnków siwych (Fot. 1) oraz 1 fragment przykrawędny wraz z pogrubionym wylewem lekko wychylonym na zewnątrz, grubościennej misy charakterystycznej dla wieku XIV i XV.

Niestety fakt, iż dokumentacja terenowa oraz sprawozdanie z nadzorów nie zostały sporządzone przez archeologa (inż. architekt), a także ze względu na niekompletną dokumentację rysunkową, trudno jest przeprowadzić szczegółową analizę warstw kulturowych, jak również dokładnie umiejscowić odkryte konstrukcje w terenie, gdyż w dokumentacji znajdują się jedynie rysunki szkicowe.

Drugi wykop (Ryc. 1) wykonany w 1951 roku pod numerem 23³³ (wschodnia pierzeja dawnej ul. 3. Maja, a obecnie budynek, w którym mieści się między innymi sklep „Renoma”) miał wymiary 25 × 15 m i doprowadzony był do głębokości ca. 2,5 m. W wykopie tym stwierdzono obecność reliktyw murów kamienno-ceglanych, które w trakcie prowadzenia prac ziemnych zostały rozebrane, a kamienie rozłupano i wywieziono³⁴. Według Z. Tomaszewskiego stanowiły one pozostałość budynku mieszkalnego o prostokątnym zarysie i jednolitej strukturze. Jednolity charakter miały również fundamenty z podziału wewnętrznego świadczące o trzytraktowym układzie budynku³⁵. Jak wynika z rysunku połowego w zachowanej dokumentacji (ryc. 11 dokumentacji) mury nośne odkrytej budowli miały 1,2 metra szerokości i tyleż samo zachowanej wysokości. Ich stosunkowo niewielka szerokość świadczy

²⁹ Tamże, s. 9.

³⁰ Tamże, s. 1-9.

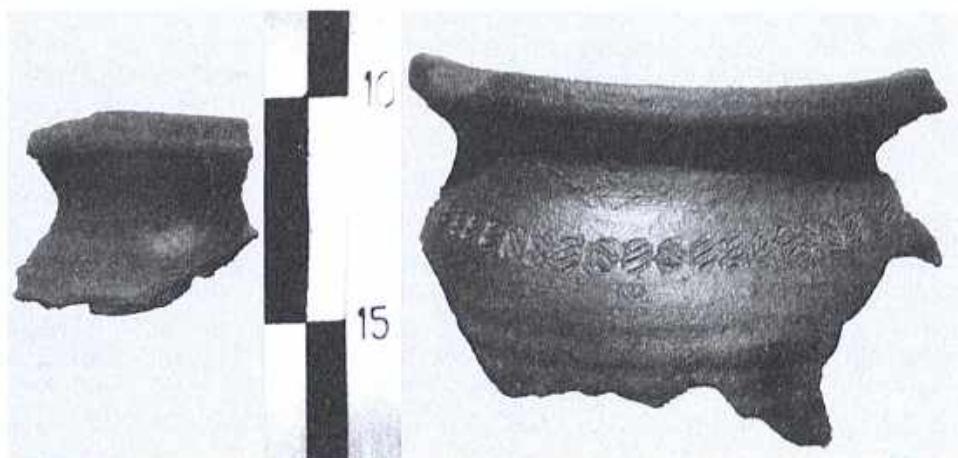
³¹ Tamże, s. 9.

³² Karty inwentarzowe w archiwum działu archeologii Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie. Nr inw. 26, Nr kat. 963a-963b/69.

³³ Zbiory działu archeologii Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie.

³⁴ Z. T o m a s z e w s k i, jw., s. 1.

³⁵ Tamże, s. 9.



Fot. 1. Dwa fragmenty wylewów naczyń z wykopu dokumentowanego w 1951 r. przez inż. Z. Tomaszewskiego przy obecnej ul. Prostej. Ze zbiorów działu archeologii Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie. Fot. A. Mackiewicz.

o tym, iż nie stanowią one pozostałości murów miejskich (choć znajdują się na linii ich przebiegu), które to mury miejskie w partii fundamentowej dochodziły do 2 metrów szerokości³⁶. S. Mojzych-Rudowska podaje, iż przeciętna grubość murów miejskich wynosiła dla Olsztyna ca 1,6 m³⁷. Pierwotnie w miejscu tym znajdował się budynek będący prawdopodobnie siedzibą szpitala przy kościele św. Ducha, którego początki sięgają XV wieku. Na okres ten, a konkretnie na koniec XV wieku, odkryte fundamenty datuje Z. Tomaszewski³⁸. W okresie nowożytnym (przed 1939 rokiem) znajdował się tutaj prawdopodobnie budynek mieszkalny, który uległ zniszczeniu podczas działań w trakcie II wojny światowej. Na późnośredniowieczne pochodzenie omawianych tu murów może wskazywać również znaleziona (bezpośrednio przy fundamentach) ceramika, chociaż jej omówienie jest bardzo skromne i niedostateczne³⁹, brak jest przede wszystkim jakichkolwiek jej rysunków. Nie można wykluczyć, iż omawiany budynek jedną ze swoich ścian opierał się o mury miejskie. Potwierdzenie tej hipotezy wymagałoby jednak przeprowadzenia badań archeologicznych w okolicach przebiegu murów miejskich w południowo-wschodnim narożniku Starego Miasta.

W latach 70. prowadzono w obrębie Starego Miasta prace, które były już nadzorowane, przynajmniej częściowo przez archeologów. Miało to miejsce w przypadku tzw. kolektora C, który przebiega między innymi w obrębie fosi,

³⁶ H. i A. Mackiewicz, Sprawozdanie z badań archeologicznych przeprowadzonych przy relikwach murów miejskich na terenie działki budowlanej przy ul. Kollątaja nr 11 w Olsztynie (st. XXIV, wykop 8) w dniach 22-29 kwietnia 1993 roku. Stawiguda 1993, s. 37, ryc. 15. Dokumentacja znajduje się w archiwum PSOZ.

³⁷ S. Mojzych-Rudowska, Obwarowania miejskie Olsztyna, w: Szkice Olsztyńskie, Pojezierze Olsztyn 1967, s. 57.

³⁸ Z. Tomaszewski, *ibid.*, s. 10.

³⁹ Tamże.

między miastem a zamkiem. Prace nadzorowała mgr I. Sikorska-Ulfik we wrześniu 1975 roku⁴⁰. Podkreślić trzeba, iż w 1975 roku prowadzono prace jedynie na odcinku, który przebiegał na północny wschód od grobli, natomiast w roku 1976 na południowy zachód od niej. W wyniku tych prac pozyskano kilkanaście fragmentów ceramiki nowożytniej⁴¹. Ponadto z wykopu tego w formie darów do muzeum trafiła dobrze zachowana ostroga średniowieczna z ruchomym kolcem⁴², zachowany w całości garnek o barwie siwej⁴³, który można datować na wiek XV oraz dziadek do orzechów⁴⁴, prawdopodobnie XVIII-wieczny. W obrębie tego wykopu zadokumentowano między innymi fragmenty murów miejskich łączących się z murami obronnymi zamku (przy południowo-wschodnim narożniku zamku) oraz drewniane licowanie fosy, które wystąpiło na odcinku ca 50 m. Zarówno licowanie to, jak również reliktury murów wystąpiły na wschód od obecnej grobli prowadzącej do zamku. Na uwagę zasługuje tutaj fakt, iż fundament murów kamiennych znajdujący się w obrębie fosy, posadowiony był na palach dębowych bitych pionowo, na których ułożone były belki poziome w dwóch warstwach na krzyż prostopadle względem siebie. Na tak przygotowanej podwalinie wzniesiono dopiero mur kamienny. Wydaje się, iż fragmenty te można datować na ca połowę XV wieku, a więc po rozszerzeniu dokumentu lokacyjnego. Jeżeli chodzi o licowanie fosy, to zbudowane było ono ze stosunkowo grubych dranic układanych „na sztorc” między 4 słupami bitymi grupami po dwa z każdej strony.

W 1977 roku również mgr I. Sikorska-Ulfik nadzorowała prace ziemne przy ulicy Okopowej między parcelą 26/27 a budynkiem byłych PKZ. Był to niewielki wykop założony w trakcie budowy stacji trafo we wschodniej pierzei tej ulicy. Pozyskano tu kilka niewielkich fragmentów naczyń średniowiecznych oraz polepy⁴⁵. Ponadto znaleziono ziarna zbóż, z których zostały pobrane próbki do analiz.

W drugiej połowie 1988 i pierwszej połowie 1989 roku prowadzone były prace ziemne między Placem Jedności Słowiańskiej a ulicą Lelewela i od Bramy Górnej do ulicy Pieniężnego związane z zakładaniem instalacji ciepłowniczej. Były one nadzorowane, a właściwie tylko wizytowane częściowo przez pracowników Biura Badań i Dokumentacji Zabytków, a częściowo przez pracowników Muzeum. Niestety nie wykonano wówczas szczegółowej dokumentacji rysunkowej. Sporządzono jedynie szkicowy rysunek bez pomiarów, które umożliwiłyby dokładną lokalizację wykopu a także odkrytych w jego obrębie murów miejskich, a konkretnie baszty prostokątnej (tej samej, która była odsłonięta w trakcie prac z lat

⁴⁰ W tym miejscu chciałbym serdecznie podziękować mgr Sikorskiej-Ulfik za udostępnienie niepublikowanych materiałów z przeprowadzonych przez nią nadzorów, z których zaczerpnięto przedstawione tu informacje.

⁴¹ Karty inwentarzowe w archiwum działu archeologii Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie. Nr inw. 1003. Nr kat. 490/75 i 491/75.

⁴² Karty inwentarzowe w archiwum działu archeologii Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie. Nr inw. MMA 1027. Nr kat. 535/77.

⁴³ Karty inwentarzowe w archiwum działu archeologii Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie. Nr inw. 1025. Nr kat. 538/77.

⁴⁴ Karty inwentarzowe w archiwum działu archeologii Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie. Nr inw. 1003. Nr kat. 489/75.

⁴⁵ Karty inwentarzowe w archiwum działu archeologii Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie. Nr inw. MMA 1028. Nr kat. 539/77 i 540/77.

1936-1940⁴⁶). Jej partia fundamentowa zbudowana była z kamienia łączonego na zaprawę wapienną. Sporządzono natomiast serwis fotograficzny⁴⁷ (Z. Dąbkowski) obrazujący skalę zniszczeń jakich dokonano w obrębie murów miejskich w tym miejscu. Jeżeli chodzi o zabytki, to najciekawszy jest niewątpliwie miecz żelazny. Był on silnie skorodowany i powyginany. Określenie jego dokładnej chronologii na podstawie obserwacji makroskopowej nie jest niestety możliwe. Ponadto wystąpiły bardzo nieliczne fragmenty naczyń glinianych o niewątpliwie średniowiecznej metryce⁴⁸.

Pierwsze badania archeologiczne na terenie Starego Miasta w Olsztynie zostały przeprowadzone latem 1980 roku. O badaniach tych wspomniano już wyżej. Przeprowadzono je, jako badania archeologiczne, wyprzedzające budowę domu rzemieślniczy. Ponieważ ich wyniki jak dotychczas nie zostały opracowane ani opublikowane powołuję się tu na nie, dzięki uprzejmości I. Sikorskiej-Ulfik i M. Wielgus, które badania te prowadziły i udostępniły mi dokumentację polową. Z tego też względu omówię je tylko pobieżnie. Badania prowadzono od 29 kwietnia 1980 roku do 18 lipca 1980 roku⁴⁹. W ich trakcie założono trzy wykopy (wykopy oznaczone numerami 3, 4 i 5 w obrębie st. XXIV – Ryc. 1). Wykop pierwszy (3 według kolejnej numeracji w obrębie st. XXIV) o wymiarach 6 × 11 metrów założono 6,3 metra na południe od sklepu muzycznego. Wykop drugi (4 w obrębie st. XXIV) miał pierwotnie wymiary 3 × 13 metrów. Założono go w odległości ca 11,5 metra na zachód od zachodniej krawędzi wykopu 1 (3, st. XXIV). Wykop ten usytuowany był swoją dłuższą osią w kierunku wschód-zachód. W trakcie badań na 10. metrze został rozszerzony w kierunku północnym do 6. metrów. W trzeciej fazie badań oba wykopy zostały połączone wykopem sondażowym o szerokości 1,5 metra i długości ca 11 (?) metrów (wykop 5, st. XXIV). W wyniku przeprowadzonych badań odkryto między innymi pozostałości piwnic po nowożytnych budynkach (wykop 3 i 4) oraz fragment nowożytnej uliczki brukowanej (wykop 5, st. XXIV). Ponadto w wykopie 3 odkryto relikty spalonej chaty drewnianej. Ze względu na duże zniszczenie elementów konstrukcyjnych w wyniku pożaru, trudno jest coś bliższego powiedzieć o rodzaju konstrukcji zastosowanej przy jej wznoszeniu. Jednakże są pewne przesłanki, na podstawie których z dużą ostrożnością można stwierdzić, iż była to konstrukcja sumikowo-łatkowa⁵⁰. Ponadto w wykopie 5 poniżej nowożytnego bruku natrafiono na konstrukcje drewniane w postaci legarów i poziomo ułożonych dranic⁵¹, będących prawdopodobnie relikdami ulicy biegnącej w kierunku północ-południe, na co może wskazywać szerokość ich zalegania nie przekraczająca 6 metrów. Niestety ze względu na niewielką szerokość wykopu (do 1,5 metra) trudno jest to jednoznacznie stwierdzić. Nie można bowiem wykluczyć, iż mamy tutaj do czynienia z relikdami podłogi jakiegoś budynku. Być może jest to wschodnia część chaty, której pozostałości odkryto w wykopie 3, co

⁴⁶ Serwis fotograficzny znajdujący się w archiwum PSOZ.

⁴⁷ Archiwum PSOZ.

⁴⁸ Karta inwentarzowa w archiwum działu archeologii Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie. Nr inw. 1718. Nr kat. 159/89. Karta wykonana przez I. Mirkowską.

⁴⁹ Dane zaczerpnięto z dziennika badań archeologicznych.

⁵⁰ Profil północny chaty w dokumentacji polowej, rys. z dnia 18.05.1980 roku, wyk. R. Wojsław.

⁵¹ Rzut poziomy wykopu z dnia 13.06.1980 roku, wyk. R. Wojsław.

byłoby zgodne z pierwotną głębokością parcel. Trudno jest również coś bliższego powiedzieć na temat chronologii odkrytych tu elementów drewnianych. Można je jedynie ogólnie określić jako średniowieczne. Ponadto analiza wyników tych badań nie jest naszym celem, dlatego ograniczono się tylko do tych kilku ogólnych uwag. Wydaje się, iż opracowanie wyników badań przez ich autorki rzuci nieco więcej światła na stratyografię tej części Starego Miasta, jak również na chronologię poszczególnych obiektów.

W 1988 roku od 10 do 26 maja prowadzono prace ziemne przy pomocy sprzętu mechanicznego pod budowę domu *Gazety Olsztyńskiej*. Natomiast od 27 maja do 17 czerwca 1988 roku wykonywano dokumentację polową, rysunkową i fotograficzną⁵². Wykop, który wykonano pod budowę domu *Gazety Olsztyńskiej*, oznaczono jako nr 6 w obrębie st. XXIV. Miał on wymiary $21 \times 32 \times 32 \times 22 \text{ m}^{53}$ i około 8 metrów głębokości na całej powierzchni. Nadzór z ramienia Pracowni Konserwacji Zabytków Oddział w Olsztynie prowadzili mgr M. Birezowska i mgr A. Mackiewicz. W wyniku wykonanego wykopu stwierdzono tylko obecność nowożytnych fundamentów kamiennie-ceglanych, fragmentu uliczki wykonanej z kostki granitowej w północnej części wykopu oraz dużego fragmentu palisady średniowiecznej. Niestety ze względu na ówczesną sytuację polityczną⁵⁴ oraz nastawienie władz, pomimo odkrycia relikwów średniowiecznych (pierwotnych) umocnień miejskich, prac nie można było przerwać w celu wykonania ich eksploracji oraz dokładnego udokumentowania⁵⁵. Tak więc wykonano jedynie rzut niewielkiego fragmentu palisady oraz dokumentację fotograficzną. Fragment ten wystąpił w południowo-zachodnim narożniku wykopu wchodząc w profil zachodni i biegnąc w kierunku północno-wschodnim. Występowanie relikwów palisady zaobserwowano od narożnika południowo-zachodniego w kierunku profilu północnego, gdzie na 16. metrze zaobserwowano fragment pała drewnianego o średnicy zbliżonej do średnicy pali przy profilu zachodnim. Pale te były bite dokładnie co 0,5 metra i miały ca 20 cm średnicy. Były one oplecione cienkimi gałązkami. Konstrukcja ta stanowi prawdopodobnie fragment pierwotnych umocnień drewniano-ziemnych pochodzących z okresu tuż po rozszerzeniu dokumentu lokacyjnego dla miasta Olsztyna w 1378 roku, który to dokument przesuwiał granicę miasta w kierunku północno-wschodnim. Wydaje się, iż umocnienia takie mogły powstać po rozszerzeniu granic miasta, a jeszcze przed wzniesieniem murowanych fortyfikacji, które w tym miejscu powstały nieco dalej w kierunku północnym

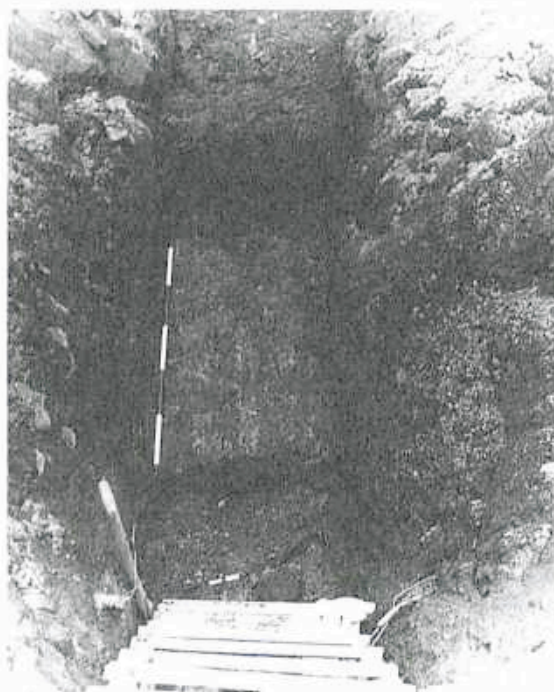
⁵² M. Birezowska, Olsztyn Plac gen. K. Świerczewskiego. Wyniki nadzoru archeologicznego z wykopu pod budowę Domu *Gazety Olsztyńskiej*. PP PKZ Oddział w Olsztynie, (rysunki i fot. A. Mackiewicz, fot. R. Merchel), Pracownia Konserwacji Dziel Sztuki, Olsztyn 1988, s. 1-2. Dokumentacja znajduje się w archiwum PSOZ w Olsztynie.

⁵³ Tamże, s. 7.

⁵⁴ Odbudowę Domu *Gazety Olsztyńskiej* prowadzono pod patronatem olsztyńskiego oddziału PRON (Patriotyczny Ruch Odrodzenia Narodowego) będącego reliktem po stanie wojennym z 1982 roku.

⁵⁵ Na wielokroć ponawiane prośby prowadzących nadzory zwołano komisję, która nie podjęła decyzji o wstrzymaniu prac choćby na kilka dni w celu wykonania eksploracji przynajmniej tej części wykopu, gdzie wystąpiły relikty palisady. Odmówiono także (ówczesny WKZ w Olsztynie) dokonania wpisu do dziennika badań o podjętej decyzji, a właściwie o jej braku, gdyż prace ziemne prowadzone przy pomocy sprzętu mechanicznego (koparki) postanowiono kontynuować.

i północno-zachodnim od umocnień drewniano-ziemnych. Pozostałością wału ziemnego może być warstwa szarej gliny, którą zaobserwowano na północ od reliktyw palisady⁵⁶. Pozostałe elementy architektoniczne, które zaobserwowano w obrębie omawianego wykopu można ogólnie zaklasyfikować, jako nowożytnie tj. pochodzące z 2. połowy XIX i początku XX wieku. Podkreślić należy, iż w pełni udało się jedynie zadokumentować profile obwodowe wykopu, co można było uczynić, dopiero po zakończeniu pracy sprzętu mechanicznego. Tak więc w trakcie prac ziemnych prowadzono w zasadzie jedynie dokumentację fotograficzną i dziennik obserwacji.



Fot. 2. Fragment murów miejskich odsłoniętych w obrębie wykopu 6g w 1989 roku. Widok z góry. Fot. A. Mackiewicz.

Również na placu gen. K. Świerczewskiego (obecnie Targ Rybny) prowadzono nadzór przy wykopach pod kanalizację i sieć CO⁵⁷. Nadzór prowadzono od 29 czerwca do końca sierpnia 1989 roku. Wykopy te na planie zbiorczym oznaczono

⁵⁶ M. Birezowska, *iw.*, s. 28.

⁵⁷ A. Mackiewicz, Olsztyn, Plac gen. K. Świerczewskiego. Wyniki nadzoru archeologicznego z wykopów pod sieć CO i kanał odwadniająca dla Domu Gazety Olsztyńskiej. PP PKZ Oddział w Olsztynie, Pracownia Konserwacji Dziel Sztuki, Olsztyn 1989. Dokumentacja ta znajduje się w archiwum Domu Gazety Olsztyńskiej. Niestety z nieznanymi mi powodów egzemplarz należy Wojewódzkiemu Konserwatorowi Zabytków nie dotarł do archiwum PSOZ.

jako nr 6a do 6f. Również i w tym przypadku, podobnie, jak w przypadku wykopu pod sam Dom *Gazety Olsztyńskiej* nie było możliwości dokładnego zadokumentowania poszczególnych wykopów, głównie ze względu na tempo prowadzonych prac⁵⁸. Z konieczności ograniczono się jedynie do obserwacji i opisu warstw kulturowych oraz wykonania dokumentacji fotograficznej, która jednak nie odzwierciedla dokładnie stanu faktycznego. W wyniku prowadzonego nadzoru zarejestrowano obecność relikwów średniowiecznych obwarowań miejskich w postaci muru zbudowanego z dużych i średnich kamieni narzutowych spojonych zaprawą wapienną z gruzem. Mur nie posiadał oblicówki ceglanej. Odkryto go na długości ca 30 m licząc od południowo-zachodniego narożnika Bramy Górnej (południowe lico muru oddalone jest o 1 metr na północ od południowo-zachodniego narożnika bramy) w kierunku zachodnim. Miał on ca 1,6 metra szerokości i wystąpił w wykopie na wysokość ca 0,95 metra przy krańcu wschodnim. Strop zachowanego muru był nierówny i mocno zniszczony osiągając poziom 114,03 m n.p.m. przy krańcu wschodnim. W kierunku północno-zachodnim opada on stopniowo, by na ca 30 metrów zejść poniżej dna wykopu o rzędnej 112,50 m n.p.m. Ponadto niewielki fragment murów miejskich (na długości zaledwie 0,8 metra, co było podyktowane szerokością wykopu) odkryto w odległości ca 75 m na północny zachód od Bramy Górnej (Fot. 2). Mur ten w swoim charakterze jest identyczny z murem odkrytym przy Bramie. Jego strop zarejestrowano na poziomie 109,69 m n.p.m. Na uwagę zasługuje duży spadek zachowanego stropu muru, który z wysokości bezwzględnej wynoszącej przy bramie 114,03 m n.p.m. obniżył się do 112,50 m n.p.m. na 30. metrów (o 1,53 m) i do 109,69 m n.p.m. na metrów 75. Tak więc spadek zachowanego stropu wynosi 4,34 m na odcinku 75 metrów. Tak duża różnica w poziomie zalegania zachowanego stropu muru wynika z dwóch powodów. Po pierwsze w miejscu tym pierwotnie teren obniżał się gwałtownie w kierunku zachodnim. Jednak ważniejszy jest fakt zniwelowania pierwotnej (zachowanej w danym miejscu) wysokości muru podczas tyczenia i budowy nowej ulicy jaką była Zeppelinstrasse. Pomimo że w trakcie prowadzonego nadzoru nie udało się pozyskać ruchomego materiału zabytkowego, to wydaje się jednak, iż odkryte relikty murów miejskich można datować na koniec XIV lub początek XV wieku⁵⁹ (ten okres wydaje się być bardziej prawdopodobny), to jest na okres po rozszerzeniu lokacji w 1378 roku.

Kolejne badania archeologiczne w obrębie Starego Miasta zostały przeprowadzone wczesną wiosną 1993 roku we wschodniej pierzei ulicy Kołłątaja⁶⁰. Prowadzono je w dniach od 9 marca do 16 kwietnia 1993 roku. W ramach prowadzonych prac założono wykop oznaczony jako nr 7 w obrębie st. XXIV. W wyniku przeprowadzonych badań odkryto między innymi relikty drewnianej studni z bali dębowych łączonych na zrąb (Fot. 3-6). Ciekawostką może być tutaj fakt, iż część

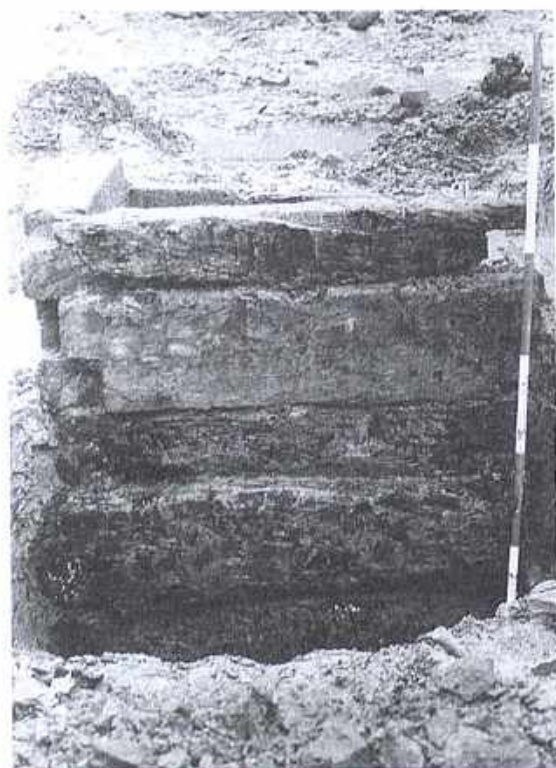
⁵⁸ Autor niniejszego opracowania już przy okazji sprawozdania z przeprowadzonych nadzorów zwracał uwagę na nieprawidłowości przy tak pojętych nadzorach, mających na celu zatruszenie niszczenia warstw kulturowych bez możliwości ich zadokumentowania.

⁵⁹ A. Mackiewicz, jw., s. In. Tam też znajduje się dokładne omówienie wyników z przeprowadzonych nadzorów.

⁶⁰ H. i A. Mackiewicz, Sprawozdanie z badań archeologicznych przeprowadzonych na terenie działek budowlanych w pierzei wschodniej ulicy Kołłątaja w Olsztynie (st. XXIV, wykop 7) w dniach od 9 marca do 16 kwietnia 1993 roku. Stawiguda 1994, s. 2 i n. Maszynopis w archiwum PSOZ.



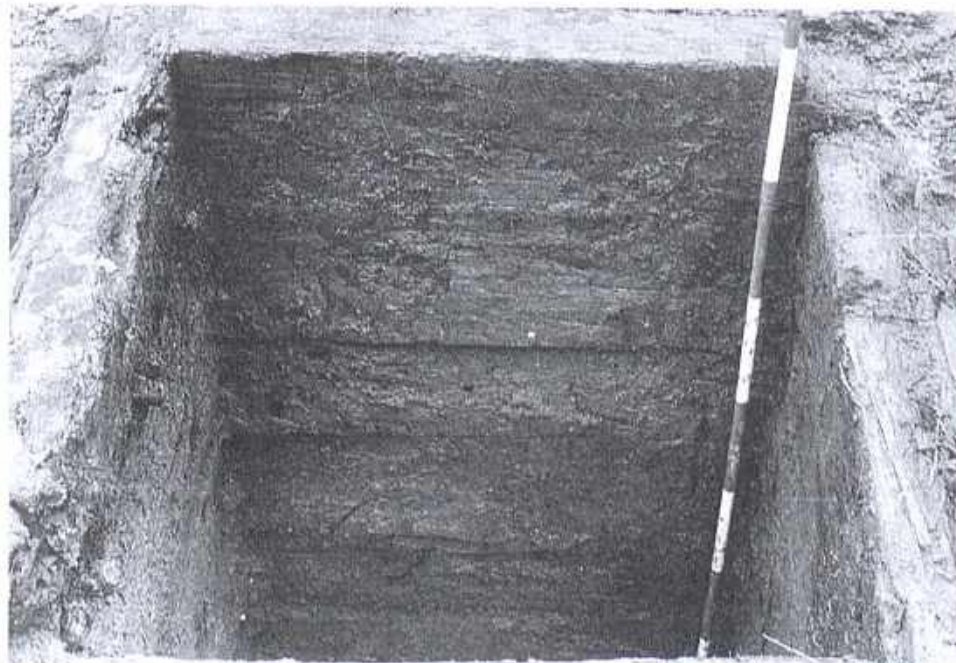
Fot. 3. Drewniana studnia z XVI wieku. Olsztyn st. XXIV, wykop 7. Marzec 1993 rok. Widok ogólny od strony południowo-wschodniej. Fot. A. Mackiewicz.



Fot. 4. Drewniana studnia z XVI wieku. Olsztyn st. XXIV, wykop 7. Marzec 1993 rok. Ściana południowa. Widoczna jest konstrukcja na zrąb. Fot. A. Mackiewicz.



Fot. 5. Drewniana studnia z XVI wieku. Olsztyn st. XXIV, wykop 7. Marzec 1993 rok. Ściana południowo-wschodnia. Fot. A. Mackiewicz.



Fot. 6. Drewniana studnia z XVI wieku. Olsztyn st. XXIV, wykop 7. Marzec 1993 rok. Widok wnętrza. Fot. A. Mackiewicz.

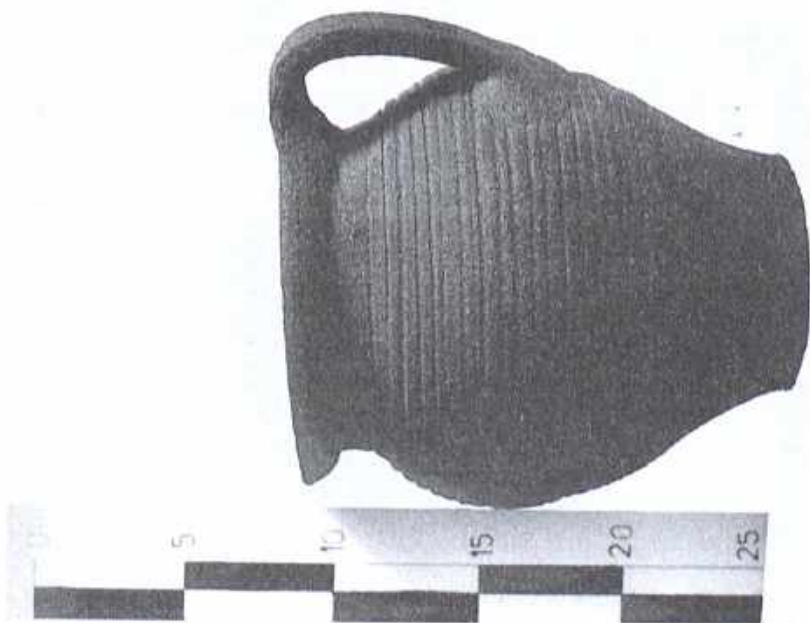


Fot. 7. Olsztyn st. XXIV, wykop 7. Duży fragment miski ze studni. Półmajolika. Fot. A. Mackiewicz.

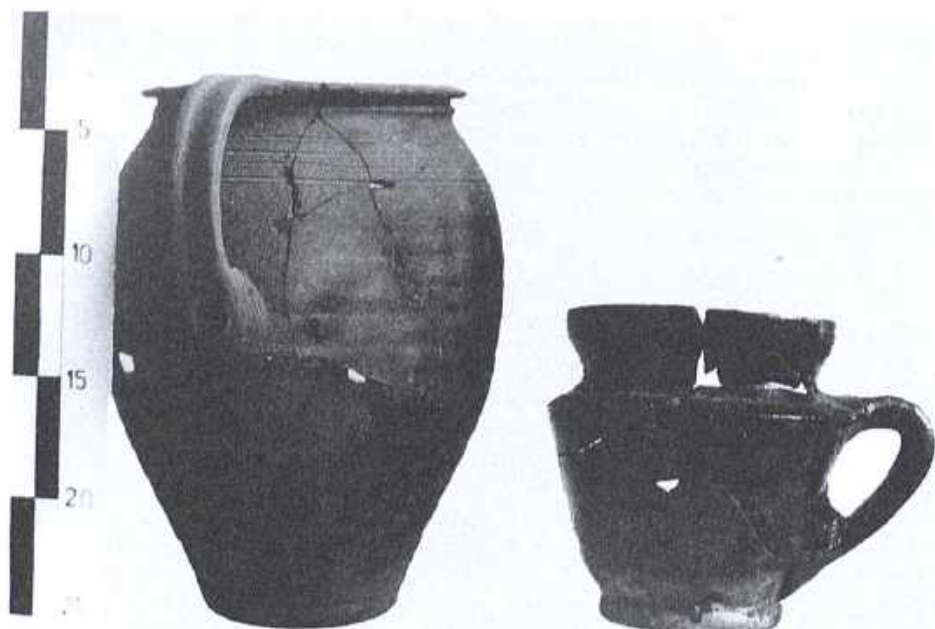
materiału do jej budowy została użyta wtórnie, o czym świadczą ślady opalenia na niektórych belkach. Na podstawie materiału zabytkowego pozyskanego z wnętrza studni, a zwłaszcza na podstawie czarki zdobionej półmajoliką (Fot. 7), można ją datować na połowę XVI wieku. Z innych zabytków na uwagę zasługują dwa całkowicie zachowane garnki (jeden siwy [Fot. 8], jeden ceglasty [Fot. 9]) oraz 6 naczyń całkowicie (Fot. 10) lub częściowo (Fot. 11) wyklejonych i jedna całkowicie wyklejona pokrywka, a także fragmenty kaflí miskowych (Fot. 12), w tym kaflí z cylindrycznym korpusem i kwadratowym otworem, polewanych wewnątrz, będących dobrym datownikiem, gdyż polewanie wnętrza kaflí miskowych zanikło w drugiej połowie XVI wieku. Ponadto pozyskano fragment drewnianego instrumentu muzycznego. W północnej części wykopu stwierdzono obecność konstrukcji architektonicznych pochodzących z drugiej połowy XIX i pierwszej połowy XX wieku. Fundamenty budynków XIX-wiecznych zbudowane były z kamieni i gotyckiej cegły rozbiórkowej, z której zbudowane były sklepienia kolebkowe piwnic. Kamienie i cegły łączone były na zaprawę gliniano-piaskową. W północnej części wykopu wystąpiły pozostałości budynku nowożytnego, a właściwie współczesnego, zbudowanego z cegły nowożytnej łączonej na zaprawę cementową. Na uwagę zasługuje fakt, iż w obrębie wykopu 7, pomimo dużych jego rozmiarów (ca 20 × 40 m), praktycznie nie stwierdzono obecności warstw średniowiecznych, które prawdopodobnie uległy zniszczeniu podczas późniejszych prac budowlanych i niwelacyjnych. Jedyнным elementem starszym niż nowożytność zarejestrowanym w obrębie wykopu 7 jest wspomniana już studnia. Jedyńie w narożniku północno-zachodnim stwierdzono na niewielkim obszarze obecność



Fot. 9. Olsztyn st. XXIV, wykop 7. Garnek wypalany w atmosferze redukcyjnej (tzw. siwak) wydobyty ze studni. Bez uszkodzeń. Na powierzchni widoczne są ślady zaprawy. Fot. A. Mackiewicz.

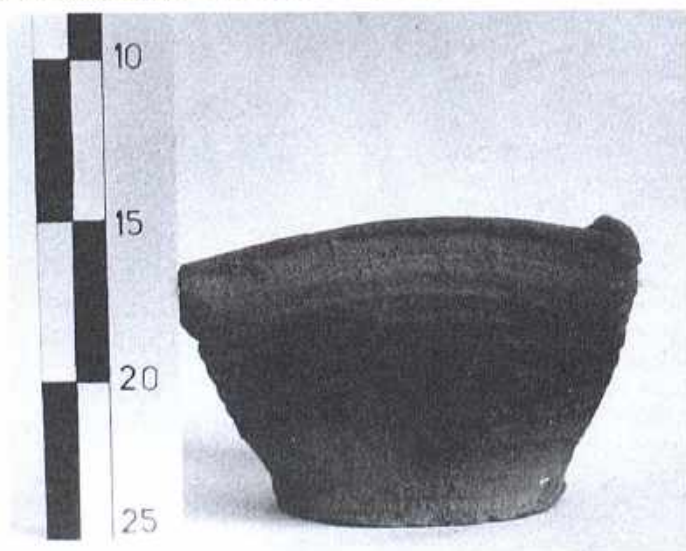


Fot. 8. Olsztyn st. XXIV, wykop 7. Garnek wypalany w atmosferze redukcyjnej (tzw. siwak) wydobyty ze studni. Bez uszkodzeń. Fot. A. Mackiewicz.



Fot. 10. Olsztyn st. XXIV, wykop 7. Garnek wypalany w atmosferze utleniającej (barwa czerwona) wydobyty ze studni. Wyklejony. Fot. A. Mackiewicz.

Fot. 11. Olsztyn st. XXIV, wykop 7. Kubek o polewanych powierzchniach zewnętrznych i wewnętrznych wydobyty ze studni. Wyklejony. Fot. A. Mackiewicz.



Fot. 12. Olsztyn st. XXIV, wykop 7. Kafel miskowy wydobyty ze studni. Fot. A. Mackiewicz.

warstw późnośredniowiecznych zalegających pod posadzką piwnicy budynku nowożytnego. Wspomnieć trzeba jeszcze, iż działki we wschodniej pierzei ulicy Kollątaja należą do prywatnych inwestorów, a badania przeprowadzono na skutek decyzji Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Olsztynie mgr. J. Wysockiego.

Następne badania przeprowadzone zostały w dniach od 22 do 29 kwietnia tego samego 1993 roku na terenie działki budowlanej, położonej w zachodniej pierzei ul. Kollątaja⁶¹. Wykop ten oznaczono jako nr 8 w obrębie st. XXIV. Na uwagę zasługuje fakt, iż nawarstwienia kulturowe w obrębie tej działki zostały zniszczone już wcześniej, na skutek prowadzenia tu prac ziemnych przy pomocy sprzętu mechanicznego bez nadzoru archeologa. Między innymi zniszczono wtedy znaczny odcinek zachodniego ciągu murów miejskich. Pomimo znacznych zniszczeń w obrębie omawianej działki udało się uchwycić partię fundamentową murów miejskich oraz moment zmiany ich przebiegu w kierunku południowo-wschodnim. W obrębie omawianej działki mury załamują się w kierunku południowo-wschodnim pod kątem 170 stopni, a więc zgodnie z planem, jaki został przedstawiony w pracy C. Wünscha z 1933 roku⁶² obrazującym przebieg murów z około 1800 roku, gdzie mury te załamują się pod kątem 173 stopni. Drobne niedokładności mogą być efektem nałożenia się niewielkich pomyłek pomiarów w czasie prac terenowych. Mur w tym miejscu miał około 2 metrów grubości (u podstawy), co może być wynikiem tego, iż zarejestrowano partię fundamentową. Ponadto po zewnętrznej (zachodniej) stronie muru stwierdzono obecność bruku kamiennego, który należy łączyć z budową mostu lub umocnieniami brzegowymi. Trudno jest jednak stwierdzić jednoznacznie, czy mamy tu do czynienia z przyczółkiem mostowym, czy też wybrukowanym nabrzeżem obniżającym się w kierunku zachodnim (w stronę Łyny). Ze względu na brak materiału zabytkowego nie można również wykluczyć, iż jest to fragment bruku, który był założony w najstarszych częściach miasta w latach 1836, 1838, 1845–1857⁶³. Ponadto w obrębie omawianego wykopu udało się uzyskać profil wschodni i południowo-wschodni. Profil północny stanowi ściana sąsiedniego budynku, natomiast profil zachodni był niemożliwy do uchwycenia ze względu na teren gwałtownie opadający w kierunku zachodnim i poza pojedynczymi kamieniami będącymi relikami murów miejskich praktycznie w tym miejscu nie wystąpił. Relikty partii fundamentowej murów miejskich odkryto na poziomie ca 104,70 do 105,00 m n.p.m. W obrębie omawianego wykopu nie stwierdzono obecności ciekawszych zabytków ruchomych. Podobnie, jak w przypadku wschodniej pierzei, tak i tutaj badania przeprowadzono na skutek decyzji Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Olsztynie.

Wykop nr 9 w obrębie st. XXIV założony został w zachodniej pierzei ulicy Kollątaja na terenie działki budowlanej w miejscu, gdzie pierwotnie znajdował się budynek nr 16 (dom ten znany był wcześniej jako „synagoga”). Prace w postaci nadzoru archeologicznego prowadzono tu od 24 kwietnia do 6 maja 1993 roku. Wykop powstał w wyniku rozebrania części budynku i wykonania prac ziemnych

⁶¹ Tamże.

⁶² C. W ü n s c h, Die Bau- und Kunstdenkmäler der Stadt Allenstein, Königsberg i. Pr. 1933, s. 14, ryc. 11.

⁶³ H. D o m a Ń s k a, jw., s. 37.



Fot. 13. Olsztyn st. XXIV, wykop 10. Fragment brukowanej ulicy. Widok od strony południowo-zachodniej. Fot. A. Mackiewicz.

do celów budowlanych pod zamierzoną inwestycję budowlaną. W części północno-wschodniej stwierdzono obecność pozostałości po piwnicy budynku pochodzącego z końca XVIII wieku. Piwnica ta miała sklepienie kolebkowe z rozbiórkowej cegły gotyckiej łączonej na zaprawę wapienną. Ponadto na zachód od piwnicy wystąpiły nawarstwienia kulturowe pochodzące z drugiej połowy XVII i z XVIII wieku, o czym świadczy duży fragment wyklejonego naczynia ceramicznego wypalonego w atmosferze redukcyjnej dający możliwość wykonania całkowitej rekonstrukcji. Z ciekawszych zabytków na uwagę zasługuje znaleziony w obrębie tego wykopu rzadki kafel typu miskowego w postaci prostokątnej „pokrywki”, który można datować na XVII wiek. W obrębie omawianego wykopu nie stwierdzono nawarstwień późnośredniowiecznych. Trzeba podkreślić, iż zachodnia część budynku była niepodpiwniczona. W części tej dały się jednak zaobserwować fragmenty fundamentów kamiennych łączonych na glinę przemieszaną z gruzem. Być może stanowią one pozostałość po fundamentach ścianek podziałów wewnętrznych budynku. Nie można jednak wykluczyć możliwości, że mamy tu do czynienia z fragmentami fundamentów po wcześniejszej zabudowie pochodzącej prawdopodobnie z XVII wieku bądź wcześniej. Calec w obrębie tego wykopu stanowiła żółta glina i żółty piasek. Podkreślić trzeba, iż fundamenty omawianego budynku zalega mniej więcej na tym samym poziomie co fundamenty budynków odsłonięte we wschodniej pierzei ul. Kollątaja w obrębie wykopu siódmego.

Kolejne badania prowadzono w listopadzie 1993 roku, a konkretnie od 5 do 27, we wschodniej pierzei ul. Okopowej. Badania te prowadzono na terenie działek



Fot. 14. Olsztyn st. XXIV, wykop 10. Fragment brukowanej ulicy — zbliżenie. Widok z góry. Fot. A. Mackiewicz.

budowlanych o numerach geodezyjnych 79/2 i 79/3. Wykop, który wytyczono przy okazji tych badań oznaczono numerem 10 w obrębie stanowiska XXIV⁶⁴. W wyniku przeprowadzonych badań odsłonięto relikty fundamentów i piwnic budynków nr 18 i 19 przy ul. Okopowej według starej numeracji. Najciekawszym jednak efektem tych badań było odkrycie i zadokumentowanie fragmentu brukowanej ulicy (Fot. 13, 14) będącej pierwotną ulicą Podwale, jednakże przesuniętą o ca 5 metrów na zachód w stosunku do obecnej ulicy. Jest to oczywiście związane z wielkością parceli średniowiecznej (przy ulicy Kollątaja, będącej jedną z głównych ulic wychodzących z rynku), którą jednak należy traktować na równi z działkami na tyłach bloku przyrynkowego, mających około 5 prętów głębokości i od 1 do 2 prętów szerokości. Uchwycenie zachodniego skraju spalonego budynku usytuowanego kalenicowo do ulicy Kollątaja oraz fragmentu wspomnianej już uliczki zdają się potwierdzać rozważania teoretyczne, że pierwotna głębokość parceli wynosiła ca 23 metry, co jest praktycznie równe 5 prętom (22,950 m). Również szerokość odkrytej chaty mieści się w szerokości parcel na tyłach bloku przyrynkowego wynoszącą, jak już wspomniano, od 1 do 2 prętów, tj. od 4,950 do 9,180 metra⁶⁵. Konkretnie ma ona ca 8 metrów. Ponadto w obrębie tego wykopu, w jego

⁶⁴ Wykop ten został dodatkowo oznaczony literami a i b, jako, że tylko te dwie części działek przewidzianych do zabudowy były badane w 1993 roku. Ostatni segment badano na początku września 1996 roku, a dokumentacja do czasu złożenia artykułu nie została jeszcze opracowana.

⁶⁵ H. i A. Mackiewicz, Sprawozdanie z badań archeologicznych przeprowadzonych na terenie działek budowlanych w pierzei wschodniej ulicy Okopowej w Olsztynie (st. XXIV, wykop 10) w dniach od 5 do 27 listopada 1993 roku, Stawiguda 1994, s. 38.



Fot. 15. Olsztyn st. XXIV, wykop 10. Fragment profilu południowo-wschodniego. Widoczne jest dawne przejście między budynkami — tzw. „miedzuch”. Fot. A. Mackiewicz.

części południowej uchwycono relikty zabudowy gospodarczej o prymitywnej konstrukcji. Być może była to szopa o konstrukcji plecionkowej lub szalunkowej. Z ciekawszych rzeczy, które udało się uchwycić w obrębie omawianego wykopu wspomnieć trzeba o tzw. „miedzuchu”, który spełniał rolę skrótu i biegł w poprzek zabudowy parceli lub półparceli. Było to więc niewielkiej szerokości (w przypadku omawianego wykopu nie przekraczało 1,50 m szerokości) przejście (Fot. 15) między zabudową ułatwiające komunikację z głównymi ciągami miejskimi. Dokładną analizą wyników tych badań nie będziemy się tutaj zajmować, gdyż zostały one omówione w sprawozdaniu⁶⁶ z badań, zdeponowanym w archiwum Państwowej Służby Ochrony Zabytków w Olsztynie. Kończąc omawianie wykopu 10 w obrębie st. XXIV należy jeszcze wspomnieć o tym, iż ostatnia część działki budowlanej w tym segmencie została przebadana we wrześniu 1996 roku nie wnosząc zbyt wielu informacji do historii tej części miasta. Większość nawarstwień kulturowych została bowiem w tym miejscu zniszczona na skutek istnienia tu od połowy lat 60. tymczasowych garaży, w obrębie których ich użytkownicy wykonali kanały samochodowe. Prace ziemne prowadzone w obrębie poszczególnych garaży bez żadnego nadzoru i zapewne zgody odpowiednich władz, doprowadziły do zniszczenia wcześniejszych nawarstwień kulturowych. Jedyne we wschodniej części wykopu zachował się fragment ściany fundamentowej budynku XIX-wiecznego, natomiast nawarstwienia kulturowe, które można określić jako średniowieczne zostały jedynie zarejestrowane praktycznie tylko w profilu wschodnim,

⁶⁶ Tamże.

od którego wspomniana ściana była oddalona zaledwie o kilkadziesiąt cm (ca 0,4 m). Istniejący tu wcześniej budynek w swojej części wschodniej nie posiadał podpiwniczenia. Piwnica, podobnie jak to miało miejsce w obrębie wykopu 10a usytuowana była w zachodniej części budynku, gdzie natrafiono na jej pozostałości. Piwnica ta była przesklepiona sklepieniem kolebkowym. W jej obrębie nie stwierdzono obecności trwałej posadzki, w przeciwieństwie do budynków, które zadokumentowano w obrębie wykopów 10a i 10b. Mogła tu istnieć co najwyżej drewniana podłoga, która uległa całkowitej destrukcji. Dokładne wyniki badań w obrębie wykopu 10c zostaną omówione w sprawozdaniu, które zostanie zdeponowane w archiwum PSOZ w Olsztynie.

Poza omówionymi powyżej systematycznymi badaniami archeologicznymi na terenie Starego Miasta w Olsztynie prowadzone również nadzory archeologiczne, które wniosły sporo interesujących informacji o przeszłości miasta. Jeden z nich objął swym zasięgiem wykopy pod komorę p.poż. oraz kanał odwodnieniowy dla tej komory przy Placu Jedności Słowiańskiej. Nadzór przeprowadzono w okresie od 25 marca do 31 maja 1994 roku⁶⁷. Inwestorem tych prac było Przedsiębiorstwo Wodociągów i Kanalizacji z Olsztyna. Dokumentowane wykopy oznaczono numerem 11 od a do f w obrębie stanowiska XXIV. Prace te prowadzone były w dwóch etapach. W etapie pierwszym wykonano dokumentację rysunkową i fotograficzną wykopu 11 oraz nadzorowano prace ziemne nad wykopami 11a, 11b, 11c i 11d. Drugi etap – to nadzór nad pracami ziemnymi przy wykopach 11e, 11f i 11g. Etapowość prac wynikała na skutek konieczności przeprojektowania kanalizacji odwadniającej. W wykopie 11 stwierdzono obecność fundamentów ceglano-kamiennych nieistniejącego budynku. Wystąpiły one w profilach wschodnim i północnym. Zachował się także fragment posadzki cementowej wylanej na pierwotnej posadzce z cegiel nowożytnych. Mury piwnicy zachowały się do wysokości ca 1 m. Szerokość wewnętrzna zachowanej piwnicy wynosiła 2,80 metra. Istniejący nad nią budynek usytuowany był kalenicowo do Placu Jedności Słowiańskiej. Omawiane relikty są prawdopodobnie pozostałością niewielkiego budynku, który widnieje na planie z 1884 roku. Również na planie z 1938 roku widoczny jest w tym miejscu niewielki obszar wydzielony. Mamy tu więc do czynienia z relikdami budowli o niewielkich gabarytach. Najciekawszym jednak odkryciem wydaje się być odsłonięcie reliktdów muru z cegły gotyckiej łączonej na zaprawę wapienną. Mur ten uchwycono w podkopie pod Placem Jedności Słowiańskiej na szerokości ca 1,1 m. Strop muru zachował się na poziomie ca 111,30 m n.p.m. Pomimo bardzo niewielkiego fragmentu odsłoniętych reliktdów, jest wielce prawdopodobne, iż mamy tu do czynienia z tzw. murem przeciwskarpy, znajdującym się po zewnętrznej stronie fosy. Mur ten został wzniesiony w XV wieku, jako dodatkowe obwarowanie miejskie. Podkreślić należy fakt, że już w XVIII wieku zaczął on popadać w ruinę i zaprzestano prowadzenia jego napraw. Dzięki odsłoniętym fragmentom udało się ustalić, iż odległość między murem niskim a murem

⁶⁷ H. i A. Mackiewicz, Sprawozdanie z nadzorów archeologicznych przeprowadzonych podczas budowy komory wodociągowej dla celów przeciwpożarowych i kanalizacji odwadniającej wzdłuż ulicy Jedności Słowiańskiej w Olsztynie (st. XXIV, wykopy 11a do 11f) w dniach od 25 marca do 31 maja 1994 roku, Stawiguda 1994, s. 33-34. Dokumentacja znajduje się w archiwum PSOZ w Olsztynie.

przeciwskarpą wynosiła ca 25 metrów⁶⁸. Tym samym szerokość fosy w tym miejscu nie mogła być większa niż owe 25 metrów. Trzeba jednak podkreślić, że ściśle określenie odległości pomiędzy wszystkimi rodzajami obwarowań będzie możliwe dopiero po przeprowadzeniu szczegółowych badań archeologicznych umożliwiających odsłonięcie i dokładne zadokumentowanie zarówno reliktyw muru wysokiego oraz niskiego i przeciwskarpowego. W przeciwnym wypadku wszelkie rozważania na ten temat pozostaną jedynie w sferze hipotez.

W pozostałych wykopach nie stwierdzono obecności zbyt interesujących nawarstwień kulturowych, głównie ze względu na to, iż nie doprowadzono ich do warstwy calcowej. Tak więc zarejestrowano głównie warstwy zasypiskowe i niwelacyjne pochodzące z czasów zasypania fosy, tj. z około połowy XIX wieku i z okresu współczesnego. Nieco starsze wydają się być jedynie elementy konstrukcji drewnianych zarejestrowane w wykopach 11f (w profilu północnym) i 11g (profil południowo-wschodni). Na ich wcześniejsze pochodzenie może wskazywać brak wyraźnych wkopów w bezpośrednim sąsiedztwie odsłoniętych konstrukcji. Ze względu na charakter prowadzonych prac oraz niewielką szerokość wykopu trudno jest je jednoznacznie zinterpretować. Ponieważ jednak w miejscu tym występowały bagna i stawy, może to wskazywać na fakt, że mamy tu do czynienia z reliktywami po umocnieniach brzegowych lub zabezpieczeniach przed osuwaniem się ziemi z wysokich skarp⁶⁹. Nie można również wykluczyć możliwości istnienia w tym miejscu jakichś prymitywnych szop i bud bezpośrednio nad stawami.

W czerwcu i lipcu 1994 roku (od 21 czerwca do 13 lipca 1994 roku) przeprowadzono nadzór archeologiczny w trakcie budowy sieci ciepłej preizolowanej wysokich parametrów dla przedszkola nr 4 przy ulicy Okopowej 16 (st. XXIV, wykop 12a do 12i)⁷⁰.

Nadzór objął swym zasięgiem rejon ulic Zamkowej (jej południowy skraj) Okopowej do nr 23, w którym to miejscu wykopy skręcały w kierunku zachodnim i biegly wzdłuż obecnie bezimiennej ulicy (dawniej Wasserstrasse i Fischer Gasse), następnie przed dawnym budynkiem Sanepidu (obecnie budynek Polsko-Niemieckiego Centrum Młodzieży przy ul. Okopowej 25) skręcały w kierunku południowym, gdzie dochodząc do bezimiennej uliczki będącej przedłużeniem ulicy Stare Miasto (przed 1945 rokiem Schifer Berg) skręcały ku zachodowi i na wysokości przedszkola (budynek przy ul. Okopowej 16) ponownie w kierunku południowym, aż do budynku. Dokładny przebieg wykopów pokazany jest na planie zbiorczym (Ryc. 1). W trakcie tych nadzorów zadokumentowano profile dziewięciu wykopów o łącznej długości ca 200 m i fragment rzutu poziomego w wykopie 12f o powierzchni 4 m². Najciekawsze spośród nadzorowanych okazały się wykopy 12a i 12b, w obrębie których udało się zarejestrować relikty fundamentu budynku murowanego pod obecną ulicą Zamkową i Okopową oraz fragmenty

⁶⁸ Tamże, s. 37.

⁶⁹ Tamże, s. 43-44.

⁷⁰ H. i A. Mackiewicz, Sprawozdanie z nadzorów archeologicznych przeprowadzonych podczas budowy sanitarnej sieci ciepłej preizolowanej wysokich parametrów dla przedszkola nr 4 w Olsztynie przy ulicy Okopowej 16 (st. XXIV, wykop 12a do 12i) w dniach od 21 czerwca do 13 lipca 1994 roku, Stawiguda 1994.

pierwotnych obwarowań miejskich (pod ulicą Okopową), a także wykop 12f, gdzie zadokumentowano pod powierzchnią bezimiennej ulicy fragment średniowiecznego fundamentu obwodowych murów miejskich. W miejscu tym uchwycono granicę (poziom) między fundamentem kamiennym i ceglany. W wykopie 12a zarejestrowano fragmenty nowożytnego budynku, a ściślej mówiąc fragmenty ścian fundamentowych oraz piwnicy wraz z posadzką. Były to relikty północnej ściany bocznej budynku nr 33 (według dawnej numeracji przyrynkowej), który istniał do 1945 roku. Budynek ten został zniszczony w czasie działań wojennych. Był on szerszy od obecnie istniejącego o ca 4 metry (niedokładności mogą wynikać z różnic przeskalowywanych planów). Obecnie stojąca w tym miejscu kamienica została wybudowana na nowo w latach 1958-1959⁷¹ i nie odpowiada, ani wyglądem, ani gabarytami do tej, która funkcjonowała tu wcześniej, a która ujęta jest zarówno na planach z końca XIX wieku, jak również z przełomu wieków oraz z 1913 i z 1938 roku. Tak więc należy stwierdzić, że podczas odbudowy poszczególnych kamienic w obrębie Starego Miasta nie korzystano bądź nie chciano korzystać z istniejących materiałów ikonograficznych. Po dokonaniu dokładnych obliczeń i analizie wcześniejszych planów można z całą pewnością stwierdzić, że pierwotnie, tj. przed 1945 rokiem ulica Zamkowa była węższa od obecnej o 2,5 metra i miała zaledwie 5 metrów szerokości. Obecnie ma ona 7,5 m. Również chodnik przy jej południowym skraju był węższy od obecnego o ca 1 metr i miał zaledwie 2,4 m. Przy zachodnim skraju wykopu 12 a między 21,20 a 22,20 m zarejestrowano fundament kamienny łączony na zaprawę wapienną z wypełniskiem w postaci żółtego piasku i gruzu. Jego zachodniego skraju nie udało się uchwycić, gdyż został on zniszczony podczas prowadzenia prac ziemnych w obrębie wykopu 12b, które to prace prowadzone były bez nadzoru archeologa. Omawiany tu fundament był silnie zniszczony. Jego kontynuację dało się zaobserwować w spągu profilu wschodniego wykopu 12b, aż do 9. metra, gdzie schodził poniżej dna wykopu. Także tutaj był on bardzo słabo zachowany. Uchwycono zaledwie pojedynczą warstwę kamieni łączonych na zaprawę wapienną. Omawiany mur biegł w kierunku północ-południe i jest prawdopodobnie pozostałością dodatkowych umocnień przy wschodnim skraju fosi między miastem a zamkiem. Podkreślić należy, iż w dotychczasowej literaturze przedmiotu nigdy nie wspomniano o takich umocnieniach. Na planie publikowanym przez Wünscha⁷² obrazującym stan umocnień miejskich z roku około 1800 widoczny jest jedynie mur obwodowy łączący się z umocnieniami zamku. Tak więc należy przypuszczać, że pierwotnie przebieg murów obronnych w tym miejscu był nieco inny, niż to do tej pory zakładano. Wobec powyższego zupełnie innego sensu nabiera fakt istnienia fosi pomiędzy miastem i zamkiem. W przypadku bowiem wspólnych założeń obronnych dla zamku i miasta funkcjonujących od początku, istnienie fosi w tym miejscu nie miało by większego sensu ani znaczenia. Wydaje się, iż pierwotnie oba organizmy osadnicze funkcjonowały osobno i nie musiały mieć wspólnych fortyfikacji obronnych. Istnienie w tym miejscu muru obronnego zdaje się potwierdzać fakt odsłonięcia relikwów fundamentu kamienno-ceglanego w wykopie założonym

⁷¹ H. Domańska, jw., s. 46.

⁷² C. Wünsch, jw., s. 14, ryc. 11.

ca 65 m na północ od omawianego (prace te prowadzono w lipcu 1994 roku). Był to wykop pod ciepłociąg prowadzony do zamku. W miejscu tym stwierdzono obecność fundamentu zbudowanego z kamieni i cegieł gotyckich łączonych na zaprawę wapienną. Miał on ca 2 m szerokości⁷³. Tak więc można przypuszczać, iż fragment muru uchwyconego w wykopach 12a i b miał również 2 m szerokości, gdyż z pewnością oba fragmenty fundamentów należy łączyć ze sobą. Z dużym prawdopodobieństwem można więc stwierdzić, iż pierwotnie mury miejskie w omawianym rejonie biegły wzdłuż obecnej ulicy Okopowej, aż do jej południowego skraju. W kierunku północnym natomiast równoległe do nieistniejącej już ulicy Garncarskiej (Töpfer Gasse). Jeżeli chodzi o pozostałe wykopy, które nadzorowano w trakcie omawianych prac, to nie przedstawiały one zbyt wielkiej wartości poznawczej dla dziejów miasta. Stwierdzono bowiem w ich obrębie głównie nawarstwienia zasypiskowe i niwelacyjne pochodzące z drugiej połowy XIX i początku XX wieku. Godnym uwagi jest jedynie odcinek wykopu 12f między 11,10 a 12,72 m. Zarejestrowano tu bowiem relikty muru obronnego, którego kontynuacja w kierunku północnym i południowym widoczna jest na powierzchni. Odsłonięty fundament miał 1,62 m szerokości i zbudowany był z kamieni łączonych na zaprawę wapienną. Wypełnisko stanowił gruz ceglany z zaprawą wapienną. Udało się tu uchwycić pierwszy poziom cegieł, który wystąpił na wysokości bezwzględnej 107,20 m n.p.m. Górna część muru w tym miejscu została zniszczona we wrześniu 1964 roku, kiedy to rozebrano budynek nr 28⁷⁴ od strony ulicy Okopowej. Tylna ściana tego domu oparta była właśnie o zachowany w tym miejscu mur obronny. Wydaje się więc, iż obecna uliczka bez nazwy (przedłużenie ulicy Stare Miasto), wzdłuż której wytyczony był wykop, została właśnie w tym czasie utworzona, natomiast pierwotnie biegła ona nieco dalej na północ (dawniej ulica Fischer Berg). Jej fragmenty uchwycono w profilu wschodnim wykopu 12e. Ulica ta dochodziła do murów, co widoczne jest na planie publikowanym przez Wünscha.

W miesiącach lipcu i sierpniu 1994 roku pracownicy działu archeologii Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie przeprowadzili nadzór archeologiczny nad wykopami pod sieć ciepłowniczą preizolowaną wysokich parametrów dla zamku. Nadzory te objęły swym zasięgiem północno-zachodni rejon Starego Miasta (rejon dawnej fosy i jej skraj wschodni⁷⁵). W wykopie przy wschodnim skraju fosy stwierdzono obecność reliktyw fundamentu kamiennie-ceglanego łączonego na zaprawę wapienną. Fundament ten miał ca 2 metry szerokości. W tym miejscu chciałbym serdecznie podziękować pracownikom Działu Archeologii Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie za udostępnienie mi dokumentacji polowej wspomnianego tu odcinka wykopu.

Jedne z ostatnich prac (oczywiście w momencie pisania niniejszego artykułu) archeologicznych na terenie Starego Miasta w Olsztynie prowadzono od grudnia

⁷³ Dokumentacja polowa z nadzorów archeologicznych prowadzonych podczas prac ziemnych. Archiwum Działu Archeologii Muzeum Mazurskiego w Olsztynie.

⁷⁴ S. Mojszych-Rudowska, jw., s. 55n.

⁷⁵ Omawiane tu wykopy ze względu na swe połączenie z zamkiem oraz usytuowanie (w obrębie fosy zamkowej) nie zostały oznaczone jako wykopy w obrębie st. XXIII (zamek). Dlatego też nie są obiektem szczegółowszego omówienia w tym miejscu, gdyż zajmujemy się tu jedynie stanowiskiem XXIV (Stare Miasto).

1994 do lipca 1995 roku⁷⁶. Objęły one swym zakresem nadzory przy palowaniu budynku byłego Sanepidu, a obecnie Polsko-Niemieckiego Centrum Młodzieży przy ul. Okopowej 25 oraz wykopami zarówno w jego wnętrzu, jak i na zewnątrz. W wyniku prowadzonych prac zadokumentowano w formie rysunkowej 14 wykopów o łącznej długości profili ponad 200 metrów bieżących. Wszystkie zadokumentowane wykopy (oprócz wykopu 13i oraz 13j i wykopów wewnątrz budynku) miały ze sobą bezpośrednie połączenie. Dlatego też oznaczono je, jako wykop 13 w obrębie st. XXIV, gdzie poszczególne odnogi oznaczono kolejnymi literami alfabetu. Analiza nawarstwień stratygraficznych w obrębie nadzorowanych wykopów potwierdziła, że w najbliższej okolicy budynku, do głębokości ca 1,50 m zalegają głównie warstwy zasypiskowe i niwelacyjne, które powstały w ciągu ostatniego stulecia, a więc można je określić jako współczesne⁷⁷. Odnosi się to zwłaszcza do wykopów 13i oraz 13j. Tylko w nielicznych przypadkach udało się uchwycić warstwy, które można określić, jako nowożytny, to jest pochodzące z okresu od XVII do XVIII wieku i to bardziej ciężące ku schyłkowi tego ostatniego stulecia (wykopy 13c, 13d, 13f). Natomiast nawarstwienia starsze, czyli późnośredniowieczne i wczesnonowożytny zalegają w partiach głębszych, do których w zasadzie prace prowadzone wokół remontowanego budynku nie dochodziły. Tak głębokie zaleganie pierwotnych nawarstwień kulturowych związane jest z dużymi deniwelacjami terenu, w tym rejonie miasta, a także z faktem, iż w miejscu tym przebiegała w okresie średniowiecznym fosa oddzielająca miasto od zamku. Badania geologiczne prowadzone w tym rejonie⁷⁸, oraz prace przy kolektorze C w latach 1975-1977, a także nadzorowane tu prace przy wzmacnianiu fundamentów metodą iniekcijną, potwierdziły, iż warstwy późnośredniowieczne zalegają (głównie w zachodniej części interesującego nas obszaru) na głębokości dochodzącej do 5 metrów (w niektórych rejonach nawet głębiej) poniżej obecnego poziomu terenu. Ponadto przeprowadzone nadzory wykazały, iż przed wykonaniem bezimiennej obecnie ulicy (dawniej Wasserstrasse, a w pierwszej połowie XX wieku Fischer Gasse⁷⁹) prowadzono tu prace niwelacyjne, które spowodowały, iż

⁷⁶ H. i A. Mackiewicz, Sprawozdanie z nadzorów archeologicznych przeprowadzonych przy pracach ziemnych pod budynkiem Stowarzyszenia Młodzieży Polsko-Niemieckiej przy ul. Okopowej 25 w Olsztynie oraz nad wykopami w otoczeniu budynku (st. XXIV, wykopy 13a do 13j). Nadzory prowadzono od dnia 15 grudnia 1994 roku do 10 lipca 1995 roku, Stawiguda 1995 d.

⁷⁷ Posługując się tutaj pojęciami chronologicznymi które wymagają kilku słów wyjaśnienia. Mianowicie określenie nawarstwienia (bądź zabytki) nowożytny, jak dotąd w ogólnym ujęciu obejmowały okres od końca XV do końca XIX wieku. W ramach tego pojęcia można jednak wydzielić poszczególne podokresy chronologiczne. I tak określenie „wczesnonowożytny” obejmuje okres od końca XV do końca XVI wieku. W sporadycznych wypadkach określenie to może dotyczyć początku XVII wieku. Natomiast mianem „późnonowożytny” obejmuje okres od początku do końca XIX wieku. Mówiąc o nawarstwień lub też zabytkach „współczesnych”, mam na myśli okres od początku XX wieku do czasów obecnych. Uwzględniając powyższe podziały, okres obejmujący swym zasięgiem wieki od XVII do końca XVIII należy nazywać „nowożytnym”.

⁷⁸ J. Broniecki, M. Stachurski, J. Osinkowska, Ekspertyza w zakresie stanu technicznego budynku Wojewódzkiej Stacji Sanitarno-Epidemiologicznej w Olsztynie. Instytut Budownictwa Mechanizacji i Elektryfikacji Rolnictwa Warszawa – Zakład Budownictwa Rolniczego w Olsztynie. Olsztyn 1977, s. 4n.

⁷⁹ H. Bönk, Urkundenbuch zur Geschichte Allensteins, Bd. IV, Zweiter Teil. Allgemeine Urkunden von 1772-1913. Mit 2 Plänen und 5 Porträts, Allenstein 1914, s. 98, 100, 124, 294, 299, 555, 678-680, 707, 713, 744, 1320, 1431, 1488.

poziom terenu podniósł się średnio o ca 2 m, zwłaszcza w dolnej jej części, która została usytuowana na nasypie, co wyraźnie było widoczne w wykopach 13d i 13e. Podkreślić należy, iż ściana wschodnia budynku została posadowiona na murze obronnym, jednak z lekkim odchyleniem w kierunku północno-zachodnim. W miejscu tym szerokość murów obronnych przekraczała 1,60 m. W trakcie prowadzonych nadzorów praktycznie nie udało się pozyskać ciekawszych materiałów zabytkowych. Wyjątek stanowi tu pojedynczy egzemplarz małej monety srebrnej z 1771 roku, który został pozyskany z nawarstwień zasypiskowych w obrębie wykopu 13d na 25 metrze przy profilu południowym z warstwy żółtego piasku przemieszanego z zaprawą. Ma ona 1,5 cm średnicy i ca 0,2 mm grubości. Jest wykonana ze srebra o słabej próbie. Ponadto jest silnie spatynowana. *Awers* stanowi korona poniżej, której umieszczona jest stosunkowo duża litera R. U dołu widnieje małych rozmiarów litera E. *Rewers* to napis w układzie jak następuje:

SOLID
REGNI
PRUSS
1771

Moneta ta prawdopodobnie została tutaj przywleczona podczas budowy ulicy w latach 1866-1867⁸⁰, jako że w XVIII wieku teren ten znajdował się już poza murami miejskimi a przed fosą i dlatego należy ją traktować, jako pochodzącą ze złoża wtórnego.

Ostatnimi badaniami na terenie Starego Miasta w Olsztynie, były badania prowadzone we wschodniej części Targu Rybnego jesienią 1995 roku (od 1 września do 3 listopada⁸¹). Prace prowadziła firma Arhed z Warszawy. Wykonano tu cztery wykopy (od 14 do 17 w obrębie st. XXIV). Dwa z nich (14 i 16) w części wschodniej, a kolejne dwa (15 i 17) w części zachodniej Targu Rybnego. Przy czym wykopy w części zachodniej (15 i 17) ze względu na grube pokłady gruzu zostały wykonane przy pomocy sprzętu mechanicznego⁸², natomiast wykopy 14 i 16 wykonano metodami archeologicznymi.

Badania powyższe odsłoniły zachodnią pierzeję zabudowy przy obecnej ulicy Staromiejskiej (dawniej Oberstrasse, czyli ulicy Podgórznej) i to w przeważającej mierze w jej partiach stropowych, bowiem jak sami autorzy dokumentacji powykonawczej przyznają całe w tym rejonie, to jest na odcinku 55 m wykopu 14 osiągnięto zaledwie w trzech miejscach⁸³. Z tego też względu wyniki tych badań należy traktować jedynie jako sondażowe, co zostało podkreślone w tytule sprawozdania. Tym bardziej zdziwienie budzą stwierdzenia autorów tych badań, iż były to *pierwsze regularne wykopaliska archeologiczne na terenie olsztyńskiej starówki* oraz, że *niewiele danych o dawnym Olsztynie przyniosła jak na razie archeologia*⁸⁴, zwłaszcza w świetle tego o czym była mowa powyżej.

⁸⁰ H. Domańska, jw., s. 37.

⁸¹ [B.p.a.], Olsztyn Targ Rybny, stan 24 (Stare Miasto). Archeologiczne badania sondażowe 1995 r., ARHED, Jan Michalski, s. 1. Praca w maszynopisie.

⁸² Tamże, s. 12.

⁸³ Tamże, s. 1.

W wyniku badań sondażowych prowadzonych na terenie Targu Rybnego uchwycono wschodni skraj zabudowy w zachodniej pierzei obecnej ulicy Staromiejskiej, gdzie do 1945 roku znajdowało się 8 kamienic. Zakładając zastosowanie limitacji mierniczej pierwotnie znajdowało się tu nie więcej niż 6 parcel. Niektóre z nich w ciągu wieków użytkowania zostały z czasem podzielone na półparcelę (w części środkowej i skrajnie północna) oraz w jednym przypadku działka została poszerzona osiągając w efekcie szerokość 1,5 pierwotnej parceli (kamienica od strony ulicy Lelewela — skrajnie południowa w badanym bloku zabudowy), przy czym przed zniszczeniem posiadała ona czytelny pierwotny układ widoczny w elewacji frontowej: 3 osie (parcela o szerokości 2 prętów) + 2 osie (półparcela przyłączona do parceli poprzedniej o szerokości 1 pręta). Podkreślić należy, iż powstała ona na skutek podziału parceli sąsiadującej i zmianie jej osi z trzech na cztery i dopiero później nastąpiło połączenie tej półparceli z sąsiadującą od ul. Lelewela⁸⁵. Dlatego bardzo ciekawe mogą być wyniki badań archeologicznych przeprowadzonych w tym miejscu przed rozpoczęciem inwestycji budowlanej, na co należy zwrócić szczególną uwagę.

Ogólną konkluzją badań przeprowadzonych jesienią 1995 roku we wschodniej części Targu Rybnego jest stwierdzenie ich autorów, iż zabudowa murowana w tym miejscu istniała już od XV wieku, przy czym sugerują oni, że miało to miejsce od początku tego stulecia⁸⁶, z czym trudno się zgodzić, zwłaszcza że nie zostało to z całą pewnością i przekonująco udowodnione. Można natomiast zgodzić się ze stwierdzeniem, iż zabudowa taka istniała tu od początku wieku XVI⁸⁷.

Na koniec należy jeszcze zwrócić uwagę na stwierdzenie autorów powyższych badań dotyczące całkowitego zniszczenia nawarstwień⁸⁸ w zachodniej części Targu Rybnego. Wykop o głębokości ca 3 metrów, który w tym miejscu został wykonany nie mógł wykazać regularnych nawarstwień kulturowych ponieważ jest to warstwa niwelacyjna powstała po 1945 roku, co wykazały nadzory przeprowadzone podczas prac ziemnych przy Domu Gazety Olsztyńskiej w 1988 roku⁸⁹ (pierwotnie w tej części Targu Rybnego teren opadał dość stromo w kierunku zachodnim). Nawarstwienia kulturowe zalegają natomiast poniżej warstwy niwelacyjnej.

⁸⁴ Tamże, s. 1 i 2.

⁸⁵ Uwagi mgra J. Strużyńskiego, za co w tym miejscu serdecznie dziękuję.

⁸⁶ [B.p.a.], Olsztyn Targ Rybny, jw., s. 15.

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Tamże, s. 17.

⁸⁹ M. Birezowska, jw.

ARCHÄOLOGISCHE FORSCHUNGEN AUF DEM GELÄNDE DER ALTSTADT IN ALLENSTEIN BIS ZUM JAHRE 1995

ZUSAMMENFASSUNG

Auf dem Gelände der Altstadt von Olsztyn wurden bis 1980 keine systematischen archäologischen Forschungen betrieben. Praktisch ist keine Zeichen- oder Fotodokumentation erhalten geblieben.

Man weiß auch nicht viel zum Thema Erdarbeiten vor 1945. In den Jahren 1936–1940 wurden wesentliche Teile der Stadtmauer im nördlichen Teil der Altstadt aufgedeckt. Die Forschungen wurden jedoch wegen des Kriegsausbruchs eingestellt.

Nach 1945 verliefen alle Erdarbeiten sehr oft auch ohne archäologische Beaufsichtigung. Trotzdem wurde in dieser Periode eine gewisse Anzahl von Denkmalsobjekten vor allem aus Neubausgrabungen gewonnen. Zu den interessantesten gehört ein Helm offenbar aus dem 14. Jahrhundert, ein Schatz an Münzen des Deutschen Ordens sowie zahlreiche Massendenkmalsobjekte. Überdies wurden Überreste der spätmittelalterlichen Kanalisation, hölzerne Konstruktionsteile, sowie Vortorrelikte entdeckt.

Die ersten zwei Ausgrabungen, die 1951 durch Zeichendokumente belegt sind, sind Neubausgrabungen gewesen. In ihrem Bereich ist man auf spätmittelalterliche Relikte einer Schuster-Gärbereiwerkstatt und auf mittelalterliche Ziegel-Stein-Mauern gestoßen. Diese letzteren waren offenbar Rückstände eines Wohnhauses.

Von den Archäologen wurden teilweise Erdarbeiten beaufsichtigt, die in den 70er Jahren durchgeführt wurden (im Bereich des Burggrabens zwischen Stadt und Burg sowie in der Okopowa-Straße).

Die ersten archäologischen Forschungen wurden auf dem Gelände der Altstadt in Olsztyn im Sommer 1980 (Mag. I. Sikorska-Ulfik und M. Wielgus) in Angriff genommen. Sie kamen dem Bau des Gewerbegebäudes zuvor. Hier wurden u.a. entdeckt: Kellerreste neuzeitlicher Häuser sowie Relikte einer abgebrannten mittelalterlichen Hütte.

1988 wurden die Erdarbeiten am Bau des Gebäudes „Gazeta Olsztyńska“ (Mag. M. Birezowska, A. Mackiewicz) beaufsichtigt. Teile eines neuzeitlichen Fundaments, eine mit Granitstein gepflasterte Gasse sowie Relikte einer hölzernen Palisade, die aus der Zeit nach der Erweiterung des Lokationsdokuments (1378) und vor der Errichtung der gemauerten Wehrmauern stammt, wurden entdeckt. In derselben Gegend gab es 1989 eine archäologische Beaufsichtigung bei der Bewehrung der Fläche (Mag. A. Mackiewicz) bei einem neu gebauten Haus. Man stieß hier auf Teile der städtischen Wehrmauer im nördlichen Teil des heutigen Fischmarktes.

1993 wurde archäologisch an der östlichen Häuserfront der Kollątaja-Straße geforscht. Man stieß auf Fundamentreste einer neuzeitlichen Bebauung und auf Relikte eines hölzernen Brunnens aus dem 16. Jahrhundert. In dem selben Jahr wurde auch auf dem Baugrundstück der westlichen Häuserfront der Kollątaja-Straße geforscht. Trotz imenser Zerstörungen in diesem Bereich ist es gelungen, die Fundamentgrundlage der Stadtwehrmauer am Ort ihres Richtungswechsels nach Südost festzustellen. Im Mai 1993 wurden Erdarbeiten in der Kollątaja-Straße 16 (frühere Synagoge) beaufsichtigt. Man stieß hier auf Kellerüberreste eines Gebäudes aus dem 18. Jahrhundert. Am westlichen Rand dieser Straße wurden Kulturaufschichtungen aus dem 17. und 18. Jahrhundert entdeckt. Spätmittelalterliche Aufschichtungen wurden dagegen nicht festgestellt. Im November 1993 wurde an der östlichen Häuserfront der Okopowa-Straße und im Bereich von Bauplätzen geforscht. Aufgedeckt wurden dabei Relikte von Fundamenten und Kellern der Häuser Nr. 18 und 19 aus dem ausgehenden 19. Jahrhundert, sowie Überreste einer gepflasterten Straße, die aus dem Mittelalter stammte (ursprünglicher Verlauf der heutigen Podwale-Straße) und auch ein

kleines Teilstück eines engen Durchgangs zwischen der alten Bebauung (Rain). Festgestellt wurde hier auch eine dicke Schicht des gesinterten Lehmestrichs, der als Relikt der mittelalterlichen Holzbebauung gelten kann.

Überdies wurden in der Altstadt von Olsztyn archäologische Beaufsichtigungen durchgeführt, die unter der Jedności Słowiańskiej-Platz ein Teilstück einer Böschungmauer — Überreste der Wehranlagen außerhalb des Mauergrabens — ans Tageslicht förderten. Im selben Jahr wurden Ausgrabungen für das Heizungsnetz in der Gegend der Zamkowa- und der Okopowa-Straße beaufsichtigt. Unter der Okopowa-Straße wurden Teilstücke ursprünglicher Stadtwehranlagen, die die Burg von der Stadt absonderten und entlang des östlichen Ufers des Burggrabens verliefen (von der Stadtseite), festgestellt. Auf die Fortsetzung dieser Wehranlagen stieß man auch während der Heizungsnetzverlegung für die Burg (die Ausgrabungen wurden von Mitarbeitern des Museums von Ermland und Masuren beaufsichtigt) im selben Jahr 1994. In der bisherigen Literatur zum Thema Wehranlagen hat man diesen Ort nie erwähnt. Von Dezember 1994 bis Juli 1995 wurden beim Pfählen der Fundamente des Gebäudes der früheren Sanitären Behörde in der Okopowa Straße 25 sowie der Erschließung des Baulands um dieses Gebäude die Arbeiten beaufsichtigt. Die Analyse der Aufschichtungen dieses Ortes bestätigte die Existenz von Verschüttungs- und Nivelierungsschichten (bis zu einer Tiefe von 1,5–2 m), die im letzten Jahrhundert angewachsen sind. Spätmittelalterliche und frühneuzeitliche liegen dagegen tiefer, sie erreichen sogar die Tiefe von 5 m (am Burggraben) unterhalb des heutigen Flächenniveaus.

Die letzten archäologischen Ausgrabungen wurden in der Altstadt auf dem Ostteil des Fischmarktes durch die Firma Arhed aus Warschau im Herbst 1995 durchgeführt. Als Ergebnis der Voruntersuchungen wurde der Ostrand der Bebauung an der westlichen Front der Altstadtstraße festgestellt. An dieser Stelle standen bis 1945 8 Gebäude; im Mittelalter gab es hier 6 Parzellen.

**SPRAWOZDANIE z SESJI NAUKOWYCH
PROFESORÓW i WYKŁADOWCÓW WYŻSZEGO SEMINARIUM
DUCHOWNEGO METROPOLII WARMIŃSKIEJ *HOSIANUM*
w OLSZTYNIE ZA LATA 1989–1996**

Sesje Naukowe Księży Profesorów i Wykładowców WSD MW *Hosianum* mają swoją odległą tradycję, odbywają się bowiem od roku 1957. Celem tych spotkań jest promocja nauki i przedstawianie wyników badań pracowników naukowych Seminarium. Referaty i wszystkie inne materiały naukowe można publikować na łamach *Studiów Warmińskich*, rocznika naszej uczelni ukazującego się od 1964 roku.

Sprawozdanie niniejsze dotyczy trzech okresów: rok akademicki 1990/91; lata 1990–1993 i lata 1993–1996.

I. ROK AKADEMICKI 1989/1990

W tym roku akademickim, który był ostatnim rokiem kadencji zarządu posiedzeń naukowych, w składzie: Prezes ks. dr Władysław Nowak i sekretarz ks. dr Jan Guzowski, odbyły się 4 sesje zwyczajne i jedna nadzwyczajna, z okazji pobytu w Olsztynie Ks. Arcybiskupa Józefa Kowaleczyka, Nuncjusza Apostolskiego w Polsce, absolwenta Seminarium Duchownego w Olsztynie.

Wygłoszono następujące referaty:

Ks. dr Ludwik Nadolski, *Zagadnienie śmierci we współczesnej teologii katolickiej*.

Ks. lic. Kazimierz Torła, *Uwarunkowania wychowania w seminarium*.

S. dr Ambrozja J. Kalinowska, *Stanisław Reszka, diariusz podróży i korespondencja z lat 1583–1589*.

Ks. dr hab. Alojzy Szorc, *Recepcja uchwał trydenckich w Polsce w latach 1564–1577*.

Ks. prof. dr hab. Tadeusz Pawluk, *Przedstawicielstwo papieskie w Kościele partykularnym i dyplomacja Stolicy Apostolskiej* (sesja nadzwyczajna — otwarta).

II. LATA 1990–1993

Na początku roku akademickiego 1990/91 wybrany został nowy Prezes posiedzeń naukowych w osobie ks. dr Jacka Jezierskiego i sekretarz ks. dr Jan Guzowski, który pełnił tę funkcję w poprzednim Zarządzie.

W okresie tym odbyło się 17 sesji zwyczajnych i 1 otwarta dla wszystkich. Oto problematyka wygłoszonych wykładów:

Ks. bp dr Wojciech Ziemba, *Starotestamentalna koncepcja śmierci w świetle Psalmu 49*.

Ks. prof. dr hab. Marian Borzyszkowski, *Filozofia wobec świata*.

Ks. dr Edward Wiszowaty, *Rodzaj literacki Mateuszowego przekazu Wielkanocnego (Mt 28, 1–20)*.

Ks. lic. Andrzej Lesiński, *Z dziejów Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” w XX wieku*.

Ks. dr hab. Alojzy Szorc, *Mikołaj Szyszkowski, biskup warmiński 1633–1643*.

Ks. prof. dr hab. Tadeusz Pawluk, *Sprawy wyznaniowe w Konstytucji 3 Maja (sesja nadzwyczajna—otwarta z okazji 200 lecia uchwalenia Konstytucji 3 maja)*.

Ks. Bp prof. dr hab. Julian Wojtkowski, *Pierwiastek ludzki w Kościele w świetle „Epistola de miseria curatorum”*.

Ks. dr Jacek Jezierski, *Praktyka formacji duchowej w „Hosianum”*.

Ks. dr Bogdan W. Matysiak, *Urdeuteronomium a Deuteronomium. Problem literacki Księgi Powtórzonego Prawa*.

Ks. dr Ryszard Sztuchmiller, *Kompetencje Konferencji Episkopatu w sprawach małżeńskich*.

S. dr Ambrozja J. Kalinowska, *Józefa Jadwiga Kulesza (1859–1931) — Założycielka Sióstr Benedyktynek Misjonarek*.

Ks. mgr Sławomir Ropiak, *Katolickie śpiewniki polskie drukowane dla diecezji warmińskiej w latach 1856–1924*.

Ks. mgr Emil Rzeszutek, *Zjazd Rektorów Seminariów polskich w Orchard Lake*.

Ks. prof. dr hab. Marian Borzyszkowski, *Kanonicy warmińscy 1792–1945*.

Ks. dr Andrzej Kopiczko, *Szkolnictwo w diecezji warmińskiej w świetle wizytacji z II połowy XVI wieku*.

Ks. dr Wiesław Więcek, *Katechizacja w diecezji warmińskiej w latach 1945–1985*.

Ks. Abp Edmund Piszcz, Metropolita Warmiński, *Tradycja jako ważny element pracy duszpasterskiej w diecezji*.

Ks. dr Jan Guzowski, *Sumienie w katechezie*.

III. LATA 1993–1996

Sesje naukowe w okresie 1993–1996 upływały pod Zarządem w składzie: Prezes — ks. dr Jan Guzowski, sekretarz — ks. dr Zdzisław Żywica (1993–1995) i ks. Zdzisław Kunicki (1995–1996).

Już na pierwszej sesji omawianego okresu zostały podjęte dwie bardzo ważne decyzje:

1. Ze względu na reorganizację granic diecezji w Polsce, która miała miejsce 25 marca 1992 roku i utworzeniu Metropolii Warmińskiej, w skład której weszły diecezja elbląska i ekleka postanowiono gromadzić się oprócz comiesięcznego spotkania zwyczajnego na Sesje Naukowe Kościelnych Ośrodków Naukowych

w Metropolii Warmińskiej. Do chwili obecnej odbyło się osiem takich sesji (sześć w Olsztynie i dwie w Elku).

2. Decyzją Ks. Arcybiskupa Metropolity Warmińskiego dr Edmunda Piszcza rocznik *Studia Warmińskie* będzie wydawany przez Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej *Hosianum*, a nie jak dotychczas przez Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne. Redaktorem naczelnym został wybrany na nadzwyczajnym posiedzeniu Księży Profesorów dnia 14 grudnia 1993 roku ks. dr Jan Guzowski.

Referaty wygłoszone na sesjach zwyczajnych:

Ks. dr Andrzej Kopiczko, *Szpitalnictwo warmińskie w czasach Mikołaja Kopernika diecezji warmińskiej w świetle wizytacji z II połowy XVI wieku.*

Ks. dr Andrzej Kopiczko, *Ks. prof. Stefan Biskupski — objęcie urzędu Wikariusza Kapitulnego diecezji warmińskiej i charakterystyka jego pracy na tym stanowisku.*

Ks. dr Konrad Keler SVD, *Rozwój teologii w świetle specyfiki kontekstu azjatyckiego* (Pieniężno).

Ks. dr Józef Arlik SVD *Nowi kandydaci na ołtarze ze Zgromadzenia Słowa Bożego / Werbistów* (Pieniężno).

Ks. dr Jacek Jezierski, *Renesans antropozofii w Polsce.*

Ks. mgr Sławomir Ropiak, *Msze i nieszpory w drukowanych śpiewnikach dla diecezji warmińskiej w II połowie XIX i na początku XX wieku.*

Dr Anna Mackowicz, *Problemy metodyki języka polskiego a dydaktyka katechetyczna.*

Ks. dr Władysław Turek, *Duszpasterski wkład w dzieje Warmii Księdza Infulata Antoniego Jagłowskiego.*

Ks. dr Zygmunt Klimczuk, *Alkoholizm jako zjawisko patologii społecznej w mieście Olsztyn.*

Ks. dr Bogdan W. Matysiak, *Budowa Dekalogu Deuteronomicznego.*

Ks. mgr Bolesław Bieniek, *Matematyczność struktur świata a inteligibilność bytu — przyrody.*

S. dr Ambrozja J. Kalinowska, *Korespondencja kard. Stanisława Hozjusza z bp. Janem Dantyskiem.*

Ks. dr Jan Guzowski, *Omówienie projektu nowego „Ratio studiorum”.*

Sesje Naukowe

Kościelnych Ośrodków Naukowych w Metropolii Warmińskiej.

I. Dzieje Królewca (Olsztyn, 5 maja 1994 r.)

Ks. prof. dr hab. Alojzy Szorc, *Dzieje katolickiej parafii w Królewcu w latach 1614–1945.*

Prof. dr hab. Janusz Jasiński, *Królewiec przeciw suwerenności i absolutyzmowi Wielkiego Elektora Fryderyka Wielkiego (na początku II połowy XVII wieku)*.

Prof. dr hab. Stanisław Achremczyk, *Królewiec jako ośrodek emigracji polskiej w XVIII wieku*.

II. Z problematyki Prawa kanonicznego (Olsztyn, 10 listopada 1994 r.)

Ks. prof. dr hab. Edmund Przekop, *Urząd wikariusza biskupiego. Prawna relacja między wikariuszem biskupim a wikariuszem generalnym*.

Ks. dr Roman Bodański, *Matżeńskie prawo procesowe od strony praktycznej*.

Ks. dr hab. Ryszard Szytchmiller, *Odpowiedzialność za przygotowanie do wypełniania obowiązków matżeńskich i rodzinnych*.

III. O rodzinie (Olsztyn, 9 marca 1995 r.)

Pani Minister dr Maria Lubera, *Konferencje międzynarodowe i wyzwania jakie stawiają (Kair, Pekin)*.

Ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski, *Rodzina a społeczność terytorialna w kontekście samorządu*.

IV. 150 rocznica konsekracji kościoła św. Aleksandra w Suwałkach i przygotowanie do koronacji obrazu Matki Bożej w Studzienicznej (Wigry — Suwałki, 11 maja 1995 r.)

Ks. bp prof. dr hab. Julian Wojtkowski, *Teologiczne podstawy koronacji wizerunków Matki Bożej*.

Ks. dr Kazimierz Łatak, *Kameduli Wigierscy a początki kultu obrazu Matki Bożej Studzienicznej*.

mgr Stanisław Tumidajewicz, *Architektura kościoła konkatedralnego św. Aleksandra w Suwałkach*.

Ks. prof. dr hab. Witold Jemielity, *Fundacja kościoła św. Aleksandra w Suwałkach*.

V. 430-lecie istnienia Seminarium Duchownego Diecezji/Archidiecezji Warmińskiej (Olsztyn, 24 listopada 1995 r.)

Prof. dr hab. Stanisław Achremczyk, *Model kształcenia w „Hosianum”*.

O. dr Kazimierz Leń SJ, *Sodalicje Mariańskie jako źródło powołań kapłańskich i zakonnych*.

O. prof. dr hab. Henryk Damian Wojtyska CP, *Życie codzienne alumnów Kolegium Papińskiego w Braniewie*.

Ks. prof. dr hab. Alojzy Szorc, *Seminarium i uczelnie braniewskie w okresie wielkiej przemiany 1780–1870*.

Ks. dr Andrzej Lesiński, *Kształcenie alumnów warmińskich w czasach biskupa Maksymiliana Kallera*.

Ks. dr Andrzej Kopiczko, *Powojenne losy „Hosianum”*.

VI. Sesja filozoficzna (Olsztyn, 14 marca 1996 r.)

Ks. prof. dr hab. Marek Jędraszewski, *Filozofia twarzy Drugiego*.

Dr Piotr Gutowski, *Koncepcja Boga w filozofii procesu*.

Ks. dr hab. Józef Turek, *Przyrodnicze ujęcie procesu ewolucyjnego*.

Ks. dr Zdzisław Kunicki, *Bóg filozofii czy Bóg religii? Próba rozwiązania w perspektywie Metafizyki „Księga Wyjścia”*.

VII. Ks. bp prof. dr hab. Bogdan Bejze, *Jak mówić o Bogu*. (Elk, 8 maja 1996 r.)

VIII. „Caritas Polska” (Olsztyn, 9 listopada 1996 r.)

Ks. dr Wojciech Łazewski, *Działalność Caritas Polska*.

Ks. mgr Arnold Drechsler, *Stacje opieki Caritas. Domowa pomoc w chorobie i starości*.

Ks. dr Andrzej Kopiczko, *Działalność Caritas na Warmii w latach 1945-1950*.

W ostatnim roku sprawozdawczym Seminarium zainicjowało wydawanie oprócz *Studiów Warmińskich* dwóch serii wydawniczych o nazwie *Suplement Hozjański i Rozprawy naukowe*. W ramach *Suplementu* będą ukazywały się *Seria biograficzna, historyczna, pastoralna, teologiczna, kanonistyczna, filozoficzna i katechetyczna*.

Dotychczas ukazały się następujące pozycje:

w serii *Rozprawy naukowe*:

1. *Słownik Biograficzny Kapituły Warmińskiej*, autorami haseł są: Teresa Borawska, ks. Marian Borzyszkowski, ks. Andrzej Kopiczko, bp Julian Wojtkowski, redakcja ks. Jan Guzowski.

2. Ks. Władysław Nowak, *Matka Pana w religijności Ewangelików Prus Wschodnich*.

3. Ks. Zdzisław Kunicki, *Metafizyka Księgi Wyjścia*.

4. S. Barbara Gerarda Śliwińska, *Dzieje Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w latach 1571-1772*.

w serii *Suplement Hozjański*:

Seria historyczna.

1. Ks. Alojzy Szorc, ks. Andrzej Kopiczko, *Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum”*.

2. *Warmińskie Wyższe Studium Katechetyczne*, pr. zb. pod red. ks. Jana Guzowskiego.

Seria biograficzna:

1. Ks. Władysław Turek, *Ksiądz infułat Antoni Jagłowski*.

2. S. Ambrozja J. Kalinowska, *Prosto na krzywych liniach. Życie i działalność Matki Jadwigi Kuleszy OSB*.

3. Jan Chłosta, *Księża trudnych czasów*.

Seria pastoralna:

1. *Kościół w czasach przemian. Szanse i zagrożenia*, pr. zb. pod red. ks. Jana Guzowskiego.

Seria teologiczna:

1. Bp Jacek Jezierski, *Chrystologia*.

2. *Misyjne zadania Kościoła w Polsce*, pr. zb. pod red. ks. Jana Guzowskiego.

DWIE SESJE NAUKOWE KOŚCIELNYCH OŚRODKÓW NAUKOWYCH METROPOLII WARMIŃSKIEJ

W gmachu Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” 5 maja 1994 roku odbyła się I sesja naukowa profesorów i wykładowców wszystkich kościelnych ośrodków naukowych działających w Metropolii Warmińskiej. Tematem sesji były dzieje Królewca.

Otwarcia sesji dokonał ks. dr Jan Guzowski, który przywitał ks. abpa dra Edmunda Piszcza, Metropolite Warmińskiego, ks. bpa dra Andrzeja Śliwińskiego, Biskupa Elbląskiego, ks. bpa dra Wojciecha Ziembę, Biskupa Elckiego, ks. bpa prof. dra hab. Juliana Wojtkowskiego, Prezesa Warmińskiego Instytutu Teologicznego Historyczno-Pastoralnego, ks. bpa dra Jacka Jezierskiego, ks. dra Henryka Foryckiego, Rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Elku, ks. mgra Stefana Ewertowskiego, Rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Elblągu, ks. Ireneusza Piskorka, Rektora Seminarium Księży Werbistów w Pieniężnie, ks. dra Jana Wiśniewskiego, Dyrektora Pomezkańskiego Kolegium Teologicznego w Elblągu – Kwidzynie, ks. dra Wojciecha Kulaka, Dyrektora Kolegium Teologicznego w Olsztynie, panią Ryszardę Łudczak, Dyrektora Wyższego Studium Katechetycznego w Gietrzwałdzie, ks. proboszcza Jerzego Steckiewicza, proboszcza parafii św. Wojciecha w Kaliningradzie, prelegentów i wszystkich zgromadzonych profesorów i wykładowców z ośrodków Metropolii Warmińskiej, które prowadzą prace dydaktyczno-naukową.

W powitalnym przemówieniu ks. dr Jan Guzowski powiedział m. in.: *23 marca 1992 roku papież Jan Paweł II dokonując zmian granic diecezji polskich, utworzył Metropolię Warmińską, w skład której weszła archidiecezja warmińska, diecezja elbląska i diecezja elcka. W ramach tworzenia nowych struktur powstały w diecezjach i rozpoczęły działalność nowe seminaria duchowne i inne ośrodki naukowe, najpierw w Elku, a później w Elblągu. Praca naukowo-badawcza rozprzestrzeniła się na całą metropolię, czy ze skutkiem pozytywnym czy ze skutkiem negatywnym, pozostawmy to ocenie historii.*

W Metropolii Warmińskiej działają obecnie cztery seminaria duchowne i sześć innych, kościelnych ośrodków naukowych. Na jednym z posiedzeń naukowych profesorów i wykładowców Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” powstała inicjatywa wspólnego gromadzenia się na sesjach naukowych wykładowców i profesorów wszystkich ośrodków naukowych, naukowo-dydaktycznych istniejących w metropolii. Inicjatywę tę poparł bardzo serdecznie Ksiądz Metropolita

Warmiński i Ksiądz Biskup Elcki. Mam nadzieję, że nie będzie to nasze pierwsze i jedyne spotkanie naukowe, ale nasza współpraca nabierze charakteru trwałego.

Na przewodniczącego sesji ks. dr Jan Guzowski zaproponował ks. dra Władysława Nowaka, a w skład prezydium weszli: ks. dr Jan Wiśniewski, ks. dr Henryk Forycki, pani lic. Ryszarda Łudczak i ks. infułat dr Julian Żołnierkiewicz.

Wprowadzenia do obrad dokonał Metropolita Warmiński abp dr Edmund Piszcz, który powiedział m. in.: *Przyłączam się do tych powitań, które tutaj przed chwilą ksiądz Wicerektor złożył i chciałbym również jak najserdeczniej wyrazić swoją radość z tego, że jesteśmy tu zgromadzeni, by na pewne, wspólne nam sprawy spojrzeć, przemyśleć je i podjąć bardzo konkretne wnioski, może nie od razu, ale niemniej je zasygnalizować. Jak wszyscy wiemy z programu, treścią naszych rozważań ma być nasz sąsiad, a więc to, co zamyka się w pojęciu Królewiec. Używamy tej nazwy celowo, gdyż słowo Kaliningrad jest, jak wiadomo, nowszą pod tym względem nalepką i taką trochę ironiczną w tym znaczeniu, że kto zna historię ten wie, jak Kalininem pomiatał Stalin, jak go miał za nic, jak ten człowiek, który był przewodniczącym Rady Najwyższej, używając analogicznego określenia – prezydentem, jak ten człowiek był właśnie kimś, kto nie odgrywał absolutnie żadnej roli. Ale to jest jedna z cech mintonego systemu sowieckiego, że potem pewnych ludzi wynosi się na piedestał, i dlatego mamy sporo różnych nazw miast od nazwisk ludzi, którzy mają swoim bohaterским imieniem czy nazwiskiem te miasta niejako promować, a w gruncie rzeczy, czasami zostali skrycie zamordowani przez Stalina czy na jego rozkaz.*

Chciałbym nawiązać do pewnej wypowiedzi, jaką kiedyś pan konsul Bahr skierował do mnie, gdy mówiliśmy na ten właśnie temat. On wtedy z ramienia Rzeczypospolitej otaczał swoją troską cały ten okręg, a zwłaszcza mieszkających tam Polaków, i wtedy powiedział między innymi do mnie takie zdanie: proszę księdza biskupa, nie jest rzeczą obojętną dla nas, jaki będzie to sąsiad. Będzie, choć co prawda on już jest, ale będzie w tym znaczeniu, w jaki i my swoimi kontaktami, swoją nauką, czy inną łącznością będziemy się starali po to, żeby ten sąsiad był dobrym sąsiadem, a nie kimś innym. Bo nie jest przecież tak, że to zależy tylko od nich, to zależy w równej mierze od nas, którzy mamy już tam pewne kontakty handlowe, ale wiemy, że kontakty handlowe odbywają się na pewnych płaszczyznach i dotyczą pewnych ludzi czy pewnych grup, natomiast — jak sądzę — oczekiwania przynajmniej pewnych środowisk są tam nieco inne czy zupełnie inne. I rodzi się pytanie, jak my, którzy jesteśmy sąsiadami, na te oczekiwania odpowiemy? Rola na pewno bardzo dużą w tych układach sąsiedzkich odgrywa Kościół. Może nie wszyscy wiedzą, że na przykład w wyniku nowych granic, w wyniku tych ustaleń, które teraz od roku 1992, od nowej papieskiej bulli „Totus Tuus Poloniae populus” stały się aktualne, że wiele diecezji graniczących z Niemcami, począwszy od Szczecina, potem idąc przez Gorzów, Zieloną Górę, Opole, Wrocław, Legnicę, do Zgorzelca, otóż te wszystkie diecezje już współpracują z diecezjami sąsiednimi. Na przykład są wspólne procesje Bożego Ciała, są wspólne uroczystości odpustowe. Biskup, jak wiadomo rodak z Warmii, kard. Sterzyski bardzo prosi o takie kontakty. My tym ludziom mamy coś do dania. Oni nam również, jak sądzę. Tak samo jest, gdy chodzi o Południe. Wiem, że diecezja katowicka czy Bielsko-Biała ma bardzo żywe kontakty ze Słowacją i Czechami. To samo dotyczy diecezji

wschodnich poczynając od Białegostoku, poprzez diecezję drohiczyńską, poprzez lubelską, poprzez zamojską kończąc na rzeszowskiej i przemyskiej. Współpraca ze Wschodem może najszerza jest nam również bardzo aktualna. Ale tu chodzi o coś więcej, o coś, co będzie miało jakąś długofalową, kreatywną formę, co będzie zaprogramowane, oczywiście w zależności od zachowań również i tamtej strony, bo trzeba pamiętać, że to obwód jest szczególny. Z jakich racji to wypływa, wiemy. Przez długie lata niedostępny, nasycony wojskiem, ogłoszony dość sztucznie wolną strefą ekonomiczną. Ten teren — jak powiedziałem — jest nie tylko terenem niełatwym, ale sądzę, że to co jest wpływem, przenikaniem, współpracą, jest już jakąś koniecznością. Ten teren jest na to skazany. Jaka będzie jego przyszłość, nie wiemy, wiemy że są również pewne prognozy w zakresie strukturalnym, ale to jeszcze niczego nie rozwiązuje, bo liczą się w gruncie rzeczy fakty. Niemniej kontakty handlowe są może dobrym prognostykiem, bo przecież znamy jako historycy prawdę, że gdziekolwiek docierało się z wiarą, docierało się najczęściej poprzez takie handlowe szlaki. To, że przy kościele czy katedrze były zwykłe targi, jakiś rynek, jakieś miejsce handlowe, to było rzeczą normalną, bo od tej płaszczyzny czysto ziemskiej można przejść dalej.

Mówi się, że to diecezja, najpierw warmińska, a potem jako metropolia czyli diecezja elbląska, ełcka, a bardziej diecezja warmińska, już zrobiliśmy coś w tej dziedzinie. Ks. Steckiewicz tu obecny jest kimś, kto jest żywym świadectwem ile już dobra dokonało się dzięki niemu, dzięki wstawiennictwu naszemu, tych wszystkich trzech diecezji. Tylko chodziło by o to, żeby ta cała praca czy współpraca miała po prostu pewien program. I druga sprawa, żeby również to co jest oczekiwaniem z drugiej strony, było zaspakajane. Mam na myśli Kolegium Teologiczne czy katechezę w języku polskim. Żeby te oczekiwania zostały właśnie przez nas zaspokojone. Praca na pewno nie jest łatwa. Proszę pamiętać, że jeszcze świat, a przynajmniej jakaś jego część, wpada w straszliwą herezję, która już była, a która jakoś pewnych ludzi niczego nie nauczyła, a która nazywa się nacjonalizmem, zwłaszcza skrajnym. Tam też to jest obecne. I tu ks. Steckiewicz czy inni wiedzą, jak niecałe trzy tygodnie temu ukazała się w telewizji rosyjskiej straszna, wstrętna audycja przeciwko Polsce, przeciwko konsulowi, przeciwko wszystkim działaniom, które są jak gdyby odczytywane w ten sposób, że chcemy tam wprowadzić Polskę i przyłączyć ten okręg do naszego kraju. Taki zarzut można bardzo łatwo postawić, bo on w takich układach będzie bardzo chwytny, ale to jest robota pewnej garstki ludzi. Ale pamiętajmy, że takie audycje idą na całą Rosję. A zatem trudności są, ale mamy oręż poza tym duchownym, poza naszą intelektualną treścią, z którą chcemy dojść czy jakąkolwiek inną, która zamyka się w szeroko pojętym słowie kultura, mamy jeszcze i ten oręż, jakim jest modlitwa, jakim jest to wszystko, co jest nadprzyrodzonością. I myślę, że możemy na te sprawy spojrzeć z nadzieją, ale u podstaw tej nadziei musi być realizm.

Ufam, że to co dziś usłyszymy będzie jakąś podstawą do tego, aby ten realizm stał się również jakimś punktem wyjścia naszych rozważań i naszych potem działań, naszego programu w tej właśnie „oblasti”, którą nazywamy królewiecką, a która przecież była częścią diecezji warmińskiej, przynajmniej od XIX wieku. Życzę wszystkim bardzo żywego i pełnego uczestnictwa w tym, co usłyszymy. I jeszcze raz wyrażam wdzięczność organizatorom tego spotkania.

Pierwszy referat o dziejach katolickiej parafii w Królewcu w latach 1614–1945 wygłosił ks. prof. dr hab. Alojzy Szorc¹. Prelegent stwierdził, że Reformacja w Prusach miała błyskawiczne sukcesy, jednak kolonizacja przez Polaków Mazur i Królewca oraz misje jezuitów z Braniewa do Królewca doprowadziły tu do powstania katolickiej parafii.

Uzupełnieniem referatu ks. A. Szorca było wystąpienie ks. Jerzego Steckiewicza, który przedstawił dzieje reaktywowania katolicyzmu w Kaliningradzie w latach 1990–1994. Ks. J. Steckiewicz jest obecnie proboszczem parafii św. Wojciecha w Kalininigradzie. Nabożeństwa sprawowane są tu w czterech językach: polskim, rosyjskim, niemieckim i litewskim. Oficjalne zarejestrowanie parafii nastąpiło 5 sierpnia 1992 roku. Obecnie w obwodzie kaliningradzkim pracuje czterech księży katolickich: ks. Stanisław Gorgol, kapłan diecezji elbląskiej, w Mamonowie, ks. Czesław Koziel OFM w Czerniachowsku, ks. Anufra Gauranskas (Litwin) proboszcz parafii św. Rodziny w Kaliningradzie i ks. Jerzy Steckiewicz, który przybył tu w sierpniu 1991 roku. Ciągłe trwają starania o odzyskanie kościoła św. Wojciecha, przyznanego parafii przed dwoma laty. Dziś Msze św. są odprawiane w podarowanym przez Niemców kościele tymczasowym mogącym pomieścić 250 osób. W Kaliningradzie pracuje też pięć siostr zakonnych, trzy Niemki i dwie Polki (obliczanka i nazaretanka). W oddziale Kolegium Teologicznego im. św. Tomasza studiuje około 80 osób, katolików, prawosławnych i poszukujących Boga. Prefektem tego Kolegium do spraw nauczania jest ks. dr Władysław Turek. Ks. J. Steckiewicz powiedział, że obecnie zarejestrowanych jest w obwodzie kaliningradzkim 15 parafii rzymsko-katolickich i jest ponad 25 miejsc spotkań z małymi grupami wiernych. Uzupełniając wykład ks. A. Szorca, ks. Steckiewicz powiedział, iż ma informację, że ostatni proboszcz katolicki opuścił Królewec nie w roku 1945, ale dopiero w 1947. Był to ks. Alojzy Danowski, nie ustalił jednak, czy był on proboszczem parafii św. Wojciecha, czy św. Rodziny.

Na sesji wygłoszono jeszcze dwa referaty: prof. dr hab. Janusz Jasiński mówił o przeciwstawianiu się Królewca polityce Fryderyka Wielkiego, a prof. dr hab. Stanisław Achremczyk przedstawił dzieje emigracji polskiej w Królewcu w wieku XVIII, szczególnie koncentrując się na obozie zwolenników króla Stanisława Leszczyńskiego².

W dyskusji wielokrotnie zabierali głos obecni biskupi oraz grono profesorskie. Wypowiedzi znacznie przekraczały tematykę sesji. Podkreślano potrzebę organizowania podobnych sesji, w których brałyby udział wszystkie środowiska naukowe Metropolii Warmińskiej. Jako dobry przykład takiej współpracy podano sesję naukową poświęconą św. Wojciechowi zorganizowaną w Elku. Bp Wojciech Ziemia podziękował za pomoc w przygotowaniu tej sesji naukowcom olsztyńskim, a bp Andrzej Śliwiński zaproponował, aby tematykę przyszłych sesji naukowych Metropolii Warmińskiej poszerzyć o problematykę filozoficzną i teologiczną. Ks. dr Andrzej Kopiczko nawiązując do referatu ks. prof. A. Szorca stwierdził, że losy katolicyzmu w Królewcu należy badać do roku 1947, gdyż w tym właśnie roku 20 listopada wyjechali z tego miasta kapłani katolicycy. Przypomniał też, że nazwę

¹ Rozszerzona wersja referatu została wydrukowana w: *Studia Warmińskie* 32(1995), s. 129–183.

² Zob. *Studia Warmińskie* 32(1995), s. 185–198.

Królewiec na Kaliningrad władze ZSRR zmieniły w czerwcu 1946 roku. Abp Edmund Piszcz zasugerował potrzebę utworzenia w Kaliningradzie funkcji wikariatu generalnego Moskwy, ze względu na dużą odległość od stolicy Rosji, gdzie urzęduje abp Kondrusiewicz. Ks. J. Steckiewicz na pytanie Metropolity Warmińskiego, czy są plany utworzenia wikariatu generalnego odpowiedział, że nie o takich propozycjach nie wie.

Ks. dr Roman Bodański zwrócił uwagę na konieczność wysyłania większej ilości księży na specjalistyczne studia prawa kanonicznego, gdyż przykład Kaliningradu pokazuje, jak wzrasta konieczność rozwiązywania zawitych spraw małżeńskich na terenie, w którym przez blisko 50 lat nie działała administracja kościelna.

Druga sesja kościelnych ośrodków naukowych istniejących w Metropolii Warmińskiej odbyła się 10 listopada 1994 roku także w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie.

Sesja poświęcona była, zgodnie z propozycjami wysuwanymi na pierwszej sesji, prawu kanonicznemu. Słowo wstępne o roli prawa kanonicznego wygłosił Metropolita Warmiński abp dr Edmund Piszcz. Udział w sesji wziął Biskup Elcki dr Wojciech Ziemia, biskupi olsztyńscy: prof. dr hab. Julian Wojtkowski i dr Jacek Jezierski, przedstawiciele seminariów duchownych z Elku, Elbląga, Pieniężna i Olsztyna oraz alumni Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej. Referaty podczas sesji wygłosili: ks. prof. dr hab. Edmund Przekop, który mówił o relacji między wikariuszem biskupim a wikariuszem generalnym, ks. dr hab. Ryszard Sztuchmiller, wygłosił referat: *Odpowiedzialność za przygotowanie do wypełniania obowiązków małżeńskich i rodzinnych*³ i ks. dr Roman Bodański, który przedstawił małżeńskie prawo procesowe od strony praktycznej⁴.

Podczas dyskusji zainicjowanej przez abpa Edmunda Piszcz rozważano problem występowania adwokata przy procesach o unieważnienie małżeństwa. Praktyka korzystania z usług adwokata w sądach kościelnych jest powszechna na Zachodzie. W Polsce — choć prawo kanoniczne tego nie zabrania — faktycznie instytucja adwokata nie występuje, choć istniała przed wojną. Aby ludzie świeccy bardziej znali swoje uprawnienia postulowano powołanie w każdym dekanacie rady sądowego lub prawnego, który spełniałby rolę edukacyjną i pomocną w przygotowaniu wniosków do sądu kościelnego. Jak stwierdził ks. dr Roman Bodański, nawet wielu proboszczów mylnie wypełnia wnioski i protokoły przesłuchań, co powoduje przedłużanie się procesów. Prawny konsultant dekanalny informowałby o sposobie prowadzenia procesu, przede wszystkim uświadomiłby, że w procesie kościelnym nie ma publicznych rozpraw, zeznania stron i świadków są objęte tajemnicą. Dzisiaj wiele osób powołanych na świadków odmawia występowania w tej roli obawiając się, że proces kościelny identyczny jest jak cywilna rozprawa rozwodowa. Ks. R. Bodański stwierdził, że *działalność sądu to też duszpasterstwo, tylko bardziej specjalistyczne*, a jego rola ciągle wzrasta, o czym świadczy zwiększona ilość wniosków o orzeczenie unieważnienia małżeństw zgłaszanych do trybunałów kościelnych. Postulowano też praktyczne przeszkolenie diakonów w ramach praktyki duszpasterskiej, podczas zaangażowa-

³ Zob. *Studia Warmińskie* 32(1995), s. 199–213.

⁴ Zob. *WWD* 18(1995).

nie ich do niektórych działań sądów kościelnych. Dużym problemem sądownictwa jest też brak wyspecjalizowanych biegłych psychiatrów i psychologów, od których wymaga się bezwzględnej uczciwości, dużej wiedzy i znajomości, choć ogólnej, prawa kościelnego.

Zarówno podczas pierwszej sesji, jak i drugiej dyskutanci podkreślali ogromną potrzebę organizacji podobnych spotkań naukowych, w których biorą udział przedstawiciele wszystkich ośrodków naukowych Metropolii Warmińskiej.

XVI TYDZIEŃ KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W OLSZTYNIE 4–11 VI 1995 O ZACHOWANIE PIĘKNA BOŻEGO ŚWIATA

W dniach od 4 do 11 czerwca 1995 roku odbywał się w Olsztynie XVI Tydzień Kultury Chrześcijańskiej, organizowany od lat przez Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II, tym razem przy współudziale Wydziału Ochrony Środowiska Urzędu Wojewódzkiego w Olsztynie. Zasadniczym tematem tygodnia była troska o zachowanie piękna Bożego świata, do czego zachęcał podczas pamiętnej wizyty duszpasterskiej w Olsztynie 6 czerwca 1991 roku Ojciec św. Jan Paweł II:

Niech Bóg zachowa ten wielki skarbiec pięknej przyrody warmińskiej, pojezierza, lasów. Niech Bóg zachowa ten wielki skarbiec. Nie dajcie go nigdy w żaden sposób zniszczyć, czy nawet uszkodzić, bo to jest wielkie dobrodziejstwo. I niech Bóg zachowa ludzi żyjących wśród tej przyrody. Niech zachowa ludzi, ich ciała i dusze, ich serca i sumienia, niech im pozwoli żyć w prawdzie, bo takie jest powołanie człowieka: żyć w prawdzie.

Na słowa te powoływał się również Arcybiskup Metropolita Warmiński dr Edmund Piszcz w komunikacie do wiernych Olsztyna i okolicy, w którym zachęcał do udziału w obchodach Tygodnia.

W programie Tygodnia uczestniczyli teologowie, przyrodnicy, artyści, plastycy, muzycy, literaci, ale także kościoły i parafie, szczególnie parafia św. Jakuba, św. Józefa, Najśw. Serca Jezusa, Chrystusa Odkupiciela Człowieka, Chrystusa Króla, św. Franciszka, szkoły, chóry, Młodzieżowy i Miejski Dom Kultury, Biblioteka Wojewódzka, stowarzyszenia kulturalne, mianowicie *Civitas Christiana* i Stowarzyszenie Społeczno-Kulturalne *Pojezierze*. Ludzie nauki, kultury i sztuki, poprzez myśl własną, słowo mówione, pisane i śpiewane, przez twórczość artystyczną, starali się przybliżyć te wartości, jakimi są piękno Bożego świata i żyjący w nim człowiek, konieczność ochrony przyrody i wszelkiego życia.

Program tygodnia wypełniły wykłady prof. inż. arch. Adolfa Szczepińskiego: *Potęga Boga w żywiołach*, Andrzeja Taborskiego: *Piękno Bożego świata w pieśniach i wierszach polskich*, M. Okęckiej-Bromkowej: *Piękno Lwowa i Kresów*, dr W. Bartnika, dyrektora Wydziału Ochrony Środowiska UW w Olsztynie: *Ochrona środowiska przyrodniczego Warmii i Mazur*, ks. dra J. Żolnierkiewicza: *Ekologia a nauka społeczna Kościoła*, a także gawędy przy ognisku prof. dra hab. R. Mackowicza, mgra St. Dąbrowskiego, Wojew. Konserwatora Przyrody i mgra M. Melin na wspólny temat: *Św. Franciszek, przyroda, zwierzęta i ptaki*.

Szeroki był program wystawienniczy Tygodnia, podczas którego prezentowano piękno świata, przyrody, zwłaszcza Warmii i Mazur. W siedzibie SSK *Pojezierze* urządzono wystawę tkaniny artystycznej I. Podlaskiej na temat *Bóg i przyroda* oraz akwarel B. Cyranowicza: *Cerkiewki północno-wschodniej polski*. Wystawę malarską *Pejzaż Warmii i Mazur* w bufecie ZUS zorganizowała grupa *Sprawni Inaczej*. wystawę książkowo-fotograficzną *Przyroda Bretanii* urządziło w Olsztynie Centrum Francusko-Polskie *Côtes d'Armor*. Biblioteka Wojewódzka zorganizowała wystawę: *Biblia w malarstwie, Kościoły Warmii i Mazur*, natomiast Biblioteka Polskiego Związku Niewidomych *Z muzyką kościelną przez wieki — Wielkie dzieła i wybitni twórcy*. W holu Biblioteki Seminarium Duchownego swe grafiki *W stronę Miłości* wystawiała Małgorzata Chomicz, a w Domu Parafialnym Najśw. Serca Jezusa Iwona Staszyńska prezentowała swe *Pejzaże Olsztyna*. Ponadto w Stowarzyszeniu *Civitas Christiana* Z.J. Zieliński wystawiał fotografie o św. Janie Nepomucenie, a w Miejskim Ośrodku Kultury i Bibliotece Publicznej nr 7 L. Kowalczyk wystawiał swe obrazy pod tytułem *Sacrum współczesne*.

W Tygodniu odbyło się szereg konkursów poświęconych problematyce ekologicznej. Dwa zostały zorganizowane staraniem Instytutu Kultury Chrześcijańskiej, mianowicie konkurs poetycki dla młodzieży na temat *Źródła życia i przyrody* oraz rysunkowy dla dzieci na temat *Piękno Bożego świata*. Uczestnicy otrzymali liczne nagrody książkowe, a najciekawsze rysunki wystawiano w kościele Chrystusa Odkupiciela Człowieka. Wspólnie z Towarzystwem Miłośników Olsztyna został zorganizowany konkurs *Olsztyn miastem kwiatów i zieleni*.

Z programu muzycznego Tygodnia warto odnotować przede wszystkim *III Spotkania Chórów Kościelnych*, w których uczestniczyło siedem chórów parafialnych z Kętrzyna, Rozóg i Olsztyna, w tym jeden z parafii Ewangelicko-Augsburskiej. Podczas spotkania wystąpił ponadto chór *Tęcza* z Olsztyna. Kierownictwo muzyczne *III Spotkań* sprawował mgr Bogusław Paliński. W konkatedrze św. Jakuba odbył się również recital organowy w wykonaniu Jacka Kwiatkowskiego oraz wystąpił Chór *Collegium Baccalarum* z mszą G.G. Gorczyckiego *Missa paschalis*, natomiast w kościele Chrystusa Króla śpiewał Chór Studium Muzykologicznego pod dyr. ks. Sławomira Ropiaka. Na uwagę zasługuje występ w kościele św. Józefa Zespołu Ludzi Niepełnosprawnych z Domu Dziennego Pobytu w Olsztynie z programem słowno-muzycznym, opartym na *Kronice* K. I. Gałczyńskiego, jak i wykonanie interludium w siedzibie SSK *Pojezierze* przez Zespół *Wiatrak* z Bęsi do wierszy ks. J. St. Pasierba.

RECENZJE

niejszych chwilach z wielką ufnością zwracała się z modlitwą: *Maryjo, roztocz nade mną swój płaszcz...* I chociaż w tak krytycznych sytuacjach znalazła się kilkanaście razy, nigdy nie doszło do najgorszego. Mało tego, gdy pewnego razu zjrzała jej śmierć w oczy ze strony radzieckiego żołnierza, ofiarowała swe życie właśnie za niego. Z podziwem, a nawet z zazdrością patrzyły na jej postawę nieszczęsne współtowarzyszki dołi i niedoli zgodnie i twierdziły, że znajduje się ona pod specjalną Bożą opieką.

W czasie tych trudnych miesięcy 1945 roku zastanawiano się wciąż, kto jest winien za klęskę Niemiec, za poniżenia i nieszczęścia całego narodu. Panowała rozpacz, beznadziejność, nie widziano wyjścia z tego położenia, zawalił się cały świat. Większość pamiętnikarzy tego okresu obarczała odpowiedzialnością za ten stan rzeczy Hitlera, poza tym Związek Radziecki i Polskę. Tymczasem dyskusje na ten temat, zapamiętane przez Behrendt, szły także w innym kierunku. Dostrzegano, że na katolickiej Warmii, ze względów oportunistycznych nie sprzeciwiano się dostatecznie antyreligijnej polityce Hitlera, podobnie myślała autorka. Mało tego, wyrażano też inny, gorzki pogląd. Oto dobrze się stało, że Niemcy wojnę już przegrały, bo w przeciwnym wypadku przypadłby z czasem cały naród niemiecki. Warto tu wspomnieć, że w 1994 roku episkopat niemiecki oświadczył, że za nieszczęścia ostatniej wojny współodpowiedzialni są nie tylko ci, którzy wspierali hitleryzm, ale i ci, którzy mu się nie sprzeciwiali. Wspomnienia Behrendt są książką przerażającą a jednocześnie piękną.

Autorka podjęła decyzję wstąpienia do zakonu 24 czerwca 1945 roku w czasie Mszy św. w Gilawach, w której mogła uczestniczyć po pięciomiesięcznej przerwie z powodu ucieczki i ukrywania się przed żołnierzami radzieckimi. Nastąpiło to po różnych chorobach i tarapatach w Steyl w 1947 roku. Śluby zakonne złożyła w 1952 r., przyjmując imię Fides. Od tego czasu pracuje jako siostra misjonarka w Sao Paulo w Brazylii.

Dwie mapki sporządził Klaus Schwittay, dawny mieszkaniec Jarot, a wstęp napisał znany w Polsce autor wspomnień *Mój trzydziesty trzeci rok życia*, ks. Gerhard Fittkau. Myślę, że warto, aby i książeczka Irmgard Fides Behrendt doczekała się polskiego przekładu.

Janusz Jasiński

Tomasz Węcławski, *Chrystus naszej wiary*. Poznań 1994, ss. 173. (Wydanie I nosiło tytuł *Elementy chrystologii*, ukazało się w Poznaniu w 1988 roku).

Ks. prof. dr hab. Tomasz Węcławski należy do średniego pokolenia teologów polskich. Pracuje w poznańskim środowisku Papieskiego Wydziału Teologicznego. Doktoryzował się na rzymskiej Gregorianie, habilitował w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

Chrystus naszej wiary jest rodzajem podręcznika dogmatyki dla seminarzystów oraz zainteresowanych teologią ludzi świeckich.

Na rynku polskim brak odpowiednich pomocy do nauki chrystologii. Jest faktem, że posiadamy polski przekład podręcznika wybitnego współczesnego teologa W. Kaspera *Jezus Chrystus* (PAX 1983), wydaje się jednak, że nie jest to podręcznik dla początkujących, ale uniwersytecka *summa christologiae*.

Brakuje nam nowoczesnej dogmatyki w zarysie, ostatnią tego typu publikacją była dwutomowa książka ks. W. Granata *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie* (1974, 1975).

Zwiastunem lepszych czasów jest przekład sakramentologii Theo Schneidera, *Znaki bliskości Boga* Wrocław, wyd. II, 1995; a także mariologia ks. Stanisława Budzika, *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*. Tarnów 1993.

Istotnym brakiem publikacji *Chrystus naszej wiary* jest brak części historycznej traktatu. Próbuje ją zastąpić wypisy z dokumentów nauczania Kościoła w kwestii chrystologii. Ks. T. Węclawski preferuje wyraźnie spekulację teologiczną. Dlatego też jest to istotna część jego pracy. Wydaje się, że wchodzi tu na obszary nie często u nas penetrowane. Większość naszych autorów pisze bardziej pod wpływem Y. Congara (i jego myślenia historycznego) niż K. Rahnera (z jego gruntownym przemyśleniem poszczególnych tez teologicznych).

Chrystus naszej wiary nie jest zbyt obciążony przypisami i dokumentacją źródłową. Ma przecież pełnić formę pomocy dydaktycznej. Autor nie rezygnuje jednak z wysiłku solidnego i oryginalnego przemyślenia wielu aktualnych teologumenów. Tezy do dyskusji zaczerpnął m. in. z *Mysterium salutis*, z pism K. Rahnera, J. Ratzingera, A. Nossola, R. Scheeffera, H. Künga, H. Ursa von Balthasara, W. Hryniewicza, W. Kaspera, Y. Congara, K. Lehmana i W. Losskiego, E. Jüngela i współczesnej refleksji filozoficznej.

Chrystus naszej wiary to praca przybliżająca, streszczająca i systematyzująca współczesną myśl chrystologiczną dla użytku adeptów teologii. Jest to niejako wprowadzenie w myśl klasyków współczesnej refleksji teologicznej: K. Rahnera, W. Kaspera czy W. Hryniewicza.

Ks. Węclawski dokonuje gruntownego przemyślenia zestawionych tez. Poszerza je, zaopatruje w znaki zapytania, precyzuje, bądź relatywizuje. *Chrystus naszej wiary* ukazuje rzetelny wysiłek myślowy, samodzielność ich Autora. Dawno nikt z taką swobodą i odwagą nie poruszał się u nas w obszarze chrystologii.

Dobrego podręcznika potrzebują przede wszystkim seminaria i uniwersytety dla kursu podstawowego teologii. Powinien składać się on z przystępnej i systematycznej części teologiczno-biblijnej oraz historycznej. Z tej bazy wyrasta teologiczna refleksja. Zgodnie ze wskazaniem ostatniego Soboru wykład teologii winien posiadać również odniesienie do *praxis*, do życia chrześcijańskiego i kościelnego.

Chrystus naszej wiary prezentuje przede wszystkim refleksje teologów. Brak mu wykładu dogmatu chrystologicznego i rozwoju doktryny w tym względzie. Prezentowana refleksja chrystologiczna jest zbyt skomplikowana i trudna dla początkujących, ze względu na język, aczkolwiek posiada odniesienie do duchowości i życia chrześcijańskiego. Niemniej *Chrystus naszej wiary* jest poważną próbą przygotowania nowoczesnego podręcznika. Wypełnia oczywistą lukę. Stanowi przykład odważnego myślenia teologicznego. Jest nie tylko dziełem recepcji, ale i twórczości teologicznej. *Chrystus naszej wiary* stanowi to szlachetne wyzwanie rzucone starym Mistrzom dogmatyki.

Bp dr Jacek Jezierski

Stanisław Siekierski, *Kulturotwórcze funkcje parafii katolickich w społecznościach lokalnych*. Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1995.

Stanisław Siekierski zajął się kulturotwórczymi funkcjami parafii katolickich w społecznościach lokalnych. Efekt tych prób opublikowały Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego w 1995 roku. Od co najmniej dziesięciu lat Siekierskiego zajmują podobne

zagadnienia: Wystarczy wspomnieć dwie pozycje: *Życie literackie wsi współczesnej na tle jej przeobrażeń kulturowych* (1985) i *Etos chłopski w świetle pamiętników* (1992). Wybór tematu najnowszej pracy nie jest przypadkowy, stanowi poszerzenie wiadomości o szczególnej, specyficznej instytucji wiejskiej — parafii.

Autor zaznacza, iż potrzeba napisania tej książki zrodziła się pod wpływem rozczarowania jakie przyniosła analiza literatury naukowej. Natomiast rozwój socjologii religii pozwolił na sformułowanie tematu, który w początkowej wersji brzmiał: *Pozareligijne funkcje parafii*. Nie sugerował on jednak, że autor swoje dywagacje opiera na materiale pamiętnikarskim. Dlatego ostateczna wersja brzmi: *Kulturotwórcze funkcje parafii katolickich w społecznościach lokalnych w świetle pamiętników*.

Prezentowana książka ukazuje parafie miejskie i wiejskie w końcowych latach XIX wieku i początkach XX w. Ograniczenie temporalne wynika z faktu, iż pamiętnikarze wywodzący się z plebsu miejskiego i chłopów zaczęli pisać w II poł. XIX wieku i początkach XX w. Dzięki nim możemy śledzić procesy kulturowe w długich przedziałach czasu.

Większość pamiętników, jakimi dysponował autor dotyczyła Kościoła katolickiego i pochodziła od katolików. Pamiętniki „innowierców”, lub ateistów są w tekście wyodrębnione. Taki układ materiału wspomnieniowego wynika z faktu, że katolicy są grupą dominującą, a inne wyznania nie mają takiej ilości pamiętników, aby na ich podstawie można było podjąć problem funkcjonowania parafii pozakatolickich.

Interesujące jest zwrócenie uwagi autora na pamiętniki komunistycznych aktywistów partyjnych, w których problem Kościoła i kleru nie istnieje. Wyjątkiem są wspomnienia Bronisława Bełczewskiego, sekretarza PPR, który pisał o swoich kontaktach z duchowieństwem.

Ogromna większość pamiętnikarzy nie deklarowała jednoznacznie swojego stanowiska politycznego czy ideowego. Swój stosunek do Kościoła lub kleru formułowała na marginesie innych relacji i właśnie one stanowią dziedzinę zainteresowań autora.

Kryterium doboru pamiętników to: czas, przynależność kulturowa autora i charakter środowiska, w którym żył. Ciekawą część pracy stanowi omówienie utworów wspomnieniowych Polaków żyjących na obczyźnie (po I wojnie światowej — Opolszczyzna i Warmia), wywiezionych na tereny byłego ZSRR, emigrantów z USA.

We wstępnych założeniach autor miał zamiar wyodrębnić funkcje parafii zgodnie z ustaleniami nauki Kościoła i według nich analizować materiały pamiętnikarskie. Tak się jednak nie stało, ponieważ nie można znaleźć w literaturze naukowej konkretnych przykładów funkcji mogących rozbudować myśl socjologiczną. Nie ma też wspólnych kryteriów wyodrębniania funkcji. Istnieje duża rozbieżność zasad, według których były one określane.

Porządek rozprawie nadają dwa pojęcia: *funkcja podstawowa i uzupełniająca*. Pierwsza to chrystianizacja (rozszerzanie wiary Chrystusowej). Pozostałe funkcje to: charytatywna, kulturalno-oświatowa, administracyjna, wychowawcza, społeczno-polityczna, miłosierdzia, socjalna.

Autor stara się odpowiedzieć na pytanie: co na temat parafii myślą uczestnicy życia parafialnego? Wychodzi przy tym ze słusznego założenia, że w pamiętniku, wspomnieniu, dzienniku pisze się to, co jest najważniejsze i na materiale wspomnieniowym można oprzeć pracę naukową.

Praca składa się z czterech części: wprowadzenia, w którym autor przedstawia motywy pisania rozprawy i definiuje pojęcie parafii, rozdziału zasadniczego dotyczącego funkcji parafii w opiniach pamiętnikarzy, części podsumowującej, w której omawia zmienność i stałość funkcji parafii oraz refleksji końcowych i bogatej bibliografii.

Uwagę czytelnika zwraca podrozdział szósty: *Katolicy w diasporze*. Diaspora jest tutaj rozumiana jako okoliczność, w której katolicy polscy czują się zagrożeni na skutek pozostawania w otoczeniu zbiorowości wyznających inną religię. Takie sytuacje kulturowe

miały miejsce w Wielkopolsce (do 1918 roku) i na Opolszczyźnie (do 1945 roku), gdzie Polacy stanowili większość, ale władze pruskie traktowały ich jak mniejszość narodową. Do diaspory można zaliczyć także sytuację łagrową i obozową.

Stanisław Siekierski zwraca uwagę, że większość pamiętnikarzy pisząc o wieku XIX używała zamiennie słów katolicyzm i polskość, ponieważ od połowy XIX wieku aż do dwudziestolecia międzywojennego dominowało przekonanie, że prawdziwym katolikiem jest tylko Polak! Stereotyp Polaka-katolika nie odzwierciedla jednak zachowań wszystkich Polaków żyjących na pograniczu lub emigracji. Różne był ich losy i nie zawsze odejście od Kościoła katolickiego uznawano za zdradę narodową.

Niewątpliwie funkcja Kościoła była osłabiona lub wspierana przez różne czynniki. Parafia w diasporze stanowiła centrum życia Polaków, lecz nie uniknęła wpływów destrukcyjnych, którym autor poświęca uwagę.

Czynnikami konstruktywnymi były pielgrzymki, organizacja festynów (wielkość imprez wskazywała na wpływ Kościoła i decydowała o jego popularności), atrakcyjność katolickich obrzędów (procesje) dla ludności kresowej, oraz śpiew i szacunek dla mowy polskiej (podkreślany niejednokrotnie przez M. Zientarę-Malewską i M. Kajkę).

Czynnikami destruktywnymi była sytuacja geopolityczna: zabory, a także powołanie katolickiej partii *Centrum*, która destrukuralizowała polskie parafie. Była ona uznana za prawdziwie katolicką, broniącą wiernych przed obcą ideologią i wyznaniem.

Destrukcyjny wpływ miała także polityka kadrowa (księża należący do *Centrum* mieli szansę wyboru bardziej intratnych parafii i zajmowali lepsze stanowiska w administracji kościelnej). Zdarzało się także, że polscy księża realizowali program władz niemieckich (np.: ks. Kapica po 1921 roku). W ten sposób działalność germanizacyjna mogła być zalegalizowana przez Polaka.

Ciekawym wydaje się fakt, że ludność terenów warmińsko-mazurskich kontynuowała (mimo przeszkód) lokalne tradycje i nie wdawała się w spory z innymi. Mazurzy nie dążyli do eksponowania swoich przekonań ani praktyk religijnych. Obrazowo przedstawił to Karol Mallek we wspomnieniach z lat 1945–1966 pt. *Polskie są Mazury*.

Należy podkreślić, że nie było ostrych konfliktów religijnych pomiędzy Warmiakami-katolikami i Mazurami-ewangelikami.

Niestety pamiętniki nie dają odpowiedzi na ważne pytanie: jak funkcjonował autorytet księdza? Na ile wynikał on z autentycznej wiary w jego sakralność, a w jakim stopniu ze skromnej wiedzy parafian o istocie swojej religii?

Informacje zawarte w książce Stanisława Siekierskiego pozwalają na wysunięcie pewnych wniosków. Po pierwsze: Kościół parafialny jest niewątpliwie szczególną instytucją kulturalną wpisującą się na trwałe w krajobraz kultury polskiej. Parafia uczestniczy w życiu społeczności lokalnej począwszy od chrztu, aż po pogrzeb. Jesteśmy też poddani co najmniej dwukrotnej edukacji religijnej: w szkole i przed komunią św..

Nie uległy zmianie funkcje nabożeństw niedzielnych dla tych, którzy traktują je jak obowiązek i potrzebę obyczajowo-towarzyską. Dla rolników pójście do kościoła jest przecież zwolnieniem z obowiązków gospodarskich.

Niestety parafia nie pełni już roli specyficznej instytucji kultury. Przejęła ją bowiem telewizja, radio, kluby i domy kultury. Pielgrzymki są również traktowane inaczej. Na plan pierwszy wysuwają się walory turystyczne, a zatracają medytacyjne.

Życie religijne przeciętnego Polaka zostało podzielone na SACRUM i PROFANUM. Dostawaliśmy od kolejnych władz coraz to nowsze „dni świąteczne” — ustawowo wolne i w ten sposób większość życia religijnego przeszła w sferę profanum. Już mało kto pamięta o świętach z okazji urodzin patrona parafii (popularnych odpustach, które zachowały się jeszcze w środowisku wiejskim).

Kościół przestał być główną siłą spajającą. Zachowuje i utrwała więź tylko w środowiskach, w których działają inne siły: tradycja, mała liczba parafian, stabilność społeczna i zawodowa.

Parafia nadal jest organizatorką świąt, czasu wolnego, łączy tych, którzy podporządkowują się rytmowi świąt i obrzędów. Nowością są katolickie pogrzeby osób, nie będących za życia praktykującymi katolikami.

Niewątpliwie prezentowana książka przybliży w sposób bardzo precyzyjny model działania parafii i omawia wnikliwie jej funkcje.

Z naukowego punktu widzenia jest to ważna praca, ponieważ w literaturze przedmiotu nie ma poważnej publikacji, w której byłyby wzięte pod uwagę pamiętniki jako materiał w badaniach socjologii religii.

Stanisław Siekierski próbował dać odpowiedź na zasadnicze pytanie: czym jest parafia dla tych, którzy ją tworzą, a jednocześnie podlegają jej prawom? Czas pokaże, czy jest to odpowiedź kompletna. W obecnej chwili możemy stwierdzić, że autor publikacji jest erudytą i człowiekiem znającym wagę wypowiedzianych słów.

Anita Borawska

WYKAZ SKRÓTÓW

- AA — Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, 1965.
- ACIS — Archivo Congregatione per gli Istituti di vita consecrata e le Società di vita apostolica — Roma.
- AGKath — Archiwum Generalne Zgromadzenia Sióstr Św. Katarzyny, Grottaferrata.
- AK — *Ateneum Kapłańskie*, Włocławek 1909—
- APSK — Archiwum Prowincjalne Zgromadzenia Sióstr Św. Katarzyny, Braniewo.
- ASV — Archivum Secretum Vaticanum.
- AAWO — Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie.
- BBiDZ. — Biuro Badań i Dokumentacji Zabytków.
- B.p.a — Bez podania autora.
- Cath — *Catholica*. Vierteljahrschrift für Kontrovertheologie, Paderborn 1932–1939, 1952/53–1958, Münster 1959—
- ChD — Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, 1965.
- Com — *Communio*. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, Poznań 1981—
- CT — *Collectanea Theologica*, Warszawa 1949/50—
- DH — Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności chrześcijańskiej *Dignitatis humanae*, 1965.
- ELKZ — *Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung*, München 1947–1961.
- EphMar — *Ephemerides mariologicae*. Commentaria de re Mariali a Superioribus Scholis C.M.F. Exarta, Madrid 1951—
- EstB — *Estudios biblicos*, Madrid 1929–1936, 2 ser. 1941—
- FC — Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Familiaris consortio*, 1981.
- GE — Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, 1965.
- GK — *Gazeta Kościelna*, Lwów 1893–1939.
- GS — Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965.
- HD — *Homo Dei*. Przegląd ascetyczno-duszpasterski, Tuchów 1932–1939, Wrocław 1940–1956, Warszawa 1957—
- HV — Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, 1968.
- IM — Sobór Watykański II, Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica*, 1963.
- Kauno AKA — Kauno Arkivyskupijos Archyvas.
- KMW — *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, Olsztyn 1946–1950, 1957—

- KPK — Kodeks Prawa Kanonicznego, Poznań 1983.
- LG — Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, 1964.
- LR — *Lutherische Rundschau*, Stuttgart 1951–1977.
- LuJb — *Luther-Jahrbuch*, Berlin 1919–1925, Wittenberg 1926–1936, München 1937–1941, 1957–1978, Göttingen 1979—
- LZ — *Liturgische Zeitschrift*, Regensburg 1929–1932/33.
- MThZ — *Münchener Theologische Zeitschrift*, München 1950—
- NBL — Neues Bibel-Lexikon I—, red. M. G ö r g, B. L a n g, Zürich 1988—
- OB — Obrzęd Błogosławieństw.
- OIK — Kongregacja do Spraw Duchowieństwa, Ogólna Instrukcja Katechetyczna, 1971.
- OsRomPol — *L'Osservatore Romano*, Città del Vaticano 1980—
- PAN — Polska Akademia Nauk
- PB — *Pastor Bonus*. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und Praxis, Trier 1889–1944.
- PDE — *Pastoralblatt für die Diözese Ermland*.
- PKZ — Pracownia Konserwacji Zabytków.
- PP — *Przegląd Powszechny*, Kraków 1884–1935, Warszawa 1936–1939, 1947–1953, 1982—
- PSOZ — Państwowa Służba Ochrony Zabytków.
- RBL — *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, Kraków 1948—
- RH — Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 1979.
- RT CHAT — *Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej*, Warszawa 1959—
- RTK — *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, Lublin 1949—
- Saec — *Saeculum*. Jahrbuch für Universalgeschichte, Freiburg im. Br., München 1950—
- SC — Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 1963.
- ThG — *Theologie und Glaube*, Paderborn 1909—
- ThQ — *Theologische Quartalschrift*, Tübingen, Stuttgart 1819—
- ThZ — *Theologische Zeitschrift*, Basel 1945—
- TPow — *Tygodnik Powszechny*. Katolickie pismo społeczno-kulturalne, Kraków 1945—
- TWAT — Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament I–X, red. G. K i t t e l, G. F r i e d r i c h, Stuttgart 1933–1979.
- UR — Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 1964.
- US — *Una Sancta*, Meitingen 1946–1969, Freising 1970—
- UUS — Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, 1995.
- WA — M. Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe [Weimarer Ausgabe] I— LX Weimar 1883—1980.
- WWD — *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne*, Olsztyn 1945—
- ZGAE — *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands*, Mainz Brausberg 1958/60–1942–43, Osnabrück 1956/58—
- ZSTh — *Zeitschrift für systematische Theologie*, Gütersloh 1923/24–1935, Berlin 1935–1943, 1950–1956.
- ZThK — *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Freiburg im Br. 1891–1899, Tübingen 1900–1917, 1920–1938, 1950—

SKOROWIDZ GEOGRAFICZNY

- Adula 286
Afryka 313
Akwin 217, 220
Allensbach 123, 124
Allenstein 236, 341, 349; zob. Olsztyn
Ameryka 217
— Łacińska 314, 316
— Południowa 313
— Północna 313, 314
Arigala 289
Augsburg 177
Auschwitz 272; zob. Oświęcim
Austria 144
- Babilon 256
Bamberg 138
Barczewo 229, 231, 233, 237, 371
Basel (Bazylea) 76, 121, 129, 174, 178
Baranów 10
Barcinone 79
Bałtyk, m. 253
Bełżyce 16
Berdyczów 37, 269
Berlin 15, 172, 174, 243, 244, 378
Bern (Berno) 180
Białystok 363
Bielefeld 183
Bielsko-Biała 173, 362
Biskupiec [Reszelski] 231
Biskupiec Reszelski 371
Biskupstwo warmińskie 232
— wileńskie 277
Bisztynek 231, 233, 237
Bolonia 235, 236
Bonn 248, 252
Bourges 15
Brandenburgia 251
Braniewo 229, 231, 233–235, 248, 273, 279,
285, 290, 358, 364, 377
- Braunsberg 236, 274, 289; zob. Braniewo
Brazylia 285, 372
Breslau 140; zob. Wrocław
Bretania 368
Brześć 15
Bundesrepublik Deutschland 129; zob. RFN
Bydgoszcz 371
- Cambridge 210
Castel Gandolfo 66
Cesarstwo rosyjskie 281
Cezara Filipowa 263, 279
Chalcedon 192
Charków 245
Chelmo 235
Chiny 313
Chojnice 235
Czarnolas 36, 38
Czechy 362
- Darmstadt 172
Darmstadt-Eberstadt 195
Descée 220
Detroit 39
Diecezja augustowska 144
— chełmińska 143
— drohiczyńska 363
— elbląska 363, 364
— koszedarska 287
— kowieńska 287
— krakowska 143
— lubelska 363
— plocka 234
— poznańska 233
— przemyska 363
— rzeszowska 363
— warmińska 229–231, 233–235, 237, 247,
356, 357, 363

- wileńska 143
- wrocławska 139
- telszewska 287
- zamojska 363
- żmudzka 273, 274
- Dobre Miasto 229, 231, 233, 234, 237
- Dolny Śląsk 139
- Dominium Warmińskie 234
- Drohobycz 269

- Egipt 316
- Einsiedeln 128, 172
- Elbląg 229, 234, 248, 361, 365
- Eldyty 234
- Elk 359, 361, 365
- Ermland 236, 249, 292; zob. Warmia
- Essen 103
- Europa 12, 137, 218, 241, 244–246, 249, 312, 313, 320, 321
- Środkowa 254
- Wschodnia 246, 254
- Zachodnia 135, 217, 311, 313, 314, 317

- Filipiny 315
- Francja 122, 235
- Frankfurt n. Menem 180, 186, 236, 251
- Frankreich 122; zob. Francja
- Freiburg im Breisgau 76, 82, 115, 121, 129, 131, 132, 173, 178, 378
- Freising 378
- Friburgi 79; zob. Freiburg
- Frombork 229, 233, 235, 237

- Galaktyka 204
- Galilea 261, 262
- Gdańsk 17, 35, 36, 52, 110, 115, 116, 118, 232, 233, 323
- Geneva 205
- Gietrzwałd 233, 361
- Gilawy 372
- Głotowo 231
- Gołgota 266
- Gortle 35
- Gorzów Wielkopolski 188, 362
- Góra Ropczycka 38
- Górka 30
- Göttingen (Getynga) 172, 378
- Gratz 235, 236
- Greifswald 235
- Grottaferrata 289, 290, 377
- Grudziądz 235
- Guttstadt 237; zob. Dobre Miasto
- Gütersloh 132, 172, 378

- Hamburg 172
- Hawela (Havel) rz. 251
- Heilsberg 236; zob. Lidzbark Warmiński
- Helle 241
- Henrykowo 231
- Holandia 313
- Horb 195
- Huelva 191

- Ignalin 231
- Ingolstadt 236
- Israel 47; zob. Izrael
- Izbica 269
- Izrael 265

- Japonia 284, 313
- Jarnołtowo 256
- Jaroty (dzielnica Olsztyna) 372
- Jaszowice 10
- Jeziorany 231

- Kadyny 229
- Kair 311, 313–316, 358
- Kaliningrad 361, 364, 365
- Kalisz 235
- Kamélawa (Karmelawa) 286
- Kanada 289
- Karmielowo 288
- Karmilów 286
- Karlsruhe 173
- Kasel 185
- Katowiciis (Katowice) 79
- Katowice 76, 304
- Katyń 245
- Kaunas/Kauno 275–277, 281, 289, 377; zob. Kowno
- Kazachstan 245
- Kelme 286
- Kempis 27
- Kevelar 192
- Kédainiai 283; zob. Kiejdany
- Kętrzyn 368
- Kiejdany 283
- Kielce 136, 188
- Kirchberg k. Horb 195
- Kitzingen 195
- Kiwity 231
- Klasztor krocki 280, 283, 289
- Klewki 234
- Kłębowo 231
- Kobylin 30
- Kock 269
- Kolonia 142

- Kołyma 245
 Konstantynopol (Konstantynopol) 160
 Konstantynopol 160, 168
 Konwent krocki 281
 Korczyn 10
 Korona Polska 37
 Kosmos 200, 205
 Kowno (Kaunas/Kauno) 278–280, 283, 286, 287, 289–292
 Kozienice 269
 Köln 128, 142; zob. Kolonia
 Königsberg 324, 341; zob. Królewiec/Kalinin-grad
 Krakes 273, 292; zob. Kroki
 Kraków 6, 7, 10, 11, 13, 14, 16, 18, 21, 26, 30–32, 35, 38, 40, 45, 61, 68, 107, 110, 115–117, 139, 142, 145, 156, 186, 208, 233, 235, 236, 268, 269, 274, 300, 372, 378
 — Muzeum Czartoryskich 31
 Kresy 367
 — Wschodnie 255, 256
 Kroki (Krakes) 273–279, 282–286, 289–292
 Krosno (woj. Elbląskie) 229, 230, 248
 Krotoszyn 10
 Kroże 281, 283
 Królewiec 229, 357, 358, 364; zob. Königsberg/Kalininograd
 Księstwo Litewskie 278
 Kwerfurt 137, 138
 Kwidzyn 361
 Kwiecewo 231
- Lamsdorf (Lambinowice) 254
 Legnica 362
 Leipzig 172, 184; zob. Lipsk
 Lejda 236
 Leżajsk 269
 Lidzbark Warmiński 231, 233, 237, 371
 Lille 104
 Linz 7
 Lipsk 15, 19, 177, 235, 236
 Litwania 279; zob. Litwa
 Litwa 273, 276, 281, 282, 284–290, 292
 London 23; zob. Londyn
 Louvain 82
 Louvain-La-Neuve 219
 Lowanium 235, 236
 Lublin 10, 15, 19, 22, 25, 36, 52, 55, 72, 76, 82, 86, 88, 90, 94, 106, 107, 137, 138, 142, 144, 161, 165, 180, 186, 193, 218, 233, 259, 296, 378
 Luzern (Lucerna) 104
 Lwów 6–12, 20, 29, 31, 76, 141, 143, 235, 269, 367, 377
- Łódź 34, 266, 269, 311
 Lambinowice 254
- Madrid (Madryt) 377
 Magna Ducatu Lithuaniae 279; zob. Wielkie Księstwo Litewskie
 Mainz 82, 122, 132, 172; zob. Moguncja
 Małopolska 16
 Mamonowo (WNP, Obwód Kaliningradzki) 364
 Marburg 236
 Mars 204
 Mazowsze 233, 254
 Mazury 252, 253, 255, 256, 365, 367, 368, 375
 Meinz 185
 Meksyk 314, 315
 Metropolia Warmińska 356, 357, 361, 364–366
 Meitingen 378
 Miedniki 143
 Mikołów 144
 Miednoje 245
 Mingajny 256
 Międzyrzecze 269
 Mielnen (Mingajny) 256
 Moguncja 236
 Morąg 256
 Moskwa 207, 244
 München 49, 104, 122, 129, 130, 172–175, 183, 377, 378; zob. Monachium
 Münster 172, 173
- Nagłowice 31
 Naim 142
 Nazaret 260–262, 269
 Nerwik k. Barczewa 371
 Neukirchen 47
 New York 180
 Niemcy 122, 235, 241–247, 251, 252, 254, 255, 285, 289, 372
 Zachodnie 242, 296
 Nil, rz. 316
 NRD 242, 243
 Nysa, m. 236
 Nysa, rz. 242, 245
- Obwód Kaliningradzki 364
 Odra, rz. 242, 245
 Olechnajcie 276
 Olimp 173
 Osiady 278
 Olsztyn 3, 4, 55, 159, 231, 233, 235, 248, 251, 255, 273, 283, 323–325, 328–333, 335–350, 352, 355, 357–359, 367, 368, 377, 378

- Brama Górna 323, 325, 331, 335
- Fischer Gasse 344
- Fischer Berg 348
- Garncarska 323, 348
- Kofłataja 330, 335, 341–343, 352
- Lelwela 325, 331, 351
- Mieszka I 324
- Okopowa 325, 328, 331, 343, 346–349, 352, 353
- Oberstrasse 350
- Piastowska 324
- Pieniężnego 328, 331
- Plac Jedności Słowiańskiej 325, 331, 345, 353
- Plac Świerczewskiego 333, 334
- Podgórna 350
- Podwale 343
- Podwale-Strasse 353
- Prosta 328, 330
- Rynek 325
- Schifer Berg 344
- Stare Miasto 323, 325, 330, 332, 333, 335, 344, 345, 347, 348, 350
- Staromiejcka 325, 350, 351
- Stary Ratusz 323
- Stary Rynek 324
- Targ Rybny 323, 324, 334, 350, 351
- Töpfer Gasse 348
- 3. Maja 328, 329
- Wasserstrasse 344, 349
- Zamek 347, 348
- Zamkowa 346
- Ołomuniec 236
- Opactwo tynieckie 22
- Opatija 104
- Opole 140, 171, 362
- Opolszczyzna 374, 375
- Orchard Lake 39, 356
- Orlean 236
- Orneta 231, 234
- Ostrów Wielkopolski 25
- Ostaszków 245
- Osnabrück 378
- Oświęcim 268, 270, 272
- Oxford 206
- Ozarów 16

- Paderborn** 172, 173, 185, 371, 377, 378
- Padwa** 235, 236
- Panevezys** 291
- Parafia krocka (krokowska)** 274, 279
- Paris** 46, 115, 136, 180, 219, 220, 224, 225, 248, 265, 266, 268, 272; zob. **Paryż**
- Paryż** 19, 235, 236
- Perugia** 235, 236

- Pekin** 358
- Petersburg** 31
- Pieniężno** 231, 233, 361, 365
- Pierzyce** 138
- Pięczów** 12, 15
- Piotrków** 141, 236
- Plintagoła** 277
- Płock** 234, 236
- Poczdami** 251
- Polen** 156, 248; zob. **Polska**
- Południe** 314, 362
- Polska** 5, 12, 15, 25, 29, 33, 35, 36, 63, 76, 80, 111, 117, 121, 134–139, 142, 144, 146, 156, 218, 230, 231, 241–245, 247, 251–253, 255–257, 260, 265, 269–271, 274, 276, 282, 296, 299, 311–313, 317, 319–322, 355–357, 360, 363, 365, 372
- Pomnik Bohaterów Getta w Warszawie** 252
- Pomorze Zachodnie** 241
- Poniewież** 290, 291
- Potulice** 254
- Powiat rosieński** 276
- Powiśle** 247
- Poznań** 6, 8, 18, 20, 23, 24, 27, 33, 75, 79, 80, 103, 135, 138, 144, 231, 235, 236, 261, 265, 271, 274, 372, 379
- Poznańskie** 144, 254
- Północ** 314
- Praga** 235, 236
- Princeton** 205
- Prowincja Praska** 82
- Prusy** 139, 144
 - **Królewskie** 232
 - **Krzyżackie** 229
 - **Książęce** 229
 - **Wschodnie** 241, 256, 359, 371
 - **Zachodnie** 254
- Przasnysz** 234, 236
- Puda** 231
- Pułusk** 234–236

- Qumran** 49

- Radolin** 76, 80
- Radom** 39
- Radoszowo** 231
- Radoszyce** 10
- Ramsowo** 231
- Ratisbonae (Ratyzbona)** 76, 80
- Regensburg** 79, 128, 185, 187, 194, 378; zob. **Ratyzbona**
- Regiomonti** 76
- Reinbek** 104

- Republika Federalna Niemiec/RFN 190, 243–245
 Reszel 231, 233, 237
 Roma 161, 193, 279, 284; zob. Rzym
 Rosja 144, 278, 363, 365
 Rottenburg (diecezja) 123
 Rozogi 368
 Rudziska 371
 Runowo 231
 Ryn 371
 Rzeczypospolita 232
 Rzeczypospolita Polska 245
 Rzym 18, 145, 146, 154, 160, 164, 168, 234–236, 243, 289, 290
- Samogitia (Sambia) 279
 Sandomierz 22, 235
 Sao Paulo 372
 Sarkowszczyzna 269
 Sątopy 231
 Schamaiten (Żmudź) 292
 Schwanberg 195
 Schwerte 124
 Sieburg 274
 Siena 235
 Skolity 231
 Słońce 204
 Słowacja 362
 Steyl 372
 Stoczek Warmiński 229
 Stolica Apostolska 14, 72, 143, 146, 231, 269, 271, 281, 285, 286, 290, 355
 Stolica Piotrowa 269
 Stany Zjednoczone Ameryki Północnej 242, 289, 317
 Starostwo tołkmieckie 229
 Stary Sącz 6
 Stawiguda 330, 335, 343, 345, 346
 Steinfeld 192
 St. Florian, opactwo 7
 Strėinikai (Strewinki) 286
 Strewinki 286, 288, 290
 Stuttgart 115, 123, 130, 172, 178
 Suwałki 358
 Sybir 245
 Syberia 283
 Syjon 256
 Szarospatak 10, 11
 Szczecin 138, 362
 Szukstajcie (Zwiegie) 276
 Szwecja 278
- Śląsk 10, 241, 254
 Śmigła, rz. 274, 277
- Świąciany 269
 Święta Lipka 229
- Šiauliai (Szawle) 292
- Taiz 169
 Tarnów 145, 373
 Tars 261
 Thionville 15
 Tłokowo 231
 Toronto 289
 Toruń 235, 274, 275
 Trier 378
 Trzecia Rzesza 254
 Tuchów 377
 Tübingen 172, 378
 Tyłża 229
- UdSSR 293
 Układ Słoneczny 204
 — Warszawski 242
 Ukmerge (Wilkomierz) 286
- Vaticano (Watykan) 77, 80, 270, 378
 Vien (Wiedeń) 76
 Wilnius (Wilno) 274
 Vluyn 47
 Vorniai (Wornie) 274
- Wadowice 269, 270
 Warmia 79, 115, 229, 233, 235, 237, 246–248, 253, 255, 256, 273–276, 278, 279, 285, 324, 357, 362, 367, 368, 372
 Warszawa 6, 7, 11, 16, 17, 19, 20, 24, 25, 28, 29, 33, 34, 36, 48, 62, 83, 87, 88, 90–92, 94, 103, 106, 107, 137, 139, 141, 143, 146, 155, 161, 166, 171, 174, 179–188, 190, 201–203, 205, 207, 209, 219–221, 225, 226, 231, 233, 236, 241, 245, 248, 252, 254, 255, 261, 266, 269, 274, 279, 283, 300, 302, 304, 314, 349, 350, 373, 377, 378
 Wartburg 174
 Watykan 159, 167
 Wągrowiec 14
 Wedrer n. Hawelą 251
 Weimar 176, 196, 378
 Wenus 204
 West Hatford 224
 Westerplatte 256
 Węgry 10
 Wiedeń 7, 15, 235, 236

- biblioteka cesarska 7
- Wielkie Księstwo Litewskie 37, 274, 276, 282
- Wielki Wybuch 206
- Wielkopolska 375
- Wien (Wiedeń) 121, 129, 178, 190
- Wiesbaden 173
- Wigry, j. 378
- Wilno (Vilnius) 146, 147, 235, 266, 269, 290, 291
- Wilkomierz 286
- Witten 172
- Wittenberga 12, 174, 175, 183, 187, 195, 236, 378
- Wojciechów 32
- Województwo elbląskie 320
- jeleniogórskie 320
- katowickie 320
- łódzkie 320
- piłskie 320
- szczecińskie 320
- wałbrzyskie 320
- Wormacja 177
- Wormditt (Ormeta) 236
- Wornie 274
- Wrocław 6, 7, 10, 16, 22, 36, 362, 373
- Wschód 83, 242
- Wszczęświat 199–201, 203–215
- Würzburg 45, 173, 236
- Yugoslaviac (Jugosławia) 104
- Zabrze 319
- Zachód 83, 122, 242, 246, 289, 317, 365
- Zamojszczyzna 254
- Zbaraż 269
- Zgorzelec 242, 362
- Zielona Góra 362
- Ziemia 201, 203, 204, 313, 314, 317
- Ziemia Chelmińska 233
- Lubuska 32
- Ziemie Zachodnie i Północne 241, 242
- Złoczów 269
- ZSRR 244, 365, 374
- Związek Radziecki 242, 255, 287–289, 372
- Zürich 128, 193, 378
- Żagań 139
- Żmudź
- Żeimiai 285
- Żemaičiu (Żmudź) 292

SKOROWIDZ OSÓB

- Abraham 176, 190, 261, 264
Abraham W. 76, 139
Achremczyk Stanisław, prof. dr. hab. 235, 358, 364
Adamowicz Alfonsa 290
Adamowicz L. 76
Adamski F. 61, 68
Affaita Karol I 232
Agnieszka, s. 288
Akademia Krakowska 235
— Lubrańskiego w Poznaniu 235
— Teologii Katolickiej w Warszawie 155, 261
Akwinata 218-221, 223, 224, 226; zob. św. Tomasz z Akwinu
Aleksander II, car 283
Aleksander św. 358
Aleksy carewicz, syn i następca tronu cara Mikołaja II 284
Alfonsa (Adamowicz), s. 288
Allport G.W. 90
Althaus P. 172, 178
Alumnat papieski w Braniewie 234
Anderson J.F. 222, 223
Andrzej z Jaszowic, ks. 10
Anglikanie 169
Anna, królowa 15
Annon (Annasz) 265
Ansgar 246
Apostołowie 164, 261, 263
Arcab J. 18, 19, 39
Arched, firma archeologiczna 323, 327, 350
Archeo-Adam, firma archeologiczna 323, 327
Archiwum Działu Archeologii Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie 348
Archiwum Państwowe w Olsztynie 328
Archutowski Józef, ks. prof. dr 18, 20, 28
Arlik Józef SVD, ks. dr 357
Armia Czerwona 253, 371
Arnold F.X. 131
Arystoteles 225-227; zob. Stagiryta
Aszkenazy Franciszek 29, 30
Atanazy św. 8
Ateišci 111
Augustyn św. 13, 138, 184, 225

Babiańska Archaniela, s. 283
Bahr, konsul RP w Kaliningradzie 362
Bajda J. 300
Balthasar H. Urs von 188, 373
Barrow J.B. 206
Barrow J.D. 210
Barth Karl 172
Bartholomaios I 160; zob. Bartymeos I
Bartnik W., dr 367
Bartoszewski W. 252
Bartymeos I, patriarcha ekumeniczny Konstantynopola 160
Batory Andrzej, bratanek króla Stefana Batorego 230, 234, 235
Batory Stefan, król 232
Bąk Wojciech 5, 23-25
Bäumler R. 172
Beer T. 172
Behrendt Irmgard Fides 371, 372
Beinert W. 187, 191, 194, 195
Beintker H. 172, 191
Bejze Bogdan, ks. bp prof. dr hab. 224, 359
Belaval Yvon 218
Bellarmin, kard. 145
Below 257
Bełczewski Bronisław 374
Benedykt św. 246
Beniamin 261
Beniamina, s. 292; zob. Śopytē Teofila
Bernacki L. 7, 8, 10, 11
Bernardyni 229
Bertola F. 210
Bertsch L. 129

- Beza 16
 Biblioteka Wojewódzka w Olsztynie 367, 368
 Bielawski Z. 141, 143
 Bieliauskaitė Margarita, s. 291
 Bieliński Jakub, bp 234
 Bieniek Bolesław, ks. mgr 357
 Biernacki Mikołaj, ks. prof. 34
 Birch-Hirschfeld Anneliese 237; zob. Triller Anneliese
 Birezowska M. 327, 333, 334, 351, 352
 Birkeland H. 46
 Birkenmajer A. 8
 Biskup Rzymu (Jan Paweł II) 164, 168, 169
 Biskupski Stefan, ks. prof. 357
 Biuro Badań i Dokumentacji Zabytków, Olsztyn 331
 Bizer Ernst 173
 Blachnicki F. 137, 140, 142, 156
 Blaskowska Barbara, s. 274
 Blaszyński Wojciech, ks. 145
 Bläser P. 172
 Bludau Augustyn, bp 285
 Boczar J. 141
 Bodański Roman, ks. dr 358, 365
 Boenigk A. 274
 Boff C. 127, 128
 Bogdahn M. 172
 Bogdanowiczówna Otylia, s. 285-287
 Bogliolo L., o. 220
 Bolesław Chrobry 137, 138
 Bolesław Wstydlivy 6
 Bonawentura św. 33, 193
 Bonifacy św. 246
 Bonk A. 218
 Bonk H. 349
Borawska Anita 376
 Borawska Teresa 359
 Borkowski L., prof. 297
 Borkowski St., hr. 7
 Bormiński P. 144
 Bornkamm H. 172
 Borowski Władysław, ks. 26, 27
 Bortnowska H. 172
 Borussia 256; zob. Wspólnota Kulturowa Borussia
Borzyszkowski Marian, ks. prof. dr hab. 233, 241-246, 248, 356, 359, 367
 Boss-Nünning U. 103-106
 Botkiewicz, ks. 277
 Botterweck J.G. 47
 Boulard F. 115
 Böhm A. 304
 Böhme W. 175
 Bractwo Michała (Michaelshruderschaft) 195
 — Nauki Chrześcijańskiej 145, 146
 Brandenburg A. 172, 186
 Brandstaetter Roman 23
 Brandt Willy, kanclerz RFN 244, 252
 Brazdziūnaite Regina, s. 291
 Brecht M. 172
 Bronicki J. 349
 Brunon z Kwerfurtu, św. 137, 138, 246
 Brunotte W. 172
 Brückner Aleksander 6, 7, 9, 11, 30-32, 137
 Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne 28
 Brzezińska A. 87
 Brzostowski Kazimierz, bp wileński 143
 Buchanan Georg, Szkot 35, 36
 Buczkowski Kazimierz, ks. 38
 Budny Szymon 16, 35
 Budzik Stanisław, ks. 373
 Bujnicki Kazimierz 38
 Butler Teodor 232
 Byczewski Paweł 17

 Campensis Jan 31, 35
 Cantelmus Jakub, bp, nuncjusz, abp Cezarei 279
 „Caritas” Polska 359
 Cassidy Edward, kard. 160
 Castalion 16
 Catharina S. (Katarzyna św.) 275
 Centrum Francusko-Polskie Côtes d'Armor w Olsztynie 368
 Centrum Studiów Tomistycznych na Uniwersytecie św. Tomasza w Houston 223
 Chardin Pierre Teilhard de 181
 Charytański J. 155
 Chavannes H. 179, 184
 Chelmiński Z., ks. 146
 Chłosta Jan 359
 Chmela Józef, ks. kan. 7
 Chmiel Jerzy 35, 36
 Chmielowski P. 6, 31
 Chmura E. 27
 Chomicz Małgorzata 368
 Chrzęszcz J. 140
 Cigasait Arkadia, s. przel. 290
 Cimic E. 104, 113
 Claudel 10
 Collins C.B. 208
 Colloquium charitativum 274, 275
 Colomb J. 152
 Congar Y. 173, 220, 373
 Courth F. 185, 186, 190-192, 194
 Courtine Jean François 224
 Crampon, ks. 19
 Curi U. 210
 Cyłkow Izaak 25, 29
 Cyranowicz B. 368
 Cyryl 246

- Cywińska B. 156
 Czacki Tadeusz 9
 Czajkowski M. 83, 160, 166, 168
 Czarnecka B. 25
 Czartoryscy 9
 — biblioteka 9
 — muzeum 31
 Czepczyński W. 144
 Czerniatowicz J. 16, 17
 Czerwiński E. 106, 107, 111, 115
 Czerwona Armia 242, 371
 Cześci 251, 257
 Czuma 296
- Daiber K.F.** 114
 Dajczak J. 137, 138, 146
 Damaskinos Papandreou 169
 Daniel 23
 Danowski Alojzy 364
 Dantyszek Jan 31, 232, 235
 Davidson Benjamin 26
 Dawid, król 11, 48
 Dąbkowski Z. 332
 Dąbrowski E. 23
 Dąbrowski St., mgr 367
 Degenhardt J.J., abp 124
 Delius H.U. 174
 Demner D. 172
 Denifle Heinrich 171
 Deugouttes I. 151
 Deugouttes J. 152
 Dicke Robert 206
 Dimitrios I, abp, patriarcha 168
 Dingemans L. 105, 106
 Ditfurth H. von 203
 Doktor z Wittenbergi (M. Luter) 175, 183, 184, 187
 Domańska H. 323, 341, 347, 350
 Domasław, bogaty mieszkaniec Szczecina
 ochrzczony przez św. Ottona 138
 Dom Dziennego Pobytu w Olsztynie 368
 Dominikanie 140
 Dom Zakonny w Krokach 278
 Dorosz K. 178
 Dowirłowiczówna Wiktorja, s. 282
 Dönhoff M. 256
 Döpfner, kard., bp Berlina 243
 Drechsler Arnold, ks. mgr 359
Drozd Elżbieta 85, 86, 88, 90, 92, 94, 96, 98, 100
 Düfel Hans 178
 Dvylyktas T. 284
 Dygdala Jerzy 232, 236
 Dział Archeologii Muzeum Warmii i Mazur
 w Olsztynie 348
- Działyński, bp 274
 Dziubek W. 12, 14, 30, 32, 35
- Ebeling G. 132, 172
 Efezianie 53
 Eicher P. 122
 Eichhorn A. 236
 Elders Leo 219, 223, 225
 Elektor (Johan Fryderyk) 174, 175
 Elert Piotr 33
 Elżbieta, św. 189
 Englert R. 129-133
 Epifania 142
 Episkopat Polski 271
 Erazm (z Rotterdamu) 16
 Ernst Wilhelm 184
 Evangelische Kirche Deutschland 243
 Evans J. 210
 Ewertowski Stefan, ks. mgr 361
 Exeler A. 128
 Ezechiel 47
- Fabro Cornelio** 220
Fantoni Ludwik 230
 Faustyna 291; zob. Brazdziūnaite Regina
 Ferber Maurycy 232, 234, 235
 Feiereis Konrad 184
 Feifel 128
 Felbiger Jan, ks. 143
 Fernández D. 178, 191, 196
 Fichter J.H. 106
 Fides (Behrendt) 372
 Fijalek J. 6, 138, 139
 Filip św., Apostoł 142
 Fittkau Gerhard 256, 371, 372
 Flaminius 35
 Flawiusz Józef 265
 Foltńska A. 270
 Forster K. 173
 Forycki Henryk, ks. dr 361, 362
 Franciszek św. 367
 Franciszkanie 140
 Frankowski J. 22, 23
 Friedrich G. 378
 Friefling Reinhard 192
 Fries H. 159, 161
 Frossard André 270
 Fryderyk Mądry, elektor Saksonii, wuj Johana
 Fryderyka 174
 Fryderyk Wielki (Wielki Elektor) 358, 364
 Fuchs E. 132
 Fukuda M. 206
 Fundacja Preucka 236
 Fürske Waleria 285

- Gadomski J. 203, 204
 Gadowski Walenty, ks. 140, 145
 Galaci 262
 Gale G. 206
 Gallimard 218
 Gała A. 86, 94
 Gałczyński K.I. 368
 Gamaliel 265
 Gauranskas Anufr, ks. 364
 Gąsiorowski K., ks. 12
 Geffre C.J. 224
 Gehrig H. 173
 Gehrman Johannes 256
 Gelin A. 46
 Genuyt F.M. 219, 220, 224
 George A. 46
 Gerstman S. 91
 Gębarowicz M. 7
 Giedroyc Józef, bp 280, 293
 Gierek Edward 244
 Giese Tiedemann 232, 235
 Gilson Etienne 217-227
 Glaber Andrzej z Kobylina 30, 31
 Glock Ch.Y. 103-106
 Gogacz M. 218
 Golomb E. 103
 Gołąb K. 139
 Gomulka Władysław 244
 Gorczycki G.G. 368
 Gorgol Stanisław, ks. 364
 Gorski H. 180, 185, 187
 „Goya” parowiec 253
 Góralski W. 52, 55
 Górnicki Łukasz 230
 Górski K. 144
 Görg M. 378
 Graba Łukasz, wojewoda brzeski 35
 Grabowski Adam Stanisław, bp 232, 235
 Granat W., ks. 372
 Grass G. 256
 Grecy 13, 226
 Greinacher N. 113
 Greschat M. 172
 Gręś S. 185
 Grisar Hartmann SJ 171
 Grisez G.G. 221
 Grochociński M. 94
 Grodzicki Bazyli, ks. 34
 Grodzicki P. 34
 Grosche R. 173
 Gronkowski W., ks. 34
 Grunenberg J. 274
 Grygiel L. 259
 Grymżanka Regina 276
 Grzegorz Wielki 168
 Grześkowiak J. 75, 82
 Grzybek S. 20
 Grzymała Wojciech Ludwik 230
 Guderian 257
 Gunn J.E. 205
 Gustaw Romuald, o. 8-10, 12
 Gutowski Piotr, dr 359
 Guzowski Jan, ks. dr 4, 355-362
 Gyszynice R. 7
 Hadas Szmuel, ambasador Izraela przy Stolicy
 Apostolskiej 269
 Halas E. 295
 Harnack Theodosius 183
 Harris E.E. 210
 Hasław Andrzej 235
 Hawking Steven W. 207, 208
 Häring Bernard 155
 Hebrajczycy 262
 Heide Jerzy 234
 Heiler Friedrich 195
 Heinz A. 76
 Heliasewicz 274; zob. Heliasewicz Melchior
 Heliasewicz Melchior, bp żmudzki 274
 Heller M. 208
 Helwingk (Helvingk) Walenty 234
 Hencel A. 139
 Hermann R. 172
 Herod 316
 Herrmann Winfrida, s. 286, 287
 Herzog R., prezydent RFN 252
 Hieronim św. 38
 Hilgard E. 90
 Hilgard W.R. 92
 Hindenburg 256
 Hiob 18
 Hipler F. 142, 233
 Hitler A. 245, 372
 Hoffman M.L. 94
 Hoffmann 256
 Hoffmann Franciszek 235
 Hogan C.J. 206
 Hoppe Paul 237, 246
 Hosianum 358; zob. Wyższe Seminarium Du-
 chowne Metropolii Warmińskiej
 Hozjusz Stanisław, kard. 231-236, 317, 357
 Höflner J. 248
 Höller Ch. 160, 169
 Hryniewicz W. 165, 373
 Hryszkiewicz H. 274
 Hubble 205, 206
 Hurlock E. 92
 Hübner Siegfried 184
 Hümmeler H. 274
 Hünfeldt Andrzej 17

- Instytut Budownictwa, Mechanizacji i Elektryfikacji Rolnictwa w Warszawie 349
 — Zakład Budownictwa Rolniczego w Olsztynie 349
 Instytut Demoskopii w Allensbach 123
 — Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie 159, 368
 — Psycho-Pedagogiczny w Wilnie 147
 — Sztuki Polskiej Akademii Nauk 323
 Isaac J. 265
 Iserloh E. 172, 173
 Immakulata, s. 290
 Iwaszkiewiczówna Barbara, s. 281
 Izaak 190, 261, 264
 Izrael (naród) 48, 261, 264, 266
 Izraelici 48
 Izraelita 261
- Jacuńska M. 95
 Jadwiga, królowa 7, 10
 Jagiello Władysław, król 10
 Jagłowski Antoni, ks. inf. 357, 359
 Jahwe 23, 47, 48, 219, 226
 Jakub, bibl. 179
 Jakub, legat papieski 138
 Jakub św., Apostoł 142, 190, 265, 367, 368
 James W. 87
 Jan Chrzcziciel św. 261
 Jan Ewangelista 142
 Jan Fryderyk Saksoński 177
 Janicki Marian, ks. 16
 Janik J. 208
 Jan II Kazimierz, król 232
 Jankowski Augustyn, o. 22, 23
 Jankowski B. 20
 Jankus Desyderia, s. 285
 Jan Nepomucen św. 368
 Jan Paweł II, pp. 55, 66, 73, 75, 81, 127, 133, 136, 155, 159-162, 165-170, 188, 191, 255, 259, 261-263, 268-270, 286, 361, 367, 377, 378
 Januszewski A. 88-90
 Jan z Czarnolasu (Kochanowski) 38
 Jan z Łajs 324
 Jaroszyński M. 205
 Jaszczyszyn J. 107, 109-111, 114, 117
 Jasiński Janusz, prof. dr hab. 251, 252, 358, 364, 372
 Jean-Paul II (Jan Paweł II) 272
 Jedin Hubert 172, 173
 Jemieliy Witold, ks. prof. dr hab. 144, 358
 Jemiolkowski J. 146
 Jeremiasz 23, 47
- Jeronim (Hieronim) 13
 Jerszyna S. 39
 Jezierski Jacek, ks. bp dr 4, 355-357, 360, 361, 365, 373
 Jeziorowski Jürgen 195
 Jędraszewski Marek, ks. prof. dr hab. 359
 Joest W. 172
 Johann II Kasimir (Jan II Kazimierz, król) 292
 Johannes Paul II (Jan Paweł II, pp.) 159, 160, 170
 Johann Fryderyk, książę Saksonii, elektor 174, 175
 Joannis Pauli II (Jan Paweł II, pp.) 77
 Jolanta (Prialgauskaitė?) 291
 Journet Ch. 268
 Józef św. 285
 Jules Isaac 265
 Jungmann J.A. 128
 Jüngel E. 172, 373
- Kajka M. 375
 Kalinin 362
 Kalinowska Ambrozja, s. dr 355, 357, 359
 Kalinowski Miroslaw, ks. 103, 104, 106, 108, 110, 112, 114, 116, 118, 120
 Kaliopa 35
 Kaller Maksymilian, bp 76, 246, 358
 Kalwin 16
 Kalwa P. 138, 143
 Kameduli węgierscy 358
 Kamiński S. 218, 221
 Kanapeckaj Jonć, s. 290
 Kania Stanisław 296
 Kant Immanuel 256
 Kantzenbach F.W. 193
 Kapica, ks. 375
 Kapituła Kolegiacka w Dobrym Mieście 237
 — Warmińska 230, 247
 Karewicz Franciszek, bp 284, 285
 Karmelici bosci 37
 Karnowski Stanisław, bp 13, 14, 142, 234
 Karol V, cesarz 174
 Karp Hans-Jürgen, dr 248
 Karpińska E. 269
 Karpiński Franciszek 17, 37, 38
 Karski K. 161, 169
 Karwowski S. 138
 Karzeł Adam 404
 Kasper W. 123-125, 132, 372, 373
 Katarzyna II, caryca 281
 Katarzyna św. 273, 275, 276, 279, 281-283, 291, 359
 Katarzyna z Górci, wojewodzina poznańska 30
 Katharina (św. Katarzyna) 274
 Kather Arthur 246

- Katolicka Agencja Informacyjna 269, 270
 Katolickie Stowarzyszenie Kobiet 147
 Katolicki Uniwersytet Lubelski 295
 Kaufmann F.X. 121, 122
 Kazimiera, s. 288
 Keler Konrad SVD, ks. dr 357
 Kierkegaard Søren 128
 Kiliszek M. 219
 Kinastowski W. 201
 Kinga, księżna, żona Bolesława Wstydlivego 6
 Kirst H.H. 256
 Kisiel Hermana, s. 285
 Kittel G. 378
 Kittl Rudolf 19
 Klaryski 6
 Klawek Aleksy, ks. 14, 15, 20, 21, 24
 Kleinbeyer B. 79
 Kleiner J. 6
 Kleinknecht H. 172
 Klemensiewicz Zenon 6
 Klepacz M., ks. bp 136
 Kleszczyński A. 169
 Klimeczuk Zygmunt, ks. dr 357
Klinkowski Ireneusz, ks. 5, 6, 8, 10, 12, 14, 16, 18, 20, 22, 24, 26, 28, 30, 32, 34, 36, 38, 40, 42
 Klinger E. 132
 Kliszko Zenon 296
 Kluger Jerzy 269
 Kloniecki P. 18
 Klys J. 61
 Knasas John F.X. 223
 Książnin Franciszek Dionizy 38
 Kochanowski Jan 5, 17, 35-38, 41, 42
 Kochleusz 175
 Kocot S. 160
 Kohelet 48
 Kolbuszewski Jacek 256
 Kolegium Apostołów 164
 — Jezuitkie w Poznaniu 235
 — Papieskie w Braniewie 358
 — Teologiczne im. św. Tomasza w Kalinin-
 gradzie 363, 364
 Kolumban 246
 Kollataj Hugo 335, 341-343
 Komisja do Spraw Katechizacji przy Kongrega-
 cji Soborowej 146
 — Episkopatu ds. Ekumenizmu
 — — ds. KUL 296
 Komorowski Jan 9
 Konarski Adam 230, 232
 Kondrusiewicz, abp 365
 Kondziela Joachim 295, 296, 304
 Kongregacja do Spraw Duchowieństwa 152
 — Nauki Wiary 167
 — Rozkrzewiania Wiary 234
 Konopacki Jan Karol 232, 235
 Kopernik Mikołaj 357
Kopiczko Andrzej, ks. dr 229-234, 236, 237, 356-359, 364
 Kopitar B. 7
 Korejwo Teresa, s. 287
 Korycki J. 68
 Kosłowska Maria 6, 8, 11, 12, 16, 17, 31-34, 36-38
 Kościelny Związek Augsburskiego Wyznania (Hochkirchliche Vereinigung Augsbursgischen Bekenntnisses) 195
 Kotsa J. 225
 Kowalczyk Józef, abp, nuncjusz apostolski 355
 Kowalczyk L. 368
Kowalik Krzysztof SDB, ks. 171, 172, 174, 176, 178, 180, 182, 184, 186, 188, 190, 192, 194, 196
 Kowzan Andrzej 190
 Koziński J. 85, 87, 88
 Koziel Czesław OFM, ks. 364
 Koźmiński C.H. 144
 Köster Heinrich 193
 Krakowiak Cz. 76
 Krasiecki Ignacy Błażej Franciszek 230, 232, 235
 Krassuski Alfred 248
 Krapiec M., o. 296
 Krementz Philip 76, 80
 Krockow von 256
 Kromer Marcin, bp 142, 230, 232, 235, 236
 Krotoski Jan Erazm 10
 Król J. 90
 Krukowski J. 143
 Kruszyński Józef, ks. 18, 19, 22, 39
 Kryczka P., doc. 296, 297
 Kryszpin Jan Hieronim, bp 277
 Krzyżanowski J. 6, 36
 Kubica, s. 7
 Kuczyński T. 219
 Kudasiwicz J. 188
 Kulas H. 87, 89
 Kulesza Józefa Jadwiga OSB 356, 359
 Kumpikiewicz Wincenty, Ks. kapelan 283
Kunicki Zdzisław, ks. dr 217, 218, 220, 222, 224, 226, 356, 359
 Kunigk Jan Jerzy 230
 Kunowski S. 93
 Kuraskiewicz Władysław 9
 Kuria Rzymska 285
 Kuznowicz Mieczysław, ks. 145
 Küng H. 172, 173, 373
 Küppers K. 76
 Kwiatkowski Jacek 368

- La Baume W. 324
 Laloux J. 104
 Lang B. 378
 Langhans D. 159, 163, 164
 Langkammer H. 188-191
 Laskowski J. SJ 76
 Lasocina Anna, żona Stanisława Spinka 32
 Läßle A. 179
 Le Bras G. 114
 Lehmann K. 373
 Lelewel J. 325, 331
 Lenartowicz P. 208
 Lenz S. 256
 Leń Kazimierz SJ, o. dr 358
 Leopolda (Niez Jan, ks.) 12, 16, 35
 Le Sautchoir 173
 Lesiński Andrzej, ks. dr 356, 358
 Leskie J. 207, 209
 Leszczyński Rafał, wojewoda belzki 10
 Leszczyński Stanisław, król 364
 Leszczyński Wacław 232, 235
 Lenowiczówna Dorota, s. 281
 Liaño J.M. 49
 Libiszowska-Żółtkowska M. 107
 Liceum Ogólnokształcące im. Zamoyskiego
 w Lublinie 86
 Lippert P. 104
 Lipski Jan Józef 252, 255
Lisiecka Małgorzata 51, 52, 55, 56, 58, 60, 62,
 64, 66, 68, 70, 72
 Litwini 289
 Lobato A. 219, 226
 Loewenich W. von 178, 183
 Lohse B. 172
 Lojs, król 7
 Loloux J. 104
 Longair M.S. 205
 Lortz J. 171-173
 Losski W. 373
 Lovsky F. 265, 266
 Lubac Henri de 218, 268
 Lubelezyk Jakub 15, 35
Luibera Maria 311, 312, 314, 316, 319, 320, 322,
 358
 Lubiec P. 226
 Lubomirski Józef, książę 10
 Lubomirscy (ród) 10
 Luft Hans 12
 Luksemburczyk 7
 Luteranie 169
 Luter Marcin 141, 171-178, 180-197
 Luther Martin (Marcin Luter) 172-176, 178,
 180, 186, 197, 378
 Lutkiewiczówna Józefa, s. 282, 283
 Lutostański K. 76
 Lach Stanisław, ks. 27
 Łaski Jan 15
 Łasicki Jan 10
 Łaszewski Michał Remigiusz 230
 Łatak Kazimierz, ks. dr 358
 Łazarz[owa drukarnia] 14
 Łazewski Wojciech, ks. dr 359
 Łopaciński Jan, bp 281
 Łoś Jan 11
 Łódzkie Seminarium Duchowne 34
 Łubieciński Maciej Józef, bp chelmiński 143, 232
 Łudczak Ryszarda 361, 362
 Łukasz św. 188, 189, 287
 Macewicz Teresa Archaniela, s. 284; zob. Ma-
 cewiczówna Archaniela
 Macewiczówna Archaniela, s. 284, 285
Mackiewicz Adam 323, 324, 326-328, 330, 332-
 -340, 342-346, 348-350, 352
 Mackiewicz H. 330, 335, 343, 346, 349
 Mackiewiczówna Elżbieta 276
 Mackowicz Anna, dr 357
 Mackowicz R., prof. dr hab. 367
 Madajczyk Piotr 248
 Maier J. 49
 Mailath Jan, hr. 10
 Malaspina Germanik, nuncjusz apostolski 234
 Malthus 313
 Małecki A. 9-11
 Małgorzata, s. 288
 Małgorzata, żona króla Łojsa 7
 Mallek Karol 375
 Mandonnet 222
 Manns Peter 172, 178
 Marchewka A. 144
 Marcinowiczówna Marta 276
 Marcinówna Anna 276
 Marek Ewangelista św. 263
 Maria, starsza siostra króla Łojsa 7
 Mariański J. 103, 104
 Maritain Jacques 224
 Marquardt Andrzej 235
 Maryniarczyk A. 218
 Mascall E.L. 219
 Masłowski A. 90
 Matera G. 236
 Matulewicz Jerzy, abp, wizytator apostolski,
 błąd. 286
Matysiak Bogdan Wiktor, ks. 45, 46, 48, 356,
 357
 Mauder A. 190, 191, 194
 Maurer 180
 Mazurzy 254, 375
 Mączkowska M. 324, 325

- Mączyński Franciszek 20, 21
 McAuley 224
 Meinhold P. 174, 194
 Melancton 172
 Melin M., mgr 367
 Merchel R. 333
 Merkle 171
 Merton Tomasz 23
 Messori Vittorio 259, 262, 268, 272
 Metody św. 246
 Metropolita Warmiński (E. Piszczyk) 365
 Metzger M.J. 173
 Meyer H.B. 79
 Michalski Jan 327, 350
 Michalski Wilhelm, ks. prof. 18, 19
 Mickiewicz Adam 251, 256
 Miejski Dom Kultury w Olsztynie 367
 Mieszko I, książę 324
 Międzynarodowy Kongres Mariologiczno-
 -Maryjny w Lourdes 193
 ——— Katechetyczny w Rzymie 136, 154
 Mikołaj I, car 282
 Mikołaj II, car 284
 Mikołajewski Daniel, ks. 16
 Milejewski Paweł 32
 Miłosz Czesław 5, 9, 23, 25, 26, 29
 Mirek Franciszek 21, 23
 Mirkowska I. 332
 Miziołek W., bp 160, 167
 Mojzych-Rudowska S. 330, 348
 Mojżesz 220, 261, 264, 268, 316
 Mołotow 245
 Moniuszko 256
 Montanus Maciej 234
 Mosakowski Władysław, ks. 18
 Mulhaupt Hermann 371
 Mumm R. 195
 Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie 324, 325,
 328-332, 348
 Mühlen Heribert 82
 Mühlen K.H. 175, 185
 Myszkowski Piotr, bp 36
- Nadolski B. 79
 Nadolski Ludwik, ks. dr 355
 Nagielewiczówna Anna 276
 Nagy S. 165
 Nanker, bp krakowski 139
 Napiórkowski S.C. 161, 171, 173, 181, 182, 190,
 191, 193
 Narbutówna Barbara 276
 Narbutówna Dorota 277, 280
 Narbutówna Marianna [=Dorota] 280
 Następca Piotra (Jan Paweł II) 164
 Natanael (Bartłomiej) 261
- Nehring W. 7, 8
 Nicz Jan (Leopolita) 12
 Niebrzydowski I. 87
 Niemcy 241-243, 245-247, 249, 251-257, 364,
 371, 372
 Niemczyk Wiktor, ks. prof. dr 28
 Niemiec 244
 Niemki 364
 Niezabitowski Leonard 12
 Nikiel Karol, ks. dr 18
 Nikodem 137
 Nikodema, s. 290
 Niparko R. 135
 Nobel 25
 Nossol A., bp 373
 Nowak J. 226
 Nowak S. 106
 Nowak Władysław, ks. dr 75, 76, 78, 80, 82, 84,
 86, 88, 90, 92, 94, 96, 98, 100, 142, 159,
 160, 162, 164, 166, 168, 170, 355, 359, 362
 Nowakowski A. 324
 Nycz Wawrzyniec Józef 230
- Obermann Heiko 193
 Obertyński Z. 231
 Oblak Jan, bp 252
 O'Brien Thomas C. 221, 222
 Oesterle J.A. 223
 Ojciec Reformacji (M. Luter) 178, 180, 187, 196
 Ojcowie Augustianie z Żagania 139
 Okęcka-Bromkowa M. 367
 Olczak S. 233
 Olejnik S. 66
 ONZ 315
 Orszaeki Grzegorz, ks. 15
 Osinkowska J. 349
 Ossoliński Aleksy 234
 Ostroróg Mikołaj 16
 Ośrodek ds. Jedności Chrześcijan w Archidiece-
 zji Warszawskiej 160
 Otton Bamberski (z Bambergu) św. 137
 Otton z Bambergu 137, 138
 Otto H., teolog protestancki 192
 Owens Joseph 223
- Pac Kazimierz, bp 277-279
 Pacho A. 325
 Pagnin 35
 Paliński Bogusław 368
 Państwowa Służba Ochrony Zabytków w Olsz-
 tynie 323, 328, 333, 344, 345
 Papieška Akademia Teologiczna w Krakowie
 372

- Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan 160, 166
- Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu 372
- Parczewski Piotr, bp 276, 277
- Pascal B. 27
- Pasierb J. St., ks. 368
- Paszkwicz Innocetia, s. 289
- Patriotyczny Ruch Odrodzenia Polski (PRON) 333
- Paul V (Paweł V, pp.) 79
- Paul VI (Paweł VI, pp.) 186
- Paweł V, pp. 146
- Paweł VI, pp. 63, 64, 73, 185, 377
- Paweł św. 53, 185, 224, 261-264, 266, 269
- Pawlak M. 236
- Pawlak Tadeusz, ks. prof. dr hab. 55, 355, 356
- Pawłowska Barbara, s. 281
- PAX 218, 372
- Pax Christi 252
- Peebles P.J.E. 205, 206
- Pegis Anton C. 222, 223
- Perini G. 221, 222
- Perlado P.A. 61
- Pesch O.H. 172, 173
- Peter Michał, ks. 24
- Peters A. 172
- Petri H. 187, 194
- Perini G. 221, 222
- Philippe D.M. 219
- Piąta Kolumna 254
- Pieczynowie, plemię 138
- Piekosiński Franciszek 11
- Piłchowicz Józef, bp 232
- Pilat 195
- Piłsudski J. 256
- Pio Papa XI (Pius XI, pp.) 79
- Piotrkowczyk Andrzej 13
- Piotr Apostoł św. 146, 160, 164, 168, 263, 264, 266, 270
- Piotr/Piotr naszych czasów (Jan Paweł II, pp.) 260, 264, 270
- Piotr z Kafarnaum 268
- Piotr z Radoszyc 10
- Piskorek Ireneusz, ks. 361
- Piszcz Edmund, abp dr 246, 255, 274, 275, 316, 317, 361, 362, 365, 367
- Pius V, pp. 20
- Pius X, pp. 136, 144, 146
- Pius XI, pp. 136, 145, 146
- Pius XII, pp. 21, 25
- Piwowski Władysław*, ks. 92, 103-105, 107, 112-115, 295, 296
- PKZ, Oddział w Olsztynie 333
- Planek 207
- Platon 225, 226
- Plemiecka Elżbieta, ksieni grudziądzka 33
- Podlacha Władysław 8
- Podlasek Maria 253
- Podlasiecka I. 368
- Polacy 144, 241-243, 245-247, 249, 251-254, 256, 257, 260, 314, 364, 374
- Polak 156, 244, 251, 269
- Polak [= katolik] 375
- Polki 364
- Polkowski A. 135
- Polski Związek Niewidomych, biblioteka 368
- Polsko-Niemieckie Centrum Młodzieży w Olsztynie 346, 349
- Pomianowski R. 86
- Pomorzanie Zachodni 138
- Poniatowski Michał, prymas 37
- Poradnia Wychowawcza przy Katolickim Stowarzyszeniu Kobiet w Wilnie 146
- Poręba P. 135, 140, 145
- Poschmann Brigitte, dr 248
- Potocki Teodor Andrzej 232, 235
- Popiel Bazyli, ks. 34
- Półtawska W. 68
- PPR 374
- Pracownia Konserwacji Dzieł Sztuki w Olsztynie 333, 334
- Pracownie Konserwacji Zabytków 328, 333, 334
- Praniewicz Michałina 287
- Prawosławni 169
- Preuck Jan 236
- Preuckische Stiftung in Rom (Fundacja Preucka w Rzymie) 236
- Preul R. 132
- Prialgauskaitė Jolanta, s. 291
- Probst M. 79, 82
- Proroicy 46 47
- Prorok (Ezechiel) 47
- Protmann / Prothmann Regina 274, 291
- Prouvost Géry 219, 222
- Prusowie 137
- Przedsiębiorstwo Wodociągów i Kanalizacji w Olsztynie 345
- Przekop Edmund, ks. prof. dr hab. 358, 365
- Przetacznikowa M. 94
- Ptaszycki S. 31
- Ptaśnik J. 30
- Pylak Bolesław, bp, wielki kanclerz KUL 296
- Pukalski Józef Alojzy, baron, bp tarnowski 38
- Pułgłisi J.F. 161
- Puodžunajte Krista, s. 290
- PZPR 296
- Rabikauskas P. 279
- Rada do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan 267
- Rada Główna Episkopatu Polski 296

- Naukowa Episkopatu Polski 296
 — Sanhedrynu 265
 Rad G. von 47
 Rado P. 79
 Radożycki J. 265
 Radziejowski Michał Stefan 232, 235
 Radziwiłł Krzysztof, hetman polny 17
 — Mikołaj Czarny 15
 Rahner K. 131, 165, 373
 Ratzinger J., kard. 63, 122, 125, 156, 183, 188, 194, 373
 Razawicz Anna Katarzyna, s. 284
 Rebeta J., dr 297
 Rees M.J. 205
 Reeves H. 207
 Reformator (M. Luter) 173-178, 180-182, 184-186, 189, 192, 193, 196
 Reformatorzy 191
 Reformowani (Ewangelicy) 169
 Rej Mikołaj 31-33
 Rembowski J. 95
 Remy J. 105, 106
 Rennings H. 76
 Reindl Joseph 184
 Reppen K. 172, 173
 Reykowski J. 87
 Rębieliński Jan 9
 Régnier M. 218
 Ribbentrop 245
 Ricoeur P. 223
 Ritteram Karl Bernhard 195
 Rogers C.S. 87-89
 Rogoll R. 88
Rogowski Cyprian, ks. 121, 122, 124, 126, 128, 130, 132, 134
 Rodecius Alexius (Aleksy Rodecki), drukarz krakowski 32
 Rodziński 296
 Rok B. 212
 Ropiak Sławomir, ks. mgr 356, 357, 368
 Rosiński F. 142
 Roslaniec Franciszek, ks. 18
Rostan Jan, ks. 361, 362, 364, 366
 Rubio M.L. 48
 Rudnicki Szymon, bp 232, 235
 Rybalt J. 220
 Rybiński Maciej 5, 35-37, 41, 42
 Rybka E. 205
 Rylko S. 233
 Rymkiewicz Elżbieta 287
 Rypińska Scholastyka, s. 281
 Ryszkiewicz M. 201, 202, 211
 Rzeszutek Emil, ks. prałat mgr 356
 Rzewuska Aleksandra Rozalia z Lubomirskich, hrabina 10
 Rzymianie 224, 261, 263, 266
Sacha Magdalena 404
Sacha Władysław Andrzej 404
 Sadis Cusane Marek de 145
 Sadzik J. 26
 Samarytanka 137
 Santer Marek, bp anglikański Birmingham 169
 Sartory Thomas OSB 171, 184, 187, 192, 194
 Savramis D. 104
 Sawicki J. 139, 140
 Sawicki S. 36
 Scheeffler R. 373
 Scheffczyk L. 173
 Scharffenberger Mikołaj 12
 Schelkle K.H. 45
 Schell Walter 244
 Schillebeeckx E. 82
 Schladath P. 122, 129
 Schmalenbach Arkadia, s. 287
 Schmauch H. 231
 Schmaus Michael 173
 Schneider Theo 373
 Schotroff W. 45
 Schöpsdau W. 192
 Schreiner J. 45
 Schulte R. 190, 191
 Schulz Mikołaj Antoni 230
 Schurr V. 131
 Schütte Heinz 188
 Schwalke J. 246
 Schwittay Klaus 372
 Sejm Wormacki 174
 Sekcja Filozoficzno-Społeczna Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej KUL 295, 296
 Seklucjan Jan 12
 Seminarium Duchowne na Warmii 233
 — — w Tarnowie 145
 — Polskie im. ŚŚ Cyryla i Metodego w Orchard Lake 39
 Semplawski Henryk 230
 Senat Akademicki KUL 295-297
 Shostrom S.L. 87
 Sיעiński Stanisław, bp 143
 Sickerski Stanisław 373, 375, 376
 Siemaszkówna Marianna Salomea 276, 278, 280
 Sikorska I. 325, 328; zob. Sikorska-Ullik I.
 Sikorska-Ullik I. 331, 332, 352
 Silnicki T. 139
 Siostry Bernardynki Misjonarki 356
Skorowski Henryk, ks. prof. dr hab. 299, 300, 302, 304-306, 308, 358
 Skowronek Alfons, prof. dr hab. 171, 174, 186, 190, 191, 193, 194
 Skwarnicki M. 41
 Slonimski A. 260
 Służba Bezpieczeństwa 244
 Smereka W. 21, 24

- Sobieski Jan III, król 232
 Sobór Chalcedoński 176
 — Efeński 176
 — Trydencki 141, 179, 233
 — Watykański I 168, 179
 — Watykański II 129, 131, 135, 136, 146, 151, 152, 155, 160, 161, 163-165, 167, 168, 173, 193, 217, 243, 259, 267, 268
 Speer 257
 Spinek Stanisław 32
 Społeczny Komitet Ratowania Dawnych Cmentarzy na Warmii i Mazurach 256
 Stabińska Jadwiga S. 41, 42
 Stabilewski Florian, abp 144
 Stach Piotr, ks. 18
 Stachowiak L.R. 23, 46
 Stachurski M. 349
 Staff Leopold 20, 23
 Stagiryta 225, 226; zob. Arystoteles
 Stahl J. 178
 Stalin 241, 245, 362
 Stark Klara, s. 287
 Staszyńska Iwona 368
 Statoriusz Piotr z Thionville 15, 16
 Stauffer R. 192
 Steck K.G. 172, 175
 Steckiewicz Jerzy, ks. 361, 363-365
 Steenberghen Franz van 221
 Stehlin Wilhelm 195
 Steffen Alfons 248
 Sterzinsky, kard. 362
 Stockel Walter 195
 Strońska Celina 23
 Stomma Stanisław 242, 248, 251
 Stowarzyszenie Civitas Christiana 368
 — Nauczania Chrześcijańskiego 146
 — Nauki Chrześcijańskiej 146
 — Społeczno-Kulturalne Pojezierze 367
 Stössel Zygmunt Krzysztof 230
 Strus A. 189
 Strużyński J. 351
 Strzeszewski Cz. 296, 300-302, 305, 307
 Studium Katolickie o Wychowaniu w Wilnie 146
 Styś S., ks. 21, 22, 39
 Subera J. 141
 Surmiński Arno 256
 Sutkiewiczówna Michalina 283, 284
 Suttner Ernst Chr. 167
 „Sühnezeichen” 243
 Svideroschi G.F. 269
 Swieżawski S. 218
 Swanborn P.G. 104
 Synak Brunon 301
 Syrach 47
 Symon Franciszek Albin, abp 18
 Synod chelmiński 147
 — kielecki 147
 — krakowski 139, 148
 — lubelski 147
 — lwowski 147
 — łeczycki 139
 — niemiecki 129
 — piński 147
 — piotrkowski 141, 142
 — plocki 147
 — podlaski 147
 — prowincjonalny polski 143
 — sandomierski 147, 148
 — tarnowski 147
 — warszawski 142, 147
 — wileński 147
 — wrocławski 138, 140
 — żmudzki 143
 Szarfenberger (Scharffenberger) 142
 Szawel (Paweł) z Tarsu 261, 262
 Szczepan św. 265
 Szczepański Adolf, prof. inż. arch. 367
 Szczepański Władysław, ks. 18
 Szembek Antoni 232
 Szembek Krzysztof Andrzej Jan 232
 Szemborowski Przemysław 230
 Szeruda Jan, ks. prof. dr 15, 17, 28
 XVI Sympozjum Ekumeniczne w Olsztynie 159
 XVI Tydzień Kultury Chrześcijańskiej w Olsztynie 367
 Szczepański W., ks. 18
 Szewczyk W. 87
 Szkowski J.S. 203
 Szorc A., ks. dr hab. 233, 355-359, 364
 Szafrowski E. 62
Szychmiller Ryszard, ks. dr hab. 51, 52, 54-60, 62, 64, 66, 68, 70-72, 356, 358, 365
 Szuda K. 324
 Szwaby (Niemcy) 253
 Szydełski S. 19
 Szyszkowski Marcin, bp 143
 Szyszkowski Mikołaj, bp 232, 235, 356
 Światowa Rada Kościołów 169
 Światowy Kongres Mariologiczny w Huelva 191
 Ślipko T. 300, 306
Śliwińska Barbara Gerarda CSC 273, 274, 276, 278, 280, 282, 284, 286, 288, 290, 292, 359
 Śliwiński Andrzej, bp dr 361, 364
 Śopyte B. 275, 278, 282, 283, 285-288, 291
 Świerczewski K., gen. 333, 334
 Świnka Jakub, abp 139

Święta Rodzina 316
 Świętochowski R. 12

Śopyte Teofila CSC 292

Taborski Andrzej 367
 Tacquest R. 202
 Tacquet R. 203
 Tamkevičius Sigitas, ks. abp kowieński 291
 Tappolet Walter 195
 Taszycki W. 7
 Teleki Dominik, hr. 10
 Tenhumberg Heinrich 192
 Tertulian 76
 Thenaudus Jan z Bourges 15
 Thimm Werner 248
 Thomas Saint d'Aquin (św. Tomasz z Akwinu) 219, 222
 Thomas von Aquin (św. Tomasz z Akwinu) 172, 173
 Thomas Wilhelm 195
 Thornwald Jürgen 255
 Thurian Max 169, 185, 192, 194
 Tilanus 107
 Tillich P. 130
 Tipler F.J. 206, 210
 Toepen Max 256
 Tomasz 4 Kempis 27
 Tomasz z Akwinu św. 184, 217--227
 Tomaszewski Z. 328-330
 Tomicki, bp 31
 Tomkiewicz Antoni, ks. 85, 86, 88, 90, 92-94, 96, 98, 100
 Torla Kazimierz, ks. 355
 Towarzystwo Miłośników Olsztyna 368
 Tranda B. 171
 Tranda Z. 180, 194
 Trenkler R. 195
 Triller Anneliese, dr 248; zob. Birch-Hirschfeld A.
 Tritozajasz 48
 Trzeciecki J. 15
 Turek Józef, ks. dr hab. 199, 200, 202, 204, 206, 208, 210, 212, 214, 216, 359
 Turek Władysław, ks. dr 357, 364
 Turnowski Jan, ks. 16, 37
 Turowicz Jerzy 26
 Turowiczowa A. 270
 Turowski J., prof. 295, 296
 Tylicki Piotr 232, 235
 Tylkowski Wojciech SJ, ks. 33
 Tymczak Adolf, ks. dr 39
 Tymmermann Jan 230

Tyszkiewicz Georg (Jerzy) 292
 Tyszkiewicz Jerzy, bp żmudzki 273-277, 279, 291

Uchnast Z. 87
 Ugańska Barbara Zofia, s. 284
 Ujejski Stanisław 230
 Ukraińcy 251, 255
 Ulanowski B. 142
 Ullrich 184
 Umiński J. 140, 144
 Ungler 30
 Uniwersytet Wileński 292
 Urban Thomas 255
 Urbańczyk P. 148
 Urbańczyk Stanisław 11
 Urząd Wojewódzki w Olsztynie 367

Vasthovius Jan 234
 Veldhuizen Piet van 191
 Verkruysse 173
 Villee C.A. 201
 Vischer Łukasz/Lucas 186
 Voicu S.J. 161
 Voss G. 185

Wadowiczani (Jan Paweł II) 260
 Walentynowicz Aniela Tekla 284
 Wantuła Andrzej, ks. prof. dr 23, 28
 Warmiacy 248, 371, 375
 Warmiński Instytut Teologiczny Historyczno-Pastoralny 361
 Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne 357
 — Wyższe Studium Katechetyczne 359
 Wawrzyniec K. 150, 156
 Waza Jan Albert, syn Zygmunta III Wazy 232
 — Jan II Kazimierz, król 276
 Weber L.M. 131
 Wehrmacht 371
 Weinberg S. 207, 209
 Weintraub Wiktor 36
 Weksler-Waszkinel Romuald Jakub, ks. 259, 260, 262
 Werbick Jürgen 123-130, 133, 134
 Wermter Ernst-Manfred 248
 Werner M. 144
 Wesółowski S.W. 143
 Węclawski Tomasz, ks. prof. dr hab. 372, 373
 Whitman W. 10
 Widawski J. 328
 Wiechert Ernst 256

- Wieczorkiewicz Bronisław, prof. dr hab. 28
 Wielgus M. 323, 327, 332, 352
 Wielgus S., ks. rektor 295
 Wieter H. 11
 Więcek Wiesław, ks. dr 135, 136, 138, 140, 142, 144, 146, 148, 150, 152, 154, 156, 356
 Wilczyński C. 144
 Wilde Jan, bp 232
 Wilk K. 144
 Wirzbieta Mathys (Maciej) 35
 Wiszowaty Edward, ks. dr 356
 Wiśniewski Jan, ks. dr 39, 361, 362
 Witkiewicz Wojciech, ks. 275-277
 Witkowska A. 15, 32
 Wittenberczyk (M. Luter) 176, 184
 Władysław IV Zygmunt, król 17
 Włodarski Z. 94
 Włodkowska Z. 224
 Włosi 257
 Wojak T. 16, 17
 Wojciech św. 24, 137, 138, 246, 257, 265, 364
 Wojewódzka Stacja Sanitarno-Epidemiologiczna w Olsztynie 334, 341
 Wojślaw R. 332
 Wojtkowski Juliusz, ks. bp prof. dr hab. 356, 358, 359, 361, 365
 Wojtukiewicz Józef, ks. 147
 Wojtyła Karol (Jan Paweł II, pp.) 268
 Wojtyśka Henryk Damian CP, prof. dr hab. 358
 Wolff Jerzy 232
 Wolfram Karol, ks. prof. dr 28
 Wolicka E. 224
 Wołniewicz Marian, ks. 24
 Wołoncewowski Maciej, bp 274-276
 Wójcik Stanisław, o. 21-23
 Wölfel E. 192
 Wróbel 33, 35, 41, 42
 Wróbel Walenty 5, 30, 31
 Wspólnota Księży w Krośnic
 Wspólnota Kulturowa Borussia 256
 Wujek Jakub z Wągrowca SJ, ks. 5, 12-16, 18, 19, 24, 30, 41, 42
 Wutz, ks. 19
 Wünsch 341, 347, 348
 Wyborski M. 325
 Wydział Nauk Humanistycznych KUL 295, 297
 — Nauk Społecznych KUL 295, 297
 — Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych KUL 295, 296
 — Prawa Kanonicznego KUL 296
 Wydźga Jan Stefan, kanclerz 232, 235, 278
 Wysocki J., mgr 341
 Wysz Piotr z Radolina, bp 7
 Wyszyński Stefan, kard. 248, 296
 Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Olsztynie 256
 Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej Hosianum w Olsztynie 235, 355-357, 361, 365
 Zabierowski M. 208, 214
 Zaborowski Z. 87, 92
 Zachariasz 189, 261
 Zahorski Benedykt, bp 277
 Zakład Etyki KUL 296
 — Socjologii Religii KUL 103
 Załuski Andrzej Chryzostom 232, 235
 Zapolska Anna 274-276
 — Barbara 274-276
 Zbąski Jan Stanisław 232
 Zdanowicz Ignacja 287
 Zdybicka Z.J. 221
 Zgromadzenie Księży Marianów
 — Siostr Służebnic Jezusa w Eucharystii 286
 — — św. Katarzyny Dziewicy Męczennicy 273-275, 277, 279, 281-289, 291-293, 359
 — — Ubogich 286
 — — Słowa Bożego (Werbiści) 357
 Ziegenaus A. 185, 187, 188
 Zielińska J.W. 219
 Zieliński Andrzej, ks. 4
 Zieliński Jacek, ks. lic. 4
 Zieliński Z.J. 368
 Ziemia Wojciech, bp dr 361, 364, 365
 Ziemska M. 94
 Zientara-Malewska M. 375
 Ziomek Jerzy 36
 Zofia, królowa 9-11
 Zum Brunn Emilie 219, 220, 224
 ZUS Olsztyn 368
 Związek Terminatorów 145
 Zwoliński A. 312
 Zygmunt August, król 12
 Zygmunt III Waza, król 14, 232
 Zyta, s. 290
 Żołnierkiewicz Julian, ks. inf. 362, 367
 Żółakówna Barbara, s. 280
 Życiński W. 186, 187
 Żyd 263
 Żydówka 261
 Żydzi 251, 259, 265-270, 289
 Żywica Zdzisław, ks. dr 356

INHALTSVERZEICHNIS

Ireneusz KLIMKOWSKI: Psalterübersetzungen in polnische Sprache	5
Bogdan Wiktor MATYSIAK: Alttestamentliche Terminologie für Armutbegrifflichkeit	45
Ryszard SZTYCHMILER, Małgorzata LISIECKA: Die wesentlichen Pflichten der Eheleute laut Beschließen des II. Vatikanischen Konziles	51
Władysław NOWAK: Pastorale Bedeutung der Liturgie des Segens von Verlobungen und Ehejubiläen	75
Antoni TOMKIEWICZ, Elżbieta DROZD: Einfluß der Erziehungsmethoden der Eltern auf das Niveau der Jugend Selbstakzeptation	85
Mirosław KALINOWSKI: Religiöse Formation der Angestellten des Gesundheitswesens	103
Cyprian ROGOWSKI: Die Weitergabe des Glaubens in der interdisziplinären Dimension	121
Wiesław WIĘCEK: Seelsorge der Erwachsenen und ihre Notwendigkeit im geschichtlichen Aspekt	135
Władysław NOWAK: Der Weg zur vollen und sichtbaren Einheit der Christen auf der Grundlage der Enzyklika von Johannes Paul II.: <i>Ut Unum Sint</i>	159
Krzysztof KOWALIK SDB: Um die ökumenischen Lektüre Marthin Luthers am Beispiel des <i>Kommentars zum Magnifikat</i> (1521)	171
Józef TUREK: Das Weltall und der Mensch	199
Zdzisław KUNICKI: Zurück zum Thomas von Aquin — aber wie? (Im Kreis der Interpretation von Etienne Gilson)	217
Andrzej KOPICZKO: Die Geistlichkeit der ermländischen Diözese in den Jahren 1525-1772	229

MATERIALIEN UND BERICHTE

Marian BORZYSZKOWSKI: Polen und Deutsche — Geschichte und Gegenwart	241
Janusz JASIŃSKI: Die Aussiedlungen der Polen und der Deutschen. Rückblick nach einem halben Jahrhundert	251
Romuald Jakub WEKSLER-WASZKINEL: Johannes Paul II. über die Juden und Judaismus	259
Barbara Gerarda ŚLIWIŃSKA CSC: Kongregation der Schwestern der Hl. Katharina Jungfrau und Märtyrerin in Litauen 1645-1995	273

Władysław PIWOWARSKI: Reaktivierung der liquidierten Katholischen Fakultät der Universität Lublin	295
Henryk SKOROWSKI: Familie und Landesgemeinschaft im Zusammenhang mit Selbstverwaltung	299
Maria LUBERA: Familie — Chancen und Gefährdungen im Lichte der Konferenz „Bevölkerung und Fortschritt“ in Kairo	311
Maria LUBERA: Familie und die demographische Situation Polens	319
Adam MACKIEWICZ: Archäologische Forschungen auf dem Gelände der Altstadt in Allenstein bis zum Jahre 1995	323
Jan GUZOWSKI: Bericht über wissenschaftliche Tagungen von Professoren und Lehrbeauftragten des Priesterseminars der Kirchenprovinz Ermland HOSIANUM zu Allenstein in den Jahren 1989-1996	355
Jan ROSŁAN: Zwei wissenschaftliche Tagungen der Kirchlichen Forschungszentren der Kirchenprovinz Ermland	361
Marian BORZYSZKOWSKI: Die 16. Woche der Christlichen Kultur in Allenstein 4-11 Juni 1995. Um Erhaltung der Schönheit der lieben Gotteswelt	367

REZENSIONEN

Irmgard Fides Behrendt, <i>Zerrissen ist das Netz... und wir sind frei. Tanzerin in Ostpreußen — Ordensfrau in Brasilien</i> — Janusz JASIŃSKI	371
Tomasz Węclawski, <i>Chrystus naszej wiary (Christus unseres Glaubens)</i> — Bischof Dr. Jacek JEZIERSKI	372
Stanisław Sikierski, <i>Kulturotwórcze funkcje parafii katolickich w społecznościach lokalnych (Kulturbildende Funktionen der katholischen Pfarrgemeinden in den lokalen Gesellschaften)</i> — Anita BORAWSKA	373
Abkürzungsverzeichnis	377
Geographischer Index	379
Personenindex	385
Inhaltsverzeichnis	399

SPIS TREŚCI

Ks. Ireneusz KLIMKOWSKI: Polskie przekłady <i>Psalterza</i>	5
Ks. Bogdan Wiktor MATYSIAK: Terminologia Starego Testamentu na oznaczenie pojęcia ubóstwa	45
Ks. Ryszard SZTYCHMILER, Małgorzata LISIECKA: Istotne obowiązki małżeńskie według uchwał Soboru Watykańskiego II	51
Ks. Władysław NOWAK: Znaczenie pastoralne liturgii błogosławieństw zaręczyn i jubileuszy małżeńskich	75
Ks. Antoni TOMKIEWICZ, Elżbieta DROZD: Wpływ oddziaływań wychowawczych rodziców na poziom samoakceptacji młodzieży	85
Ks. Mirosław KALINOWSKI: Formacja religijna pracowników służby zdrowia	103
Ks. Cyprian ROGOWSKI: Proces przekazu wiary w wymiarze interdyscyplinarnym	121
Ks. Wiesław WIĘCEK: Katechizacja dorosłych w Polsce w aspekcie historycznym i jej potrzeba	135
Ks. Władysław NOWAK: Droga do pełnej i widzialnej jedności chrześcijan w świetle encykliki Jana Pawła II <i>Ut Unum Sint</i>	159
Ks. Krzysztof KOWALIK SDB: O ekumeniczną lekturę Marcina Lutera na przykładzie <i>Komentarza do Magnificat (1521)</i>	171
Ks. Józef TUREK: Wszechświat wobec człowieka	199
Ks. Zdzisław KUNICKI: Z powrotem do Tomasza z Akwinu — ale jak? (W kręgu interpretacji Etienne Gilsona)	217
Ks. Andrzej KOPICZKO: Duchowieństwo diecezji warmińskiej w latach 1525-1772	229

MATERIAŁY I SPRAWOZDANIA

Ks. Marian BORZYSZKOWSKI: Polacy i Niemcy — historia i współczesność	241
Janusz JASIŃSKI: Wysiedlenia Polaków i Niemców. Z perspektywy półwiecza	251
Ks. Romuald Jakub WEKSLER-WASZKINEL: Jan Paweł II o Żydach i judaizmie	259
S. Barbara Gerarda ŚLIWIŃSKA CSC: Zgromadzenie Sióstr świętej Katarzyny Dziewicy Męczennicy na Litwie (1645-1995)	273
Ks. Władysław PIWOWARSKI: Reaktywowanie zlikwidowanego Wydziału Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego	295
Ks. Henryk SKOROWSKI: Rodzina a społeczność terytorialna w kontekście samorządu	299
Maria LUBERA: Rodzina — szanse i zagrożenia w świetle konferencji „Ludność i rozwój w Kairze”	311

Maria LUBERA: Rodzina na tle sytuacji demograficznej Polski	319
Adam MACKIEWICZ: Historia badań archeologicznych na terenie Starego Miasta w Olsztynie prowadzonych do 1995 roku	323
Ks. Jan GUZOWSKI: Sprawozdanie z sesji naukowych profesorów i wykładowców Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej HOSIANUM w Olsztynie za lata 1989-1996	355
Ks. Jan ROSŁAN: Dwie sesje naukowe Kościelnych Ośrodków Naukowych Metropolii Warmińskiej	361
Ks. Marian BORZYSZKOWSKI: XVI Tydzień Kultury Chrześcijańskiej w Olsztynie 4-11 czerwca 1995. O zachowanie piękna Bożego świata	367

RECENZJE

Irmgard Fides Behrendt, <i>Zerrissen ist das Netz... und wir sind frei. Tänzerin in Ostpreußen — Ordensfrau in Brasilien (Rozerwana jest sieć... i jesteśmy wolni. Tancerka w Prusach Wschodnich — siostra zakonna w Brazylii)</i> — Janusz JASIŃSKI	371
Tomasz Węclawski, <i>Chrystus naszej wiary</i> — Bp dr Jacek JEZIEŃSKI	372
Stanisław Siekierski, <i>Kulturotwórcze funkcje parafii katolickich w społecznościach lokalnych</i> — Anita BORAŃSKA	373
Wykaz skrótów	377
Skorowidz geograficzny	379
Skorowidz osób	385
Inhaltsverzeichnis	399

Korekta redakcyjna, indeksy
Magdalena Sacha

Redakcja techniczna
Władysław A. Sacha

Reprodukcje
Adam Karzeł

ISSN 0137-6624

Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej
HOSIANUM

Wydanie I. Nakład 500 egz. Objętość 32,25 ark. wyd. = 25,25 ark. druk. B₁/16.

Fotoskład, przygotowalnia offsetowa i druk
Studio Poligrafii Komputerowej „SQL”
10-059 Olsztyn, ul. Polna 16, tel./fax 523-59-41