

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XXXV (1998)

CZEŚĆ 2.

STUDIA WARMIŃSKIE

TOM XXXV (1998)

CZEŚĆ 2.

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE METROPOLII WARMIŃSKIEJ
„HOSIANUM”
OLSZTYN 1998

ROZPRAWY

UBODZY W TRADYCJI MĄDROŚCIOWEJ STAREGO TESTAMENTU

Treść: — I. Ubodzy w *Psalterzu*. — II. *Księga Przysłów* o ubogich. — III. *Księga Hioba* a ubodzy. — IV. Relacja *Księgi Koheleta* o ubogich. — V. *Księga Mądrości* o ubogich. — Zusammenfassung.

Księgi Starego Testamentu bardzo często ukazują na swych kartach ludzi, którzy w hierarchii społecznej, tworzonej zresztą przez dobrze sytuowanych materialnie, stoją od nich niżej. Z tego też powodu byli przez nich postponowani i odsuwani niejednokrotnie całkowicie na margines życia wspólnotowego. Tak działo się w obszarze ludzkich relacji. Inaczej jednak podchodzą do problemu ubóstwa i ubogich członków społeczności izraelskiej księgi święte, zwłaszcza księgi mądrościowe. Stąd też artykuł niniejszy stara się przedstawić stanowisko *Psalterza*, *Księgi Przysłów*, *Koheleta*, *Hioba* i *Mądrości*. Celowo została pominięta tu *Księga Syracha*, gdyż ta może zasługiwać na oddzielne opracowanie tematu.

I. UBODZY W PSALTERZU

Psalterz, będący niejednorodnym zbiorem pochodzącym z różnych okresów historii Izraela, można nazwać zwierciadłem biblijnej pobożności. Zawiera się w nim cała religijna dusza narodu wybranego, która znalazła swe odbicie w 150 pieśniach religijnych. Pobożni Izraelici włożyli w nie swoje modlitwy, błagania, uwielbienia, wyznania wiary.

Żadna też księga Starego Testamentu nie poświęciła tyle uwagi ubogim jak właśnie *Psalterz*, z którego wynika, że ci wszyscy biedni, jawiący się w psalmach, rozumieją swoją egzystencję bycia *ecclesiola in ecclesia*¹.

Badanie zagadnienia ubogich w Psalmach rozpoczął Rahlfs swoją pracą wydaną w Berlinie w 1892 r. zatytułowaną *Ani und Anaw in den Psalmen*, który widział w pobożnych, zwłaszcza w *'anawîm*, jakąś partię w starotestamentowym ludzie Bożym, zdecydowanie opowiadających się za Jahwe.

Prace w tym kierunku kontynuował dalej A. Causse. Mówił on o bractwie lub jakimś związku ubogich, którzy uważali się za elitę ludu, a jedyną ich radością było przebywanie razem oraz udział w kulcie świątynnym.

¹ A. Gelin, *Les Pauvres de Yahvé*, Paris 1956, s. 32–36.

Pogląd ten spotkał się ze zdecydowanym sprzeciwem². Zwolennicy tego nowego kierunku nie uważali ubogich za jakąś grupę zorganizowaną, lecz tylko na podstawie przypadków jednostkowych można było mówić o ubogich w szerszym kontekście³.

Według A. Weisera nadanie przymiotu pokory i cierpienia pobożnym wypłynęło z kultu i należy to rozumieć jako typowe wyrażenie kornej postawy przed majestatem Jahwe w świątyni. Termin *pokorny* na oznaczenie różnicy społecznej jest zatem wtórny i przeciwstawia się mocarzom oraz ciemieżcom (zob. np. Ps 72,4.12; 82,3 n.; 147,6–8), a także jest przeciwieństwem do zadających gwałt (np. Ps 37, 49, 62). Wywodzi się to ze starego etosu Przymierza, który stawia ubogich i potrzebujących pod szczególną opieką Jahwe⁴.

Ubóstwo ekonomiczne rzadko pojawia się w Psalmach (zob. Ps 37,25 n.; 112,9; 132,15), gdyż akcent położony jest przede wszystkim na stosunek społeczności czy jednostki do ubożego, który czuje się jako ten, kto się nie liczy, kto zajmuje podrzędne stanowisko w społeczeństwie, którego w ogóle się nie słucha, kto cierpi i nie może przy tym się bronić.

Religijne znaczenie jest zwłaszcza wtedy podkreślane, gdy jest mowa o czasach mesjańskich (zob. Ps 72,2.4.13; por. Za 9,9). Niemniej jednak oznaczają ubodzy najpierw tych, którzy znajdują się w jakimś ciężkim położeniu, ucisku, a potem dopiero aspekt społeczny nabiera odcienia religijnego (np. Ps 18,28). W Ps 31, 38, 51, 70 i 71 każda z występujących tu osób znajduje się w jakiejś potrzebie, trudnej sytuacji i tylko od Boga wyczekuje wybawienia z niej. Pobożność też tylko pozwala szukać ubogim pomocy u Jahwe i stąd terminy oznaczające ubogich w Psalmach nabrały charakteru religijnego i modlitewnego⁵.

Bardzo często *Psalterz* ukazuje ubogich w zależności od bezbożnych. Nieprzyjaciele ubożego stanowią cały szeroki temat w Psalmach, a ubóstwo w indywidualnych Psalmach błagalnych jest wynikiem działalności wroga (np. Ps 9,4.7; 35,19; 69,5), nienawidzącego (np. Ps 9,19; 35,10; 86,17), prześladowcy (Ps 35,3; 109,16), gwałcących prawa (Ps 140,2.5), rabusiów, łupieżców i lichwiarzy (Ps 35,10; 109,11). Zwalczają oni bez skrpułów ubożego i stawiają nań pułapki (Ps 10,9; 35,7 n.; 140,6). Są oni tak samo niebezpieczni jak lwy, węże i żmije (Ps 35,17; 140,4). Knują zło i cieszą się, kiedy dojdzie ono do skutku (Ps 35,4.26; 140,15). Szukają także fałszywych świadków, przeciwników Prawa, aby zgubić niewinnego ubożego (Ps 35,1.11; 109,31).

Ciężkie położenie biednego ukazuje się w Psalmach także jako kłopoty, choroba atakująca jego ciało (Ps 6,3; 22,15–19; 38,4–9) i sprawiająca, że ubożego uważa się za ukaranego przez Boga (Ps 6,2; 39,2.4; 107,17) za jego grzechy⁶. Stąd

² Wymienić tu należy przede wszystkim: J. van der Ploeg, H.A. Brongers, S. Mowinkel, H. Birkeland.

³ J.J. Stamm, Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung, *ThR* 23(1955), s. 55–58.

⁴ Die Psalmen, Göttingen 1950, s. 55–56.

⁵ St. E. a. c. h., 'anī i 'anaw w Psalmach, w: Materiały Kongresu Biblijnego w Krakowie 6–8 czerwca 1972, Kraków 1974, s. 51–56.

⁶ Szerzej na ten temat zob. H. Birkeland, 'anī und 'anaw in den Psalmen, Oslo 1933 oraz P.A. Munch, Einige Bemerkungen zu den 'anijim und den reš'im in den Psalmen, *MO* 30(1936), s. 13–26.

jest on przez swoich przyjaciół opuszczony (Ps 38,12; 41,10) i atakowany przez wrogów, którzy jeszcze bardziej pogłębiają jego nieszczęście (Ps 6,8; 41,6.8). Jego ciężka sytuacja jest już antycypacją śmierci (Ps 22,7; 30,4), gdyż jego życie znajduje się w niebezpieczeństwie (Ps 13,14; 40,15; 54,5). Wszystko to doprowadza ubogiego do skrajnego upokorzenia, lecz nie traci on nadziei, gdyż zbawienie przyjdzie od Jahwe (Ps 40,18; 69).

Psalm 69 można nazwać „Psalmem ufnościowym”, gdyż wołający o pomoc uciśniony ma niezbitą pewność swego wysłuchania. Jahwe słyszy jego wołania i nie gardzi nim. Wybawia On od mocnych i złoczyńców (Ps 35,10) oraz daje obietnicę zbawienia (Ps 12,6). Jahwe poprowadzi w sądzie sprawę ubogiego (Ps 140,13), a ten będzie wysławiać jego imię (Ps 140,14). Błagający ubogi nie będzie nigdy zapomniany, a jego nadzieja nie przepadła (Ps 9,19). Zna on imię Boga (Ps 9,11), a to oznacza to wszystko, co zawiera hebrajskie słowo *jd'*: doświadczenie rzeczywistości, zaufanie, oddanie, poświęcenie się⁷.

Psalm 25,21, wyrażający niezbitą ufność uciśnionego, zawiera już ogólny program życiowy ubogich, który służy im jako wsparcie dla wiary. Przysiękają oni Bogu poddanie się i posłuszeństwo, strzegą Przymierza i przykazań (Ps 25,9 n.), boją się Boga (Ps 25,12,14) i całkowicie pokładają w Nim nadzieję (Ps 25,3)⁸.

W indywidualnych Psalmach błagalnych ubogi należy do tej grupy, która jest oznaczana jako *'bd* (zob. Ps 86,2; 109,28), *hsid* (zob. Ps 12,4; 86,1), *'mwnim* (zob. Ps 12,4), *cdiqim* (zob. Ps 140,14), *jšrih* (zob. 140,16) czy też „pokorni ziemi” (*rg'i 'rc*). Pytają oni o Jahwe (zob. Ps 9,11; 40,17; 69,7), pragną Jego pomocy (np. Ps 70,5), ufają Mu (np. Ps 86,2), pokładają w Nim nadzieję (np. Ps 69,7) i kochają Go (zob. Ps 69,37).

Jahwe jest ucieczką zbawienia i zamkiem schronienia (zob. Ps 9,19; 140,8), jest współzycielem i pomocą (np. Ps 10,14; 35,2; 70,2,6), stoi po prawicy szukającego pomocy (zob. Ps 109,31), daje mu swoją moc (np. Ps 86,17), umacnia serce (zob. Ps 10,17), ocala i obdarza życiem (zob. Ps 35,17; 86,17).

To przekonanie i niezachwiana nadzieja opiera się na wierze w Boga: jest On łaskawy (np. Ps 86,5), miłościwy (zob. Ps 9,14; 86,3.15.16), wierny i cierpliwy (np. Ps 69,9), gotów jest przebaczyć i pocieszyć (zob. Ps 86,5.17). Jahwe ma upodobanie w zbawianiu swego sługi (zob. Ps 35,27) i błogosławi pobożnego (zob. Ps 109,26). Jahwe jest nazywany przez ubogiego „mój Bóg” (zob. Ps 35,23; 40,18; 70,6). Ufa, że usłyszy jego płacz (zob. Ps 86,6; 140,7) i nie ukryje przed nim swego oblicza (np. Ps 69,18) oraz nie opuści tych, którzy Go szukają (zob. Ps 9,11), lecz powstaje jak wojownik do walki w obronie ubogiego (zob. Ps 56,1 n.), by wniwecz obrócić przeciwników (zob. Ps 9,4–6; 70,30; 140,11 n.). Panuje On jako sprawiedliwy Sędzia (np. Ps 9,5), daje Prawo (np. Ps 9,17) i mści krzywdę uciskanych (zob. Ps 9,13). W Psalmach występuje także motyw wywyższenia małych i ubogich przez Jahwe. Wywyższenie z pyłu i popiołu (zob. Ps 107,41; 113,7–9; por. 1 Sm 2,8 o Łk 1,52 n.) oznacza podniesienie do chwały przez moc Bożą i Jego łaskę wobec przeciwników ubogich⁹.

⁷ H.J. Kraus, *Psalmen*, t. 1, Neukirchen 1960, s. 83.

⁸ E. Podéchar, *Le Psautier, traduction littérale et explication historique*, Lyon 1949, t. I, s. 122.

⁹ Zob. C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Berlin 1963, s. 89.

Z wyżej przedstawionego obrazu ubogich, wylaniającego się z *Psalterza*, wypływają pewne ogólne sformułowania:

- 1) ubodzy są przeciwstawieni złym i bezbożnym, którzy ich uciskają,
- 2) przyczyna ich ubóstwa jest widoczna i często jawi się jako choroba, nieszczęście czy też ucisk wewnętrzny,
- 3) w niewielu miejscach psalmy mówią o ubóstwie ekonomicznym, a zwracają uwagę na ubóstwo duchowe. Stąd też stan ubóstwa został podniesiony do rangi cnoty, gdyż w swoim ucisku zwracają się nie tylko o pomoc do ludzi, ale przede wszystkim do Boga, który jest ich obrońcą,
- 4) ubodzy są utożsamiani ze sprawiedliwymi wobec Boga wybawiającego ich i z tego też powodu cieszą się,
- 5) wreszcie postawa ubogiego to pokora, dobrowolne poddanie się Jahwe i uznanie swojej niskości wobec swego Stwórcy¹⁰.

II. KSIĘGA PRZYŚLÓW O UBOGICH

Biblijna literatura mądrościowa więcej uwagi poświęca ubóstwu aniżeli współczesne jej wschodnie literatury tego samego rodzaju. Wczesna mądrość późniejszych czasów królewskich przejmie etos *Księgi Przymierza* i starszych tradycji, by w ten sposób zwrócić uwagę na szczególną ochronę ubogiego. Niemniej jednak przy ukazywaniu ubóstwa literatura mądrościowa rzuce nań cień. Jest ono bardzo często widziane jako zawinione: ubodzy popadli w nędzę przez lenistwo (zob. Prz 1,11,24; 13,4; 24,33 n.), niedbalstwo (zob. Prz 18,9; 19,15), wyuzdanie czy rozpisanie (zob. Prz 13,18a), lekkomyślność życia (np. Prz 6,6–11).

Prz 10,15 stwierdza, że ubogi nie ma przyjaciół i jest osamotniony w swoim ubóstwie. Wypowiedź ta może być apelem do zmiany stanu rzeczy, gdyż dać chleb ubogiemu oznacza otrzymać błogosławieństwo (Prz 19,17; 22,9). Należy zatem okazać braterską solidarność z biednymi, wobec których nie można być obojętnym. Między Bogiem a biedakami istnieje tajemniczy związek (zob. Prz 14,31; 17,5; 19,17), a Bóg broni sprawy biednego (zob. Prz 22,23). Jeśli więc sprawiedliwy człowiek chce być jak jego Pan, powinien brać do serca sprawę ubogich (zob. Prz 29,8).

Dla mędrca ważne jest okazanie prawego postępowania: nie powinien zdawać się na bogactwo (zob. Prz 11,28) i musi być miłosierny nie tylko wobec człowieka ubogiego, ale nawet i w stosunku do bydła (zob. Prz 12,10). Skrzywdzony w sądzie (zob. Prz 18,5) sam wie, jak dochodzić swoich praw (zob. Prz 29,7a), podczas gdy złoczyńca działa bez rozumu (zob. Prz 29,7b).

Ważne obowiązki spoczywają na panującym wobec ubogich (zob. Prz 28–29). Musi on wydawać sprawiedliwe wyroki; dlatego dla króla każde bezprawie powinno być rzeczą obrzydłą (zob. Prz 16,12). Od jego bezstronnego rozpatrywania sprawy ubogiego zależy trwanie jego panowania (zob. Prz 29,14).

W słowach Agura (Prz 30,14) zniszczenie ubogich i uciskanych jest postawione obok oszczerstwa, przeklinania rodziców, pychy jako godne przekleństwa wy-

¹⁰ Zob. J. van der Ploeg, *iw.*, s. 262–267.

kroczenia. Lemuel w Prz 31,9 daje upomnienie, aby ustanowić sprawiedliwość i stworzyć prawo ubogim¹¹.

III. KSIĘGA HIOBA A UBODZY

Księga ta, ukazując zależność skutków od czynów, mówi o niezasłużonym cierpieniu jednostki — jak pogodzić to cierpienie ze sprawiedliwością Bożą. Nie chodzi tu jednak o doszukiwanie się przyczyny czy sensu cierpienia, lecz o postawę człowieka cierpiącego wobec Boga. Ponieważ dla człowieka jest to tajemnicą, ukorzenie się przed nią to jedyna właściwa postawa wobec Boga. Postawa, jaką reprezentują ubodzy w *Psalterzu*.

W księdze tej, jak i w *Psalterzu*, ubodzy przedstawiani są jako ofiara ciemniczości i niesprawiedliwych. W barwny sposób opisuje Hiob czyny wobec ubogich, którzy nie mogą się bronić: przesuwanie granic, zabieranie w zastaw skromnego dobytku, poniżanie, praca ponad siły, zabieranie odzienia. Poniżeni, upokorzeni nędzarze szukają w ucieczce na odludzie schronienia przed krzywdą i wyzyskiem (zob. Hi 24,4–12). Złoczyńcy nazwani są tu wrogami światła (zob. Hi 14,13), którzy chodzą po nocy, by zabić ubogiego (zob. Hi 24,14).

Czyny grzeszników sprawiają, że są oni niepewni swego losu i nie cieszą się długo swoimi sukcesami (zob. Hi 27,21 n.), gdyż na skutek interwencji Boga przeminą i wszelki słuch po nich zaginie (zob. Hi 20,7–9), a ich majątek zostanie rozdany ubogim (zob. Hi 20,10.18–20). Kiedy dosięgnie ich kara Boża, nie będzie wolno nawet domownikom czynić po nich żaloby (zob. Hi 26,13–15).

Księga Hioba ukazuje także właściwą postawę wobec ubogich, a sam bohater księgi zastąpił jako ich opiekun. Był on dla biednego sieroty jak ojciec (zob. Hi 29,16), okazywał kalekom miłosierdzie i bezstronnie rozstrzygał przed możliwymi sprawami udrażnionych (zob. Hi 29,12.14 n.). Wszystko to sprawiało, że był on wychwalany przez pokrzywdzonych uratowanych z ucisku (zob. Hi 29,13)¹². Przedstawione tu dobre uczynki Hioba względem bliźnich potrzebujących wsparcia i pomocy są charakterystyczne dla ideału człowieka „mądrego” odznaczającego się w swym postępowaniu wielu cnotami¹³.

IV. RELACJA KSIĘGI KOHELETA O UBOGICH

Księga Koheleta radykalizuje problem ubóstwa — nigdy nie przedstawia cierpiącej jednostki, lecz zawsze chodzi o człowieka w ogólności. Gdy inne księgi Starego Testamentu utożsamiały człowieka grzesznego z bogatym, a biednego — z pobożnym, to *Księga Koheleta* rysuje paralelizm pomiędzy mądrym a sprawiedliwym oraz głupim a grzesznym.

¹¹ TWAT II, s. 233–235.

¹² Cz. Jakubiec, *Księga Hioba. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Poznań – Warszawa 1974, s. 79–197.

¹³ J. Fichtner, *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung*, Gießen 1933, s. 30–32.

Biedny sprawiedliwy w swoim postępowaniu z ludźmi jest uczciwy i pełen godności. Powiada jednak Kohelet, że ubogi nie ma prawa do niczego więcej niż głupiec (zob. Koh 6,8). Ważne jest, by patrzeć swoimi oczami, a nie chodzić bez końca z nienasyconym pragnieniem poprawy swego losu czy stanu posiadania (zob. Koh 6,9a). Każdy powinien cieszyć się chwilą obecną. Może jednak tak się zdarzyć, że mądrość ubogiego spowoduje jego wyniesienie nawet do godności królewskiej (zob. Koh 4,13). Nie zawsze jednak mądrość człowieka ubogiego powoduje jego wywyższenie czy nawet dostrzeżenie go wśród innych ludzi. Liczy się także zajmowana pozycja społeczna, która jest oceniana według stanu posiadania. Rządzący nie słuchają rad człowieka ubogiego, choćby nawet mądrość jego była znana i mogłaby się przyczynić do uratowania ich od nieprzyjaciela (zob. Koh 9,15).

Księga ta przedstawia także ubogich jako tych, którzy nie mogą sami się bronić. Nie ma też nikogo, kto by ich pocieszył; ubodzy znajdują się w morzu obojętności (zob. Koh 4,1). Istniejącą niesprawiedliwość pogarsza jeszcze fakt zaakceptowania takiego stanu rzeczy. Pracujący na polach ubodzy nie mają żadnych środków, które umożliwiłyby im zdobyć chociaż ograniczone szczęście (zob. Koh 5,7).

Na ziemi żyją zatem obok siebie grzesznicy oraz sprawiedliwi i każdy z nich powinien pamiętać o śmierci (zob. Koh 3,19–21), co ułatwia poddanie się Bogu w swojej niedoli. Wszystkich przecież — mądrych i głupich — spotyka ten sam los. Śmierć może być nawet źródłem nadziei; przyniesie ona odpoczynek i pokój tym, których życie ciężko doświadcza (zob. Koh 7,14). Wszystkich także będzie sądził Bóg we właściwym czasie, który jest przeznaczony dla każdej sprawy; czas, w którym panuje niesprawiedliwość i czas panowania sprawiedliwości (zob. Koh 8,11)¹⁴.

V. KSIĘGA MĄDROŚCI O UBOGICH

Kolejna księga mądrościowa Starego Testamentu przedstawia człowieka ubogiego zupełnie inaczej aniżeli dotąd omówione. Celem *Księgi Mądrości* było przede wszystkim udzielenie sprawiedliwym uciśnionym pociechy. I to nie tylko ukazanie pociechy w życiu doczesnym, ale także i w wymiarze wiecznym. Autor przedstawił to w nauce o sądzie ostatecznym (zob. Mdr 4,20–5,23), na którym stają bezbożni i sprawiedliwi.

Mdr 1–5 ukazuje przeciwieństwo pomiędzy sprawiedliwymi a bezbożnymi. Sytuacja sprawiedliwego jest tragiczna: jest biednym w całym tego słowa znaczeniu. Jest on stale atakowany przez bogatych bezbożników. Przyjemność sprawia im prześladowanie i nękanie tych, którzy nie dali się wciągnąć w ich bezbożne machinacje (zob. Mdr 2,10). Ci, wobec których Prawo zalecało szczególnie miłosierdzie i współczucie (por. Wj 22,21–23; Kpł 19,32; Pwt 10,18; 26,12), są prześladowani i wystawiani na pośmiewisko, a gwałtowność wystąpień przeciw nim nie ma żadnych granic (zob. Mdr 2,19–20). Bóg jednak nie zapomni nigdy

¹⁴ M. Filipiak, *Księga Koheleta. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Poznań – Warszawa 1980, s. 125–176.

swoich wiernych, gdyż wyrwie ich z tego poniżenia (zob. Mdr 3,5). Sprawiedliwie też osądzi czyny wszystkich. niesprawiedliwi staną na sądzie z przerażeniem, a sprawiedliwi z odwagą będą patrzeć na swych prześladowców (zob. Mdr 5,1). Kiedy bezbożni bogobojne życie uważali za szaleństwo, a cierpliwe znoszenie prześladowań w ich oczach było brakiem rozsądku, teraz dopiero pojmą, że właściwym szaleństwem było wydawanie takich wyroków (zob. Mdr 5,2–4). Zapłatą zaś za uczciwe życie jest umiłowanie przez Boga już na ziemi a także śmierć będąca przeniesieniem do innego życia, by pozostawać w obecności Boga (zob. Mdr 4,7–10)¹⁵.

Śledząc zatem problem ubogich w księgach mądrościowych Starego Testamentu można bez trudu zauważyć rozwój ujęcia tego tematu i podejścia do niego na przestrzeni wieków. *Księga Przysłów* widzi ubóstwo jako stan zawiniony przez dotkniętych nim i tylko delikatnie wspomina o pomocy ubogim. *Psalterz* natomiast bardzo często łączy ubóstwo ze stanem wewnętrznym człowieka, który odbija się jednocześnie na jego sytuacji zewnętrznej. Przenosi ubóstwo na płaszczyznę wybitnie duchową i stąd ubodzy są szczególnie umiłowani przez Boga i od Niego doznają pomocy. *Księga Koheleta* i *Hioba* za cnotę właściwą pobożnym uważają pomoc ubogim, co czyni tych pomagających „mądrymi”, gdyż postępują według woli Boga. *Księga Mądrości* zaś podkreśla nie tylko wymiar doczesny postawy ubogiego, ale powoduje ona nagrodę od Boga w życiu pozaziemskim.

ARMEN IN DER WEISHEITSTRADITION DES ALTEN TESTAMENTS

ZUSAMMENFASSUNG

Wenn wir das Problem der Armen in den Weisheitsbüchern des AT beobachten, stellen wir bald fest, daß dieses Thema im Laufe der Jahrhunderte eine Entwicklung durchlief. Es wurde von unterschiedlichen Blickpunkten aus betrachtet. Das Buch der Weisheit sieht die Armut als einen selbst verschuldeten Zustand des Betroffenen; nur am Rande erwähnt wird die Hilfe für die Armen. Der Psalter dagegen verbindet oft die Armut mit dem inneren Zustand des Menschen. Dieser Zustand spiegelt sich in seiner äußeren Situation. Der Psalter hebt die Armut so auf eine geistliche Ebene. Dadurch sind die Armen besonders geliebt von Gott und erfahren seine Hilfe. Die Bücher Kohelet und Hiob halten die Armenhilfe für ein Charakteristikum frommer Tugend. Sorge für die Armen macht die Frommen „weise“, weil sie nach Gottes Willen handeln. Auch das Buch der Weisheit unterstreicht nicht nur die irdische Dimension der Armenhilfe, sondern auch, daß damit eine Belohnung von Gott fürs Jenseits verursacht wird.

¹⁵ K. Roman iuk, *Księga Mądrości*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, Poznań – Warszawa 1969, s. 58–127.

WIERZĘ W DUCHA ŚWIĘTEGO. DUCH ŚWIĘTY W NAUCZANIU KATECHIZMU KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Treść: Uwagi wprowadzające. — I. Osoba Ducha Świętego. — II. Posłannictwo Ducha Świętego. 1. Duch Święty w czasie obietnic, 2. Duch Święty w pełni czasu, 3. Duch Święty w „czasach ostatecznych”. — Zusammenfassung.

UWAGI WPROWADZAJĄCE

- W refleksji nad Duchem Świętym dotykamy centralnej prawdy wiary chrześcijańskiej, jaką jest tajemnica Trójcy Świętej. Jest ona tajemnicą wiary w sensie ścisłym, jedną z *ukrytych tajemnic Boga, których nie można poznać bez Objawienia Bożego*¹. Jeśli w ogóle jesteśmy w stanie naszym ludzkim językiem mówić o Duchu Świętym, to tylko dlatego, że Bóg z motywu miłości odsłonił przed nami prawdę o sobie. Katechizm Kościoła Katolickiego, którego język daleki jest od czysto teoretycznej spekulacji, wprowadza nas w klimat wrażliwości i szacunku wobec niezmiernie głębokiego misterium Boga.
- Podczas lektury Katechizmu Kościoła Katolickiego uderza bogactwo odniesień biblijnych, patrystycznych i liturgicznych, zawartych w jego treści. W refleksji nad tajemnicą Ducha Świętego Katechizm wielokrotnie odwołuje się do myśli Ojców greckich i liturgii bizantyjskiej, szczególnie wrażliwych na obecność i działanie Ducha Świętego w historii zbawienia. Mamy tu do czynienia z konkretną realizacją jednej z głównych intencji Soboru Watykańskiego II, którą papież Jan Paweł II określił jako konieczność powrotu do wielkiego bogactwa tradycji wschodniej, tak by Kościół mógł na powrót zacząć oddychać w pełni dwoma płucami tradycji wschodniej i tradycji zachodniej².
- Prawdę o Duchu Świętym można opisać w dwojaki sposób: biorąc za punkt wyjścia porządek działania Osób Trójcy Świętej w nas, albo też idąc w refleksji za porządkiem Ich objawiania się w ramach historii zbawienia.

¹ Sobór Watykański I, Constitutio dogmatica de fide catholica „Dei Filius”, DS 3015 (BF 160).

² Por. P. Coda, „Credo nello Spirito Santo”, w: R. Fischella (red.), Catechismo della Chiesa Cattolica, Testo integrale e commento teologico, Casale Monferrato 1993, 734.

Duch Święty jest pierwszym w tym sensie, że to On wprowadza nas we wspólnotę z Ojcem i Synem. Aby móc zjednoczyć się z Chrystusem, trzeba uprzednio zostać poruszonym przez Ducha. On pierwszy wychodzi naprzeciw nam i wzbudza w nas wiarę. Jedyne dzięki Jego łasce jesteśmy w stanie uznać w wierze ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Jezusa z Nazaretu jako Mesjasza i Pana. *Nikt nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: Panem jest Jezus* (1 Kor 12,3). Konsekwentnie również i trwanie w życiodajnej jedności z Panem możliwe jest wyłącznie dzięki nieustannej asystencji Ducha Świętego. A jednocześnie właśnie dlatego, że Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: *Abba, Ojcze!*, wchodzimy w tymże Duchu w pełną synowskiej miłości relację do Ojca (KKK 683). Mówi o tym zacytowany w Katechizmie tekst św. Ireneusza:

Ci, którzy noszą Ducha Bożego, są prowadzeni do Słowa, to znaczy do Syna. Syn przedstawia ich jednak Ojcu, a Ojciec udziela im niezniszczalności. Bez Ducha nie można więc widzieć Ojca, a bez Syna nikt nie może zbliżyć się do Ojca, ponieważ Syn jest poznaniem Ojca, a poznanie Syna Bożego dokonuje się przez Ducha Św.³

Jednocześnie jednak Duch Święty jest ostatnim w porządku objawiania się Osób Trójcy Świętej. Chociaż od samego początku współdziała On w historii zbawienia z Ojcem i Synem, zostaje objawiony, udzielony, uznany i przyjęty jako Osoba dopiero w pełni czasów, zapoczątkowanej odkupieńczym wcieleniem Syna i osiągnącej swój szczyt w paschalnym wydarzeniu męki, śmierci i zmartwychwstania. Analogicznie także i wierzący dochodzą do poznania w wierze Ducha Św., Jego tożsamości i misji, dopiero po poznaniu Ojca i Syna (684). Katechizm odwołuje się w tym miejscu do tekstu św. Grzegorza z Nazjanzu:

Stary Testament głosił wyraźnie Ojca, Syna zaś bardzo niejasno. Nowy objawił Syna i pozwolił dostrzec Bóstwo Ducha. Teraz Duch mieszka pośród nas i udziela nam jaśniejszego widzenia samego siebie. Nie było bowiem rzeczą roztropną głosić otwarcie Syna, gdy nie uznawano jeszcze Bóstwa Ojca, i dodawać Ducha Świętego jak nowy ciężar, jeśli można użyć nieco śmiałego wyrażenia, kiedy jeszcze Bóstwo Syna nie było uznane... Jedyne na drodze postępu i przechodzenia „od chwały do chwały” światło Trójcy Świętej zajaśnieje w pełniejszym blasku⁴.

- Idąc za myślą Ojców Kościoła, dokonuje się w Katechizmie rozróżnienia między Teologią (*Theologia*) i Ekonomią (*Oikonomia*). Pierwsze z tych pojęć określa tajemnicę wewnętrznego życia Boga, drugie zaś obejmuje zbawcze dzieła Boga dokonane w historii zbawienia, poprzez które się On objawia i udziela swego życia. W Ekonomii zbawienia odsłania się nam Teologia, a Teologia wyjaśnia sens zbawczej Ekonomii. Znaczy to, że dzieła Boga objawiają, kim On jest,

³ Św. Ireneusz, *Demonstratio apostolica*, 7.

⁴ Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Orationes theologicae*, 5,26.

a tajemnica Jego wewnętrznego życia wyjaśnia sens dokonywanych przez Niego dzieł (236).

Zgodnie z tym rozróżnieniem, w naszej dalszej refleksji zwrócimy uwagę na to, co Katechizm mówi o Osobie Ducha Świętego, Jego pochodzeniu i uczestnictwie w życiu wewnątrztrynitarnym, a następnie dotkniemy kwestii posłannictwa Ducha Świętego, realizowanego w ramach historii zbawienia.

I. OSOBA DUCHA ŚWIĘTEGO

Aby dać odpowiedź na pytanie, kim jest Duch Święty, Katechizm Kościoła Katolickiego wyjaśnia imię, określenia i symbole Ducha. W Piśmie świętym, najczęściej pojawia się określenie „Duch Święty”, jako imię własne trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Słowo „Duch” (hebr.: *Ruah*) oznacza technienie, powietrze, wiatr, podkreślając fakt, że Duch Święty jest osobowym Technieniem Boga. Słowo „Święty” akcentuje transcendencję i Bóstwo Ducha. Jezus nazywa Go też „Parakletem”, to znaczy Pocieszycielem, Rzecznikiem (jako Tego, który jest wzywany przy czymś, *ad-vocatus*), albo Duchem Prawdy. U św. Pawła znajdujemy nadto określenia: Duch obietnicy, Duch przybrania za synów, Duch Chrystusa, Duch Pana, Duch Boży, Duch chwały (691–693).

Specyfikę osobowej tożsamości Ducha Świętego przybliżają nam liczne symbole odnoszące się do Niego i Jego działania (694–701):

- **Woda:** Duch Święty jest źródłem życia, wodą żywą wytryskującą w nas na życie wieczne. Ożywiająca moc wody symbolizuje życiodajną moc Ducha. Symbolem tym posługuje się św. Paweł, gdy pisze, że na chrzcie św. *zostaliśmy napojeni jednym Duchem* (1 Kor 12,13). Woda jest znakiem oczyszczenia, które dokonuje się w mocy Ducha, nowego narodzenia w Duchu Świętym i płodności życia udzielonego w tymże Duchu.
- **Namaszczenie:** Symbol namaszczenia olejem podkreśla fakt bliskości i bezpośredniości Ducha Świętego w stosunku do namaszczonego. Jak bowiem olej wnika głęboko w namaszczonej powierzchnię ciała, podobnie i Duch Święty przenika dogłębnie człowieka, napelniając go sobą i sprawiając, że staje się on miejscem Jego zamieszkania. Namazanie Duchem Świętym czyni nas chrześcijanami upodabniając nas do Pierwszego Namazzonego, Chrystusa.
- **Ogień:** Ogień symbolizuje przekształcającą moc działania Ducha Świętego. Duch, zstępując jak ogień, ogarnia wszystko i przemienia to, czego dotknie. Jezus powie o Nim: *Przyszedłem ogień rzucić na ziemię i jakże bardzo pragnę, żeby on już zapłonął* (Łk 12,49). Jest to ogień, który spala i oczyszcza wszystko to, co grzeszne. On też roznieca miłość w naszych sercach. Duch Święty zstąpił w dniu Pięćdziesiątnicy w postaci języków ognia i napenił zgromadzonych swoją mocą.

- **Obłok i światło:** Obłok objawia i przesłania zarazem pełne chwały oblicze Boga żywego i zbawiającego, który jest Bogiem bliskim i obecnym, a jednocześnie transcendentnym, zamieszkującym w niedostępnej światłości. Symbole te są znakami obecności Ducha Świętego jako Boga, który nawet wchodząc w niepojętą bliskość wobec człowieka, pozostaje dla niego nieprzeniknioną tajemnicą.
- **Pieczczęć:** Symbol wskazujący na niezatarte znamię namaszczenia Duchem Świętym, kształtującym nas na podobieństwo Chrystusa, przez co stajemy się chrześcijanami (charakter sakramentalny).
- **Ręka i palec:** Symbol ten wyraża konkretność duchowego, zbawczego dotknięcia człowieka przez Ducha Świętego, które owocuje wylaniem na nas bogactwa Jego darów.
- **Gołębica:** To jeden z najczęściej używanych symbolicznych znaków obecności i działania Ducha Świętego. Znak gołębicy zstępującej „z wysoka” akcentuje transcendencję Boskiej Osoby Ducha Świętego. Jest to jednocześnie symbol miłości rozlewanej w naszych sercach przez Ducha, uosobioną Miłość, oraz pokoju i wiecznej szczęśliwości⁵.

Katechizm Kościoła Katolickiego przypomina o fakcie istnienia w Kościele dwóch tradycji, wschodniej i zachodniej, dotyczących pochodzenia Ducha Świętego. Nie przeczą one sobie, lecz rozkładając odmiennie akcenty, wzajemnie się uzupełniają. Tak w jednej, jak i w drugiej, Duch Święty, trzecia Osoba Trójcy Świętej, uznawany jest za Boga na równi z Ojcem i Synem, a więc współistotnego Ojcu i Synowi co do Bóstwa. W *Credo* tradycji łacińskiej wyznajemy, że Duch Święty „pochodzi od Ojca i Syna” (*Filioque*). Sobór Florencki precyzuje: *Duch Święty... swoją istotę i swój samoistny byt ma równocześnie od Ojca i od Syna, i wiecznie pochodzi od Ojca jak i od Syna jako od jednego Początku i jednego Tchnienia... A ponieważ wszystko to, co jest Ojca, oprócz bycia Ojcem, Ojciec sam dał swemu jednemu Synowi, rodząc Go, dlatego Syn ma także odwiecznie od Ojca to, że Duch Święty pochodzi od Niego w sposób wieczny jak od Ojca*⁶. Tradycja zachodnia wyraża w ten sposób przede wszystkim współistotną komunie między Ojcem i Synem. Duch Święty jest bowiem nie tylko Duchem Ojca, lecz Duchem Ojca i Syna. Tradycja wschodnia podkreśla natomiast fakt, że Ojciec, jako źródło i początek całej Boskości, jest w relacji do Ducha pierwszym początkiem. Dlatego też w myśl tej Tradycji wyznaje się, że Duch pochodzi od Ojca przez Syna (*per Filium*)⁷ (245–248).

⁵ Warto nadmienić, że bogactwu symboliki Ducha Świętego poświęcił dwie katechezy śródkowe papież Jan Paweł II w dniach 17.10.1990: Osoba Ducha Świętego w ewangelicznych symbolach Jego działania: wiatr, gołębica, ogień i 24.10.1990: Osoba Ducha Świętego w ewangelicznych symbolach namaszczenia i wody: Jan Paweł II, *Wierzę w Ducha Świętego*, Città del Vaticano 1992, 257–264.

⁶ Bulla „*Laetentur caeli*”, DS 1300–1301 (BF IV, 40–42). Por. też: Sobór Lyoński II, *Constitutio de summa Trinitate et fide catholica*, DS 850 (BF IV,36).

⁷ DM 2.

W Katechizmie zwrócona jest uwaga na specyficzny rys Osoby Ducha Świętego, odsłaniający się w ekonomii zbawczej. Cała aktywność Ducha w historii zbawienia zmierza ku objawieniu Ojca w Synu. Jak Chrystus niczego nie czyni, ani nic nie wypowiada sam od siebie, a przekazuje tylko to, co powierzył Mu Ojciec (por. J 14,10; 17,8), podobnie i Duch Święty nie mówi od siebie, lecz przypomina wszystko to, co powiedział Chrystus (por. J 14,26; 16,13). Właśnie dlatego, że On sam staje się w dziele objawienia przezroczystym i nie koncentruje na sobie, prowadzi nas do Słowa i pozwala nam je usłyszeć jako Słowo Ojca. Rozpoznajemy Ducha, gdy objawia nam Słowo i czyni nas zdolnymi do przyjęcia Go w wierze, jakkolwiek Jego samego nie słyszymy. Wypełniana przez Niego misja objawiania w zależności od Ojca i od Syna przybliża nam prawdę o Jego osobowej tożsamości. I tak, jak za św. Pawłem słusznie możemy mówić o kenozie Słowa Wcielonego (por. Flp 2,7) jako drodze objawienia miłości Ojca, analogicznie dotyczy to Ducha Świętego w dziele objawienia Trójcy Świętej⁸. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera stwierdzenie Katechizmu na temat „prawdziwie Boskiego wyniszczenia”, które jest właściwe Duchowi (687). Aktualizuje się ono w misji objawiania Ojca i Syna, którą Duch realizuje w postawie absolutnie bezinteresownego i bezgranicznego daru z siebie. Tym samym w Duchu Świętym objawia się nam ostateczna głębia tajemnicy Boga, który jest tylko i wyłącznie miłością. Duch pragnie pozostać Bożą atmosferą, w której przez Chrystusa zrealizować się może nasze spotkanie z Ojcem⁹.

II. POSŁANNICTWO DUCHA ŚWIĘTEGO

Stałym motywem, towarzyszącym pneumatologicznej refleksji Katechizmu Kościoła Katolickiego, jest prawda o ścisłym związku posłannictw Syna i Ducha Świętego. Duch Święty jest *nierozdzielny od Ojca i Syna zarówno w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej, jak i w Jej darze miłości dla świata... Gdy Ojciec posyła swoje Słowo, posyła zawsze swoje Tchnienie; jest to wspólne posłanie, w którym Syn i Duch Święty są odrębni, ale nierozdzielni. Oczywiście, Chrystus jest Tym, który ukazuje się, On, widzialny obraz Boga niewidzialnego, ale objawia Go Duch Święty* (689).

1. Duch Święty w czasie obietnic

Zgodnie z wyżej wspomnianą zasadą, Katechizm Kościoła Katolickiego ukazuje całość historii zbawienia jako dzieje działania Ducha Świętego w nierozzerwalnej jedności z Synem Bożym. Słowo Boga i Jego Tchnienie zaangażowane są już w dziele stworzenia, znajdując się u początku całego stworzenia. Aż do momentu pełni czasów Ojciec nieustannie posyła zarówno Słowo, jak i Ducha, jakkolwiek na tym etapie posłanie to pozostaje ukryte. Duch Boży, przygotowując czas przyjścia

⁸ Por. P. Coda, *op. cit.*, s. 736.

⁹ Tamże.

Mesjasza, mówi przez proroków. W teofaniach starotestamentalnych możemy widzieć i słyszeć Słowo Boże, równocześnie objawione i zacięzione w obłoku Ducha Świętego. W Starym Testamencie zarysowują się dwie linie profetyczne: jedna ukierunkowana ku Mesjaszowi, druga ku obietnicy nowego Ducha. Zbiegają się one ostatecznie w jedno, gdyż to właśnie napelniony Duchem Mesjasz dokona wylania Ducha Świętego, Ducha życia (713). Tenże Duch, zgodnie z obietnicą, odnowi w czasach ostatecznych serca ludzi, wypisując w nich nowe prawo. Wielkim dziełem ukrytego działania Ducha, przygotowującego w czasie Starego Testamentu przyjście Chrystusa, jest reszta Izraela, lud ubogich w duchu, pokornych i cichych, którzy, powierzając się z ufnością tajemniczemu Bożym zamiarom, sercem oczyszczonym i oświeconym przez Ducha Świętego rozpoznają i przyjmują z wiarą przychodzącego Mesjasza (716).

2. Duch Święty w pełni czasu

• Duch Święty w misji Jana Chrzciciela

Jan Chrzciciel już w łonie matki napelniony został Duchem Świętym. Tenże Duch uzdalnia go do zrealizowania misji poprzednika Mesjasza. Nakazuje mu iść przed Panem, który jest już blisko, aby przygotować dla Niego drogę. Jan jest ostatnim z szeregu proroków, a nawet *więcej niż prorokiem* (Łk 7,26), bo właśnie Duch Święty wypełnia swoje *mówienie przez proroków*. Napelniony Duchem Prawdy przychodzi on, *aby zaświadczyć o światłości* (J 1,7). W spotkaniu z Chrystusem z natchnienia tegoż Ducha daje świadectwo, w którym streszcza się cała jego misja: *On jest Synem Bożym... Oto Baranek Boży* (J 1,34.36) (717–720).

• Maryja, „pełna łaski”, arcydzieło Ducha Świętego

Katechizm Kościoła Katolickiego nazywa Maryję arcydziełem posłania Syna i Ducha Świętego w pełni czasu. Duch Święty przygotował Ją przez swoją łaskę, aby w Niej i przez Nią mogły się w pełni zrealizować Boże zamiary. *Było czymś odpowiednim, by Matka Tego, w którym mieszka cała pełnia: Bóstwo na sposób ciała* (Kol 2,9), *była pełna łaski. Tylko dzięki łasce została ona poczęta bez grzechu pierwotnego jako najpokorniejsza ze stworzeń, najbardziej zdolna do przyjęcia niewymownego Daru z ręki Wszchemogącego Boga* (622). To właśnie w Niej, dzięki działaniu Ducha Świętego, Ojciec znajduje mieszkanie, w którym Jego Syn i Duch mogą mieszkać wśród ludzi. W Niej też zostają zapoczątkowane „wielkie sprawy Boże”, które Duch Święty będzie wypełniał w Chrystusie i w Kościele. Za sprawą Ducha Świętego Maryja poczęła i zrodziła Syna Bożego. Jej dziewictwo nacechowane jest wyjątkową płodnością przez moc Ducha i wiarę. W Maryi Duch Święty objawia Syna Ojca, a Ona, napelniona Duchem, pokazuje Słowo w uniżeniu

Jego ciała i pozwala Go poznać ludziom, szczególnie ubogim. Przez Nią Duch Święty prowadzi ludzi do wspólnoty z Chrystusem. Maryja trwa też z Dwunastoma jednomyślnie na modlitwie (Dz 1,14), wypraszając dar Ducha zapoczątkowującego w poranek Pięćdziesiątnicy czas Kościoła (723–726).

• Duch Święty w życiu i misji Jezusa Chrystusa

Słowo „Chrystus” jest greckim tłumaczeniem hebrajskiego pojęcia Mesjasz, co znaczy „Pomazaniec”, „Namaszczony”. Stało się ono imieniem własnym Jezusa, wskazującym na Jego Boskie posłanie, ponieważ, jak uczy w swoich pismach św. Ireneusz, w imieniu Chrystusa kryje się *Ten, który namaścił, Ten, który został namaszczony, i samo namaszczenie, którym został namaszczony. Tym, który namaścił, jest Ojciec; Tym, który został namaszczony, jest Syn; a został namaszczony w Duchu, który jest Namaszczeniem*¹⁰. Jezus Chrystus, poczęty za sprawą Ducha Świętego z Maryi Dziewicy, od chwili Wcielenia namaszczony jest tymże Duchem. Podczas chrztu w Jordanie, udzielonego Mu przez Jana Chrzciciela, ujawnia się On jako Ten, którego Bóg *namaścił Duchem Świętym i mocą* (Dz 10,38). W synagodze w Nazarecie wyznaje i zarazem obwieszcza, że to właśnie On jest oczekiwanym Mesjaszem, który posiada pełnię Ducha. Cała Jego mesjańska działalność realizuje się przy aktywnej obecności Ducha Świętego. W doskonałej uległości Duchowi wypełni On zleconą Mu przez Ojca zbawczą misję. Dlatego, że Bóg *namaścił Go Duchem Świętym, przeszedł On dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich, którzy byli pod władzą diabła* (Dz 10,38). W czasie swojej ziemskiej misji Jezus stopniowo odsłania prawdę o Duchu Świętym. Gdy nadchodzi godzina przejścia z tego świata do Ojca, obiecuje zesłanie Ducha Pocieszyciela, Ducha Prawdy, który doprowadzi nas do całej prawdy i ostatecznie przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie (J 16,8–12) (729)¹¹. W tymże Duchu Chrystus składa Ojcu doskonałą ofiarę z siebie, a następnie mocą Ducha powstaje z martwych. W tajemnicy zmartwychwstania Jezus zostaje objawiony jako *ustanowiony według Ducha Świętości przez powstanie z martwych pełnym mocy Synem Bożym* (Rz 1,3–4). Dziełem Ducha jest ożywienie martwego ciała Jezusa i wprowadzenie Go do chwalebego stanu Pana (648). Zmartwychwstały Pan, pełen Ducha Świętego, tchnie tegoż Ducha na Apostołów zgromadzonych w wieczerniku. Udziela daru Ducha za cenę swego „odejścia”, podając im Go jakby w ranach swojego ukrzyżowania¹². Chrystus, po wejściu raz na zawsze do sanktuarium niebieskiego, wstawia się nieustannie za nami jako Pośrednik, posyłając nam Ducha Świętego (667).

¹⁰ Św. Ireneusz, *Adversus haereses*, III,18,3.

¹¹ Na tę kwestię zwraca szczególną uwagę papież Jan Paweł II w encyklice *Dominum et Vivificantem*, poświęcając jej całą drugą część dokumentu zatytułowaną: „Duch przekonywa świat o grzechu”, nn. 27–48.

¹² Por. Tamże 14: „Za cenę Krzyża sprawiającego odkupienie, w mocy całej paschalnej tajemnicy Jezusa Chrystusa, przychodzi Duch Święty, ażeby od dnia Pięćdziesiątnicy pozostać z Apostołami, pozostać z Kościołem i w Kościele, a poprzez Kościół — w świecie”.

3. Duch Święty w „czasach ostatecznych”

- Duch Święty w Kościele

Narodziny Kościoła wobec świata w dniu Pięćdziesiątnicy związane są nierozdzielnie z zesłaniem Ducha. Chrystus, jako uwielbiony Pan zasiadający po prawicy Ojca, posyła wraz z Ojcem Ducha Świętego. Katechizm Kościoła Katolickiego odwołuje się do myśli Soboru Watykańskiego II, który naucza: *Kiedy dopełniło się dzieło, którego wykonanie Ojciec powierzył Synowi na ziemi, zesłany został w dzień Zielonych Świąt Duch Święty, aby Kościół ustawicznie uświęcał, i aby w ten sposób wierzący mieli przez Chrystusa w jednym Duchu dostęp do Ojca*¹³. Tym samym Duch zostaje w pełni objawiony, dany i udzielony jako Osoba Boska. Tenże Duch wprowadza w czas Kościoła, rozumiany jako czasy ostateczne. Posłanie Kościoła nie dodaje niczego do posłania Chrystusa i Ducha Świętego, jest natomiast jego sakramentem. Dzięki wyłaniu Ducha Świętego zbawczy zamysł Ojca, zrealizowany źródłowo w Jezusie Chrystusie, może się urzeczywistnić w odniesieniu do całej ludzkości jako Kościół, komunია świętych, odpuszczenie grzechów, zmartwychwstanie ciała i życie wieczne (686).

Duch Święty jest źródłem ożywiający i jednoczący Kościół. On go nieustannie buduje, napenia życiem i uświęca, czyniąc sakramentem jedności Trójcy Świętej i ludzi (747). Katechizm nazywa Kościół wielkim sakramentem Boskiej komunii, która gromadzi rozproszone dzieci Boże (1108). Dla zobrazowania tej prawdy przytoczone zostały słowa św. Cyryla Aleksandryjskiego:

*Wszyscy, którzy otrzymaliśmy jednego i tego samego Ducha, to znaczy Ducha Świętego, jesteśmy zespoleni między sobą i z Bogiem. Chociaż brani pojedynczo jesteśmy liczni, a Chrystus sprawia, że Duch Ojca i Jego Duch zamieszkuje w każdym z nas, to jednak ten jedyny i niepodzielny Duch prowadzi do jedności tych, którzy różnią się między sobą... i sprawia, że wszyscy okazują się jedno w Nim*¹⁴.

Duch Święty przenika swoim światłem całą myśl Kościoła i prowadzi go do pełni prawdy. Jego obecność rozpoznajemy w Pismach, które natchnął, w ciągłej żywej Tradycji oraz w Nauczycielskim Urzędzie Kościoła, któremu asystuje. On rozdziela charyzmaty i urzędy dla dobra całej wspólnoty. Włącza nas w swoje dzieło i uzdalnia do współpracy w zbawianiu innych i we wroście Ciała Chrystusa, jakim jest Kościół. On stoi u początku apostołskiego i misyjnego dynamizmu Kościoła i uzdalnia chrześcijan do złożenia świadectwa o Chrystusie wobec świata (688; 2003). Dzięki Jego mocy Kościół może się rozszerzać na cały świat w każdej epoce, wrastać w najróżniejsze kultury i cywilizacje, zachowując niezmiennie swą ewangeliczną tożsamość. Duch Święty *mocą Ewangelii utrzymuje Kościół w ciągłej*

¹³ KK 4.

¹⁴ Św. Cyryl Aleksandryjski, *Commentarius in Joannem*, 12.

*młodości, ustawicznie go odnawia i prowadzi do doskonałego zjednoczenia z Oblubieńcem*¹⁵.

Dynamicznej obecności i mocy Ducha Świętego doświadczamy przede wszystkim w liturgicznym życiu Kościoła, poprzez które urzeczywistnia On dzieło naszego uświęcenia. Duch Święty jest sprawcą, żywym źródłem owych „cudownych dzieł Bożych”, jakimi są ustanowione przez Chrystusa sakramenty święte. Można je określić jako uprzywilejowane miejsce wylania Ducha w Kościele. Duch Święty jest żywą pamięcią Kościoła. Celebracja liturgiczna odnosi się zawsze do zbawczych interwencji Boga w historii. Duch Święty „przypomina” zgromadzeniu to wszystko, co uczynił dla nas Chrystus, i w ten sposób ożywia pamięć Kościoła, wzbudza dziękczynienie i uwielbienie (1099–1103). Mocą Ducha Świętego pod osłoną sakramentalnych znaków uobecnia się i aktualizuje dla wszystkich ludzi wszystkich czasów zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa i jego owoce (1091–1092).

Tenże Duch sprawia, że Kościół celebrując sakramenty czerpie siłę z Chrystusa, uczestniczy w Jego świętości, żywi się Jego łaską, wzrasta i podąża ku wieczności. W sakramentach świętych Chrystus nieustannie rozlewa Ducha Świętego na Kościół i przez to, odpowiednio do specyfiki każdego poszczególnego sakramentu, karmi, oczyszcza i uzdrowia jego członki, ustala funkcje i relacje między nimi, ożywia, posyła na misję dawania świadectwa, włącza je w swoją ofiarę składaną Ojcu i we wstawiennictwo, którym ogarnia cały świat (739). O działaniu Ducha Świętego w sakramentach świętych traktuje szczegółowo druga część Katechizmu Kościoła Katolickiego zatytułowana: *Celebracja Misterium chrześcijańskiego*.

Przeżywając czas Kościoła, uczestniczymy już w ostatecznych dobrach zbawczych, choć zbawienie nie stało się jeszcze w pełni naszym udziałem. Duch Święty udziela nam zadatku, czyli pierwocin naszego wiecznego dziedzictwa:

Przekształcająca moc Ducha Świętego w liturgii przyspiesza przyście Królestwa i spełnienie się misterium zbawienia. W oczekiwaniu i nadziei Duch Święty pozwala nam rzeczywiście uprzedzać doskonałą komunię Trójcy Świętej. Duch posłany przez Ojca, który wysłuchuje epiklezy Kościoła, ożywia tych, którzy Go przyjmują, i stanowi dla nich już teraz „zadatek” ich dziedzictwa (1107).

• Duch Święty w życiu chrześcijanina

Duch Święty obdarowuje nas nieustannie bogactwem swojej łaski. Nie wolno nam jednak zapomnieć, że to On sam jest pierwszym i to osobowym Bożym Darem udzielonym Kościołowi i każdemu wierzącemu. Jest to Dar zawierający w sobie wszystkie inne dary (1082). Duch Święty napelnia nas sobą, czyniąc nas świątynią swojego zamieszkania, a Jego obecność owocuje w nas bogactwem różnorodnych łask.

Pierwszym dziełem łaski Ducha w nas jest nawrócenie, które prowadzi do usprawiedliwienia. Jego łaska ma moc obmyć nas z grzechów i udzielić nam

¹⁵ KK 4.

sprawiedliwości Bożej przez wiarę w Jezusa Chrystusa (Rz 3,22) i przez chrzest. Katechizm nazywa usprawiedliwienie najdoskonalszym dziełem miłości Bożej rozlanej w nas przez Ducha Świętego (1994). *Łaska Ducha Świętego zmierza do wzbudzenia wiary, nawrócenia serca i przyłgnięcia do woli Ojca* (1098). Człowiek poruszony łaską Ducha odwraca się od grzechu i zwraca się do Boga, przyjmując przebaczenie i sprawiedliwość z wysoka (1989–1990). Usprawiedliwienie oznacza nie tylko odpuszczenie grzechów, lecz także uświęcenie i odnowienie wewnętrznego człowieka¹⁶. Umierając dla grzechu, zanurzamy się w męce i śmierci Chrystusa, a rodząc się do nowego życia, uczestniczymy w Jego zmartwychwstaniu (1987–1988). Duch Święty pociąga nas ku Chrystusowi, otwiera nasze umysły na zrozumienie Jego zbawczego misterium, rzeźbi w nas Jego rysy, czyniąc nas chrześcijanami, a jednocześnie przygotowuje na spotkanie przez Chrystusa z Ojcem. W mocy Ducha rozwija się w człowieku niepowtarzalna odmiana świętości, która ogarnia jego osobowość i, nie niszcząc jej, wywyższa ją i wydoskonala. Przenika On swoim działaniem do głębi ludzkiego serca, oświeca nas i umacnia, byśmy żyli jak dzieci światłości (1695).

Duch Święty, mieszkający w człowieku jako Osoba-Miłość, rozbudza w nas wewnętrzną potrzebę życia w miłości. To On rozlewa miłość w naszych sercach i udziela nam zdolności miłowania na wzór Chrystusa. Miłość staje się zasadą nowego życia chrześcijan. Duch Święty sprawia, że żyjemy nowym życiem w Chrystusie, które jest jednocześnie życiem w Duchu. Tematyce tej poświęcona jest trzecia część Katechizmu Kościoła Katolickiego, nosząca tytuł: *Życie w Chrystusie*.

Duch Święty jest głównym sprawcą życia modlitwy w nas. Przenosi On niejako do naszych serc modlitwę Chrystusa, Jego płynące z synowskiej miłości wołanie „Abba”, skierowane do Ojca. Jest to Duch, który nas modlitwy uczy, do niej pobudza, kształtuje ją w naszych sercach, a nade wszystko to On modli się w nas. Tajemnica ta była szczególnie bliska św. Pawłowi, gdy pisał: „Duch przychodzi z pomocą naszej słabości. Gdy bowiem nie umiemy się modlić tak, jak trzeba, sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami” (Rz 8,26). O modlitwie oraz roli, jaką odgrywa w niej Duch Święty, mówi czwarta część Katechizmu Kościoła Katolickiego zatytułowana: *Modlitwa chrześcijańska*.



Syntetyczny wykład wiary Kościoła w Ducha Świętego, zawarty w Katechizmie Kościoła Katolickiego, nawiązuje zarówno w treści, jak i w układzie, do cyklu środowych katechez Jana Pawła II, dotyczących tajemnicy Ducha Świętego, wygłoszonych w latach 1989–1991, oraz do encykliki o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata *Domini et Vivificantem*, wydanej w roku 1986. Bogactwo myśli pneumatologicznej Katechizmu jest swoistym znakiem czasu, świadectwem oży-

¹⁶ Sobór Trydencki, Decretum de iustificatione, DS 1528 (BF VII, 65).

wionej wrażliwości Kościoła na osobę i działanie Ducha Świętego, a jednocześnie ukazaniem drogi nowej ewangelizacji w Kościele, możliwej do zrealizowania jedynie w mocy Tego, który jest Panem i Ożywicielém.

ICH GLAUBE AN DEN HEILIGEN GEIST
DER HEILIGE GEIST IM KATECHETISCHEN UNTERRICHT
DER KATHOLISCHEN KIRCHE

ZUSAMMENFASSUNG

Der Katechismus der katholischen Kirche räumt dem Geheimnis des Heiligen Geistes viel Platz ein. In einer von rein theoretischen Spekulationen weit entfernten Sprache führt er uns ins Klima der Sensibilität und Achtung gegenüber dem unermesslich tiefen Mysterium von Gott dem Allmächtigen. Zugleich füllt der Reichtum an biblischen, patristischen und liturgischen Bezügen auf, die der Katechismus beinhaltet. Er erläutert sowohl die Frage der Person des Heiligen Geistes, seiner Abstammung und seiner Teilnahme am inneren trinitären Leben, sowie die Botschaft des Geistes, die im Rahmen der Erlösungsgeschichte realisiert wird.

Der erste Teil unseres Beitrag betrifft die Antwort auf die Frage: Wer ist der Heilige Geist? Der Katechismus analysiert allein den Vornamen und die verschiedensten biblischen Bezeichnungen des Heiligen Geistes. Die Eigenart der Identität des Geistes bringen uns zahlreiche Symbole näher: Wasser, Salbung, Feuer, Siegel, Hand, Finger sowie Taube. Unterstrichen wird auch die Tatsache des Existenz in der Kirche zweier Traditionen, die die Abstammung des Heiligen Geistes betreffen: die westliche (*Filioque*) und die östliche (*per Filium*), die sich gegenseitig ergänzen. Von besonderer Bedeutung ist die Feststellung des Katechismus zum Thema der wahrlich Göttlichen Auszehrung, die dem Geiste eigen ist.

Der zweite Teil des Beitrags ist dem Katechismusunterricht zum Thema Botschaft des Heiligen Geistes gewidmet. Ein festes Motiv, das diese pneumatologische Reflexion begleitet, ist die enge Verbindung der Botschaften des Sohnes und des Heiligen Geistes. Die Botschaft des Geistes wird vor dem Hintergrund der Erlösungsgeschichte gezeigt. Besprochen werden also in Folge: das Engagement des Heiligen Geistes während der Versprechen, Seine besondere Gegenwart und Tätigkeit in voller Zeit (in der Mission von Johannes des Täufers, in Maria, die im Katechismus als Meisterwerk des Heiligen Geistes bezeichnet wird, sowie im Leben und in der Mission von Jesus Christus), und auch in der letztendlichen Zeit (sowohl der Kirche, als auch im Leben jedes einzelnen Christen). Der Heilige Geist bleibt eine belebende und die Kirche vereinigende Quelle, was sich vor allem über die Liturgie verwirklicht. Er führt die Kirche zur vollen Wahrheit, verteilt das Charisma zum Wohle der ganzen Gemeinschaft und erteilt Vorgaben, also Erstlinge der ewigen Erbschaft. Dieser Heilige Geist bringt uns zur Rechtfertigung, erfüllt unsere Herzen mit Liebe und hauptsächlich ruft er in uns die Bereitschaft zum Beten hervor. Die synthetische Vorlesung zum Glauben der Kirche an den Heiligen Geist, enthalten im Katechismus der katholischen Kirche, knüpft sowohl im Gehalt, als auch in der Anordnung an den Zyklus der mittwochs geführten Katechese von Johannes Paul II., die das Geheimnis des Heiligen Geistes betrafen, und die in den Jahren 1989-1991 vorgetragen worden waren, und an die Enzyklika zum Heiligen Geist im Leben der Kirche und der Welt, *Dominium et Vivificantem*, veröffentlicht 1986. Der Reichtum an pneumatologischen Gedanken ist ein eigenartiges Zeitzeichen, Zeugnis einer belebten Sensibilität der Kirche gegenüber den Person und der Aktivitäten des Heiligen Geistes.

CZŁOWIEK — O RĘDZIEM MORALNYM

Treść: — I. Zamyśl Stwórcy wobec człowieka. — II. Zamyśl Stwórcy wobec płciowości człowieka. — III. Odejście od zamysłu Stwórcy wobec człowieka. — IV. Odejście od zamysłu Stwórcy wobec płciowości człowieka. — V. Wyzwanie HIV-AIDS wobec zamysłu Stwórcy w stosunku do człowieka. — VI. Grzech zaprzeczeniem zamysłu Stwórcy wobec człowieka. — VII. Pojednanie drogą powrotu ku zamysłowi Boga wobec człowieka. — Resumen.

Pytania o bogate i jakże nadal dziś dyskusyjne oraz dyskutowane zagadnienie HIV-AIDS stawia przed współczesnością wielorakość i różnorodność problemów moralno-etycznych a nawet, na niższym, podstawowym poziomie, niekiedy wręcz czysto higienicznych, sanitarnych czy techniczno-medycznych. Odpowiedzialne spojrzenie jednak, zwłaszcza na moralny wymiar tego nowego wyzwania i fenomenu człowieka oraz ludzkości, nie może pominąć szczególnie osobowej i indywidualnej odpowiedzialności decyzyjnej, tj. spełnianej w wolności odpowiedzialności moralnej.

Ostatecznie bowiem tylko w wymiarze etyczno-moralnym dokonuje się realne, jedyne u człowieka, spełnianie wolności osoby, tak w jej niesionym odpowiedzialnie dobru jak i niestety spełnianym oraz niesionym czasem złu czy brakach. Liczne zaś specyfiki ludzkich wyborów zazwyczaj nie są jednak obojętne realnie dla drugiego człowieka czy szerszego otoczenia. To bowiem jeden z jakże realnych przejawów wspólnotowego i komijnego bogactwa osoby.

Problematyka HIV-AIDS obejmuje szerokie dziedziny życia i postępowania człowieka, tak w zakresie miejsca i czasu jak i przede wszystkim osób. W bogactwie spełniania się człowieka nie można pominąć i jego płciowości, widzianej osobowo. Ta sfera ma szczególne miejsce w odniesieniu do nowego fenomenu chorobowego, które należy jasno uświadamiać i tłumaczyć.

I. ZAMYŚL STWÓRCY WOBEC CZŁOWIEKA

Bóg, w swej stwórczej oraz zbawczej miłości i wolnej woli a zarazem i zbawczym pragnieniu stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, stwarzając go jako jednostkową i specyficzną istotę osobową, tj. mężczyznę i niewiastę. Ostatecznie, jako Stwórca, zapragnął człowieka ze względu na niego i tylko dla

niego samego. Ta różnorodność i bogactwo osobowe mieści jednak w sobie także wzajemną i jedyną w całym stworzeniu jedność czysto ludzką. W nich spełnia się ostatecznie także niepowtarzalne bogactwo różnicy płci i w związku z tym ich niezbywalnej oraz niezastąpionej roli oraz funkcji życiowej, tak indywidualnej jak i społecznej¹. Płciowość nie może być widziana jako dodatek człowieka, i to często postrzegany negatywnie.

Osobowe bogactwo jest dynamiką ludzką ku pełni spełniania się jako stwórczy dar Boga, m.in. poprzez własne człowieczeństwo w nowości czasów Chrystusa, które zostało zadane i wobec którego winien odpowiedzieć swoją godnością oraz wielkością siebie. To dar ale i jednocześnie trudne zobowiązanie, które człowiek jest jednak zdolny podjąć zwłaszcza w zaofiarowanych mu darach. Sumują one w sobie całe bogactwo historycznego wyjścia i ciągłego nadal wychodzenia Boga ku człowiekowi, tak w wymiarach czysto naturalnych jak i w wymiarach nadprzyrodzonych². Stwórca nie zapominał nigdy o szczycie swego ziemskiego dzieła.

Bóg ukształtował zatem człowieka w jego specyfice i bogactwie dwójga płci, także jako pozytywnie przystających ku sobie partnerów, jako parę i zlecił im mandat-zadanie rozwijania siebie oraz powiększania się w liczbę, tak odpowiedzialnych jak i twórczych mieszkańców ziemi (por. Rdz 1,26–28)³. *Przekazując życie swojemu potomstwu, mężczyzna i kobieta pozwalają mu dziedziczyć „obraz Boży”, który stał się udziałem człowieka w akcie stworzenia*⁴. Ta dynamika będzie towarzyszyć całym dziejom ludzkości.

W zamiarach Boga niewiasta i mężczyzna nie byli nigdy przeciwstawiani sobie, konkurencyjni wobec siebie czy posiadający mniejszą wartość. Ich jedność „obrazu”, tj. jedność ontyczna a zarazem i jednocześnie wyróżniająca specyfika czyni z nich wręcz oczekiwaną wzajemnie i uprągnioną jedność, ukierunkowaną ku twórczym owocom. Oboje stają na równi w dziele pomnażania w liczbę mieszkańców ziemi.

Niewiasta i mężczyzna stali się zatem, z planu i nakazu samego Stwórcy oraz ze swej, ale danej ostatecznie przez Niego natury, jakby Jego kontynuatorami stwórczymi, odpowiedzialnymi za własne doskonalenie się i rozwój. Obejmuje to także dzieło czynienia sobie poddaną i doskonalenia otaczającej natury, tak ożywionej jak i martwej (por. Rdz 1,28). To wiekie dzieło biblijnego panowania. Jest to już nowa jakość i zarazem szansa moralno-osobowa wolności i od-

¹ „Wszystkie dzieła stworzone dotąd stanowiły niejako przygotowanie i wstęp do pojawienia się człowieka. Wszystko koncentruje się więc na kreacji tego, który ma być obrazem samego Boga. Obraz musi poniekąd oddawać istotę swego Pierwowzoru”. — Jan Paweł II, Człowiek obrazem Boga, w: Tenże, Do ludu Bożego, Città del Vaticano 1979, s. 73; por. CA 31; T. Styczeń, Człowiek portret własny, w: Jan Paweł II, Mężczyzna i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”. O Jana Pawła teologii ciała, Lublin 1981, s. 11; M. Filipiak, Godność osoby ludzkiej w świetle opisu stworzenia człowieka, ZNKUL 16:1973 nr 2, s. 27–34; E. Wolicka, Biblijny archetyp człowieka, w: Jan Paweł II, Mężczyzna i niewiastę stworzył ich, jw., s. 159.

² „Tak więc prawda o człowieku stworzonym na obraz Boży wyznacza jego naczelną rolę w całym porządku stworzenia, a jednocześnie stawia go w relacji osobowego »partnerstwa« względem Boga”. — E. Wolicka, jw., s. 164; Por. Jan Paweł II, Człowiek stworzony na obraz Boga, *OsRomPol* 1996 nr 4, s. 20.

³ Por. KKK 2331–2336.

⁴ Jan Paweł II, Człowiek stworzony na obraz Boga, jw., s. 19.

powiedzialności człowieka, ale niesione zobowiązania stanowią nadal kontynuację, przede wszystkim stwórczego dzieła własnej natury⁵.

To wszystko jest faktycznie rzeczywiste tylko, poprzez człowieka i w nim samym, jako szczyt stworzenia, ale zawsze w dynamicznym i twórczym wejściu Boga-Osoby, tj. Jezusa z Nazaretu w boskie dzieło stwórcze i zbawcze. Człowiek jako jedyny jest *sprawcą specyficznego ludzkiego działania*⁶. *Bóg zaś chce dać mu Siebie w sposób podobny jak człowiek może dawać siebie (...) drugiemu człowiekowi*⁷. Szczytem spełnienia tej nadziei stało się nazaretańskie dzieło Wcielenia, szczególna bliskość Boga z człowiekiem, właśnie poprzez i w Bogu-Człowieku.

Oczywiście, w Nowym Przymierzu człowieczeństwo staje się realne i pełne już tylko w samym Jezusie z Nazaretu, wcielonym w historię, a więc w miejscu i czasie Bogu-Człowieku. *Odtąd człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa*⁸. *Tylko Chrystus — Odkupiciel, objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi (...). Człowiek odnajduje w Nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa*⁹. Jest kluczem ku pełni rozeznania siebie, tak w dziele stwórczym jak i zbawczym.

Jezus Chrystus przyjmując ludzką naturę, za wyjątkiem grzechu, wyniósł ją do szczególnej godności, nie tylko stwórczej ale przede wszystkim zbawczej. Z miłosnej odpowiedzi wobec woli Ojca, właśnie w ludzkim ciele, pielgrzymował przez ziemię dobrze czyniąc (por. Dz 10,38). Została ona twórczo i skutecznie już na zawsze włączona w historię zbawienia. Odtąd ciało człowieka (faktycznie cały jako osoba) niesie w sobie znamię uczestnictwa w zwycięskim paschalnym dziele męki i zmartwychwstania Mesjasza.

Wcielenie Jezusa Chrystusa stało się szczególnym przybliżeniem, a raczej realną i już na zawsze trwałą jednością boskości i człowieczeństwa, ale już w nowości Przymierza Ducha, w posłanym przy końcu czasów Mesjaszu. Osobowa bliskość, wręcz jedność z Nim-Panem była i jest nadal twórczą nowością oraz realnością kreatywną, szansą dla samego człowieka, zwłaszcza w jego panowaniu nad sobą, ale i nad innymi stworzeniami. Dzieło to powinno zatem spełniać się owocnie zwłaszcza w czasach eschatologicznych, szczególnie dzięki niepowtarzalnej osobowej dyspozycji psychiczno-duchowej człowieka (rozum i wola).

Człowiek-osoba, w Nowym Przymierzu znaczonego Chrystusem-Człowiekiem, stał się zatem jakby bardziej realnie faktycznym szczytem stworzenia a zarazem i osobowym elementem jego doskonalenia się w miejscu i czasie. Jednocześnie przyjęte kiedyś na siebie świadome i określone zobowiązania, zwłaszcza w kategoriach stwórczych, w Chrystusie mają także jeszcze wymiar zbawczy i eschatologiczny. To wykraczająca poza ludzkie rozeznanie dynamika siebie, zwłaszcza

⁵ „Człowiek zostaje stworzony w świecie wraz ze światem widzialnym, równocześnie Stwórca każe mu ziemię czynić sobie poddaną — zostaje więc postawiony ponad światem”. — T e n z e, *Mężczyzna i niewiasta stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*, jw., s. 21.

⁶ Tamże, s. 31, 32; Por. S. Kornas, jw., s. 63.

⁷ Jan Paweł II, *Stworzenie — darem miłości Boga*, w: T e n z e, *Do ludu Bożego*, jw., s. 80; Por. M. Filipiak, *Godność osoby ludzkiej*, jw., s. 32; J. Scharbert, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*, Stuttgart 1967, s. 102.

⁸ Jan Paweł II, *Chrystusa nie można wyłączyć z dziejów człowieka*, w: T e n z e, *Na ziemi polskiej*, Città del Vaticano 1979, s. 31.

⁹ RH 10.

w zadaniu relacyjnym wobec reszty stworzenia. Stworzenie zostaje bardziej realnie, zwłaszcza poprzez człowieczeństwo Chrystusa, włączone w dzieło jednania ludzi z Bogiem, a w nich i całego dzieła oczekującego z bólem jedności z Panem czasu i wieczności przy końcu czasów (por. Rz 8,19–22)¹⁰.

II. ZAMYŚŁ STWÓRCY WOBEC PŁCIOWOŚCI CZŁOWIEKA

Jawiąca się w dynamizmie człowieka płciowość ludzka, poprawnie i twórczo pojęta, winna odnosić się zawsze do bogactwa wszystkich aspektów całej osoby i nie może być rozpatrywana tylko sama w sobie, jako oderwana od jej kompleksowości. Nie jest ona bowiem tylko dodatkiem, ale konstruktywnym elementem osobowym. Co więcej nie istnieje możliwość pozytywnego rozwoju jej zwłaszcza w zaprzeczeniu naturze indywidualnej i wspólnotowej człowieka. Płciowość jest dana a zarazem i zadana dla pełni i doskonałości człowieka, nawet gdy jest dla niego niekiedy nawet indywidualnym ciężarem czy z wolnej woli z niej nie korzysta.

Oczywiście, płciowość odnosi się szczególnie do bogactwa płodności — wyjątkowego daru jedności ze Stwórcą i udziału w Jego kreatywnych mocach — ale i jednocześnie do zdolności wzajemnego kochania się oraz posiadania w tej miłości oczekiwanych owoców w postaci potomstwa, tj. nowego osobowego życia. Jest to ontyczna wartość osobowa człowieka — wpisana w jego naturę — a więc nie umotywowana wyłącznie jej realnym spełnianiem i aktualnością. Życiodajna funkcja płciowości wyzwała jednak zawsze, czy przynajmniej powinna — jeśli jest właściwie pojęta — partnerskie odniesienie osobowe do pełni drugiego człowieka, także w jego wymiarach wspólnotowych¹¹.

Następnie seksualność czy płciowość (jako elementy rozumiane osobowo i w kategoriach ludzkich, choć o zróżnicowanych zakresach treściowych) nadają poszczególnemu człowiekowi dynamiczną zdolności dla ustanowienia i twórczego trwania więzów wspólnoty z innymi relacjami ludzkimi czy przede wszystkim jednostkowymi osobami. Idzie tu zwłaszcza o moce ku budowaniu naturalnej rodziny, szczególnie m.in. w całym bogactwie jej funkcji społecznej, twórczego trwania oraz — niestety niedocenianej dziś, wręcz deprecjonowanej — wielopokoleniowości. To bowiem jakby pozytywne i teologiczne, a w jakimś sensie i naturalne, rozciągnięcie w czasie i miejscu, oraz w wymiarze wielości osób realizmu wzajemnej miłości międzyludzkiej, jest dynamicznym i twórczym życiowo wyrazem jego trwałości oraz skuteczności tak naturalnej jak i zbawczej.

Możliwość pełnego osobowego rozeznania i twórczego spożytkowania bogactwa samego siebie, jako osoby i równocześnie akceptacji własnej tożsamości

¹⁰ „Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa”. — Tenże, Chrystusa nie można wyłączyć z dziejów człowieka, w: Tenże, Na ziemi polskiej, jw., s. 31. „Chrystus — Odkupiciel, objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi (...). Człowiek odnajduje w Nim swoją właściwą, godność i wartość swego człowieczeństwa”. — RH 10.

¹¹ „Płciowość wywiera wpływ na wszystkie sfery osoby ludzkiej w jedności jej ciała i duszy. Dotyczy ona szczególnie uczuciowości, zdolności do miłości oraz prokreacji i — w sposób ogólniejszy — umiejętności nawiązywania więzów komunii z drugim człowiekiem”. — KKK 2332.

seksualnej, mimo różnicy płci, odnosi się zawsze i to w równym stopniu tak do niewiasty jak i do mężczyzny. Ich osadzenie stwórcze jest w obu przypadkach takie samo, jakościowo i ilościowo, a przede wszystkim w pozostałych wymiarach osobowych. Tu są oni, zwłaszcza w realizmie bycia „obrazem Boga” oraz swej ontyczności jak i odpowiedzialności powołania bezwzględnie równi wobec siebie. Nie przekreśla to oczywiście ich niepowtarzalnej wzajemnej oraz ubogacającej twórczo relacji spotkania.

Dynamika i różnica płciowości nie powinna przekreślać oczywiście także bogactwa podstawowej i stałej identyczności ontycznej człowieka w niepowtarzalnej specyfice jego ludzkiego powołania naturalnego jak i nadprzyrodzonego, zadanego i ubogaconego faktycznie przez samego Boga. Człowiek, jeśli jest wrażliwy i otwarty, jakże łatwo odczytuje swe powołanie także w znakach samej natury. Jest ono ostatecznie, w sensie stwórczo-naturalnym, obiektywnie takie samo dla kobiety i mężczyzny, z takim samym bogactwem ontycznych i osobowych możliwości. Trudno wręcz wyobrazić sobie, aby Bóg nie zadał im jakościowo takich samych powołań. Jedność wzajemna sfery płciowej wskazuje zaś tylko na szczególną harmonię nie tylko stwórczą wzajemnego ubogacania się i rozwoju, ale przede wszystkim osobową. Tu człowiek przekracza siebie, swe naturalne zamocowanie, co jest faktycznie odczytaniem własnej specyfiki m.in. wobec całego stworzenia.

Obydwoje, tj. kobieta i mężczyzna na równi są osobami i mają takie sama prawa, a z drugiej strony także obowiązki, odpowiedzialność ontyczną oraz moralną. Są równi choć różni w swym dopełniającym się bogactwie stworzenia i miłości. Te ostatnie czynniki są realnie o wiele ważniejsze, wskazują bowiem jednoznacznie na osobową specyfikę i bogactwo godności człowieka, jako jedynego stworzenia chcianego dla niego samego. Jednocześnie ważnym jest zauważenie kształtowania się osobowej odpowiedzialności moralnej, która jest jednym z istotnych czynników godności człowieka. Osobowe bogactwo zróżnicowania płci pozostanie jednak zawsze darem wzajemnego ubogacania się i dopełniania, ale nie tylko stwórczego

Zróżnicowanie i komplementarność, zwłaszcza widoczna fizycznie ale także, a raczej przede wszystkim moralna oraz duchowa płciowości, tak kobiety jak i mężczyzny, idąc za ustanowionym przez Boga w naturze porządkiem, jest zawsze pozytywnie i twórczo zorientowana ku życiu, dobru małżeńskiemu i otwarta zarazem na rozwój życia rodzinnego, i to w wymiarze wielopokoleniowego trwania w czasie. Otwartość na życie, a więc funkcję kreatywną i udział w dziele stwórczym jest tu swoistym i niepowtarzalnym wyzwaniem, nadzieją a zarazem i zobowiązaniem ku osobowemu spełnianiu się orędziu Nowego Przymierza¹².

W człowieku (m.in. w ramach bogactwa specyfiki osobowej i dynamiki różnicy płci) zakodowany został naturalny wymóg określonego ładu etyczno-moralnego, ustanowionego przez samego Boga, ku rozwijaniu w nim samym wzniesłego uczucia miłości i trwałej oraz bezinteresownej międzyludzkiej przyjaźni. Ten

¹² „Każdy człowiek, mężczyzna i kobieta, powinien uznać i przyjąć swoją tożsamość płciową. Zróżnicowanie i komplementarność fizyczna, moralna i duchowa są ukierunkowane na dobro małżeństwa i rozwój życia rodzinnego. Harmonia małżeństwa i społeczeństwa zależy częściowo od sposobu, w jaki mężczyzna i kobieta przeżywają swoją komplementarność oraz wzajemną potrzebę i pomoc”. — KKK 2333.

realny wymóg natury nie jest ostatecznie ograniczeniem samego człowieka a raczej tylko ukierunkowaniem go ku pełni jego wydoskonalenia i rozwoju osobowego, osadzonego także wobec innych ludzi. Co więcej, człowiek w drodze swego rozwoju jest zdolny do jego odkrycia, rozeznania i twórczego wykorzystania jak i w końcu zaoferowania wspólnotowego innym.

Zachowanie ładu moralnego w życiu, to ostatecznie rozeznanie i wprowadzenie — m.in. poprzez użycie rozumu — także ładu i porządku w intymną oraz twórczą sferę płciowości ludzkiej. Polega on przede wszystkim na życiu i postępowaniu zgodnym z naturą, czyli mówiąc innymi słowy, zgodnie ze stwórczym zamysłem Bożym, który jest zawsze szansą osobowego wydoskonalania człowieka i jego rozwoju we wszelkich odniesieniach, zwłaszcza do innych ludzi. Wymóg ten zakłada tak specyficzną jak i jednostkowe kompleksowe bogactwo kobiety i mężczyzny oraz wzajemne ich ubogacanie się, ku twórczemu dziełu miłości oraz życia.

III. ODEJŚCIE OD ZAMYŚLU STWÓRCY WOBEC CZŁOWIEKA

Zdarza się, iż człowiek faktycznie, jako w pełni wolna osoba, niekiedy świadomie a nawet czasem egoistycznie oraz arbitralnie — w możliwości swej pychy — zwraca się tylko ku sobie samemu i czyni z siebie jedyne oraz ostateczny punkt odniesienia oraz wartościowania moralno-etycznego. Co więcej, niekiedy tym centrum może nawet stać się, oczywiście dzięki niemu, samo stworzenie, czy jakiejś jego dzieło. Wówczas automatycznie człowiek zaczyna nie uznawać Boga jako najwyższego dobra i ostatecznego sędziego swego postępowania. Odrzuca wręcz obiektywne normy i zasady postępowania, czyniąc z siebie jedyne i ostateczne ich kryterium.

Tymczasem realna godność i wielkość człowieka zasadza się ostatecznie na Bogu i wypływa z jego stosunku, czy raczej relacji do Niego¹³. Nie są to jednak tylko racje czysto religijne, choć operują niekiedy taką terminologią. Nie są to także zawsze, bardziej powszechnie przyjęte, racje filozoficzne czy ideologiczne. Co więcej, człowiek — w zaślepieniu egoistycznym — zaczyna współcześnie nie dostrzegać siebie jako chcianego z miłości dzieła Stworzyciela. W tej skrajności mieści się jednak zarazem często z drugiej strony *stwierdzenie niemożliwości ostatecznej redukcji człowieka do „świata”*¹⁴.

W konsekwencji, stosunkowo często i jakże łatwo człowiek, m.in. z powodu całego przemysłu reklamowo-manipulacyjnego zaczyna nadużywać swej natury, wykrzywiać ją w złych celach i zmieniać karykaturalnie pozytywny sens swego życia oraz twórczego postępowania osobowego. Ulega niestety nachalnym i sugestywnie proponowanym sugestiom i co więcej zaczyna uznawać je za godne siebie

¹³ Por. IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Santo Domingo 1992, nr 232; D. Sikorski, Godność człowieka jej podstawy i uprawnienia, w: J. Kowalski, D. Sikorski, G. Ślęzak, Poznać człowieka w Chrystusie. Jan Paweł II o godności ludzkiej, Częstochowa 1983, s. 16–18.

¹⁴ Jan Paweł II, Mężczyzną i niewiastą, jw., s. 22.

drogi swego życia oraz postępowania. Faktycznie jednak, jak się często okazuje później — i to dość szybko — zazwyczaj zaczyna złudnie budować siebie wbrew swej naturze i sobie samemu oraz dostojeństwu osobowego powołania¹⁵.

Wszystko to ostatecznie okazuje się i faktycznie jest jednak tylko złudną wizją czy propozycją, która nie jest godna pełni rozeznania i rozwoju człowieka. Co więcej, zwłaszcza w praktyce okazuje się, iż jest zaprzeczeniem tych wszystkich wartości, także czysto naturalnych, które on niesie w sobie, tj. w swej naturze. Ślepe uleganie manipulacjom jest jednak, do pewnego stopnia, specyfiką współczesności, a więc całej kultury postmodernistycznej i liberalnej. Naturalnie, nie usprawiedliwia to wolnych oraz odpowiedzialnych indywidualnych decyzji człowieka. Ostatecznie, faktycznie zaprzecza to bowiem często fundamentalnej prawdzie wyjścia z ręki Boga i faktowi stworzenia na Jego obraz oraz podobieństwo i byciu *jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego*¹⁶.

W życie codziennym jakże łatwo, wręcz zdaje się w jakimś sensie nieświadomie, współczesny człowiek zaczyna coraz wyraźniej wchodzić w nieuporządkowanie, nieład, chaos, a nawet brak zasad i norm czy po prostu samoniszczącą anarchię. To zdaje się jawić, jako odpowiadające sugerowanym oczekiwaniom, przy jednoczesnym zanegowaniu pytań o samą naturę siebie. Zaczyna nawet on akceptować takie sytuacje i z nimi się identyfikować oraz przyjmować je jako własne i godne jego samego. Wydaje się to mu nawet, oczywiście z czasem złudnie, zwłaszcza umotywowane przez niektórych teologów czy filozofów, niekiedy jawić jako znak jego wolności, wielkości czy godności, niestety praktycznie i realnie karykaturalnej.

Podczas gdy jakże często — w całym wymiarze teoretycznym oraz praktycznym — obraz kultury postmodernistycznej jest faktycznie bezpośrednią drogą do negacji dynamiki samego człowieka jak i innych ludzi, w całokształcie ich osobowego bogactwa oraz ich relacyjnego charakteru wychylenia ku innym osobom¹⁷. Okazuje się, iż odejście od zamysłu Stwórcy jest jednocześnie odejściem od zamysłu samej natury, która w jakimś sensie pozostaje rozeznana niezależnie od przesłanek religijnych czy filozoficznych. Zatem, czy ostatecznie można twórczo żyć zaprzeczając sobie samemu?

IV. ODEJŚCIE OD ZAMYŚLU STWÓRCY WOBEĆ PŁCIIOWOŚCI CZŁOWIEKA

Jednym ze współczesnych negatywnych przejawów odejścia od pierwotnego zamysłu Stwórcy, niestety stosunkowo często widocznym i doświadczanym w dzisiejszych czasach, czy może nawet znaków naturalistycznego odniesienia do siebie

¹⁵ Por. IV Konferencja, jw., nr 233.

¹⁶ KDK 24, Por. J a n P a w e l II, Kościół spogląda z wielkim szacunkiem na twórców i krzewicieli kultury, *OsRomPol* 1991 nr 9–10, s. 10; H. K l e i n e r, Jesus — Gottes Sohn, Mensch — Gottes Sohn, Olten 1982, s. 34–87.

¹⁷ Por. IV Konferencja, jw., nr 234.

i innych jest wypaczenie i wynaturzenie integralnego, tj. osobowego wymiaru m.in. ludzkiej płciowości oraz jej twórczego bogactwa personalnego. Następuje tu negatywny, co więcej często karykaturalny proces jakby oddzielenia tej sfery od samego bogactwa dynamizmu całej osoby, która ją zawiera i zakłada w sensie pozytywnym oraz twórczym. Ostatecznie, ze swej natury, nie może ona jednak wręcz istnieć twórczo poza realizmem osoby ludzkiej¹⁸.

Pozytywnie bowiem sfera płciowości jawi się jako naturalnie i twórczo przypisana człowiekowi, m.in. w bogactwie rozróżnienia jego męskości czy kobiecości. Ta dynamika, różnicująca osoby, jest ostatecznie fenomenem ich indywidualnych, tj. różnicujących, ale zarazem i równych zadań oraz powołań. Człowiek winien zatem twórczo zaakceptować swą różnorodność i inność płciową, bo to tylko jest jedną z podstawowych dróg własnego wydoskonalenia, także wobec innych.

Płciowość staje się współcześnie wręcz jakby demoniczną i destrukcyjną obsesją, i to samą dla siebie, a częściej — co jest jeszcze bardziej tragicznie i smutnie — i dla innych; wykorzystywaną niestety brutalnie także w kategoriach finansowych, komercyjnych i demoralizujących. Towar seksu jest realizmem określonego rynku. Jej ukierunkowanie wybitnie komercyjne wydaje się być tutaj swoistym szczytem negacji twórczej funkcji płciowości i jej pozytywnych odniesień wobec doskonalenia się i rozwoju człowieka, jako osoby wobec siebie i innych, w tym także wobec Boga. Handel człowiekiem, i to w każdym miejscu oraz w każdych okolicznościach, ale zwłaszcza ze względu na tę jego cechę jest szczególnie nagannym, odrażającym i godnym potępienia.

Takie podejście jest szczególnym znakiem szerzącej się współcześnie negacji czy wręcz poniżenia wielkości integralnego i osobowego powołania człowieka. Różnicująca, a zarazem i naturalna dziedzina płciowości, jak wiadomo, winna bowiem stać się — obok innych — pozytywną szansą doskonalenia ludzkiego siebie, ale zwłaszcza ze świadomością osobowej specyfiki podejmowanych zobowiązań również ku przemianie innych ludzi, a poprzez nich i świata. Nie powinna ona zatem ściągać człowieka na niziny, pomniejszać go a zwłaszcza ograniczać go w całym osobowym bogactwie, godząc przede wszystkim w jego godność.

Współcześnie dość często, jakże łatwo i nieodpowiedzialnie, zaprzecza się pozytywnemu realizmowi odniesień międzyludzkich człowieka. Tymczasem osobowe relacje budują podstawy dla wskazania rangi wzajemnych stosunków, które są ostatecznie znakiem świadomości odpowiedzialności za „kairos” łaski i dary szczególnie zaofiarowane indywidualnie w czasie ziemskiego spotkania z Bogiem. Dzisiejszy, materialny fenomen odniesienia do człowieka, akcentujący szczególnie jego ciało, wskazuje na brutalną sytuację, w której poszczególne osoby; mężczyźni, a zwłaszcza kobiety czy dzieci stają się tylko niezbędnym „materiałem” zachowań a szczególnie przemysłu erotycznego czy pornograficznego¹⁹.

¹⁸ Por. M. V i d a l, *Morale dell'amore e della sessualità*, Assisi 1976, s. 105–183; J. B a j d a, *Obraz człowieka widziany przez „Humanæ vitæ”*, w: *Dar ludzkiego życia „Humanæ vitæ donum”*. W dwudziestą rocznicę ogłoszenia encykliki „*Humanæ vitæ*”, red. K. M a j d a Ń s k i, T. S t y c z e Ń, Lublin 1991, s. 129–139; S. R o s i k, *Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologiczno-moralne*, Lublin 1992, s. 320–339.

¹⁹ Por. J a n P a w e ł I I, *Zagadnienie nagości w dziele sztuki*. Audiencja generalna, 22.04.1981, w: *T e n ż e*, *Nauczanie papieskie*, T. IV/1 1981, Poznań 1989, s. 472–474; *T e n ż e*, *Problem „pornografii” i „pornowizji”*. Audiencja generalna, 29.04.1981, w: *T e n ż e*, *Nauczanie jw.*, T. IV/1, s. 510–512.

Ciało — dzieło stwórcze samego Boga Stwórcy, chciane przez Niego, tak ważne i godne dla człowieka, bo m.in. przez nie on się wyraża i uzewnętrznia na sposób ziemski, nie może z drugiej strony go jednak ograniczać czy jako jedyne wyczerpywać w całym bogactwie osobowym. Jest ważne ale ostatecznie pozostanie tylko kategorią życia fizycznego, choć szczególnie złączoną z wymiarem psychiczno-duchowym osoby. Oczywiście, nie można tu pominąć i jego eschatologicznego oczekiwania, ubogaconego w Chrystusie. Nie należy jednak, z drugiej strony, popadać w skrajności negacji pozytywnego miejsca i roli ciała czy wreszcie jego przeceniania²⁰.

Współcześnie złudnie sugeruje się, iż pieniądz i dzikie prawa ekonomii (często nawet skuteczne doraźnie i dające widoczne korzyści) zdają się tłumaczyć, usprawiedliwiać czy wręcz skłaniać ku określonym liberalnym postawom moralnym. Specyficznie pojęte absolutne dobro pieniądza (szeroko rozumiane), zwłaszcza poprzez pryzmat możliwości ekonomicznych i często niestety także politycznych z nim związanych, zdaje się pozostawać jedynym kryterium zachowań i ocen moralnych. Jest to klasycznym przykładem priorytetu „mieć” przed „być”. Ostatecznie jednak pozostanie pierwotnym, tj. naturalnie zakodowanym w człowieku pytaniem czy normy obiektywne, odnoszące się zwłaszcza wobec prawdy, usprawiedliwiają moralnie lub nie, określone zachowania czy ich brak²¹.

Często zwyczajnie nie widać wyraźnie, czy zwyczajnie po prostu z wygodnictwa nie chce się widzieć, złożoności samego trudnego problemu zachowań moralnych człowieka, także w jego sferze intymnej. Co więcej, niejednokrotnie aktorzy i uczestnicy tych działań jawią się sami także jako, choć może nie do końca świadomi, konsumenci tego produktu wypaczenia obrazu płciowości, niegodnego człowieka. Można stosunkowo łatwo zauważyć, iż jest to faktycznie ogromny, choć trudny do jednoznacznego rozeznania, mechanizm manipulacji współczesnymi postawami i zachowaniami ludzkimi, tak w wymiarze indywidualnym jak i wspólnotowym czy zbiorowym.

Z innej strony wreszcie, dość powszechne i szerokie stwarzanie współcześnie środowiska pełnego permissywizmu i nieładu seksualnego (często z motywów finansowych a rzadziej ideowych czy moralnych) przyczynia się niekiedy do mechanicznego kształtowania atmosfery, negującej pozytywną i twórczą integralność tej ważnej sfery życia człowieka. Jest to w praktyce złudne uleganie zewnętrznej łatwości prymitywnego, i dalekiego od osobowego, podejścia do tej płaszczyzny spełniania się człowieka. Co więcej, jest to zazwyczaj ukierunkowanie, tylko jednostronne, i to negatywne, tj. zawężanie człowieka czy po prostu preferowanie jego antyosobowych dzieł.

Cała sfera płciowości przedstawiana jest zasadniczo i niestety dość często nawet jako swoisty brak natury ludzkiej czy wręcz zło trudne do opanowania oraz pozytywnego i twórczego ukierunkowania. Zwyczajnie, stworzenie oraz jego

²⁰ Por. T e n ż e, Objawienie i odkrycie obłubieńczego sensu ciała. Audiencja generalna, 9.01.1980, w: T e n ż e, Nauczanie papieskie, T. III/I 1980, Poznań 1985, s. 35–37; T e n ż e, Dzięki „sakramentowi ciała” człowiek się czuje podmiotem świętości. Audiencja generalna, 20.02.1980, w: T e n ż e, Nauczanie, jw., T. III/I, s. 175–177; EV 23.

²¹ Por. J. W r ó b e l, Sumienie a prawda, w: „Veritatis splendor”. Przesłanie moralne Kościoła. Materiały z sympozjum KUL., 6–7 grudnia 1993 r., red. B. J u r c z y k, Lublin 1994, s. 51–74.

natura i zakodowane prawa nie są widziane, same w sobie jako obiektywna norma, której należy bronić dla dobra siebie samego oraz także i dla dobra innych. Te zaś predyspozycje i normy moralne nie są ostatecznie ograniczeniem człowieka, ale wręcz przeciwnie, szansą ku rozeznaniu oraz spełnianiu siebie. Nie można tu pominąć twórczej funkcji człowieka wobec świata i jego odniesienia zwrotnego, które zostało już zadane w początkach dzieła stworzenia (por. Rdz 1,28).

Zatem, w pobieżnym — sugerowanym często dziś i podpowiadającym — spojrzeniu, poprawniejszą wydaje się postawa ulegania współczesnej wizji seksualności. W sposób najbardziej prosty wyraża się to wręcz w bezmyślnym podporządkowaniu się, nawet zatracając siebie jako istotę wolną i odpowiedzialną. Wszystko to ostatecznie i w konsekwencji osłabia ostrość widzenia realnych niebezpieczeństw człowieka czasów pielgrzymiego zdążania przez ziemię. Oczywiście, nie idzie tu o tworzenie przesadnych scenariuszy zła, śmierci czy zagrożenia, które jakby tu tylko czyhały, aby opanować słabego i pełnego nieuporządkowania człowieka. To jest bowiem z gruntu fałszywy i błędny oraz wręcz nieuczciwy obraz człowieka. Z drugiej strony jednak, trzeba szczerze przyznać, iż brak obiektywnego rozeznania, wiedzy i podjęcia odpowiedzialności stwarzać może jednak liczne nie do końca uświadomione niebezpieczeństwa w tym względzie.

Zatarcie świadomości osobowej wolności oraz związanej z tym odpowiedzialności, jak i decyzyjnych możliwości moralnych, jest bezpośrednim krokiem prowadzącym do poddania się ślepym mocom natury, nie tylko w sferze seksualnej życia człowieka. Urasta ona w takich sytuacjach, zazwyczaj oczywiście niesłusznie i błędnie, ale celowo to się wyolbrzymia, wręcz do demonicznej roli i funkcji w całym życiu osobowym i wspólnotowym. Zatem jedynym wyjściem, bardzo mocno sugerowanym, zdaje się być akceptacja i ślepe podporządkowanie się jej. Czasem nawet wydaje się, iż nie ma innej alternatywy dla osobowych, tj. wolnych i odpowiedzialnych decyzji człowieka.

V. WYZWANIA HIV-AIDS WOBEC ZAMYŚLU STWÓRCY W STOSUNKU DO CZŁOWIEKA

W bardziej bezpośrednich konsekwencjach moralnych okazuje się, iż postawa poddania się współczesnym wizjom płciowości i jej funkcji, a nawet wręcz podporządkowania przyczynia się do tworzenia sprzyjających warunków czy okazji m.in. dla rozpowszechniania się strasznego zła jakim jest nadal HIV-AIDS. W znacznym stopniu przyczynia się do tego brak informacji czy wręcz niekiedy ich niepełny lub błędny charakter. Oczywiście nie można tu zapomnieć o zwiększaniu się możliwości rozprzestrzeniania się także i innych chorób związanych z płciowością człowieka. Te zaś dziś stały się jakby mniej dostrzegane, zwłaszcza wobec fenomenu HIV-AIDS²².

²² Por. F. Angelini, *Quel soffio sulla creta*, Roma 1990, s. 323–332; A.F. Dziuba, *Wyzwania HIV-AIDS*, *Bobolanum* 8:1997, s. 127–160; C. Caffarra, *Sida: problemes moraux*, *Dolentium hominum* 5:1990 nr 1, s. 73–79.

Znaczona brakiem odpowiedzialności seksualność, mimo częstej i faktycznie złudnej przyjemności fizycznej, jest sama w sobie ślepa, zwłaszcza w całej możliwej perspektywie, często utajnionych, niesionych negatywnych konsekwencji zdrowotnych. Te zaś zbierają straszne żniwo, choćby w postaci HIV-AIDS, zwanej chorobą XX wieku. Pod wpływem panseksualizmu koncentruje się ona zazwyczaj jednak tylko na fizycznych doznaniach chwili, i to faktycznie tylko jednej osoby, jakby zapominając egoistycznie o partnerze²³. Nie przekreśla to oczywiście jej naturalnego dobra i celu oraz przeznaczenia, ale budzi jednocześnie liczne wątpliwości moralne w całej sferze odpowiedzialności wobec niej.

HIV-AIDS — zresztą — jakkolwiek by patrzeć na prawdziwe medyczne, kulturowe i społeczne jego przyczyny — od początku był i jest nadal szeroko powiązany z kwestiami moralnymi. Wątpliwości tu stawiane dotyczyły zazwyczaj zachowań moralnych człowieka w jego wzajemnych relacjach, które związane są m.in. ze sferą płciowości. Odnosi się to szczególnie do dziedziny przekazywania choroby XX wieku drogami różnorodnych kontaktów seksualnych. Tu, zwłaszcza wobec licznych niedomówień, jest szczególnie oczekiwana pełna prawda, i to także w płaszczyźnie medyczno-sanitarnej (dotyczy to m.in. problemu prezerwatywy i innych zabezpieczeń).

Oczywiście, negatywna moralnie ocena proponowanych środków jawi się nie dlatego, iżby fenomen HIV-AIDS sam w sobie był tzw. „chorobą niemoralną”; medycyna bowiem nie zna takich kwalifikacji czy rozwiązań ontologicznych. Także etyka medyczna (deontologia), w całej swej roztropności i bogactwie, daleka jest od takich arbitralnych i uproszczonych kwalifikacji moralnych. Na czoło winna zaś wysuwać się jej etyczna służebność wobec integralności i godności człowieka, zwłaszcza chorego. Nie można tu — z punktu widzenia religijnego — szafować także kategorią kary Bożej, za braki, popełnione zło czy niepełne rozeznania²⁴.

Ostatecznie etykę chorego interesuje człowiek — osoba, który niesie w sobie konkretny, zazwyczaj negatywny i niebezpieczny dla zdrowia czy życia problem medyczny, tj. chorobę i cierpienie. Oczywiście ważny, w całym procesie leczenia czy opieki jest tutaj stosunek do niego służby zdrowia i całego otoczenia. Ale już sam fakt, że HIV-AIDS — m.in. ze względu na jedną z głównych dróg przenoszenia i zakażenia — jest także (choć nie tylko) swoistą, pojętą w sensie szerszym chorobą weneryczną, implikuje bowiem liczne specyficzne kwestie moralności seksualnej.

Trzeba zatem, w sensie ludzkim, odróżnić w tym względzie sprawy sumienia czy ocen moralnych, od spraw czysto medycznych i technicznych. Jest to jednak zabieg obiektywnie negatywny i daleki od pełni godności oraz odpowiedzialności osobowej człowieka. Nie idzie tu oczywiście o kwestionowanie czy negację albo podważanie obiektywnej zasady zobowiązań moralnych i ich wymiaru osobowego.

²³ Por. IV Konferencja, jw., nr 235.

²⁴ „(...) trzeba w tej chorobie (AIDS) widzieć raczej doświadczenie prawa ogólnego, które pragnie aby każdy akt miał swoje konsekwencje i że nieporządek przynosi z konieczności szkody a następnie niszczy”. — B. H u m e, L'heure d'une renaissance morale, *DC* 84:1987, s. 259; Por. R. B u t t i g - l i o n e, Le Sida: châtiement de Dieu? *Dolentium hominum* 5:1990 nr 1, s. 180–185; J. L e i b o n i t c h, La maladie nouvelle, méthodes nouvelle, *Autrement* 93:1987, s. 50.

Odpowiedzialność osobowa zawsze spełniana jest przez całego człowieka, a więc tak w jego wymiarze cielesnym jak i duchowym.

Oceny moralne ryzykownych zachowań, grożących niebezpieczeństwem zachorowania, trzeba widzieć w realiach odpowiedzialnego stosunku do siebie samego oraz do osób zarażonych czy chorych, którym — tak jak wszystkim innym chorym — należy się rzetelna terapia i pomoc w cierpieniu oraz doświadczanej drodze niesionej choroby. Także niesiona choroba HIV-AIDS stawia wymagania odpowiedniego odniesienia do innych. Nie może fakt ten nie wyzwać jeszcze większej odpowiedzialności. W każdym przypadku, choć w bardzo zróżnicowanych formach, dotyka się tu relacji międzyosobowych²⁵.

Oczywiście, nie można tu pominąć uprawnień osób zdrowych i ich własnej troski o medyczne zabezpieczenie i ochronę przed chorobą. Niezwykłym zagadnieniem pozostaje także stosunek do osoby dotkniętej fenomenem HIV-AIDS. Z samej natury należy chronić i bronić się przed znanymi niebezpieczeństwami, które zagrażają zdrowiu i życiu. Ale i podejmowane tu działania oraz środki winny mieścić się w określonych zasadach moralnych.

Odpowiedzialność społeczna i państwowa za nie dotkniętą HIV-AIDS część populacji jest tak samo zobowiązująca jak i w stosunku do chorych. Istnieje bowiem niekiedy zjawisko zbyt jednostronnego czy jednokierunkowego przeakcentowania zagadnienia tolerancji. Stan zdrowia czy choroby nie decyduje bowiem o naturalnych uprawnieniach osoby, a tym bardziej nie daje preferencyjnych pozycji w całości struktury danej społeczności. Z drugiej zaś strony nie czyni człowieka istotą drugiej kategorii.

VI. GRZECH ZAPRZECZENIEM ZAMYŚLU STWÓRCY WOBEK CZŁOWIEKA

Nadużywanie lub wypaczenie przez człowieka danej, czy jak się okazuje bardziej, zadanej mu przez Boga wolności, aby móc w niej Go kochać oraz kochać bliźnich, nazywa się dość powszechnie po prostu grzechem²⁶. Rzeczywistość ta oddziela czy choćby znacznie osłabia człowieka w jego dotychczasowych twórczych relacjach z Bogiem oraz ludźmi i otaczającym go światem. Okazane w wolności nieposłuszeństwo, odrzucenie a zarazem i pycha faktycznie narusza ostatecznie zażyłość oraz żywotny wymiar ludzkiej relacji naturalnej i zbawczej z Bogiem, czy wręcz oczekiwanej z Nim przyjaźni (por. Rdz 3,1–13).

Oczywiście, nie można tu nie dostrzegać czy pominąć także szerokich relacji międzyludzkich, a więc m.in. społecznego wymiaru grzechu. Ostatecznie bowiem wspólnotowy jego wymiar jest szczególnym znamieniem etyki Przymierza, i to obu Testamentów. Wspólnotowość wśród ludzi ma swój idealny pierwowzór w miłos-

²⁵ Por. J. Kowalski, Refleksja nad aspektami etycznymi choroby AIDS, w: *Veritatem facientes*. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Franciszka Greniuka, red. J. Nagórny, J. Wróbel, Lublin 1997, s. 293–305; A.F. Dziuba, *Wyzwania*, jw., s. 137–158; W. Bołoz, *Życie w ludzkich rękach*. Podstawowe zagadnienia bioetyczne, Warszawa 1997, s. 129–137.

²⁶ Por. KKK 387–390; S. Rosik, jw., s. 291–307.

nej jedności Trójjedynego Boga. Naturalnie, nie przekreśla to fundamentalnego faktu osobowego wymiaru wolnych decyzji moralnych człowieka, a grzech faktycznie i ostatecznie jest aktem osobowym, a więc odpowiedzialnym jednostkowo²⁷.

Grzech w swej totalnie negatywnej, choć zróżnicowanej rzeczywistości przynajmniej przyćmiewa, a w niektórych przypadkach także i niszczy, wyobrażenie oraz podobieństwo do Boga, które jako Stworzyciel — w swym miłosnym i wolnym darze — przyznał On ludzkim istotom stworzonym (por. Rdz 1,17). Człowiek jako jedyny byt ziemski otrzymał ten zobowiązujący i twórczy dar bliskości, i to ze względu na siebie samego. Ta wyjątkowa harmonia ukazuje jednocześnie szczyt wyróżnienia człowieka w całym stworzeniu²⁸. Jakże często nie jest on wręcz do końca zdolny udźwignąć to zaszczytne wyróżnienie, a zarazem i zobowiązanie.

Trzeba powiedzieć jeszcze wyraźniej; otóż ostatecznie grzech nadwężyła ontycznie harmonijny porządek natury (ustanowiony i zadany przez Boga) oraz za jego pośrednictwem w pewnym wymiarze także samą naturę (por. Rdz 3,17; 6,13). Niesie on zatem nie tylko szerokie negatywne konsekwencje moralne, ale równocześnie i sięgające samych wymiarów bytowo-osobowych, tak indywidualnego człowieka, a poprzez niego innych ludzi, wspólnot i całego świata. Nie ma bowiem grzechu, który byłby tylko sam dla siebie, którego można byłoby zamknąć w jego skutkach wyłącznie osobowych²⁹.

Świadome i dobrowolne nieposłuszeństwo prawu Bożemu Starego Przymierza, zwłaszcza Dekalogowi, który jest negatywnym moralnym wykładem naturalnych norm obiektywnych, prowadzi istotę ludzką oraz społeczność wyłącznie do ciężkich i poważnych deprawacji. Mają one, jak to pokazuje m.in. Biblia, swe liczne fizyczne i ziemskie, a więc czasowe wyrazy oraz formy. Niejednokrotnie, w jakimś wymiarze, nagroda lub kara, spełniały się wręcz natychmiast i łatwo było je rozeznąć w całokształcie tego wszystkiego co przeżywał Izrael, jako naród wybrany czy poszczególny Izraelita.

Nowe Przymierze, akcentujące pełnię osobową człowieka, przede wszystkim ze względu na Chrystusa, wskazuje także na płaszczyznę życia seksualnego, które ma swe odniesienie do idei królestwa Bożego (por. Rz 1,21–27; 1 Kor 6,10). Każdy nieporządek moralny (obojętnie jakiej dotyczy sfery) sprawia faktycznie zawsze przede wszystkim znieważanie samej godności osoby, jej podobieństwa do Boga oraz następnie degradację w niej pełnej prawdy ontycznej o niej samej. Co więcej, ma to także swe negatywne odniesienie do jakże ważnej sfery wspólnotowej oraz komunijnej, i to przede wszystkim w płaszczyźnie moralnej oraz ontycznej³⁰.

²⁷ Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą*, jw., s. 40, 63.

²⁸ Por. Tenże, *Człowiek obrazem Boga*, jw., s. 73.

²⁹ Por. A. Gelin, *Pismo św. o człowieku*, Paris 1971, s. 56–65.

³⁰ Por. J.F. Collange, *De Jésus à Paul: L'éthique du Nouveau Testament*, Genève 1980, s. 76–86.

VII. POJEDNANIE DROGĄ POWROTU KU ZAMYŚLOWI BOGA WOBEC CZŁOWIEKA

Jak poucza Apostoł Narodów: *Jednak Bóg, bogaty w miłosierdzie, z powodu wielkiej miłości jaką nas umiłował* (Ef 2,4), gdy nadeszła pełnia czasów zbawczych, zesłał dar swego Jedyne Syna (por. Ga 4,4), i to dla naszego ostatecznego zbawienia. To osobowa pełnia wypełnienia mesjańskiego oczekiwania i nadziei. To jest szczególnie syntetyczne i znamienne przesłanie etosu Nowego Testamentu, ale związane zawsze z wymiarem jego odniesień moralno-etycznych³¹. Dobra nowina nie może być nigdy widziana tylko jako określona teoria czy system, ale przede wszystkim jako droga życia w Jezusie Chrystusie, i to Jego mocami. Dar Syna jest orędziem ku życiu, ku jego przemianie i pełni rozwoju osobowego człowieka.

Sytuacja człowieka chrzcielnego Nowego Przymierza uległa całkowitej przemianie i przewartościowaniu po Wcieleniu i Odkupieniu. Dzięki mocom paschalnego wejścia w historię Jezusa z Nazaretu wraz z zaofiarowanym na czasy eschatologiczne darem Ducha Świętego człowiek może w pełni odczuć owoce „błogosławionej winy Adama”. Twórcza zaś obecność Trzeciej Osoby jest znamieniem wypełniania się czasów, jest darem, ale jednocześnie i zobowiązaniem ku postawom znacznym duchem a nie ciałem. Oto czasy Ducha, aż do skończenia czasów.

Szczególnym źródłem zmiany wizji człowieka jest nowotestamentalny dar miłosierdzia (por. Tł 3,5; 1 P 1,3) oraz wielka skuteczna miłość okazana przez paschalną śmierć Mesjasza z Nazaretu na krzyżu (por. Rz 5,8), która prowadzi ku nowości narodzenia oraz pojednania i pokoju. Zawsze finałem pozostaje zwycięskie zmartwychwstanie Jezusa i Jego chwala w Ojcu. Ostatecznie, Jego przyjście w ludzkim ciele, tj. Izajaszowego cierpiącego Sługi Jahwe, a zwłaszcza Jego zbawcze dzieło uwieńczone darem Ducha przyniosło nadzieję oraz dojrzałość twórczą pełni czasów³².

W doskonale spełnianym paschalnym dziele zbawczym, Jezus z Nazaretu, wieczorem w Niedzielę Paschy, już zmartwychwstały i uwielbiony przez Ojca, ukazał się swoim Apostołom i przekazał im mandat-polecenie: *Przyjmijcie Ducha Świętego. Którym grzechy odpuszcicie są im odpuszczone, którym zatrzymacie są im zatrzymane* (J 20,22–23). To wręcz szokująca prawda i nadzieja mocy sakramentalnych, zadanych ludowi Bożemu Nowego Przymierza na czasy eschatologiczne Królestwa Bożego, opowiadającego się za miłością Boga i bliźniego³³.

³¹ Por. E. Lohse, *Taufe und Rechtfertigung bei Paulus*, KD 11:1965, s. 308–324; H. Langkammer, *Etyka Nowego Testamentu*, Wrocław 1985, s. 126–130.

³² Por. F. Montagnini, *Messaggio del regno e appello morale nel Nuovo Testamento*, Brescia 1976, s. 41–42; H.D. Wendland, *Etyka del Nuovo Testamento*, Brescia 1975, s. 149–150; H. Langkammer, *Etyka*, jw., s. 199–200; J. Giblet, *L'Alleanza di Dio con gli uomini*, w: *Grandi temi biblici*, ed. J. Giblet, Alba 1968, s. 38–39; P. Grelot, *Problèmes de morale fondamentale. Une éclairage biblique*, Paris 1982, s. 32–34.

³³ Por. RH 20; KKK 1485; R. Schnackenburg, *L'esistenza cristiana secondo il Nuovo Testamento*, Modena 1971, s. 44–45; J.M. Casabo Suqué, *La teología moral en San Juan*, Madrid 1970, s. 128–129; H. Langkammer, *Problemy literackie i teologiczne Ewangelii Janowej*, RTK 29:1982 z. 2, s. 81–82.

Duch Święty jest realnym mesjańskim darem nowości i skuteczności zapowiedzianych czasów, które okazały się trudne do pełnego rozeznania i zrozumienia nawet dla samych Apostołów i innych najbliższych uczniów Mistrza z Nazaretu. Struktury teologiczne Starego Przymierza były trudne, wręcz w jakimś sensie odporne do pokonania przez mesjańską nowość. To faktycznie Jezus paschalny, w miłosnym darze swego Ojca, daje na ziemi realną i skuteczną władzę odpuszczenia wszystkich grzechów, jako eschatologiczny dar możliwości jednania każdego człowieka w pełni czasów, w mocach Ducha Syna³⁴.

Przebaczenie grzechów popełnionych po chrzcie — jak uczy Katechizm Kościoła Katolickiego — *jest udzielane przez osobny sakrament nazywany sakramentem nawrócenia, spowiedzi, pokuty lub pojednania*³⁵. Jest to szczególnie twórczy znak osobowo-indywidualnej odpowiedzialności a zarazem i znak wolności poszczególnych osób tak wobec Boga jak i ludzi. Świadomość siebie, także w negatywnych przejawach czy wyrazach, zwłaszcza różnorodnych grzechach i zaniedbaniach, nie może jednak ostatecznie uniemożliwiać pełni rozwoju osobowego człowieka³⁶. Właśnie Jezusowe dzieło miłosierdzia otwiera drogi nadziei.

Oczywiście, nie można tu pominąć dynamiki funkcji sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej, który staje w drodze pielgrzymowania ku umocnieniu mocami Ducha Świętego. To właśnie świadome i u początków dojrzałości wejście Osobowej Mocy czasów eschatologicznych jest szansą ku pełni odczytania siebie oraz spełnieniu swego człowieczeństwa ku budowaniu królestwa Bożego³⁷. Niestety, w praktyce duszpasterskiej, nie jest to zawsze tak głęboko teologicznie i życiowo uświadomiane. *Przez dar Ducha Świętego wierni zostają bardziej upodobnieni do Chrystusa i umocnieni, aby składali Mu świadectwo i budowali Jego Ciało w wierze i miłości*³⁸.

Szczególna i jedyna w swoim rodzaju funkcja twórcza przypada Eucharystii, nowotestamentalnemu Sakramentowi Miłości. Ofiarny dar Chleba i Wina staje się ostatecznie jedyną nadzieją ku owocnej skuteczności spełniania dróg ziemskiego powołania każdego człowieka wiary, zwłaszcza gdy nim się świadomie posila. Pożywienie z nieba, Chleb Aniołów, w Chrystusie, jest darem dla ducha ale i dla ciała zarazem, ponieważ jest dla całego człowieka. Jest Ona darem pojednania i ku pojednaniu, które zostało już skutecznie spełnione w Chrystusie, a człowiek korzysta z jego owoców w drogach pielgrzymowania.

Oczywiście, w dziele oraz procesie pojednania z Bogiem nie można pominąć także twórczego bogactwa obu sakramentów powołania, tj. małżeństwa i kapłaństwa. Wobec nich staje wielopłaszczyznowa osobowa specyfika czasów eschatologicznych, tj. także charyzmatyczny wymiar ludu Bożego Nowego Przymierza. Te,

³⁴ „To biblijne pojęcie stworzenia oznacza nie tylko powołanie do istnienia samego bytu wszechświata, czyli obdarowania istnieniem. Oznacza ono również obecność Ducha Świętego w Stworzeniu, a więc początek zbawczego planu. Odnosi się to przede wszystkim do człowieka, który został stworzony”. — DV 12.

³⁵ KKK 1486.

³⁶ Por. RP passim.

³⁷ Por. A.F. Dz i u b a, Sakrament bierzmowania w dynamice wiary, *SPelp* 16:1985, s. 267–286.

³⁸ Wprowadzenie teologiczne i pastoralne, w: *Obrzędy bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1995, s. 17.

zazwyczaj indywidualne dary, są jednak ostatecznie także zadane dla dobra ewangelizacyjnego całej pielgrzymującej wspólnoty Jezusa z Nazaretu. Dotyczy to zwłaszcza funkcji rodziny i posługi kapłańskiej osadzonych w całej wspólnocie ludu Bożego.

Sformułowania zbawczo-teologiczne odnoszące się do sakramentów, zdają się — w sensie ludzkim — wskazywać tylko na pewne aspekty tej samej, jakże jednak bogatej, obiektywnej a równocześnie i historycznej rzeczywistości zbawczej. Jest to, w wymiarze chrześcijańskiej wiary, praktycznie jedna z wielu ale zarazem i ciągle twórcza nowości czasów Jezusa Chrystusa. Dzięki Niemu sakramentalny znak jest realnym faktorem zbawczym. W Nowym Przymierzu tylko z Nim, w Nim i przez Niego możliwe jest pełne doświadczenie siebie jako osoby, zwłaszcza w dziele pojednania.

Aby jednak móc owocnie i skutecznie otrzymać i wykorzystać dzieło pojednania, chrześcijanin powinien m.in. szczerze żałować za popełnione grzechy i uczynić obietnicę konkretnej poprawy, zwłaszcza aby nie chcieć więcej popadać w te same grzechy. Szczególnie trudnym zagadnieniem w przemianie siebie jest bowiem recydywa w popełnianych grzechach. Oczywiście, spotkanie łaski Chrystusa i osobowej, miłosnej odpowiedzialności winno nieść każdemu człowiekowi nadzieję przemiany i rozwoju. Dzieło to wymaga jednak określonych postaw i zachowań moralnych.

W drodze pojednania niezbędne jest także podjęcie naprawy uczynionego zła, wyznanie wobec kapłana wszystkich popełnionych grzechów ciężkich oraz wypełnienie pokuty, którą on nałoży³⁹. Samo naturalne spojrzenie na swe dzieła zdaje się, przy pewnej wrażliwości sumienia, w sposób naturalny wskazywać konieczność podjęcia próby naprawy uczynionego zła. Samo zaś wyznanie staje się, także w sensie ludzkim — choć nie sprowadzonym tylko do psychologii — narzędziem rozeznania siebie. Ostatecznie warunki niezbędne dla pełni sakramentu pojednania wymagają osobowej refleksji nad sobą, ale wobec Chrystusa, a w Nim i wobec wspólnoty.

Oczywiście, wszystkie grzechy popełnione przed chrztem zgładzone zostają poprzez inicjacyjny sakrament chrztu świętego⁴⁰. Nie można tu jednak także pominąć mocy pojednawczej chrztu krwi, jako drogi szczególnej jedności i miłości z Chrystusem, zwłaszcza cierpiącym. To męczennicy pozostaną na zawsze szczególnym znakiem pełni czasów eschatologicznych oraz owocnym zasiewem ewangelizacji pojednania⁴¹.



Człowiek w swej godności naturalnej i stwórczej włączony został w dzieje Bożego działania, w historię zbawienia. Pozostanie on na zawsze jedynym szczytem tej szczególnej kreatywnej miłości samego Boga. Pierwotny zamiar został

³⁹ Por. KKK 1450–1467, 1489–1494.

⁴⁰ Por. Tamże 1212–1284.

⁴¹ „Męczeństwo jest najwyższym świadectwem złożonym prawdzie wiary; oznacza ono świadectwo aż do śmierci. Męczennik daje świadectwo Chrystusowi, który umarł i zmartwychwstał, z którym jest zjednoczony przez miłość”. — Tamże 2473.

jednak wystawiony na próbę, w której człowiek ostatecznie zawiódł swą pychą i egoizmem. Wybór siebie samego okazał się ostatecznie zgubnym, tak w sensie indywidualnym jak i wspólnotowym. Zatem jakie są drogi powrotów, odejść ze złych dróg i powrót do nowości rozeznania swej godności osobowej oraz ludzkiej wielkości.

Bogactwo dróg nawrócenia człowieka, mimo że ściśle związane jest ze świadomością osobowej pokuty i niezbędności Bożego przebaczenia, uwrażliwia także na czysto ludzkie postawy i zachowania. To świadomość oczekiwania konkretnych osobowych, a więc ludzkich postaw osadzonych w środowisku czy czasie nie tylko chrześcijaństwa XX wieku. Orędzie Jezusa Chrystusa ma bowiem ontycznie charakter uniwersalny, a jego realność ma z kolei spełniać się w niesionym dziele ewangelizacyjnym ludu Bożego Nowego Przymierza.

W etosie zadany przez Jezusa Chrystusa w szczególny sposób, zwłaszcza zewnętrzny, materializują się postawy wewnętrzne bogactwa moralnego postępowania człowieka. Sama świadomość potrzeby widzenia siebie, zwłaszcza wobec niedoskonałości i braków, już wyzwala drogi poszukiwania przemiany oraz osobowej doskonałości. Naturalnym jest, iż fenomen HIV-AIDS stawia nowe wymagania i — co trzeba mocno podkreślić — nadal nie jest do końca rozeznany znamiem współczesnej cywilizacji. Obiektywizm spojrzenia na chorobę XX wieku zawsze powinien odwoływać się do sfery moralnej. Wchodzą bowiem, tu w rachubę osobowe postawy moralne czy ich brak.

EL HOMBRE — EL MENSAJE MORAL

RESUMEN

Dios creó al hombre a imagen y semejanza suya: varón y mujer los creó; y, a la pareja así formada, le dio el mandato de crecer y multiplicarse. La sexualidad humana se refiere a todos los aspectos de la persona, en especial a la afectividad, a la capacidad de amar y de tener hijos, así como a la aptitud para establecer vínculos de comunión con otro.

Corresponde tanto al varón como a la mujer el reconocer y aceptar su propia identidad sexual. La diferencia y la complementariedad físicas, morales y espirituales del sexo masculino y el sexo femenino, siguiendo el orden establecido por Dios en la naturaleza, están orientadas a los bienes del matrimonio y al desarrollo de la vida familiar.

Pero cuando el hombre se convierte en el único punto de referencia y desconoce a Dios como sumo bien y último juez, tiende a abusar de la naturaleza, cambia el sentido de su vida, desnaturaliza la dimensión integral de la sexualidad humana, a tal grado que puede convertir a hombres, mujeres y niños tanto como material de la industria de la pornografía como en consumidores de este infame producto; por otra parte, creando un ámbito tal de permisividad y promiscuidad sexual se hace crecer el terrible mal del HIV-SIDA y aumentar las enfermedades venéreas.

El abuso que las personas hacemos de la libertad que Dios nos dio para poder amarlo a Él y amar a nuestro prójimo, la Iglesia lo llama: pecado. El pecado no sólo distancia al hombre de su relación con Dios, empaña la imagen y semejanza a Dios que el Creador le otorgó al ser

humano, sino que también quebranta el orden de la naturaleza y, con ello, a la naturaleza misma. La desobediencia a la Ley de Dios conduce al ser humano incluso a depravaciones graves en el campo sexual.

„Pero Dios, rico en misericordia, por el grande amor con que nos amó” (Ef. 4,4), al llegar la plenitud de los tiempos, nos envió a su Hijo para salvarnos. Así, en la tarde del Domingo de Pascua, el Señor Jesús, ya resucitado, se apareció a sus apóstoles y les dijo: „Reciban el Espíritu Santo. A quienes ustedes les perdonen los pecados, quedarn perdonados, y a quienes no se los perdonen, se les quedarn sin perdonar” (Jn. 20,22–23). El perdón de los pecados cometidos después del Bautismo es concedido por un sacramento propio llamado sacramento de la conversión, de la confesión, de la penitencia o de la reconciliación. Para recibir ese Sacramento, el cristiano debe arrepentirse de haber pecado, hacer propósito firme de no volver a pecar y de realizar la reparación del mal causado, decirle todos los pecados al sacerdote y cumplir la penitencia que se le imponga. Los pecados cometidos antes de ser cristiano se perdonan con el propio Bautismo.

KATEGORIE DOBRA I ZŁA W UJĘCIU TEOLOGICZNYM

Treść: — I. Dobro i zło w ujęciu filozoficznym. 1. Dobro fizyczne i moralne. 2. Zło fizyczne i moralne. 3. Dobro jako motyw ludzkiego działania. 4. Hierarchia dóbr wymaga działania moralnego. — II. Dobro i zło w ujęciu Katechizmu Kościoła Katolickiego. 1. Bóg wychodzi naprzeciw człowiekowi. 2. Wiara odpowiedzią człowieka. 3. Tajemnica stworzenia. 4. Człowiek stworzony „na obraz Boży”. 5. Nawrócenie powrotem do Boga. — Zusammenfassung.

Prof. Ryszard Dyoniziak (kierownik Katedry Socjologii UJ) analizując tożsamość narodową Polaków, pisze: *Cały system kształcenia od szkoły podstawowej do szkół wyższych staje przed nowymi wyzwaniem, (...) Dawny system wartości zalał się, (...) usiłuje się narzucić ideologię wolnej gry interesów, w której wygrywa z reguły silniejszy materialnie bardziej bezczelny i cyniczny, albo dla kół elitarnych tak zwany postmodernizm czyli nastawienie teoretyczne negujące poznanie obiektywnej prawdy, aprobując dowolność w badaniach i konstruowaniu teorii oraz subiektywizm w sprawach etyki i obyczajów według formuły: „ja sam mam prawo decydować o swoim życiu i swoich decyzjach”¹.*

Zdobywając wiedzę konieczną do normalnego funkcjonowania w społeczeństwie, wydaje się potrzebne poznawanie także podstawowych wartości oraz ich wpływu na nasze postawy życiowe. Jedną z nich jest „dobro” oraz jej przeciwieństwo „zło”. Interesuje nas dobro i zło w ujęciu teologicznym, tzn. w odniesieniu do Absolutu jakim jest Bóg, stąd temat niniejszego artykułu *Kategorie dobra i zła w ujęciu teologicznym*.

Należy pamiętać, że teologia katolicka (nauka o Bogu) wprowadza zasadnicze rozróżnienie między naturą i łaską, a tym samym przyjmuje naturalne poznanie Boga (poznanie Boga przez rozum ludzki) i objawienie (poznanie Boga przez Pismo św. i tradycję). Dlatego teologia wymaga wręcz filozofii (wiedzy o charakterze racjonalnym). Historia filozofii należy do historii objawienia. Teologia posługuje się także środkami filozoficznymi. Objawienie i łaska zwracają się do całego człowieka, a więc do człowieka myślącego. Filozofię można nazwać „chrześcijańską”, jeżeli otrzymywała impulsy ze strony chrześcijaństwa².

¹ R. Dyoniziak, Przełom dziejowy a tożsamość narodowa, *Wychowawca* 1(1997), s. 19.

² K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 121, 125.

I. DOBRO I ZŁO W UJĘCIU FILOZOFICZNYM

1. Dobro fizyczne i moralne

Dobro pojawia się jako jakiś byt będący przedmiotem ludzkich pożądań. Można mówić o dobru ludzkiego postępowania (to także byt), ono kwalifikuje ludzką wolę i ludzkie siły pożądawcze³. Bytem nazywamy każdy możliwy do pomyślenia przedmiot poznania, coś, co nie jest niczym, np. Adam, pies, drzewo, metal, myśl — wszystko co jest konkretną treścią⁴. Dobro jest przede wszystkim transcendentalną własnością bytu w ogólności i oznacza to, co odpowiada ostatecznie ukształtowanej postaci jakiegoś bytu (i dlatego jest pożądane). Transcendencja to przewyższenie, górowanie jednego bytu w stosunku do drugiego⁵. Ojcowie Soboru Watykańskiego I stwierdzili *Bóg transcenduje świat*. Bóg jest transcendentalny w poznaniu, tzn. nie możemy osiągnąć w naszych (w warunkach ziemskich) aktach poznawczych samego Boga, poznajemy Go z analiz skutków Bożego działania, z analiz bytów przygodnych.

W historii filozofii pojawiły się dwie wielkie koncepcje dobra: platońska i arystotelesowska. Platon postawił dobro na szczycie wszystkich swoich „idei”. „Dobro-Jedno” jest ponad bytem i całą rzeczywistością idei. Niewymowne i nad-poznawalne dobro zawiera w sobie nadmiar wszystkiego i niejako „wylewa się” na zewnątrz. Przepelnione bogactwem udziela się na zewnątrz. Arystoteles przyjął, że dobro jest bytem będącym celem działania. *Bonum est quod omnia appetunt — Dobro jest tym, czego wszystko pożąda*. Oba stanowiska (Platona i Arystotelesa) połączył św. Tomasz akcentując drugie z nich: *Dobro udziela się, ale w ten sposób, w jaki cel porusza*. W tej definicji zawarta jest relacja bytu do pożądania a z drugiej strony relacja pożądania do bytu⁶.

Byt jest dobry ze względu na stosunek bytu do podmiotu pożądania (do woli jako takiej) oraz ze względu na charakter działania bytu. Z racji swej bytowości, byt może być pożądany, czyli może być przedmiotem woli. Jest to transcendentalne pojmowanie dobra. Ze względu na charakter działania, każdy byt działa do jakiegoś celu oraz proporcjonalnie do swej natury. Wynika to z metafizyki działania. Przez „dobro” pojęte najszerszej, rozumiemy to, *co jest przedmiotem (świadomego lub nieświadomego) pożądania, dążenia*. „Dobro jest to zgodność działania (celu działania) z naturą bytu działającego”. Jest to dobro fizyczne (z greck. *fyzis* — natura)⁷.

Ludzie działają zgodnie ze swoją naturą (lecz nie zawsze), realizując świadomie wybrane przez wolę cele, w oparciu o poznanie i znajomość dóbr. Poznanie ludzkie bywa jednak niepewne a dobra cząstkowe i utracalne. Istnieje więc potrzeba

³ M.A. Krąpiec, *Metafizyka — ogólna teoria rzeczywistości*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, (pod red. M.A. Krąpiec, S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, P. Jaroszyński), Lublin 1992, s. 56–57.

⁴ K. Rahner, H. Vorgrimler, jw., s. 46.

⁵ M.A. Krąpiec, jw., s. 32.

⁶ Tamże, s. 57.

⁷ A.B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, s. 194–195.

ciągłego sprawdzania słuszności wyboru dóbr i trafności poznania. Można tu mówić o szczególnym przypadku dobra fizycznego (naturalnego), jakim jest dobro moralne, czyli *zgodność działania ludzkiego (tzn. świadomego i dobrowolnego) z naturą ludzką*⁸. Człowiek działa dobrze, gdy pozna cel wyznaczony przez swoją naturę oraz świadomie i dobrowolnie kieruje się w swym postępowaniu tym celem. Poznanie celu ostatecznego przez człowieka, pozwala mu na sformułowanie przepisów działania moralnie dobrego. Kto chce działać moralnie dobrze, traktuje te przepisy jako normy postępowania.

Tym co wyróżnia człowieka wśród bytów jest intelekt i wola. Żaden jednak byt przygodny, żadne ciało, także osoba ludzka, nie jest pełnym nieutralnym dobrem, które całkowicie zaspokoi nasze naturalne dążności. Tym bardziej nie może stanowić kresu poznania i pożądania ludzkiego. Takie warunki spełnia jedynie osobowy byt absolutny, pełne dobro, Bóg⁹.

2. Zło fizyczne i moralne¹⁰

Fakt istnienia zła jest bezsporny: śmierć, choroby, niszczycielskie siły przyrody, agresja, strach. Próby wyjaśnienia zła szły w dwóch kierunkach:

1) ukazywanie, że wszystko jest czymś pozornym, wszystko zależy od sposobu ludzkiego pojmowania;

2) ukazywanie zła jako rzeczywistości, pewnej formy bytu przeciwstawnej dobru.

Ad. 1) Już niektórzy starożytni filozofowie twierdzili, że zło jest czymś pozornym. Heraklit uważał, że walka przeciwieństw rozplywa się w kosmicznym ładzie ustanowionym przez Logos. Parmenides widzi zło tylko w poznaniu zmysłowym, niższym, na „drodze głupców”, mędrcy bowiem widzą byt jeden i ten sam. Sceptycy (Pirron) pozorność zła widzieli w trudności jasnego poznania, a stoicy w fazach „dziania się” samego bytu — kosmosu. Epikur twierdził, że to ludzka wyobraźnia i lęki ukazują pozorność zła, ale rozum istnieniu zła zaprzecza ponieważ: a) cierpienia można uniknąć; b) można łatwo zdobyć przyjemność; c) bogów nie ma, więc nie należy się ich lękać; d) dopóki żyjemy, śmierci nie ma, a kiedy przyjdzie, wtedy nas nie będzie. Zło jest więc pozorem. To tłumaczenie opiera się na mylnej wizji rzeczywistości.

Ad. 2) Druga grupa teorii uznaje zło jako pewną formę bytu przeciwstawną dobru. Koncepcja ta sięga religii mazdejskiej w Persji (Zaratustra) i filozofii religijnej pitagorejczyków. Początkowo nie było ruchu, nie było zła, był tylko Zeruano-Bóg. Z chwilą, gdy skończą się przemiany, ruch nie będzie zła. Pitagorejczycy twierdzili, że zło jest następstwem dyady, przy monadzie nie ma możliwości zła. Platon za zmienność i obecność zła czyni „odpowiedzialną” materię. Plotyn uczył, że w materii jako ostatecznym wyemanowanym stanie bytowym tkwią korzenie zła. Niektórzy myśliciele neoplatoniści upatrywali zło w duszy, która jest związana z materią. Głoszono teorię, że źródłem zła jest jakaś dusza tego świata.

⁸ Tamże, s. 196.

⁹ Tamże, s. 185.

¹⁰ M.A. Krapiec, jw., opracowano na podstawie paragrafu „Dlaczego zło?”, s. 62–65.

Wszystkie jednak powyższe tłumaczenia nie wytrzymują krytyki. Pluralizm bytowy sam w sobie jest czymś dobrym. Ukazuje różnorodność i bogactwo bytu — łącznie z materią, która jest dobrem i przedmiotem pożądania (kochania), a nie złem. Zło to brak dobra, brak należnego bytu, czyli *brak należnych dla danej natury czynników bytowych*, np. brak ręki czy oka człowiek dostrzega jako zło. To bytowe braki, a nie pluralizm bytów jest odczuwany przez człowieka jako zło. Zło znajduje się w bycie. Rodzi się pytanie — brak jakich „czynników — składników” bytowych powoduje zło? Nie może brakować czynników istotnych, które decydują o istnieniu bytu, np. człowiek ma duszę i ciało, jak długo żyje. Zło może zaistnieć w „czynnikach — składnikach” doskonałościowych i integrujących, np. brak zdrowia czy oka u człowieka. Zło wiąże się także z brakiem składników „doskonałościowych” w działaniu. Np. człowiek działa niemoralnie, niszcząc harmonię wśród ludzi i rzeczy. Stąd rozróżnienie na zło fizyczne i moralne. Można w dużej mierze zrozumieć powody zła i mu zaradzić. Człowiek jednak nie potrafi wyjaśnić zło do końca, gdyż jest ono brakiem bytu należnego naturze. Nasze wyjaśnienia są oparte na bycie, przez wskazanie czynnika bytowego. A zło jako brak nie ma takiego bytowego czynnika. Ostatecznie zło jest na płaszczyźnie czysto rozumowej niewytłumaczalne. W literaturze teologicznej i religijnej wskazuje się na wolną wolę człowieka, która jest źródłem decyzji. Wola ludzka jest wolna i nie jej nie może zmusić do zdeterminowanego wyboru dobra lub zła.

3. Dobro jako motyw ludzkiego działania¹¹

Człowiek jest autorem podejmowanych decyzji, które są złe albo dobre. Dlatego moralność jest w istotny i niezbywalny sposób wpisana w życie ludzkie. Każdy człowiek niezależnie od narodowości czy czasu życia staje przed jakimś wyborem. Rezygnacja z wyboru, także jest decyzją dobra lub zła. Nie można więc uciec od decyzji, a więc od moralności. Wcześniej stwierdziliśmy, że dobro i zło odnosi się do całej natury i kosmosu. Dobro i zło moralne dotyczy kontekstu życia ludzkiego.

Człowiek spełnia czynności ze względu na zamierzony cel: idzie w określonym kierunku, kupuje konkretne przedmioty, kontaktuje się z określonymi osobami, spaceruje aby odpocząć. Działanie w człowieku wyzwala zawsze jakiś cel. Cel przyciąga, bo jawi się jako dobro, czyli cel i dobro utożsamia się. Dóbr jest wiele. Aby do dobra—celu dążyć należy go poznać, a następnie chcieć. Żadna siła nie może zmusić człowieka jako istoty wolnej do chcenia. Nawet ulegając groźbom, presji, człowiek wybiera (ma na uwadze) dobro — chroni życie, zaoszczędza cierpień. Motywem działania jest dobro—cel, to znaczy, że takim motywem nie może być zło.

Powstaje jednak pytanie — jak wytłumaczyć: wojny, rozboje, kradzieże, zdrady? Zło, choć się pojawia, nie jest naczelnym motywem działania. Złodziej kradnie dla zysku, czyli czyn jest zły ze względu na sposób działania, a nie na cel. Zło nie jest czymś — bytem, ale brakiem należnego dobra. W mowie potocznej

¹¹ P. Jaroszyński, *Etyka dramatu życia moralnego*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, jw., opracowano na podstawie wstępu i paragrafu pierwszego, s. 387–393.

mówimy o złu, jakby ono było czymś, a nie brakiem. To prawda, że choroba jest zła, ale ona nie jest bytem, lecz brakiem harmonii w ciele. Zły jest most, ponieważ jest dziurawy, czyli zły z powodu braku, wystarczy naprawić. Zła samego w sobie nie ma, jest brakiem w czymś, co jako byt jest dobre. Celem — motywem działania nie może być zło — brak — niebyt. Zło pojawia się przy okazji osiągnięcia dobra, np. złodziej chce zdobyć pieniądze, samobójca chce ulżyć swoim cierpieniom.

Wyekspozowanie dobra jako motyw działania jest bardzo ważne, ponieważ pod wpływem języka potocznego oraz teorii filozoficznych między innymi pitagorejczyków i Platona istnieje przekonanie, że zło jest czymś — bytem, do którego odnoszą się złe dążenia. W konsekwencji człowiek zdominowany złem, staje się zły, należy go zniszczyć. Są ludzie dobrzy i źli, rzeczy dobre i złe. Taki podział prowadzi do usprawiedliwienia funkcjonowania państwa totalitarnego, które rządzi w oparciu o siły policyjne i wojskowe.

W człowieku nie ma zła w sensie ontycznym (bytowym), czyli człowiek jako człowiek jest dobry. Gdyby było mu brak części istotnych, nie byłby człowiekiem, podobnie jak kwadrat bez jednego boku nie jest kwadratem. Jako dobry, człowiek w działaniu otwarty jest na dobro. Jest autorem podejmowanych decyzji, jest za nie odpowiedzialny, stąd moralność jest swoistą dziedziną ludzkiego życia.

W działaniu człowieka problem sprowadza się do wyboru dobra, drogi doń prowadzącej i wyrzeczenia z jakimi będzie się to łączyć. Wybór jednego dobra, łączy się z rezygnacją z innego dobra, np. wstając z łóżka rezygnując ze snu. Decyzja nie zawsze odbywa się bezkonfliktowo, np. spożywam gorzkie lekarstwo aby odzyskać zdrowie, spożywam mięso zwierząt aby żyć, przez co one muszą życie stracić. Przed człowiekiem pojawia się realny problem, jakie dobro wybieram i na jakie zło — brak nie mogę się zgodzić? Człowiek bowiem staje między dobrem jednym a innym, nie jest to wybór między dobrem a złem. Dopiero wtórnice wybór jakiegoś dobra może łączyć się ze złem. Np. matka czuwająca przy dziecku rezygnuje ze snu, a następnego dnia jest niewyspana. W mowie potocznej posługujemy się skrótami myślowymi, mówiąc, że człowiek wybiera między dobrem a złem. Nikt przecież nie wybiera zła jako zła. Dochodzimy tu do problemu hierarchii dóbr.

4. Hierarchia dóbr wymaga działania moralnego¹²

Hierarchia dóbr dotyczy wiedzy, tzn. trzeba wiedzieć, jakie dobro można poświęcić dla innego, np. spożywam posiłek a w tym czasie ktoś tonie. Złe jest jedzenie w tym momencie, gdy można było ratować człowieka. Dotyczy to również sposobu zdobywania dobra, np. wchodzę do domu otwierając drzwi lub wylamując je, zdobywam pieniądze pracując lub przez rozbój. Człowiek dokonuje dobrego lub złego wyboru. Motywem działania jest dobro i usprawiedliwia tylko takie działania, które nie naruszają hierarchii dóbr. Hierarchia dóbr wymaga aby pole ludzkiego działania moralnego było wyznaczone przez uporządkowanie naszych czynów i decyzji. Życie wskazuje wyraźnie, że ludzkie dążenia i działania zmierzają ku

¹² Tamże, streszczenie paragrafu drugiego, s. 394–405.

dobru, które jest zróżnicowane, np. spacer, muzyka, praca, nauka itp. Rodzi się pytanie, czy dobra te są zhierarchizowane, przyporządkowane, czy autonomiczne, tzn. zupełnie niezależne od siebie? Z łatwością dostrzegamy liczne związki i przyporządkowanie wśród nich, np. jestem głodny, kupuję żywność, potrzebne są pieniądze, muszę je zapracować. Człowiek oddaje się różnym zajęciom: pracy, rozrywkom, wykonuje obowiązki. To wszystko wymaga organizacji i porządku. Wszystkie formy ludzkiego działania mają jedno źródło, jest nim człowiek. Dzięki tym czynnościom zdobywa umiejętności i doskonałości, staje się bytem spotentjalizowanym. Człowiek będąc źródłem i celem — zaczyna pełniej żyć.

Człowiek nie tylko widzi, ale także rozumie i wybiera, dlatego działanie człowieka zawsze nosi piętno niematerialności. Intelkt i wola tworzą nasze „ja”. Człowiek dzięki świadomości własnego „ja” doświadcza siebie jako podmiotu, z którego wylaniają się poszczególne władze. W tradycji ów podmiot nosi miano duszy. Skoro dusza jest podmiotem aktów materialnych i niematerialnych, musi być także niematerialna. Duszy przysługuje więc istnienie, a pośrednio istnienie przysługuje także ciału, które ona organizuje. W sposób racjonalny można powiedzieć, że dusza jest niezniszczalna na drodze rozpadu, ponieważ jest niematerialna, niezłożona i przysługuje jej istnienie. Dzięki temu człowiek jest osobą, czyli *jaźnią natury rozumnej, której przysługuje istnienie, to jest byt w sobie, substancja pełna*.

Człowiek jako osoba — byt zupełny, nie może być zredukowany do bycia częścią, czy podporządkowany gatunkowi (społeczeństwu). Społeczeństwo jest dla człowieka. Jako osoba, człowiek jest podmiotem prawa, tzn. że prawo człowiek powinien odczytać i zaakceptować. Posiada godność, to on ma osiągnąć nieśmiertelność, a nie gatunek. Człowiek nie może być środkiem, ale celem działania. Jako byt osobowy stoi najwyżej w hierarchii substancji. Ziemia, rośliny, kosmos są dla człowieka. Należy jednak dodać, że zdaniem człowieka jest respektowanie hierarchii dóbr, działanie bowiem nieracjonalne, np. zanieczyszczanie środowiska, rabunkowa eksploatacja złóż naturalnych obraca się przeciwko niemu.

Nie oznacza to jednak deifikacji człowieka, człowiek Bogiem nie jest. Jako byt osobowy przekracza świat natury i jest predestynowany do połączenia się z Bogiem. Zachowanie hierarchii bytu i dobro jest podstawą normalnego, indywidualnego i społecznego a zarazem racjonalnego ludzkiego życia.

Pole działania moralnego musi być wyznaczone przez dobro osobowe. Działanie naruszające je będzie moralnie złym. W tradycji wymieniano trzy typy dóbr, do których dąży człowiek:

- dobro przyjemne (*bonum delectans*), pożądane ze względu na samą czynność, np. ktoś lubi jeść;
- dobro użytkowe (*bonum utile*), służy innemu dobru, dobro-środek, np. pożywienie zaspokaja głód;
- dobro godziwe (*bonum honestum*), może być celem samym w sobie w sensie obiektywnym. Może być nim byt osobowy, czyli drugi człowiek. Człowiek jest dobrem, które można kochać w nim samym.

Dobra te krzyżują się, np. jazda samochodem może być użyteczna i przyjemna. Dobro przyjemne i użytkowe z punktu widzenia moralnego, nie jest samo w sobie złe, ale może stać się takim, jeżeli zostaną naruszone dobra godziwe czyli osobowe.

Np. handlowanie to dobro użytkowe, a spełniane z zamiłowaniem jest także dobrem przyjemnym. Jeżeli jednak w pogoni za zyskiem, ktoś jest w handlu nieuczciwy lub traci zdrowie, działanie to staje się moralnie złe. Handlowanie jako „środek” do celu wymaga przyporządkowania do dobra godziwego, a więc dobra osobowego.

Inny podział to dobra zewnętrzne, np. dobra materialne i dobra wewnętrzne, np. sprawności, umiejętności zwane cnotami (cnoty moralne: roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie, męstwo). Wśród dóbr najniżej stoją dobra zewnętrzne w ścisłym sensie, czyli dobra materialne.

Człowiek dzięki udziałowi zmysłów i intelektu wehłania w siebie całą rzeczywistość i może nią żyć w sposób bardziej szlachetny i duchowy. Dzięki rozumowi, nie tylko wie, że coś jest, ale także pyta — dlaczego?, i szuka ostatecznej przyczyny. Być bytem to znaczy istnieć. Człowiek stwierdza jednak, że cała rzeczywistość łącznie z nim, nie musi wcale istnieć. Do istoty bytów, które poznajemy, nie należy bowiem istnienie (to byty przygodne). Jedynie byt, którego istnienie jest istotą, *sam istnieje z konieczności jest przyczyną istnienia wszystkich bytów*. W języku filozoficznym byt taki nazywamy Absolutem, a w języku religijnym Bogiem.

Racją tłumaczącą istnienie wszystkiego, co jest bytem przygodnym, jest Bóg–Absolut. On mocą aktu wolnego, aktu stwórczego powołał do istnienia wszystkie byty przygodne. To zaś co chciane, jest dobre. Na mocy partycypacji w akcie stwórczym, każdy byt jest dobry. Bóg jest więc podstawą do zrozumienia całej hierarchii dobra. Stąd celem życia człowieka jest dobro, które realizuje on za pośrednictwem aktów duchowych intelektu i woli. Nie ma innego ostatecznego celu życia człowieka, niż połączenie się duchowe z Bogiem, dzięki któremu istniejemy. Człowiek rezygnując z tego Celu — Dobra, lub walcząc z Nim, uderza w siebie, stawia siebie w roli przedmiotu. *Celem życia człowieka musi być realne osobowe dobro*.

Dobra, które pojawiają się przed człowiekiem nie są równe. Życiowym, praktycznym dopełnieniem poznania metafizycznego (filozoficznego, rozumowego) jest religia, która przybliży człowiekowi sens istnienia. Religia jednak chociaż zawiera wskazówki moralne, ponieważ oparta jest na łasce wiary (którą nie każdy otrzymuje) nie jest w ścisłym sensie podstawą etyki (nauka o tym co moralne). Podstawą jej jest *naturalna zdolność używania rozumu i odczytywanie rzeczywistości* (także hierarchii dóbr). Człowiek powinien więc tego rozumu używać.

II. DOBRO I ZŁO W UJĘCIU KATECHIZMU KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO¹³

1. Bóg wychodzi naprzeciw człowiekowi

W Katechizmie Kościoła Katolickiego rozdział o Objawieniu Bożym nosi znamieny tytuł: *Bóg wychodzi naprzeciw człowiekowi*. Już Sobór Watykański I

¹³ Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.

(1869–1870) uczył: *Za pomocą rozumu naturalnego człowiek może w sposób pewny poznać Boga na podstawie Jego dzieł. Istnieje jednak inny porządek poznania, do którego człowiek nie może dojść o własnych siłach; jest to porządek Objawienia Bożego* (KKK 50).

Konstytucja *Dei verbum* (KO 2) — dokument Soboru Watykańskiego II (1962–1965) także mówi o Objawieniu Bożym: *Spodobalo się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej, dzięki której przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami Boskiej natury* (KKK 51).

Stwórca wpisał pragnienie Boga w serce człowieka, zapraszając go do współpracy przez poznanie prawdy i uczestniczenia w doskonałości. *Człowiek może jednak zapomnieć o tej „wewnętrznej i życiodajnej łączności z Bogiem”, może jej nie dostrzegać, a nawet wprost ją odrzucać. Źródła takich postaw mogą być bardzo zróżnicowane; bunt przeciw obecności zła w świecie, niewiedza lub obojętność religijna, troski doczesne i bogactwa, zły przykład wierzących, poglądy umysłowe wrogie religii, a wreszcie skłonność człowieka grzesznego do ukrywania się ze strachu przed Bogiem i do ucieczki przed Jego wezwaniem* (KKK 29).

2. Wiara odpowiedzią człowieka

Człowiek jako istota wolna, w odpowiedzi na Objawienie Boże, poddaje Bogu swój rozum i wolę przez wiarę, która jest początkiem życia wiecznego. Wiara jest osobowym przyłgnięciem całego człowieka do Boga. Akt wiary odnosi się do prawdy przez zaufanie osobie, *według wiary a nie dzięki widzeniu postępujemy* (2 Kor 5,7), poznajemy Boga *jakby w zwierciadle, niejasno... po części* (1 Kor 13,12). Łaska wiary otwiera „oczy serca, ale nie chroni człowieka automatycznie przed trudnościami, wymaga świadomej współpracy i wysiłku ze strony człowieka. *Może być wystawiona na próbę. Świat, w którym żyjemy, bardzo często wydaje się daleki od tego, o czym zapewnia nas wiara. Doświadczenia zła, cierpienia, niesprawiedliwości i śmierci wydają się zaprzeczać Dobrej Nowinie; mogą one zachwiać wiarą i stać się dla niej pokusą* (KKK 164). *Niekiedy Bóg może wydawać się nieobecny i niezdolny do przeciwstawienia się złu. Bóg Ojciec objawił jednak swoją wszechmoc w sposób najbardziej tajemniczy w dobrowolnym uniżeniu i w zmartwychwstaniu swego Syna, przez które zwyciężył zło. Chrystus ukrzyżowany jest więc „mocą Bożą i mądrością Bożą”* (1 Kor 1,24). W zmartwychwstaniu i wywyższeniu Chrystusa Ojciec „na podstawie działania (swojej) potęgi i siły” okazał *przemocny ogrom mocy względem nas wierzących* (Ef 1,19) (KKK 272). Mając świadomość *tajemniczych dróg wszechmocy Bożej*, człowiek poszukuje wzoru wiary. Najdoskonalszym wzorem jest Dziewica Maryja, która uwierzyła, *że dla Boga... nie ma nic niemożliwego* (Łk 1,37).

3. Tajemnica stworzenia

Bóg, stwarzając świat i człowieka, dał świadectwo swojej wszechmocnej miłości i mądrości. *A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było dobre... bardzo dobre* (Rdz 1,4.10.12..18.21.31). *Stworzenie jest więc chciane przez Boga jako dar skierowany do człowieka, jako dziedzictwo, które jest przeznaczone dla niego i powierzone mu. Kościół musiał wielokrotnie bronić prawdy o dobroci stworzenia, w tym także świata materialnego* (KKK 299). Stworzenie chociaż posiada właściwą sobie dobroć i doskonałość, nie zostało całkowicie wykończone przez Stwórcę. *Jest ono stworzone „w drodze” (in statu viae) do ostatecznej doskonałości, którą ma dopiero osiągnąć i do której Bóg je przeznaczył. Bożą Opatrznością nazywamy rządzenia, przez które Bóg prowadzi swoje stworzenie do tej doskonałości* (KKK 302). Człowiek został wyróżniony wśród stworzeń. W sposób rozumny i wolny może współuczestniczyć w Bożym zamysle, dopełniania dzieła stworzenia, czyniąc sobie ziemię „poddaną” i panując nad nią (KKK 307). Rodzi się pytanie, dlaczego Bóg jako Stwórca wszechmogący nie stworzył świata doskonałego, aby nie mogło w nim istnieć żadne zło? Bóg zawsze mógł stworzyć coś lepszego. Chciał jednak w sposób wolny stworzyć świat „w drodze” do jego ostatecznej doskonałości. Obok dobra fizycznego istnieje także zło fizyczne, dopóki stworzenie nie osiągnie swojej doskonałości, uczy św. Tomasz z Akwinu.

Aniołowie i ludzie — stworzenia rozumne i wolne — muszą zdążyć do swego ostatecznego przeznaczenia przez wolny wybór... Mogą więc błędzić. Istotnie, popełnili grzech. W ten sposób zło moralne weszło na świat... Bóg... nie jest przyczyną zła moralnego. Dopuszcza je jednak, szanując wolność swego stworzenia (KKK 311). Bóg nawet dopuszczając zło moralne w swojej Opatrzności, może wyprowadzić dobro ze skutków zła spowodowanego przez Jego stworzenia, np. bracia z nienawiści sprzedali Józefa do Egiptu, który po latach za przyczyną Boga, wyprowadził naród izraelski z niewoli. *Z największego zła moralnego, jakie kiedykolwiek mogło być popełnione, z odrzucenia i zabicia Syna Bożego, spowodowanego przez grzechy wszystkich ludzi, Bóg, w nadmiarze swojej łaski, wyprowadził największe dobro: uwielbienie Chrystusa i nasze odkupienie. Zło nie staje się jednak mimo to dobrem* (KKK 312). Nadal jednak pozostaje tajemnicą, dlaczego Bóg dopuszcza zło fizyczne i zło moralne? Jedyne wiara daje nam pewność, że tajemnicę tę poznamy w pełni dopiero w życiu wiecznym. Bóg nie dopuściłby zła, gdyby nie wyprowadził z niego dobra.

4. Człowiek stworzony na obraz Boży

Sobór Watykański II w Konstytucji *Gaudium et spes* (KDK 12) uczy, że pośród wszystkich stworzeń widzialnych tylko człowiek jest *zdolny do poznania i miłowania swego Stwórcy*. Jedyne człowiek został wezwany do uczestniczenia przez poznanie i miłość w życiu Bożym. Św. Katarzyna ze Sieny pisze: *Bo z miłości stworzyłeś go i dałeś mu istnienie, by radował się Twoim najwyższym i wiecznym dobrem* (KKK 356).

Pierwszy człowiek nie tylko został stworzony jako dobry, lecz także ukonstytuowany w przyjaźni ze swoim Stwórcą oraz w harmonii z sobą samym i otaczającym go stworzeniem (KKK 374). Bóg jest nieskończenie dobry i wszystkie Jego dzieła są dobre. Nikogo jednak nie omija doświadczenie cierpienia i zła obecnego w naturze... „zmagalem się z zagadnieniem pochodzenia zła. I nie znajdowałem rozwiązania” — mówi św. Augustyn; jego bolesne poszukiwanie zakończy się dopiero wraz z nawróceniem do Boga żywego. „Tajemnica bezbożności” (2 Tes 2,7) wyjaśnia się bowiem tylko w „tajemnicy pobożności” (1 Tm 3,16). Objawienie miłości Bożej w Chrystusie pokazało równocześnie zasięg zła i nadzwyczajną obfitość łaski. Musimy więc rozważać zaganienie początku zła, kierując spojrzenie wiary na Tego, który sam jest jego Zwycięzcą (KKK 385).

Pismo św. i Tradycja uczy, że Szatan (diabeł) jest upadłym aniołem, który także został stworzony przez Boga jako dobry z natury, ale sam uczynił się złym, wybierając zło, radykalnie i nieodwołalnie odrzucił Boga i Jego Królestwo. W słowach skierowanych przez kusiciela do naszych pierwszych rodziców dostrzegamy odbicie tego buntu: *tak jak Bóg będziecie* (Rdz 3,5). Chociaż Szatan jest duchem czystym, mocnym i usiłuje przyłączyć człowieka do swego buntu przeciw Bogu, jest jednak stworzeniem i jego moc nie jest nieskończona. *Szatan działa w świecie przez nienawiść do Boga i Jego Królestwa w Jezusie Chrystusie, a jego działanie powoduje wielkie szkody — natury duchowej, a pośrednio nawet natury fizycznej — dla każdego człowieka i dla społeczeństwa, działanie to jest dopuszczone przez Opatrzność Bożą (KKK 395).*

Człowiek jako stworzenie duchowe; może przeżywać przyjaźń z Bogiem tylko jako dobrowolne poddanie się Stwórcy. Drzewo *poznania dobra i zła* (Rdz 2,17) ukazuje symbolicznie nieprzekraczalną granicę, którą człowiek jako stworzenie powinien w sposób wolny uznać i z ufnością szanować. Prawa stworzenia i normy moralne regulują bowiem korzystanie z wolności. Człowiek przedłożył siebie nad Boga, a przez to wzgardził Bogiem.

Człowiek został zwiedziony przez diabła, w Księdze Rodzaju czytamy: *chciał być jak Bóg* (3,5), a św. Maksym Wyznawca komentuje, *ale bez Boga i ponad Bogiem, a nie według Boga* (KKK 398). Sobór Watykański II w Konstytucji *Gaudium et spes* (KDK 37) uczy: *W ciągu bowiem całej historii ludzkiej toczy się ciężka walka przeciw mocom ciemności; walka ta zaczęta ongiś u początku świata trwać będzie do ostatniego dnia, według słowa Pana. Wplątany w nią człowiek wciąż musi się trudzić, aby trwać w dobrym, i nie będzie mu dane bez wielkiej pracy oraz pomocy łaski Bożej osiągnąć jedności w samym sobie* (KKK 409). Ta sytuacja sprawia, że życie człowieka jest walką.

Można postawić zasadne pytanie: *dlaczego Bóg nie powstrzymał człowieka od grzechu?* Św. Tomasz z Akwinu mówi: *Nic nie sprzeciwiła się temu, żeby natura ludzka po grzechu została przeznaczona do jeszcze wyższego celu. Bóg bowiem dopuszcza zło, aby wyprowadzić z niego jeszcze większe dobro* (KKK 412). Św. Grzegorz z Nyssy uzasadniając Wcielenie, czyli przyjęcie przez Syna Bożego natury ludzkiej, by stać się ofiarą przebłagalną za nasze grzechy uczy: *Nasza chora natura wymagała uzdrowienia; upadła — potrzebowała podniesienia, martwa — wskrzeszenia. Utraciliśmy posiadanie dobra, trzeba było je nam przywrócić* (KKK 457).

5. Nawrócenie powrotem do Boga

Pierwszym sakramentem odpuszczenia grzechów, jednoczącym nas z Chrystusem, który umarł za nas i zmartwychwstał dla naszego usprawiedliwienia, jest chrzest, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie (Rz 6,4). Kościół z woli Chrystusa posiada władzę odpuszczania grzechów. Powrót do Boga — nawrócenie, czynienie dobra jest konieczne, ponieważ z chwilą śmierci człowiek podlega osądowi Stwórcy: *Ci, którzy popełnili dobre czyny, pójdą na zmartwychwstanie życia; ci, którzy popełnili złe czyny — na zmartwychwstanie potępienia* (J 5,29).

W obliczu Chrystusa, który jest prawdą, zostanie ostatecznie ujawniona prawda o relacji każdego człowieka z Bogiem. Sąd Ostateczny ujawni to, co każdy uczynił dobrego, i to, czego zaniechał w czasie swego ziemskiego życia (KKK 1039). Chrystus ustanowił także Eucharystię jako ofiarę, która jest składana na wynagrodzenie za grzechy żywych i zmarłych, a także by otrzymać od Boga duchowe i doczesne dary.

Powrót do Boga nazywany nawróceniem i żalem, zakłada ból i odwrócenie się od popełnionych grzechów (zła) oraz mocne postanowienie niegrzeszenia w przyszłości. Nawrócenie dotyczy więc przeszłości i przyszłości. Posługę jednania Chrystus powierzył swoim Apostołom. Ich następcy biskupi i prezbiterzy, na mocy sakramentu święceń, mają władzę odpuszczania grzechów. *Pokuta, którą nakłada spowiednik, powinna uwzględnić sytuację osobistą penitenta i mieć na celu jego duchowe dobro. O ile to możliwe, powinna odpowiadać ciężarowi i naturze popełnionych grzechów. Może nią być modlitwa, jakaś ofiara, dzieło miłosierdzia, służba bliźniemu, dobrowolne wyrzeczenie, cierpienie, a zwłaszcza cierpliwa akceptacja krzyża, który musimy dźwigać. Tego rodzaju pokuty pomagają nam upodobnić się do Chrystusa, który raz na zawsze odpokutował za nasze grzechy; pozwalają nam stać się współdziedzicami Chrystusa Zmartwychwstałego, „skoro wspólnie z Nim cierpimy* (KKK 1460).

Człowiek dzięki duchowym władzom rozumu i woli jest obdarzony wolnością. Poznając głos Boga, który rozbrzmiewa w jego sumieniu, zobowiązany jest do *czynienia dobra, a unikania zła*, czyli kierowania się prawem moralnym. O godności osoby świadczy życie moralne. *Człowiek... za podpuszczeniem Złego, już na początku historii nadużył swojej wolności. Uległ pokusie i popełnił zło. Zachowuje pragnienie dobra, ale jego natura nosi ranę grzechu pierworodnego. Stąd skłonny jest do zła i podatny na błąd... całe życie ludzi, czy to jednostkowe, czy zbiorowe, przedstawia się jako walka, i to dramatyczna, między dobrem a złem, między światłem i ciemnością* (KKK 1707). Ten, kto wierzy w Chrystusa, idzie za Jego przykładem, czyni dobro, osiąga doskonałość miłości — świętość (zjednoczenie ze Stwórcą).

KATEGORIEN VON GUTEM UND BÖSEM IN THEOLOGISCHER AUFFASSUNG

ZUSAMMENFASSUNG

In der Geschichte der Philosophie sind zwei schwerwiegende Konzepte des Guten enthalten: die platonische und die aristotelische. Platon stellte das Gute an den Gipfel aller seiner Ideen. Aristoteles hat angenommen, daß das Gute Ziel aller Tätigkeit ist. Der hl. Thomas vereinigte beide Standpunkte und akzentuierte vor allem den zweiten.

In theologischer und religiöser Literatur wird auf den freien menschlichen Willen hingewiesen, der die Quelle aller Entscheidungen ist. Der menschliche Wille ist frei, und nichts kann ihn zu einer determinierten Wahl von Gutem oder Bösem zwingen. Der Mensch bleibt immer Urheber seiner Entscheidungen, die gut oder böse sein können. Deshalb ist die Moral ins menschliche Leben eingeschrieben.

Das Böse als solches existiert nicht, es ist kein Sein, es ist das Fehlen des gebührenden Guten. Im Menschen gibt es kein Böses im ontischen Sinne. Der Mensch ist als Mensch gut, in seinem Tun ist er auf das Gute offen. Er ist für seine Entscheidungen verantwortlich. Deshalb ist die Sittlichkeit ein wesentliches Gebiet des menschlichen Lebens. Im menschlichen Tun liegt das Problem bei der Wahl des Guten. Die Wahl eines Guten ist verbunden mit dem Verzicht auf ein anderes Gutes. Niemand wählt das Böse als Böses. Wir gelangen hierbei zur Rangordnung von Gütern. Dies betrifft das Wissen, welches Gute für ein anderes geopfert werden kann. Die vor dem Menschen erscheinenden Güter sind nicht gleich. Praktische Ergänzung zum verständlichen Wissen ist die Religion, die dem Menschen den Sinn des Daseins näher bringt.

Im Katechismus der Katholischen Kirche wird die Gnade des Glaubens akzentuiert, die dem gläubigen Menschen erlaubt zu sehen, daß das Böse, das auf der Welt geschieht, nicht aus dem bösen Schaffenswillen von Gott resultiert, aber daraus, daß er die Welt frei schaffen wollte auf dem Wege zu ihrer letztendlichen Vollkommenheit. Gott ist nicht die Ursache des sittlichen Verfalls, aber er läßt ihn zu, indem er die Freiheit der Geschöpfe achtet.

Der hl. Thomas von Aquin meint: Es steht dem nichts im Wege, daß die menschliche Natur nach einer Sünde einem noch höheren Ziel dienen soll. Gott läßt nämlich das Böse zu, um aus ihm ein noch höheres Gut entstehen zu lassen. (KKK 412).

Der Mensch bewahrt das Verlangen nach dem Guten, aber seine Natur wurde von der Erbsünde verwundet, und deshalb ist er zum Bösen und zur Sünde geneigt. Die Rückkehr zu Gott ist immer möglich. Das erste Sakrament, in dem uns die Sünden erlassen werden, und das uns mit Christus vereinigt, ist die Taufe. Die Kirche besitzt auch nach Christus Willen die Macht, im Sakrament der Buße und der Versöhnung Sünden zu erlassen.

POWOŁANIE KAPLAŃSKIE JAKO SPECYFICZNA DROGA REALIZACJI POWOŁANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO W ŚWIETLE NOWYCH DOKUMENTÓW KOŚCIOŁA

Treść: — I. Istota powołania chrześcijańskiego. 1. Teologiczny wymiar powołania chrześcijańskiego. a. Ojciec, który wzywa. b. Syn, który posyła. c. Duch, który uświęca. 2. Eklezjalny wymiar powołania chrześcijańskiego. 3. Parenetyczny wymiar powołania chrześcijańskiego. — II. Istota powołania kapłańskiego i jego specyfika. 1. Relacja między kapłaństwem powszechnym wiernych i kapłaństwem urzędowym. 2. Teologiczny wymiar powołania kapłańskiego. a. Ojciec, który wzywa. b. Syn, który posyła. c. Duch, który uświęca. 3. Eklezjalny wymiar powołania kapłańskiego. 4. Parenetyczny wymiar powołania kapłańskiego. — Zusammenfassung.

Jeszcze do niedawna słowo „powołanie” kojarzyło się zasadniczo ze stanem duchownym, kapłańskim lub zakonnym. Sobór Watykański II ukazał tajemnicę powołania w znacznie szerszej perspektywie. Idea powołania to jeden z wiodących tematów soborowych. Sobór nie zamierzał jednak definiować „powołania”, ani też dawać semantycznego wykładu na ten temat, lecz w sposób opisowy przybliżył bogactwo jego treści. Podjęta na Soborze Watykańskim II refleksja nad powołaniem znalazła swą kontynuację i pogłębienie w wielu dokumentach Kościoła ostatnich lat.

W niniejszym artykule pragniemy wskazać na ścisły związek istniejący między powołaniem chrześcijańskim i powołaniem kapłańskim¹, a tym samym między kapłaństwem powszechnym wiernych i kapłaństwem urzędowym. Poprzez refleksję nad tajemnicą powołania w wymiarach teologicznym, eklezjalnym i parenetycznym, bliższą stanie się nam prawda o powołaniu kapłańskim jako specyficznej drodze realizacji powołania chrześcijańskiego.

I. ISTOTA POWOŁANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

1. Teologiczny wymiar powołania chrześcijańskiego

Punktem wyjścia w refleksji nad powołaniem chrześcijańskim jest tajemnica Boga w Trójcy Świętej. Bóg odwiecznie postanawia objąć wszystkich ludzi

¹ Pod pojęciem „powołanie kapłańskie” będziemy mieli konsekwentnie na myśli powołanie do kapłaństwa urzędowego, czyli hierarchicznego, związanego z sakramentem święceń kapłańskich.

zbawczym planem, by dać im udział w swoim życiu. W duchu bezinteresownej miłości zwraca się On ku ludziom, komunikuje im swój zbawczy zamiar i zaprasza do dialogu. Właśnie ten Boży zamysł nadaje życiu człowieka zasadniczą orientację, którą możemy nazwać „powołaniem Bożym”, „najwyższym powołaniem życiowym”, a więc powołaniem płynącym z Bożego wybrania.

Najgłębszym fundamentem powołania jest wolna decyzja miłującego i obdarzającego Boga. To Bóg p o w o ł u j e człowieka. W powołaniu doświadczamy absolutnego prymatu Bożej łaski. *Właśnie wolna i całkowicie darmowa interwencja Boga, który wzywa, jest w powołaniu najważniejsza, uprzednia i decydująca. Do Niego należy inicjatywa powołania. Doświadcza tego prorok Jeremiasz, do którego Pan kieruje słowo: Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię, prorokiem dla narodów ustanowiłem cię (Jr 1,4–5).* Tę samą prawdę ukazuje apostoł Paweł, według którego każde powołanie zakorzenione jest w Bożym odwiecznym wybraniu dokonanym przed założeniem świata (por. Ef 1,5) (PDV 36). Do wszystkich powołanych bez wyjątku odnoszą się słowa Pana: *Nie wyście Mnie wybrali, ale Ja was wybrałem (J 15,16).*

Prawdę o powołaniu można wyrazić skrótowo w następujący sposób: Bóg stworzył człowieka na swój obraz i wyniósł go do wspólnoty życia z sobą. Chodzi tu o „pełne” czy też „integralne” powołanie. Powołanie człowieka jest ostatecznie jedno. Obejmuje ono zarówno aspekt naturalny jak i nadprzyrodzony, tak stworzenie, jak i nadprzyrodzone wyniesienie do jedności z Bogiem. Stwarzając, Bóg powołuje jednocześnie do wspólnoty życia z sobą. I właśnie wymiar nadprzyrodzony powołania nadaje życiu ludzkiemu sens ostateczny. Co więcej, powołanie człowieka do pełni doskonałości w zakresie jego natury jest możliwe do zrealizowania tylko w łączności z realizacją powołania nadprzyrodzonego. Stąd też każde powołanie jest ze swej istoty n a d p r z y r o d z o n e. Jest ono bowiem wezwaniem skierowanym do człowieka obdarowanego łaską Bożego synostwa, aby uwielbił Boga ludzką naturą, podniesioną do uczestnictwa w Jego życiu.

Powołanie dotyka samej istoty człowieczeństwa osoby powołanej. Bóg, powołując, odsłania człowiekowi swą najgłębszą myśl o nim, o jego istocie i przeznaczeniu. Pozwala dzięki temu lepiej zrozumieć, kim jest człowiek wobec Boga jako byt zależny a jednocześnie wolny i odpowiedzialny, zdolny do tworzenia i nieustannego rozwoju, obdarzony godnością osobową i niepowtarzalny w swej indywidualności. Dopiero uznanie pełnej prawdy o człowieku, łącznie z przeznaczeniem go do zjednoczenia z Bogiem, prowadzi do odkrycia ludzkiej g o d n o ś c i i wzniosłości jego powołania: *Osobliwą rację godności ludzkiej stanowi powołanie człowieka do uczestnictwa w życiu Boga. Człowiek już od samego początku zapraszany jest do rozmowy z Bogiem: istnieje bowiem tylko dlatego, że Bóg go stworzył z miłości i wciąż z miłości zachowuje, a żyje w pełni wedle prawdy, gdy dobrowolnie uznaje ową miłość i powierza się swemu Stwórcy (KDK 19).*

W dziele stwórczym i zbawczym Bóg powołuje całą ludzkość. Powołanie takie jest wspólne dla wszystkich ludzi, bez względu na ich stosunek do religii i do chrześcijaństwa, dotyczy całej ludzkości i obejmuje ją jako całość: *Wszyscy bowiem, stworzeni na obraz Boga (...), powołani są do jednego i tego samego celu, to jest do Boga samego (KK 92).*

Powołując wszystkich ludzi, Bóg kieruje swe wezwanie do każdego człowieka indywidualnie. W odwiecznym planie Boga mieści się jedyność i niepowtarzalność każdego powołania. *W istocie odwiecznie byliśmy obecni w Bożym zamysle i odwiecznie umiłował On nas jako osoby jedyne i niepowtarzalne, wzywając każdego z nas jego własnym imieniem, jak Dobry Pasterz, który woła swoje owce po imieniu* (ChL 58). Każdy człowiek w zjednoczeniu z Bogiem ma osiągnąć pełnię swej ludzkiej doskonałości.

Powołanie ukazuje się nam jako dar miłości i dzieło Trójcy Świętej. Ma ono swoje źródło w Bogu, który jest Trójcą Osób (PDV 12). Można więc zrozumieć je i ocenić jedynie w świetle tajemnicy Boga w Trójcy Świętej Jedynego.

Każde powołanie ma wymiar trynitarny, wiąże się bowiem z:

- zamysłem Ojca,
- posłannictwem Syna,
- działaniem Ducha Św.

Stąd też w każdym powołaniu objawia się tajemnica:

- Ojca, który wzywa,
- Syna, który posyła,
- Ducha, który uświęca.

a. Ojciec, który wzywa

Aby zrozumieć powołanie chrześcijańskie trzeba wznieść myśl ku Ojcu, który, przez nikogo nie powołany ani nie posłany, wzywa wszystkich, aby święcili Jego Imię i pełnili Jego wolę (PDV 35). Bóg Ojciec, będąc w swej istocie Miłością, z absolutnie wolnej i podyktowanej własną dobrocią decyzji powziął od wieków tajemniczy plan miłości. Jego treścią jest stworzenie świata i powołanie człowieka do dialogu miłości.

Każde powołanie ma swój początek w Ojcu i Jego planie miłości, wiąże się ściśle z odwiecznym zamysłem Ojca i jest Jego darem. Ojciec jest tym, który podejmuje inicjatywę. On wzywa i posyła. Fundamentem powołania jest więc darmowe i uprzedzające wybranie ze strony Ojca (Dok. Końc. 17).

b. Syn, który posyła

Rozważając prawdę o powołaniu chrześcijańskim trzeba mieć przed oczyma tajemnicę Jezusa Chrystusa. Ojciec tak umiłował świat, że posłał swojego Jednorodzonego Syna, aby świat został przez Niego zbawiony. To Ojciec jest Tym, który Jezusa powołuje, wybiera i posyła (PDV 19). Jezus Chrystus składając ofiarę z samego siebie realizuje zlecone Mu posłannictwo, a tym samym wiernie wypełnia zamysł Ojca. Jest On pierwszym Powołanym i Posłanym, niedoścignionym wzorem realizacji wszelkiego powołania. Odwieczny zamysł Ojca względem ludzi, a więc ich powołanie, jest nierozdzielnie związane z osobą i posłannictwem Jego Syna.

W Chrystusie Ojciec nappełnił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym, w Nim wybrał nas przed założeniem świata, przez Niego z miłości przeznaczył nas dla siebie jako upodobnionych do Niego przybranych synów (por. Ef 1,3–5). Pełna prawda o człowieku i jego powołaniu stała się dostępna dzięki Chrystusowi: *Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Chrystus pozwala człowiekowi zrozumieć siebie samego i ukazuje mu najwyższe powołanie* (KDK 22).

Jezus Chrystus, sam powołany i posłany przez Ojca, jest jednocześnie tym, który p o w o ł u j e. Jak niegdyś w czasie swej ziemskiej misji, tak i dziś nieustannie kieruje swoje wezwanie do ludzi, by poszli za Nim, naśladując Go na drodze realizacji powołania. Wezwanie to jest darem zaoferowanym każdemu bez wyjątku człowiekowi. Z wezwaniem tym łączy się konkretna misja. Chrystus wzywa każdego o s o b i ś c i e: *Pójdź i ty do mojej winnicy* (ChL 28. 33). We wspólnocie z Chrystusem, idąc za Nim, powołany odnajduje siłę do czynienia ze swego życia daru miłości dla Boga i Kościoła (Dok. Końc. 17).

Można powiedzieć, że każde powołanie jest ze swej istoty „chrześcijańskie”, bo jest zawsze powołaniem w Chrystusie: *Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem. (...) Skoro bowiem za wszystkich umarł Chrystus i skoro ostateczne powołanie człowieka jest w rzeczywistości jedno, mianowicie boskie, to musimy uznać, że Duch Święty wszystkim ofiarowuje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w paschalnej tajemnicy Chrystusa* (KDK 22). Wypełniając swe zbawcze posłannictwo Chrystus przełamał moc grzechu. Dzięki Chrystusowi człowiek został wyzwolony i stoi dziś w obliczu swego pełnego powołania, jak to było w początkach jego istnienia (KDK 2). Człowiek jest w stanie zrealizować to powołanie, o ile trwać będzie w łączności z Chrystusem. Pełne powołanie człowieka jest zaproszeniem i wezwaniem do uczestnictwa w życiu Bożym przez złączenie z Chrystusem Odkupicielem w Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Tylko włączenie człowieka w tajemniczą rzeczywistość Paschy Chrystusa pozwala osiągnąć najwyższe ludzkie przeznaczenie, polegające na zjednoczeniu z Ojcem.

c. Duch, który uświęca

Powołanie chrześcijańskie rodzi się z D u c h a Ś w. Na chrzcie św. zostajemy nappełnieni Duchem i naznaczeni Nim jak pieczęcią. Życie chrześcijańskie, a więc życie człowieka powołanego, jest życiem w Duchu. To Duch Święty „przyłącza się do naszego ducha”, pozwala nam usłyszeć słowo Ojca, a jednocześnie budzi w nas synowską odpowiedź. W ten sposób życie chrześcijańskie staje się życiem duchowym, czyli życiem ożywianym i kierowanym przez Ducha Świętego. Tenże Duch umacnia wiernych na drodze realizacji powołania chrześcijańskiego, które jest wezwaniem do świętości i doskonałej miłości (PDV 19).

Duch Święty nie tylko objawia i przekazuje nam to powołanie, ale staje się w nas jego początkiem i urzeczywistnieniem. On, Duch Syna, u p o d a b n i a n a s d o J e z u s a C h r y s t u s a i pozwala nam uczestniczyć w Jego synowskim życiu, to znaczy w Jego miłości do Ojca i do braci (PDV 19).

Napełnieni Duchem chrześcijanie stają się ludem namaszczonego dla Boga i przez Boga posłanym. Od Ducha Św. pochodzi wszelki dar konsekracji i posługiwania. Duch Święty konsekruje dla misji tych, których Ojciec powołał za pośrednictwem Chrystusa (PDV 35). W tymże Duchu powołany wypowiada i odnawia swoje „tak” wobec Boga i Kościoła (Dok. Końc. 17).

Powołanie chrześcijańskie posiada wyraźny rys eschatologiczny. Chrześcijanin realizując powołanie zmierza ku życiu wiecznemu w Bogu. Powinien więc nieustannie mieć przed oczyma ten ostateczny cel swego ziemskiego pielgrzymowania. Bóg zaprasza i wzywa do swego Królestwa wszystkich ludzi. Dopelnienie Królestwa Bożego dokona się przez Chrystusa w Duchu Św., kiedy wszyscy w stanie doskonałości doprowadzeni zostaną do uszczęśliwiającej wspólnoty z Trójcą Świętą.

2. Eklezjalny wymiar powołania chrześcijańskiego

Na powołanie chrześcijańskie należy spojrzeć z kolei w świetle tajemnicy Kościoła. Chrystus ustanowił Kościół, powszechną wspólnotę wezwanych, a więc powołanych, którzy są królewskim kapłaństwem, świętym narodem, ludem Boga na własność przeznaczonym (por. 1 P 2,9).

Powołanie określa najgłębszą istotę Kościoła. Kościół stanowi *mysterium vocationis* (PDV 34). Nie tylko skupia on w sobie wszystkie powołania, jakimi Bóg go obdarza na drodze zbawienia, ale sam objawia się jako tajemnica powołania (PDV 35). Sama też nazwa Kościoła, „Ecclesia”, wskazuje na jego wewnętrzny charakter powołaniowy. Kościół bowiem jest „zwołaniem”, społecznością ludzi wezwanych: *Bóg powołał zgromadzenie tych, co z wiarą spoglądają na Jezusa (...), i ustanowił Kościołem* (PDV 34, KK 9).

Cały Kościół jest wezwany i posłany na świat, aby mocą Ducha Świętego kontynuować misję Chrystusa (KK 9, EN 14). Cały Kościół, tzn. również każdy członek Kościoła w swoim zakresie, jest powołany i posłany. Wszyscy w Kościele mają określone powołanie. Każdy na mocy powszechnego kapłaństwa wiernych, otrzymanego na chrzcie św., powołany jest do zaangażowania się w misję Kościoła (por. KK 10.11).

Dzięki Duchowi Świętemu, który ożywia Ciało Chrystusa, istnieje w Kościele bogactwo darów, posług i działania. W tej różnorodności charyzmatów objawia się ostatecznie jedno Ciało i jeden Duch. W Kościele, wspólnocie Ludu Bożego poddanej działaniu Ducha Św., każdy ma „własny dar”. Ten zaś dar, będąc własnym powołaniem poszczególnego człowieka, służy równocześnie drugim, buduje Kościół (RH 21). Chrześcijańskie powołanie w każdej formie jest darem mającym służyć budowie Kościoła, wzrastaniu Królestwa Bożego w świecie (PDV 35, DA 3).

Kościół odgrywa istotną rolę na drodze realizacji powołania. Powołanie chrześcijańskie nie zostaje nigdy dane poza Kościołem, czy niezależnie od niego, lecz zawsze w Kościele i za pośrednictwem Kościoła. *Spodobało się (...) Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wzajemnej*

między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zhoźnie Mu służył (KK 9, PDV 35). Kościół, który przez swoją wewnętrzną konstytucję jest «powołaniem», rodzi i wychowuje powołania, a czyni to dzięki temu, że jest «sakramentem» jako «znak» i «narzędzie», w którym znajduje oddźwięk i dopełnia się powołanie każdego chrześcijanina (PDV 35).

Wezwany przez Boga i ustanowiony w świecie jako wspólnota wezwanych, Kościół staje się równocześnie narzędziem Bożego wezwania, jest wspólnotą w z y w a j ą c ą, powołującą (Dok. Końc. 13). Wszyscy w Kościele są powołani, aby wzywać, stając się przedłużeniem Bożego wołania (DDP 8). Cały Kościół powinien czuć się odpowiedzialny za powołania, pomagając powołanym odkryć i rozpoznać głos wzywającego Boga, przy jednoczesnej trosce o autentyczną realizację Bożego wezwania.

W tym świetle można więc zrozumieć istotny eklezjalny wymiar chrześcijańskiego powołania, które:

- wywodzi się „z” Kościoła i z jego pośrednictwa,
- zostaje rozpoznane i realizuje się „w” Kościele,
- przybiera kształt służby „dla” Kościoła.

3. Parenetyczny wymiar powołania chrześcijańskiego

Powołanie chrześcijańskie ukazuje się nam wreszcie jako dar z o b o w i ą z u j ą c y. Każdy człowiek jest powołany, a więc wezwany i zaproszony przez Boga do dialogu. Człowiek powinien dać odpowiedź na Boże wezwanie, podjąć je i zrealizować. Powołanie jest aktem miłości ze strony Boga, pozytywna odpowiedź wyrazem wiary i miłości człowieka powołanego. Tym samym w powołaniu dochodzi do dialogu miłości, spotkania miłości Boga z miłością człowieka (ChL 58). Dar powołania staje się dla obdarowanego nie tylko znakiem Bożej miłości, lecz także wezwaniem do odpowiedzi, moralnym zadaniem zobowiązującym do troski o jego należyte przyjęcie i rozwój (KDK 45).

W historię każdego powołania chrześcijańskiego wpisany jest niezwykle dialog między Bogiem i człowiekiem, odwołujący się do wolności powołanego. Papież mówi o dwóch nierozłącznych elementach powołania, darmowym darze Boga i odpowiedzialnej w o l n o ś c i człowieka, nawiązując do opisu powołania Dwunastu: *Potem Jezus wyszedł na górę i przywołał do siebie tych, których sam chciał, a oni przyszedli do Niego* (Mk 3,13). Mamy tu z jednej strony mamy absolutnie wolną decyzję Jezusa, z drugiej zaś przyjęcie Dwunastu, czyli ich dobrowolne pójście za Jezusem. Papież podkreśla, że *jest to stały wzór i nieodzowny element każdego powołania: proroków, apostołów, kapłanów, zakonników, wiernych świeckich, każdego człowieka (...)*. W powołaniu objawia się darmowa miłość Boga, a jednocześnie najwyższa z możliwych form ludzkiej wolności, wyrażająca się przyjęciem wezwania Boga i zawierzeniem Mu. W rzeczywistości łaska i wolność nie są sobie przeciwstawne. Przeciwnie, łaska ożywia i podtrzymuje ludzką wolność, wyzwala ją z niewoli grzechu, uzdrawiając i rozwijając jej zdolność otwarcia się na Boży dar i przyjęcia go. Wolność jest zatem istotnym czynnikiem powołania. Nie mogą istnieć powołania, które nie są wolne, to znaczy nie są spontanicznym oddaniem

siebie, świadomym, wielkodusznym, całkowitym (...). W powołaniu wolność zostaje wystawiona na najwyższą próbę: właśnie próbę ofiary, wielkoduszności, poświęcenia. Dobrowolna ofiara stanowi najgłębszy i najcenniejszy rdzeń ludzkiej odpowiedzi na wezwanie Boga (PDV 36).

Powołując człowieka z motywu miłości, Bóg powołał go jednocześnie do życia w miłości. Miłość jest zatem podstawowym i wrodzonym powołaniem każdej istoty ludzkiej (FC 11). W realizacji tego powołania szczególną rolę odgrywa Duch Święty. Przypomina nam o tym Konstytucja *Gaudium et spes*, w której czytamy: *Chrześcijanin, stawszy się podobnym do obrazu Syna, otrzymuje pierwociny Ducha (Rz 8,23), które czynią go zdolnym do wypełnienia nowego prawa miłości. Przez tego Ducha cały człowiek wewnętrznie się odnawia (KDK 22). Powołanie to oznacza wezwanie do czynnej realizacji dobra, do życia w duchu miłości wedle różnych darów sobie udzielonych (KDK 32). Może być ono jednocześnie określone jako powołanie do świętości. Duch Święty objawia wiernym i przekazuje to podstawowe powołanie, jakie Ojciec odwiecznie kieruje do wszystkich ludzi, aby byli święci i nieskalani przed Jego obliczem [por. Ef 1,4–5] (KK 39–41, PDV 19). Powołanie do świętości jest w istocie wezwaniem do naśladowania Chrystusa.*

Chrześcijanie, wcieleni przez chrzest w Chrystusa i ustanowieni jako Lud Boży, stają się na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusa (KK 31). Wszyscy oni ogarnięci są powołaniem do wypełniania misji powszechnego kapłaństwa poprzez naśladowanie Chrystusa Proroka, Kapłana i Króla, który jest wzorem i nauczycielem dla każdego i dla wszystkich (DDP 8, ChL 14).

Udział w prorockiej funkcji Chrystusa uzdalnia i zobowiązuje każdego z ochrzczonych do dawania świadectwa Chrystusowi całym swoim życiem. Chrześcijanie mają z wiarą przyjąć Ewangelię i głosić ją słowem i czynem, demaskując śmiało i odważnie wszelkie przejawy zła. Na mocy zjednoczenia z Chrystusem Prorokiem, jako napełnieni Duchem Świętym świadkowie zmartwychwstałego Chrystusa, *otrzymują oni udział zarówno w nadprzyrodzonym zmyśle wiary Kościoła (...) jak i w łasce słowa. Winni zabiegać o to, by nowość i moc Ewangelii jaśniała w ich życiu codziennym, rodzinnym i społecznym, oraz cierpliwie i odważnie, pośród sprzeczności współczesnych czasów, dawać wyraz nadziei na przyszłą chwałę. (ChL 14).*

Uczestnicząc w funkcji kapłańskiej Chrystusa, wierni jako „królewskie kapłaństwo” uczestniczą w ofierze, jaką On raz na zawsze złożył Ojcu (RH 20). *Wcieleni przez chrzest w Chrystusowe Ciało, łączą się z Chrystusem w tej ofierze, ofiarowując siebie samych i wszystkie swoje uczynki (ChL 14).* Chrześcijanie powołani są, aby całe ich życie stało się duchową ofiarą miłą Bogu przez Jezusa Chrystusa. Szczytem sprawowania przez wiernych funkcji kapłańskiej jest wspól-ofiara składana podczas Eucharystii.

Chrześcijańskie powołanie, będąc uczestnictwem w posłannictwie królewskim Chrystusa, jest wezwaniem do służby na rzecz rozszerzania się królestwa Bożego. Chrześcijanie mają być gotowi do służenia bliźnim z miłością na wzór Chrystusa, który nie przyszedł, aby Jemu służono, ale by służyć (RH 21, ChL 14). Tym samym poprzez dar z siebie służą Jezusowi, który jest obecny w braciach, zwłaszcza najmniejszych. Wyznawcy Chrystusa szczególnie przeżywają swoją

królewskość, gdy podejmują duchową walkę prowadzącą do przewyciężenia w sobie panowania grzechu.

Dla wszystkich chrześcijan, nikogo nie wykluczając, radykalizm ewangeliczny jest zasadniczą i niezbywalną drogą realizacji ich powołania, płynącą z wezwania Jezusa do pójścia za Nim (PDV 27). Życie w duchu cnót ewangelicznych jest naśladowaniem Chrystusa w Jego posłuszeństwie, czystości i ubóstwie. Inaczej mówiąc, jest to upodobnienie do Chrystusa poprzez praktykowanie miłości posłusznej, czystej i ubogiej.

Chrystus z miłości poddał się woli Ojca, aby w posłuszeństwie dokonać dzieła naszego zbawienia. W Jego życiu wszystko było podporządkowane temu zbawczemu posłannictwu. Aby więc móc tak postępować jak Chrystus i aby Go naśladować, chrześcijanie *powinni codziennie swoje życie kształtować w duchu Chrystusowego posłuszeństwa względem zbawczego planu Ojca Niebieskiego* (Instr. Lab. 35.36).

W powołaniu chrześcijańskim zawarte jest też wezwanie do naśladowania postawy ubóstwa Chrystusa. *Idąc za Chrystusem ubogim chrześcijanie nie upadają na duchu z powodu niedostatku, ani nie nadymają się z powodu bogactwa* (DA 4; Instr. Lab. 38). Sobór Watykański II zachęca: *Wszyscy chrześcijanie niech starają się należycie kierować swymi uczuciami, aby korzystanie z rzeczy ziemskich i przywiązanie do bogactw wbrew duchowi ewangelicznego ubóstwa nie przeszkodziło im w osiągnięciu doskonałej miłości* (KK 42).

Na drodze naśladowania Chrystusa chrześcijanin powołany jest również do realizowania doskonałej miłości Boga i bliźniego poprzez życie w czystości. Wyzbywając się ducha egoizmu, powinien czystym i niepodzielnym sercem uczynić ze swego życia bezinteresowny dar Bogu i braciom (por. KDK 24). Czysta, niepodzielna miłość jest nieomylnym znamieniem prawdziwego ucznia Chrystusa (KK 42). Jest wyrazem i owocem życia według Ducha, w całkowitej wolności od grzechu. Chrześcijanin powinien przyłączyć czystym sercem do owej pokornej i bezinteresownej miłości, której żywy obraz odnajduje w Jezusie Chrystusie.

II. ISTOTA POWOŁANIA KAPŁAŃSKIEGO I JEGO SPECYFIKA

1. Relacja między kapłaństwem powszechnym wiernych i kapłaństwem urzędowym

Jak już powiedzieliśmy, na mocy chrztu św. wierni chrześcijanie stanowią święte i królewskie kapłaństwo i wszyscy są powołani do wypełnienia kapłańskiej misji. A jednak Chrystus zechciał ustanowić w Kościele kapłaństwo urzędowe, czyli hierarchiczne, nazywane także kapłaństwem służebnym. Kapłaństwo służebne i kapłaństwo powszechne wiernych są dwoma różnymi sposobami uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa. Różnią się one między sobą co do istoty, a nie tylko stopniem (PDV 17). Jedno i drugie jest kapłaństwem sakramentalnym: pierwsze

z nich ma swe źródło w sakramencie chrztu św., drugie w sakramencie święceń kapłańskich. Są one sobie wzajemnie przyporządkowane (PDV 17). Kapłaństwo urzędowe jest specyficzną drogą realizacji powołania chrześcijańskiego. Adhortacja *Pastores dabo vobis* określa powołanie kapłańskie jako bezcenną wartość, wspaniałą i uprzywilejowaną formę życia chrześcijańskiego (PDV 39). Relacja istniejąca między tymi dwoma sposobami uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa przybliży nam specyfikę kapłaństwa służebnego.

Kapłaństwo służebne nie jest przeciwstawione kapłaństwu powszechnemu ochrzczonych. Na mocy chrztu kapłan jest *chrześcijaninem* (*christifidelis*) i uczestniczy w powszechnym kapłaństwie wiernych. Sakrament kapłaństwa nie przekreśla tego podstawowego chrześcijańskiego powołania. Jak pisał św. Augustyn: *Dla was jestem biskupem, a z wami chrześcijaninem* (PDV 20). Kapłan jest nadal zobowiązany realizować powołanie chrześcijańskie, powinien wzrastać w świadomości głębokiej wspólnoty, która wiąże go z wszystkimi ochrzczonymi: Nie został on postawiony „przed” Kościołem, ale „w” Kościele. Jest bratem pośród braci (PDV 74).

Obecność i rola prezbiterów w Kościele nie tylko nie wykluczają ani nie zastępują powszechnego kapłaństwa całego Ludu Bożego, lecz służą pełnej jego realizacji w Kościele (PDV 16). W sakramencie święceń prezbiterzy otrzymują szczególny dar, aby wspierać braci na drodze wierności ich chrześcijańskiemu powołaniu (PDV 33). Kapłani, jako bracia i przyjaciele, mają pomóc im odkryć godność dzieci Bożych, tak by mogli oni wypełnić swą specyficzną rolę w misji Kościoła (PDV 17). Co więcej, kapłaństwo hierarchiczne tylko wtedy urzeczywistnia pełną prawdę o sobie, gdy służy powszechnemu kapłaństwu wiernych (PDV 37). Niemożliwą byłaby pełna realizacja naszego chrześcijańskiego powołania, gdyby zabrakło kapłaństwa hierarchicznego.

Rozróżnienie między kapłaństwem powszechnym i kapłaństwem urzędowym nie wprowadza podziału w Kościele, lecz harmonizuje i jednoczy życie Kościoła. Kościół jest bowiem Ciałem Chrystusa, organiczną wspólnotą wszystkich członków, w której każdy służy życiu całości, przeżywając autentycznie swoje własne, specyficzne powołanie (Dyr 18). Apostoł i wspólnota wiernych, owiecznia i wyznaczeni dla niej pasterze, są obecni w Kościele od samego początku, wchodząc w skład jego niezbywalnej, pierwotnej struktury. Oznacza to, że wierni świeccy zaproszeni są do współpracy z kapłanami, nie zastępując ich czy też wyřeczając, lecz służąc Kościołowi zgodnie z otrzymanymi charyzmatami (Istr. Coll.).

Tożsamość kapłana jest nowa w stosunku do tożsamości wszystkich chrześcijan, którzy przez chrzest uczestniczą, jako całość, w jedynym kapłaństwie Chrystusa. Specyficzny charakter kapłaństwa urzędowego wynika z potrzeby wszystkich wiernych, by przyłączyć się do pośrednictwa i panowania Chrystusa, które uwidacznia się w kapłaństwie urzędowym (Dyr 6).

2. Teologiczny wymiar powołania kapłańskiego

Analogicznie do powołania chrześcijańskiego, także w refleksji nad powołaniem kapłańskim punktem wyjścia jest tajemnica Boga w Trójcy Św. Każde

powołanie jest nienależnym Bożym darem, szczególnie jednak powołanie kapłańskie daje świadectwo o prymacie łaski. *Wolna i suwerenna decyzja Boga powołującego do kapłaństwa wymaga bezwzględnej uszanowania. Nie może być w najmniejszym stopniu przedmiotem roszczenia ze strony człowieka. Nie można też jej zastąpić jakąkolwiek ludzką decyzją. Powołanie kapłańskie jest darem miłości Boga, a nigdy prawem przysługującym człowiekowi. Dlatego nie wolno pojmować kapłaństwa jako zwykłego ludzkiego wyróżnienia, ani misji szafarza jako wybranej przez człowieka drogi życiowej* (PDV 36).

Każde powołanie chrześcijańskie posiada wymiar trynitarny. Również kapłańskie powołanie, ma swoje źródło w Trójcy Świętej. Kapłan w wyjątkowy sposób włączony jest w misterium trynitarne, wchodząc w szczególny związek z Ojcem, Synem i Duchem Św. (Dyr 2.3). Łaska i niezatarty charakter, udzielone przez sakramentalne namaszczenie Ducha Św., stawiają kapłana w osobowej relacji do Trójcy Św., która stanowi źródło życia i działania kapłańskiego (Dyr 5).

Najogólniej można powiedzieć, że na mocy konsekracji otrzymanej w sakramencie święceń kapłan zostaje posłany przez Ojca za pośrednictwem Jezusa Chrystusa, Głowy i Pasterza Ludu Bożego, do którego upodabnia się do tego stopnia, że może żyć i działać w mocy Ducha Św. w służbie Kościoła i zbawienia świata (PDV 12).

a. Ojciec, który wzywa

Kapłaństwo służebne wypływa z głębi niepojętej tajemnicy Boga, czyli z miłości Ojca. Ostatecznym więc źródłem tożsamości kapłana jest zbawcza miłość Ojca, który wybiera, wzywa, powołuje i posyła za pośrednictwem Jezusa Chrystusa [por. J 17,6–9.24; 1 Kor 1,1; 2 Kor 1,1] (PDV 12.18; Dyr 4). Na wzór Jezusa kapłan wchodzi w szczególną relację z Ojcem. Całe jego istnienie pochodzi od Ojca i ku Ojcu jest skierowane. W Ojcu ma swój początek misja kapłana. Zostaje on posłany, aby wypełnić zadanie zlecone mu przez Ojca. Kapłan, podejmując drogę powołania, dokonuje aktu całkowitego oddania własnej egzystencji do dyspozycji Ojcu, poddaje się Jego zbawczemu zamysłowi, wyrzekając się jednocześnie spełniania własnej woli.

b. Syn, który posyła

Fundamentalne znaczenie dla życia i posługi kapłańskiej ma osobowa więź kapłana z Chrystusem. Odniesienie do Chrystusa jest absolutnie niezbędnym warunkiem zrozumienia kapłaństwa hierarchicznego (PDV 12).

Święcenia sakramentalne, dokonujące się przez włożenie rąk biskupa i modlitwę konsekracyjną, zapoczątkowują w kapłanie szczególnie związek ontologiczny (przemieniający kapłana dogłębnie bytowo, a nie tylko funkcjonalnie), który jednoczy kapłana z Chrystusem, Głową Kościoła, Najwyższym Kapłanem i Dob-

rym Pasterzem (PDV 11, Dyr 2). Sakrament kapłaństwa upodabnia ontologicznie do Chrystusa Kapłana, Uświęciiciela i Pasterza (Dyr 6, por. KK 18–31, DK 2).

Specyficznym darem otrzymanym w sakramencie święceń jest sakramentalna tożsamość z Chrystusem Kapłanem (Dyr 2). Kapłan jest w Kościele i dla Kościoła widzialną kontynuacją Jezusa Chrystusa, znakiem sakramentalnym Jego obecności (PDV 16, Dyr 4), sakramentalnym uobecnieniem Jezusa Chrystusa, Głowy i Pasterza. Na mocy szczególnego zjednoczenia z Chrystusem spełnia on kapłańską posługę *in persona Christi*, to znaczy już nie tylko „w imię” czy „w zastępstwie” Chrystusa, lecz „w osobie” Chrystusa, w swoistym sakramentalnym utożsamieniu się z Chrystusem (PDV 20). Jest on powołany do przedłużania obecności Chrystusa (PDV 15). To właśnie kapłan sprawia, że Chrystus jest sakramentalnie obecny wśród jego braci (DSM 4).

Tożsamość kapłana jest ściśle związana z kapłaństwem Chrystusa, który osobiście wybiera i powołuje kapłana do jedności z sobą (Dyr 4). Kapłaństwo służebne pochodzi od samego Chrystusa, ma swoje źródło w pełni Jego własnego kapłaństwa (Dok. Końc. 9). To właśnie dogłębne zjednoczenie z Chrystusem daje kapłanowi szczególne uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa (Dyr 2). Na mocy tego zjednoczenia życie i posługa kapłana stają się kontynuacją życia i działalności Chrystusa (PDV 18). Kapłan jest pośrednikiem, żywym narzędziem Chrystusa, Wiecznego Kapłana, w przekazywaniu łaski Bożej ludziom. W sposób szczególny kapłan jest sługą Chrystusa.

Kto staje się kapłanem, zostaje wszczepiony w misję Jezusa Chrystusa. Uczestniczy on na sposób *urzędowy*, czyli mocą otrzymanego urzędu, w uświęcającej, nauczycielskiej i królewskiej misji Chrystusa (PDV 18). Kapłan zostaje posłany, by skutecznie aktualizować wieczne posłanie Chrystusa (Dyr 7). Działając *in persona Christi Capitis*, staje się szafarzem zbawczych tajemnic, głosi autorytatywnie Jego słowo, i jest pasterzem Ludu Bożego, dzieląc pełną miłości troskę Chrystusa o Kościół, aż do złożenia całkowitego daru z siebie (PDV 15).

W całej tej kapłańskiej posłudze uobecnienia się Chrystus jako Głowa wspólnoty w pełnieniu swego dzieła odkupienia ludzi i doskonałego uwielbienia Boga (DSM 4). Za pośrednictwem posługi kapłaństwa urzędowego Chrystus nadal wypełnia wśród swojego ludu to działanie, które należy wyłącznie do Niego jako Głowy Ciała. Kapłaństwo urzędowe czyni więc dotykającym działanie samego Chrystusa Głowy i świadczy, że Chrystus nie oddalił się od swego Kościoła, ale nieustannie ożywia go swoim wiecznym kapłaństwem (Dyr 1).

Warto w tym miejscu przytoczyć fragment przemówienia kard. J. Ratzingera wygłoszonego na rozpoczęcie Synodu Biskupów poświęconego formacji kapłańskiej: *Jezus mówi: „Bezze Mnie nic uczynić nie możecie (J 15,5). Sami z siebie, własnymi siłami, kapłani nie mogą uczynić żadnej z tych rzeczy, które przynależą do ich misji. W jaki sposób mogliby powiedzieć sami z siebie: „Odpuszczam ci twoje grzechy? Jak mogliby powiedzieć: „To jest Ciało moje? Jakże mogliby nakładać ręce i mówić: „Przyjmij Ducha Świętego? Nic z tego, co stanowi działanie apostołów, nie dokonuje się ich własną mocą. Ale właśnie na tym wyzuciu z własnej mocy polega ich komunია z Jezusem. Ich niezdolność do uczynienia czegokolwiek wprowadza ich we wspólnotę misji z Jezusem. Kapłan spełnia swoją funkcję*

bynajmniej nie dlatego, że ma po temu szczególne wrodzone zdolności lub że sprawia mu to przyjemność, albo przynosi zysk. Przeciwnie, kto przyjmuje sakrament, zostaje posłany, aby dawał to, czego sam z siebie dać nie może, aby działał w osobie kogoś innego, Jezusa Chrystusa, i był Jego żywym narzędziem. Dlatego żaden człowiek nie może samego siebie ogłosić kapłanem. Dlatego też żadna społeczność nie może z własnej woli przeznaczyć kogoś do tej posługi. Kapłaństwo można przyjąć tylko jako Boży sakramentalny dar. Poświadczenie można przyjąć tylko od posyłającego, od Chrystusa w Jego sakramencie, mocą którego człowiek staje się dla świata głosem Chrystusa i Jego dłońmi.

Specyfiką posługi kapłanów jest władza przekazana im przez Chrystusa. Kapłan otrzymuje w darze „władzę duchową”, która jest uczestnictwem we władzy Jezusa Chrystusa (PDV 20). Władza ta nie jest własnością kapłana: w istocie jest ona manifestacją władzy Pana. Jest to władza działania „w imieniu”, „w zastępstwie”, „w osobie” Chrystusa Głowy i Pasterza Kościoła (PDV 16.35). „Władza duchowa” oznacza służbę na rzecz Kościoła, a tym samym upodobnienie do Chrystusa, który jako Głowa jest jednocześnie Sługą Kościoła (PDV 21). Na mocy otrzymanej władzy kapłan staje się przewodnikiem, który prowadzi powierzonych mu wiernych. Władza, z którą związany jest autorytet samego Chrystusa, powinna być sprawowana w duchu służby, jako bezinteresowne poświęcenie się dla dobra owczarni. Kapłani powinni sprawować powierzoną im przez Chrystusa władzę jako autorytatywną służbę na rzecz Kościoła (Dyr 16).

c. Duch, który uświęca

Duch Święty jest najwyższym Darem, udzielonym przez uwielbionego Chrystusa w sakramencie kapłaństwa (Dekl. MKT). Nieutralny dar Ducha Św. przekazywany jest w apostołskim geście nałożenia rąk. W święceniach kapłańskich kapłan zostaje namaszczone Duchem Św. i naznaczony Jego znamiem poprzez charakter sakramentalny, by był na zawsze sługą Chrystusa i Kościoła. Kapłan, otrzymawszy obietnicę, że Pocieszyciel pozostanie z nim na zawsze, wie, że nie utraci nigdy obecności i skutecznej mocy Ducha Św., by móc wypełniać swoją posługę i przeżywać miłość duszpasterską jako całkowity dar z siebie dla zbawienia swoich braci (Dyr 8).

To właśnie dzięki działaniu Ducha Św. prezbiter jest sakramentalnie złączony w kapłaństwie służebnym z Jezusem Chrystusem, Najwyższym Kapłanem i Dobrym Pasterzem (PDV 18). Mocą sakramentalnego wylania Ducha Świętego, który uświęca i posyła, kapłan zostaje upodobniony do Jezusa Chrystusa, Głowy i Pasterza Kościoła (PDV 70). Głębokie zjednoczenie z Duchem Chrystusa zapewnia skuteczność kapłańskiemu działaniu sakramentalnemu *in persona Christi* (PDV 33).

Duch Święty dany w sakramencie kapłaństwa daje jednocześnie kapłanowi udział w misji prorockiej, kapłańskiej i królewskiej Chrystusa, i uzdalnia do jej wypełnienia w duchu miłości (PDV 27, Dms 5).

3. Eklezjalny wymiar powołania kapłańskiego

Powołanie kapłańskie może istnieć i trwać tylko we wspólnocie Kościoła (PDV 12). Specyfiką kapłańskiego powołania jest sakramentalne włączenie we wspólnotę z biskupem i prezbiterami, by służyć Kościołowi (PDV 12). Jedność wiążąca prezbiterów z biskupem i ze sobą nawzajem nie jest zewnętrznym dodatkiem do właściwej natury ich służby, ale wyraża jej istotę (PDV 74).

Kapłan jest powołany za pośrednictwem Kościoła (PDV 35). Dar kapłaństwa urzędowego został ustanowiony przez Chrystusa w celu kontynuowania na ziemi Jego własnego zbawczego posłannictwa. Udzielony na początku Apostołom, kontynuowany jest w Kościele za pośrednictwem biskupów, ich następców (Dyr 1). Biskupom została powierzona władza powoływania tych, którzy staną się ich współpracownikami w urzędzie apostołskim. Powołanie więc do posługiwania na mocy święceń jest wezwaniem kierowanym zawsze za pośrednictwem biskupa (Dok. Końc. 9).

Ta prawda o sukcesji apostołskiej stanowi obok fundamentu chrystologicznego drugi filar katolickiej doktryny o kapłaństwie urzędowym. Apostołowie w swoich pismach wyraźnie odróżniają posługę apostołską od zwykłych darów dostępnych chrześcijanom. Posługa ta jest sukcesywnie przekazywana poprzez apostołski gest nałożenia rąk biskupa w święceniach kapłańskich. Dzięki kapłaństwu biskupa kapłaństwo prezbiterów włączone jest w strukturę apostołską Kościoła (PDV 16). Dlatego też posługa kapłańska może być wypełniona, o ile prezbiter pozostaje w hierarchicznej jedności ze swym biskupem. Pośród różnych charyzmatów i służb jedynie posługa kapłaństwa służebnego, zapewnia wieczność dzieła Apostołów (DSM 4).

Każde powołanie kapłańskie istnieje jednocześnie dla Kościoła. Miłość pasterska kapłana jest całkowitym darem z siebie złożonym Kościołowi (PDV 23). Zgodnie ze swym powołaniem, kapłan ma być żywym obrazem Jezusa Chrystusa Oblubieńca Kościoła i realizować w swoim życiu miłość Chrystusa Oblubieńca do Kościoła Oblubienicy (PDV 22). Powinien być wierny Oblubienicy, a będąc jakby żywą ikoną Chrystusa Oblubieńca, czynić skutecznym oddanie Chrystusa dla Kościoła (Dyr 13).

Posługa kapłańska ma radykalną formę wspólnotową i może być wypełniona tylko jako wspólne dzieło biskupów, prezbiterów i ludzi świeckich (PDV 17; por. DK 7–9). Sobór Watykański II wyakcentował niezastąpioną rolę świeckich w tym wspólnym dziele, wskazując na konieczność współpracy kapłanów z wiernymi świeckimi: *Niech prezbiterzy szczerze uznają i popierają godność świeckich i właściwy im udział w posłannictwie Kościoła (...), niech w duchu wiary odkrywają różnorodne charyzmaty świeckich, (...) niech je z radością uznają, z troskliwością popierają (...) niech też z zaufaniem powierzają świeckim zadania w służbie Kościoła* (DK 9).

4. Parenetyczny wymiar powołania kapłańskiego

Powołanie kapłańskie jest darem zobowiązującym do odpowiedzi. Właśnie do kapłanów w szczególny sposób odnosi się zobowiązanie do życia w doskonałości. Prezbiter jest wezwany do praktykowania *ś w i ę t o ś c i* w tej formie, jaka wypływa z sakramentu kapłaństwa. Jest on powołany nie tylko jako ochrzczony, lecz również i zwłaszcza jako kapłan, a zatem na mocy nowej konsekracji Bogu w momencie święceń (PDV 20). Skoro każdy kapłan we właściwy sobie sposób działa w jedności z Chrystusem, obdarzony jest też szczególną łaską naśladowania Chrystusa w Jego świętości (PDV 20).

Wszyscy wierni na mocy przymierza zawartego w chrzcie powołani są do życia w miłości. Specyfiką kapłańskiego powołania jest *miłość pasterska* (PDV 23). Duch Św. staje się pierwotnym źródłem miłości pasterskiej kapłana i stale ją podtrzymuje (PDV 70). On to poprzez sakramentalne namaszczenie napelnia kapłana miłością pasterską, upodabniając go do Chrystusa, Głowy i Pasterza Kościoła. Na mocy więc konsekracji sakramentalnej prezbiterzy zostają powołani do naśladowania Chrystusa w Jego miłości pasterskiej (PDV 22). Tę miłość kapłan urzeczywistnia poprzez realizację powierzonych mu misji uświęcania, nauczania i prowadzenia ludu Bożego. Bierze ona swój początek z Eucharystii i w sprawowaniu Eucharystii przez kapłana znajduje swe najwyższe spełnienie. Celebracja Eucharystii jest szczytowym aktem miłości pasterskiej kapłana (PDV 23). Jego rola jest absolutnie niezastąpiona, ponieważ bez kapłana nie ma ofiary eucharystycznej (PDV 48).

Kapłan w specyficzny sposób uczestniczy w prorockiej, kapłańskiej i królewskiej misji Chrystusa. Na drogę realizacji misji *prorockiej* kapłan napelniony zostaje Duchem Prawdy i przez Niego jest prowadzony. Przez święcenia Duch Św. udziela się kapłanowi dla wypełnienia prorockiego zadania głoszenia i autorytatywnego wyjaśniania Słowa Bożego. Duch Św. namaszcza kapłana na misję szafarza Słowa Bożego. Kapłan jest konsekrowany i posłany, by autorytatywnie i skutecznie głosić Ewangelię, wzywając do posłuszeństwa wiary mocą autorytetu Chrystusa, którego reprezentuje. Dlatego powinien być on w pełni świadomy, że słowa jego posługi nie są jego własnymi słowami, lecz należą do Tego, który go posłał. Nie jest on panem Słowa, lecz jego sługą. Nie jest jedynym posiadaczem tego Słowa, lecz dłużnikiem ludu Bożego. Głosi Słowo Boże jako sługa, uczestnicząc w urzędzie prorockim Chrystusa i Kościoła (PDV 26).

Mocą sakramentalnego charakteru kapłan pozostaje w ścisłej komunii z Duchem Św. w sprawowaniu liturgii. Szczytowym momentem jego *kapłańskiej* misji jest Eucharystia, kiedy kapłan celebrujący *in persona Christi* wzywa przez epiklezę skutecznej mocy Ducha Św. nad chlebem i winem, uobecniając kapłańską ofiarę Jezusa Chrystusa, który w Wieczerniku i na Krzyżu wydał za nas swoje Ciało i przelał Krew (por. Dyr 10).

Wreszcie Duch Św. daje kapłanowi uczestnictwo w *królewskiej* misji Chrystusa, udzielając mocy do prowadzenia powierzonych mu wspólnoty w duchu miłości pasterskiej i utwierdzania jej w jedności (Dyr 11).

Również wezwanie do praktykowania *radykałizmu ewangelicznego* ma swoją specyfikę w życiu kapłanów, płynącą z ich upodobnienia do

Chrystusa, Głowy i Pasterza (PDV 27). Kapłan jest wezwany, by realizować rady ewangeliczne posłuszeństwa, czystości i ubóstwa w sposób odpowiadający jego tożsamości i powołaniu (PDV 27). Jezus Chrystus jest dla kapłana wzorem i źródłem cnót posłuszeństwa, czystości i ubóstwa. Kapłan jest wezwany, by przez praktykę tych cnót wyrazić swą pasterską miłość do Kościoła i odnaleźć w miłości posłusznej, czystej i ubogiej drogę pełnej realizacji swego powołania (PDV 30.33).

Posłuszeństwo kapłańskie nabiera kilku specyficznych cech. Jest ono przede wszystkim posłuszeństwem „apostolskim”. Urząd kapłański powierzony zostaje tylko w jedności z papieżem i z kolegium biskupów, a szczególnie z biskupem własnej diecezji. Należy się im ze strony kapłana „synowska cześć i posłuszeństwo”, przyręczone w obrzędzie święceń kapłańskich. Posłuszeństwo kapłańskie zawiera także wymóg „wspólnotowy”. Nie jest posłuszeństwem jednostki, która wchodzi w indywidualną relację z autorytetem, ale jest głęboko włączone w jedność prezbiterium, które jest wezwane do zgodnej współpracy z biskupem i za jego pośrednictwem z następcą Piotra. Posłuszeństwo kapłańskie ma wreszcie charakter „pastoralny”; jest ono bowiem przeżywane w klimacie stałej dyspozycyjności wobec potrzeb i wymagań ludu Bożego (PDV 28).

Ewangeliczną radę czystości realizuje kapłan poprzez życie w celi b a c i e, który jest szczególnym darem Bożej łaski. W święceniach kapłańskich kapłan upodobniony zostaje do Jezusa Chrystusa Głowy i Oblubieńca Kościoła. Poprzez celibat łatwiej może on niepodzielnym sercem poświęcić się samemu tylko Bogu i Kościołowi. Celibat jest wyborem większej i niepodzielnej miłości do Chrystusa i Jego Kościoła. Kościół, Oblubienica Chrystusa, pragnie, aby kapłan miłował go w sposób całkowity i wyłączny, na wzór Jezusa Chrystusa, Głowy i Oblubieńca. Celibat jest bezcennym darem Boga, bodźcem miłości pasterskiej, jako szczególny udział w ojcostwie Boga i w płodności Kościoła oraz jako świadectwo wobec świata o Królestwie eschatologicznym (PDV 29.50).

U b ó s t w o kapłana jest podporządkowaniem wszystkich dóbr najwyższemu dobru Boga i Jego Królestwa. Na mocy sakramentalnego upodobnienia prezbitera do Chrystusa Głowy i Pasterza, ubóstwo kapłańskie nabiera charakteru pastoralnego. Tylko bowiem kapłan ubogi doprowadzić może do Chrystusa, który będąc bogatym stał się ubogim z miłości do nas, aby nas ubogacił swym ubóstwem [por. 2 Kor 8,9] (PDV 30).



Odpowiedzialność za powołania kapłańskie powinna wyrazić się w pierwszym rzędzie w autentycznym przeżywaniu przez każdego z nas powołania chrześcijańskiego. Im bardziej odkryjemy wartość i niepowtarzalność własnego powołania oraz jego niezastąpioną rolę we wspólnocie Kościoła, im doskonalej będziemy je realizować, tym pełniej stanie przed nami prawda o Kościele, Ciele Chrystusa, w którym nie może zabraknąć miejsca dla powołań kapłańskich. Wnieść swój wkład w dzieło powołań, to przede wszystkim dać świadectwo życia powołaniem. Tak właśnie tworzy się klimat dla budzenia, rozwoju i realizacji powołań.

Najlepszym więc środowiskiem dla prawidłowego rozwoju powołań kapłańskich są rodziny, parafie, szkoły, wspólnoty, w których młodzi ludzie szukający drogi życia spotykają się ze świadectwem autentycznej realizacji chrześcijańskiego powołania.

A nade wszystko nigdy nie wolno nam zapomnieć, że powołania kapłańskie są szczególnym darem łaski i że ciągle aktualnymi pozostają słowa Chrystusa: „Proście Pana żniwa, aby wyprawił robotników na żniwo swoje” (Lk 10,2).

Źródła wykorzystane w opracowaniu:

- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*.
 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele współczesnym *Gaudium et spes*.
 Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*.
 Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*.
 Dokument III Soboru Biskupów *De sacerdotio ministeriali* (1971).
 Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (1979).
 Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* (1981).
 Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi* (1975).
 Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (1981).
 Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici* (1988).
 Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* (1992).
 Dokument końcowy Międzynarodowego Kongresu Biskupów i innych odpowiedzialnych za powołania duchowne (1981).
 Dokument *Instrumentum laboris* VI Zwyczajnego Synodu Biskupów (1987).
 Dyrektorium Kongregacji ds. Duchowieństwa o posłudze i życiu kapłanów (1994).
 Dyrektorium duszpasterstwa powołań (polskie) 1991.
 J. R a t z i n g e r, O naturze kapłaństwa. Przemówienie wygłoszone podczas I sesji plenarnej VIII Zwyczajnego Zgromadzenia Generalnego Synodu Biskupów (1990), *OsRomPol* 11;1990, nr 9, s. 3–5.
 Instrużione su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici al ministero dei sacerdoti z dnia 15 sierpnia 1997 r. Città del Vaticano 1997.

PRIESTERBERUFUNGEN ALS SPEZIFISCHER WEG
 DER REALISIERUNG CHRISTLICHER BERUFUNG IM HINBLICK
 AUF NEUE KIRCHENDOKUMENTE

ZUSAMMENFASSUNG

Die Idee der Berufung war ein führendes Thema des II. Vatikanischen Konzils, das aus einer wesentlich weiteren Perspektive als bisher betrachtet worden war. Die während des Konzils aufgenommene Reflexion zur Berufung fand ihre Fortsetzung und Vertiefung in zahlreichen Dokumenten der Kirche der letzten Jahre. Der Beitrag betont eine enge Verbindung zwischen der christlichen und der priesterlichen Berufung, und somit also auch zwischen dem allgemeinem Priestertum der Gläubigen und dem amtlichen Priestertum. Die

neuesten Kirchendokumente zeigen die Priesterberufungen als einen spezifischen Weg der Realisierung der christlichen Berufung.

Der erste Teil des Beitrags betrifft das Wesen der christlichen Berufung, das in theologischer, kirchlicher und didaktischer Dimensionen gezeigt wird. Die Berufung ist ein Geschenk der Liebe und ein Werk Gottes in der hl. Dreifaltigkeit. Daher erscheint in jeder Berufung das Geheimnis des Vaters, der auffordert, des Sohnes, der sendet, des Geistes, der heiligt. Eine christliche Berufung trägt einen ekklesialen Zug, da sie doch der Kirche entstammt, wird in ihr erkannt, realisiert sich in der Kirche und nimmt die Form des Dienstes gegenüber der Kirche an. Sie ist auch ein zur freien Antwort verpflichtendes Geschenk, im Geiste der Liebe und der Heiligkeit über die Teilnahme am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi und Seiner Nachahmung in der Haltung eines evangelischen Radikalismus.

Im zweiten Teil des Beitrags wird das Verhältnis zwischen allgemeinem Priestertum der Gläubigen und dem amtlichen Priestertum aufgezeigt. Es sind zwei verschiedene Arten der Teilnahme am Priestertum von Christus. Sie unterscheiden sich untereinander was das Wesen betrifft und nicht nur durch den Grad. Das hierarchische Priestertum wurde für den Dienst des allgemeinen Priestertums der Gläubigen eingesetzt. Analog zur christlichen Berufung hat auch die priesterliche Berufung seine theologische, ekklesiale und didaktische Dimension. Kraft der Konsekration während des Sakraments der Weihe wird der Priester vom Vater mittels Jesus Christus, des Hauptes und des Hirten des göttlichen Volkes, geschickt, um zu leben und tätig zu sein mit der Kraft des Heiligen Geistes (in persona Christi) im Dienste der Kirche und der Erlösung der Welt. Die priesterliche Berufung kann sich allein in der Gemeinschaft der Kirche (apostolische Nachfolge) realisieren. Sie ist zugleich ein Geschenk, das zur Antwort verpflichtet über die Heiligkeit und die priesterliche Liebe sowie über eine spezifische Teilnahme an der prophetischen, priesterlichen und königlichen Mission von Christus, realisiert im Geiste evangelischer Ratschläge.

PROBLEM ATEIZMU W ENCYKLIKACH JANA PAWŁA II

Treść: — I. Negatywne skutki systemu ateistycznego. — II. Deprecjacja godności człowieka.
— Zusammenfassung.

*Człowiek jest drogą Kościoła, ponieważ Chrystus jest drogą człowieka*¹. Tylko taka koncepcja człowieka jest właściwa, bowiem: *stworzenie bez Stworzyciela zanika, co więcej, samo stworzenie zapada w mroki przez zapomnienie o Bogu*².

Takiej koncepcji człowieka próbują zaprzeczyć w swoich poglądach i czynach ateiści. Rozwój ateizmu w Polsce i w Europie doprowadził do tego, iż zagraża on nie tylko deprawacji samego człowieka, ale także całego społeczeństwa. Szczególnie zagrożone jest tutaj „sanktuarium życia” jakim jest rodzina. Ten niepokój związany jest z ateizmem, łączy się z samym sensem istnieniem człowieka w świecie, a także dotyczy jego przyszłości i całej ludzkości.

W niniejszym artykule — na bazie rozważań encyklik — zostanie przedstawiona krytyka koncepcji człowieka, społeczeństwa widzianej przez ateistów, jej wizja świata oraz jej skutki. Na początku zostaną omówione skutki systemu ateistycznego, które mogą zagrozić człowiekowi, zakończą natomiast rozważania na temat zła jakie wynikają z ateizmu.

I. NEGATYWNE SKUTKI SYSTEMU ATEISTYCZNEGO

W omawianiu skutków, jakie niesie z sobą system ateistyczny, daje się zauważyć zasada pierwszeństwa siły przed rozsądkiem. Człowiek został zmuszony do poddania się światopoglądowi, który został mu narzucony siłą, a nie wypracowany przez wysiłek własnego rozumu³. Zostały wykorzenione takie podstawowe cechy jak: wiarygodność, prawdomówność, lojalność. Papież Jan Paweł II dużo miejsca poświęca temu zagadnieniu w swoich rozważaniach, widząc w tym źródło zła moralnego. Wszystko to, co godzi w samo życie, w godność człowieka,

¹ RH 14.

² VS 39.

³ Por. CA 29.

nazywa wielorakimi grzechami naszej współczesności⁴. Słowiański papież zajmuje się przyczynami odejścia od Boga, bluźnierstwem, przedstawia wartości moralne wykorzenione przez system ateistyczny. Te problemy podejmę w pierwszej części tego artykułu.

Papież wypowiadając się o strukturach grzechu, ma na myśli uwarunkowania społeczne, ekonomiczne i polityczne. Jego uwadze nie ominęły także struktury psychospołeczne, system postaw i motywacji dominujących we współczesnym świecie. Ojciec św. ma tu na myśli takie zjawiska ateizmu jak: *wyłączna żądza zysku, [...] pragnienie władzy, [...] bałwochwalczy kult: pieniądza, ideologii*⁵.

Posłuszeństwo wobec Boga nie jest łatwe, konsekwencją grzechu pierwotnego jest sceptycyzm i relatywizm człowieka, który prowadzi do odwrócenia wzroku od Boga i skierowanie go ku bożkom, przemieniając *prawdę Bożą w kłamstwo*⁶. Człowiek dzięki szatanowi zaczyna szukać złudnej wolności, co prowadzi do odrzucenia Boga. Taka postawa kwalifikuje się do ateizmu praktycznego.

Według wielu teologów grzechem śmiertelnym, oddzielającym człowieka od Boga, jest właśnie odrzucenie Boga. Synod Biskupów, obradujący w 1983 r., przypominał stwierdzenia Soboru Trydenckiego dotyczące grzechu śmiertelnego. Polski papież cytuje te słowa: *grzech śmiertelny jest wtedy, kiedy dotyczy materii poważnej, i który nadto został popełniony z pełną świadomością i całkowitą zgodą*⁷. Encyklika *Veritatis splendor* nazywa grzech śmiertelny *aktem, którym człowiek dobrowolnie i świadomie odrzuca Boga, Jego prawo i miłość, gdyż woli zwrócić się do siebie samego, do jakieś rzeczywistości stworzonej i skończonej, do czegoś przeciwnego woli Bożej*⁸. Zerwanie więzi z Bogiem może być przeprowadzone w sposób bezpośredni i formalny; taką właśnie postawę reprezentują ateści.

W postawie i czynach ateistów można zauważyć pogardę w stosunku do Bożych przykazań, całkowite odrzucenie miłości Boga, dzięki której świadomie oddalają się od Boga. Mamy tutaj do czynienia z ateizmem pozytywnym, w którym to człowiek świadomie odrzuca Boga. Taki człowiek nie uznaje Boga za swego Stwórcę i chce sam decydować o tym, co jest dobre, a co złe⁹.

Słowa szatana: *tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło* (Rdz 3, 5) są skierowane do pierwszych ludzi i stanowią pierwszą pokusę¹⁰. Pokusa ta jest początkiem, a zarazem przyczyną wszystkich pokus, którym człowiek ulega jeszcze łatwiej. Pokusy te mają na celu zniszczyć harmonię między człowiekiem a Bogiem, między wolnością a prawdą. *Nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę. Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę* (Rz 7,15.19).

Ciemności błędu i grzechu, którymi kieruje się ateizm, osłabia niewątpliwie wrażliwość człowieka na Boga. Prowadzi to nieuchronnie do materializmu praktycznego, co sprzyja rozpowszechnieniu indywidualizmu, utylitaryzmu a także

⁴ Por. DV 43; KDK 27.

⁵ SRS 37.

⁶ VS 1.

⁷ Por. tamże 70.

⁸ Por. tamże.

⁹ Por. tamże 102.

¹⁰ Por. tamże 105.

hedonizmu. Występuje tutaj ateizm praktyczny, charakteryzujący się odejściem od Boga.

Jednym z istotnych celów, jakie reprezentują ateści, jest własny dobrobyt materialny. W Liście do Rzymian czytamy: *A ponieważ nie uznali za słuszne zachować prawdziwe poznanie Boga, wydał ich Bóg na pastwę na nic niezdolnego rozumu, tak, że czynili to, co się nie godzi* (Rz 1, 28). Taka postawa, charakteryzująca ateizm pozytywny, według Ojca św. Jana Pawła II, jest grzechem śmiertelnym gdyż wartości związane z „być” zostają zastąpione przez wartości związane z „mieć”¹¹.

Wspaniały zamysł Boży, jakim jest stworzenie świata, został przytłumiony przez grzech. Dzięki temu człowiek działa przeciwko Stwórcy. Prowadzi to do bałwochwalczej czci stworzenia, do ateizmu. *Stworzeniu oddawali cześć i służyli jemu, zamiast służyć Stwórcy* (Rz 1, 25). Taka postawa charakterystyczna dla ateizmu praktycznego, wprowadza obojętność, wrogość, a także nienawiść. *Kto nie uznaje Boga jako Boga, sprzeniewierza się głębokiemu pojęciu człowieka i narusza komunie między ludźmi*¹².

Słowiański papież w swojej encyklice *Sollicitudo rei socialis* podkreśla, że ofiarami takiego grzechu padają nie tylko pojedynczy ludzie, ale także całe narody. Dowodem na to jest blok państw środkowo-wschodniej Europy, gdzie ateizm zbiera największe plony. Jan Paweł II stwierdza, iż pod płaszczykiem określonych decyzji gospodarczych i politycznych kryją się prawdziwe i złe formy bałwochwalczego kultu: pieniądza, ideologii, klasy i technologii¹³. Polski papież uważa, iż jest to *zło moralne, owoc wielu grzechów, które prowadzą do struktur grzechu*¹⁴, do grzechu śmiertelnego.

Według wyżej przeprowadzonych rozważań należy stwierdzić z całą stanowczością, iż ateizm jest grzechem śmiertelnym. Całkowite odrzucenie Boga oraz dążenie za wszelką cenę do żądzy zysku i władzy powoduje w sposób świadomy i zgodny dążenie do zła, do grzechu śmiertelnego, a co za tym idzie, do ateizmu.

Chrystus w czasie mowy pożegnalnej w Wieczerniku zapowiada przyjście Ducha Świętego jako Tego, który będzie *dawał świadectwo, który doprowadzi do wszelkiej prawdy, i który przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie*. Mówiąc o grzechu, Chrystus ma na myśli niewiarę wobec siebie, jeśli chodzi zaś o sprawiedliwość, twierdzi, iż ludzie nie ujrzą Go, bo idzie do Ojca. Natomiast mówiąc o sądzie Jezus Chrystus stwierdza: *władca tego świata został osądzony*¹⁵.

W dzisiejszych czasach, papież Jan Paweł II, stawia ateizm jako opór przeciwko Duchowi Świętemu. Jest to opór wewnętrzny, którego skutki widać w wymiarze zewnętrznym, jako treść kultury i cywilizacji, a także jako program postępowania i kształtowania ludzkich zachowań¹⁶.

W teorii i w praktyce, ateizm całkowicie odrzuca obecność i działanie Boga, a co za tym idzie, Ducha Świętego, ponieważ nie przyjmuje Jego istnienia.

¹¹ Por. EV 23.

¹² Tamże 37.

¹³ SRS 37.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Por. DV 27.

¹⁶ Por. tamże 56.

Głównym celem i założeniem według piewców ateizmu jest „materia”. Jeśli chodzi o „ducha” to występuje on tylko jako pochodna materii, czyli według tego systemu jest jedyną i wyłączną postacią bytu. Według takich założeń religia jest tylko „złudzeniem idealistycznym”, którą należy zwalczać wszelkimi sposobami, aby wyeliminować ją ze społeczeństwa i z serca człowieka¹⁷. Mamy tutaj do czynienia z ateizmem absolutnym, w którym występuje negacja istnienia Boga zarówno w sensie teistycznym, jaki i panteistycznym.

Działania i czyny ateistów można przyrównać do słów św. Pawła: *ciało do czego innego dąży niż duch, duch do czego innego dąży niż ciało* (Gal 5,17). Te słowa są przeciwstawieniem się działaniu Ducha Świętego. *Kto chce żyć według Ducha przyjmuje Jego działanie zbawcze i odpowiadając na nie, nie może odrzucić dążeń i wymagań wewnętrznych czy zewnętrznych ciała, również w wyrazie ideologicznym i historycznym materializmu antyreligijnego*¹⁸.

Z pierwszym, a zarazem najpełniejszym nieposłuszeństwem wobec Boga mamy do czynienia w *Księdze Rodzaju*. Grzech pierworodny jest nieposłuszeństwem, które oznacza wprost i bezpośrednio przekroczenie zakazu Boga¹⁹. To nieposłuszeństwo można rozumieć jako otwarcie się człowieka na zło, jako otwarcie się wolności człowieka na szatana. Mamy tutaj do czynienia z zasadą „przeciw Prawdy”. *Została zakłamana prawda kim jest człowiek, jakie są nieprzekraczalne granice jego bytu, jego wolności, została zakłamana prawda o tym, kim jest Bóg*²⁰. W ten sposób Bóg, a zarazem Duch Święty, został ukazany jako wróg człowieka. Człowiek już tak myśląc staje przeciwko Duchowi Świętemu, a tak właśnie dziś czynią to ateści.

Analizując grzech pierworodny, papież Jan Paweł II, stanowczo stwierdza, iż za sprawą „ojca kłamstwa” grzech prowadzi do nienawiści, a w czasach nowożytnych potwierdza się to w ateistycznej ideologii, która prowadzi do wykroczeń przeciwko religii i Duchowi Świętemu. Ateista widzi w Bogu ograniczenie dla siebie, odrzuca Go i ogłasza Jego śmierć²¹.

Takiemu stwierdzeniu ostro przeciwstawia się Sobór Watykański II, który ateizmowi poświęca bardzo dużo miejsca. Twierdzi, że: *stworzenie bez Stworzyciela zanika... Co więcej, samo ... zapada w mroki przez zapomnienie o Bogu*²². Taka ideologia, którą preferują ateści, może doprowadzić, jak wykazuje historia, nie do śmierci Boga lecz do śmierci człowieka.

Papież w encyklice poświęconej Duchowi Świętemu *Dominum et vivificantem*, przyrównuje ateizm do bluźnierstwa przeciwko Duchowi Świętemu. Ma to polegać na radykalnej odmowie przyjęcia zbawienia, jakie Bóg ofiarowuje człowiekowi przez Ducha Świętego²³. Takie stanowisko przyjęli w swoich teoriach ateści, którzy całkowicie odrzucają Ducha Świętego, pozostając w mocy grzechu. Mamy tutaj do czynienia z ateizmem absolutnym czyli bezwzględny. Biblia ukazuje nam

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Por. tamże 36.

²⁰ Por. tamże 37.

²¹ Por. tamże 38.

²² Por. KDK 36.

²³ Por. DV 46.

liczne przykłady bluźnierstwa przeciwko Duchowi Świętemu. W Ewangelii św. Mateusza czytamy: *Każdy grzech i bluźnierstwo będą odpuszczone ludziom, ale bluźnierstwo przeciwko Duchowi nie będzie odpuszczone. Jeśli ktoś powie słowo przeciw Synowi Człowieczemu, będzie mu odpuszczone, lecz jeśli powie przeciwko Duchowi Świętemu, nie będzie mu odpuszczone ani w tym wieku, ani w przyszłym* (Mt 12, 31–32). Również w Ewangelii św. Marka ukazany jest grzech jako bluźnierstwo skierowane przeciwko Duchowi Świętemu. *Wszystkie grzechy i bluźnierstwa, w których by się ludzie dopuścili, będą im odpuszczane. Kto by jednak zbluźnił przeciw Duchowi, Świętemu, nigdy nie otrzyma odpuszczenia, lecz winien jest grzechu wiecznego* (Mk 3, 28–29). Także Ewangelista Łukasz pisze na temat bluźnierstwa przeciw Duchowi Świętemu: *Każdemu, kto mówi jakieś słowo przeciw Synowi Człowieczemu, będzie przebaczone, lecz temu, kto bluźni przeciw Duchowi Świętemu, nie będzie przebaczone* (Łk 12,10).

Te przykłady świadczą o tym, jak poważnym grzechem jest bluźnierstwo przeciw Duchowi Świętemu. Bluźnierstwo, jakim kierują się ateiści wobec Ducha Świętego, prowadzi do zamknięcia się człowieka w grzechu, w niemocy, co sprowadza się do całkowitego odrzucenia zbawienia. Jest to stan duchowego upadku, który nie pozwala człowiekowi wyjść z samozamknięcia i otworzyć się w kierunku Boskich źródeł oczyszczenia sumień i odpuszczenia grzechów. Ateiści przeciwstawiają się Duchowi Świętemu, charakteryzują się nieprzenikliwością sumienia, z wewnętrznym oporem człowieka, a także z utratą poczucia grzechu²⁴. Jest to przykład ateizmu praktycznego. Mówił już o tym papież Pius XII.

W adhortacji apostolskiej *Reconciliatio et paenitentia* Jan Paweł II mówi: *W rzeczywistości Bóg jest początkiem i ostatecznym celem człowieka, który nosi w sobie Boże ziarno. Dlatego właśnie rzeczywistość Boga odsłania i rozjaśnia tajemnicę człowieka. Nie można zatem spodziewać, że umocni się poczucie grzechu w odniesieniu do człowieka i wartości ludzkich, jeśli zabraknie poczucia obrazy wyrządzonej Bogu, czyli prawdziwego poczucia grzechu*²⁵.

Z powyższych rozważań wynika, iż człowiek sprzeciwiając się Duchowi Świętemu, poniósł swoistą klęskę duchową. *Bezдушny rozwój człowieka jest całkowicie wystarczający człowiekowi. Pustka duchowa wytworzona przez ateistów pozostawiła ludzi bez drogowskazów życiowych. Pozostawiła ona w psychice ludzkiej negatywne skutki. Przeciwstawienie się Duchowi Świętemu pozbawiło człowieka wymiaru duchowego, doprowadziło go do egoizmu, który szkodzi jemu i innym. Ateiści próbowali wykorzenić potrzebę Boga, Ducha Świętego z serca człowieka, ale rzeczywistość dowiodła, że nie da się tego dokonać*²⁶. Ta pustka duchowa nierzadko doprowadzała do tego, że ludzie na nowo odnajdywali Ducha Świętego.

*Pragnienie, by żyć lepiej, nie jest niczym złym, ale błędem jest styl życia, który wyżej stawia dążenie do tego, by mieć, aniżeli być, i chce więcej mieć nie po to, aby bardziej być, lecz by doznać w życiu jak najwięcej przyjemności*²⁷. Dumne hasła postępu, wolności i równości służyły ateistom do manipulowania konkretnymi

²⁴ Por. tamże 47.

²⁵ RP 18; por. DV 47.

²⁶ Por. CA 21.

²⁷ Tamże 36.

ludźmi w imię rozwoju i postępu ludzkości²⁸. Głównym ich celem jest władza, jako źródło bogactwa. Człowiek ze swoimi prawami do uczciwego i godnego życia oraz do nadziei zbawienia, został w tych planach pominięty.

Jan Paweł II, w swoich encyklikach, poświęcił dużo miejsca problemom dotyczącym godności człowieka, a przede wszystkim łamaniu jego prawa oraz jego degradacji. Szeroko omawia niebezpieczeństwa i zagrożenia jakie płyną na człowieka ze strony ateizmu. Za główną niemoc tego systemu papież uważa niedostatek prawdy o Bogu i człowieku²⁹. Niesie to za sobą niszczenie prawdziwej podmiotowości człowieka, a także całego społeczeństwa. Człowiek, mimo dumnych haseł i deklaracji ze strony ateistów, staje się w tym systemie przedmiotem.

Różnorodne koncepcje, dotyczące człowieka, jego wolności i prawa, propagowane przez ateistów, stanowią sprzeczność między prawem moralnym a sumieniem, między naturą, a wolnością. Jan Paweł II cytuje św. Tomasza z Akwinu w kwestii rozumienia prawa: *Prawo ludzkie jest prawem w takiej mierze, w jakiej jest zgodne z prawym rozumieniem, a tym samym wypływa z prawa wiecznego. Kiedy natomiast jakieś prawo jest sprzeczne z rozumem, rzeczywistość jest prawem niegodziwym; w takim przypadku jednak przestaje być prawem i staje się raczej aktem przemocy*³⁰.

Jedną ze sprzeczności w ateistycznym świetle jest pojmowanie znaczenia wolności. Według ateistów, wolność jest absolutem, który ma być źródłem wartości. Paradoks polega na tym, iż wolność ta jest radykalnie kwestionowana. Ojciec św. Jan Paweł II w swoich encyklikach podaje nam liczne przykłady łamania praw człowieka dotyczące jego wolności osobistej. Ateiści, w swoich nurtach myślowych, podkreślają rzekomy konflikt między wolnością a prawem. W przeciwieństwie do prawa Bożego przyznają poszczególnym jednostkom czy grupom społecznym prawo decydowania o tym, co jest dobre, a co złe. Uważają, iż ludzka wolność może „stwarzać wartości” i cieszyć się pierwszeństwem przed prawdą, natomiast wolność miała by prawo do takiej autonomii moralnej, która w praktyce oznaczałaby jej suwerenność³¹. Mamy tutaj do czynienia z ateizmem praktycznym, który charakteryzuje się odejściem od Boga oraz zanikiem poczucia grzechu.

Takie ateistyczne poglądy są przeciwstawieniem się słowom Pana Boga. W *Księdze Rodzaju* czytamy: *Pan Bóg dał człowiekowi taki rozkaz, «z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania, ale z drzewa poznania dobra i zła, nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz»* (Rdz 2,16 n.).

Ateiści wypowiadają się również na temat natury człowieka. Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* skomentował te ateistyczne koncepcje antropologiczne, stwierdzając, że mają one wspólną cechę: zapominają o naturze jako stworzeniu i nie dostrzegają jej integralności, co rzeczowo przeciwstawia się wolności ludzkiej. Według pierwszej koncepcji natura człowieka jest materialem podlegającym działaniu i władzy człowieka, natomiast wg drugiej natura oznacza

²⁸ Por. J. M a j k a, W stulecie pierwszej encykliki społecznej, w: Jan Paweł II, Centesimus annus, Wrocław 1995, s. 121.

²⁹ Por. tamże, s. 123.

³⁰ Por. EV 72.

³¹ VS 35.

wszystko to, co w człowieku i w świecie znajduje się poza zasięgiem wolności. Tak rozumiana natura człowieka — według ateistów — zwraca uwagę przede wszystkim na ciało. Według takich nurtów myślowych naturę można jedynie rozpatrywać jako materiał biologiczny albo społeczny. Z tego wynika, iż człowiek nie ma własnej natury, jest tylko własną wolnością³². Jest to przykład ateizmu antropologicznego, w którym to ateizm jest niezbędnym warunkiem wolności i odpowiedzialności człowieka za własne życie. Istnienie Absolutu zaś uważane jest za negację ontycznej i etycznej autonomii człowieka. Jest to wyraźne przeciwstawienie się definicji prawa naturalnego św. Tomasza, które Ojciec św. cytuje w encyklice *Veritatis splendor*. Prawo naturalne występuje wówczas, gdy *stworzenie rozumne poddane Bożej Opatrzności dostępuje udziału w odwiecznym rozumie, dzięki czemu ma naturalną skłonność do słusznego działania i celu*³³.

Innym przykładem degradacji człowieka, ze strony nurtów ateistycznych, jest fizycyzm i naturalizm ciała ludzkiego. Ciało człowieka jest traktowane jako surowiec pozbawiony znaczeń i wartości moralnych³⁴. Głównym przeznaczeniem dla ciała ludzkiego, według ateistów, są dobra „fizyczne”. Jest to przykład ateizmu praktycznego. *Natura ludzka i ciało jawią się jako wstępne dane czy przesłanki dla wyborów dokonywanych przez wolność, materialnie niezbędne, ale zewnętrzne wobec osoby, wobec podmiotu i ludzkiego działania*³⁵.

Taka teoria, głoszona przez ateistów, nie zgadza się z nauczaniem Kościoła, a także jest niezgodna z prawdą o człowieku i o jego wolności. Według doktryny kościelnej *cała osoba, włącznie z ciałem, zostaje powierzona samej sobie i właśnie w jedności duszy i ciała jest podmiotem własnych aktów moralnych*³⁶. *Więc między wolnością człowieka a prawem Bożym ma swoją żywą siedzibę w sercu osoby, czyli w jej, sumieniu*³⁷. W sumieniu — jak naucza Sobór Watykański II — człowiek odkrywa prawo któremu winien być posłuszny i którego głos wzywa do miłowania i czynienia dobra, a unikania zła³⁸. Ateistów niestety wyróżnia przede wszystkim brak wolności religijnej oraz całkowity brak szacunku dla sumienia. Sumienie jest traktowane jako najwyższa instancja osądu moralnego, która nieomylnie decyduje o tym, co jest dobre, a co złe. Tak traktowane sumienie doprowadziło do zmiany jego koncepcji. Nie jest ono postrzegane już jako akt rozumowego poznania, a także przyznano sumieniu, przywilej autonomicznego określenia kryteriów dobra i zła oraz zgodnego z tym działania³⁹.

Doprowadziło to do tego, iż każdy człowiek posiada swoją własną wizję prawdy. Mamy tutaj do czynienia z ateizmem antropologicznym, w którym to człowiek jest „jedynym demiurgiem własnego losu”. Jest to całkowite zaprzeczenie idei natury ludzkiej. Takie sumienie, gdy jest błędne z winy człowieka, sprzeniewierza się swojej godności. Ateiści postawili duży nacisk na zniekształcenie

³² Por. tamże 46.

³³ Tamże 43.

³⁴ Por. tamże 48.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże 54.

³⁸ Por. KDK 16.

³⁹ Por. VS 32.

sumienia w człowieku. W dużej mierze im się to udaje. Taki człowiek, pod dużym wpływem nurtów ateistycznych, niewiele dba o poszukiwanie prawdy i dobra, a sumienie z nawyku do grzechu powoli ulega zaślepieniu⁴⁰. Następca św. Piotra w encyklice *Veritatis splendor*, przypomina o tym w kontekście słów Jezusa, który powiedział: *światłem ciała jest oko. Jeśli więc twoje oko jest zdrowe, całe twoje ciało będzie w świetle. Lecz jeśli twoje oko jest chore, całe twoje ciało będzie w ciemności. Jeśli więc światło, które jest w tobie, jest ciemnością, jakże wielka to ciemność* (Mt 6, 22 n.).

Skutkiem błędnej koncepcji człowieka, propagowaną przez ateistów, jest deformacja prawa, która przyczynia się do kolejnego kwestionowania wolności jakim jest zanik własności prywatnej oraz ograniczenie prawa do inicjatyw gospodarczych. Negowanie tych wartości jest ograniczeniem człowieka, jego wolności, a także niszczy jego twórczą podmiotowość⁴¹. *Człowiek pozbawiony wszystkiego, co mógłby nazwać swoim oraz możliwości zarabiania na życie dzięki własnej przedsiębiorczości, staje się zależny od maszyny społecznej i od tych, którzy sprawują nad nią kontrole, co utrudnia mu znacznie zrozumienia swej godności jako osoby i zamyka drogę do tworzenia autentycznej ludzkiej wspólnoty*⁴². Pod wpływem takiego działania ateistów u człowieka można zauważyć bierność, niechęć do pracy, *równanie w dół*⁴³. Niesie to ze sobą tylko negatywne skutki. Do nich zaliczamy: brak zaangażowania w życie narodowe, skłonność do emigracji wewnętrznej.

Z powyższych rozważań wynika, iż pod wpływem działania ateizmu, uległy wypaczeniu podstawowe cechy człowieka takie jak: wolność i pojmowanie natury ludzkiej. Uległy także zniszczeniu elementarne stosunki gospodarcze oraz zanikło właściwe pojęcie własności prywatnej. Pod naciskiem zła moralnego, jakie przyniosła nam ateizacja, konieczna jest cierpliwa odbudowa materialna, a przede wszystkim moralna. Ateizm przyniósł nam liczne niesprawiedliwości indywidualne oraz społeczne. Papież Jan Paweł II, poprzez swoje encykliki, pozwala nam dostrzec błędne rozwiązania zaproponowane przez głosicieli nurtu ateistycznego. Człowiek został całkowicie podporządkowany biurokratycznemu aparatowi, wplątany w mechanizm ekonomiczno-społeczny, utracił możliwość samodzielnego, twórczego myślenia. Zanik własności prywatnej oraz wrogie prawo do inicjatyw gospodarczych przyniosło tylko same szkody. Papież uważa, że taki pogląd na sprawy gospodarcze zadał gwałt prawnym właścicielom, psuje ustrój państwa oraz wzburza społeczeństwo⁴⁴.

⁴⁰ Por. tamże 62.

⁴¹ Por. tamże 61.

⁴² Por. CA 13.

⁴³ SRS 15.

⁴⁴ Por. CA 17.

II. DEPRECIACJA GODNOŚCI CZŁOWIEKA

W każdym ustroju, systemie, punktem newralgicznym jest człowiek. Totalitaryzm⁴⁵ sprawił, że człowiek jest szanowany tylko na tyle, na ile można go wykorzystać. *Każdy dąży do maksymalnego wykorzystania dostępnych mu środków, do narzucenia własnej korzyści czy własnych poglądów, nie bacząc na prawa innych*⁴⁶.

Taką postawą ateistów, papież Jan Paweł II kwalifikuje do zdrady i ucieczki od moralnego obowiązku⁴⁷. Papież, jako autorytet moralny, ma niewątpliwie prawo do takiej postawy. W swojej encyklice *Dominum et vivificantem* przypomina słowa konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*. W owym dokumencie Sobór stwierdza, iż wszystko, co godzi w samo życie, jak wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwa, spędzania płodu, eutanazje, a także nieludzkie warunki pracy, w których traktuje się pracowników jak zwykle narzędzia zysku, a nie jak wolne, odpowiedzialne osoby są grzechami naszej współczesności⁴⁸. Taka postawa według następcy św. Piotra, jest zdradą moralną, która swoje kroki prowadzi ku interesowi materialnemu. Pod tym płaszczkiem kryją się także prawdziwe formy bałwochwalczego kultu, tj. pieniądza, ideologii, klasy, które doprowadziły do utraty godności człowieka, do odwrócenia systemu wartości.

Jan Paweł II w swoich encyklikach, ukazuje nam liczne przykłady, świadczące o deprecjacji człowieka, zwłaszcza jeśli chodzi o stosunek do pracy oraz prawo do życia nienarodzonych. Ujął to zwłaszcza w encyklikach *Laborem exercens* oraz w *Evangelium vitae*. W tej części pracy, pragnę przedstawić — w oparciu o te dokumenty — zagrożenia płynące dla „kultury pracy” i „kultury życia” ze strony ateistycznego systemu. Jak bardzo poważny jest ten problem, świadczą o tym owe encykliki poświęcone w całości tym zagadnieniom.

Człowiek, wyróżniony z reszty stworzeń, został powołany m.in. do wykonywania pracy. Mówi o tym *Księga Rodzaju: Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną* (Rdz I, 28). Ten cytat nie mówi wprost o pracy, ale pośrednio wskazuje nam bardzo mocno na działanie, które człowiek ma wykonywać na ziemi.

Nie zmienia tego faktu nawet to, że człowiek po złamaniu pierwotnego przymierza z Bogiem — usłyszał słowa: *w pocie... oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie* (Rdz 3,19). Te słowa dowodzą o trudzie towarzyszącej ludzkiej pracy. Jest on dany ludziom ciężko pracującym: rolnikom, górnikom, nauczycielom, lekarzom, itd. O tym trudzie wiedzą wszyscy ludzie pracy, ponieważ praca jest powołaniem powszechnym.

Papież w swojej encyklice poświęconej pracy ludzkiej *Laborem exercens*⁴⁹, dostrzega bardzo wyraźnie problem ludzkiej pracy wynikłej z fenomenu XX wieku

⁴⁵ Dużo na temat totalitaryzmu mówi encyklika Jana Pawła II, *Centesimus annus*, jw., s. 90–92.

⁴⁶ Por. tamże 44.

⁴⁷ SRS 23.

⁴⁸ Por. DV s. 76.

⁴⁹ Encyklika *Laborem exercens* została napisana z okazji 90 rocznicy encykliki *Rerum Novarum* — encykliki Leona XIII z 15 maja 1891 r. Encyklika ta stała się w XIX w. niemal religijnym kultem postępu nauki, techniki i gospodarki. Urosła do rangi absolutnego nakazu, któremu miały się

— ateizmu. Według papieża *praca oznacza każdą działalność, jaką człowiek spełnia, bez względu na jej charakter i okoliczności, tzn. każdą działalność człowieka, która za pracę uznać można i uznać należy pośród całego bogactwa czynności, do jakich jest zdolny i dysponowany poprzez samą swoją naturę, poprzez samo człowieczeństwo*⁵⁰.

W czasach dzisiejszych, gdzie panuje przewaga przemysłu, technika, najnowsze technologie, chrześcijańska prawda o pracy została zniekształcona. Główna przyczyna tkwi w nurtach myślenia ateistycznego, gdzie praca ludzka jest traktowana jako „twar”, jako „tania siła”. Człowiek jest traktowany jako narzędzie produkcji — jest to sprzeczne ze słowami *Księgi Rodzaju*. Mamy tutaj do czynienia z odwróconym porządkiem. Na pierwszy plan wysunął się przedmiot pracy. Podmiot pracy czyli człowiek, został odsunięty na dalszy plan. Błąd systemu ateistycznego, według papieża polega na tym, że *człowiek został potraktowany poniekąd na równi z całym zespołem materialnych środków produkcji, jako narzędzie, a nie — jak to odpowiada właściwej godności jego pracy — jako podmiot i sprawca, a przez to samo także jako właściwy cel całego procesu produkcji*⁵¹. Jest to błąd, który godzi przede wszystkim w człowieka.

Pod takim naciskiem człowiek nie może odnaleźć w pracy ludzkiej odpowiedniej weryfikacji i oparcia. Jest traktowany w zależności od tego, co materialne, jako wypadkowa panujących w danej epoce stosunków ekonomicznych i produkcji⁵².

Ekonomizm według ateistów uwzględnia pierwszeństwo materii, natomiast działania człowieka, jego wartości moralne, muszą być podporządkowane w stosunku do wyżej wymienionego czynnika. Mamy tutaj do czynienia z ateizmem praktycznym zwanym także materializmem praktycznym lub „ateizmem wierzących”. Ateizm ten charakteryzuje się odejściem od Boga, w tym przypadku chodzi o zerwanie więzi z Bogiem w pracy. Błąd myślenia w kategoriach ekonomizmu według Jana Pawła II, idzie zawsze w parze z filozofią materialistyczną i jej rozwojem, który kończy się materializmem dialektycznym⁵³. Jest to przykład ateizmu optymistycznego, który kwestionuje teizm w imię wolności. W tym procesie człowiek jest umieszczony po rzeczach, po narzędziach. W ten sposób został rozbity spójny obraz, zasada prymatu osoby przed rzeczą. Błąd myślenia, który dotknął człowieka, ugodził w jego pracę. Wywarło to ogromny wpływ na psychikę człowieka, który tkwi w nim aż do dziś.

Innym przejawem walki klas, prowadzonej przez ateistów, kierujących się ideologią marksistowską, jest uspołecznienie środków produkcji tzn. odebranie własności prywatnej. Ma to na celu wprowadzenie ustroju kolektywnego⁵⁴.

Według papieża zabranie własności prywatnym ludziom nie jest „uspołecznieniem” tej własności. Środki te przestają być prywatną własnością ludzi, a stają

podporządkować wszystkie wartości i dążenia społeczne. Leon XIII ogłaszając swą encyklikę chciał wziąć w obronę konkretnych biednych ludzi, ludzi pracy, proletariatu przed naciskiem i wyzyskiem liberalistów oraz przed zakusami manipulatorskimi ze strony socjalistów.

⁵⁰ LE, wstęp.

⁵¹ Tamże 7.

⁵² Por. tamże 13.

⁵³ Por. tamże.

⁵⁴ Por. J. Tokarski, Słownik wyrazów obcych, Warszawa 1980, s. 365.

się własnością zorganizowanego społeczeństwa i podlegają bezpośrednio tym ludziom, którzy nie posiadają ich na własność, zarządzają nimi na skalę gospodarki całego społeczeństwa. Ojciec św. Jan Paweł II poruszając ten temat w encyklice *Laborem exercens* uważa, iż jest to naruszenie praw człowieka, bowiem została utracona podmiotowość społeczeństwa, tzn. człowiek nie ma swojego warsztatu pracy⁵⁵.

Takie upaństwowienie środków produkcji czynią z każdego człowieka tryby maszyny Państwa⁵⁶. Pisał już o tym papież Leon XIII w swojej encyklice *Rerum novarum*. Według niego takie działanie doprowadza do zniewolenia ludzi stłamszonych przez stronę silniejszą⁵⁷. W tym przypadku mamy także do czynienia z działaniem ateizmu praktycznego, którym celem jest m.in. laicyzacja życia jednostkowego i społecznego.

Bardzo ważnym problemem w każdym z ustrojów jest prawo ludzi pracy do sprawiedliwej zapłaty za swoją pracę. Wynagrodzenie za pracę jest, według Ojca św., jednym z licznych sprawdzianów funkcjonowania każdego ustroju⁵⁸. Temat ten poruszył słowiański papież m.in. w encyklice *Centesimus annus*. Uważa on, iż *społeczeństwo i państwo winny gwarantować taki poziom zarobków, by wystarczyły one na utrzymanie pracownika i jego rodziny, a także pozwalały na gromadzenie pewnych oszczędności*⁵⁹. Takie wynagrodzenie powinno wystarczyć do życia bez konieczności podejmowania pracy zarobkowej poza domem, pracy ponad godzinnej, różnych świadczeń społecznych itd. Z takimi przykładami mamy jednak do czynienia w systemie ateistycznym.

Bardzo ważnym problemem jest praca zarobkowa kobiet, zwłaszcza w okresie macierzyństwa. Autorytet moralny świata uważa, iż kobieta taka zaniedbuje swoje obowiązki z punktu widzenia dobra społeczeństwa i rodziny⁶⁰. Papież przypomina, że pierwszym celem kobiety jest macierzyństwo i wychowanie dzieci. Kościół nie zabrania kobietom pracować. Muszą być jednak spełnione pewne warunki, zwłaszcza dotyczy to systemu ateistycznego, który nagminnie łamie prawa kobiety dane przez Boga. Praca kobiety przyniesie chlubę społeczeństwu wówczas, gdy nie ograniczy ona wolności matki, nie dyskryminuje jej psychologicznie i praktycznie oraz nie pogorszy jej sytuacji w zestawieniu z innymi kobietami, a zwłaszcza pozwoli kobiecie-matce wychować dzieci⁶¹.

Wszystko to wiąże się z wynagrodzeniem, jakie człowiek otrzymuje za pracę. Jeśli człowiek otrzyma godziwą zapłatę, wówczas zostaną zachowane wszystkie wymogi godnego życia rodzinnego, uwzględniające wymogi wieku i płci.

Z płcią wiąże się także zabezpieczenie życia i zdrowia pracowników, wydatki związane z lekceważeniem, a także możliwość odpoczynku. Każdy pracownik, a także jego rodzina, powinna mieć prawo do bezpłatnej służby zdrowia, do godziwego ubezpieczenia. Papież nie zapomina także o prawie do wypoczynku,

⁵⁵ LE 14.

⁵⁶ Por. CA 14.

⁵⁷ Por. tamże 32.

⁵⁸ LE 19.

⁵⁹ Por. CA 15.

⁶⁰ LE 19.

⁶¹ Por. tamże.

które jest często nie przestrzegane przez system ateistyczny. Wiele osób musi pracować w niedzielę, w dzień święty np. górnicy. Dużo osób nie stać na żaden wyjazd w czasie urlopu, mimo tego, iż ciężko pracują. Mamy tutaj do czynienia z ateizmem praktycznym, który w tym przypadku charakteryzuje się chroniczną kolizją z podstawowymi normami etyki chrześcijańskiej.

Wreszcie zagwarantować trzeba prawo do wyrażania własnej osobowości w miejscu pracy, do zdrowia moralnego, a także do wolności sumienia i jego godności⁶². Człowiek mając zapewnione takie prawa, ma szansę rozwijać się zawodowo i w pełni uczestniczyć w życiu przedsiębiorstwa. W innym przypadku, jeżeli nie będzie godziwej płacy i innych świadczeń dla pracownika, człowiek nie będzie rozwijał kultury pracy.

System ateistyczny wyklucza również prawdziwe związki zawodowe. Także zrzeszenie się pracowników ma na celu obronę żywotnych interesów ludzi pracy. Syndykat taki powinien przypadać każdej grupie zawodowej, niezależnie od tego czym się zajmuje. Głównym zadaniem takiego związku zawodowego jest zabezpieczenie słusznych uprawnień ludziom pracy, a także strzeżenie właściwej godności podmiotu pracy⁶³. Wyżej wymienione zadania są nagiennie nieprzestrzegane przez system ateistyczny. Do zadań związków zawodowych powinny też należeć, według polskiego papieża, również działania o charakterze oświatowym, wychowawczym i samowychowawczym. Niestety to również nie zostało spełnione przez ateistów. Według nich ważniejszy jest przedmiot pracy a nie podmiot czyli człowiek. W encyklice *Laborem exercens* czytamy: *Stale należy dążyć do tego, ażeby dzięki działalności swoich związków pracownik mógł nie tylko więcej «mieć», ale przede wszystkim bardziej «być» i pełniej urzeczywistnić pod każdym względem swe człowieczeństwo*⁶⁴.

Również zrzeszenia pracowników powinny mieć zapewnione prawo do strajku, jednakże może być on wykorzystywany tylko w ostatecznych sytuacjach. Tego również system ateistyczny nie zapewnia. Jak pokazuje historia, strajki takie kończyły się nawet ofiarami śmiertelnymi. Encyklika *Laborem exercens* porusza także sprawę ciężkiej pracy na roli. Rolnicy, którzy żywią cały świat, nie mają uznania ze strony społeczeństwa. Duży w tym udział systemu ateistycznego, który preferuje bardziej przemysł i miasto, a nie dostrzega w ogóle rolnictwa i wsi. Jest to przykład tzw. ateizmu technicznego, który charakteryzuje się laicyzacją życia społecznego towarzyszącej ekspansji technicznej.

Ciężka, fizyczna praca, niskie zarobki, brak opieki zdrowotnej dla rolników i ich rodzin, a przede wszystkim brak uznania ze strony społeczeństwa, powodują masowe ucieczki ludzi młodych do miast. Ma to swoje uzasadnienie w działaniu ateistów. Są to bowiem czynniki, które powodują zerwanie więzi z religią, z Bogiem. Występuje tutaj, często spotykany ateizm praktyczny. Urbanizacja i technizacja oddalają człowieka od przyrody, która ułatwia kontakt ze Stwórcą. Praca na roli wiąże się także z niskim wykształceniem ludzi. Duża część ludzi nie posiada odpowiedniej formacji zawodowej, a część ludzi kończy swoją edukację na

⁶² Por. CA 15.

⁶³ LE 20.

⁶⁴ Tamże.

szkole podstawowej. Do tego dodajemy niski stan techniczny urządzeń rolniczych i otrzymujemy pełny obraz ludzi pracujących na roli.

Reasumując trzeba stwierdzić, że pozycja społeczna rolników w państwie o systemie ateistycznym jest upośledzona. Zostały zapomniane słowa Boga dotyczące ziemi *czynicie sobie poddaną*. Jan Paweł II, w swojej encyklice *Laborem exercens* uważa, iż praca na roli, *nie zależy tylko od stopnia rozwoju techniki, lecz także, a może przede wszystkim, od uznania słusznych praw rolników i od stopnia świadomości dotyczącej całej społecznej etyki pracy*⁶⁵.

Ojciec św. Jan Paweł II porusza także sprawę zatrudnienia ludzi wykształconych oraz ludzi upośledzonych. System ateistyczny doprowadził do tego, iż zmniejszyło się zapotrzebowanie ludzi inteligentnych do pracy. W encyklice *Laborem exercens* czytamy: *bezrobocie inteligencji powstaje lub wzrasta, gdy dostępne wykształcenie nie jest skierowane ku takim rodzajom zatrudnienia czy usługom, jakich wymagają prawdziwe potrzeby społeczeństwa, lub też gdy praca, do której wymagane jest wykształcenie (bodaj zawodowe), bywa mniej poszukiwana i niżej opłacana, niż zwykła praca fizyczna*⁶⁶. Z takim działaniem mamy do czynienia, według papieża, w systemie ateistycznym. Mowa tutaj o ateizmie intelektualnym, w którym to w formowaniu antyteistycznego poglądu na świat istotną rolę odgrywa intelekt.

Podobne problemy z zatrudnieniem, w państwie totalitarnym, posiada osoba upośledzona. Taka osoba posiada bardzo słabe możliwości pracy, zarówno fizyczne jak i psychologiczne. Jego praca kwalifikuje się, według ateistów, do bardzo niskiego wynagrodzenia. Taki człowiek jest wykorzystywany ekonomicznie. Według Jana Pawła II, jest to celowe wykorzystywanie ludzi słabszych i chorych przez silniejszych i zdrowych⁶⁷. Mamy tutaj do czynienia z ateizmem praktycznym, który przejawia się m.in. tolerowaniem krzywdy społecznej.

Takie stanowisko piewców ateizmu jest niezgodne z nauką Kościoła. Papież wypowiadając się na ten temat twierdzi, iż *osoba upośledzona nie może czuć się pozostawiona na marginesie świata pracy lub być uzależniona od społeczeństwa, lecz musi egzystować jako pełnoprawny podmiot pracy, pożyteczny i szanowany ze względu na swą ludzką godność, powołany do wnoszenia wkładu w rozwój i dobro własnej rodziny i społeczeństwa, zgodnie ze swymi możliwościami*⁶⁸.

Wyżej wypisane szkice, dotyczące ludzkiej pracy w państwie totalitarnym o systemie ateistycznym dowodzą, iż w owym systemie, ludzie pracy na skutek złe rozumianej podmiotowości, utracili zgrab myślenia, a także poczucie sensu wykonywanej pracy. Człowiek pracy powątpiewa wartościom i znaczeniu tego co robi.

Stawianie przedmiotu pracy powyżej podmiotu doprowadziło do wielkiego błędu ekonomicznego i konsumeryzmu. Jan Krucina, w komentarzu dotyczącym encykliki *Laborem exercens* uważa, iż tak rozumiana praca doprowadziła do bankructwa iluzyjnej gospodarki marksistowskiej⁶⁹.

⁶⁵ Tamże 21.

⁶⁶ Tamże 8.

⁶⁷ Por. tamże 22.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ J. K r u c i n a, Encyklika o Ewangelii pracy, Komentarz, w: J a n P a w e ł I I, *Laborem exercens*, Wrocław 1992, s. 105.

Zapewnienie piewców ateizmu o bogactwie, o korzyściach materialnych, nie potwierdziły się. Przeciwwstawiono się słowom *Księgi Rodzaju: abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną. Ateiści potraktowali człowieka jako narzędzie produkcji. Zapomnieli, iż ostateczna wartość pracy tkwi w tym, iż człowiek jako obraz Boga ma możność i moc zapanowania nad światem, uczestnicząc w dziele stwórczym Boga*⁷⁰.

Postęp techniki oraz nauki, jaki ma miejsce w XX w., przyniósł wiele korzyści, ale przyniósł także nowe formy zamachów na godność ludzką. Dotyczy to zwłaszcza ludzi słabych, bezbronnych, nienarodzonych. Te nowe plagi XX w. przybierają niepokojące wymiary oraz niestety posiadają aprobatę państwa. System ateistyczny jest zwolennikiem przerywania ciąży, eutanazji, dobrowolnych samobójstw. Jan Paweł II, widząc zagrożenie płynące ku człowiekowi, skierował do wszystkich ludzi dobrej woli encyklikę *Evangelium vitae*, której treścią jest wartość i nienaruszalność życia ludzkiego. W tejże encyklice Ojciec św. przypomina m.in. słowa Soboru Watykańskiego II dotyczące zagrożenia życia ludzkiego. *Wszystko, co godzi w samo życie, jak wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwa, spędzanie płodu, eutanazja i dobrowolne samobójstwa; wszystko cokolwiek narusza całość osoby ludzkiej jak okaleczenie, tortury zadawane ciału i duszy, próby wywierania przymusu psychicznego, wszystko, co ubliża godności ludzkiej, jak nieludzkie warunki życia, arbitralne aresztowania, deportacje, niewolnictwo, prostytucja, handel kobietami i młodzieżą; wszystkie te i tym podobne sprawy i praktyki są czymś haniębnym; zakazając cywilizację ludzką, bardziej hańbią tych, którzy się ich dopuszczają, niż tych, którzy doznają krzywdy ludzkiej, i są jak najbardziej sprzeczne zacją należną Stwórcy*⁷¹.

Ateiści depczą fundamentalne prawa człowieka, prawa do życia, zwłaszcza dzieci nienarodzonych. Obrońcami praw tych dzieci powinniśmy być my, ludzie wierzący w Jezusa Chrystusa. Jako chrześcijanie jesteśmy za mało zaangażowani w obronę życia.

Zabójstwa i śmierć nie pojawiły się dopiero w XX w. Swoim rodowodem plagi te sięgają *Księgi Rodzaju*, w której to Kain zabija swojego brata Abła (por. Rdz 4,2–16). W ten sposób ewangelia życia została podważona przez bolesne doświadczenie śmierci, która wchodzi na świat i rzuca cień na egzystencję człowieka⁷². Opowieść o zabójstwie brata przez Kaina zawiera bogatą naukę, która przedstawia zazdrość i gniew Kaina w stosunku do swojego brata Abła, a przede wszystkim do Boga. W Katechizmie Kościoła Katolickiego czytamy na ten temat: *Pismo św. w opisie zabójstwa Abła przez jego brata Kaina ukazuje od początku historii ludzkości obecność w człowieku gniewu i pożądliwości, skutków grzechu pierwotnego. Człowiek stał się nieprzyjacielem swego bliźniego*⁷³.

Fragment ten można także przyrównać do współczesnej rzeczywistości. Dziśszy człowiek, m.in. pod wpływem systemu ateistycznego, uwalnia się od bycia odpowiedzialnym za bliskich, za ludzi starych, chorych, dzieci, za narody.

⁷⁰ Tamże, s. 106.

⁷¹ KDK p. 27.

⁷² Por. EV 7.

⁷³ KKK 2259.

Podobnie uczynił Kain, nie biorąc odpowiedzialności za bliźniego⁷⁴. Według Katechizmu Kościoła Katolickiego mamy tutaj do czynienia z grzechem wołającym o pomstę do nieba. *Piąte przykazanie zakazuje pod grzechem ciężkim zabójstwa bezpośredniego i zamierzonego. Zabójca i ci, którzy dobrowolnie współdziałają w zabójstwie, popełniają grzech, który woła o pomstę do nieba*⁷⁵. Tak jak Kain zabił swego brata Abła, tak i teraz w każdym zabójstwie człowieka zostaje podeptana więź pokrewieństwa „duchowego”, a także pokrewieństwa „ciała i krwi”, tak jak to się dzieje w przypadkach plag XX w. tj.: przerywanie ciąży oraz eutanazji⁷⁶.

System ateistyczny, który zbiera ogromne plony w XX w. doprowadził do tego, iż przestępstwo przeciwko życiu ludzkiemu zyskuje status prawa. Ateiści żądają uznania aborcji jako legalnej przez dane państwo, a także domagają się wykonywania ich bezpłatnie przez pracowników służby zdrowia. Takie działanie ma swoje podłoże w głębokim kryzysie zwłaszcza kulturalnym, który sprawia, iż człowiek gubi sens swojego istnienia, nie rozumie praw i obowiązków dotyczących sensu życia. Wśród czynników wpływających na przerywanie ciąży, wychodzących z kryzysu kultury, zaliczamy: trudności związane z codziennym życiem, kłopoty młodych małżeństw, rodzin pozostających bez własnych mieszkań, ubóstwa, niedostatku, różnego rodzaju cierpienia, przemocy wymierzonej przeciwko kobietom⁷⁷. Te wszystkie plagi mają swoje podłoże w systemie ateistycznym. Mamy tutaj do czynienia z ateizmem praktycznym. Ateiści próbują oszukać nas i nie nazywają „rzeczy po imieniu”. Dziś często spotykamy się z określeniem „zabieg”, który ma na celu ukrycie prawdziwej natury oraz złagodzenie jego ciężaru. Ostrzega także przed tym już Izajasz: *Biada tym, którzy zło nazywają dobrem, a dobro złem, którzy zamieniają ciemności na światło a światło na ciemności* (Iz 5, 20).

Na temat przerywania ciąży wypowiada się także papież Jan Paweł II. W encyklice *Evangelium vitae* czytamy: *Żadne słowo nie jest w stanie zmienić rzeczywistości: przerwanie ciąży jest — niezależnie od tego, w jaki sposób zostaje dokonane — świadomym i bezpośrednim zabójstwem istoty ludzkiej w początkowym stadium jej życia, obejmującym okres między poczęciem a narodzeniem*⁷⁸.

Nierzadko kobieta jest podawana ostrym naciskom ze strony otoczenia. Presja psychiczna jest tak duża, iż kobieta pod wpływem takich nacisków ze strony przyjaciół, rodziny, a nawet służby zdrowia decyduje się na przerwanie ciąży. W takim przypadku według Jana Pawła II — odpowiedzialność moralna spoczywa na tych, którzy bezpośrednio lub pośrednio zmusili tę kobietę do aborcji, ale także ta odpowiedzialność spoczywa na systemie ateistycznym, który popiera i zatwierdza prawa dopuszczające przerywanie ciąży. System ateistyczny nie troszczy się bowiem o skuteczną politykę rodzinną i społeczną, lekceważy macierzyństwo, nie zwraca uwagi na trudności materialne i wychowawcze wielodzietnych rodzin. Jest to przykład ateizmu praktycznego⁷⁹.

⁷⁴ Por. EV 8.

⁷⁵ KKK 2268.

⁷⁶ Por. EV 8.

⁷⁷ Por. tamże II.

⁷⁸ Tamże 58.

⁷⁹ Por. tamże 59.

Jan Paweł II rozpatruje także w swoim dokumencie problem antykoncepcji. Według niego, antykoncepcja i przerywanie ciąży to dwa zasadniczo różne rodzaje zła: pierwsze jest sprzeczne z pełną prawdą aktu płciowego jako właściwego wyrazu miłości małżeńskiej oraz sprzeciwia się enocie czystości małżeńskiej, natomiast przerywanie ciąży niszczy życie ludzkie i jest sprzeczne z cnotą sprawiedliwości i bezpośrednio łamie Boże przykazanie *nie zabijaj*⁸⁰.

Ateiści zarzucają Kościołowi katolickiemu, że w rzeczywistości sprzyja przerywaniu ciąży, ponieważ jest przeciwny antykoncepcji. Według Ojca św. jest to totalny absurd. W encyklice *Evangelium vitae* twierdzi, iż *antywartości wszczepione w mentalność antykoncepcyjną sprawiają, że ta właśnie pokusa staje się jeszcze silniejsza, jeżeli dojdzie do poczęcia niechcianego dziecka*⁸¹.

Następnym przykładem „spisku przeciwko życiu” są inwestycje finansujące produkcje leków, pozwalających na zabicie płodu w łonie matki. Do środków antykoncepcyjnych, których wzrost produkcyjny nastąpił w państwach totalitarnych zaliczamy także różnego rodzaju środki chemiczne, wkładki wewnątrzmaciczne, a także szczepionki.

Z takim działaniem systemu ateistycznego nie może pogodzić się polski papież, a także każdy katolik. Papież uważa, iż takie badania mają na celu tylko niszczenie życia, są zezwoleniem na przerywanie ciąży⁸². Wielki poprzednik Jana Pawła II, Paweł VI, w swojej encyklice *Humanae vitae*, która tematem nie odbiega od encykliki *Evangelium vitae*, porusza także problem antykoncepcji⁸³.

Zamachami na życie są także różnego rodzaju techniki sztucznej reprodukcji, które dotyczą fazy rozwoju embrionu⁸⁴. Ojciec św. zwraca przede wszystkim uwagę na „embriony nadliczbowe”. W encyklice *Evangelium vitae* papież stwierdza: *W wielu przypadkach wytwarza się większą liczbę embrionów, niż jest to konieczne dla przeniesienia któregoś z nich do łona matki, a następnie te tak zwane «embriony nadliczbowe» są zabijane lub wykorzystywane w badaniach naukowych, które mają rzekomo służyć postępowi nauki i medycyny, a w rzeczywistości redukują życie ludzkie jedynie do roli «materiału biologicznego», którym można swobodnie dysponować*⁸⁵.

Innym „spiskiem na życie”, a proponowanym przez system ateistyczny, jest eutanazja. Eutanazje, według Kongregacji Nauki Wiary, należy rozumieć jako *czyn lub zaniedbanie, które ze swej natury lub w intencji działającego powoduje śmierć w celu usunięcia wszelkiego cierpienia. Eutanazje należy zatem rozpatrywać w kontekście intencji oraz zastosowanych metod*⁸⁶.

Według piewców ateizmu, lepiej jest człowiekowi nieuleczalnie choremu lub umierającemu rozwiązać problem cierpienia poprzez spowodowanie u niego śmierci niż dalsze życie w cierpieniu. Wszystko to rozstrzyga się na chorej płaszczyźnie kulturowej oraz społecznej, która nie dostrzega żadnej wartości

⁸⁰ Por. tamże 13.

⁸¹ Tamże.

⁸² Por. tamże.

⁸³ P a w e ł VI, *Humanae vitae*.

⁸⁴ Por. EV 14.

⁸⁵ Tamże 14.

⁸⁶ Tamże 65.

cierpienia, a wręcz przeciwnie, uważa je za zło samo w sobie⁸⁷. W tym przypadku mamy do czynienia z ateizmem praktycznym.

Jan Paweł II jest przeciwny rozpowszechnieniu się fali eutanazji, która jest wykonywana otwarcie, a często za przyzwoleniem prawa. Encyklika *Evangelium vitae* mówi: *proponuje się pozabawienia życia noworodków z deformacjami ciała, osób z poważnymi upośledzeniami, niepełnosprawnych, starców — zwłaszcza niezdolnych do samodzielnego życia — oraz ludzi śmiertelnie chorych. Nie możemy też zamilczeć istnienia innych lepiej zamaskowanych, ale nie mniej groźnych i realnych form eutanazji. Mielibyśmy z nimi do czynienia np. wówczas, gdyby w celu uzyskania większej ilości organów do przeszczepów przystępowaloby się do pobierania tychże organów od dawców, zanim jeszcze zostaliby uznani według obiektywnych i adekwatnych kryteriów za zmarłych*⁸⁸.

Spółczesność, które jest nastawione na materializm, na wydajność, nie uznaje humanitarnych czynów. W takim materialistycznym świecie nie ma miejsca dla ludzi słabych, starych i niepełnosprawnych. Dlatego też ateści, którzy stawiają materializm powyżej człowieka, stoją po jednej stronie z eutanazją, nazywając ją „słodką śmiercią”. Jest to jeden z objawów „kultury śmierci”.

Ze zjawiskiem eutanazji wiąże się także samobójstwo i zabójstwo. Samobójstwo według Jana Pawła II, jest aktem głęboko niemoralnym, ponieważ oznacza odrzucenie miłości do samego siebie i uchylenie się od obowiązku sprawiedliwości i miłości wobec bliźniego, wobec różnych wspólnot, do których się należy i wobec społeczeństwa jako całości⁸⁹. Według papieża, nikt nie ma prawa popierać samobójczego zamiaru drugiego człowieka, a także współdziałać z nim w realizacji tego czynu. Taki człowiek staje się współnikiem samobójcy. Aktualne są w tym przypadku słowa św. Augustyna: *Nigdy nie wolno zabić drugiego człowieka, nawet gdyby sam tego chciał, gdyby wręcz o to prosił i stojąc na granicy między życiem i śmiercią błagał, by pomóc w uwolnieniu duszy, która zmaga się z więzami ciała i pragnie się z nich wyrwać; nie wolno nawet wówczas, gdy chory nie jest już w stanie żyć*⁹⁰.

Najgorsza forma eutanazji jest wówczas, gdy przybiera ona formę zabójstwa. System ateistyczny dopuścił do tego, iż ludzie — lekarze, prawodawcy decydują o losie człowieka, o jego życiu i śmierci. Taki człowiek jest zaślepiiony przez głupotę i egoizm, życie słabszego zostaje oddane w ręce silniejszego. W tym przypadku występujący tutaj ateizm możemy nazwać praktycznym lub pragmatycznym. Papież Jan Paweł II przypomina, że tylko Bóg ma władzę decydowania o życiu i śmierci — *Ja zabijam i Ja sam ożywiam* (Pwt 32,39; 2 Krł 5,7)⁹¹.

Wyżej wymienione plagi ateizmu są zbrodniami, których żadna ludzka ustawa nie może uznać za dopuszczalne. W systemie ateistycznym natura przestaje być „mater”, czyli matką, zostaje sprowadzona do materiału, którym można swobodnie manipulować⁹². Wciąż aktualne są słowa Soboru Watykańskiego II, który mówi:

⁸⁷ Por. tamże 15.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ Por. tamże 66.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Por. tamże.

⁹² Por. tamże 22.

*Stworzenie bez Stworzyciela zanika. Co więcej, samo stworzenie zapada w mroki przez zapomnienie o Bogu*⁹³.

Jeżeli człowiek opuści Boga mamy wówczas do czynienia z materializmem praktycznym czyli z ateizmem. Dla takiego człowieka ważny jest tylko dobrobyt materialny, nic poza tym. Na pierwszym miejscu staje ekonomia, atrakcje, przyjemności fizyczne, zapomina się natomiast o wymiarach egzystencji: religii, ducha.

W takim też klimacie ciało nie jest postrzegane jako typowa rzeczywistość osobowa, znak i miejsce relacji z innymi, z Bogiem i ze światem. Zostaje sprowadzona do wymiaru czysto materialnego: jest tylko zespołem organów, funkcji i energii, których można używać, stosując kryteria przyjemności i skuteczności. W konsekwencji także płciowość zostaje pozbawiona wymiaru osobowego i jest traktowana instrumentalnie, zamiast być znakiem, miejscem i językiem miłości, tzn. darem z siebie i przyjęciem drugiego człowieka wraz z całym bogactwem jego osoby, staje się w coraz większym stopniu narzędziem afirmacji własnego „ja” oraz samolubnego zaspokajania własnych pragnień i popędów. Zniekształca się w ten sposób i fałszuje pierwotną treść ludzkiej płciowości, zaś dwa znaczenia — jednoznaczne i prokreacyjne — wpisane głęboko w naturę aktu małżeńskiego, zostają sztucznie rozdzielone: jedność mężczyzny i kobiety tym samym zostaje zdradzona, a płodność poddana ich samowoli⁹⁴. Jest to wizja ateistycznego świata. Ludzie chorzy, cierpiący a także dzieci i kobiety ponoszą największą szkodę. Kryterium szacunku, godności zostaje zastąpione przez kryterium wydajności i przydatności. Jest to panowanie silniejszego nad słabszym.

Papież Jan Paweł II nazywa to „spiskiem przeciwko życiu”, w którym to zamieszane są także instytucje międzynarodowe, zajmujące się propagowaniem antykoncepcji, aborcji, eutanazji. Są to zagrożenia płynące nie tylko od Kainów, którzy zabijają „Ablów”, ale także są to zagrożenia zaprogramowane w sposób naukowy i systematyczny, mające poparcie m.in. w systemie ateistycznym⁹⁵.

Zamieszczone w niniejszym artykule informacje dotyczące krytyki systemu ateistycznego, stanowią całość tego, co ukazało się w encyklikach papieża Jana Pawła II na przestrzeni lat 1979–1995. Człowiek i jego problemy zawsze interesowały Ojca św. Niepokój budził przede wszystkim upadek moralny, upadek podstawowych wartości, które stanowią dobro nie tylko chrześcijańskie, ale także ludzkiej moralności. Mam tu na myśli poszanowanie dla życia ludzkiego i to już od chwili poczęcia, poszanowanie dla małżeństwa, dla rodziny.

Tekst niniejszy zawiera krytykę systemu ateistycznego dotyczącą istotnych kwestii chrześcijaństwa oraz ludzkości. Krytyka ateizmu przedstawiona w nim dowodzi, iż w gruncie rzeczy przynosi on tylko zło fizyczne i moralne dla całego społeczeństwa.

Jan Paweł II stara się wyczulić ludzi na ten problem. Chodzi tu przede wszystkim o zagrożenia skierowane przeciw ludzkiej wolności, sumieniu, religii, niepokój związany z samym sensem istnienia człowieka i ludzkości w świecie.

⁹³ KDK 36.

⁹⁴ Por. EV 23.

⁹⁵ Por. tamże 18.

PROBLEME DES ATHEISMUS
IN DEN ENZYKLIKEN VON JOHANNES PAUL II.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel weist auf das Problem des Atheismus in den Lehren von Johannes Paul II. Hin. Der Autor unterstreicht die negativen Folgen des atheistischen Systems, und besonders die Tatsache der Entwertung der menschlichen Würde.

CHRZEŚCIJAŃSTWO WOBEC RELIGII A PROBLEM ZBAWIENIA

Treść: Wprowadzenie. — I. Współczesna geneza dialogu. II. Próba systematyzacji stanowisk.
— Resumé.

WPROWADZENIE

Poruszając problematykę stosunku chrześcijaństwa do innych religii stajemy wobec trudności w klarownym przedstawieniu tej kwestii, co związane jest z wielością Kościołów chrześcijańskich. Co prawda istnieje między nimi ekumeniczna zasada tożsamości wyznaniowej, precyzującej kwestię przynależności do tej samej chrześcijańskiej wspólnoty religijnej, tym niemniej, w wielu zagadnieniach szczegółowych, odnoszących się nawet do dość istotnych ustaleń teologicznych, czy eklezjalnych, trudno jest mówić o jednolitym stanowisku¹. Podobnie też sprawa wygląda z różnorodnie formułowanym stosunkiem tych Kościołów do religii niechrześcijańskich. W niniejszym szkicu skupimy się przede wszystkim na przedstawieniu poglądów wybranych teologów protestanckich oraz katolickich, jak również na oficjalnej nauce Kościoła Katolickiego, gdyż w obrębie chrześcijaństwa te dwa jego nurty poświęciły interesującemu nas zagadnieniu stosunkowo najwięcej refleksji teologicznej. W przypadku katolicyzmu, zaproponowany wybór jest o tyle ciekawy badawczo, że jego nauczanie charakteryzujące się pewną zwartością i jednością treści, rozwinęło po Soborze Watykańskim II bardzo oryginalną teologię religii niechrześcijańskich. Jeśli nawet uwzględni się zarzut, że stanowiska katolickie i protestanckie nie są reprezentatywne dla całego chrześcijaństwa, to są ono na tyle rozbudowane, że pozwalają na szersze zorientowanie się w powyższej problematyce. Wydaje się zatem, że wystarczającym argumentem za określeniem tematu jako relacji całego chrześcijaństwa do religii pozachrześcijańskich może być fakt, że obie wspólnoty kościelne dostarczają stosunkowo dużo materiału, który

¹ Dotychczas nie dopracowano się jednolitej formuły wyznaniowej, określającej chrześcijańską tożsamość wiary, przyjmując się jednak, że jej rdzeniem jest wyznanie wiary w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego i Zbawiciela oraz uznanie chrztu w imię Trójcy Świętej. W innych kwestiach szczegółowych, jak Eucharystia, rozumienie Kościoła, funkcja święcenia, posługiwania itd., mimo utrzymujących się różnic doktrynalnych, istnieją też próby zbliżenia ekumenicznego.

dobrze ilustruje ogólniejsze zmiany, jakie nastąpiły w ostatnich dekadach w chrześcijańskiej samoświadomości wiary i jej relacji do innych tradycji religijnych.

Współczesne wyczulenie na dialog międzyreligijny posiada wiele przyczyn, z których najważniejszą wydaje się być wzrastający pluralizm kulturowo-religijny. W ostatnich dziesiątkach lat nastąpiły procesy poszerzające, na niespotykaną dotychczas skalę, możliwość spotkania i poznania różnych tradycji religijnych, w tym przede wszystkim historycznie ukształtowanych i aktualnie obecnych w kulturze tzw. wielkich religii światowych, do których tradycyjnie zalicza się samo chrześcijaństwo, judaizm, islam, buddyzm oraz hinduizm. Taki rodzaj bezpośredniej i intensywnej obecności wielu typów religijnego odnoszenia się do *sacrum* wzmocnił świadomość istnienia wielości dróg zmierzających do Boga. Odkrywane bogactwo zjawisk religijnych postawiło w nowym świetle pytania dla teologa chrześcijańskiego o znaczenie i wartość innych religii w procesie rozumienia niewyczerpanej tajemnicy Boga².

Uwyraźnione napięcie między religią a religiami, między wiarą chrześcijańską, w uproszczeniu „moją” religią a wielością religii, otwiera dość zasadnicze pytanie, co chrześcijanin powinien myśleć, jak postrzegać inne tradycje religijne i ich wyznawców? Kiedy mówimy o wartości religii niechrześcijańskich, to ich ocena dotyczyć będzie przede wszystkim centralnego zagadnienia religijnego, jakim jest zbawienie. Soteriologia należy do jednego z kluczowych problemów, którymi zajmują się religie, odstawiając tym samym swoje istotne miejsce w egzystencjalnym i kulturowym wymiarze życia ludzkiego. Idee zbawcze posiadają różnorodne sformułowania w zależności od określenia obszaru, który wymaga „oczyszczenia”, co różnicuje religie między sobą. Jest to żywotne zagadnienie łączące się zwykle z bogatą sferą działań i praktyk religijno-ascetycznych lub moralnych. Nie chodzi więc jedynie o wskazanie na ważny, teoretyczny aspekt doświadczenia religijnego dlatego, że kwestia wyzwolenia, usprawiedliwienia, uzyskania pełni bytu, ogniskuje na sobie pytania i nadzieje ludzkie, określające jego ostateczne przeznaczenie, spełniając sens życia. Stąd, jak celnie ujął to Jan Paweł II, *historia zbawienia podejmuje nie tyle problem samych dziejów człowieka, ile problem sensu jego bytowania. Jest ona więc historią i metafizyką. Jest w pewnym sensie najbardziej integralną teologią — teologią wszystkich spotkań między Bogiem i światem*³.

Poszukując odpowiedzi na sformułowaną powyżej problematykę, przenosimy dyskurs o religii na poziom teologii religii. Jest to taki typ wiedzy religiologicznej, który pragnie w świetle wyznawanej wiary, w tym przypadku chrześcijańskiej, ustosunkować się do szeroko rozumianego doświadczenia *sacrum* tak, jak przedstawiało się ono w historii religii, i przede wszystkim w aktualnych formach kulturowej obecności. W tym miejscu pojawia się wątpliwość epistemologiczna,

² Por. G. Thils, *Problemy teologii religii niechrześcijańskich*, przeł. J. Kowalczyk, Warszawa 1975; H. Waldenfels, *Ukrzyżowany i religie świata*, przeł. P. Pachciarek, Warszawa 1985; R. Panikkar, *Religie świata w dialogu*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1986; F. Whaling, *Christian Theology and World Religions: A Global Approach*, London 1986; K. Bukowski, *Religie świata i chrześcijaństwo*, Poznań 1988; J. Dupuis, *Jésus Christ à la rencontre des religions*, Paris 1989; F.A. Sullivan, *Salvation outside the Church*, New York 1992; M. Roukanen, *The Catholic Doctrine of Non Christian Religious According to the Second Vatican Council*, Leiden — New York 1992; H. van Straelen, *L'Eglise et les religions non chrétiennes au seuil du XXI^e siècle*, Paris 1994.

³ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 61.

czy wyznawca określonej religii jest w posiadaniu odpowiednich narzędzi badawczych tak, aby wychodząc w własnego obszaru zaangażowania religijnego, adekwatnie uchwycić i ocenić odmienne tradycje religijne. Oświeceniowa i pozytywistyczna tendencja religioznawcza twierdziła, że przyjęcie takiej perspektywy badawczej nie spełnia istotnego warunku neutralności spojrzenia, zachowania bezstronności w prowadzeniu analiz. Mówienie z wnętrza określonej wiary kojarzone było z automatycznym wpadnięciem w pułapkę konfesyjną oraz stawiało zarzut o popełnienie skrótu poznawczego, błędu, który można zaklasyfikować do obszaru szeroko rozumianego subiektywizmu epistemologicznego. Podstawy takich zarzutów opierały się na apodyktycznie sformułowanym twierdzeniu że wyznawca — człowiek religijny, nie w jest w stanie odnieść się „obiektywnie” do faktu religii jako takiego oraz konsekwentnie do innych konfesji, gdyż trudno mu zachować konieczny dystans poznawczy. Warunek obiektywizmu miał być chroniony używaniem metody empirycznej, stosowanej do analiz porównawczych. Zwolennicy tej tendencji, nawet gdy próbowali nadać ideologiczną interpretację pojęciu „nagich faktów”, dość krytycznie i sceptycznie wyrażali się o możliwości badawczej penetracji zjawiska religii z pozycji refleksji zaangażowanej religijnie. Przyjęcie konfesyjnego punktu widzenia ryzykuje, a właściwie zawsze skazane jest na parcjalność spojrzenia i posługując się apologetycznymi schematami, dokonuje oceny pozostałych konfesji z punktu widzenia własnych wierzeń, z wnętrza przynależności do własnego Kościoła, które z góry determinowało rezultat podejmowanych analiz. Na bazie tego zastrzeżenia dość często postulowano konieczność odejścia od wyznawania jakiegokolwiek religii jako koniecznego warunku dla zachowania bezstronności badań. W tym sensie, nieco paradoksalnie, bycie na zewnątrz religii warunkowało automatycznie obiektywność badań nad nią. Jakkolwiek anachroniczne mogą wydawać się podobnie brzmiące zarzuty, to rzeczywistość trwa dyskusja nad metodologicznym statusem teologii religii⁴. W dobie obecnej, być może z wyjątkiem pojawiających się jeszcze pewnych form ideologicznych obciążań, odchodzi się od schematu pozytywistycznego, czy marksistowskiego⁵. Oprócz tego, że w badania religii wnosi się zawsze jakieś prekoncepcje ontologiczne oraz epistemologiczno-metodologiczne, należy też zauważyć, że większość współczesnych badaczy potwierdza trwały związek religii z człowiekiem, a poprzez niego z kulturą. Oznacza to możliwość opisu fenomenu religijnego nie na zewnątrz osoby ludzkiej, lecz w oparciu o potwierdzone istnienie trwałej relacji człowiek — *sacrum*. Skoro właściwą przestrzenią doświadczenia religijnego jest sam człowiek, to bycie religijnym w niczym nie przeszkadza wypowiedaniu twierdzeń o religii z pozycji wyznawanej wiary. Ta podstawowa konstatacja może być przeniesiona na sytuację chrześcijanina, którego zaangażowanie konfesyjne nie ogranicza szerokości spojrzenia i nie przesłania osiągnięć wiedzy religioznawczej. Wydaje się nawet, że człowiek religijny, również chrześcijanin, posiada swoistą przewagę, aby w sposób właściwy dostrzec i ocenić autonomiczne wartości zawarte w innych tradycjach religijnych. Uwagi idące w stronę poszerzenia pola poznania religii

⁴ Por. A. Bronk, *Nauka wobec religii*, Lublin 1996, s. 129–136.

⁵ Echa tych założeń przebrzmiewają jeszcze u niektórych zwolenników naturalizmu kulturowego, czy też wśród byłych religioznawców marksistowskich. Kuriozalne potwierdzenie tej postawy może odnaleźć w Zarysie encyklopedycznym religii, pod. red. Z. Drodowicz, Poznań 1992, s. 287.

przez wejście w jej *praxis* przewijają się dość często w fenomenologii religii⁶. Dla niektórych, jak już to wspominaliśmy, będzie to wystarczający argument dla wysunięcia zarzutu subiektywizmu poznawczego, który angażując się, a nawet zachęcając do pewnego rodzaju empatycznego wglądu w badany przedmiot, traci z oczu neutralność spojrzenia. Zwolennicy optyki religijnej stwierdzą, że „gluchy” na religię nie jest w stanie usłyszeć dźwięków milczenia modlitewnego, a „ślepy” religijnie nie dostrzeże ukrytego sensu, pełnego namaszczenia, gestu ofiary. Dlatego, jak się doda, nie należy się dziwić spojrzeniu, które nigdy nie doświadczając obecności Obecnego, zmanifestuje swoją nieufność, wyrażoną w twierdzeniu, że z „obiektywnego” i niezaangażowanego dystansu poznawczego przeżycie religijne wydaje się być jedynie pustym zmaganiem się z samotnością ludzkiej doli i daremną próbą ucieczki od nieublaganej konieczności losu.

Wracając do możliwości prowadzenia konfesyjnego dyskursu o religii należałoby podkreślić, że wskazując na pozytywne otwarcie chrześcijaństwa na inne wierzenia, nie należy sądzić, że pojawiło się ono w jego religijnej samoświadomości dopiero w ostatnim czasie jako bezpośrednia odpowiedź na określone wezwania zmian kulturowo-cywilizacyjnych. Twierdzenie takie byłoby sporym uproszczeniem. Niewątpliwie podstawy teologiczne dla powyższej dyskusji znajdują się już w postawie Chrystusa oraz na kartach Nowego Testamentu. Ostatecznie bowiem sama głębia zbawczego przesłania Jezusa z Nazaretu kierowała się ku finalnemu spełnieniu mesjańskiej wizji ocalenia „Reszty Izraela”, czyli od swego początku adresowana była w równym stopniu do członków narodu wybranego, będących bezpośrednimi spadkobiercami obietnicy Przymierza, jak też do każdego człowieka i całego świata z jego historią. W Chrystusie i tylko w Nim całe stworzenie zostało odnowione i zwrócone Bogu Ojcu na własność. W ten sposób, jak pisał katolicki teolog Y. Congar, sama osoba Jezusa z Nazaretu jest „religią”, gdyż jako wcielony Syn Boży, pozostaje jedynym Pośrednikiem między człowiekiem a Bogiem.

Od swych początków chrześcijańska soteriologia zawierała w swym przesłaniu dwie podstawowe cechy, które na pierwszy rzut oka mogą się wykluczać, mianowicie ekskluzywność oraz uniwersalność. Wyjaśnijmy na czym polega znaczenie obu określeń. Pierwsza właściwość opierała się na przekonaniu, że poza Chrystusem w żadnym innym Imieniu nie ma zbawienia i historyczne spełnienie dramatu odkupienia posiada charakter niepowtarzalny oraz definitywny. Łaska została udzielona i nie będzie już przyjscia innego Wybawiciela, który byłby w stanie wnieść dodatkowe wartości soteriologiczne do dokonanej ofiary. Z kolei, cecha uniwersalności rozszerzała nadzieję zbawienia na ludzi wszystkich czasów, kultur oraz religii. Nikt nie jest wykluczony z obietnicy znalezienia się wśród wybranych i zbawionych. Dla Boga Objawienia biblijnego granica wyznawanej religii nie stanowi bariery dla Jego uświęcającej obecności. Historia ludzkości jest sceną, na której rozgrywa się historia święta. Wszyscy ludzie, choć w zróżnicowany sposób, uczestniczą w jednym i tym samym misterium zbawienia, gdyż poza Chrystusem „nie ma odpuszczenia grzechów”.

Nie trudno dostrzec, że między uniwersalnym przesłaniem Ewangelii a jej ekskluzywnym spełnieniem w osobie Chrystusa kryje się napięcie. Pragnienie

⁶ Por. J.P. Chevrolet, *Le sacré dans la philosophie de Max Scheler*, Fribourg 1970, s. 94 n.

uczynienia odkupienia wartością powszechną napotyka inne tradycje religijne, które również proponują określone formy wyzwolenia człowieka. Następny problem ukryty jest w pytaniu, jak w całości historii zbawienia usytuować religie pozostające poza Objawieniem, gdy dostęp do uzyskania pełni odkupienia związany jest z wyłączną przynależnością do Chrystusa? W powyższych zapytaniach znajduje się rdzeń interesującego nas zagadnienia, w jakiej relacji do chrześcijaństwa pozostają religie pozachrześcijańskie? Lub też, jak Chrystus jest obecny w tych religiach, łącząc w sobie przywołany uprzednio stan napięcia między wyłącznym charakterem dokonanego przez Niego aktu zbawczego i zarazem otwarciem się na wszystkich ludzi, w tym również na niechrześcijan? Na tym poziomie ogólności, z wyeliminowaniem skrajnego stanowiska odmawiającego religiom pozachrześcijańskim jakiegokolwiek możliwości wkroczenia na zbawcze „ścieżki”, można pokusić się o wyodrębnienie dwóch odpowiedzi:

— „Zbawienie ponad religiami”. Niechrześcijanie zostaną odkupieni niezależnie od swoich wierzeń. Boży plan odkupienia przewiduje „inny tryb” postępowania zbawczego, który nie bierze pod uwagę pozachrześcijańskiej tożsamości wiary. Bóg w Chrystusie zbawił wyznawców innych religii i pomimo zasadniczej odrębności w treściach tych wierzeń, otrzymują oni odkupienie, jakie zostało obiecane wszystkim;

— „Zbawienie w religiach”. Można założyć istnienie tajemniczej obecności zbawczej łaski Chrystusa w pozostałych religiach, dzięki czemu niechrześcijańscy wyznawcy, uczestniczą we właściwy im sposób w pełni Objawienia. Krótko mówiąc, praktykując swoje wierzenia, o ile czynią to w wierności właściwej im tradycji religijnej, dostępują zbawienia w Chrystusie. Ta częściowa partycypacja nie przesłania prawdy o pierwszorzędnym wezwaniu soteriologicznym skierowanym przede wszystkim do chrześcijan.

W obu z wymienionych przykładów pozostaje do rozstrzygnięcia zagadnienie sposobu i zakresu uczestniczenia religii niechrześcijańskich w centralnym punkcie historii zbawienia, jakim jest osoba Jezusa Chrystusa?⁷ Jeśli bowiem istnieje jedna i niepowtarzalna historia zbawienia, to w jej kontekście trzeba odnaleźć właściwe miejsce dla innych tradycji religijnych. W innym wypadku powstałoby złudzenie dublowania dziejów zbawienia, które miałyby swoją wersję biblijną i pozabiblijną, co pozostaje w sprzeczności z uniwersalnym charakterem zbawczego działania Boga w tej samej historii rodziny ludzkiej. W tym kontekście bardziej zrozumiałe stają się intuicje francuskiego jezuita Michela Fédou, który stara się wyprowadzić ideę otwarcia na religie pozachrześcijańskie z semantycznej interpretacji słowa chrześcijaństwo. Wprowadza on mianowicie rozróżnienie między chrześcijańskością (*la christianité*), chrześcijaństwem (*le christianisme*) i tajemnicą Chrystusa (*le mystère du Christ*). Jak wyjaśnia się kolejne elementy składowe i jakie jest ich zastosowanie w dialogu międzyreligijnym? Zacznijmy od wyrażenia chrześcijańskość. Nazwa ta wskazuje na rzeczywistość największą treściowo, gdyż jej mianem

⁷ Zagadnienie to można rozszerzyć na stosunek religii pozachrześcijańskich do założonej przez Chrystusa wspólnoty religijnej, Kościoła, gdzie uobecnia się i aktualizuje rzeczywistość zbawcza. Problematyka eklezjalności religii niechrześcijańskich poruszana jest szeroko w soborowym nauczaniu Kościoła Katolickiego, w tym bezpośrednio wyjaśnia się te relacje w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, zwłaszcza w rozdziale II, zatytułowanym *Lud Boży*.

oznacza się lokalne konkretyzacje religii chrześcijańskiej, różnorodne formy, jakie przybierało ono w zależności od kontekstu historycznego, kulturowego, narodowego, a w grę wchodzi nawet różnice wynikające z aklimatyzowania się Ewangelii na poszczególnych kontynentach. Stąd można mówić o pluralizmie chrześcijańskim, dostosowującym uniwersalne przesłanie Ewangelii do poszczególnych obszarów swej historycznej obecności. Ma więc swoje uzasadnienie używanie takich zwrotów chrześcijaństwo europejskie, afrykańskie, czy azjatyckie. Drugi z elementów wyróżnionych przez Fédou, „chrześcijaństwo” służy na określenie autentycznego przesłania ewangelicznego, które zwiastowane przez Chrystusa przechodzi przez historię poszczególnego człowieka i dzieje ludzkiej cywilizacji. Najszerzą zakresem i zarazem najgłębszą religijną rzeczywistością jest tajemnica Chrystusa obecnego w dziejach ludzkości, w tym również w pozachrześcijańskich poszukiwaniach prawdziwego oblicza Boga. Spotkanie soteriologiczne wyznawców religii niechrześcijańskich z Bogiem Jezusa Chrystusa może się dokonywać na wszystkich z trzech wymienionych obszarów. Od chrześcijaństwa, przez chrześcijaństwo po misterium Syna Bożego. Ze strony samego chrześcijaństwa priorytetową zasadą spotkania wyznawców innych religii jest doświadczenie bliźniego. Chrześcijanin spotykając „drugiego” odnajduje jednocześnie jego myślenie religijne, które kieruje on w stronę nierozpoznanego Boga. Jeśli więc chcemy utrzymać, istotny z punktu widzenia dogmatyki katolickiej, przymiot ekskluzywności zbawienia w Chrystusie, jedynym Pośredniku (*le médiateur*), to należy przyjąć brak zasadniczej sprzeczności w tezie głoszącej istnienie większej ilości form religijnego pośrednictwa (*l'intermédiaire*), które każdorazowo spełniają swoje obietnice wobec wyznawców innych religii w odwołaniu się do jedyne go Pośrednika⁸.

Dyskurs teologiczny o stosunku Ewangelii do religii pozachrześcijańskich pozostaje otwarty. Wśród teologów chrześcijańskich, zwłaszcza protestanckich i katolickich, nie dopracowano się ostatecznych rozstrzygnięć i nie ma na ten temat zgodności, co nie oznacza, że proponowane rozwiązania całkowicie się wykluczają. W związku z tym próbuje się stosować schematy porządkujące, które wprowadziłyby pewną jasność między poszczególnymi sformułowaniami. Wydaje się jednak, że takie segmentyzacje mają też słabsze strony, gdyż w proponowanych odpowiedziach znajdują się elementy wspólne a refleksje teologiczne, choć różniące się używaną terminologią i stawianymi akcentami, bardzo często uzupełniają się, idąc w stronę rozwiązań ekumenicznych. Rozpocznijmy więc od zarysowania wspólnego tła teologicznego, w którym zrodziła się postawa chrześcijańskiego dialogu.

I. WSPÓŁCZESNA GENEZA DIALOGU

Współczesne przebudzenie się chrześcijańskiej refleksji nad innymi religiami ujawniło się w środowiskach protestanckich i przeszło bezpośrednio do jej teologii. Jeden z jej bardziej wpływowych nurtów określa się mianem teologii neoortodoksyjnej, lub też dialektycznej. Czołowy jej reprezentant i zarazem inicjator, refor-

⁸ M. Fédou, *Le christianisme parmi les religions*, *Études* 375(1991), s. 525–535.

mowany teolog Karl Barth (1886–1968) wyraźnie podkreślał absolutną i nieprzekraczalną różnicę, jaka dzieli *wiarę* chrześcijańską opartą o Objawienie biblijne od *religii* znajdujących się poza obrębem jego oddziaływania. Przypomnijmy pokrótce, że historyczne zaplecze pojawienia się tej teologii wiązało się z wyraźną odpowiedzią na dostrzeżone zagrożenia zbytniego zaufania, jakie XIX-wieczna protestancka teologia liberalna pokładała w dialogu z pooświeceniową koncepcją racjonalności oraz z heglowskim historyzmem kulturowym. Przeciw tej tendencji wystąpiła właśnie teologia dialektyczna. Barth zdecydowanie oponował wobec pokusy ustawiania Objawienia biblijnego jako tworu rozwijającego się na wyłącznym poziomie uwarunkowanego historycznie procesu dziejowego, które można porównywać z innymi typami religii. Wiara chrześcijańska oparta o łaskę zstępowała z wieczności i nie mogła być w żadnym stopniu porównywana z religiami, które były jedynie oddolnym poszukiwaniem Boga poza światłem Objawienia. Drogi religii ze swej natury są głęboko uwikłane w horyzont historii i przez to samo skazane na porażkę. W momencie, gdy Bóg przemówił w Słowie, każda inna mowa była szaleńczą i bałwochwalczą próbą wyrwania się poza ograniczenia czasu, zamiast milknąć w posłuszeństwie Słowu Bożemu, jedynemu wiarygodnemu Świadkowi. Załamaniem się zawierzenia „obiektywnemu” i „historycznemu rozumowi” wywołało nieufność do słowa ludzkiego o Bogu, i całkowite zwrócenie się ku Słowu Bożemu jako jedynemu wiarygodnemu powiernikowi w przekazie prawdy religijnej. Barth zdecydowanie oponował przeciw ustawianiu Objawienia na wyłącznym poziomie humanistycznego rozumienia doświadczenia religijnego. Teologia liberalna twierdziła jeszcze, że chrześcijańską wersję religii można konfrontować z innymi jej typami. Wyróżniano ją jedynie przez porównywania, które miały wskazać na wyższość Objawienia biblijnego. Na tej płaszczyźnie Schleiermacher próbował dowieść przewagi chrześcijaństwa nad innymi, ukształtowanymi historycznie, tradycjami religijnymi. Wśród znamion tego prymatu umieszczano lepiej uzasadnioną doktrynę, bogatsze formy kulturowej obecności w świecie, niezmiennosc wskazania moralnych zawartych w Dekalogu. Tymczasem, w znaczeniu soteriologicznym religie znajdujące się poza obrębem Objawienia nie wnoszą nic nowego do biblijnej, pełnej prawdy o Bogu i Jego zbawczej mocy. Żadne porównanie wiary z religią nie jest możliwe do przeprowadzenia, a wręcz jakakolwiek forma podjęcia takiej próby, ryzykuje wydanie Boga Żywego w pyszne kleszcze ludzkiego rozumu, który stałby się arbitrem w sporze o zasadę pierwszeństwa. Taka jest główna linia krytyki, jaką Barth formuluje pod adresem Autora *Mowy o religii*⁹. Stąd nieusuwalne napięcie między chrześcijaństwem a innymi typami religii, może być rozwiązane jedynie przez radykalną separację wiary (biblijnej) z religią. Wiara jest łaską budowaną na posłuszeństwie Słowu Bożemu. Jedyne źródło usprawiedliwienia może przyjść za wyłącznym pośrednictwem Boga w łasce wiary. Natomiast, religie w każdej ze swych postaci, nie są niczym więcej, jak pysznym i próżnym zamierzeniem dotarcia do Boga o „własnych siłach”. Pozabiblijne usiłowania Jego poznania degradowały i zakłamywały prawdziwe, biblijne oblicze Tego, który jest zupełnie Inny. Paradoksalnie pojęcie religii w interpretacji Bartha stało się synonimiczne z niewiarą. Każda bowiem

⁹ K. Barth, *La théologie protestante au XIX^e siècle*, Genève 1960, s. 233–273; 445–465.

próba dotarcia do Boga poza porządkiem łaski okazywała czynem negującym autentyczny teizm, i kończyła się jakąś postacią bałwochwalstwa. Daremne są próby wdarcia się w Bożą Tajemnicę, nieosiągalną dla natury ludzkiej skażonej grzechem. W przełożeniu na język soteriologii, podjęcie takiego wysiłku było interpretowane jako ukryta pokusa realizacji samousprawiedliwienia, zamiast radykalnego zaufania Słowu Bożemu, które w mediacji wiary, pozostaje jedynym źródłem odkupienia. Posłuszeństwo Słowu staje się służbą wiary, prowadzącą do ostatecznego usprawiedliwienia grzesznika.

Teologiczne podstawy swoich twierdzeń Barth sformułował w słynnym komentarzu „Listu do Rzymian”, który ukazał się po raz pierwszy we wczesnym okresie jego działalności i w późniejszych fazach, również w tzw. drugim komentarzu „Listu do Rzymian” z 1922 r., nigdy nie modyfikował ich istotnych przesłanek¹⁰. Nie oznacza to, co można czasami błędnie wywnioskować czytając popularne opracowania, że Barth deprecjonował i odrzucał całkowicie wartość innych religii, odmiennych dróg żmudnego docierania do tajemnicy Boga. Rzeczywiście, doktrynalne podstawy jego teologii, separujące Objawienie od historii i kultury, postrzegały religie niechrześcijańskie jako doświadczenia zawsze spóźnione i dane w postaci zdeformowanej. Absolutny priorytet samoobjawienia się Boga w swoim Słowie może być przyjęty jedynie jako darmo ofiarowany dar — łaska. Jednocześnie, pewność wiary potwierdzona Bożym autorytetem wzbogaca i wyostrza świadomość religijną na tyle, że w jej blasku zostaje oświecone samo pojęcie religii. Wiara spoglądająca na religię nie tylko ją ocenia, ale zdolna jest oczyścić jej formy poznawcze z „fikcyjnych wyobrażeń”. Wiara biblijna pokazuje religii jej zafałszowania, ale dzięki temu odbiciu religie mogą się zbliżyć do autentycznego obrazu Boga, do prawdziwej religii. Choć oczywiście dalej pozostajemy w ekskluzywizmie wiary chrześcijańskiej, w której uczestnictwo gwarantowane jest wyłącznym przyzwoleniem Boga, to religie również idą śladami Jego ukrytej obecności, choć ich poszukiwania okryte są ciemnością grzechu, gdzie żaden krok nie jest oświetlony łaską. Barthyzm nie mówi nic o religiach, a zajmuje się jedynie wiarą, a ona sama zstępuje do serca wyznawcy w darze. Pustka i niemoc religii polega na tym, że żadna jej postać nie przynosi człowiekowi łaski, w której ukryte jest odkupienie. Dramat religii polega więc na tym, że nie znajdziemy w nich Krzyża. W tym znaczeniu należy też potwierdzić powszechną opinię o istotnych trudnościach rozwinięcia Barthowskiej teologii religii niechrześcijańskich. Z punktu widzenia odkupionej wiary, nie wnoszą one żadnej pozytywnej wartości w chrześcijańską świadomość religijną, a mogą ją jedynie osłabić¹¹.

Protestantyzm prezentuje się w wielu, bogatych formach refleksji teologicznej i nie należy uważać, że stanowisko Bartha jest reprezentatywne dla całej teologii reformowanej, protestanckiej, czy w mniejszym zakresie, że jego poglądy są podzielane przez pozostałych teologów umieszczanych w nurcie teologii neortodoksyjnej. Część z nich (np. E. Brunner, P. Tillich, Reinhold oraz Helmut R. Niebuhrowie) dość szybko spostrzegła zbyt duży dystans, jaki dzieli absolutne wezwanie Biblii od konieczności przełożenia jej przesłania na dialog ze światem

¹⁰ Tenże, *L'Épître aux Romains*, Genève 1967.

¹¹ Por. W. Nicholls, *Systematic and Philosophical Theology*, Middlesex — Penguin Books 1971, s. 128–130.

i jego otoczeniem kulturowym, a więc również z innym religiami¹². Barth deprecjonował każdą formę religii, traktując je zbiorczo jako zafalszowane próby zawłaszczenia Bogiem żywym. Zawierało się w tym zanegowanie wartości zbawczych w religiach pozachrześcijańskich oraz całkowite zamknięcie na spotkanie międzyreligijne, czy szerzej, odcięcie od prowadzenia dialogu z kulturą. Natomiast faktem pozostaje, że środowiska chrześcijańskie powiązane z reformą protestancką zachowują pewien dystans wobec usiłowań zbyt dalekiego otwarcia Biblii na religie niechrześcijańskie. Ten ostrożny, by nie powiedzieć negatywny stosunek do tzw. „ducha z Asyżu” czyli spotkań interreligijnych, można wyczytać w dokumencie zatytułowanym *Reformacja dzisiaj. 95 tez do sytuacji Kościoła i społeczeństwa w roku Lutra 1996*¹³.

Z kolei, rzecznicy odejścia od zbyt sztywnego stanowiska Bartha, uważali, że używając metody dialektycznej w teologii, możliwe jest takie przeformułowanie pojęcia religii, aby zbliżyć je z absolutnymi roszczeniami Objawienia. Zachowując zasadę priorytetu Słowa Bożego w ludzkiej mowie o Bogu, twierdzono, że o religiach można mówić jedynie w kontekście Objawienia. To znaczy, że każda wypowiedź o Bogu tak, jak występuje w tekstach innych tradycji religijnych powinna być poddana przepuszczeniu przez sito dialektyki, która w świetle Biblii oceni zachodzące zgodności i rozbieżności. Przyjmując Słowo Boże w posłuszeństwie wiary zyskuje się narzędzie poznawcze, które wzbogaca chrześcijanina. Wpatrzony w Biblię i oświetlony jej blaskiem jest on w stanie oczyścić podejrzone pojęcie religii z fałszywych wyobrażeń tak, aby przybliżyć je do prawdziwego wzoru, który przynosi Chrystus.

W podstawowym wykładzie dogmatyki ewangelickiej, przy okazji wyjaśniania pojęcia Objawienia, wyróżnia się dwa zasadnicze jego typy: ogólne oraz specjalne. Powie się, że prymat Objawienia biblijnego nie neguje wartości innych tradycji religijnych, a nawet przyznaje częściową możliwość mówienia o nich jako religiach objawionych. Pełnia prawdy Bożej została przekazana na kartach Biblii, ale Boża mądrość w swych niezmiernych planach, może odsłaniać fragmenty swojej tajemnicy dla wyznawców religii pozabiblijnych. Żadna z tych religii nie posiada wystarczającej mocy światła Bożego, by uczestniczyć w całości Objawienia, natomiast mogą one zawierać jakieś ziarna objawieniowe, tym bogatsze im posiadają więcej zbieżności z biblijną pełnią. Na poparcie tezy o istnieniu objawienia ogólnego przywołuje się teksty Pisma Świętego, w których mówi się o naturalnym poznaniu Boga, dostępnym dla całej ludzkości. Ten typ objawienia ogólnego przewija się we wszystkich kulturach religijnych. Jego podstawy opierają się na dwóch fundamentach: obserwacji świata kosmicznego oraz niezmiennym charakterze porządku moralnego, odkrywanego przez sumienie. Kontakt z przyrodą zawsze budził w człowieku pytania, inspirując myślenie religijne zorientowane na poszukiwanie *sacrum*. Religia była obecna w historii ludzkości na długo przed pojawieniem się myślenia racjonalnego, zanim Grecy wskazali na naturalne

¹² Por. M. Michel, *Théologie et culture. De Schleiermacher à Tillich*, Paris 1982.

¹³ Punkt 33 dokumentu brzmi następująco: „Jeśli podczas międzyreligijnych «spotkań modlitewnych» stale wywołuje się «ducha z Asyżu» (tzw. modlitwy o pokój różnych religii” w Asyżu w 1986 r.), to organizatorzy tych spotkań winni posłuchać danego wówczas chrześcijaństwu biblijnego hasła roku: «Jam jest PAN, Bóg twój... Nie będziesz miał bogów cudzych obok mnie (2 Mz 20,2.3)»”.

poznanie Boga. Oczywiście dla teologii chrześcijańskiej, ewangelickiej, wymiary poznawcze związane z objawieniem ogólnym są na tyle niezadawalające, że pozostaje dyskusyjna ich wartość zbawcza. Ostrość tej dezaprobaty jest artykułowana w sposób bardziej zdecydowany przez teologię protestancką. Na poziomie tego typu objawienia nie jesteśmy w stanie poznać ani wszystkich przymiotów Boskich, ani istoty Boga, niedostępne jest też poznanie woli Bożej, bez której nie mamy poręki, potwierdzającej wezwanie do zbawienia. Ogólny charakter odkrywania Boga jest niedoskonały i niewystarczający, a nawet pozostawiony sam sobie może okazać się groźny dla człowieka, który będzie szukał usprawiedliwienia poza jedynym Zbawicielem, Jezusem Chrystusem.

Objawienie szczegółowe nie tylko wypełnia wszystkie braki jej ogólnego odpowiednika, lecz stanowi absolutne przekroczenie porządku czasowego i przestrzennego. Bóg Żywy zainicjował wejście w historię, zawierając Przymierze z Narodem Wybranym Izraelem i wypełnił obietnice mesjańskie we Wcieleniu Syna Bożego, Chrystusa. Jest to najpełniejsza manifestacja Boga. Podkreśla się, że podstawowym jej celem jest nie tyle warstwa poznawcza, przekazanie *maximum* informacji o tym, kim Bóg jest, lecz przede wszystkim odsłonięcie zbawczej woli Bożej wobec świata. Dopiero fakty zbawcze realizowane przez Boga i opisane w Biblii, dają przesłanki dla teoretycznej refleksji nad Jego naturą. Uczestnictwo w pełni Objawienia to przyjęcie Jezusa Chrystusa¹⁴.

Co to oznacza dla interesującego nas zagadnienia — dialogu chrześcijaństwa z religiami pozabiblijnymi? Co prawda nie precyzuje się stosunku pierwszego typu objawienia do drugiego, to objawienie pośrednie przebiega przez naturalną obserwację przyrody, gdzie dostrzega się znamiona Stwórcy, natomiast objawienie specjalne udzielone jest jako wspaniałomyślny dar samego Boga za pośrednictwem Słowa Bożego. Istnieje więc nic porozumienia międzyreligijnego, gdyż biblijna historia zbawienia przebiega w tym samym czasie, co dzieje poszukiwania Boga w religiach pozachrześcijańskich. Pewne obszary historii zbawczej, opisanej w Biblii naznaczone są kolorytem otoczenia kulturowego. Nie inaczej jest z odmiennymi tradycjami religijnymi. Człowiek, zarówno chrześcijanin, jak i wyznawca innych wierzeń oddycha kulturą i ten obszar może się stać płaszczyzną spotkania.

Z pozycji protestanckich bardzo ciekawą formułę otwarcia chrześcijaństwa na dialog z innymi tradycjami religijnymi, zaprezentował amerykański teolog niemieckiego pochodzenia Paul Tillich (1886–1965). Starał się on przekroczyć dualizm, jaki wynikał z pobarthowskiego rozróżnienia wiary i religii. Zaczął od nadania nowej interpretacji kluczowej kategorii Objawienia, które musiało „zmieścić” w sobie ekskluzywną formułę wiary biblijnej z pojęciem religii¹⁵. Czym jest wiara religijna? W swej pierwotnej postaci pojawia się tam, gdzie człowiek zadaje pytania o sens swego bycia. Na tym poziomie refleksji pojawiają się bogate możliwości wyboru tego, co człowiek przyjmuje za ostateczną troskę swego bycia. Nie każde zatroskanie posiada znamiona religijne. Błąd w selekcji wpisany jest w skończoną naturę ludzkiej bytowości. Troska staje się religijna, gdy sięga do

¹⁴ Por. M. Uglorz, *Od samoświadomości wiary do świadectwa wiary*, Warszawa 1995, s. 61n.

¹⁵ Por. K. KarSKI, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971, s. 79 n.

Bytu, który istnieje jeszcze przed zadaniem pytania i gwarantuje możliwość jego postawienia. Wiara jest przede wszystkim orientacją ludzkiej egzystencji skierowaną ku „ostatecznej trosce”, która wyjaśni i spełni sens jej bycia. W tym znaczeniu religia nie może się identyfikować z żadnym konkretnym i określonym przedmiotem, gdyż naraża się troskę — wiarę na wybór fałszywego przedmiotu — bożka. Wiara biblijna, „ostateczna troska” chrześcijanina, choć wlana z góry jako wspaniałomyślny dar Boga, nie jest oderwana od czasu nawiedzenia. Jej wezelenie w życie ludzkie nie jest zawieszona w kulturowej próżni. Podobnie jest z religiami niechrześcijańskimi, których specyfika polega właśnie na uwikłaniu swych poszukiwań „troski ostatecznej” w kleszczach czasu i przemożnym wpływem otoczenia kulturowego. Konkretnie formy religijne, w jakich ludzie wyrażają swe odniesienia do Bożej Tajemnicy jako właściwej płaszczyzny, o którą należy się troszczyć, zawsze niosą na sobie balast kulturowo-historycznego pośrednictwa. Ten aspekt, zdaniem Tillicha jest też obecny w Biblii na tyle, że również o wierze chrześcijańskiej można mówić w kategoriach religii tyle, że biblijnej¹⁶. Tak więc samo chrześcijaństwo może przyjąć postawę otwartą na inne religie, które zdążają właściwymi im drogami do Boga, ku tej samej „trosce ostatecznej” człowieka. Wyjaśnienia wielości religii należy upatrywać w sytuacji oddzielenia się człowieka od Boga, co jest bezpośrednim skutkiem grzechu pierworodnego. Symbol upadku, choć płynię z wnętrza tradycji judeochrześcijańskiej, posiada znaczenie uniwersalne dla każdego doświadczenia religijnego, opisuje powszechne położenie ludzkości, usiłującej powrócić do Boga, swego pierwotnego źródła i celu, ku któremu kierują się wszystkie troski. W opisie prapierwotnego upadku przedstawione jest głębokie pęknięcie w bytowej strukturze człowieka między byciem i powinnością. Obrazuje to antropologiczne doświadczenie rozdarcia między tym, kim człowiek jest, a otwartym i nigdy nie dokończonym projektem, kim powinien się on stać, by w pełni zrealizować w sobie człowieczeństwo. Sytuacja ta staje się źródłem dynamizującym ludzkie poznanie oraz wymusza działania praktyczne. Zraniony w sobie człowiek w różnicowany sposób poszukuje powrotu do Tego, którego zagubił na początku czasu. Religie są próbą przekroczenia sytuacji wyobcowania, gdzie ludzkość w konkretnych środowiskach swego historyczno-kulturowego bycia, pragnie dotknąć utraconej mocy *Sacrum*, Boga jako Ostatecznej Troski swej egzystencji.

Zdaniem ewangelickiego teologa, nieprzekraczalny dystans przeciwstawiający wiarę i religię należy poddać modyfikacji z jeszcze innego względu. Chodzi mianowicie o uwagę, zauważoną również przez Emila Brunnera, czy Helmuta R. Niebuhra, że apodyktyczny schemat Bartha utrzymywał zbyt dużą przepaść między chrześcijańską tożsamością wiary a wymaganiami dialogu ze światem i jego kulturą. Konieczność jego podjęcia pojawiła się jako oczywisty wymóg zbliżenia Słowa Bożego do społecznego otoczenia, w którym żyje jego słuchacz. Zachowując transcendentne pochodzenie Objawienia, należało przystosować je do kontekstu życia ludzkiego jako potencjalnego wyznawcy wiary. Uwzględnienie kulturowej sytuacji, w jakiej znalazł się człowiek, również chrześcijanin, stało się koniecznym warunkiem, aby wiara stała się dla niego słyszalnym przesłaniem zbawienia.

¹⁶ P. Tillich, Pytanie o Nieuwarunkowane, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 74–77.

Pominięcie refleksji nad człowiekiem i kulturą oznaczałoby popełnienie „błędu kulturowo-antropologicznego”, osłabiającego w pewien sposób obecność Słowa Bożego w świecie. W tym sensie całkiem słusznie nazywa się myśl Tillicha teologią kultury, co jest zresztą zgodne z tytułem jednej z jego książek. Otwarcie kulturowe dalekie jest od powtórzenia błędu teologii liberalnej, usiłującej wyprowadzić wiarę chrześcijańską przez całkowite poddanie się humanizmowi. Odchodzi się od uzasadnienia fenomenu Objawienia z szerszego kontekstu, z jakiejś ogólnej, pozakonfesyjnej formy doświadczenia religijnego. W tym punkcie Tillich pozostaje wiernym spadkobiercą odnowionej przez Bartha tzw. „zasady protestanckiej” i podziela on podstawowe założenie teologii neoortodoksyjnej, nawołującej do powrotu ku jednemu oraz pełnemu Objawieniu Boga, jakie zawarte jest w Biblii. Wiara może być wyprowadzona jedynie z Objawienia, ale samo Objawienie może zawierać różne znaczenia. Bóg Żywy jest przecież niczym nieuwarunkowanym, ostatecznym źródłem Bycia w porządku stworzenia i odkupienia. Dlatego, zdaniem Tillicha, możemy wyodrębnić dwa rozumienia Objawienia: objawienie ostateczne oraz objawienie uniwersalne. Jego pierwsza wersja skupia się na finalnym spełnieniu się historii zbawienia, jakie dokonało się we Wcieleniu Syna Bożego. W tym sensie innego Zbawiciela już nie będzie i objawienie jest ostateczne. Tym niemniej Bóg, absolutny fundament Bycia, nigdy nie będzie poznany do końca i objawienie wydarza się dalej w historii ludzkości, tocząc się tam, gdzie jeszcze nie jest On rozpoznany definitywnie, a więc także poprzez inne religie. Ten typ objawienia ma zasięg uniwersalny i będzie przebiegać aż do końca historii. Zakres jego przejawiania się jest bardzo szeroki, począwszy od różnych form kultury, np. w literaturze, przez wybranych ludzi, wydarzenia historyczne oraz przez pośrednictwo, bardzo akcentowanej przez Tillicha, bogatej symboliki religijnej. W tym znaczeniu status objawienia uniwersalnego jest taki, że nie dodaje nic nowego do Chrystusa jako centralnego punktu objawienia ostatecznego, ale może poszerzyć pole Jego zbawczej obecności. Tak więc dialog z innymi religiami nie tylko jest możliwy, lecz uzasadnia się w głębi samego Objawienia.

Warto w tym miejscu wspomnieć o pewnej ewolucji w poglądach Tillicha. Co prawda już pod koniec lat pięćdziesiątych odnaleźć można wyraźne ślady wskazujące, że poszukiwał on teoretycznych podstaw dla podjęcia dialogu z innymi religiami, czego efektem była książka *Chrześcijaństwo a religie*¹⁷, to pod koniec życia wzmógł jeszcze bardziej te zainteresowania. W tym celu wszedł nawet w bliższy kontakt intelektualny z twórczością Mircea Eliade. Pogłębiona łączność z filozoficzną refleksją nad religią wymogły na nim przyjęcie kilku punktów jako wyjściowych warunków w podjęciu dyskusji z religiami pozachrześcijańskimi. Mianowicie, w każdej religii znajduje się jakaś część objawienia i zbawienia, wartości te są otrzymywane przez człowieka w warunkach właściwej mu skończoności wobec natury, kultury i historii. Z tej ostatniej uwagi o zanurzeniu objawienia w określonym środowisku historyczno-kulturowym wynika postulat o możliwości krytyki religii (o charakterze mistycznym, profetycznym lub świeckim), gdyż zawsze możliwe są jej deformacje. Tillich jako teolog chrześcijański był też pewien, że jesteśmy w stanie wskazać, odnaleźć w historii religii wydarzenie

¹⁷ Ten z e, *Le christianisme et les religions*, Paris 1968.

centralne, które kulminuje te dzieje, stanowi ich dopełnienie i szczyt. Opierając się na istotnych danych tego wydarzenia — objawienia otwiera się możliwość zbudowania teologii uniwersalnej. W tym miejscu protestancki teolog nie krył, podobnie zresztą jak Eliade, że ostatecznym epifanem Boga jest osoba Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka.

Każda religia zachowuje swoją autonomiczną wartość, o ile tylko jest odniesieniem człowieka do nie uwarunkowanej Pełni Bycia. Wtedy też religie znajdujące się poza obrębem biblijnym, wezwaniem wiary nabywają cech sakralnych, jakkolwiek manifestuje się w nich te odniesienie. W tym znaczeniu w każdej tradycji religijnej można odnaleźć jakąś postać objawienia, samoodślaniania się Boskiego fundamentu wszelkiego bycia. W ustaleniu stopnia i mocy objawienia trzeba stosować dialektyczną metodę na „tak” i na „nie” wobec tych elementów doświadczenia religijnego, które plasują się bliżej biblijnego wzorca, bądź też znajdują się od niego dalej. Nawiasem mówiąc, Tillich był pewien, że stosowanie tej metody we wzajemnym zbliżeniu różnych tradycji religijnych może też pomóc w rozróżnieniu tych zjawisk, zachodzących we współczesnej kulturze, które nie posiadając charakteru religijnego, naśladują, przypominają religię. Kulturowe próby kreowania zachowań quasi-religijnych mogą przyjmować różnorodne formy, np. religii świeckich, idolatrii politycznych, bałwochwalstwa historycznego. Przypomnijmy, iż w czasie życia Tillicha taką rolę odgrywały wielkie ideologie polityczno-historyczne, a jedna z nich nazizm niemiecki spowodowała bezpośrednio jego emigrację z Niemiec do Stanów Zjednoczonych. Tak więc, dynamiczny proces porównywania doktryn religijnych może wywołać takie pytania, które ujawniają nowe napięcia, wzbogacające dialogujących i przyczyniają się do zdemaszkowania pseudoreligii¹⁸.

W swej teologicznej refleksji nad spotkaniem chrześcijaństwa z innymi religiami amerykański teolog szczególną uwagę poświęcił buddyzmowi. I tak, zdaniem Tillicha, w indyjskiej tradycji religijnej wylania się, dominujący w niej czynnik mistyczny, natomiast tradycja judeochrześcijańska powinna być interpretowana przez pryzmat priorytetowego dla niej wymiaru etycznego. Biblijne pojęcie grzesznego człowieka, dynamizuje jego postawę jako próbę przekroczenia stanu upadku, co bezpośrednio oddziaływało na ukształtowanie się odpowiedzialności moralnej za stan świata, tymczasem buddysta postrzega siebie jako więźń tego świata, który pasywnie stwierdza ten fakt, godzi się z nim, nie dostrzegając potrzeby działania „na zewnątrz” swego wewnętrznego życia. Chrześcijański model historii, który zmierza do eschatologicznego ukształtowania „nowego nieba i nowej ziemi”, zachęca do pracy nad zmianą oblicza świata. Bycie buddystą nie zmusza do zbyt dużego zaangażowania w przemianę otaczającej rzeczywistości, lecz do wyzwolenia się z jej iluzyjnego bytowania. Stąd wartością najwyższą buddyzmu będzie współczucie i miłosierdzie, podczas gdy chrześcijanin będzie motywował swoje zaangażowania w świecie przez dynamikę miłości¹⁹. Pełniejsza prezentacja refleksji Tillicha przerasta ramy niniejszego szkicu i z pewnością zasługuje na odrębne studium. Ich krótka prezentacja pokazuje, że amerykański teolog dał

¹⁸ Por. W. Nicholls, *ju.*, s. 274–275.

¹⁹ P. Tillich, *ju.*, s. 290 n.

teoretyczne podstawy dla chrześcijańskiego spotkania z religiami pozachrześcijańskimi oraz bardzo konkretnie aplikował je do dialogu z tradycją buddyjską.

Wydarzenie Soboru Watykański II oraz okres bezpośrednio go poprzedzający charakteryzowały się ogromnym przebudzeniem oraz dynamizmem teologicznym w środowiskach katolickich, co miało również swoje bezpośrednie przełożenie na sformułowanie oficjalnej Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra Aetate*. Wspomnienie czasu przygotowań do prac soborowych nie jest przypadkowe, gdyż w refleksji wybitnych teologów katolickich oraz filozofujących katolików pojawiły się wówczas propozycje podjęcia poważnej dyskusji nad relacjami wielkich religii światowych do chrześcijaństwa i bez nich trudno sobie wyobrazić powstanie soborowej deklaracji. Gustave Thils pisał wówczas, że wyjście z chrześcijańskiego domu wiary na spotkanie innych tradycji religijnych jest konieczne, aby głębiej zrozumieć uniwersalny plan zbawienia, jaki Bóg przygotował wobec całej rodziny ludzkiej. Aby lepiej zilustrować swoją intencję odwołał się on do analogii między Starym Przymierzem i jego wypełnieniem w Nowym. Tak, jak poznanie religii żydowskiej i podtrzymywanie więzi ze Starym Przymierzem staje się nieusuwalnym składnikiem chrześcijańskiej samoświadomości wiary, które objawia jednocześnie specjalny i uprzywilejowany plan zbawienia dla wybranych, tak poznanie wielkich tradycji religijnych może ujawnić zamierzenie Boga odnoszące się do powszechnych dziejów ludzkich wraz z jej historią religii. W tej sprawie przyszłość należy do Boga i to On będzie inicjatorem zjednoczenia religii, w ten sam sposób, zrealizuje się prawda o tym, że jest On Ojcem ludzi wszystkich czasów, języków i kultur²⁰.

Dla zachowania pełnej faktografii należy zauważyć, iż zainteresowanie katolicyzmu religiami pozachrześcijańskimi przewija się w kilku dokumentach Soboru Watykańskiego II, przede wszystkim we wspomnianej Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, ale też w Konstytucji dogmatycznej o Kościele, Konstytucji o Objawieniu Bożym, czy w Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła. W każdym z tych dokumentów wspomina się z życzliwością i szacunkiem innych członków rodziny ludzkiej, którzy poszukują Boga we własnych tradycjach religijnych. Również posłanie misyjne chrześcijan nie powinno przesłonić autentycznych wartości, jakie znajdują się w poszczególnych wspólnotach religijnych, jeśli nawet, z chrześcijańskiego punktu widzenia, nie odznaczają się one czystością prawdy religijnej, przyniesionej w Objawieniu biblijnym.

Przechodząc do skomentowania Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra Aetate*, należy zauważyć, że choć jest to jeden z najkrótszych dokumentów Soboru, zajmujący niecałe pięć stron tekstu w polskiej edycji, to z pewnością należy go traktować jako przełomowy sygnał wskazujący na głębokie zmiany, jakie nastąpiły w nauczaniu kościelnym²¹. Istotnym probierzem tej ewolucji pogłądowej jest wyraźne odejście od linii polemicznej, nastawionej na negatywną ocenę innych religii oraz osłabienie tendencji jednostronnego wyszukiwania w religiach pozabiblijnych jedynie takich elementów, które dzieliłyby

²⁰ G. Thils, *ju.*, s. 102 n.

²¹ DRN.

dwubiegunowo obszar doświadczenia religijnego na zdecydowanie lepszy świat chrześcijański oraz jego gorsze pozachrześcijańskie otoczenie²². Aby komentarz do dokumentu nie był dłuższy od niego samego, zwrócimy uwagę na kilka dominujących akcentów, przedstawiających jego ogólne tło:

1. Podjęcie globalnego dialogu międzyreligijnego i uczestnictwo w nim Kościoła nie wypływa jedynie z przymusu zewnętrznego, związanego z ogólnym kierunkiem zmian kulturowych, gdzie pojęcie pluralizmu religijnego pozostaje nie tylko teoretyczną figurą dla wyjaśnienia wielości religii, lecz weszło na stałe w praktykę życia. Nie widać śladów tej zewnętrznej motywacji w tekście dokumentu. Kościół czerpie inspiracje z własnych źródeł wiary.

2. Wyraźnym motywem, który regularnie odzywa się w soborowym dokumencie jest pragnienie jedności całej rodziny ludzkiej paralelne do dążeń ekumenicznych, jakie przebiegają wewnątrz Kościołów chrześcijańskich.

3. Następną cechą jest uznanie pozostałych religii za pełnowartościowe doświadczenia religijne, skierowane na poszukiwanie Boga. Czyli istnieje jakaś wspólna podstawa religii, którą jest sam człowiek odkrywający w sobie otwarcie na Byt Transcendentny (*capax Dei*).

4. Różnorodność religii nie jest jedynie złem, jak to dotychczas przedstawiano w polemicznych tonacjach. Każda z religii wprowadza własny i niepowtarzalny wkład w ogólne duchowe doświadczenie ludzkości. Szczególne miejsce w tym procesie zajmują religie monoteistyczne, chrześcijaństwo, judaizm i islam, ale też religie Dalekiego Wschodu.

5. Podkreśla się również potrzebę tolerancji religijnej, która jest zakorzeniona w wolności jednostki ludzkiej.

6. Chrześcijaństwo rozpoznaje siebie jako centrum doświadczenia religijnego ludzkości, opierając się na historycznym wejściu Boga w dzieje ludzkie, objawione w szczególny sposób we Wcieleniu Syna Bożego. Uznanie wartości religijnych i zbawczych w innych religiach, nie przesłania w niczym prawdy o jedynym Odkupicielu, Jezusie Chrystusie. Kościół odnosi się do religii pozachrześcijańskich nie przez ich wykluczenie, lecz otwarcie na całą rodzinę ludzką przez składanie świadectwa chrześcijańskiego życia²³.

II. PRÓBA SYSTEMATYZACJI STANOWISK

Soborowy dokument nie zawiera dyrektywnych wskazówek, czy norm teologicznych, więcej nawet, bo jego celem nie było zdefiniowanie oficjalnej, katolickiej teologii religii niechrześcijańskich. W swym zamierzeniu, Deklaracja starała się jedynie zaprezentować ogólną postawę, jaką Kościół zajmuje wobec wielkich

²² Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Rzym 1987, s. 81–87.

²³ Można dodać, że, pozbycie się lęków i postawy agresywnej w stosunku do religii niechrześcijańskich, właściwa ich ocena oraz usytuowanie w świadomości religijnej, zaczyna się od pogłębienia własnej, chrześcijańskiej tożsamości wiary. Nie może być autentycznego otwarcia na pozostałe religie i wnoszenie w nie zbawczej obecności Ewangelii, bez podjęcia osobistego i głębokiego dialogu z Chrystusem.

religii współczesnego świata. Można więc powiedzieć, że soborowa deklaracja przeniknięta jest szczerą życzliwością, która otwiera pole dla teologicznego dyskursu. Rzeczywiście w ramach wywołanej problematyki pojawiła się cała gama odpowiedzi, które posiadają równorzędny status teologicznych poszukiwań, i żadna z nich nie niesie w sobie normatywnego zobowiązania.

Każda próba systematyzująca różnorodność wypowiedzi teologicznych posiada charakter konwencjonalny. Ich zbyt dosłowne traktowanie grozi wprowadzeniem skrótów myślowych, które zamazują istniejące zróżnicowanie. Takie próby skazują też ze swojej natury na pominięcie analiz nad zagadnieniami szczegółowymi, w których kryje się źródło różnic w teologicznych sformułowaniach. Tym niemniej dla ogólnego zorientowania w aktualnych tendencjach teologii religii niechrześcijańskich pożyteczne jest użycie zbiorczego schematu klasyfikującego dotychczasowe stanowiska²⁴.

Jako pierwszą wymienia się, skomentowaną już uprzednio, dialektyczną teologię protestancką powiązaną z teologią neoortodoksyjną Karla Bartha. Drugą, dość wpływową współcześnie, grupą interpretacyjną, wyjaśniającą chrześcijańską samoświadomość wiary wobec innych religii, jest teoria dopełnienia (*théologie de l'accomplissement*). Wśród jej czołowych reprezentantów wymienia się takich teologów, jak: J. Daniélou, H. Urs von Balthasar, czy H. de Lubac, R. Panikkar. Podkreśla się uznanie dla autonomicznych wartości, jakie realizują się w poszczególnych religiach. Historia religii przynosi ze sobą różnorodne formy wezwania Bożego, które realizując swoje partykularne intuicje, tworzą wielość tradycji religijnych. Każda z nich zakłada dążenie do tak lub inaczej rozumianego Boga Żywego, i w tym znaczeniu każda religia zawiera pozytywne wartości. Realizacja tego wezwania w religiach pozabiblijnych jest niepełna i musi być ostatecznie oczyszczona, czy też dopełniona w chrześcijaństwie, które zawiera w sobie Pełnię Objawienia Bożego. W ten sposób chrześcijaństwo oświeśla zbawczą łaską pozostałe religie i dopełnia w nich to wszystko, czego im brak, aby uczestniczyć w uniwersalnym darze odkupienia. Każda z tradycji religijnych może otrzymać zbawczą pełnię obietnicy tylko przez konfrontację z jedynym i centralnym wydarzeniem w historii religii, którym jest wcielony Syn Boży. Pozytywna ocena i afirmacja pozachrześcijańskich kultur religijnych odsłania zarazem ich nieprzekraczalne limity, które potrzebują odnowienia i przemiany w świetle prawdy ewangelicznej.

Trzecia grupa odpowiedzi jest przyporządkowana teologii ogólnej i szczegółowej w ramach, których realizujące się historia zbawienia (*théologie de l'histoire générale et spéciale du salut*). Wśród jej zwolenników wyróżnia się G. Thilsa, K. Rahnera z jego teorią „anonimowych chrześcijan”, H.R. Schlette'a oraz H. Künga. Dla wyjaśnienia obecności Boga Biblii w pozostałych tradycjach religijnych korzysta się ze schematu Objawienia powszechnego i szczególnego. Jak wyjaśnia się wzajemną relację między nimi? Cała historia zbawienia posiada jakby dwa uzupełniające się wymiary, powszechny i specjalny. O ile sprecyzowanie znaczenia terminu objawienie szczególne nie nastrocza zbyt wielu kłopotów, gdyż przyjęte

²⁴ Korzystam z typologii podanej przez Pierre Masseina w „Słowniku religii” zredagowanym przez Paula Pouparda, *Dictionnaire de religions*, Paris 1984, s. 1693–1697.

aktem wiary jako dar wspaniałomyślnego Boga, stosuje się ekskluzywnie do objawienia judeochrześcijańskiego, o tyle pojęcie objawienia powszechnego odznacza się większym skomplikowaniem. Ogólnie twierdzi się, że głównym mediatorem tego typu objawienia jest kosmos. To sam świat, bez względu na poszczególne jego interpretacje zawarte w przekazach religijnych, jest szczególnym miejscem epifanii Bożej tajemnicy. Poza tym wspomina się również naturalne zasady moralne, które wskazują na istnienie Boskiej podstawy porządku etycznego. Jeśli zaakceptuje się szerokie rozumienie objawienia, to rzeczywiście objawienie powszechne spełnia rolę pośredniczącą w budzeniu się wiary. Trudno jeszcze w tym miejscu mówić o spełnieniu się samego aktu religijnego zawierzenia Bogu na wzór biblijny. Akt wiary zależy jedynie od łaski Bożej i sytuuje się poza możliwościami poznawczymi objawienia powszechnego, lecz relacja religijna jaka tworzy się na tym poziomie jest autentycznym wyrazem dążeń człowieka do uzyskania pełnego doświadczenia Boga. Dlatego wszystkie wielkie religie światowe należy umieścić w planie powszechnych dziejów zbawienia, w jakich uczestniczy ludzkość. Na potwierdzenie swojej teorii Thils przywołuje patrystyczny obraz Logosu-Chrystusa, który rozsiewa na polach świata ziarna prawdy. Św. Justyn korzystał z tej metafory dla wyjaśnienia konfrontacji chrześcijaństwa z grecką filozofią. Nie zaprzeczał on możliwości poznania Logosu-Prawdy przez niektórych filozofów (np. Heraklit i Sokrates), choć oczywiście było to możliwe w sposób przybliżony i niepełny. Podobnie jest z chrześcijaństwem stającym wobec wielości religii. Pełnię prawdy o Bogu ofiarowuje człowiekowi jedynie totalne objawienie Logosu jako Słowa Bożego, które jest zdeponowane w Biblii i afirmowane łaską wiary. W pozostałych religiach, rozrzuconych nasion prawdy nie będzie nigdy w wystarczającej ilości, aby pouzbierane z jednego lub wielu miejsc, czyli z jednej lub z wielu religii pozabiblijnych, mogłyby sprowokować zaistnienie Objawienia specjalnego, które leży w suwerennej decyzji Boga. A zatem, każda kultura religijna odbija w swoich poszukiwaniach ukryte oblicze Boga prawdziwego, w tym znaczeniu coś z niego objawia. Jednakże moment dystansu, jaki dzieli dwa typy objawienia nigdy nie może być przekroczony przez wyłączne tropy wyłobione przez człowieka w ramach objawienia powszechnego. Każda partykularna forma religii wyraża się w i poprzez swoiste dla siebie otoczenie kulturowe, które narzuca określoną koncepcję *sacrum*, decydując tym samym o sposobach wyrażania relacji religijnej. Cała struktura doświadczenia religijnego w objawieniu powszechnym naznaczona jest piętnem rozwoju kulturowo-historycznego, co stanowi jego treść i zarazem ograniczenie horyzontalne. Pozostaje dziełem człowieka kroczącego śladem ukrytego Boga. Tymczasem, objawienie specjalne jest mową ukrytego Boga, który ukazał swoje oblicze w Synu Bożym wcielonym, Jezusie Chrystusie.

Czy w takim razie istnieje możliwość przejścia między jedną a drugą formą objawienia? Oczywiście, że tak. Chrześcijaństwo jest również religią, bo choć jego Boskie Źródło istnienia płynie spoza horyzontu historii świata, to dramat Przymierza rozgrywa się w dziejach ludzkich. Wiara chrześcijańska wtapia się w świat, oddychając kulturą tak, jak pozostałe religie. Jej uprzywilejowane miejsce nie narusza wartości pozostałych kultur religijnych. W momencie, gdy religia chrześcijańska zostanie uznana przez wyznawcę innej religii jako miejsce objawienia Pełnej prawdy o Bogu, to wówczas powszechna historia zbawienia staje się w życiu

tego człowieka specjalną historią zbawienia. Na poziomie kulturowym, chrześcijaństwo plasuje się jako jedna z religii wyznawanych przez ludzkość, ale przyjęta przez osobę ludzką w akcie wiary i wzmocniona łaską, wprowadza go w bezpośredni obręb oddziaływania objawienia specjalnego, które Bóg przygotował dla wybranych.

Czwarty nurt odpowiedzi określa się mianem koncepcji sakramentalnej (*théologie de la sacramentalité*). Jej zwolennikami są m.in. Y. Congar oraz E. Schillebeeckx. Refleksja teologiczna koncentruje się na Chrystusie, który jest sakramentem pojednania ludzkości z Bogiem Ojcem. Osoba Syna Bożego jest widzialnym „znakiem i narzędziem” zasadniczej postawy Boga wobec rodziny ludzkiej, skierowanej na doprowadzenie wszystkich ludzi do finalnego spełnienia się dzieła zbawczego. W tym znaczeniu Syn Boży jest sakramentem miłości Bożej do całego stworzenia. Sakrament ten przez dokonane odkupienie jest też obecny w Kościele (*Ecclesia sacramentum mundi*), ale nie wbrew lub poza religiami niechrześcijańskimi. Chrystus jest jedynym i niedościgłym wzorcem znaków sakramentalnych, choć też w każdej religii istnieją gesty oraz rytuały religijne o charakterze soteriologicznym. Twierdzić się będzie, że Chrystus jako jedyny Pośrednik i Zbawiciel pozostaje obecny w tych gestach, o ile wyznawcy innych religii postępują zgodnie z własną tradycją. Czyniąc tak, uczestniczą oni w tajemnicy pojednania z Bogiem, Ojcem wszystkich ludzi. Jednocześnie unika się ryzyka relatywizacji mocy sakramentu, podkreślając, że uczestnictwo religii niechrześcijańskich w zbawczym działaniu Chrystusa, odbywa się nie przez wspólnotową przynależność do określonej religii, gdyż pierwotnym typem wspólnoty sakramentalnej jest Kościół. Jedynie w Nim i poprzez Niego uobecnia się w świecie Chrystusowa moc pojednania. To nie religie pozachrześcijańskie jako zamknięta całość mogą czerpać łaskę odkupienia, lecz poszczególni wyznawcy, o ile kierują się szczerym sercem wskazaniem własnej religii.

W końcu też, należałoby wyróżnić koncepcję relatywistyczną, lub też synkretystyczną, której nie wymienia Massein. Umieszcza się w niej dokonania tych teologów, którzy ustawiają wszystkie religie w pozycji równorzędnych partnerów, z których żaden nie ma specjalnie uprzywilejowanego miejsca, jeśli nie w planie zbawienia, to z pewnością w wyczerpującym poznawczo ujęciu Boskiego źródła tajemnicy religijnej. Można zatem przypuszczać, że wspólnota chrześcijańska nie jest traktowana jako wyróżnione miejsce, gdzie rozgrywa się zbawcze uświęcenie, które miałyby w efekcie prowadzić do uzyskania soterycznego spełnienia. Obecność zbawiającego Chrystusa nie ogranicza się do wiary ukształtowanej w kręgu Objawienia biblijnego. Twierdzenie takie, mieściłoby się jeszcze w ramach katolickiej ortodoksji twierdzącej, że w Jezusie dokonał się historyczny fakt odkupienia, który, w sposób znany jedynie Bogu, rozciąga swoją moc na każdą religię. W tym znaczeniu potwierdzałoby to sensowność wyprowadzenia interpretacji, według której żaden partykularny typ doświadczenia religijnego nie wyczerpuje w „całości” Bożej tajemnicy, nikt, poza Bogiem, nie posiada Jego wiedzy. W tym sensie chrześcijaństwo nie jest jedyną i zamkniętą postacią poznawczego „wyczerpania” tematu religijnego, skupionego wokół słowa Bóg. Z kolei, takie postawienie sprawy sprawia, że zarzuca się tej koncepcji przyjmowanie istnienia jakiejś pierwotnej religii o charakterze uniwersalnym, jakiejś

wspólnej „wiecznej religii” ludzkości, gdzie żadna konkretna, historycznie ukształtowana jej postać nie może być uważana za pełnego reprezentanta Boga. Brak nadania wyróżnionego miejsca Objawieniu biblijnemu może nasuwać wątpliwości, czy zrealizowało ono ekskluzywnie dzieło odkupienia człowieka, uderzając tym samym w chrześcijańską samoświadomość wiary o ostatecznym wypełnieniu zbawczej obietnicy. Wydaje się, że na zapleczu teorii synkretystycznej kryje się nierozróżnienie między niemożliwością bezpośredniego dotarcia poznawczego do Boga, ku któremu kierują się wysiłki wszystkich religii, a tezą głoszącą chryzologiczne wypełnienie odkupienia, gdzie na mocy wiary otwiera się dostęp do pełnego uczestnictwa w życiu Bożym. Skok religijnej przynależności do kręgu Objawienia dokonuje się w wierze, a nie na podstawie międzyreligijnego doświadczenia, które usiłowałoby wyczerpująco opisać tajemnicę Boga. Szczególną wersją teorii synkretystycznej byłaby tzw. pluralistyczna teologia religii, której głównym rzecznikiem jest angielski filozof z nurtu analitycznego, powiązany ze wspólnotą anglikańską J. Hick, zaś ze strony katolickiej P. Knitter. Podstawowa cecha tego stanowiska sugerowana jest przez twierdzenie osłabiające wyjątkowy i ekskluzywny charakter biblijnego wejścia Boga w historię ludzką. Każdy typ religii, łącznie z objawieniem chrześcijańskim, naznaczony jest skazą uwikłania dziejowego. Partykularny, lokalny charakter historycznie ukształtowanych wierzeń religijnych sprawia, że żaden z religijnych partnerów nie powinien zgłaszać pretensji do zajęcia uprzywilejowanego miejsca w poznaniu Boskiej Pełni. O ile wcześniej dialog międzyreligijny koncentrował się wokół osoby Chrystusa — Zbawiciela wszystkich ludzi, to przyszły kształt tego dialogu musi być przekroczony przez paradygmat teocentryczny. Osią spotkania międzyreligijnego stanie się próba uzgodnienia istotnych cech wielkich tradycji religijnych, które odnoszą się do zróżnicowanego pojęcia bóstwa. Z chrześcijańskiego punktu widzenia, zachęta do opuszczenia chryzologii na rzecz większego otwarcia ku pluralistycznej koncepcji *sacrum* ryzykuje zniesienie fundamentu wiary biblijnej.

LE CHRISTIANISME EN FACE DES RELIGIONS ET LE PROBLÈME DU SALUT

RESUMÉ

Le problème de la religion chrétienne face aux autres traditions religieuses est intéressant surtout par rapport au salut. Cette rencontre pose une question importante: de quelle façon participe telles au salut apporté par Jésus Christ. Du côté chrétien ce sont les milieux protestants qui ont commencé le dialogue. Celui-ci a été repris par les catholiques puis précisé pendant Vatican II. Maintenant il y a plusieurs réponses viennent de théologiens. Nous présentons cinq propositions: la théorie de l'exclusion présentée par Karl Barth, la théologie de l'accomplissement (J. Daniélou, H. de Lubac, H. Urs von Balthasar), la théologie de l'histoire générale et spéciale du salut (G. Thils, K. Rahner, H.R. Schlette), la théologie de la sacramentalité (Y. Congar, E. Schillebeeckx) et la théorie relativiste (J. Hick, P. Knitter).

WYJAŚNIENIE FAKTU RELIGII W „LUBELSKIEJ SZKOLE FILOZOFICZNEJ”

Treść: — I. Wprowadzenie. — II. Propozycja lubelskiej szkoły filozoficznej. 1. Charakterystyka szkoły lubelskiej. 2. Fakt religii a formy religii. 3. Uzasadnienie faktu religii. — Resumé.

WPROWADZENIE

Religia jako zjawisko kulturowe jest jednym z trwalszych elementów, wyrażających specyfikę ludzkiego bycia w świecie. Zarówno badania historyczne, jak i aktualny pejzaż kulturowy potwierdzają istnienie określonych zachowań ludzkich, zaliczanych do wymiaru religijnego, który współcześnie określa się zbiorczą nazwą — *sacrum*. Można więc mówić o swoistym rysie uniwersalności w występowaniu fenomenu religijnego, który wykazuje sporą odporność na wpływ dziejów, tendencje kształtowania się lokalnych kultur, czy też społeczne nastawienia oraz indywidualne preferencje. Stwierdzany fakt powszechności religii zawsze budził zaciekawienie. Wystarczy spojrzeć na ogrom literatury religiologicznej, która przecież nie wypowiedziała jeszcze w tej kwestii ostatniego słowa. Stąd jednym z bardziej interesujących zagadnień, jakie ukształtowało się wokół religii, skupiło się w pytaniu o odnalezienie racji uzasadniających jej istnienie. Dlaczego w ogóle pojawiła się religia i skąd czerpie swoją zadziwiającą żywotność? Czy istnieją jakieś argumenty, które mogłyby wyjaśnić początek religii oraz jej związek z człowiekiem, uzasadniając tym samym jej wiarygodność?

Co prawda współczesna orientacja badawcza w szeroko rozumianej filozofii religii odeszła od poszukiwania historycznego źródła faktu religijnego, i jeśli pojawiają się jeszcze tak sformułowane pytania, to są one bardziej echem gorących sporów, jakie wybuchły pod koniec ubiegłego stulecia i przebiegały przez pierwsze dekady XX¹. Problem ten skupił uwagę badaczy religii w okresie dominującego

¹ Ciężar dyskusji religiologicznych, nie bez oddziaływania aktualnych tendencji filozoficznych i metodologicznych, przesunął się dziś bardziej na wyjaśnienie struktury oraz funkcji, jakie pełni religia w zmieniającym się otoczeniu kulturowo-społecznym. Szczególnego znaczenia nabrały kwestie metodologiczne przełożone na problem badań religioznawczych, np. w powiązaniu z naukami humanistycznymi, J. Ries, *Science des religions et sciences humaines. Problème et méthode*, Louvain — la Neuve 1979; D. Dubarle, *Epistémologie des sciences humaines de la religion*, Paris 1980, nachylone w stronę nauk szczegółowych, J. L. Adrière, *L'articulation du sens*, Paris 1970; osadzające przekonania religijne w ramach problematyki teoriopoznawczej, J. Życiński, *Teizm a filozofia*

oddziaływania nurtu ewolucyjno-kulturowego. Ze swojej natury był on nastawiony na odnalezienie prapoczątkowego źródła religii, z którego wypłynął ciąg stopniowych transformacji wierzeń religijnych, od bardziej pierwotnych, poznać można niezorganizowanych, po formy wyższe, rozwijane paralelnie do stanu kultury. Ten typ „archeologicznego” dogrzebania się do pierwotnego stadium sytuacji religijnej wpisany był w samą konstrukcję metody ewolucyjnej, która każde z obserwowanych zjawisk, zmuszona była rozpoczynać od wskazania na pierwotny stan etnograficzny. Początek dyskursu epistemologicznego inicjował się i poniekąd uzasadniał sensowność podejmowania dalszych wysiłków przez wskazanie na „początek” przedmiotu badań.

Obecne wyciszenie się pytań o genetyczne wyjaśnienie religii nie oznacza, że formułowane na temat wprost lub jedynie zakładane odpowiedzi, nie posiadają istotnego znaczenia dla całościowego sposobu rozumienia faktu religii oraz metody jego uzasadnienia. Brak ożywczych rozstrzygnięć, inspirujących idei, które rzuciłyby nowe światło na dotychczasowe rozwiązania nie umniejsza chęci poznania, jak to właściwie z tą religią było? W jaki sposób człowiek wniósł w kulturę sakralny wymiar swego życia? Podobnie brzmiące zapytania religio-genetyczne stawiano bardzo wcześnie, bo już w czasach greckich. Herodot i Hezjod łączyli teorie religijne pochodzenia bogów z hipotezami dotyczącymi początku świata². Po pierwotnym stanie chaosu, wylaniały się kolejne poziomy kosmicznego porządku. Następującym po sobie okresem kształtowania się kosmosu odpowiadały proporcjonalne wobec nich bóstwa. Bogowie, jak zapewnia Hezjod, zrodzili się jako potomstwo Uranosa i Gai. Wśród tytanicznych dzieci palma pierwszeństwa przypadła Kronosowi³. To dlatego Pindar mógł twierdzić, że bogowie i ludzie mają wspólnych przodków w osobie Matki Ziemi, a różnica między nimi dotyczy jedynie potęgi i mocy działania, które to przymioty w świecie boskim realizują się w większym zakresie. Teorie kosmogoniczne zmieniały się, przybywali nowi bohaterowie boskiej sceny, jak Zeus czy Dionizos, inni odchodzili w niepamięć i zapomnienie. Z czasem jednak rozwijany i wzbogacany panteon greckiej religii stanął wobec krytyczności filozoficznego logosu, który nie pozwalał już na zbyt śmiało wyprawy wyobraźni religijnej. To nie tylko wróżbici i poeci, ale również filozofowie zaczęli pytać o religię. Ksenofanes zdobędzie się na otwartą artykulację ironii, adresowanej w stronę naiwnego sposobu tworzenia, obrazowania świata boskiego. Trafność i uszczypliwość jego spostrzeżeń może być zinterpretowana w równym stopniu jako przestroga wobec niczym nieskrępowanych zapędów greckiej religijności ludowej, jak i mądre pouczenie dane religii państwowej, by również w obszar „bogów” dopuścić trochę więcej filozoficznego rozsądku. Czyż nie tego właśnie aspektu dotyczyło jedno z głównych oskarżeń wysuniętych przeciw Sokratesowi? Obwinianie o bezbożność było bezpośrednią reperkusją na Sokratejskie wątpliwości zgłaszane wobec oficjalnej religii Ateńskiego *polis*, gdzie

analityczna, T. I, II, Kraków 1985–1988, lub ujęcia socjologiczne, P. Berger, *La religion dans la conscience moderne*, Paris 1971. W końcu też, podjęto próbę metateoretycznej systematyzacji dotychczasowej wiedzy o religii, np. A. Bronk, *Nauka wobec religii*, Lublin 1996.

² C. Ramnoux, *Études Présocratiques*, T. II, Paris 1983, s. 110.

³ W. Jaeger, *A la naissance de la théologie*, Paris 1966, s. 19.

udział logosu w procesie tworzenia panteonu bogów, czyli poniekąd w genezie religii, był zbyt mały.

Inny szeroki nurt refleksji nad początkiem religii związał się z kulturowym wpływem chrześcijaństwa, które opierało się na fundamencie Objawienia biblijnego. Absolutny priorytet Słowa Bożego nie gardził helleńskim dziedzictwem, włączając je na służbę teologicznej pełni. Pierwsi przedstawiciele apologetyki chrześcijańskiej nie mieli żadnych wątpliwości, co do dziejów prawdziwej religii, które zostały zawarte i przekazane w tekście biblijnym. Religia rozpoczęła się w momencie stwórczym, gdy z prochu ziemi powstał pierwszy człowiek — Adam, i choć zażyłe więzi ze Stwórcą zostały zerwane grzechem, to kolejne Przymierza zawierane przez Boga z człowiekiem zapisywały dzieje ludzkie religijną obietnicą odkupienia. Wybitni reprezentanci Aleksandryjskiej Szkoły Katechetycznej byli bezwzględnie przekonani, że Boski Logos — Chrystus skupił w sobie wszystkie „ludzkie słowa”, jakie zostały dotychczas powiedziane o Bogu. Umocnieni chrześcijańską pewnością wiary przejmują od Greków rozumienie Mądrości, powiązanej ściśle z pojęciem bóstwa. Syn Boży, jak doda Klemens, wypełnił poszukiwania religijne ludzkości, i jeśli tylko zasiano, choćby drobne, ziarna prawdy na greckim pogłębiu kulturowym, to należy je odczytywać przez pryzmat Bożej pedagogii, która w ten sposób zapowiadała objawienie się totalnej Prawdy religijnej dla pogan, analogicznie do roli, jaką spełnił Stary Testament wobec narodu żydowskiego. W ten sposób ukształtował się teologiczny opis religii, przede wszystkim chrześcijańskiej, poza którą „nie ma zbawienia”. Jeśli korzystano z narzędzi poznania filozoficznego, to w celu uzasadnienia „prawdy wiary katolickiej przeciw błędom niewiernych” — jak prawdopodobnie brzmiał pierwotny tytuł *Summy przeciw poganom* Tomasza z Akwinu⁴.

Początku refleksji nad genezą religii w jej współczesnym kształcie należy doszukiwać się w Oświeceniu francuskim, a szczególne jej nasilenie, jak to już wspomnieliśmy, datuje się na drugą połowę ubiegłego stulecia i pierwsze dziesięciolecie XX w. Jeśli można mówić o akademickiej stabilizacji nowej dziedziny wiedzy nazywanej religioznawstwem, to cezurę historyczną stanowi rok 1873, gdy w Genewie utworzono pierwszą katedrę pod tą właśnie nazwą⁵. Na badawcze zainteresowanie religią złożyło się kilka równorzędnych komponentów. Spośród najważniejszych należałoby wyróżnić wzrastającą stosowalność metody empirycznej, ideę ewolucyjnego rozwoju życia oraz postępującą specjalizację nauk humanistycznych, gdzie badacze, w sposób niezależny od wyznania religijnego czy przynależności konfesyjnej, podjęli studia nad statusem religii. Taki klimat badań pociągnął za sobą ogromny rozwój szczegółowych gałęzi wiedzy o zjawisku religijnym, od historii religii, przez socjologię aż do psychologii religii. Dla niektórych kierunków, ta „pozareligijna” tendencja badawcza służyła zapewnieniu neutralności i obiektywności poznawczej, której, w ówczesnej opinii, brakowało „konfesyjnemu” zaangażowaniu. Prawdziwym przełomem, który przeorientował dotychczasowy, redukcyjny profil wyjaśniający, okazała się fenomenologia religii (G. van der Leeuw, N. Söderblom, R. Otto, M. Eliade). Opis zjawiska religijnego

⁴ Z. Włoddek, Św. Tomasz z Akwinu o Bogu w *Summie przeciw Poganom*, *Znak* 8(1992), s. 6.

⁵ Por. G. L a n c z k o w s k i, *Wprowadzenie do religioznawstwa*, przeł. A. Bronk, Warszawa 1986, s. 93-98; M. E l i a d e, *Sacrum i profanum*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1996, s. 179-191.

opierał się na materiale etnograficznym, który stanowił jedynie wstępny etap dla penetracji istoty religii w celu odnalezienia jej stałych struktur. Przeżycie religijne zachodziło w obrębie własnego, autonomicznego doświadczenia, w którym ujawniają się swoiste sensory, pełne sakralnej symboliki. Ich poznanie dawało się odtworzyć przez zastosowanie specjalnego zabiegu poznawczej empatii, zaangażowanego „wczucia się” w badany fenomen. W ten sposób postulowany jako konieczny warunek neutralizacji analiz religioznawczych od sugerowania się oddziaływaniem wierzeniowym nie tylko nie uchylał kryterium epistemologicznej obiektywności, lecz wręcz odwrotnie, jego brak mógł się przyczyniać do popadnięcia w błędy i uproszczenia interpretacyjne, których bezpośrednim efektem stał się brak pełnego dostępu do badanego zjawiska. Pomimo absencji zainteresowań nad wykryciem źródła ludzkiej religijności, fenomenologia rozumiana jako metoda badań pozytywnie oddziaływała na kulturowy klimat, jaki wytworzył się wokół religii, wyjaśnianej nieodmiennie przez kliszę ewolucyjnego zapóźnienia, jeden z ostatnich bastionów broniących niepokonaną jeszcze do końca epokę „przesądów”. Niemal równocześnie z pojawieniem się nurtu fenomenologicznych badań nad religią, w obszarze religioznawstwa zorientowanego etnograficznie, pojawiła się grupa chrześcijańskich uczonych, związanych z Wiedeńską Szkołą Etnologiczną, symbolizowaną postacią i działalnością Wilhelma Schmidta⁶. Był to pierwszy poważny głos, jaki został wypowiedziany w dyskusjach religio-genetycznych przez badaczy zaangażowanych religijnie. Postawione tezy oraz wysuwane na ich potwierdzenie uzasadnienia, wsparte rozległym materiałem etnograficznym, były na tyle prawdopodobne, że spotkały się z żywym odbiorem, również ze strony dominującej wówczas orientacji ewolucyjnej, która w znakomitej większości swoich zwolenników pozostawała nieprzychylna religii. Rzecz ciekawa, że pomimo odmienności w wysuwanych konkluzjach, istnieje między obu stanowiskami pewne podobieństwo. O ile nurt ewolucyjny upatrywał genezy religii w ramach wewnętrznej dynamiki procesu rozwojowego o charakterze ewolucyjnym, który przebiegał jednorodnie w świecie zjawisk przyrodniczych, jak i w sferze kultury, o tyle nurt historyczno-krytyczny w swej wersji powiązanej z wczesnym okresem kształtowania się wiedeńskiej szkoły etnologicznej, odwoływał się do przedkulturowego pojęcia praobjawienia, które przyniosło człowiekowi ideę Istoty Najwyższej. Przy uwzględnieniu wszystkich różnic, jakie dzielą te dwie metody myślenia, w obydwu teoriach nie skorzystano w wystarczającym stopniu z analiz antropologicznych. Zjawisko religii przebiega przecież przez człowieka, który powiązany wielorako ze światem przyrody, przekracza na różnych poziomach jej ograniczenia, tworząc swoją podmiotowość w obszarze kultury. Wydaje się, że w obu kierunkach nie wyakcentowano dostatecznie roli osoby ludzkiej, która interpretuje siebie jako byt otwarty na *sacrum*. Zarówno teorie powiązane z ewolucjonizmem, jak i szkołą wiedeńską, choć odwołując się do innych przesłanek, nie wiązały faktu religii

⁶ W tym miejscu należy się wyjaśnienie. Gdy przywołujemy dokonania teoretyczne nurtu ewolucyjnego oraz Szkoły Wiedeńskiej, to nie traktuje się ich dokonań w formie zaktualizowanej aprobaty, lecz odtworzenie szerszego kontekstu polemik wokół genezy faktu religii, tak aby lepiej umiejscowić na ich tle stanowisko wypracowane w ramach lubelskiej szkoły filozoficznej. Por. Krytyczne opracowanie Henryka Zimonia, *Monoteizm pierwotny. Teoria Wilhelma Schmidta i jej krytyka w wiedeńskiej szkole etnologicznej*, Katowice 1989.

z wymiarem konstytutywnym dla bytu ludzkiego. W pierwszym przypadku religię przynosiła człowiekowi złożoność procesu ewolucyjnego, w drugim natomiast, sfera praobjawienia, która również sytuowała się poza bezpośrednim wpływem osoby ludzkiej.

Paradoksalnie wspólnym łącznikiem między obu teoriami była próba całościowego wyjaśnienia faktu religii w oparciu o szeroki materiał religioznawczy, przy czym każdorazowo odpowiedź była uzależniona w punkcie wyjścia od analizowanego materiału, zmieniając jedynie swój kształt, co było prostą konsekwencją przyjmowanych w punkcie wyjścia prekoncepcji. W pierwszej, ewolucyjnej wersji była to przyjęta arbitralnie teza o izomorficznym charakterze rozwoju przyrody i kultury, w drugim przypadku należałoby mówić o dominancie poznawczej, powiązanej z przesłanką konfesyjną. Dodatkowo też, zwraca się uwagę, że empiryczno-etnologiczne potwierdzenie istnienia swoistego zjawiska kulturowego, które należy zaliczyć do religijnego sposobu bycia człowieka, stanowi jedynie „przedpole” dla postawienie głębszych pytań o źródła religii. Nie oznacza to w jakimkolwiek stopniu obniżenia wartości poznawczej religioznawczego poziomu badań. Powie się jedynie, że zebrany materiał służy jako konieczna przesłanka dla postawienia istotniejszych pytań o istotę religii oraz racje uzasadniające jej istnienie, które muszą być przesunięte do właściwej im, filozoficznej przestrzeni rozważań. Jak słusznie zauważa się, współczesne kontrowersje wokół religii nie dotyczą problemu jej trwałej obecności w kulturze, czemu nikt rozsądny nie zaprzecza, lecz właściwej interpretacji tego faktu, a zwłaszcza jego wyjaśnienia⁷. Krótko mówiąc, pytania o religię potrzebują pogłębionej analizy filozoficznej, i w tym właśnie kierunku zorientowała swoje poszukiwania refleksja „lubelskiej szkoły filozoficznej”.

I. PROPOZYCJA „LUBELSKIEJ SZKOŁY FILOZOFICZNEJ”

I. Charakterystyka szkoły lubelskiej

Filozoficzną refleksję nad religią kultywowaną w ramach szkoły lubelskiej zalicza się do nurtu tomistycznego, inaczej nazywanego nurtem realistycznym, metafizykującym lub klasycznym⁸. Nawiązania do myśli Tomaszowej nie oznaczają jednorodności gdyż istnieje wielość jej interpretacji, co nie pozwala na używanie uogólniającej, lecz i pozornej nazwy zbiorczej. W tym znaczeniu bardzo słusznie mówi się o różnorodności „tomizmów”, wśród których wyodrębnia się jego odmianę egzystencjalną⁹. Czerpiąc z dokonań tomistów francuskich (J. Maritain,

⁷ Z.J. Zdybicka, Człowiek — zbawcą człowieka? Uwagi o marksistowskiej teorii religii, w: *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, pod red. A.B. Stępień, Lublin 1990, s. 171.

⁸ A. Bronk, *ibid.*, s. 148n.

⁹ Por. M. Régner, *La diversité des „thomismes”*, w: *Histoire de la philosophie T. III, sous la direction d'Yvon Belaval*, Gallimard 1974, s. 498–499.

a zwłaszcza E. Gilson) utworzyła się, w dużej mierze autonomiczna i niezależna od nich, grupa polskich filozofów, skupionych wokół Stefana Swieżawskiego. On sam wspomina, że przygotowując swoją rozprawę doktorską o pojęciu intencji w filozofii scholastycznej, spotkał się jeszcze w okresie międzywojennym (1929/1930) z Gilsonem oraz z jego, ówczesnie, nowatorską interpretacją scholastyki oraz metafizyki Akwinaty¹⁰.

Wracając do wyjściowej próby scharakteryzowania „lubelskiej szkoły filozoficznej”, należy zauważyć, że próby takie były już czynione¹¹. W niniejszym miniopisie skupimy się jedynie na przypomnieniu kilku najistotniejszych informacji. Kierując się wskazówkami określającymi inny znaczący nurt filozofii polskiej, szkołę lwowsko-warszawską, wyróżnia się cztery podstawowe elementy formalne, składające się na pojęcie szkoły filozoficznej¹². *Genetycznie* należałoby wiązać formację lubelską z działalnością kilku wybitnych uczonych. W skład tej założycielskiej grupy wchodzi m.in.: Stefan Swieżawski (historia filozofii i jej metodologia), Jerzy Kalinowski (logika i prawo), M.A. Krąpiec OP (metafizyka), Marian Kurdziałek (historia filozofii) Stanisław Kamiński (metodologia), Karol Wojtyła (etyka) który nawiązywał do personalizmu. Wokół nich ukształtowała się dość szybko grupa uczniów twórczo rozwijających poszczególne segmenty wiedzy filozoficznej (A.B. Stępień w teorii poznania, T. Styczeń w etyce, a w interesującej nas szczególnie problematyce filozofii religii Z.J. Zdybicka). Drugi czynnik określający szkołę, *geograficzny*, dotyczący miejsca jej powstania, wskazuje automatycznie na Katolicki Uniwersytet Lubelski. Pomimo, że część z późniejszych uczniów szkoły rozprzeczła się po wielu ośrodkach krajowych i zagranicznych, za jej kolebkę uważa się Wydział Filozofii KUL. Następny czynnik, czasowy określa działalność szkoły na okres po II wojnie światowej, co, z dostrzeganym wewnętrznym spolaryzowaniem, trwa do dziś. Właściwe powstanie Wydziału Filozofii nastąpiło w 1946 r. Okres najbardziej dynamicznego rozkwitu przypada na drugą połowę lat pięćdziesiątych i lata sześćdziesiąte. Ostatnia wskazówka *merytoryczna* zakreśla więc ideową osób. Rzeczywiście, na pewnym poziomie ogólności można wyodrębnić kilka cech wyróżniających środowisko lubelskie, choć należy podkreślić istnienie wewnętrznych napięć i różnicowań, które wciąż się utrzymują, decydując o coraz ostrzejszym zarysowanych sporach. Pierwotny program zawierał postulaty pogłębienia wiedzy historyczno-filozoficznej, szerszego nawiązania do metodologii nauk i wyodrębnienia na jej tle specyfiki poznania filozoficznego, akcentowano konieczność rozwijania badań metateoretycznych, w końcu rewolaryzowano potrzebę metafizyki rozumianej jako filozofia pierwsza, której wzorcem miała być interpretacja bytu jako istniejącego, zaproponowana przez Tomasza z Akwinu. Jej rozwój, krytyczne opracowanie oraz systematyzacja stanowiły jedną z czołowych ambicji środowiska lubelskiego. Specyfika rozwijanych badań opiera-

¹⁰ S. Swieżawski, *Opoka mądrości*, *Znak* 9(1979), s. 922 n.

¹¹ Por. A.B. Stępień, *Filozofia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 1918–1968*, *Znak* 20(1968), s. 1195–1213; M.A. Krąpiec, *Człowiek — kultura — uniwersytet, wybór i opracowanie* ks. A. Wawrzyniak, Lublin 1982; T. Szubka, R. Wierzechosławski, *Lubelska szkoła filozoficzna*, *W drodze* 6(1987), s. 92–99; A. Bronk, St. Majdański, *Klasyfikacja filozofii klasycznej*, *Roczniki Filozoficzne* 39–40:1991–1992 nr 1, s. 367–391.

¹² Por. J. Wołęński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985, s. 9.

ła się więc przede wszystkim na odnowieniu i porządkowaniu zagadnień metafizycznych, dążąc do rekonstrukcji metafizyki egzystencjalnej z jednoczesnym uwspółcześnieniem jej bazowych twierdzeń za pomocą narzędzi metodologicznych. Zapewne z tego właśnie powodu jeden z współtwórców szkoły lubelskiej, o. Mieczysław A. Krąpiec, na określenie swojego stylu filozofowania preferuje nazwę metafizyki realistycznej, gdyż sugerując się klasycznym pytaniem o ontyczne źródło bytu jako bytu, dąży do jego wyjaśnienia w oparciu o realne racje bytowe. Na koniec, warto też wspomnieć pozamerytoryczną okoliczność wpływającą na charakter szkoły. Była nią izolacja intelektualna, związana z nierzadko brutalnym naciskiem ideologicznym ze strony marksizmu. Ścisłe wyodrębnienie filozofii od ideologii oraz świadomość utrzymania dystansu metodologicznego między nimi, niezależnie od postaci, jaką by przyjęło myślenie ideologiczne, zmierzały do ochrony sfery wolności w zdobywaniu teoretycznej „mądrości” przed ryzykiem jej trywialnego używania. Bez, względu na filozoficzną ocenę dokonań szkoły lubelskiej, ta stała, bo kultywowana przez cały okres powojenny, troska o zachowanie niezależności intelektualnych poszukiwań, wpisuje się jako szczególnie cenna wartość tego środowiska. Dodatkową cechą byłoby więc zachowanie zwartego stanowiska w wymiarze etycznego świadectwa złożonego wobec etosu uczonego oraz sprostanie wymaganiom ideału nauki wolnej od bieżącego nacisku politycznego, czy ideologicznego.

Metafizyczny akcent, jaki padał na treść i zakres rozważań szkoły lubelskiej określił sposób rozumienia filozofii, w tym tryb uprawiania poszczególnych działów poznania filozoficznego. Filozofia religii, choć jej problematykę poruszali również Krąpiec, Kamiński oraz Bronk, pozostaje szczególnym obszarem zainteresowań Zofii J. Zdybickiej, z reprezentatywną dla jej poglądów pozycją *Człowiek i religia*¹³. Będzie ona twierdzić, że filozofia religii jest autonomiczną dziedziną poznania filozoficznego. Oznacza to, że jej przedmiot i metody nie zależą od wyników nauk szczegółowych, nie opierają się również na zbiorze danych, stanowiących uogólnienie religioznawstwa. Z.J. Zdybicka nie neguje ich wartości poznawczej, chętnie korzysta z materiału etnograficznego, natomiast widać wyraźnie, że służą jej one jako środki wyrazu, potwierdzające istnienie faktu religijnego, dla którego wyjaśnienia konieczne jest użycie głębszego narzędzia poznawczego w postaci refleksji filozoficznej. Gdy wspomnieliśmy znaczącą obecność metafizyki to polega ona na stwierdzeniu, że pole poznawcze w badaniach nad religią mieści się w obrębie bytu. Oczywiście, przeżycie religijne jest doświadczeniem aksjologicznym, lecz te ostatnie nie istnieje autonomicznie. Nie ma *świata wartości odrębnego od świata bytu. Wartości są natomiast aspektem bytu i są ściśle z nim związane*¹⁴. W ten sposób zakłada się bytowo-poznawczą medialność, a nie bezpośredniość dostępu do sfery sakralnej. Szczególną rolę odegra metafizyka przy teorii Bytu Absolutnego jako „przedmiotowego” uzasadnienia faktu religijnego oraz w trakcie antropologicznego opisu człowieka jako podmiotu relacji religijnej. Zgadzałoby się to z uwagami Kamińskiego, który wspominał o metodologicznym

¹³ *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1977, 1993². Książka doczekała się też przekładu na język angielski, *Person and Religion*, New York 1991.

¹⁴ Z.J. Z d y b i c k a, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 427.

krzyżowaniu się filozofii religii z antropologią oraz metafizyką ogólną, skąd czerpie się filozoficzną koncepcję Bytu Absolutnego¹⁵. W tym sensie optyka metafizyczno-antropologiczna stanowi o swoistości tej koncepcji.

W warstwie formalnej usiłuje się twórczo przełożyć ogólny schemat badawczy, wypracowany w szkole, na analizę religii, i chociaż nie wprost, to podejmuje również zagadnienie wyjaśnienia faktu religii, czyli przeformułowanej metodologicznie i terminologicznie kwestii jej genezy. Nie będzie więc chodzić o etnologiczno-historyczne zrekonstruowanie momentu wyjściowego religii, lecz sięgnie głębiej, dążąc do odnalezienia filozoficznych podstaw, uzasadniających istnienie faktu religii. Wspomniany schemat badawczy składa się z kilku warstw, przy czym podstawowym celem refleksji jest podanie ostatecznych racji uzasadniających pojawienie się religii jako trwałego zjawiska kulturowego. W tym zadaniu można wyróżnić, przynajmniej u Zdybickiej, cztery podstawowe poziomy poznawcze: pierwszy o charakterze metateoretycznym; drugi, gdzie ustala się fakt religii wraz z jego różnorodnymi interpretacjami, w trzecim zawarte są analizy dotyczące wyjaśnienia faktu religijnego w świetle filozofii klasycznej, i czwarty wieńczący część refleksji ustala relacje religii do innych działów kultury. Ostatni podzespół problemowy, nie styka się bezpośrednio z interesującym nas zagadnieniem uzasadnienia faktu religii, dlatego pominiemy go. Na poziomie metateoretycznym mieści się m.in. charakterystyczny dla szkoły historyzm polegający na krótkim, choć pogłębionym odtworzeniu poglądów, jakie ukształtowały się w dziejach filozofii religii¹⁶, następnie podaje się typologię nauk o religii, w tym szczególnie podstawowe kierunki w filozoficznej refleksji nad religią. W drugiej części, zajmującej się ustaleniem faktu religijnego analizuje się podstawowe obszary jego podania, w tym wyodrębnienie doświadczenia religijnego od pozostałych przeżyć ludzkich, prezentacja wiodących odpowiedzi wyjaśniających religię wraz z ich krytyczną oceną. W końcu, po próbie definicyjnego określenia przedmiotu badań oraz ustaleniu jego struktury, w której skład wchodzi podmiot religii, jej przedmiot oraz charakterystyka zachodzącej relacji, dąży się do podania racji uniesprzeczniających fakt religii w perspektywie argumentacji metafizyczno-antropologicznej. W poglądach Zdybickiej można dostrzec pewną ewolucję poglądową, która polega na wzmocnieniu, istniejącej już uprzednio, argumentacji antropologicznej¹⁷ oraz na podejmowaniu szerszej dyskusji o miejscu religii w całości kształcie kultury ludzkiej¹⁸.

¹⁵ St. Kamiński, *Jak filozofować?*, Lublin 1989, s. 241–247.

¹⁶ Historyzm rozumiany jest jako metoda interpretacji dotychczasowych prób wyjaśniających fakt religii. Jego celem nie jest asymilacja dotychczasowych rozwiązań, lecz rozumiejące poznanie kontekstu kulturowego ich powstania oraz dostrzeżenie ich dalszych przeobrażeń w myśli filozoficznej. Por. M.A. Krąpiec, St. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1994, s. 245 n.

¹⁷ Podstawowe intuicje lubelskiej Profesor nie ulegają istotnym zmianom. Już we wcześniejszym artykule zatytułowanym: *Filozoficzna koncepcja religijności człowieka*, w: *O Bogu i o człowieku*, pod red. B. Bejze, Warszawa 1968, 179–200, akcentowała ona osobowe źródła religii, natomiast można mówić o rozwijaniu akcentów antropologiczno-personalistycznych: *Doświadczenie ludzkie podstawą afirmacji Boga*, *Roczniki filozoficzne* 30:1982, nr 2, s. 5–13; *Dlaczego religia? Antropologiczne podstawy religii*, w: *Nauka — Światopogląd — Religia*, pod red. Z.J. Zdybickiej, Warszawa 1989, s. 79–93; *Czy człowiek jest homo religiosus?*, *Roczniki Filozoficzne* 37–38:1989–1990 nr 1, s. 239–252; *Wprowadzenie*, w: *Religia a sens bycia człowiekiem*, pod red. Z.J. Zdybickiej, Lublin 1994, s. 5–9.

¹⁸ Z.J. Zdybicka, *Religia a osobowy model kultury*, w: *W kierunku religijności*, pod red. B. Bejze, Warszawa 1983, s. 283–295; *Religia i religioznawstwo*, *iw.*, s. 141–257. Zmiana ta jest

W świetle zarysowanego tła, charakteryzującego sposób uprawiania filozofii religii, możemy przejść do pytania, jak stosują się te ogólne założenia w zakresie uzasadnienia istnienia faktu religii?

2. Fakt religii a formy religii

Poszukując istotnych komponentów, które umożliwiłyby odpowiedź na postawione pytanie postuluje się konieczność wprowadzenia zasadniczego rozróżnienia między faktem religii a wielością jej form, między ontycznym fundamentem zjawiska religijnego a jej zróżnicowanymi formami kulturowych konkretyzacji¹⁹. Jest to warunek wstępny, ale i konieczny dla właściwego uzasadnienia istnienia religii. W odróżnieniu od faktu religijnego, który jest czymś stałym, niezmiennym, formy religii posiadają charakter wtórny, każdorazowo zapośredniczony na odniesieniach do tego faktu. Sposoby rozumienia sfery sakralnej, bogaty świat symboliki religijnej, modlitwa i kult oraz wszystkie pozostałe zewnętrzne przejawy odniesień do faktu religijnego mogą ulegać przemianom, są płynne, dość często tracą swą aktualność wraz ze zmianami historyczno-kulturowymi. I tak, zmieniają się metody przekazu treści wiary, akcentowanie określonych fragmentów wyznania wiary, wzorce świętości, modele architektonicznego projektowania obiektów kultu, wewnętrzne reformy instytucji religijnych oraz zmiany językowe prowokujące kolejne przekłady tekstów świętych. Całość tych zmian wpływa na modyfikacje świadomości religijnej poszczególnych grup wyznaniowych oraz społeczności na kolejnych etapach ich historycznego rozwoju.

Fakt religii wiąże się z analizą natury ludzkiej w kontekście jego ontycznego otoczenia. Przede wszystkim wskazuje się na istotne cechy wyznaczające fakt bycia człowiekiem. Szczególna rola przypada spełnianym aktom poznawczo-wolitywnym, swoistym dla bytu ludzkiego. Funkcje poznawcze ogniskują w sobie wszystkie pozostałe sposoby bycia i działania. Dzięki zorganizowanej poznawczo świadomości możliwa jest odpowiednia interpretacja całości doświadczeń świata oraz samorozumienie samego człowieka, jego miejsca w rzeczywistości, stosunku do innych ludzi, społeczeństwa, historii, wartości, Boga. Pierwszorzędna intuicja rzeczywistości, płynąca z poznania przed naukowego, zasadza się na styku z żywiołem bytu, gdzie dostrzega się dwa priorytetowe wymiary: „coś jest” i „jest jakies”²⁰. Dwuaspektowe spojrzenie na byt dostarcza informacji, co do jego ontycznej struktury. Spośród dwóch czynników konstytutywnych, to istnienie decyduje o początku bytowania. Jednocześnie, istnienie jako kolebka, w której rozpoczyna się bytowanie bytu ujawnia swoją fragmentaryczność, niekompletność. Metafizyczna pochodność budzi w człowieku myśl o pozahoryzontalnym Źródle bytu, o Pełnym Istnieniu. Fakt religijny pojawia się jako skutek uświadomienia przez

wyraźnie widoczna w zestawieniu pierwszego i drugiego wydania *Człowiek i religia*. Druga edycja książki z 1993 r. została rozbudowana w części „Religia w kulturze”, z aneksem o relacji religii z polityką. Ten akcent badawczy, dotyczący bliższego określenia kulturowej pozycji religii, uległ intensyfikacji również w twórczości Krapca.

¹⁹ Por. M.A. Krapiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 217–225.

²⁰ T e n z e, *Filozofia co wyjaśnia?*, Warszawa 1997, s. 20 n.

człowieka poznawczo-bytowej relacji do Pełni Bytu. Jej podstawą jest ontyczna zależność człowieka od Bytu boskiego jako fundamentu rzeczywistości. W ten sposób Byt Boski pozostaje stałym, przedpsychicznym oraz przedspołecznym źródłem religii. Fakt religii w swej genezie jest niezmienny na tyle, że pozostaje niezależny od zmieniających się epok historycznych, czy otoczenia kulturowego. Sam fakt stanowi pierwotną i wspólną podstawę dla wszystkich religii. Ten typ odniesienia do Transcendensu, wskazuje, że to nie człowiek jako autor działań kulturowych tworzy fakt religii. Jego korzenie są bardziej pierwotne od kreacji ludzkiej, czyli świadomego i wolnego skierowania się na poznanie rzeczywistości. Natomiast doświadczenie tego faktu rozgrywa się jedynie w osobie ludzkiej, poprzez którą idą różne formy, w jakich fakt ten jest interpretowany i wyrażany na zewnątrz. Różne sposoby kulturowych ekspresji konkretyzują się w postaci różnych religii. Poziomy religijnej ekspresji są zrelatywizowane do poziomu rozwoju cywilizacyjnego. A zatem, każda kultura w specyficzny dla siebie sposób naznacza swym klimatem rozumienie faktu religijnego.

Podkreślmy jeszcze raz, że fakt religii antycypuje podłoże psychospołeczne, czyli sam człowiek jest najpierw lektorem swej sytuacji w świecie, a dopiero następnie, interpretując swój status bytowy, natrafia na Byt Boski, stając się twórcą relacji do tego Bytu, co wyraża się w wielu dziedzinach działań o charakterze kulturowym. Od strony analizy metafizycznej sam fakt wiązania się z Bogiem nie jest wytworem człowieka i nie jest zależny od niego. Natomiast na płaszczyźnie społeczno-psychologicznej, czy moralnej podjęcie kroku afirmacyjnego zdany jest na decyzję osoby ludzkiej. O ile bowiem, takie zjawiska, jak sposób bytowania człowieka oraz jego otwarcie na Byt Absolutny nie są uwarunkowane podmiotowo to, istotnie, wymiar kulturowego współtworzenia odniesień religijnych, rozumienia i zewnętrznego wyrażania relacji religijnej do Boga, sytuuje się w doświadczeniu antropologicznym. Mówiąc jeszcze inaczej, w swej genezie sam fakt religii nie powstaje jako całkowity wytwór interpretacyjny człowieka, lecz rzeczywiście buduje się i wyraża kulturowo w relacji osoby ludzkiej do tego faktu. Religia posiada swoje własne i autonomiczne źródło istnienia, natomiast sam moment poznawczego odczytania faktu religijnego oraz kultowo-rytualne odniesienie się do niego pozostaje, w określonym stopniu, zależne od kreatywności człowieka. Wymiar sakralny trzeba sytuować w ramach bytowej struktury rzeczywistości oraz specyfiki istnienia człowieka. W tym sensie Krapiec powtórzy jeszcze raz, w jednym z ostatnio napisanych tekstów, że *religia pojawiła się wraz człowiekiem i rozwój człowieka przez wieki w różnych kulturach wydał różne postacie i owoce religii i religijnego życia*²¹. Człowiek bowiem nie kreuje bytu jako podstawy więzi religijnej, a jedynie, w różnorodny sposób ją odpoznaje oraz obrazuje w wielu wersjach kulturowych.

A zatem, jeśli podkreśla się istnienie natury ludzkiej, która odznacza się względnie stałą strukturą bytową, to należy też dodać, że nie jest ona oderwana od środowiska życia, historii, społeczeństwa, a wręcz potrzebuje ich, aby się uaktywnić i rozwijać. Jednocześnie to wielorakie zapośredniczenie człowieka wtopionego i uzależnionego od kolejnych etapów swego rozwoju, nie wyczerpuje dyskursu

²¹ Tenże, *Ludzka wolność i jej granice*, Warszawa 1997, s. 87.

o jego bytowej specyfice. Ten ogólny opis swoistego statusu ontycznego człowieka, z podkreśleniem cechy rozumności, wolności oraz opartej na nich twórczości kulturowej decyduje o wyjaśnieniu związku, jaki zachodzi między osobą ludzką, religią oraz kulturą. Spotkanie zachodzi w samym człowieku, zwłaszcza w strukturalnej warstwie jego bytu. Religia wiąże się bowiem z niezmiennym sposobem istnienia bytu ludzkiego, który konfrontuje się poznawczo z otaczającym go światem, zdobywa elementarne prawdy o rzeczywistości, odczytuje swoją kondycję egzystencjalną, co kieruje go w stronę Bytu Transcendentnego. W ten sposób relacja religijna nie tyle tworzy się w samym człowieku, co raczej jest przez niego odczytywana w kontekście ogólnej sytuacji bytowej, i następnie, już przez jego aktywne pośrednictwo, eksterioryzuje na zewnątrz. Stąd też kulturowe wyrażanie się religii może przybierać formy, które odznaczają się ogromnym zróżnicowaniem treściowym. Formy te mogą się zmieniać, ewoluować a nawet zanikać, natomiast sama bytowa podstawa powstawania relacji religijnej, posiada swoje niezmiennie metafizyczne źródło. Pierwotnym faktem jest sam człowiek konfrontujący się ze strukturą bytową rzeczywistości, której sam jest wyróżnionym uczestnikiem. Wyjątkowość bycia ludzkiego zasadza się na zdolności racjonalnego poznania, dzięki któremu może on właściwie ocenić swoją pozycję egzystencjalną, gdzie cień przygodności istnienia jest cały czas oświetlony blaskiem Istniejącego.

Każde zjawisko kulturowe, tak i religia dzieje się w czasie, stąd pewne jej przejawy ulegają transformacjom. Analogicznie do kultury, która charakteryzuje się dynamiką oraz zmiennością jej poszczególnych elementów, podobnie religia w swoim wymiarze kulturowym ulega przekształceniom, wiążącym się w sposób naturalny z procesem historycznym. Z tej racji kształt religii powiązanej wielopoziomowo z pozostałymi zjawiskami kulturowymi, zależy od zachodzących przemian. Z drugiej strony sam fakt religii nie wynika jako prosty skutek z różnorodnie wyrażanych przejawów religijnych. Istota religii nie polega na podsumowaniu tej różnorodności form, które powstają jako skutek z poznawczej konfrontacji z samym faktem. Faktu religii nie należy wyprowadzać z form religii, i odwrotnie, gdyż i te ostatnie posiadają swoje autonomiczne podłoże. W stosunku do form, które są czymś wtórnym, sam fakt religii widziany jest jako przyczyna odniesień religijnych. Krótko mówiąc, fenomen religijności człowieka jawi się jako źródło różnych form, w jakich fakt religii wyrażany jest w kulturze. Niektóre błędy w analizach religioznawczo-etnologicznych nad ustaleniem „początku” religii brały się właśnie z utożsamiania, czy też zamazywania dwóch różnych poziomów, czyli samego faktu religii, który stanowi przedspołeczny rdzeń religii i jest nieusuwalnym składnikiem kultury a różnymi formami jego wyrażania się na zewnątrz, które powiązane są ze określonym środowiskiem kulturowym. Ograniczając się w swych wnioskach do akcentowania form religii w opisie samego faktu, popełniano pomyłkę, polegającą na limitacji poznawczej niesłusznie uznającej za istotę religii to, co jest wyłącznie jej kulturowym wyrazem. Dodatkowo też, zdarzało się często, że próbowano wyjaśnić istotę fenomenu religijnego w jego genezie przez odwołanie się nie tylko do wybranych form, lecz wprost do wybranych przejawów, które stanowiły postaci dewiacyjne, wypaczające w poważny sposób nie tylko sam fakt, lecz nawet formy (np. pofreudowskie pojęcie religii jako stanu nerwicowego, marksistowska teoria alienacji człowieka z prawidłowego rozwoju społeczno-

-ekonomicznego). Proponowane odpowiedzi nie mogły być satysfakcjonujące, gdyż nie brały pod uwagę, w dostatecznym stopniu, samego faktu religii, który funduje, zabarwione środowiskowo, bogate formy odnoszenia się do niego. Brak zadowalającej odpowiedzi da się wytłumaczyć ograniczeniem epistemologicznym zatrzymującym się jedynie na zjawiskowym poziomie kulturowego wyrazu. Słusznie przypuszcza się, że uwzględnienie różnicy między faktem religii i jej formami pozwala na eliminację wielu symplifikacji oraz błędów w dziedzinie badań nad istnieniem fenomenu religijnego. Pojęcie religii, określenie jej natury oraz każda próba wyjaśniająca nie mogą ograniczyć się jedynie do form religii, które są odsłaniane w materiale empirycznym, religioznawczym. *Religioznawcy* — jak zauważa Bronk — *rzadko zdają sobie sprawę z faktu, że źródła uznawanej przez nich koncepcji religii szukać należy nie tylko i nie tyle w religioznawstwie, ile poza nim. Ostatecznych rozstrzygnięć co do natury pewnego przedmiotu dokonuje się bowiem nie na gruncie nauk szczegółowych, gdyż są do tego niezdolne, lecz w filozofii*²². Również znalezienie odpowiedzi na pytanie o genezę faktu religii trzeba łączyć z poznaniem filozoficznym.

3. Uzasadnienie faktu religii

Powiedzieliśmy, że refleksja szkoły lubelskiej nie jest wprost nastawiona na religioznawczo-etnograficzne odtworzenie „początku” religii, sytuując takie usiłowania w obszarze form, jakie historycznie przybierał fakt religijny. W tym znaczeniu nie wchodzi się bezpośrednio w spory religio-genetyczne tak, jak były one rozumiane w swym pierwotnym sformułowaniu. Zasadnicze zainteresowanie badawcze zwraca się ku pytaniu o źródło faktu religii, chciałoby się dowiedzieć, na czym polega jego trwałość i nieustannie odnawiana żywotność w kulturze? Pytanie o racje uzasadniające istnienie faktu, o jego dłaczego, wydaje się, do pewnego stopnia, ekwiwalentne z problematyką genezy religii, przy czym poziom analiz przenosi się z kompetencji religioznawstwa do poznania filozoficznego. Oczywiście, nie należy sądzić, że od tego momentu rozstrzygnięcie przyjdzie automatycznie, satysfakcjonując wszystkich pytających. Tak jak nie ma jednej filozofii, tak też nie ma jej jedyne go zastosowania w badaniach nad religią. Przedstawiciele szkoły lubelskiej będą deklarować realistyczną postawą badawczą, zorientowaną na poznanie obiektywnych, czyli pozapodmiotowych momentów bytowych, decydujących o istocie badanych zjawisk. Spór o właściwy przedmiot filozofii, byt czy myślenie, ulega radykalizacji i jest traktowany jako kluczowa opozycja w poznaniu filozoficznym²³, co oddziałuje bezpośrednio na filozoficzną interpretację zjawiska religii²⁴. Świadome przyjęcie podejścia realistycznego ma, z jednej strony dotrzeć do ostatecznych racji wyjaśniających rzeczywistość, również religijną, z drugiej

²² Por. A. Bronk, *Możliwości i ograniczenia religioznawstwa*, w: G. Lenczowski, *Wprowadzenie do religioznawstwa*, jw., s. 145; Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, jw., s. 396–397.

²³ Tenże, *Zdecydowanie krytyczno-polemiczne spojrzenie na nowożytność* formułowane jest zwłaszcza przez Krąpeca, *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991, w innym stylu rozwija tę problematykę Wojciech Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*, Lublin 1995.

²⁴ Z.J. Zdybicka, *Dłaczego religia? Antropologiczne podstawy religii*, jw., s. 79–84.

natomiast, chronić procedury badawcze przed ryzykiem popadnięcia w redukcje ontologiczno-epistemologiczne, jakie płyną, ich zdaniem, ze strony nowożytnego idealizmu i subiektywizmu²⁵. Postawa realistyczna polegałaby na uzasadnieniu faktu religijnego za pomocą podstawowych narzędzi poznawczych używanych w ramach metafizyki egzystencjalnej. Stąd też antropologiczne aspekty doświadczenia religii będą analizowane w nawiązaniu do metafizyki jako podstawowej dziedziny poznania filozoficznego. Zdybicka wyróżnia trzy podstawowe elementy strukturalne składające się na pewną całość przedmiotową, określoną nazwą faktu religijnego. Człowiek jako *podmiot* przeżycia religijnego „ujmuje siebie jako korelat dwuczłonowego związku”, w którym odnosi się do *przedmiotu* — bóstwa w specyficznej relacji, jaka między nimi zachodzi²⁶. Podmiot, przedmiot oraz swoistość *relacji* religijnej zachodzącej między obu członami, otwierają perspektywy badawcze, w ramach których należałoby szukać odpowiedzi o racje wyjaśniające istnienie faktu religii. Pojęcie relacji sakralnej, choć ogromnie istotne dla interpretacji osobowego charakteru przedmiotu odniesień, posiada charakter wtórny, będąc zmienną dwóch pozostałych elementów, które są bardziej podstawowe. Z kolei, warstwa przedmiotowa odwołuje się do tradycyjnej argumentacji metafizycznej, wyróżniając też warstwę pozametafizyczną. Pierwszy z wyróżnionych, poziom metafizyczny, inspirowane się przede wszystkim drogami św. Tomasza, które czerpie z wykładu filozofii Boga, zgodnie z metodologicznymi intuicjami Kamińskiego, o czym już wspominaliśmy. Natomiast w części pozametafizycznej wskazuje na inne (znajdujące się poza metafizyką jako filozofią pierwszą) dziedziny wiedzy, gdzie odnajduje się ślady otwarcia na problem Boga. Czerpać się będzie z niektórych rezultatów badań prowadzonych w ramach nauk szczegółowych, z argumentacji psychologicznej oraz religiologicznej. Wszystkie one posiadają dość zwarty opis i zakres stosowności, nie potrzebując dodatkowych komentarzy²⁷. Na tle tych dwóch pierwszych, ostatnia podmiotowa podstawa uzasadniająca fakt religii wydaje się szczególnie interesująca i to, z co najmniej jednego, lecz zasadniczego powodu. Często bowiem zarzuca się szkole lubelskiej ucieczkę od problematyki człowieka i czasu jego „bycia”, który w specyficzny sposób zarysowuje ludzkie pytania. Swoisty eskapizm tomizmu, w oczach jego krytyków, miałby być naznaczony nieusuwalną skazą odwrócenia się od „wewnętrznego” doświadczenia osoby ludzkiej, ceniąc bardziej chłód „zewnątrznej” analizy struktur bytowych. W tym punkcie, radykalnie sformułowane oceny krytyczne nie wydają się do końca sprawiedliwe. Na przykład w refleksji Zdybickiej odnajdziemy pozytywne

²⁵ Z kolei, krytycy tomizmu ten brak podjęcia dialogu z myślą nowożytną uczynią główny zarzut, jaki stawia się tej filozofii. Wśród jego elementów składowych wyróżnia się m.in. dominację ujęcia historiofilozoficznego, krytyczną ocenę nowożytnego zwrotu antropologicznego, niedocenienie wagi zagadnień teoriopoznawczych, nieczułość na człowieka oraz kategorię dziejowości. W zamian otrzymujemy zamknięty schemat systemu z jego ciasną siatką pojęć, w których człowiek współczesny nie może odnaleźć odpowiedzi na nurtujące go pytania, a religia przecież mieści się niewątpliwie w obszarze takich pytań. Wszystkie te zagadnienia podjęto jeszcze raz, w dość wyważonej zresztą tonacji, podsumowując burzliwy spór, jaki toczył się w latach siedemdziesiątych między tomistami, zwłaszcza Swieżawskim i Krapcem a Józefem Tischnerem, który bywał czasami, jak stwierdza Tarnowski, „nieco agresywnie polemicznym”, K. Tarnowski, Człowiek i transcendentja. Kraków 1995, s. 211–229.

²⁶ Z.J. Zdybicka, Człowiek i religia, jw., s. 262–263; 315 n.

²⁷ Tamże, s. 325 n.

rozpoznanie pewnych aspektów otwarcia na doświadczenie religijne, jakie przewijają się w filozofii współczesnej. Podkreśla się niezastąpioną doniosłość osiągnięć fenomenologicznego nurtu w filozofii religii, zwłaszcza jej Schelerowskiej wersji, dość często spotkamy się też z nawiązaniem do egzystencjalizmu (G. Marcel), wspomina się reprezentantów filozofii dialogu (M. Buber, E. Lévinas). Natomiast, rzeczywiście będzie się postulować konieczność poszukiwania pozapodmiotowego źródła aktów religijnych, które osadzałoby je w głębszej strukturze bytowej osoby ludzkiej z jednoczesnym uwzględnieniem całości jej metafizycznego bycia w rzeczywistości²⁸, tak aby uniknąć błędnego wrażenia, iż to człowiek staje się miejscem „tworzenia się” Boga. Można więc mówić, wbrew głosom krytyków, o „lubelskich” usiłowaniach rozwinięcia swoistej antropologii religijnej skupionej wokół przeżyć ludzkich.

Mówiąc o ścisłym powiązaniu fenomenu religijnego z antropologią filozoficzną, bierze się pod uwagę przede wszystkim trwałe składniki, decydujące o byciu człowiekiem. Próbowaliśmy opisać je w części poświęconej „odpodmiotowym” formom, w jakich wyrażany jest fakt religii. Podkreślana cecha niezmienności bytu ludzkiego nie jest w żadnym stopniu zanegowaniem jego dynamicznego, a więc ze swej istoty spotencjalizowanego oraz zmiennego charakteru. Pojęcie natury oznacza raczej poszukiwanie tych elementów, które specyfikują fakt bycia człowiekiem w jego najbardziej istotnym i swoistym dla niego źródle. Chodzi zatem o odnalezienie filozoficznych podstaw, dzięki którym można mówić o autonomiczności, podmiotowości oraz samodzielności człowieka. Wyróżnia się kilka fundamentalnych źródeł zachowań reprezentatywnych dla osoby ludzkiej, mianowicie typowy sposób poznania, działania oraz realizacja miłości. Bycie człowiekiem ujawnia się poprzez zorganizowaną procedurę poznawczą o charakterze racjonalnym, używanie wolnej woli oraz spełnianie aktów bezinteresownej afirmacji. Te trzy czynniki wyróżniające człowieka od pozostałych istot, decydują o możliwości tworzenia kultury. Jedynie osoba ludzka zdolna jest do kierowania się w swym poznaniu wartością prawdy, w tym również prawdą o swojej sytuacji egzystencjalnej w świecie. Poza tę kwalifikację, nie byłoby możliwe żadna poznawcza i działaniowa korespondencja z otaczającą rzeczywistość. Będzie się twierdzić, że bytowa konstytucja człowieka ma charakter względnie stały, bez względu na historię oraz kulturowe wpływy środowiska jego życia²⁹. Można powiedzieć, że jeśli człowiek „stał się” w procesie antropogenezy, jest nim i jako taki pozostanie, to zawsze będzie się odznaczał swoistym dla siebie statusem bytowym. Innymi słowy, do osoby ludzkiej przynależą wszystkie te działania, które czerpią swoje korzenie z poznania racjonalnego i wolności, czyli mieszczą się w tych aktach ludzkich, które ujawniają się poprzez świadome poznanie oraz możliwość dokonywania wolnych wyborów, również afirmacyjnych aktów miłości. Rozumność działań ludzkich, możliwość kierowania własnymi działaniami są podstawowymi wektorami umiejscawiającymi człowieka w świecie, tak w odniesieniu do siebie samego, otoczenia przyrodniczego, innych osób, społeczeństwa, jak również i religijnej płaszczyzny swego bytowania.

²⁸ Z. J. Zdybicka, Człowiek i religia, w: M. A. Krąpiec, Ja-człowiek, Lublin, 1991, s. 385.

²⁹ Tamże, s. 57-65.

Szczegółowa analiza filozoficzna wskazuje na najważniejsze „szczeliny”, które idą w stronę rozjaśnienia, z pozycji podmiotu religijnego, podstaw tworzenia się więzi religijnej³⁰. I tak, na pierwszym planie dostrzega się w człowieku zachodzenie swoistego doświadczenia **przygodności i transcendencji**. Z jednej strony pozostaje on uczestnikiem biologiczno-przyrodniczych procesów rozwoju życia, z drugiej natomiast jest on jedynym rozumiejącym świadkiem tych zmian. Wielorako powiązany ze światem przyrody, innymi osobami, swymi wytworami kulturowymi, a jednocześnie bytujący niezależnie od ograniczeń biologicznych, mogący realizować się ponad, choć i nie wbrew, rozwojowi cywilizacyjnemu, posiadający głęboką świadomość swej odrębności od innych osób, grup społecznych oraz swoistej niezależności od upływu czasu. Ta trudna do zdefiniowania całość i podmiotowość osoby ludzkiej, która jest podstawą różnych jej działań odbija się w dynamicznej strukturze realizującej swoją otwartość i potencjalność. Nieustannie odnawiana potrzeba poznania, twórczości, działań o charakterze moralnym rozgrywających się między dobrem i złem, opiera się o typowy dla człowieka sposób bycia. Jedynie osoba ludzka jako istota rozumna jest w pełni świadoma swego istnienia oraz nosi w sobie wezwanie do jego zachowania i rozwoju, co świadczy o jej transcendencji wobec pozostałych elementów świata. Wraz z tym pozytywnym doświadczeniem „bycia”, łączącym się z uczuciami szczęścia, radości, satysfakcji, przebiega paradoksalne jego zaprzeczenie. Człowiek odczuwa też zagrożenie swego istnienia, jego utratę, która, jak bogato analizowali to egzystencjaliści, rozgrywa się w przestrzeni czasowej między narodzinami a śmiercią. Chodzi więc nie tylko o możliwość utraty pewnych wartości, np. poznawczych, moralnych, estetycznych, lecz o świadomość kruchości, przygodności istnienia. Nieugięty wpływ czasu naznaczony jest też dodatkowo bólem po utracie bliskich, cierpieniem, chorobami, które rozwijają się w miarę odnajdywania środków leczniczych na dotychczas znane. Natomiast wszystkie władze ludzkie wciąż chcą więcej poznawać, działać, miłować, wyrażając tym samym antropologiczną głębię bytową, wezwaną do bycia bardziej, istnienia bez granic. Krótko mówiąc, osobowe doświadczenie bytowe styka się nieustannie z możliwością jego utraty, metafizycznej niepełności, przygodności. Istotnymi wektorami braku bytowego jest zarówno możliwość utraty istnienia przez osobę ludzką, jak i ograniczona postać bytowania wszystkich pozostałych elementów rzeczywistości. Intuicja nieobecności prawdziwego świata, które zapowiada się w metafizycznym poszukiwaniu Pełnej Rzeczywistości stanowi istotny motyw inspirujący znaczny obszar zachodniej przygody filozoficznej³¹. Człowiek zdolny jest w sposób naturalny poznać swoją pozycję egzystencjalną w świecie rzeczy i osób, z której też wyrasta myśl o zależności bytowej od, tak lub inaczej, rozumianego Transcendensu, czyli bardzo spontanicznie budzi się w nim refleksja o przynależności bytowej w relacji do Bytu Absolutnego. Ta niesprecyzowana w punkcie wyjścia myśl o Istocie Najwyższej charakteryzuje

³⁰ Opieram się na ostatnich propozycjach Zdybickiej, zawartych w artykule: *Dlaczego religia? Antropologiczne podstawy religii*.

³¹ Jego pierwsze zapowiedzi znaleźć można już w platońskim projekcie powrotu do autentycznego świata, który jest wzorem odbijającym swe blaski w świecie empirycznego naśladowania. Współczesnym przywołaniem podobnie brzmiącej metafory nieobecności „prawdziwego życia” rozpoczyna się myśl Emmanuela Lévinasa, *Totalité et infini*, Paris 1990, 21 n.

doświadczenie religijne w historii ludzkości oraz w obszarze wszystkich kultur. Podkreśla się przy tym, że te odczytywane intuicyjnie przeczucie, nie jest w żadnym stopniu doświadczeniem Boga, który ze swej natury zarówno bytowo, jak i poznawczo nie mieści się w obszarze doświadczenia ludzkiego. Chodzi raczej o wskazanie na powiązanie osoby ludzkiej z tym Bytem. To sam człowiek uświadamia sobie bytowe otwarcie na Boga. Sam moment afirmacji przebiega przez człowieka bazując na doświadczeniu swej bytowej niewystarczalności oraz wewnętrznym pragnieniu transcendencji w poznaniu, wolności oraz miłości. W swym punkcie wyjścia nie musi to być wprost skonkretyzowana forma relacji religijnej, która w sposób konieczny wiąże się z określoną konfesją, tym niemniej jest to przedspołeczna podstawa rozumienia człowieka jako istoty powiązanej z wymiarem transcendentnym. Jest to powszechna, czyli dostępne niemal dla wszystkich ludzi antropologiczno-metafizyczne źródło, pogłębie religii, gdyż opiera się o najbardziej fundamentalne składniki ludzkiego bycia w świecie. Człowiek w sposób przedrefleksyjny, lecz w pewien sposób już filozoficzny, bo w bezpośrednim kontakcie z całością rzeczywistości, uświadamia sobie zależność od Transcendensu oraz rozpoznaje siebie jako skierowanego ku Niemu. Ten skończony i pochodny horyzont bycia człowieka i świata rozpoczyna pytanie o rację istnienia, która nie mieści się w granicach tego horyzontu. Odniesienie to odznacza się relacją konieczną do Bytu, który jest początkiem i kresem życia ludzkiego, lecz zarazem ze strony osoby ludzkiej związek ten posiada charakter osobowy, czyli wolny w wyborze. To, co stanowi metafizyczną podstawę tej relacji, to uznanie przez człowieka specyfiki swego istnienia jako zależnego i wpływającego z Transcendensu.

Z doświadczeniem przygodności łączy się potrzeba **umocnienia i dopełnienia w bycie**. Jedynie człowiek posiada zupełnie spontaniczną a jednocześnie naturalną dla niego zdolność uporządkowanego poznania, która pozwala na odczytanie prawdy dotyczącej istnienia jako podstawy swego bytu. Doświadcza on mianowicie i uświadamia sobie, że jego własne istnienie oraz istnienie innych bytów nie leży w jego „gestii”, nie zależy od niego. Słusznie rozróżnia się za Tomaszem z Akwinu metafizyczny dystans między istnieniem samym w sobie a posiadaniem istnienia. W tym drugim przypadku istnienie realizuje się w każdym z bytów z otaczającej rzeczywistości, co poznawczo zostaje odczytane jedynie przez osobę ludzką. Niekonieczny związek bytowy, jaki zachodzi w człowieku między istnieniem a jego istotą budzi nie tylko lęk związany z utratą bytowości, lecz również budzi nadzieję, że posiadając istnienie, nie może ono ulec wygaśnięciu. Cały proces rozwojowy człowieka kieruje się ku maksymalnemu wzmocnieniu swej bytowości, zabezpieczeniu fenomenu życia, czemu służą przeróżne aktywności odosobowe takie, jak potrzeba wchodzenia w więzi międzypersonalne, po działania kulturowe takie, jak sztuka, nauka, aż po religię. Tymczasem, niemal codzienne doświadczenie informuje człowieka o wielorakich ograniczeniach w potencjalnym rozwoju swych afirmacji. Towarzyszy temu świadomość niezgody i głęboki protest w obliczu możliwości „nie-bycia”. Głębokie pragnienie wzmocnienia się w bytowaniu nie może być zaspokojone przez jakiegokolwiek relacje horyzontalne, co otwiera człowieka na poszukiwanie oparcia o istnienie w Pełni Istnienia, w Bycie bezbrakowym. Dzieje się tak dlatego, że każdy byt znajdujący się w sytuacji

istnienia jako wartości pochodnej, lecz nie będący samym istnieniem, nie jest w stanie wzmocnić się bytowo w relacjach horyzontalnych. Wszelkie próby ugaszenia pragnienia „bycia” bez granic, głębokiego głodu bycia „więcej” i „mocniej”, czego wyrazem jest cała dziedzina kultury, kierują ludzką nadzieję w stronę samego Źródła istnienia, Bytu Absolutnego. Negatywnym potwierdzeniem wezwania ku „lepszemu światu” są kolejne fiaska jego zastąpienia w tworzonych iluzjach projektów politycznych, utopie społeczne. Również ucieczka człowieka w narkotyki i uzależnienia, to próby, które, jak wskazywał Carl G. Jung, należy interpretować jako świeckie sposoby dotarcia do świata religijnego spełnienia.

Trzecie pole doświadczeń rozgrywa się w potrzebie **zaufania i zawierzenia siebie**. Jego źródłem jest świadome przeżywanie swego istnienia, którego „głodu” bycia nie jest w stanie nasycić ani świat rzeczy, ani jakakolwiek forma życia społecznego. Przejściowy i nietrwały charakter powierzenia się wartościom rzeczowym, bądź socjalnym, ujawnia się z całą mocą wobec bezradności umierania. Człowiek posiada jednakże przecucie uczestnictwa w istnieniu, którego ostateczna podstawa znajduje się poza horyzontem świata i jego dziejów. Intuicyjnie wyczuwa się możliwość pełnego zaufania Osobie, która słyszy słowa ludzkiej nadziei, wyrażone w pragnieniu przekroczenia progu śmierci. Do dziś trwa spór o kształt *sacrum*, w tym znaczeniu, że wciąż otwarta jest dyskusja, czy na terenie filozofii religii można mówić o Osobowym charakterze bóstwa. Pewne typy doświadczenia religijnego, a tu przede wszystkim Objawienie biblijne, sytuują pojęcie Boga jako Osoby w samym centrum swego wyznania wiary. Nie bez racji będzie się więc przypuszczenie, że relacja religijna, choć rozumiana i interpretowana w bardzo zróżnicowanych formach musi odnosić się do Boga Osobowego jako bytowego i aksjologicznego źródła istnienia człowieka jako bytu osobowego. Dzieje człowieka zaczynają się od Miłości i poprzez miłość zdążają do Miłości. Niewątpliwym jest związek między rozwiniętą koncepcją człowieka jako osoby a niemożliwością przyjęcia rzeczy, czy też każdej innej postaci bytu nieosobowego jako właściwej postaci *Sacrum*. Dodatkowym czynnikiem wspierającym tezę personalistyczną są, bardzo bogato udokumentowane w badaniach religioznawczych, ogólne i nie zawsze sprecyzowane, przeświadczenie o bóstwie jako Osobie³².

W zakończeniu należy podkreślić, że samo stwierdzenie istnienia ontycznej zależności między człowiekiem a Bogiem nie wyczerpuje i nie wyjaśnia całości doświadczenia religijnego. Jak wspomnieliśmy, wyróżnionym i jedynym odbiorcą tej relacji jest osoba ludzka, która sama w sobie jest bytem złożonym. A zatem, na pełny i obiektywny obraz faktu religijnego składa się zarówno ontyczna struktura świata oraz kondycja egzystencjalna samego człowieka, który choć włączony w świat oraz wielostronnie z nim powiązany, bytuje też duchowo. Elementem wyróżniającym człowieka od uwarunkowań typu przyrodniczego, dzięki któremu przekracza je, skupia się w fenomenie życia osobowego. O ile więc można mówić o metafizycznej, a nie wyłącznie podmiotowo-antropologicznej podstawie samego faktu odniesienia się człowieka do Boga to, aby fakt ten przybrał cechy interpersonalne, konieczna jest jego osobowa akceptacja ze strony podmiotu ludzkiego.

³² Z.J. Zdybicka, Człowiek i religia, jw., s. 340 n.

Z kolei, moment afirmacji Boga jako wartości najwyższej dotyka bardzo złożonej problematyki osoby ludzkiej, której autorealizacja przechodzi zarówno przez sferę intelektualno-teoretyczną, wolitywne przyzwolenie, zapis emocjonalny związany z osobistą historią aż po osobiste zaangażowanie³³. Można więc powiedzieć, że osoba ludzka jest zdolna do odczytania siebie jako bytu naturalnie powiązanego z religią, z czego nie wynika jakaś postać zdeterminowania do „wierzenia”. Postulat bycia religijnym jest analogiczny do innych potencjalności wpisanych w naturę bytu ludzkiego takich, jak zdolność poznania prawdy, czy chęć osiągnięcia dobra moralnego. Zdolności te wypływają z natury bytowej człowieka, co nie oznacza, że muszą być realizowane. Istnieje pierwotne wezwanie moralne do czynienia dobra i unikania zła, natomiast dramat wyboru ukierunkowanego na bycie moralnym dokonuje się w samym człowieku, który może odrzucić dobro, wybrać dobro niższe zamiast wyższego, lub też pomylić się przyjmując zło za dobro moralne. Jeśli potencjalność bytu ludzkiego aktualizuje się, w analogiczny sposób w odniesieniu do Transcendensu, to realizacja więzi religijnej leży w wyłącznej przestrzeni, w której rozgrywa się niepowtarzalna tajemnica życia ludzkiego.

Propozycja lubelskiej szkoły filozoficznej w kwestii wyjaśnienia faktu religijnego będzie twierdzić, że jest on związany ze sposobem istnienia człowieka, z ludzką kondycją wtopioną o metafizyczną strukturę świata. Relacja religijna rodzi się i przebiega poprzez człowieka, jego ontyczną przygodność oraz niekonieczność istnienia, a w swej części antropologiczno-kulturowej związana jest z elementem poznawczym, który odczytuje zastaną sytuację bytową. Możliwość poznawczego rozpoznania ludzkiej kondycji w kontekście metafizyki istnienia budzi refleksję, która ukierunkowuje myśl na Transcendencję i w tym znaczeniu w obszarze bytu znajduje się początek dyskursu religijnego w każdej jego postaci. W ten sposób źródło faktu religijnego umieszcza się poza „wytwórczą” rolę człowieka. Na każdym etapie swego rozwoju kulturowego wiązał on odniesienia religijne z, tak lub inaczej rozumianym, Transcendensem, gdyż on sam pozostaje niezmiennym miejscem poznawczego uświadomienia swojej sytuacji bytowej. Religia stanowiła stały składnik życia ludzkiego bez względu na etap cywilizacyjnego rozwoju.

Na podstawie dotychczasowych refleksji można więc stwierdzić, że religia przynależy do konstytutywnych składników człowieka i kultury, jaką on tworzy. Oznacza to nic innego, jak potwierdzenie faktu, że wszędzie tam, gdzie pojawił się człowiek, tam też istniała jakaś postać religii. W tym punkcie istnieje fundamentalna opozycja z teoriami redukcjonistycznymi twierdzącymi, że religia jest jedynie „przypadkowym” zdarzeniem w rozwoju kulturowym, bez strukturalnego związku z człowiekiem jako podmiotem kultury. Okazuje się, że religia nie jest elementem dodanym i incydentalnym, generowanym na zewnątrz człowieka przez wybrane zjawiska kulturowe, natury historycznej, ekonomiczno-politycznej, społecznej, czy psychologicznej. Jeśli u fundamentów kultury ludzkiej leży świadomy kontakt z otaczającą rzeczywistością, to pierwszym działaniem kulturowym jest, mniej lub bardziej zorganizowane poznanie. Myśl ludzka jest najbardziej pierwotnym śladem kultury. Rozwijając poznanie intelektualne buduje się pozostałe działy kulturowych

³³ W sytuacji biblijnego wezwania i powołania przez Osobowego Boga nie można pominąć pojęcia łaski wiary, o czym wspomina Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, jw., s. 427, 432 n.

aktywności, wśród których znajdują się zróżnicowane sposoby porządkowania życia społecznego, ekspresja artystyczna, poznanie teoretyczne oraz jego techniczne wykorzystanie, jak też formy odnoszenia się do faktu religii. Ostatecznie więc, to człowiek odczytuje swoją bytową kondycję o charakterze religijnym, która wyjaśnia trwałą obecność faktu religii w dziejach ludzkich. Fakt ten przybierał i wciąż przybiera różne kulturowe konkretyzacje oraz zróżnicowane formy, choć on sam pozostaje trwałą i medialną podstawą otwarcia człowieka na Transcendencję, *Sacrum*, Boga.

L'EXPLICATION LE FAIT DE LA RELIGION DANS
«L'ÉCOLE PHILOSOPHIQUE DE LUBLIN»

RESUMÉ

La présence de la religion dans la culture humaine exige de trouver la réponse quant à ses sources, les fondaments qui peuvent justifier son existence. Cette question intrigue la pensée philosophiques dès son commencement. Ainsi ce problème a été posé l'école philosophique de Lublin. Cet école, former après la deuxième guerre mondiale à Faculté Philosophique de l'Université Catholique de Lublin, s'inspirent du thomisme existentielle Dans ses recherches elle discerne le fait de la religion et les formes culturelles par lesquelles le fait s'exprime. Pour la reflexion philosophique, le fait de la religion est plus intéressant. Sur ce sujet, un des représentants le plus connu dans la philosophie de la religion Z.J. Zdybicka nous propose, pour mieux comprendre le phenomen religieux, d'employer l'analyse de trois elements: l'objet de la religion, l'homme et le raport entre les deux.

PRZEMIANY RELIGIJNOŚCI WSI POLSKIEJ NA PŁASZCZYŹNIE OGÓLNONARODOWEJ I CODZIENNEJ

Treść: Wstęp – I. Czynniki warunkujące przemiany religijności – II. Ciągłość religijności na płaszczyźnie ogólnonarodowej. – III. Zmiany religijności w płaszczyźnie życia codziennego. Zakończenie. – Zusammenfassung.

WSTĘP

Nie jest łatwo określić punkt wyjścia przemian religijności wsi polskiej. Dla uniknięcia nieporozumień w opracowaniu tym wystarczy skoncentrować się na okresie po II wojnie światowej, zapoczątkowanym budową państwa totalitarnego i ateistycznego. Jak wiadomo, państwo to dążyło z jednej strony do atomizacji życia społecznego przez zniszczenie wszelkich autonomicznych struktur, w tym Kościoła katolickiego oraz zreszeń i organizacji religijnych, a z drugiej do ateizacji społeczeństwa i upowszechnienia „naukowego” poglądu na świat. Stan ten utrzymał się do 1989 r., kiedy to państwo zaczęło się przekształcać z systemu totalitarnego w demokratyczny. Mimo tych zmian, społeczeństwo polskie w dalszym ciągu pozostaje w sytuacji „anomalii”¹, co znajduje odbicie we wszystkich dziedzinach życia społecznego, w tym także w dziedzinie religijno-kościelnej.

Charakterystyczne jest, że w okresie powojennym maksymalny rozwój religijności nastąpił w latach 60. na wsi, a w latach 80. w mieście. Wieś ożywiła się religijnie pod wpływem Wielkiej Nowenny Narodu polskiego², miasto zaś pod wpływem ruchu związkowego „Solidarność”³.

Pozostając przy wsi, warto zwrócić uwagę na spostrzeżenia poczynione przez A. Pawelczyńską. Autorka stwierdza, że w 1965 r. praktykujących systematycznie na wsi polskiej było 61,6%, i dalej pisze: „...w latach 1960-1965 nastąpił wzrost wpływów Kościoła na wsi i rozwinęła się aktywność kleru bądź też (lub równolegle)

¹ Anomia polega na kryzysie wartości (kultura) i rozkładzie więzi społecznych (struktura). Por. R.K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna* (tłum. z ang.), Warszawa 1982, s. 224–229; J. Wertenstein-Żuławski, *Dzieci anomalii*, *Przegląd Powszechny* 9(1986), s. 364–368.

² Założenia i program, por. B. Pylak, *Maryjno-duszpasterskie inicjatywy Ks. Prymasa*, *ZN KUL* 3(1971), s. 39–74; J. Siedlarz, *Kirche und Staat im kommunistischen Polen 1945–1989*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1996, s. 116–119.

³ Por. P. Deoż, *Le mouvement „Solidarność”*, *Pro Mundi Vita* 3(1984), s. 36–38.

w latach tych nacisk i kontrola grup rodzinno-sąsiedzkich nad przestrzeganiem praktyk religijnych stała się bardziej skuteczna"⁴. Niewątpliwie większy wpływ na wzrost praktyk religijnych wywarł Kościół i duchowieństwo aniżeli kontrola grup rodzinno-sąsiedzkich. Chłopi⁵ garnęli się do kościoła z pobudek religijnych i patriotycznych. Stanowili oni jeden z fundamentów oporu przeciw ustrojowi realnego socjalizmu⁶.

Religijność na wsi polskiej, podobnie zresztą jak w całym kraju, funkcjonuje odmiennie na dwóch płaszczyznach – narodowej i codziennej. Z pewnością zaznaczyło się to już w czasach niewoli narodowej⁷. Wyraźnie jednak o tych dwóch płaszczyznach można mówić dopiero po II wojnie światowej i to przede wszystkim pod wpływem działalności Kościoła upowszechniającej religijność masową.

Religijność na wymienionych płaszczyznach można zoperacjonalizować przy pomocy wielu parametrów i wskaźników⁸. Tutaj uwzględni się tylko te, które w sposób zasadniczy charakteryzują przemiany religijności na obydwu płaszczyznach. Na pierwszej z nich weźmie się pod uwagę dwa wskaźniki w ramach parametru globalnych wyznań wiary, a mianowicie autodeklarację wiary i praktyk religijnych; na drugiej z kolei – dwa parametry najbardziej poddające się przemianom, mianowicie wierzenia religijne i przekonania moralne.

Wprowadzone zróżnicowanie pozwala na postawienie hipotezy ogólnej ukie-
runkującej poniższe opisy i analizy, a mianowicie: religijność zachowuje ciągłość i utrzymuje się na względnie wysokim poziomie, ale tylko w parametrze tzw. globalnych wyznań wiary, natomiast w pozostałych parametrach, zwłaszcza wierzeń religijnych i przekonań moralnych, podlega już znaczącym zmianom, które dokonują się w różnych kierunkach, najbardziej w kierunku selektywności. Przyjęta tutaj hipoteza ogólna nie wymaga szerokiego uzasadnienia. Wysokie wskaźniki globalnych wyznań wiary znajdują wytłumaczenie z jednej strony w specyfice polskiej religijności (m.in. silne przywiązanie do tradycji narodowej i do „wiary ojców”), z drugiej zaś historycznych i współczesnych uwarunkowaniach, które ogólnie można określić jako sprzyjające dla tego typu religijności masowej. Gdy chodzi zaś o zmiany w pozostałych parametrach religijności to tłumaczą się one oddziaływaniem różnych czynników – odgórnych i oddolnych.

W związku z tematem i hipotezą niniejszego opracowania poniżej zostaną przedstawione najpierw czynniki warunkujące przemiany religijności; następnie uwzględni się ciągłość religijności w płaszczyźnie ogólnonarodowej, wreszcie – zmianę religijności w płaszczyźnie życia codziennego.

⁴ A. Pawełczyńska, Postawy ludności wiejskiej wobec religii. Rocznik Socjologii Wsi. Studia i Materiały. T. VIII, 1968, Wrocław – Warszawa – Kraków 1970, s. 75–76.

⁵ Przez chłopów rozumie się „tę część ludności kraju, która posiada gospodarstwa domowe, połączone z użytkowaniem gospodarstw rolnych o obszarze użytków rolnych I ha i większy” (J. Turkowski, Ludność chłopska w strukturze społeczeństwa polskiego, *Kultura i Społeczeństwo* 38: 1994 nr 1, s. 151).

⁶ A.W. Kaczorowski, Niezależny ruch chłopski. Kalendarz za lata 1976–1989, *Chrześcijańin w Świecie*² (1992), s. 100.

⁷ Por. J. Majka, Historyczno-kulturowe uwarunkowania katolicyzmu polskiego, *Chrześcijańin w Świecie* 2(1980), s. 39; J. Reder, Rozważania o patriotyzmie. Dzień Katolicyzmu Społecznego, Lublin *KIK* IV: 15 V 1996, nr 4, s. 47–49.

⁸ Por. W. Piwowski, Operacjonalizacja pojęcia „religijność”, *Studia Socjologiczne* 4(1975), s. 151–174.

I. CZYNNIKI WARUNKUJĄCE PRZEMIANY RELIGIJNOŚCI

Ograniczając opis i analizę przemian religijności do wsi polskiej, czy lepiej, do środowiska wiejskiego w Polsce, trzeba najpierw określić, że nie jest ono jednolite; co więcej, środowisko to różnicuje się społecznie i zawodowo, a jego zasadniczy trzon – ludność chłopska, ulega istotnym przeobrażeniom⁹. Współcześnie więc nie istnieje środowisko wiejskie w ogóle, lecz różne typy tego środowiska.

Chcąc ukazać zróżnicowanie środowiska wiejskiego, w punkcie wyjścia można przyjąć podział na dwa rodzaje, mianowicie na środowisko „zamknięte” i „otwarte”. Pierwsze obejmuje pewną kategorię wsi położonych z dala od miast, zakładów przemysłowych i szlaków komunikacyjnych. Nacechowane jest ono silnym wpływem warunków przyrodniczych na życie ludzi. Ten rodzaj środowiska właściwie już zanika. Drugie z kolei obejmuje kilka typów środowisk o różnym stopniu modernizacji i urbanizacji, czyli o różnym stopniu „otwartości” na wpływy ponadlokalne.

Pomijając hierarchizację środowisk „otwartych”, trzeba zauważyć, że podstawowym i dominującym typem środowiska otwartego są rolnicy indywidualni posiadający samodzielne gospodarstwa rolne oparte na pracy członków rodziny. Charakteryzują się oni względnie dużą symbiozą oraz integracją ze społecznością lokalną. Większość z nich ciągle jeszcze zamieszkuje wsie rolnicze, znajdujące się w początkowej i często stagnacyjnej fazie modernizacji gospodarstwa indywidualnego oraz urbanizacji życia. Wzrasta jednak odsetek gospodarstw o bardziej zmodernizowanym poziomie życia rolników. Jedyne niewielką grupę stanowią gospodarstwa, które odznaczają się względnie wysokim stopniem technizacji i specjalizacji produkcji rolnej oraz kooperacji z rolniczymi usługami.

Obok środowiska typowo rolniczego rozwija się inne, spośród których na szczególną uwagę zasługuje środowisko dwuzawodowe. Obejmuje ono chłopów-robotników i robotników-chłopów, w zależności od dochodu pochodzącego bądź z rolnictwa, bądź z pracy poza rolnictwem. Ten typ środowiska ze względu na zmieniającą się politykę gospodarczą kraju ulega zanikowi. Niemniej środowisko dwuzawodowe odegrało dużą rolę w przemianach, ponieważ „dwuzawodowcy” byli rozsądnikami miejskiego stylu życia na wsi.

Według niektórych socjologów zasięg środowiska zamkniętego obejmuje 8–10% ogół środowisk wiejskich, pozostałą część stanowią środowiska otwarte¹⁰. Z uwagi na fakt, że środowisko wiejskie „zamknięte” zanika, a upowszechnia się środowisko wiejskie „otwarte”, a przy tym różnicuje się ono w zależności od wpływu pewnych czynników pozalokalnych, należałoby bliżej przyjrzeć się tym czynnikom. Z pewnością jedno z nich prowokują przemiany, inne zaś intensyfikują:

⁹ Por. J. S z c z e p a ń s k i, Zmiany w strukturze klasowej społeczeństwa polskiego, w: Przemiany społeczne w Polsce Ludowej, Warszawa 1965, s. 60–65.

¹⁰ Według M. H a l a m s k i e j (Chłopi polscy na przełomie epok, Warszawa 1991, s. 48) w 1984 r. 82% rodzin polskich posiadało dochody mieszane, w tym 35% rodzin opierało swe dochody głównie na pracy w gospodarstwie, a 47% na dochodach czerpanych głównie z pracy poza gospodarstwem rolnym. Być może, są to dane częściowo zawyżone. Nieco innymi obliczeniami dysponuje Z. N a r e c k i (Środowisko wiejskie a religijność katolików, w: Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana, red. W. P i w o w a r s k i, Wrocław 1983, s. 281–305, tu 283–279).

jedne z nich funkcjonują „oddolnie”, drugie zaś „odgórnie”; wreszcie jedna z nich funkcjonują spontanicznie, a drugie planowo. Pod wpływem wielu tych czynników znajduje się wieś polska. Ogólnie można przyjąć, że podstawową rolę w przemianach wsi odgrywają czynniki prowokujące zmiany oraz czynniki spontaniczne i „oddolne”, co nie było dostatecznie uświadamiane ani przez totalitarne państwo, ani przez Kościół ludowy.

Sygnalizując tutaj oddziaływanie wielu czynników na przemiany religijności wsi, zwróci się uwagę na niektóre z nich. Jak się wydaje, czynnikiem prowokującym przemiany, funkcjonującym oddolnie i spontanicznie jest sekularyzacja i pluralizm społeczno-kulturowy jako jej następstwo. Przez sekularyzację rozumie się stopniowe wyzwalanie się społecznych sektorów spod panowania religijnych instytucji i systemów znaczenia¹¹. Stosowanie do tej definicji sekularyzacji polega z jednej strony na zanikaniu dominacji religii instytucjonalnej w kulturze i w strukturze społeczeństwa, a z drugiej na wytworzeniu się współzawodnictwa pomiędzy różnymi systemami znaczenia (światopoglądami). Trudno jest określić moment czasowy pojawienia się sekularyzacji. Ogólnie przyjmuje się, że sięga ona średniowiecza, ale w pełni upowszechniła się dopiero w czasach nowożytnych. Charakterystyczne jest, że sekularyzacja wiąże się ściśle z pluralizmem społeczno-kulturowym, który jest jej następstwem. Przez pluralizm społeczny rozumie się sytuację, w której różne siły społeczne pozostają we wzajemnej konkurencji. Ten rodzaj pluralizmu jest ściśle związany z pluralizmem kulturowym, który z kolei polega na konkurencji w zakresie preferowania różnych systemów znaczenia na „rynku światopoglądowym”¹². Jak z tego wynika, sekularyzacja i jej następstwo – pluralizm, wpływają na struktury społeczne i na mentalność ludzi. Oddziałują one na całe społeczeństwo, w tym także na środowisko wiejskie.

Czynnikami, również oddolnymi i spontanicznymi, ale intensyfikującymi sekularyzację i pluralizm są industrializacja i urbanizacja¹³. Obydwa te czynniki wytwarzają szczególną sytuację techniczną, tak w mieście jak i na wsi, w której człowiek – jako czynnik postępu i produkcji dóbr materialnych, traktowany jest jako władca i manipulator swego losu. Uzewnętrznia się to w „zmaterializowaniu” różnych dziedzin życia i w kształtowaniu się postaw konsumpcyjnych. Niektórzy twierdzą, że „klimat techniczny” prowadzi do zmian uwarunkowań psycho-społecznych, które w społeczeństwie tradycyjnym sprzyjały doświadczeniu religijnemu. W nowych warunkach społeczeństwa, kształtowanych przez industrializację i urbanizację, ugruntowuje się orientacja na „ten świat”, a w konsekwencji dokonuje się zeświecczenie doświadczenia, przynajmniej wśród niektórych kręgów ludzi¹⁴.

Oprócz wymienionych czynników, należałoby wspomnieć jeszcze o dwóch, funkcjonujących odgórnie i planowo. Należą do nich – laicyzacja kierowana

¹¹ P.L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft* (tłum. z ang.), Frankfurt a. M. 1980, s. 39–45.

¹² P.L. Berger, Th. Luckmann, *Secularization and Pluralism. Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, Köln und Opladen 1966, s. 73.

¹³ Por. np. J. Ziółkowski, *Urbanizacja – Miasto – Osiedle. Studia socjologiczne*, Warszawa 1965, *passim*.

¹⁴ Por. G. Milanesi, *Religionssoziologie* (tłum. z włosk.), Zürich – Einsiedeln – Köln 1976, s. 125.

i działalność Kościoła. Wpływ obydwu tych czynników szczególnie zaznacza się w konkurencji o monopol światopoglądowy¹⁵.

Omówione czynniki i związane z nimi procesy – „oddolne” i „odgórne” – nie wyczerpują specyfiki religijności polskiej i środowisku wiejskim. Byłoby pewnym uproszczeniem stwierdzenie, że procesy „oddolne” mają ogólnoswiatowy charakter, procesy zaś są specyficzne dla społeczeństwa polskiego. Niemniej w związku z postawioną hipotezą trzeba tu jeszcze raz podkreślić, że cała specyfika uwarunkowań zaznacza się przede wszystkim na płaszczyźnie ogólnonarodowej, gdzie religijność zachowuje ciągłość; mniej natomiast zaznacza się na płaszczyźnie życia codziennego, gdzie ta religijność ulega zmianie.

II. CIĄGŁOŚĆ RELIGIJNOŚCI NA PŁASZCZYŹNIE OGÓLNARODOWEJ

Religijność na płaszczyźnie ogólnonarodowej jest trwałym czynnikiem integracji tak w kulturze, jak i w społeczeństwie. W kulturze ujawnia się ona w zespoleniu naczelnych wartości religijnych i narodowych, tworzących całość i nietykalność depozytu oraz dobro wspólne Polaków. Wartości te z jednej strony wyznaczają treść konsensu w skali globalnej, z drugiej zaś stanowią układ odniesienia dla identyfikacji religijnej i narodowej. W społeczeństwie ujawnia się ona w masowym udziale w praktykach religijnych, które zespalają uczestników poniekąd niezależnie od osobistej więzi z religią i Kościołem, a także niezależnie od przynależności klasowej, warstwowej, zawodowej itp. Praktyki te, oprócz funkcji ściśle religijnych, pełnią funkcje pozareligijne w szerokim zakresie. Biorąc pod uwagę motywację, strukturę i zachowania uczestników wydaje się, że w wielu przypadkach bardziej pełnią one funkcje drugie niż pierwsze. Udział w nich, zwłaszcza gdy są organizowane dla szerszych mas jest wyrazem poparcia dla wartości religijno-patriotycznych, a zarazem tożsamości i więzi religijno-narodowej. Na tej płaszczyźnie trzeba szczególnie podkreślić rolę religijności w okresach trudnych i przełomowych dla narodu polskiego (rozbiory, wojna, okupacja, zniewolenie), czyli w sytuacjach wyjątkowego zagrożenia. Wówczas pomaga ona w znalezieniu sensu walki i cierpienia, skłania do bohaterstwa i ofiary, przyczynia się do wytworzenia głębokiej więzi między ludźmi nacechowanymi „solidarnością ludzką i chrześcijańską”¹⁶.

Jak wspomniano poprzednio, religijność na płaszczyźnie ogólnonarodowej będzie zbadana przez dwa wskaźniki – autodeklaracji wiary i praktyk religijnych. Obydwa dotyczą religii jako wartości wspólnej, którą się wyznaje i manifestuje niezależnie od osobistego przeżywania i zaangażowania.

¹⁵ Wymieniona problematyka została omówiona w osobnym artykule (W. Piwowarski, *Miejsce i rola Kościoła ludowego w społeczeństwie polskim, Przegląd Powszechny* 1–2(1982), s. 61–75).

¹⁶ SRS 40.

Tab. 1

Autodeklaracja wiary w środowisku wiejskim (w %)

Rodzaj autodeklaracji	1960	1977	1991
Głęboko wierzący	26,1	25,9	11,9
Wierzący	57,1	68,3	82,3
Razem	83,8	94,2	94,2
Niewierzący	1,1	1,9	0,9
Pozostali (obojętni i niezdecydowani)	14,6	3,3	4,7
Brak odpowiedzi	0,5	0,6	0,2
Ogółem	100,0	100,0	100,0

Źródła: A. Pawełczyńska, Postawy ludności wiejskiej wobec religii, *Roczniki Socjologii Wsi. Studia i Materiały*, T. 8, 1968, Wrocław – Warszawa – Kraków 1970, s. 73; K. Darczewska, Religion et famille polonaise contemporaine, w: W. Zdaniewicz (red.), *Religiousness in the Polish Society Life (chosen problems)*, Warszawa 1981, s. 151, 157 oraz *Jaki jest katolicyzm w Polsce?*, *Argumenty*, nr 27 z 3 VII 1983; E. Jarnoch, Globalne postawy wobec religii, w: *Religijność Polaków 1991*, red. L. Adamczuk i W. Zdaniewicz, Warszawa 1993, s. 19.

Jak wynika z tab. 1, wskaźnik głęboko wierzących i wierzących po II wojnie światowej kształtowały się zawsze na wysokim poziomie. W wymienionych latach wyniosły one w kolejności: 83,8%; 94,2%; 94,2%. Charakterystyczne jest, że w porównaniu z 1960 r. nastąpił wzrost wierzących, który utrzymuje się do dzisiaj, zwłaszcza w środowisku wiejskim. Niemniej trzeba zauważyć, że w ostatnich latach następuje duży spadek głęboko wierzących, co rzutuje na charakter polskiej religijności. Znakomita większość chłopów przyznaje się do „wiary ojców” jako pewnego dziedzictwa kulturowego.

Tab. 2

Autodeklaracja praktyk religijnych w środowisku wiejskim (w %)

Rodzaj autodeklaracji	1960	1977	1991
Stale praktykujący	46,7	48,3	59,3
Nieregularnie praktykujący	33,3	21,4	30,5
Rzadko praktykujący	12,8	15,2	7,9
Niepraktykujący	6,3	14,1	1,3
Brak odpowiedzi	0,9	1,0	1,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0

Źródła: A. Pawełczyńska, *iw.*, s. 76; K. Darczewska, *Jaki jest katolicyzm w Polsce?*, *iw.*; E. Jarnoch, *iw.*, s. 22.

Osobną kategorię stanowią niewierzący. Wskaźniki tej kategorii po II wojnie światowej były raczej niskie. Dzieląc ich na ateistów-humanistów i ateistów-koniunkturalistów trzeba zauważyć, że ci drudzy podlegali szczególnej fluktuacji i w zależności od układów politycznych. Pozostali, zwłaszcza religijnie obojętni (materialiści i konsumpcjoniści) w sytuacji biedy i nędzy uzyskują niskie wskaźniki. Być może, w miarę wzrostu klasy średniej zasięg ich może wzrastać, co jednak w obecnym układzie politycznym nie rokuje perspektyw.

Podobnie jak wskaźniki autodeklaracji wiary, tak i wskaźniki autodeklaracji praktyk religijnych utrzymują się wśród chłopów polskich na wysokim poziomie, a nawet wzrosły. Biorąc pod uwagę łącznie stale praktykujących i nieregularnie praktykujących, uzyskuje się następujące wielkości procentowe: 80,0; 69,7; 89,8. Są one wyrazem „katolicyzmu niedzielnego” w znaczeniu, że obejmuje on udział uczestników we mszy przynajmniej raz w miesiącu i w tym przypadku można mówić o wzroście katolików niedzielnych. Kategoria praktykujących rzadko (czasem w ciągu roku) oznacza katolików świątecznych. Biorąc łącznie chłopów w jakikolwiek sposób praktykujących uzyskuje się w kolejności dla poszczególnych lat następujące wskaźniki: 92,8%; 84,9%; 97,7%. Wskaźniki te trzeba uznać za bardzo wysokie, a co ciekawe, niekiedy wyższe od wskaźników wierzących, co może świadczyć bardziej o wpływie środowiska na udział w nich, aniżeli osobiste przekonania. Nie trzeba się dziwić, że na tym tle wskaźniki niepraktykujących są raczej niskie.

Biorąc pod uwagę autodeklaracje wiary i praktyk religijnych trzeba podkreślić, że ukazują one pewien aspekt religijności polskiej, szczególnie w odniesieniu do środowiska wiejskiego. Trudno powiedzieć czy stanowią one *zasadniczą formę związku naszego społeczeństwa z religią i Kościołem*¹⁷. Niewątpliwie jest to tylko jedno z kryteriów religijności. Potwierdza się hipoteza mówiąca o ciągłości religijności polskiej, a nawet o jej wzroście w zależności od wpływu różnych czynników i sytuacji. Inaczej mówiąc, religijność polska jako wiara narodu odziedziczona po przeszłych generacjach jest w pełni kontynuowana przez współczesne generacje Polaków i chłopów polskich.

III. ZMIANY RELIGIJNOŚCI W PŁASZCZYŹNIE ŻYCIA CODZIENNEGO

Nieco inaczej przedstawiają się wskaźniki religijności w płaszczyźnie życia codziennego, czyli w odniesieniu do religii jako wartości osobowej. Spośród wielu z nich tylko niektóre są wyrazem zmian, jakie należałoby tutaj odnotować. Chodzi zwłaszcza o wierzenia religijne i przekonania moralne. One to właśnie ukazują stan i zasięg selektywności. Inne mają mniejsze znaczenie w tym zakresie. Najmniej o zmianach religijności świadczą wskaźniki wiedzy i zachowań moralnych. Wskaźniki ich kształtowały się zawsze na niskim poziomie i nie poddawały się wpływom czynników wywołujących zmianę, m.in. oddziaływaniu Kościoła katolickiego.

¹⁷ K. Darczewska, *Jaki jest katolicyzm w Polsce?*, jw., s. 7.

Spośród wskaźników wierzeń religijnych i przekonań moralnych uwzględniono tylko kilka, które znalazły się we wspomnianych już badaniach Katedry Socjologii Religii KUL oraz w badaniach GUS i Zakładu Socjologii Religii Pallottinum.

Tab. 3

Wskaźniki wierzeń religijnych i przekonań moralnych w środowisku wiejskim

Badania	KUL ¹⁸	GUS i SAC ¹⁹
Wierzenia religijne:		
istnienie Boga	96,2	85,5
Bóstwo i Człowieczeństwo Chrystusa	97,2	88,0
nagroda i kara po śmierci	89,9	69,0
istnienie piekła	75,6	53,3
Przekonania moralne:		
współżycie seksualne po ślubie cywilnym a przed kościelnym	79,8	27,2
zdrada małżeńska	91,5	76,8
rozwód	80,2	51,9
stosowanie środków antykoncepcyjnych	74,9	23,6
przerywanie ciąży	88,3	46,6

Biorąc pod uwagę indeks wskaźników wierzeń religijnych i przekonań moralnych stwierdza się, że na ogół pokrywają się one ze wskaźnikami uzyskanymi w różnych badaniach monograficznych zrealizowanych w środowisku wiejskim. Na naczelnie miejsce wysuwa się wiara w Jezusa Chrystusa jako Boga-Człowieka, a następnie dopiero wiara w istnienie Boga. Są to prawdy teoretyczne, słabo wiążące ludzi życiowo. Znacznie niższe wskaźniki uzyskują prawdy praktyczne i wiążące ludzi życiowo. Tutaj należy do nich wiara w nagrodę i karę po śmierci człowieka oraz wiara w istnienie piekła. Ta ostatnia prawda religijna uzyskuje zwykle najniższe notowania w badaniach nad religijnością.

Przyjmując w miarę za obiektywne porównywalne wskaźniki badań zrealizowanych w środowisku wiejskim, stwierdza się duży spadek wierzeń we wszystkie prawdy religijne. Świadczy to o postępującym procesie selektywności w świadomości chłopów. Selektywność ta bardziej zaznacza się w odniesieniu do prawd praktycznych niż w odniesieniu do prawd teoretycznych. Wskazuje to na subiektywizację wierzeń i nieposłuszeństwo instytucji Kościoła.

Podobną sytuację zauważa się w dziedzinie przekonań moralnych. Wskaźniki bezwarunkowej akceptacji norm moralnych kształtują się podobnie jak w różnych innych badaniach nad moralnością środowiska wiejskiego. Najbardziej akceptowane są te, które godzą w podstawowe cele małżeństwa i rodziny, jak zdrada

¹⁸ Chodzi o wskaźniki religijności i moralności ponad 50. parafii wiejskich, które zgromadził R. Kamiński (Przynależność do parafii katolickiej. Studium pastoralne, Lublin 1987, s. 194 i 204).

¹⁹ Badania, których wyniki zostały tutaj wykorzystane były zrealizowane przez Zespół Wyznań Religijnych GUS i Zakład Socjologii Religii SAC na przełomie czerwca i lipca 1991 r. (Religijność Polaków 1991, red. L. Adamczuk i W. Zdaniewicz, Warszawa 1993, s. 31, 32, 36, 39, 66).

małżeńska, rozwód i przerywanie ciąży. Mniej natomiast rygorystycznie traktowane są wskaźniki związane ze swobodą pożycia małżeńskiego. W tym przypadku chodzi o współżycie seksualne po ślubie cywilnym a przed kościelnym oraz o stosowanie środków antykoncepcyjnych w pożyciu małżeńskim. Jak się okazuje, mniejszy spadek wskaźników procentowych dokonał się w odniesieniu do norm bardziej rygorystycznych dotyczących istotnych celów małżeństwa i rodziny, zaś bardzo duży w odniesieniu do norm ograniczających swobodę seksualną. Z pewnością świadczy to o nieposłuszeństwie Kościołowi wśród chłopów. Z tego punktu widzenia najbardziej zastanawiające są opinie w odniesieniu do przerywania ciąży. Prawdopodobnie pod wpływem środków masowego przekazu jest coraz więcej ludzi w środowisku wiejskim, którzy nie liczą się z moralnością ani kościelną, ani naturalną. Trzeba dodać, że w dziedzinie przekonań moralnych dostrzega się jeszcze większą selektywność, która upowszechnia się wśród chłopów.

Ogólnie biorąc zarówno wierzenia religijne jak i przekonania moralne w pełni potwierdzają dokonywanie się znaczących zmian w środowisku wiejskim i to najbardziej w kierunku wybiórczości.

ZAKOŃCZENIE

Przyjęta we wstępie hipoteza podstawowa w zasadzie została potwierdzona. Jak się okazało religijność wsi polskiej w płaszczyźnie ogólnonarodowej odznacza się specyfiką właściwą religijności polskiej w ogóle. Natomiast w płaszczyźnie życia codziennego jest ona podobna do tej, jaka ukształtowała się w społeczeństwach zachodnich. Podstawową tendencją jej przemian jest selektywność, której zasięg nie jest łatwy do określenia. Niemniej proces ten we wszystkich środowiskach wiejskich jest już daleko zaawansowany. Nie ulega wątpliwości, że przemiany religijności na wsi polskiej są uwarunkowane sytuacją społeczeństwa globalnego, które – jak to już zauważył N. Ascherson²⁰ – jest społeczeństwem niedokończonych procesów ani oddolnych, ani odgórných. Można z całym przekonaniem stwierdzić, że tak w okresie powojennym, jak i współcześnie Polska jest krajem niby demokratycznym, a ciągle totalitarnym.

VERÄNDERUNGEN IN DER RELIGIOSITÄT DES POLNISCHEN DORFES AUF NATIONALER UND TÄGLICHER EBENE

ZUSAMMENFASSUNG

Der Autor analysiert zuerst die Faktoren, die die Veränderungen der Religiosität bedingen. Er teilt sie in Faktoren auf, die spontan von unten her funktionieren (Säkularisierung, gesellschaftlich-kultureller Pluralismus, Industrialisierung und Urbanisierung), sowie

²⁰ The Polish August. Harmondsworth, Middlesex, England 1982, s. 273–277.

in jene, die von oben her und planmäßig funktionieren (gesteuerter Laizismus und Aktivitäten der Kirche).

Dann wird die Religiosität auf nationaler Ebene besprochen. Mit Hilfe von zwei Indikatoren — einer Glaubenserklärung und der religiösen Praktiken — weist er auf, daß die Religiosität auf dieser Ebene Kontinuität bewahrt.

Auf der Ebene des täglichen Lebens endlich zeigt er, mit Hilfe von zahlreichen Indikatoren, die die Akzeptanz der Glaubensdogmen und der sittlichen Prinzipien betreffen, weit fortgeschrittene Veränderungen in der Religiosität und bestätigt die Hypothese, die von der grundsätzlichen Richtung der Veränderungen spricht, also von der Selektivität.

KIERUNKI I ORIENTACJE TEORERYCZNO-METODOLOGICZNE W BADANIACH NAD RELIGIJNOŚCIĄ LUDOWĄ

Treść: Wstęp. — I. Prace zbierackie — materiały etnograficzne i pamiątkarskie. — II. Kierunek kulturowy. — Szkoła analityczna. — Zusammenfassung.

WSTĘP

W czasach najnowszych nastąpiło w różnych krajach, poniekąd niezależnie od stopnia rozwoju cywilizacyjnego, odrodzenie religijności ludowej. Religijność ta niedawno jeszcze lekceważona i zaliczana do reliktyw przeszłości, została jakby na nowo odkryta¹. Na ziemiach polskich i w Polsce nie musi się mówić o jej „ponownym odkryciu”, ponieważ badania nad nią począwszy od XIX w., trwają do dzisiaj. W opracowaniu tym obejmuje się czasokres od połowy XIX w. do II wojny światowej.

Zanim zostaną omówione występujące w tym okresie kierunki i orientacje badawcze, należałoby wcześniej zwrócić uwagę na samo pojęcie religijności ludowej. W literaturze przedmiotu nie jest ono dostatecznie doprecyzowane². Wpłynęły na to różne interesy badaczy religijności ludowej, a nawet założenia ideologiczne, za którymi kryło się wartościowanie i mistyfikacja.

Być może, jedną z przyczyn istniejącego zamętu i braku zgodności co do definicji religijności ludowej, jest wielość terminów używanych często zamiennie na określenie badanego fenomenu, np. „religia ludu”, „religijność ludowa”, „pobożność ludowa”, „ludowa kultura religijna”, „chrześcijaństwo ludowe”, „katolicyzm ludowy”. Ta wielość terminologii wymaga uściślenia, mianowicie, że chodzi tutaj o religię subiektywną, czyli o religijność oraz o jej eksplikację na przykładzie katolicyzmu. Inaczej mówiąc, chodzi o religijność ludową katolików w Polsce. Na tym tle nie jest zrozumiałe, dlaczego J. Majka, dokonując ostrej krytyki religijności

¹ J. Baumgartner, Vorwort, w: J. Baumgartner (Hg.), *Wiederentdeckung der Volksreligiosität*, Regensburg 1979, s. 7.

² Por. A.M. Altermatt, *Volksreligion — neuer Mythos oder neues Konzept? Anmerkungen zu einer Sozialgeschichte des modernen Katholizismus*, w: *Wiederentdeckung*, jw., s. 107; M.N. Ebertz, F. Schultheis, *Einleitung. Populäre Religiosität*, w: Ebertz/Schultheis (Hg.), *Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern*, München 1986, s. 11–42.

ludowej stwierdził, że *katolicyzm polski nie jest religijnością ludową*³. Autor utrzymuje, że religijność ludowa swoją genezą sięga menschingowskiego pojęcia «Volks Glaube» i oznacza upierwotnioną formę religii uniwersalnej, a ściślej, *upierwotnione chrześcijaństwo czy upierwotniony katolicyzm*⁴. Podobnie pisze A.M. Altermatt: *Często «religia ludowa» jest utożsamiana z pogaństwem, zabobnem, magią, rutyną, egzaltacją, obłudą, synkretyzmem, formalizmem, pseudochrześcijaństwem itd.*⁵ Jak się wydaje, obydwaj autorzy poniekąd deprecjonują pojęcie religijności ludowej.

W nowszych próbach zdefiniowania religijności ludowej istnieje tendencja, zwłaszcza pod wpływem socjologów francuskich⁶, akcentowania specyfiki tego typu religijności, która kształtuje się rozmaicie w zależności od miejsca i czasu oraz wielorakich uwarunkowań. Tę właśnie specyfikę szczególnie uwzględnia się w różnych definicjach opisowych. Z tego punktu widzenia prześledził literaturę przedmiotu A.M. Altermatt i na podstawie zawartych w niej definicji wyróżnił następujące elementy religijności ludowej: 1) religijne wyobrażenia i poglądy ludu, 2) pobożność ludu, 3) moralność ludu⁷. Elementy te nakładają się na wąską koncepcję religijności G. Le Bras⁸. Trzeba jednak zauważyć, że wymienione elementy, zwłaszcza wierzenia i praktyki religijne, wyraźnie występują w pracach zbierackich O. Kolberga. W pamiętnikach i w pracach z zakresu kultury społecznej tych elementów jest więcej. Z pewnością szerzej omawiany jest element moralności, a ponadto zwraca się dużą uwagę na rolę parafii i duchowieństwa.

Jak wspomniano, badania nad religijnością ludową na ziemiach polskich i w Polsce były uprawiane w ramach różnych orientacji i kierunków. Jedne z nich rozwijano w pracach zbierackich, drugie, już bardziej metodycznie uporządkowane, w studiach nad kulturą społeczną, wreszcie inne, w dorobku szkoły analitycznej F. Znanieckiego. Zasygnalizowane badania trudno byłoby podzielić na wyraźne okresy, orientacje teoretyczno-metodologiczne czy kierunki. Niemniej w sposób zasadny można przyjąć następujący podział: I. Prace zbierackie — materiały etnograficzne i pamiętnikarskie; II. Kierunek kulturowy; III. Szkoła analityczna. W ramach omawiania ich zostaną wykorzystane m.in. rozprawy niepublikowane, przygotowane w Katedrze Socjologii Religii KUL⁹.

³ J. Majka, *Historyczno-kulturowe uwarunkowania katolicyzmu polskiego*, *Chrześcijaństwo w Świecie* 12:1980 nr 10, s. 40.

⁴ Tamże, s. 40–41.

⁵ A.M. Altermatt, *Die aktuelle Debatte um die „Volksreligion“ in Frankreich*, w: *Wiederentdeckung*, jw., s. 188.

⁶ Por. tamże, s. 185–209.

⁷ Tamże, s. 187. Niektórzy autorzy, np. G. Gustafson (*Popular Religion in Sweden*, *Social Compass* 29 (1982), s. 4) zacieśniają się tylko do dwóch elementów, tj. do wierzeń i praktyk.

⁸ G. Le Bras, *Études de sociologie religieuse*. T. II, Paris 1956. Na s. 615 autor pisze: „Przez życie religijne rozumiemy zaangażowanie umysłu, przyporządkowanie postępowania i hold publiczny wobec boskiego Bytu. Dla katolika jest to: wiara w dogmaty, wypełnianie cnót, praktyka sakramentalna i kultowa. Wiara, obyczaje, praktyki są więc istotne; bez tej trylogii nie ma prawdziwego katolicyzmu”.

⁹ W ramach pierwszego opracowano następujące Regiony: Śląski (1973, R. Urbanowski), Sandomierski (1974, Cz. Krzyżanowski), Kurpiowski (1976, Z. Laskowski), Lubelski (1977, M. Ślesieński), Poznański (1984, L. Kamińska), Krakowski (1986, J. Szota), Kielecki (1987, K. Kubejko), Kujawski (1989, K. Mierzwiński), Mazowiecki (1991, G. Elias), Chełmski (1998, W. Napiórkowski) oraz pamiętniki: W.I. Thomasa i F. Znanieckiego, *Chłop*

I. PRACE ZBIERACKIE —
— MATERIAŁY ETNOGRAFICZNE I PAMIĘTNIKARSKIE

Pomijając wcześniejsze zbieranie materiałów etnograficznych¹⁰, poniżej zwróci się uwagę na zagadnienia życia religijnego w pracach zbierackich O. Kolberga oraz w pamiętnikach W.I. Thomasa i F. Znanieckiego, a ponadto w pamiętnikach J. Chalasińskiego. Wszystkie te studia, związane z folklorem ludowym, odznaczały się trzema właściwościami: a) Skierowanie uwagi na badania „początków narodu”, który — pomimo upadku państwa polskiego — stanowił pewną wspólnotę kulturową jednoczącą wszystkich Polaków. Przyczyniło się to do zapoczątkowania badań ludoznawczych; b) Rozwój idei braterstwa i związanie walki o wyzwolenie Polski z wolnością wszystkich ludów uciśnionych. Na tym tle nabiera znaczenia idea panslawizmu oraz budzi się zainteresowanie dla kultury Słowian; c) Położenie nacisku na wartości religijne, a ściślej, na swoistą wiarę w siły pozaziemskie kierujące losami narodu. U podstaw tych zainteresowań według F. Mirka znajdują się dyskusje nad rozbiorami Polski¹¹.

O. Kolberg zgromadził olbrzymi materiał źródłowy z różnych dziedzin życia i kultury, obejmujący 60 tomów¹². Nie posiadał on przygotowania naukowego, niemniej jego prace zbierackie z dziedziny etnografii, folklorystyki i muzykologii mają pionierskie i światowe znaczenie. J. Karłowicz nazwał je *czystym złotem etnograficznym*¹³. Prace Kolberga stanowią kopalnię dla zbadania religijności ludowej w Polsce. Nie jest jednak łatwo wyłowić z jego dzieł, uporządkować i poklasyfikować problematykę dotyczącą życia religijnego w różnych regionach ziem polskich. Na podstawie prac wydanych drukiem pewne próby w tym zakresie poczyniła K. Zawistowicz-Adamska¹⁴ i K. Judenko¹⁵.

polscy w Europie i Ameryce (1978, R. Jedeluki 1979, G. Dąbrowski); J. Chalasińskiego, Młode pokolenie chłopów (1975, R. Kaczmarek). Razem 13 prac dyplomowych (maszynopisy w Archiwum KUL). W ramach drugiego przygotowano następujące monografie: Jan Aleksander Karłowicz (1980, S. Jedeluk), Bronisław Malinowski (1981, A. Szafranski i 1993, P. Grygiel), Ludwik Krzywicki (1961, H. Kietliński), Stefan Zygmunt Czarnowski (1979, W. Maciejewski), Jan Stanisław Bystron (1980, E. Wierzbicka), Kazimierz Dobrowolski (1978, J. Palej). Razem 7 prac dyplomowych (maszynopisy w Archiwum KUL). Wreszcie w ramach trzeciego na uwagę zasługuje praca nieopublikowana o Franciszku Mirku (1989, M. Podolec) oraz publikowane prace kilku autorów, m.in. E. Halas. Ogółem w Archiwum KUL znajduje się 20 prac niepublikowanych, które dotyczą omawianych tutaj kierunków.

¹⁰ Por. F. Mirek, Socjologia w Polsce, *Przegląd Powszechny*, 47(1930), t. 187, s. 157; J. Krzyżanowski, Folklorystyka polska, w: *Słownik folkloru polskiego* (red. J. Krzyżanowski), Warszawa 1965, s. 108.

¹¹ F. Mirek, *juw.*, s. 156–161.

¹² Uchwałą Rady Państwa z dn. 13 lipca 1960 r. postanowione zostało wydanie „Dzieł wszystkich” Oskara Kolberga, obejmujące główną jego pracę (Lud. Jego zwyczaj, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, muzyka i tańce) oraz pracę wydaną wcześniej, lecz później włączoną do „Ludu” (Pieśni ludu polskiego) i inne prace, przeważnie inedita.

¹³ J. Karłowicz, Oskar Kolberg, *Wisła* 1889, t. III, s. 472.

¹⁴ K. Zawistowicz-Adamska, „Lud” Kolberga jako źródło do badań nad obrzędowością ludu polskiego, *Lud*, T. XLII, 1956, s. 382 nn.

¹⁵ K. Judenko, Problematyka religioznawcza w „Dzielach” Oskara Kolberga (1814–1890), *Euhemer* 9:1965 nr 1, s. 53–64.

Jak już zaznaczono, w dziełach Kolberga spośród wszystkich wymiarów religijności najbardziej wyczerpująco zostały przedstawione wierzenia i praktyki religijne, które czerpią swoją inspirację z religii, bądź pozostają w bliskim z nią powiązaniu. Przykładowo — w oparciu o analizę religijności przeprowadzoną przez L. Kamińską w regionie poznańskim — stwierdza się, że w zakresie wierzeń współlistniały dwa nurty — chrześcijański i pogański. Obok wiary w Boga, duchy i świętych, trwała wiara w różnego rodzaju istoty demoniczne, czarownice i inne tajemne siły, na które można było wpływać jedynie drogą religijnych i magicznych praktyk. Lud nie był świadomy występującej sprzeczności w wierzeniach i wszystkie traktował jako składnik chrześcijaństwa. Niewątpliwie wpłynął na to nie tylko niski poziom wiedzy religijnej, ale także trwałość przekonań ludu, poniekąd niezależnie od oddziaływania Kościoła. Począwszy od połowy XIX w. były podejmowane w parafiach różne próby pogłębienia i oczyszczenia świadomości religijnej poprzez misje, rekolekcje, rozwój oświaty ludowej i zakładanie różnego rodzaju bractw, niemniej nie zmieniły one w sposób zauważalny sfery wierzeń, która niełatwo poddaje się zmianom kulturowym. Oddziaływanie tych instytucji stanowiło jednak punkt wyjścia dla procesu przemian w środowisku wiejskim.

Stwierdzane niejednokrotnie masowe uczestnictwo w praktykach religijnych zarówno obowiązkowych (jednorazowych i powtarzanych) jak i nadobowiązkowych, było niewątpliwie wyrazem łączności z parafią i Kościołem, ale nie wiązało się z pogłębioną religijnością jednostek ludzkich. Praktyki religijne były obwarowane obrzędami i zwyczajami ludowymi, które na przestrzeni wieków podtrzymywały ludowy folklor religijny. Lud wypełniał jedne i drugie jako nakaz obyczajowości lokalnej. Kamińska pisze: *Religijność ludu Wielopolski w zasadzie nie odbiegała od religijności warstwy chłopskiej innych regionów Polski*¹⁶. Ogólnie mówiąc, Kolberg akcentuje zewnętrzny, gromadny i obserwancki typ religijności ludowej, posługując się przy tym bogatą dokumentacją faktograficzną zgromadzoną w różnych regionach ziem polskich.

Zainteresowania badaczy folklorem ludowym rozwijały się w dalszym ciągu w XIX i XX w., jednakże prowadzono je bardziej metodycznie i w powiązaniu z różnymi kierunkami występującymi w etnologii i w socjologii¹⁷. Natomiast samo zbieranie materiałów o kulturze ludowej, m.in. o przejawach życia religijnego, wystąpiło w nowej postaci i na innych zasadach w XX w., mianowicie w formie organizowania i gromadzenia pamiętników¹⁸. Spośród nich na szczególną uwagę zasługują materiały biograficzne zebrane przez W.I. Thomasa i F. Znanickiego¹⁹. Autorzy w oparciu o pewne założenia metodologiczne²⁰ zgromadzili olbrzymi

¹⁶ L. Kamińska, *Przejawy życia religijnego w regionie Poznańskim w pismach Oskara Kolberga*, Lublin 1984 (mps, Archiwum KUL), s. 117–118 (cyt. s. 118).

¹⁷ Do bardziej znanych monografii należą: M. Fedorowski, *Lud okolic Żarek, Siewierza i Pilicy*, Warszawa 1988; Z. Głogier, *Obchody weselne*, Kraków 1869; F. Bujak, *Maszkienice*, Kraków 1901; Tenże, *Żmija*, Kraków 1903.

¹⁸ Por. J. Chałasiński, *Trzydzieści lat socjologii polskiej (1918–1947)*, *Przegląd Socjologiczny* T. X, 1948/1949, s. 41.

¹⁹ W.I. Thomas and F. Znanički, *Polish Peasant in Europe and America*, New York 1918–1920. Tłum. pol. *Chłop polski w Europie i Ameryce*, T. 5, Warszawa 1976.

²⁰ J. Chałasiński, jw., na s. 24–25 podkreśla, że gromadzenie pamiętników przez Znanickiego i jego szkołę oparte było na następujących założeniach: z punktu widzenia teoretycznego — na

materiał źródłowy, na który składają się listy, wspomnienia, pamiętniki i wypowiedzi chłopów polskich oraz opinie o nich zamieszczane w prasie, protokoły z sądów amerykańskich i dokumenty parafialne.

Wspomniane materiały faktograficzne m.in. dotyczą religijności²¹ oraz roli parafii²². Gdy chodzi najpierw o religijność, pamiętniki zajmują się nią we wszystkich podstawowych przejawach. Wśród nich wiele uwagi poświęcają wierzeniom, wizjom świata, postaciom świętych, wyobrażeniom i pojęciom magicznym; następnie praktykom religijnym, sakramentom świętym, liturgii, zwyczajom i obyczajom religijnym; dalej moralności naturalnej i kościelnej, postawom wobec bogactwa, przejawom różnych konfliktów, wreszcie parafii i jej konfliktom na tle narodowościowym i wyznaniowym oraz duchowieństwu z pewnymi elementami antyklerykalizmu. Szczególnie wartościowe jest ukazanie w omawianym dziele typologii religijności chłopów polskich udokumentowanej dodatkowymi materiałami źródłowymi²³. Typologia ta jednak oparta została na różnych kryteriach, zresztą mało sprecyzowanych, m.in. na wizjach świata religijnego, które wyrażają raczej różne formy religii niż typy religijności.

Gdy chodzi z kolei o rolę parafii, pamiętniki zajmują się nią z punktu widzenia integracji polskiej grupy etnicznej przybyłej do Stanów Zjednoczonych z racji ekonomicznych. Analiza pamiętników w tym zakresie została oparta na koncepcji teoretycznej mówiącej, że każde przejście z jednej organizacji społecznej do innej powoduje nieuchronnie rozkład przenoszonych form życia społecznego. Thomas i Znaniecki ukazali różne stopnie i rodzaje rozkładu więzi społecznych związane z raptowym pozbawieniem się pierwszych i nie wytworzeniem nowych. Chodziło im o potwierdzenie przyjętej koncepcji teoretycznej, a co więcej, bardziej od strony negatywnej niż pozytywnej. Doszli oni do wniosku, że proces przechodzenia od społeczeństwa losu do społeczeństwa wyboru wywiera, jeśli nie negatywny, to z pewnością obojętny wpływ na postawy i zachowania chłopów polskich w USA. Na tym tle wytworzyła się wśród nich dążność do rekonstrukcji życia społeczno-kulturowego, jakie występowało w „starym kraju”. Chodziło tu przede wszystkim o parafię polską, będącą ośrodkiem kultuwowania różnych tradycji oraz form współżycia o charakterze religijnym, narodowym czy społecznym. Nad przestrzeganiem wiary, języka i zwyczajów ojców czuwał ksiądz katolicki, który często towarzyszył emigrantom. Ogólnie mówiąc, parafia przyczyniła się do pewnego izolacjonizmu, umożliwiając stworzenie i rozwój względnie samowystarczalnej wspólnoty etnicznej w ramach tzw. „drugiej Polski”.

koncepcji grupy sąsiedzkiej jako wspólnoty podstawowej i pierwotnej; z punktu widzenia metodologicznego — na uwzględnieniu dwóch czynników: obiektywnej strony działania społecznego, czyli sytuacji społecznej i subiektywnej strony, czyli postaw społecznych.

²¹ R. Jedeluk, *Religijność chłopów polskich w świetle pamiętników W.I. Thomasa i F. Znanieckiego* pt. *Chłop polski w Europie i Ameryce*, Lublin 1978 (mps, Archiwum KUL).

²² G. Dąbrowski, *Rola parafii w integracji społeczeństwa polsko-amerykańskiego*. Na podstawie dzieła W.I. Thomasa i F. Znanieckiego; *Chłop polski w Europie i Ameryce*, Lublin 1979 (mps, archiwum KUL). Autor wykorzystał ponadto: *Album pamiątkowy z okazji Złotego Jubileuszu Parafii Św. Stanisława Kostki, Chicago 1917*.

²³ Oprócz własnych materiałów źródłowych, autorzy uwzględnili materiały etnograficzne zebrane przez O. Kolberga i Polską Akademię Umiejętności w Krakowie.

W pewnym sensie kontynuację badań Thomasa i Znanieckiego stanowi inne monumentalne dzieło oparte na materiałach biograficznych, mianowicie *Młode pokolenie chłopów* J. Chałasińskiego²⁴. Autor podkreśla, że obydwie te prace wzajemnie uzupełniają się pod względem historycznym. Pierwsza dotyczy pokolenia rodziców, druga ich dzieci. Obydwie zajmują się społecznymi przeobrażeniami wsi, obejmującymi okres od uwłaszczenia chłopów do czasów współczesnych²⁵. Druga z nich jednak nie dostarcza tak obfitych informacji z dziedziny życia religijnego jak pierwsza. Zawiera ona różne wypowiedzi na temat społeczno-moralnych aspektów życia na wsi oraz postaw młodego pokolenia chłopów wobec duchowieństwa. Szczególnie mocno akcentowany jest w niej problem antyklerykalizmu²⁶.

Jeszcze mniej uwagi religijności ludowej na wsi polskiej poświęca się w pamiętnikach gromadzonych później i traktowanych jako kontynuacja młodego pokolenia chłopów²⁷. Z tego punktu widzenia bardziej interesujące są inne serie pamiętników²⁸.

Prace, zwane tutaj „zbierackie”, nie mają jednolitego charakteru. Jedne dotyczyły faktów z zakresu folkloru ludowego oraz były gromadzone raczej spontanicznie, bez jakiegokolwiek selekcji i porządkowania; drugie zaś dotyczyły przejawów świadomości społecznej ugruntowanych w materiałach autobiograficznych i były gromadzone już w sposób bardziej metodyczny i zaplanowany. Ogólnie biorąc, obydwa typy prac „zbierackich” stanowią cenny materiał faktograficzny, który — przy braku systematycznych badań nad religijnością ludową — może być podstawą do zrekonstruowania profilu dawnej religijności, przynajmniej w zakresie niektórych przejawów.

II. KIERUNEK KULTUROWY

F. Mirek zwraca uwagę na fakt, że po upadku powstania styczniowego w kręgach intelektualnych w Polsce nastąpiło pewne zachwianie wiary w ideały narodowo-religijne. Chociaż nie odrzucano ich całkowicie, to jednak traktowano je już z pewnym krytycyzmem. Postanowiono przede wszystkim zwrócić się ku „faktom” i ku „ludziom takim jacy są”²⁹. Znalazło to odbicie w naukach społecz-

²⁴ J. Chałasiński, *Młode pokolenie chłopów. Procesy i zagadnienia kształtowania się warstwy chłpskiej w Polsce*, t. 4, Warszawa 1938.

²⁵ Por. J. Chałasiński, *Trzydzieści lat socjologii polskiej*, jw., s. 24.

²⁶ Por. szerzej: E. Kaczmarek, *Ethos warstwy chłpskiej w świetle pamiętników „Młode pokolenie chłopów”*, Lublin 1975 (mps, w Archiwum KUL), s. 34–40.

²⁷ *Młode pokolenie wsi Polski Ludowej*, T. I, *Awans pokolenia*. Wstęp, J. Chałasiński, Warszawa 1964; T. II, *Tu jest mój dom*. Wstęp J. Chałasiński, Warszawa 1965; T. III, *W poszukiwaniu drogi*. Przedmowa, J. Chałasiński, wstęp, B. Gołębiowski, Warszawa 1966; T. IV, *Od chłopca do rolnika*. Przedmowa, J. Chałasiński, wstęp, E. Jagiełło-Łysiowa, Warszawa 1967; T. V, *Gospodarstwo i rodzina*. Przedmowa, J. Chałasiński, wstęp, D. Gałaj, F. Jakubczak, Warszawa 1968.

²⁸ Por. np. *Moja wieś i ja*. Opracowanie i wstęp J. Turowski, Warszawa 1964.

²⁹ F. Mirek, jw., s. 160.

nych, a między innymi w socjologii. W zakresie tej nauki sięgnięto po gotowe wzory wypracowane na Zachodzie, gdzie dominującym kierunkiem był wówczas naturalizm, manifestujący się w dwóch wielkich prądach umysłowych: ewolucjonizmie i pozytywizmie³⁰. Pierwszy z nich miał dominujące znaczenie w naukach społecznych w drugiej połowie XIX w., drugi zaś — w pierwszej połowie XX w.

W Polsce rozwój nauk społecznych, ze względu na brak państwowości, dokonywał się poza ramami uniwersytetów. Toteż „nowa nauka” była w pewnym sensie dziełem amatorów³¹. Pierwsi badacze życia społecznego drugiej połowy XIX i na początku XX w. ulegając wpływowi różnych nurtów, formułowali pewne założenia teoretyczne i metodologiczne, które znalazły reperkusje w podejmowanych przez nich pracach badawczych. W następstwie tego, kierunek kulturowy nie kształtował się jednolicie. Niemniej charakterystyczną cechą jego przedstawicieli było traktowanie religii jako przejawu względnie elementu kultury. Zajmowali się oni więc nie tyle religią i jej społecznymi uwarunkowaniami, ile raczej kulturą religijną, przy czym jedni z nich usiłowali wyjaśnić genezę i istotę religii, drudzy zaś zbadać jej historię, strukturę i funkcje w kulturze jako pewnej całości. Warto dodać, że nie było wówczas jasnego rozgraniczenia między socjologią, etnologią, antropologią i demografią społeczną.

Pierwszym kierunkiem, jaki wyraźnie uformował się w Polsce w drugiej połowie XIX w., był ewolucjonizm. Spośród autorów, którzy zasługują na uwagę w ramach tego nurtu ze względu na zajmowanie się religijnymi elementami folkloru, należy wymienić przede wszystkim Jana Aleksandra Karłowicza (1836–1903). Działalność naukowa tego uczonego miała szeroki zakres. W tym opracowaniu z konieczności trzeba będzie zacieśnić się do informacji o faktach religijnych. Zainteresowania te znalazły wyraz w różnych jego publikacjach, zamieszczanych często na łamach miesięcznika *Wista*³². W opracowaniach etnologicznych religii Karłowicza poświęcono jednak niewiele uwagi³³.

Karłowicz umiejętnie wiązał z sobą dwa postulaty: z jednej strony gromadzenia i klasyfikacji faktów odnoszących się do życia religijnego, z drugiej zaś ich interpretacji w oparciu o teorię ewolucjonistyczną, zwłaszcza w ujęciu Edwarda Tyłora. Stanowisko to skłoniło autora do zajęcia się różnymi formami religii, szczególnie religii pierwotnych, w celu wykazania ich genezy, ewolucji i struktury. Poglądy jego w tym zakresie nie były pozbawione uproszczeń. W dziedzinie badań nad religijnością ludową, zasługą Karłowicza nie są jednak jego analizy teoretyczne, lecz przede wszystkim materiały faktograficzne z ziem polskich. Na podkreślenie zasługuje zwłaszcza podjęcie próby charakterystyki religijności szlachty

³⁰ Por. np. A. Gella, *Ewolucjonizm a początki socjologii* (L. Gumpłowicz i L.F. Ward), Wrocław – Warszawa – Kraków 1966, s. 12.

³¹ Por. A. Kłoskowska, *Socjologia w Polsce w drugiej połowie XIX w. Studia i Materiały z dziejów nauki polskiej. Seria A: Historia Nauk Społecznych. Zeszyt 9*, Warszawa 1966, s. 202.

³² Karłowicz publikował swój dorobek naukowy przeważnie w niewielkich objętościowo artykułach (por. *Życie i prace Jana Karłowicza (1836–1903)*, Książka zbiorowa wydana staraniem i nakładem redakcji *Wisły*, Warszawa 1904; także: O. Gajkowska, *Jan Karłowicz i Ludwik Krzywicki jako przedstawiciele dwu nurtów w etnologii polskiej*, Wrocław 1959).

³³ M. Nowaczyk, *Jan Aleksander Karłowicz (1836–1903) inicjator badań religioznawczych w Polsce*, *Euhemer* 7:1963 nr 4, s. 23–36; S. Jedeluk, *Jan Aleksander Karłowicz jako etnologicznej religii*, Lublin 1980 (mps, Archiwum KUL).

polskiej. Autor dostrzegł pewne przeobrażenia wśród niej, z *tępego konserwatyizmu religijnego* w postawę bardziej nowoczesną i tolerancyjną³⁴.

Ewolucjonizm w polskiej etnologii i socjologii był szerzej reprezentowany, choć niekoniecznie w badaniach nad folklorem religijnym. Należy jednak odnotować fakt, że nurt ten w skrajnej postaci XIX w. schematu, nie utrzymał się długo. Przyczyną zarzucenia lub pewnej modyfikacji ewolucjonizmu była głównie metoda badań, charakteryzująca się m.in. takimi cechami, jak niedostateczna baza źródłowa przy tendencjach do przedstawienia rozwoju kultury i do pochopnych rekonstrukcji historycznych oraz mieszanie opisów zjawisk kulturowych z postulatami³⁵.

Stanowisko ewolucjonizmu ale już w zredukowanej postaci, reprezentował Kazimierz Moszyński (1887–1959). W podjętych badaniach nad folklorem ludowym posługiwał się on, oprócz metody ewolucjonizmu, także innymi metodami: historyczno-porównawczą, geograficzną i lingwistyczną. Biorąc to pod uwagę K. Judenko traktuje Moszyńskiego jako eklektyka na gruncie teorii ewolucjonizmu krytycznego³⁶.

Spośród licznych prac autora, na uwagę zasługuje rozprawa o kulturze ludowej Słowian³⁷, w której dużo miejsca zajmuje problematyka socjoreligijna. Moszyński zgromadził wiele materiałów źródłowych dotyczących wierzeń i kultów. Wprawdzie omawia on zasadniczo teren Słowiańszczyzny, niemniej część materiałów została zebrana na ziemiach polskich. W zakresie wierzeń Moszyński opisuje wątki pogańskie w religii chrześcijańskiej, mity, tabu i magię, wiarę w Boga, demony i świętych. W dziedzinie praktyk interesujący jest zwłaszcza jego podział na praktyki submagiczne i magiczne. Ogromny materiał źródłowy w zakresie wierzeń i praktyk zebrany przez Moszyńskiego posiada dużą wartość poznawczą dla badaczy religii pierwotnych i religijności ludowej.

Pewną reakcją na ewolucjonizm w etnosocjologii był tzw. kierunek kulturowo-historyczny, który został zapoczątkowany jeszcze w drugiej połowie XIX w., a skrytykował się ostatecznie dopiero w pierwszych latach XX w. Charakterystyczną cechą tego kierunku było przyjęcie teorii „kręgów kulturowych”, w których uformowały się kiedyś pewne „kultury zasadnicze” i rozpoczęły wędrówkę po globie. W konsekwencji rozwój kultury polega nie na ewolucji jednopiennej, lecz na dyfuzji, zapożyczeniach i asymilacji elementów kulturowych. Jednym z przedstawicieli tego kierunku był wybitny uczyony, Polak działający poza granicami kraju, Bronisław Malinowski (1884–1942)³⁸. Malinowskiego nie interesuje już

³⁴ Próby charakterystyki szlachty polskiej, w: Ognisko. Książka zbiorowa dla uczczenia 25-letniej działalności, T.T. Jeża, Warszawa 1882, s. 142–162.

³⁵ Por. M. Ossowska, Socjologia moralności. Zarys zagadnień. Wyd. 2, Warszawa 1969, s. 145–146.

³⁶ K. Judenko, Kazimierz Moszyński jako badacz wierzeń i magii, *Euhemer* 5:1961 nr 2, s. 52–56.

³⁷ Kultura ludowa Słowian. Cz. I: Kultura materialna. Kraków 1929; cz. II: Kultura duchowa, z. 1, Kraków 1932; z. 2, Kraków 1939; por. także: Człowiek. Wstęp do etnografii powszechnej i etnologii, Wrocław 1958.

³⁸ Por. K. Judenko, Bronisław Malinowski, *Euhemer* 3:1959 nr 4, s. 393–404. Malinowski napisał ponad 80 prac naukowych. Niektóre z nich były tłumaczone z ang. na język polski.

geneza czy etapy rozwoju kultury, lecz współczesne funkcjonowanie jej integralnego systemu. W swoich badaniach autor ten wiele miejsca poświęcił problematyce wierzeń, magii, mitologii i życiu moralnemu ludów pierwotnych³⁹. Problematyka ta nie dotyczy jednak ziem polskich.

Autorem, który zdecydowanie odrzucił ewolucjonizm, był inny przedstawiciel szkoły kulturowo-historycznej, Stanisław Poniatowski (1884–1945). W swoim dorobku naukowym obejmującym kilkadziesiąt pozycji⁴⁰, Poniatowski zajmował się m.in. problematyką wierzeń, obrzędów i moralnością ludu polskiego, koncentrując się zwłaszcza na ich genezie. Osiągnięcia jego w dziedzinie badań nad kulturą religijną nie są jeszcze dostatecznie spopularyzowane⁴¹.

W pewnym stopniu ewolucjonizm zarzucił także Ludwik Krzywicki (1859–1941), który wyrósł w jego tradycjach. Niektórzy autorzy twierdzą, że Krzywicki zanegował lub zmodyfikował same założenia ewolucjonizmu klasycznego natomiast w zagadnieniach szczegółowych nie wykroczył, poza metody i twierdzenia ewolucjonistów⁴². Najbardziej charakterystyczną cechą postawy badawczej tego autora jest akceptacja materializmu historycznego, a ściślej, metody historyzmu w znaczeniu badania dynamiki rozwoju społecznego i prawidłowości tego rozwoju. To właśnie stanowisko skłoniło go do rewizji założeń i twierdzeń ewolucjonizmu.

Stosunek Krzywickiego do religii był jasno określony ze względu na przyjęcie stanowiska marksistowskiego. Trzeba jednak stwierdzić, że — mimo szerokich zainteresowań oraz olbrzymiego dorobku w dziedzinie kultury i nauk społecznych — problematyka religioznawcza znajdowała się raczej na marginesie jego twórczości naukowej. Niemniej, problematyka ta zajmuje ważną pozycję⁴³.

Religia według Krzywickiego jest zjawiskiem społecznym w tym sensie, że stanowi wytwór określonego układu stosunków społecznych. Badając jej genezę i funkcje społeczne, autor koncentruje się na religiach pierwotnych. Wiele miejsca poświęca zwłaszcza magii ze względu na konsekwencje przejścia jej przez chrześcijaństwo, które traktuje jako kontynuację wierzeń i praktyk pierwotnych. Analiza tych wierzeń i praktyk na przykładzie różnych społeczeństw pierwotnych prowadzi Krzywickiego do wniosku, że religia już w swej genezie jest zjawiskiem przeżytkowym i wstecznym.

W twórczości religioznawczej Krzywickiego pewną wartość dla socjologii mają jego spostrzeżenia dotyczące religijności społeczeństwa polskiego z przełomu XIX i XX w. W szkicu *Do Jasnej Góry*, napisanym na marginesie pracy Władysława Reymonta (*Pielgrzymka do Jasnej Góry*), Krzywicki analizuje główne cechy

³⁹ Por. A. Szafrąński, Społeczny i magiczno-religijny charakter instytucji ogrodnictwa u Trobriandczyków w świetle badań Bronisława Malinowskiego, Lublin 1981 (mps, Archiwum KUL); P. Grygiel, Teoria religii Bronisława Malinowskiego, Lublin 1993 (mps, Archiwum KUL).

⁴⁰ Wykaz prac Stanisława Poniatowskiego podaje *Euhemer* 3:1959 nr 6, s. 653–654.

⁴¹ Por. J. Krajewska, Stanisław Poniatowski jako religioznawca, *Euhemer* 3:1959 nr 6, s. 642–652.

⁴² Por. M. Nowaczyk, Problematyka religioznawcza w pracach Ludwika Krzywickiego, *Euhemer* 6:1962 nr 4, s. 33–48; nr 5, s. 24–37; por. także Bibliografię prac Krzywickiego, *Euhemer* 6:1962 nr 5, s. 38–41.

⁴³ Por. H. Kietliński, Poglądy socjologiczno-religijne Ludwika Krzywickiego, Lublin 1961 (mps, Archiwum KUL).

religijności wiejskiej w odróżnieniu od religijności miejskiej. Cechy te, to związek z przyrodą, poczucie zależności od sił niezrozumiałych dla wieśniaka, solidarność wierzącego z członkami wspólnoty, gromadny charakter praktyk religijnych. Religijność miejska natomiast odznacza się sceptycyzmem, nasileniem praktyk bez wewnętrznej treści i siłą tradycji⁴⁴. W innych pismach Krzywicki zajmuje się pewnymi tendencjami tkwiącymi w ówczesnym katolicyzmie. Dwie z nich zasługują na uwagę, mianowicie proces rozpadu tradycyjnej doktryny, znajdujący wyraz m.in. w postulatach reformy Kościoła oraz proces indywidualizacji religii⁴⁵. Obydwie tendencje zgodnie ze stanowiskiem marksistowskim autora mają wskazywać na zanikanie religii w miarę rozwoju nauki i postępów cywilizacji.

Największy dorobek naukowy w zakresie socjologii religii w ramach omawianego kierunku kulturowego posiada Stefan Zygmunt Czarnowski (1879–1931). Był uczniem znakomych socjologów i religioznawców francuskich, E. Durkheima i P. Saintyvesa. Stanowisko metodologiczne Czarnowskiego jest dość trudne do sprecyzowania. W pierwszej fazie swojej twórczości naukowej tkwił niewątpliwie w kręgu metodologii i problematyki szkoły durkheimowskiej. Później stanowisko to częściowo zredukował przez przyjęcie pewnych elementów z metodologii marksistowskiej. Ogólnie można powiedzieć, że teoretyczne i metodologiczne stanowisko Czarnowskiego było kombinacją socjologizmu i marksizmu⁴⁶.

W badaniach nad religijnością ludową Czarnowski wyszedł z założenia, że fakt religijny, mimo swej odrębności, jest kategorią kulturową, przy czym przez kulturę rozumiał on *całokształt zobjektywizowanych elementów dorobku społecznego, wspólnych szeregowi grup i z racji swej obiektywności ustalonych i zdolnych rozszerzać się przestrzennie*⁴⁷. W konsekwencji zjawisko religijne jest faktem grupowym, czy międzygrupowym, społecznym, gdyż ujawnia się w nim *nie tylko wpływ, ale i czynne współdziałanie całej grupy społecznej*⁴⁸. Nie zależy ono zatem od doświadczeń jednostki; przeciwnie, jest jednostce narzucone z zewnątrz jako przedmiotowe i w swej treści z góry określone. Toteż należy je badać w ten sposób, jak bada się wszystkie zjawiska społeczne, tzn. przez ustalenie ich przyczynowych, strukturalnych i funkcjonalnych związków.

Z punktu widzenia religijności ludowej na szczególną uwagę zasługują zwłaszcza dwie prace⁴⁹. W pierwszej z nich Czarnowski zajmuje się ruchem kontrrewolucyjnym w Polsce, jego hasłami ideowymi i społecznymi uwarunkowaniami. Z tego zakresu interesujący jest obraz kultury religijnej szlachty polskiej oraz funkcje instytucji Kościoła katolickiego wobec „szlachetczyzny”. Zdaniem tego

⁴⁴ L. Krzywicka, Do Jasnej Góry, w: *Studia socjologiczne*, Warszawa 1923, s. 147–164.

⁴⁵ *Dzieła*. Ruch chrześcijańsko-społeczny w Anglii, T. II, Warszawa 1958, s. 262–282; *Indywidualizm w sferze religii*, T. IV, Warszawa 1960, s. 31–34.

⁴⁶ S. Czarnowski, *Dzieła*, oprac. N. Assorodobraj i S. Ossowski, T. 1–5, Warszawa 1956. W szczególności: por. *Postłowie N. Assorodobraj*, *Życie i dzieło Stefana Czarnowskiego*, T. V, jw., s. 151 i n. oraz A. Osiańczak-Molska, *Stefan Czarnowski i jego dzieła*, *Ethemer* 2:1958 nr 5, s. 48–50.

⁴⁷ S. Czarnowski, *Kultura*, w: *Dzieła*, T. I, jw., s. 20.

⁴⁸ *Tenże*, *Socjologiczne określenie faktu religijnego*, w: *Dzieła*, T. II, jw., s. 238; por. W. Maciejewski, *Religia jako fakt społeczny w ujęciu Stefana Czarnowskiego*, Lublin 1979 (mps, Archiwum KUL).

⁴⁹ S. Czarnowski, *Dzieła*, T. II, jw., s. 147–166; T. I, s. 88–107.

autora, kult pełni funkcję jednoczącą wobec szlachty polskiej rozproszonej i niepowiązanej żadnymi wewnętrznymi więzami organicznymi. W kulcie szlachta wzajemnie się odnajduje i podziwia. Stąd duży akcent położony na splendor i teatralność uroczystości religijnych. Kościół katolicki w Polsce stał się wyrazem dążeń szlachty i jej klasowej suwerenności. W drugiej z kolei Czarnowski charakteryzuje religijność chłopów polskich. Religijność ta ukształtowała się w wyniku długofalowego wzajemnego oddziaływania katolicyzmu na środowisko wiejskie i odwrotnie, środowiska wiejskiego na katolicyzm. Autor koncentruje się na społecznych aspektach religijności wiejskiej, traktując ją jako *ludową kulturę religijną*⁵⁰. Wymienia on i analizuje podstawowe cechy tego typu religijności: nacjonalizm wyznaniowy, społeczno-narodowy charakter kultu religijnego, związek między religią i życiem codziennym, naiwny sensualizm pomieszany z magicznym rytualizmem, potrzeba statusu społecznego zaspokajana przez religię, tradycjonalizm i rytualizm, pozytywne i negatywne postawy wobec duchowieństwa. Wymienione cechy świadczą o dużym rozeznaniu Czarnowskiego w katolicyzmie polskim.

Odmienne stanowisko, odległe zarówno od ewolucjonizmu jak i od pozytywizmu w ramach kierunku kulturowego zajął Jan Stanisław Bystron (1892–1964), folklorysta, etnolog, socjolog i historyk kultury⁵¹. Mimo braku wyraźnych deklaracji metodologicznych, zalicza się go do reprezentantów poglądu, że jak niepodzielna jest kultura, tak i integralne musi być jej badanie, czyli do reprezentantów koncepcji humanistyki integralnej⁵². Bystron w swoich badaniach zwracał szczególną uwagę na zjawisko religijne jako na czynnik, bez którego nie można zrozumieć rozwoju kultury. Píše bowiem, że *nie można pomyśleć o historii rozwoju ludzkości i dziejów kultury bez dziejów religii*⁵³. Bystron zajmuje się religijnością ludową w dwóch aspektach — historycznym i współczesnym. Odnosnie do pierwszego z nich, autor badał wpływ Kościoła na formowanie się kultury ludowej. Wpływ ten był bardzo silny i wielostronny. Pomimo to, w praktykach i obrzędach religijnych zachowały się elementy pogańskie i magiczne. Odnosnie do drugiego, Bystron opisuje religijność ludową, wskazując na niektóre jej cechy. Jest to religijność zewnętrzna, obserwancka, powierzchowna, emocjonalna. Brak jej pogłębienia intelektualnego i interoryzacji zasad etycznych⁵⁴.

Kierunek kulturowy, jak widać, jest zróżnicowany pod względem stanowisk teoretycznych i metodologicznych. Listę badaczy tego kierunku otwiera Karłowicz — zwolennik skrajnego ewolucjonizmu, a kończy Bystron — reprezentant koncep-

⁵⁰ Tamże, T. I, s. 88.

⁵¹ Por. E. Wierzbicka, Jan Stanisław Bystron jako etnosocjolog religii, Lublin 1980 (mps, Archiwum KUL).

⁵² Por. K. Judenko, Jan Stanisław Bystron jako religioznawca, *Ethemer* 6:1962 nr 2, s. 23–25.

⁵³ S. Bystron, Rozwój badań historyczno-religijnych, *Przegląd Współczesny* 24(1924), s. 357.

⁵⁴ Podobnie jak Bystron, również Kazimierz Dobrowolski, który w 1935 r. objął Katedrę Socjologii i Etnologii na Wydziale Filozoficznym UJ po Bystronie, stoi na stanowisku ujmowania zjawisk kultury ludowej w ich kontekście społecznym i historycznym (por. E. Pietraszek, Problematyka społeczna w publikacjach etnograficznych minionego ćwierćwiecza (1945–1969), *Studia Socjologiczne* 1(1970), s. 66). Dobrowolski zajmował się religijnością ludową raczej po II wojnie światowej, dlatego pomija się tutaj jego dorobek naukowy. Dorobek ten prezentuje J. Palej, *Religia jako element kultury ludowej w ujęciu Kazimierza Dobrowolskiego*, Lublin 1978 (mps, Archiwum KUL).

cji humanistyki integralnej. Pośrodku znaleźli się przedstawiciele zreformowanego ewolucjonizmu i socjologizmu o zabarwieniu marksistowskim. Z socjologicznego punktu widzenia pewnym nieporozumieniem było badanie genezy i istoty religii. Stanowiska ich nie znalazły jednak szerszego odbicia w interpretacji zjawisk religijności ludowej, ponieważ zajmowali się nimi ubocznie na marginesie badań nad kulturą ludową.

III. SZKOŁA ANALITYCZNA

Osobną pozycję w badaniach nad religijnością ludową zajmuje szkoła analityczna Florianana Znanickiego i jego uczniów. Założenia teoretyczne i metodologiczne tej szkoły zostały częściowo sformułowane w omówionej już pracy *Chłop polski w Europie i Ameryce*. Dokładniej sprecyzował je Znanicki w swoich rozprawach⁵⁵. F. Mirek, uczeń Znanickiego, sprowadził je do następujących twierdzeń: a) socjologia jest nauką humanistyczną formułującą swe prawa na wzór nauk ścisłych, b) świat kultury zawiera w sobie zjawiska heterogeniczne, co oznacza, że społeczeństwo nie może być traktowane jako „całość”, c) badanie zjawisk społecznych musi uwzględnić nie tylko stanowisko zewnętrznego obserwatora, ale także samych podmiotów działających (jednostek i grup społecznych), d) badanie socjologiczne może dotyczyć tylko ściśle określonych układów (styczności, czynności, stosunki, instytucje i grupy społeczne), e) badania praw przyczynowych jest możliwe tylko w ramach tych *zamkniętych układów*⁵⁶.

W oparciu o wymienione założenia uczniowie Znanickiego rozwinęli działalność naukową, obejmującą — oprócz szerszych zainteresowań socjologicznych — również badanie wewnętrznej struktury zjawisk religijnych i ich wpływu na życie społeczne. Trzeba podkreślić, że zainteresowanie religijnością ludową było raczej słabe. Najwięcej uwagi poświęcono jej w ramach dwóch nurtów: pierwszy dotyczył elementów grupy religijnej, drugi zaś wpływu instytucji i grup religijnych na kształtowanie się więzi lokalnej i narodowej.

Wśród przedstawicieli pierwszego nurtu należy wymienić przede wszystkim Franciszka Mirka, autora pionierskiej pracy w skali światowej, na temat socjologicznej koncepcji parafii⁵⁷. Na podstawie materiału faktograficznego z kilku wybranych parafii w różnych krajach i środowiskach społecznych, autor przeprowadza analizę opisową i porównawczą, wydobywając te elementy, które uważa za istotne dla grupy parafialnej. Wnioskiem z tych analiz było ustalenie czterech podstawowych elementów parafii rzymskokatolickiej jako grupy społecznej, a mianowicie: *1. Kapłan posłany przez właściwą władzę wyższą, posiadającą w łączności*

⁵⁵ F. Znanicki, *Wstęp do socjologii*, Poznań 1922 oraz *The Method of Sociology*, New York 1934; por. także: J. Szczepański, *Koncepcje metodologiczne socjologii F. Znanickiego*, *Przegląd Socjologiczny* 14 (1960), s. 57 i n.

⁵⁶ F. Mirek, *Socjologia w Polsce*, jw., s. 168.

⁵⁷ T e n ż e, *Elementy społeczne parafii rzymsko-katolickiej*, Poznań 1928; t e n ż e, *Parish Research in Poland*, w: C.J. Neusse and Th.J. Harte, *The Sociology of the Parish*, Milwaukee 1951, s. 341–346; por. także: M. Podolec, *Księżda Franciszka Mirka koncepcja socjologii parafii*, Lublin 1989 (mps, Archiwum KUL).

z biskupem Rzymu. 2. Nawiązanie przez tegoż kapłana stosunku społecznego z określoną — np. przez terytorium — grupą ludzi, za pomocą różnych tzw. narzędzi styczności społecznej. 3. Przyjęcie przez poszczególne jednostki i naturalizacja głoszonej przez kapłana ideologii. 4. Instytucjonalizacja funkcji kapłana i wiernych⁵⁸. Wymienione elementy stanowią przedmiot dalszych szczegółowych analiz prowadzonych w tej pracy. I tak: autor precyzuje dokładniej społeczną rolę kapłana w parafii; następnie, analizuje znaczenie styczności i ich narzędzi oraz czynności i stosunków społecznych dla życia parafialnego; dalej, spośród czynności omawia bardziej szczegółowo naturalizację ideologii, asymilację i akomodację społeczną; wreszcie osobną uwagę poświęca problemowi instytucjonalizacji czynności kapłana i wiernych wskazując na związane z nią korzyści i niebezpieczeństwa. Podjęta przez Mirka próba wypracowania socjologicznej koncepcji parafii wymagała dalszych badań w celu doprecyzowania i zweryfikowania zasygnalizowanych rozwiązań, które — mimo dużego wkładu autora — należało traktować hipotetycznie. Najważniejsze było powiązanie dorobku ks. Mirka z parafią jako wspólnotą lokalną, która w Polsce stanowiła dominującą rzeczywistość parafialną⁵⁹.

W ramach drugiego nurtu zajmowano się lokalnym i ponadlokalnym oddziaływaniem parafii, próbując dociec z jednej strony, jak kształtuje się poczucie więzi z macierzystą parafią emigrantów, z drugiej zaś, w jakiej mierze przenoszone są wzory z parafii macierzystych do nowych parafii w Ameryce. Z pewnością na zainteresowanie wymienioną problematyką miały wpływ omówione powyżej pamiętniki zgromadzone przez Thomasa i Znanięckiego. Przedstawicielami tego nurtu są: J. Chałasiński⁶⁰, T. Makarewicz⁶¹ i K. Duda-Dziewierz⁶². W okresie późniejszym wspomnianą problematyką zajmowali się S. Nowakowski⁶³ i E. Ciupak⁶⁴.

Omówiony dorobek naukowy szkoły analitycznej świadczy, że uczniowie Znanięckiego mieli szansę — ze względu na charakter tej szkoły oraz jej założenia teoretyczne i metodologiczne — wypracowania zrębów socjologii religii jako subdyscypliny socjologicznej, a w jej ramach, rozwinąć i pogłębić badania nad religijnością ludową. Niestety, szansa ta nie została dostatecznie wykorzystana, choć wielu autorów miało świadomość tego typu badań⁶⁵.

⁵⁸ F. Mirek, Elementy społeczne parafii, jw., s. 90.

⁵⁹ W. Piwoń, Przemiany w strukturze parafii wiejskiej. Stare i nowe struktury społeczne w Polsce, red. I. Machaj i J. Stryk, T. II, Wieś, Lublin 1995, s. 147–159.

⁶⁰ J. Chałasiński, Parafia i szkoła parafialna wśród emigracji polskiej w Ameryce, *Przegląd Socjologiczny* 3 (1935), s. 633–711; tenże, Związek z parafią a świadomość narodowa emigranta, jw., 4(1936), s. 547–549.

⁶¹ T. Makarewicz, Emigracja amerykańska a macierzysta grupa parafialna, *Przegląd Socjologiczny* 4(1936), s. 521–546.

⁶² K. Duda-Dziewierz, Wieś małopolska a emigracja amerykańska, Warszawa 1938.

⁶³ S. Nowakowski, Polonia chicagowska, *Kultura i Społeczeństwo* 3:1959 nr 1, s. 63–97.

⁶⁴ E. Ciupak, Kultura religijna wsi, Warszawa 1961, s. 157–164.

⁶⁵ Por. np. Postulaty w tym zakresie: L. Halban, O potrzebie badań etnosocjologicznych nad religijnością, Lublin 1946, s. 22–23; S. Nowakowski, Religia jako przedmiot badań socjologicznych, *Kultura i Społeczeństwo* 1(1957), s. 229–233; W. Makarewicz, Socjologia polska (1919–1969), *Studia Socjologiczne* 1(1970), s. 20.

THEORETISCH-METODOLOGISCHE RICHTUNGEN UND ORIENTIERUNGEN IN DEN UNTERSUCHUNGEN ZUR VOLKSRELIGIOSITÄT

ZUSAMMENFASSUNG

Zunächst befassen sich die Autoren mit dem Begriff der Volksreligiosität, denn dieser kommt öfter in der Sachliteratur vor und ist ungenügend präzisiert. Abgesehen von mehr oder minder adäquaten Definitionen werden hier für A.M. (Altermattem) Elemente dieses Begriffes, die am öftesten von verschiedenen Autoren genannt werden, angenommen. Dazu gehören: a) religiöse Vorstellungen und Anschauungen des Volkes, b) Frömmigkeit des Volkes, c) Sittlichkeit des Volkes. Diese Elemente wurden bei den Forschungen der Volksreligiosität in polnischen Regionen und überhaupt in Polen in Rahmen verschiedener theoretisch-metodologischer Richtungen und Orientierungen zu Rate gezogen. Einige davon wurden in Sammelarbeiten entwickelt, andere, methodisch geordneter in Studien zur Gesellschaftskultur, und noch andere im Werk der analytischen Schule.

I. Sammelarbeiten — ethnographische Materialien und memoiren

Im Rahmen dieser Richtung hat man sich auf Anzeichen der religiös-nationalen Folklore konzentriert und auf Memoiren, insbesondere auf Memoiren der polnischen Bauern. Unter den vielen Autoren sollte vor allem O. Kolberg hervorgehoben werden, der ein riesiges Quellenmaterial zusammengetragen hatte, das 60 Bände über verschiedene Regionen von Polen umfaßt. In nachfolgenden Forschungen wird er zur Rekonstruktion verschiedener Erscheinungen der Volksreligiosität im 19. Jh. genutzt. Später, schon im Zusammenhang mit verschiedenen Richtungen in der Ethnologie und Soziologie befaßte man sich mit dem Aufspüren und Sammeln von Memoiren. Darunter müssen vor allem jene biographischen Materialien erwähnt werden, die W.I. Thomas und F. Znanięcki (5 Bände) sowie J. Chafasiński (4 Bände) gesammelt haben. Beide Memoiren ergänzen sich gegenseitig im Bereich der gesellschaftlich-kulturellen Umwälzung auf dem Lande im Bewußtsein zweier Generationen.

II. Kulturelle Richtung

Im Rahmen dieser Richtung wird die Religion als Erscheinung oder Element der Kultur gewertet. Die Richtung ist uneinheitlich. Dazu gehören Forscher, die verschiedene Orientierungen vertreten. Einige von ihnen versuchten, Genese und Wesen der Religion zu erläutern (J.A. Karłowicz, K. Moszyński), andere wiederum beschäftigten sich mit Geschichte, Struktur und Funktion der Religion in der Kultur als Ganzes (B. Malinowski, S. Poniatowski, L. Krzywicki, S. Czarnowski, J.S. Bystron).

III. Analytische Schule

Eine besondere Stellung in den Forschungen zur Volksreligiosität nimmt F. Znanięcki und seine Schule ein. Trotz großen Verdienstes für die humanistische genannt Soziologie, war das Interesse dieser Schule an der Volksreligiosität eher gering. Das größte Interesse widmete man der Religiosität im Rahmen zweier Strömungen: davon befaßte sich die erste mit Elementen einer römisch-katholischen Gemeinde (Pfarrer F. Mirek), und die zweite befaßte sich mit der lokalen und überlokalen Einwirkung einer Gemeinde (J. Chafasiński, T. Makarewicz, K. Duda-Dziewierz).

PASTORALNY ASPEKT ABORCJI

Treść: — I. Skala problemu. — II. Nauczanie kościelne wobec problemu aborcji. 1. Zasady etyczne. 2. Godność osoby ludzkiej. 3. Wartość życia ludzkiego. 4. Sumienie podstawą życia moralnego. 5. Ochrona życia od chwili poczęcia. — III. Formy działalności pastoralnej. 1. Duszpasterstwo Sakramentu Pokuty. 2. Duszpasterstwo indywidualne. 3. Wymiar komunijny opieki pastoralnej. Zakończenie. — *Zusammenfassung.*

Zjawiska życia społecznego odkrywają nowe płaszczyzny duszpasterskiej troski Kościoła. Już od szeregu lat istnieje palący problem ludzi, którzy czując bezpośrednio lub pośrednio odpowiedzialność za zabicie nienarodzonego dziecka, szukają dróg powrotu do Boga i do znalezienia wewnętrznej równowagi. Istnieją wyspecjalizowane instytucje państwowe i prywatne, które podejmują to trudne zadanie uzdrawiania psychiki człowieka. Napierającej kulturze śmierci, jaką bywa określana współczesna cywilizacja, przeciwstawia się coraz mocniejsza kultura życia opowiadająca się za prawem do życia każdego człowieka. Potęguje się również niemy krzyk cierpienia osób dotkniętych przez zamię śmierci nienarodzonego człowieka. Cierpienie ludzkie jest zawsze tajemnicą i samemu człowiekowi jest bardzo trudno przedzierać się przez jego mroki¹.

W niniejszym opracowaniu zostaną przedstawione podstawowe dane statystyczne wraz z niezbędnym opisem psychologicznym, które pozwolą zilustrować skalę problemu. W dalszej części omówione zostanie nauczanie Kościoła współczesnego dotyczące życia nienarodzonego skierowane do świata medycyny oraz społeczności ludzkiej. W zakończeniu podjęta zostanie próba odnowy form duszpasterstwa specjalnego.

I. SKALA PROBLEMU

Aborcja zatacza coraz szersze kręgi i dotyczy prawie wszystkich krajów świata. Dane Światowej Organizacji Zdrowia podają, że rocznie w skali całego świata

¹ Por. Jan Paweł II, Przemówienie do chorych w Gdańsku, w: *Ewangelia cierpienia*, Kraków 1997, s. 232.

dokonywane 55 mln zabiegów przerywania ciąży². Trudno jest ustalić wielkość tego zjawiska w skali międzynarodowej, gdyż dane te są skrzętnie przemilczane lub w ogóle nie publikowane, aby nie niepokoić opinii publicznej masowością zabijania nienarodzonych³. Sytuację dezinformacji można odnaleźć w wielu krajach⁴. Natomiast zwolennicy liberalizacji aborcji często publikują dane dotyczące pokątnych zabiegów przerywania ciąży, najczęściej wielokrotnie je zawyżając, aby poruszyć opinię publiczną. Czasami — jak mówi B. Nathanson — mnożąc prawdziwą liczbę przez dziesięć, a liczbę zgonów kobiet w czasie tych zabiegów przez pięćdziesiąt⁵.

Na podobne trudności napotyka się, przy próbie określenia skali przerywania ciąży w Polsce. Wiąże się to z ludzkim i chrześcijańskim podejściem do życia ludzkiego wielu Polaków, którzy zabieg przerywania ciąży określają z całą stanowczością zabiciem człowieka, czynem najbardziej niegodziwym, sprzeciwiającym się podstawowemu prawu człowieka jakim jest prawo do życia. Stąd ta ponura praktyka dokonuje się możliwie dyskretnie, najlepiej w prywatnych gabinetach, które nierzadko ze względów podatkowych zaniżają liczbę wykonanych aborcji⁶. Ważnym czynnikiem wpływającym na zaniżanie statystyk jest wzgląd na opinię publiczną, która znając prawdziwe liczby, mogłaby wpłynąć na zmiany uregulowań prawnych⁷.

Można wskazać na bardzo duże zróżnicowanie w ocenie rozmiaru aborcji w Polsce od 100 tys.⁸ do 1 mln⁹. Szacuje się, że od stalinowskiej ustawy aborcyjnej z 27 kwietnia 1956 modelowej na wszystkie kraje komunistyczne (prawnie obowiązującej przez 37 lat), zostało zamordowanych w Polsce 25 mln dzieci nienarodzonych¹⁰. Nową ustawę o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności aborcji uchwalono 7 stycznia 1993 roku. W czasie pierwszych lat jej funkcjonowania przyniosła wiele niekwestionowanych pozytywnych rezultatów. Liczba aborcji według oficjalnych danych spadła z kilkuset tysięcy rocznie do 777 w 1993 i 782 w 1994. Zwolennicy liberalizacji ustawy straszili, jak to bywa we wszystkich krajach świata, podziemiem aborcyjnym, umieraniem kobiet u podejrzanym akuszerki¹¹. Jednak raport Ministerstwa Zdrowia i Opieki Społecznej jednoznacznie przedstawia fakty np. braku nawet pojedyn-

² Inne źródła mówią o 65 mln, natomiast W. Fijałkowski podaje liczbę sięgającą 100 mln. W. Fijałkowski, *Ekologia prokreacji*, *Studia Demograficzne* 3(1986), s. 24.

³ W Niemczech liczbę aborcji szacuje się na 1–3 mln rocznie, podczas gdy oficjalne źródła podają liczbę 500 tys. W Wiesbaden w 1982 roku odnotowano 582 przypadki aborcji. Faktycznie zaś wykonano ich ponad 4200, czyli kilka razy więcej. Por. F. Alt, *Liebe ist möglich*, München 1985, s. 64–65.

⁴ Por. B. Jędruszek, *Przerywanie ciąży — próba bilansu*, *Życie i Myśl* 2(1977), s. 57–60.

⁵ M. Schooyans, *Aborcja a polityka*, Lublin 1991, s. 20.

⁶ Por. M. Okólski, *Zapobieganie i przerywanie ciąży w Polsce*, *Studia Demograficzne* 2(1984), s. 48.

⁷ L. Dyczewski, *Los dziecka poczętego*, w: *W imieniu dziecka poczętego*, red. J. Gałkowski, J. Gula, Rzym – Lublin 1991, s. 110–111.

⁸ Najmniejsza liczba 100–150 tys. sztucznych poronień rocznie pochodzi z raportu Komisji Rządowej do Spraw Koordynacji Działań Międzyresortowych w Zakresie Polityki Ludnościowej na rok 1983 i 1984. *Sytuacja demograficzna Polski*, Warszawa 1983.

⁹ Por. K. Neugebauer, *Spółeczno-obyczajowe uwarunkowania sztucznych poronień*, w: *Pro i contra*, red. M. Kozakiewicz, Warszawa 1989, s. 75.

¹⁰ Poland facing new amendments to Family Planning Act recently introduced by the parliament.

¹¹ Por. M. Schooyans, *ibid.*, s. 19 n.

czego przypadku śmierci kobiety w wyniku nielegalnej aborcji¹². Eksplozja demograficzna, jako argument za aborcją, również nie sprawdza się w konfrontacji z danymi statystycznymi.

Liczba urodzonych dzieci (w tys.)¹³

1983	1985	1990	1991	1992	1993	1994
720,8	677,6	545,8	546,0	513,6	494,3	481,3

Działanie przeciwne życiu jest zawsze jest doświadczeniem śmierci i smutku¹⁴. Doświadczenie to może przybierać różne formy, może być w różny sposób przeżywane jak również mieć różną siłę oddziaływania na sferę psychiczną i moralną kobiety oraz wszystkich bezpośrednio lub pośrednio uczestniczących w tej decyzji. Wszystko zaczyna się od chwili, kiedy kobieta uświadomi sobie fakt zabójstwa nie narodzonego dziecka, to że w głębi swojego jestestwa została zraniona ona sama z powodu takiej decyzji¹⁵.

Uraz oraz nieustanny ból i żal z powodu śmierci usuniętego dziecka oddziałują na jego rodziców w najgłębszych pokładach ich psychiki. Jeśli zostaną pozostawieni samym sobie, wtedy szok fizyczny, uczuciowy i duchowy zacznie się przejawiać w sposób określany obecnie jako typowe objawy syndromu poaborcyjnego¹⁶.

Według W. Fijałkowskiego syndrom ten nie jest psychozą ani nerwicą. Jest to natomiast całkowicie wyodrębniony zespół zaburzeń psychosomatycznych, wyrażający się licznymi, różnorodnymi, ale charakterystycznymi objawami i wymagający zastosowania. Charakteryzuje się szeregiem objawów, które towarzyszą kobiecie, rodzinie czy też związkowi, w którym został dokonany zabieg aborcji. Są to: lęk, poczucie winy, agresja, nastroj depresji, smutku, płaczliwości, obniżony próg odporności na stresy. Spotyka się również objawy somatyczne jak: bóle głowy, bóle podbrzusza, poczucie rozbicia, złego samopoczucia itp.¹⁷ Istnieje grupa psychologów, którzy przyjmują zespół poaborcyjny jako uraz nieuleczalny¹⁸.

Wbrew pozorom syndrom aborcyjny dotyczy wcale niemałej liczby polskich rodzin. Zwykle spotyka się dwa rodzaje sytuacji, pierwsza ma miejsce gdy mężczyzna nakłania do aborcji, co psychologowie niejednokrotnie uzasadniają

¹² Stanowisko Polskiej Federacji Ruchów Obrony Życia dotyczące przyczyn spadku urodzin w Polsce.

¹³ Rocznik Statystyczny Demografii 1992, Warszawa 1992, s. 140; Rocznik Statystyczny Demografii 1995, Warszawa 1995, s. 174.

¹⁴ Por. K. Flossdorf, Abtreibung ist keine Lösung. Was muten wir den Frauen zu? *Christ und Zukunft* 46(1992), s. 964; por. S. Stanford, Doświadczenie śmierci, *Trzeźwymi bądźcie* 1(1989), s. 23.

¹⁵ Por. W. Fijałkowski (red.), *Miłość, prokreacja, odpowiedzialność*, Łódź 1985, s. 63.

¹⁶ Por. J. Dillon, *A Path to Hope*, New York 1990, s. 9 i 20; Termin syndrom poaborcyjny użył po raz pierwszy Vincent Rue. Obecnie używa się jeszcze innych określeń np. zespół poaborcyjny i zespół zaburzeń po stresie urazowym. Por. D. Kornas-Bieła, *Wokół początku życia ludzkiego*, Warszawa 1993, s. 119.

¹⁷ W. Fijałkowski, Zespół poaborcyjny, *Twoje dziecko* 5(1991), s. 24.

¹⁸ Np. W. Półtawska, Z. Jaroszewski, B.S. Clair, B. Jones, K. Sznuła, *Syndrom aborcyjny w świetle najnowszej literatury*, Nysa 1994 mps., s. 146-147.

brakiem dojrzałości jako mężczyzny, druga sytuacja ma miejsce, gdy kobieta sama decyduje się przerwać życie dziecka, bez zgody męża czy partnera. Wtedy mężczyzna jest zraniony w swojej męskości. Coś, co było częścią jego istnienia, zostało zniszczone i wobec tego on sam czuje się kimś złym, kimś kto nie stanął na wysokości zadania, zostają gwałtownie zerwane więzi między matką a dzieckiem i między matką a ojcem dziecka¹⁹. Powyższe fakty wskazują na potrzebę podjęcia inicjatywy aktywnej pomocy pastoralnej osobom zranionym grzechem zabicia dziecka nienarodzonego. Uzdrawianie ludzkiego wnętrza to proces długotrwały, jednak podjęcie tego trudu rysuje się, w pastoralnej posłudze Kościoła w Polsce w wymiarze powinności i konieczności.

II. NAUCZANIE KOŚCIELNE WOBEC PROBLEMU ABORCJI

Wskazania Kościoła dotyczące szacunku dla rodzącego się życia swoje podstawy czerpie bezpośrednio z prawa naturalnego, którego przedłużeniem jest prawo objawione. Istnieje zbiór zasad etycznych fundamentalnych, którym podlega cała rodzina ludzka. Są jednak zasady właściwe dla określonych grup ludzi. Wśród nich szczególnie miejsce zajmuje etyka lekarska. Znaczenie jej wpływa z bezpośredniego odniesienia do osoby ludzkiej. Już wiele wieków przed Chrystusem dokonywano, w ramach filozofii greckiej, pogłębionej refleksji etycznej, dotyczącej powołania lekarza i jego obowiązków²⁰. Pracownicy medycyny, a szczególnie lekarze, są jedyną kategorią zawodową, która od wieków miała swój własny kodeks etyczny, niezależny od światopoglądu i wyznawanej religii, kodeks określony jednoznacznie od stuleci. Składana przez wszystkich lekarzy świata przysięga Hipokratesa określała szczegółowo zadania lekarzy, zobowiązując ich do spełniania zawodu w sposób godny z proponowanymi normami postępowania. Na bazie tej przysięgi rozwijano na wydziałach medycznych wykłady etyki i deontologii lekarskiej. Ten kodeks etyczny pokrywał się całkowicie z zasadami chrześcijańskimi. Z biegiem czasu medycynę podporządkowują swoim celom różne systemy polityczne, narzucając służbie zdrowia zadania nie mające nic wspólnego z zasadniczym celem medycyny i wprost sprzeczne z zawodową etyką²¹. W miarę postępu technicznego w medycynie narasta regresja w postawach etycznych. W konsekwencji nastąpił rozłam między postawami współczesnej etyki a pryncypiami chrześcijańskimi: rozdźwięk ten, czy wręcz całkowite przeciwstawienie narasta²². Zadania narzucone medycynie powodujące etyczną degradację dotyczą właściwie wszystkich płaszczyzn, na których opierała się tradycyjna etyka.

¹⁹ A. Stelmaszczyk, *Gdy światu ubywa jedno życie*, *List* 6(1996), s. 5.

²⁰ Por. S. Olejnik, *Etyka lekarska*, Katowice 1995, s. 33 n.

²¹ Por. M. Kalinowski, *Duszpasterstwo pracowników służby zdrowia*, Lublin 1993, mps.

²² W. Półtawska, *Lekarz wobec wartości życia ludzkiego*, *Ethos* 2:1989 nr 5, s. 71.

I. Zasady etyczne

Kościół jasno wyraża swoje stanowisko odnośnie do zasad, jakimi człowiek powinien kierować się w wypełnianiu obowiązków zawodowych. Przez swój Urząd Nauczycielski, wspierany refleksją teologów, Kościół, analizuje i ocenia ludzkie postępowanie w zakresie moralności, w tym również zagadnień z zakresu etyki pracowników służby zdrowia.

Medycyna, mając za przedmiot swej pracy służbę człowiekowi w wymiarze fizycznym i psychicznym, staje się w ten sposób szczególną i istotną formą służenia człowiekowi. Nie dziwi więc fakt licznych enuncjacji Kościoła katolickiego dotyczących etyki zawodowej pracowników służby zdrowia. Świat medycyny jest bardzo mocno zróżnicowany pod względem specjalizacji i zaszerzowania w hierarchii personelu medycznego. Zasadniczo jednak zasady deontologii zawodowej i normy etyczne są jednakowe dla wszystkich pracowników służby zdrowia. Każdy z nich jest zobowiązany do czerpania wskazań dla swojego postępowania z etyki normatywnej, zwanej również bioetyką. *Nauczanie dotyczące bioetyki stanowi dla pracownika służby zdrowia, niezależnie czy jest katolikiem czy nie, źródło zasad i norm postępowania, które oświeca jego sumienie i je ukierunkowuje — szczególnie w złożoności dzisiejszych możliwości bio-technologicznych — w dokonywaniu wyborów zawsze szanujących życie i jego godność²³.*

Leczenie i badania naukowe, których przedmiotem jest człowiek muszą być strzeżone całym zespołem wymagań i ograniczeń. Wynika to z troski o człowieka, jego godności i pozycji w świecie istot żywych. Nie może być on traktowany jako zwykły obiekt badania. Człowiek jest istotą cielesno-duchową obdarzoną bogactwem ponadwitalnych wartości²⁴. Jest osobą, czyli świadomym i wolnym podmiotem swojego działania. Uznanie osoby ludzkiej, wartości życia i godności sumienia, leży u podstaw etyki zawodowej pracowników służby zdrowia.

Dzięki rozwojowi nauk, zwłaszcza biologii i biotechniki medycyna dysponuje dziś ogromnymi możliwościami badawczymi. I chociaż w dalszym ciągu lekarz wypełniając swoje zadanie leczy pacjentów, korzystając z dostępnych mu dziś środków i sposobu terapii; to powstaje pewien wzorzec lekarza o innym niż dotychczas profilu. Cechuje go pewność siebie i nieopanowana chęć eksperymentowania. Jest świadom swej władzy nad człowiekiem i jego życiem i śmiercią²⁵. Lekarz jednak ma nad pacjentem tylko tę władzę i te prawa w stosunku do niego, jakich pacjent mu udzieli²⁶. Określa to wyraźnie zakres działania pracowników służby zdrowia w odniesieniu do człowieka.

²³ Karta Pracowników Służby Zdrowia, Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, Watykan 1995, s. 15.

²⁴ F. Angelini, *Quel soffio sulla creta*, Roma 1990, s. 106–113.

²⁵ S. Olejnik, *W kręgu moralności chrześcijańskiej*, Warszawa 1985, s. 252–258; tenże, *Niepokojące poczynania biomedyczne w zakresie powstającego życia ludzkiego*, *Chrześcijańin w Świecie* 125(1984), s. 17–34.

²⁶ Por. Pius XII, *Przemówienie do uczestników I Międzynarodowego Kongresu Histopatologii Układu Nerwowego*. *Discorsi a Radiomessaggi* (dalej skrót DR) t. XIV, s. 317; Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników Kongresów Włoskiego Stowarzyszenia Medycyny Wewnętrznej i Włoskiego Stowarzyszenia Chirurgii Ogólnej*, w: *O cierpieniu*. *Wypowiedzi Ojca św. do chorych i pracowników służby zdrowia* (1978–1982), Warszawa 1985, s. 113.

Powstaje pytanie, czy medycyna pozostaje w służbie osoby ludzkiej oraz jej godności w tym co jest w osobie jedyne i transcendentne? Chodzi tu — jak mówi Jan Paweł II — o poszanowanie medycyny, która broni człowieka dzięki uznaniu oceny osoby ludzkiej, podmiotu prawa²⁷. Dlatego podstawowa sprawa, która się tu wyłania, a która wykracza poza zadania i kompetencje medycyny to problem, kim jest człowiek w całym swym bogactwie i do czego ma zmierzać w swym rozwoju²⁸. Odpowiedź na pytanie kim jest człowiek warunkuje odpowiedź na pytanie co należy czynić, a czego czynić się nie powinno. Ta odpowiedź ma charakter wyrażnie normatywny. Tak więc przy rozstrzygnięciu problemów etycznych i udzielaniu konkretnych wskazań istotną jest prawda o człowieku, która ma szczególny związek z etyką pracowników medycyny²⁹.

2. Godność osoby ludzkiej

U podstaw rozstrzygnięć moralnych związanych z wykonywaniem zawodów medycznych leży godność osoby ludzkiej, zarówno przyrodzona jak i nadprzyrodzona. Każdy człowiek został stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo (Rdz 1, 26) i powołany do życia wiecznego. Człowiek więc nie jest efektem ogólnej ewolucji materii, ale niezwykle szczególnym wynikiem działania Boga. Człowiek nie jest tylko bytem cielesnym, ale również inteligencją szukającą prawdy, świadomością i odpowiedzialnością, dzięki którym winien dążyć do dobra zgodnie z możliwościami swej wolnej woli³⁰. Te różnorodne prerogatywy stanowią podstawę naturalnej godności wszystkich ludzi i w każdym z nich winna być ona szanowana. Człowiek stanowiący jedność ciała i duszy jest istotą zdolną do samostanowienia, zdolną do rozeznania prawdy i wartości i opowiedzenia się w sposób wolny po ich stronie. Wolność ludzka to szczególnie znak obrazu Bożego w człowieku (por. KDK 17). To zdolność świadomego i odpowiedzialnego pójścia za rozpoznaną prawdą i dobrem.

Człowiek obdarzony przez Boga zdolnością poznania i wyboru otrzymał misję panowania nad wszystkimi istotami wszechświata. Rozwija on własną godność na różne sposoby, rozwijając technikę, tworząc kulturę, naukę, sztukę, filozofię. W Jezusie Chrystusie Bogu Człowieku, każdy człowiek znajduje swoją prawdziwą wielkość i godność, która budzi głębokie zdumienie. Jaką wartość musi mieć w oczach Stwórcy człowiek, skoro zasłużył na takiego i tak potężnego Odkupiciela, skoro Bóg Syna Swego Jednorodzonego dał, ażeby On człowiek nie zginął, ale miał życie wieczne (RH 10). Ewangelia stwarza więc nowe specyficznie chrześcijańskie podstawy godności i prawa osoby.

²⁷ Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników zjazdu Światowego Towarzystwa Lekarskiego, *OsRomPol* 4:1983 nr 10, s. 22.

²⁸ Jan Paweł II, Homilia podczas Mszy św. na Placu Zwycięstwa w Warszawie, Przemówienia i homilie, Kraków 1979, s. 31.

²⁹ W. Gubała, Chrześcijańska koncepcja człowieka jako podstawa etyki lekarskiej, mps.

³⁰ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, Godność i prawa osoby ludzkiej, *Chrześcijaństwo w Świecie* 146(1985), s. 81–96.

Godność osoby objawia się nie tylko w wyższości człowieka w stosunku do pozaludzkiego świata przyrody, lecz również w relacji do życia społecznego. Jeżeli społeczeństwo zaczyna negować wartość jednostki lub podporządkowywać osobę ludzką względem pragmatycznym lub utylitarystycznym, zaczyna niszczyć waly ochronne, które bronią podstawowych wartości samej społeczności³¹.

Ta wyjątkowa godność osoby ludzkiej wyraża się niekiedy pojęciem świętości. Człowiek to rzecz święta, *homo res sacra*, i jako taka domaga się uszanowania. Jemu ma być wszystko podporządkowane, a on niczemu w świecie³². Szczególnie w medycynie musi być uznana wielkość, świętość i nietykalność osoby, gdyż istnieje niebezpieczeństwo zatarcia się tego poczucia i tendencji do desakralizacji osoby, i z tym związanej depersonalizacji medycyny³³. Godność osoby ludzkiej, według etyki chrześcijańskiej, to fundamentalna wartość, którą należy szanować i chronić. Człowiek stanowi dobro najwyższe, godne szacunku ze względu na nie samo, na jego własną wewnętrzną dostojność i wielkość. Moralny charakter człowieka nie jest wynikiem nadania mu tej cechy przez czynniki społeczne, czy jego własną aktywność. Człowiek po prostu jest fundamentalną wartością moralną tak u swego początku jak i u kresu swego rozwoju. Struktura moralna człowieka sprawia, że jest on nie tylko twórcą samego siebie, kultury i historii, ale jest jednocześnie centrum i ostatecznym odniesieniem wszystkiego, wszelkiej swej działalności i aktywności³⁴.

Zastosowanie przesłanek dotyczących prymatu osoby i jej nienaruszalnych praw w sposób szczególny zachodzi w medycynie. Podejmowane w niej i planowane różne ingerencje i działania winny respektować godność osoby ludzkiej, tak, aby postępowi i wiedzy naukowej i technologicznej towarzyszyło zawsze paralelnie podniesienie szacunku dla nieocenionej godności i duchowego wymiaru poszczególnego człowieka³⁵. Dlatego poszukiwania medyczne, podobnie jak wszelkie naukowe badanie, domaga się wsparcia i przewodnictwa ze strony duchowych i moralnych wartości. Badanie medyczne zmierza ostatecznie ku dobru całej osoby, nawet jeśli bezpośrednim jego celem jest jakaś poszczególna tkanka czy organ ciała³⁶.

3. Wartość życia ludzkiego

W ramach uznania prymatu osoby ludzkiej, etyka chrześcijańska wysuwa także godność ciała, a co za tym idzie, podstawowe prawo zachowania życia i integralności cielesnej. Istnieje głęboka jedność między ciałem i duchem, jedność do tego

³¹ Jan Paweł II, Homilia w Katedrze Southwark podczas namaszczenia chorych. Insegnamenti di Giovanni Paolo II (dalej skrót IGP), 1983, t. VII/1, s. 1384.

³² St. Olejnik, W kręgu moralności, jw., s. 262.

³³ Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników Kongresów: Włoskiego Stowarzyszenia Medycyny Wewnętrznej i Włoskiego Stowarzyszenia Chirurgii Ogólnej, jw., s. 110–115; por. B. Häring, W służbie człowieka. Teologia moralna a etyczne problemy medycyny, Warszawa 1975, s. 7–9.

³⁴ Jan Paweł II, Homilia w Banneux, *OsRomPol* 6:1985 nr nadzwyczajny II, s. 42–43; por. T. Slipko, Życie i pleć człowieka, Kraków 1978, s. 142–146.

³⁵ Jan Paweł II, *Ciascuno di noi chiamato ad essere al Buon Samaritano*, IGP 1984, t. VII, s. 1664; Jan Paweł II, Przemówienie do Kongresów, jw.

³⁶ Jan Paweł II, *La ricerca medica esiga la guida dei valori morali*, IGP 1984, t. VII, s. 1134.

stopnia rzeczywista, że nawet najwyższa duchowa aktywność jest uwarunkowana przez kondycję cielesną, zaś ciało ze swej strony osiąga swój właściwy i ostateczny cel wtedy tylko, gdy kierowane jest duchem³⁷.

W wymiarach doczesnej egzystencji życie ludzkie posiada wartość szczególną. Życiu, podobnie jak osobie nadaje się wprost wartość sakralną, gdyż — jak mówi Jan Paweł II — *każde życie ludzkie jest chciane przez naszego Ojca Niebieskiego i jest częścią Jego planu miłości*³⁸. Dlatego człowiek nie jest tu absolutnym panem ludzkiego życia i nie ma prawa decydować o życiu lub śmierci. Tylko Bóg jest panem ludzkiego życia i jego integralności³⁹. Człowiek zaś jest włodarzem tego daru.

Wielka wartość i świętość życia ludzkiego zakłada jego nienaruszalność. Zachowanie życia, jego nietykalność stanowi pierwsze i fundamentalne prawo, korzeń i źródło innych praw⁴⁰. Dlatego obrona życia i jego rozwoju jest podstawowym zadaniem człowieka, natomiast *plami się ciężką zbrodnią i podlega surowemu potępieniu przez bezapelacyjnego sędziego, jakim jest sumienie, zwierniadło Boże, ten, kto ośmiela się w jakikolwiek sposób godzić w nie*⁴¹. Nikt bardziej od pracowników służby zdrowia nie odpowiada za wielki dar życia człowieka, który niejednokrotnie spoczywa w ich rękach. Stąd nieustanne wezwania Kościoła *bądźcie zawsze sługami życia, a nigdy, przenigdy narzędziami śmierci*⁴². I to nie tylko w wymiarze negatywnym, ale również w wymiarze pozytywnym. Szczególnie w dziedzinie informacji i kształtowania świadomości, by wskazywać na błędy, na których opierają się poglądy przeciwne życiu. Służba zdrowia może demaskować manipulacje statystyczne, pośpieszne twierdzenia w dziedzinie biologii, tragiczne skutki na płaszczyźnie fizjologicznej lub psychologicznej⁴³. Papież Paweł VI wzywał cały świat medyczny do wytrwania w *głoszeniu przy każdej okazji rozwiązań opartych na wierze i prawdziwych przesłankach rozumowych* (HV 27).

³⁷ Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników Tygodnia Studiów zorganizowanego przez Papieską Akademię Nauk, *OsRomPol* 3:1982 nr 10, s. 8.

³⁸ Jan Paweł II, Homilia w Katedrze Southwark, jw.

³⁹ Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników zjazdu Światowego Towarzystwa Lekarskiego, jw.

⁴⁰ Por. Paweł VI, Przemówienie do grupy lekarzy katolickich Belgii, w: Paweł VI, *Nauczanie społeczne. Przemówienia i inne dokumenty 1976–1978*, Warszawa 1979, t. II, s. 31–32; Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników XV Międzynarodowego Kongresu Federacji Stowarzyszeń Lekarzy Katolickich, *OsRomPol* 3:1982 nr 11–12, s. 5.

⁴¹ Jan Paweł II, Przemówienie do personelu szpitala Regina Margherita, IGP 1981, t. IV/ 2, s. 1778; por. Paweł VI, Przemówienie do grupy lekarzy katolickich Belgii, jw.

⁴² Jan Paweł II, Przemówienie do personelu szpitala Fatebenefratelli, w: *Ewangelia cierpienia*, jw., s. 152; Jan Paweł II, Przemówienie do włoskich lekarzy katolickich, w: *Ewangelia cierpienia*, jw., s. 16; Jan Paweł II, Przemówienie w szpitalu położniczym Miłosierdzia Bożego w Melbourne, *OsRomPol* 8:1987 nr 3, s. 2. 25; Pełną bibliografią wypowiedzi Jana Pawła II nt. życia ludzkiego (1978–1988) zamieszcza *Ethos* 2:1989 nr 5, s. 229–237.

⁴³ Por. Paweł VI, Przemówienie do grupy lekarzy katolickich Belgii, jw.

4. Sumienie podstawą życia moralnego

Szacunek dla osoby ludzkiej domaga się także poszanowania swobody sumienia, rozumianej jako podstawowe prawo jednostki do tego, aby nie zmuszano jej do działań sprzecznych z jej sumieniem i aby jej nie przeszkadzano w działaniach z nim zgodnych (DRW 2)⁴⁴. Sumienie jest podstawą życia moralnego człowieka. Stanowi ono jego najgłębszą i najintymniejszą własność, jego „ja”. Jest to jakby wewnętrzne oko, duchowa zdolność widzenia, która prowadzi nasze kroki na drodze dobra. Dla człowieka wierzącego sumienie jest rzeczywistością religijną, centrum, które otwiera człowieka ku Bogu i przybliża do Niego. Sobór Watykański II określa sumienie jako *najtajniejszy ośrodek i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem*. Sumienie jest więc obszarem świętym, miejscem spotkania człowieka z Bogiem, sanktuarium dialogu między boskim „Ty” i ludzkim „ja”. To właśnie ze świętości sumienia wynika jego wolność i nienaruszalność oraz obowiązek wierności jego rozstrzygnięciom.

W życiu pracowników medycyny sumienie oznacza służbę życiu i opierania się pokusom i naciskom, które stanowiłyby zamach na to najwyższe dobro, jakim jest życie ludzkie. Akcentując wolność ludzkiego sumienia, etyka chrześcijańska podkreśla równocześnie jego służebną rolę, a nie autonomiczną w działaniu człowieka. Sumienie nie jest najwyższą, obiektywną instancją moralną decydującą o tym co jest dobre, a co jest złe. Podlega normie wyższej, którą stanowi wola Boga wyrażona w prawie naturalnym i objawionym. Dla środowiska medycznego oznacza to, że sumienie w rozstrzygnięciach moralnych winno odwoływać się do wyższej instancji, jaką w odniesieniu do problemów moralnych medycyny jest etyka zawodowa pracowników służby zdrowia, której naczelną normą jest obrona życia ludzkiego, *czuwanie nad tym, aby się ono przeobrażało i rozwijało na przestrzeni całej egzystencji, w poszanowaniu planu wyznaczonego przez Stwórcę*⁴⁵. Dlatego pracownicy służby zdrowia, idąc za głosem sumienia, *winni opierać się pokusom, naciskom a czasem nawet przemocy fizycznej, aby nie zbrukać się postępkami, które w ten lub inny sposób stanowią zamach na najwyższe dobro, jakim jest życie ludzkie. Ich odważne i konsekwentne świadectwo stanowi istotny wkład w budowę społeczeństwa, które mając być na miarę człowieka, musi być oparte o poszanowanie tego nadrzędnego wśród wszystkich praw człowieka, jakim jest prawo do życia*⁴⁶. Ma to szczególne znaczenie w sytuacji obecnej, gdy potężne prądy opinii, skutecznie popierane bogatymi środkami masowego przekazu, starają się na wszelki sposób wpłynąć na sumienie lekarzy i pracowników medycyny. Głoszą poglądy sprzeczne nie tylko z etyką chrześcijańską, ale przekreślają etykę człowieczą, stając w otwartej sprzeczności z deontologią zawodową⁴⁷.

⁴⁴ Por. Jan Paweł II, Przemówienie do włoskich lekarzy katolickich, w: *Ewangelia cierpienia*, jw., s. 16–17.

⁴⁵ Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników XV Międzynarodowego Kongresu Federacji Stowarzyszeń Lekarzy Katolickich, jw.

⁴⁶ Jan Paweł II, Przemówienie do członków Stowarzyszenia Katolickich Lekarzy Włoskich, w: *Nauczanie Papieskie*, t. 1, jw., s. 204–205.

⁴⁷ Jan Paweł II, Przemówienie do włoskich lekarzy katolickich, w: *Ewangelia cierpienia*, jw., s. 15–16.

Sumując powyższe analizy można stwierdzić, że podstawą etyki zawodowej pracowników lecznictwa jest uznanie osoby ludzkiej, wartości życia oraz godności sumienia. Zadaniem i powołaniem lekarza i całego personelu medycznego jest ratowanie i ochrona ludzkiego życia. Z tego *oddania się bez zastrzeżeń obronie zdrowia i życia ludzkiego bierze początek poważanie powszechnie okazywane przez obywateli lekarzom i personelowi pomocniczemu*⁴⁸. Lekarz podejmując działanie przeciwko stanom chorobowym, z tym, co się życiu sprzeciwia nie może nigdy poświęcać samego życia. Musi bowiem pamiętać, że *prawo do życia w całości przysługuje nawet najbardziej upośledzonemu starcowi, nie traci go ten, kto cierpi na nieuleczalną chorobę, tak samo pozostaje w mocy dla dziecka dopiero co zrodzonego, jak i dla człowieka dojrzałego*⁴⁹.

5. Ochrona życia od chwili poczęcia

Wszelkie życie ludzkie domaga się poszanowania od chwili poczęcia. Zdaniem etyki chrześcijańskiej zarówno prawo boskie, jak również rozum wykluczają jakiegokolwiek uprawnienie do bezpośredniego zabójstwa niewinnego człowieka. *Stąd cały świat medyczny winien pamiętać, że nikt i nic nie może upoważniać do zabijania niewinnej istoty ludzkiej. Czy byłaby ona płodem czy embrionem, dzieckiem czy dorosłym, starcem, nieuleczalnie chorym czy konającym*⁵⁰. Etyka chrześcijańska stwierdza z całą stanowczością w imię prawa do życia, które jest prawem podstawowym i niezbywalnym, że nie istnieją żadne racje, które mogłyby usprawiedliwić zamach na życie ludzkie poczęte choć nie narodzone. *Żaden człowiek, żaden autorytet ludzki, żadna wiedza, żadne 'wskazania' medyczne eugeniczne, społeczne, ekonomiczne czy moralne, nie dają należytego tytułu do rozporządzania bezpośrednio i z rozmysłem niewinnym życiem ludzkim; a więc do rozporządzania, mającego na celu zniszczenie go, czy to zniszczenie jako cel sam w sobie, czy też jako środek do osiągnięcia innego celu, zupełnie być może w sobie godziwego*⁵¹.

W świetle tej podstawowej normy nakazującej szacunek dla życia należy również ocenić najnowsze poczynania medycyny w zakresie tzw. inżynierii genetycznej. Zasadniczo dozwolony byłby zabieg ściśle terapeutyczny, byleby zmierzał do prawdziwego dobra człowieka, a nie szkodził jego życiu i nie naruszał jego integralności⁵². Gdy taka ingerencja przekracza granicę ściśle terapeutyczną, to

⁴⁸ Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników zjazdu Światowego Towarzystwa Lekarskiego, jw.

⁴⁹ Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o przerywaniu ciąży, 12.

⁵⁰ Tamże; por. Paweł VI, Przemówienie do grupy lekarzy katolickich Belgii, jw.

⁵¹ Pius XII, Przemówienie do uczestniczek Kongresu Włoskiego Katolickiego Związku Położnych, DR, t. XIII, s. 331; por. Pius XII, Przemówienie do uczestników I Międzynarodowego Kongresu Histopatologii Układu Nerwowego, DR, t. XIV, s. 317.

⁵² Por. Pius XII, Przemówienie do uczestników VIII Zjazdu Światowego Towarzystwa Lekarskiego, DR, t. XVI, s. 165; Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników zjazdu Światowego Towarzystwa Lekarskiego, jw.; Paweł VI, La collaborazione internazionale per il progresso della medicina, Insegnamenti di Paulo VI (dalej skrót IP) 1971, X, s. 1194–1195; List biskupów do lekarzy, w: Listy pasterskie Prymasa Polski oraz Episkopatu 1975–1981, Paryż 1988, s. 392.

można ją uznać za dopuszczalną, gdy szanuje naturę biologiczną człowieka i nie przynosi szkody początkom życia ludzkiego. Należy natomiast odrzucić wszelkie eksperymentowanie w zakresie manipulacji genetycznej. *Potepiam* — mówi Jan Paweł II — *w sposób najbardziej jednoznaczny i formalny eksperymentalne manipulowanie ludzkim embrionem, ponieważ istota ludzka od chwili poczęcia aż do śmierci nie może być wykorzystywana dla jakiegokolwiek celu*⁵³. Z chwilą, kiedy manipulacje genetyczne redukują życie do roli przedmiotu, a człowieka traktują według kryteriów nie opartych na integralnej wizji osoby ludzkiej, staje się ona niesprawiedliwa i niemoralna. Obrona poczętego życia jest wykładnikiem i sprawdzianem autentycznego stosunku człowieka do Boga i do człowieka, czyli wykładnikiem i sprawdzianem autentycznej religijności i moralności⁵⁴.

Wskazania Kościoła dotyczące manipulacji genetycznych, należy rozszerzyć na wszelkiego rodzaju eksperymenty medyczne⁵⁵. Postęp nauk medycznych, musi być zawsze postępem człowieka, którego godności strzeże etyka. *Jedno z największych niebezpieczeństw, na które narażona jest nasza epoka, polega na rozdźwięku pomiędzy nauką a moralnością, pomiędzy możliwościami, jakie daje technologia skierowana ku coraz bardziej zdumiewającym celom, a normami etycznymi, wypływającymi z natury, która jest coraz bardziej lekceważona*⁵⁶. Fundamentem w eksperymentowaniu jest uznanie priorytetu etyki nad techniką, prymatu osoby nad rzeczami, wyższości człowieka nad materią⁵⁷. Tylko wtedy postęp naukowy, w tym również medycyny, nie przekształci się w pewnego rodzaju współczesnego *Molocha*, pożerającego swych nieostrożnych adeptów⁵⁸. Chrześcijańska prawda, głosząca, że Bóg jest jedynym dysponentem początku i kresu ludzkiego życia, a człowiek jest jedynie jego 'włodarzem', lekarz zaś tylko 'sługą' sprawia, że etyka chrześcijańska z całą stanowczością odrzuca eutanazję zarówno zabójczą jak i samobójczą. *Chodzi tu istotnie o naruszenie prawa Bożego, o obrazę godności osoby ludzkiej o zbrodnię przeciwko życiu, o zamach przeciw człowieczeństwu*⁵⁹. Chrześcijańska prawda, że śmierć kładzie kres ziemskiej egzystencji człowieka jest dopełniona przez prawdę, że śmierć otwiera drogę do życia nieśmiertelnego. Dlatego obowiązkiem lekarza i personelu medycznego jest pomóc choremu godnie przygotować się do tego momentu.

Wskazując na wartość życia jako podstawową normę deontologii lekarskiej, etyka chrześcijańska określa bliżej tę zasadę. Szacunek dla życia ludzkiego domaga się całościowego widzenia osoby chorego, obejmującego wszystkie jego wymiary, zarówno cielesny jak i duchowy. Lekarz nie może być lekarzem danego narządu,

⁵³ Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników Tygodnia Studiów zorganizowanego przez Papieską Akademię Nauk, *OsRomPol* 3:1982 nr 10, s. 8; por. F. Macharski, L'humanisation de la médecine prend naissance au coeur de l'homme, *Dolentium Hominum* 3:1988 nr 7, s. 10-13.

⁵⁴ Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania. Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia, Watykan 1987, s. 5-9.

⁵⁵ Zob. S. Kornas, Współczesne eksperymenty medyczne w ocenie etyki katolickiej, Częstochowa 1986.

⁵⁶ Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników Kongresu Movimento per la vita, *OsRomPol* 3:1982 nr 11-12, s. 27; por. HV 27.

⁵⁷ Por. Paweł VI, Congresso dell'International College of Surgeons, IP 1971, X, s. 584-585.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Deklaracja o eutanazji; por. List biskupów do lekarzy, *iw.*, s. 393.

ale winien się zająć całą osobą⁶⁰, nie tylko sferą cielesną, ale także uczuciową, intelektualną i duchową. Chory nie oczekuje od pracowników służby zdrowia jedynie odpowiedzialnego leczenia, ale również ludzkiego wsparcia ze strony brata, który umie przekazać mu wizję życia, a także sens cierpienia i śmierci⁶¹. Stając wobec ludzkiego cierpienia należy zawsze w nim widzieć objawienie tajemnicy człowieka. To właśnie w relacji do człowieka cierpiącego, tym bardziej nieuleczalnie chorego sprawdza się właściwa postawa lekarza. Chory nigdy nie jest tylko przypadkiem klinicznym, lecz zawsze „człowiekiem chorym” i dlatego oczekuje „zatrzymania się”, wrażliwości serca, które świadczy o współczuciu z cierpiącymi oraz pomocy w cierpieniu jakiegokolwiek by ono było natury⁶².

Należy stwierdzić, że nauczanie Kościoła dotyczące wskazań etycznych dla pracowników służby zdrowia cechuje stanowczość, jasność, niezmienność z równoczesnym dostrzeganiem zmian jakie dokonują się w społeczeństwach oraz w samym świecie medycyny. Zbudowane na chrześcijańskiej koncepcji człowieka ukazując godność osoby, wartość życia, swobodę sumienia jasno oświetlają problemy i pytania jakie stawia dzisiejszy postęp medycyny oraz rolę jaką ma do spełnienia pracownik służby zdrowia.

III. FORMY DZIAŁALNOŚCI PASTORALNEJ

Kościół ustanowiony przez Chrystusa jako narzędzie zbawienia, pełni swoją misję wśród wszystkich ludzi każdego czasu i miejsca (KDK 58). Głównym Jego celem jest prowadzenie ludzi do spotkania z Bogiem w wierze i miłości. W realizowaniu tak rozumianego pośrednictwa zbawczego, Kościół kieruje się zasadami zawartymi w Objawieniu. Wymagają one jednak ciągłej aktualizacji i nieustannej konfrontacji z teraźniejszością i znakami czasu (KDK 11). *Każdorazowa konkretna sytuacja, w której Kościół pełni swe zbawcze pośrednictwo — pisze W. Piwowarski — nie jest czystym przypadkiem, przygodną okolicznością ... lecz odezwaniam się Boga do Kościoła, przewidzianym przez Opatrzność momentem jego misji, narzuconym Kościołowi „otoczeniem”, w którym musi istnieć i działać*⁶³.

Współczesne nauczanie Kościoła coraz silniej akcentuje potrzebę oddziaływania personalnego. Człowiek pragnie osobistego kontaktu z duszpasterzem. Na zagadnienie osobowego kontaktu w duszpasterstwie zwrócono uwagę w Adhortacji apostołskiej *Evangelii nuntiandi* nr 46: *Oprócz ogólnego głoszenia Ewangelii staje*

⁶⁰ List biskupów do lekarzy, jw.; por. Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników II Międzynarodowej Konferencji „Radiodiagnostyka i metody terapii w onkologii”, w: *Ewangelia cierpienia*, jw., s. 199.

⁶¹ Por. Jan XXIII, Decimo Congresso Internazionale ai Reumatologia, w: *Discorsi messaggi colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, 1958–1963, t. III, s. 398–399; Paweł VI, *La collaborazione internazionale per il progresso della medicina*, IP 1971, X, s. 1195–1196; Jan Paweł II, *Homilia w Banueux, OsRomPol* 6:1985 nr nadz. II, s. 42–43.

⁶² Jan Paweł II, List Apostołski „Salvifici doloris”; por. Paweł VI, *La collaborazione internazionale per il progresso della medicina*, jw.

⁶³ W. Piwowarski, *Eklezjologiczna koncepcja teologii pastoralnej*, *AK* 58:1966, s. 305.

się godne uznania i ważne prywatne głoszenie Ewangelii: od osoby do osoby. Metodą taką posługiwał się często sam Pan (...) Nie powinno dojść do tego, aby na skutek konieczności niesienia Dobrej Nowiny do licznych rzesz ludzi zapomniano o tej formie, która dotyczy sumienia poszczególnego człowieka i porusza słowem od kogoś innego. Potrzeba oddziaływania osobowego w duszpasterstwie pojawia się coraz bardziej wyraźniej dzięki przystosowaniu współczesnego duszpasterstwa do wymogów pluralistycznego społeczeństwa oraz indywidualnym potrzebom człowieka⁶⁴.

Podjęcie działań pastoralnych wobec osób bezpośrednio lub pośrednio odpowiadających za zabicie dziecka poczętego stawia wobec delikatnych problemów psychicznych, etycznych, religijnych i duszpasterskich. Związane są one z następstwem aborcji, wcześniej szerzej omówionym zespołem poaborcyjnym. Wchodzi tu w grę trudne doświadczenia ludzkie, takie jak śmierć, cierpienie psychiczne, uczuciowe i nierzadko fizyczne oraz związane z nimi pytania na temat sumienia, odpowiedzialności, winy i kary. *Kościół jest Matką* — jak mówił kard. König — *a dla matki nie ma dzieci straconych, niegodnych zainteresowania*⁶⁵.

Istnieją dwie płaszczyzny duszpasterskiej troski Kościoła w tym zakresie — sakramentalna i pozasakramentalna w wymiarze indywidualnym. Słowo sakrament pełni tutaj funkcję delimitacyjną, ale w obu można wskazać na wiele elementów wspólnych. Pastorałści użyli by określić duszpasterstwa zwyczajnego (lub ogólnego) i nadzwyczajnego. Pierwsze z nich dokonuje poprzez funkcje podstawowe Kościoła (przepowiadanie, liturgia, caritas) i służą zaspokojeniu powszechnych potrzeb religijnych wszystkich wiernych. Drugie natomiast odpowiada na potrzeby tylko pewnych osób czy grup wiernych a co wyraźnie zaleca Sobór Watykański II: *specjalną troską należy otoczyć tych wiernych, którzy ze względu na warunki życia nie mogą dostatecznie korzystać ze wspólnej zwykłej opieki duszpasterskiej proboszczów lub są jej w ogóle pozbawieni* (DB 18). Działania duszpasterskie wobec sytuacji aborcji jest jedną z form duszpasterstwa nadzwyczajnego i jest odpowiedzią na specyficzne uwarunkowania i potrzeby konkretnych grup ludzi oraz ich kondycję moralną i religijną⁶⁶.

1. Duszpasterstwo Sakramentu Pokuty

Droga sakramentalna znajduje swoje urzeczywistnienie w Sakramencie Pokuty. Jest to miejsce spotkania człowieka z Bogiem. Paweł VI pisał do chrześcijańskich małżonków: *Jeśli zaś są uwikłani w grzechy, niech nie upadają na duchu, ale z pokorą i wytrwałością uciekają się do miłosierdzia Bożego, którego Sakrament Pokuty obficie udziela* (HV 25). Sakrament ten jest najbardziej osobisty, intymny,

⁶⁴ Por. R. Kamiński, A. Tomkiewicz, Rozmowa duszpasterska i jej uwarunkowania psychologiczne, *RTK* 33:1986 z. 6, s. 117.

⁶⁵ M. Przykucki, Aktualne problemy duszpasterstwa rodzin, w: Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Program duszpasterski na rok 1993/1994 Komisji Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, Katowice 1993, s. 397.

⁶⁶ Por. R. Kamiński, Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym, Lublin 1997, s. 220 n.

gdyż w nim sam grzesznik staje przed obliczem Boga ze swą winą, żalem i ufnością. Nikt nie może okazać skruchy za niego, nikt też w jego imieniu nie może prosić o przebaczenie. Grzesznik poniekąd jest samotny w swej winie⁶⁷.

Najcenniejszym owocem przebaczenia uzyskanego w Sakramencie Pokuty jest pojednanie z Bogiem, które dokonuje się w głębi każdego penitenta. To pojednanie rozciąga się również na społeczność w której żyje; jedna się z braćmi w jakiś sposób przezeń skrzywdzonymi i znieważonymi; jedna się z Kościołem, jedna się z całym stworzeniem⁶⁸.

Rozważając działanie Sakramentu Pokuty, należy dostrzec w nim, obok wielu innych istotniejszych, również charakter terapeutyczny czy leczniczy⁶⁹. Ewangelie często ukazują Chrystusa jako lekarza (por. Mt 4, 23; Łk 5, 18 n.; Łk 9, 2; J 9, 1–41) a Jego dzieło odkupieńcze od czasów starożytności chrześcijańskiej nazywane bywa *medicina salutis*, *On sam Christus medicus*⁷⁰. Dzięki lekarstwu spowiedzi doświadczenie grzechu nie przeradza się w rozpacz. Obrzędy Pokuty nawiązują do leczniczego aspektu Sakramentu, na co człowiek współczesny jest może bardziej wrażliwy, widząc w grzechu to co jest błędem, ale bardziej jeszcze słabość i niemoc ludzką⁷¹.

Być szafarzem Sakramentu Pokuty — to znaczy w szczególny sposób wprowadzać wiernych penitentów w żywą strukturę dialogu Odkupienia — dialogu, jaki toczy się między Synem Odkupicielem naszym a Ojcem Jego Przedwiecznym w Duchu Świętym. Dialog zaś człowieka z człowiekiem, spowiednika z penitentem, toczy się w całości jakby na tle tamtego dialogu i w całkowitym o niego oparciu. Musi w nim dominować stały zwrot w stronę tajemnicy Odkupienia⁷². Rozmawia dwóch ludzi o najgłębszych sprawach sumienia i serca ludzkiego. Świadomość, że szukają prawdy i sprawiedliwości, która przewyższa każdego z nich, winna wyzwać głęboką pokorę u obu — w szczególny sposób u spowiednika. Winien on uszanować wielkość aktu wyznania ze strony penitenta, jego wewnętrzną trudność. Winien odnosić się do penitenta z szacunkiem, religijną czcią. Stawiając pytania, wyjaśniając zasady moralności będzie się starał szukać uzasadnień, których dostarcza etyka i teologia moralna, zgodnie ze swym charakterem naukowym. Nawrócenie dokonuje się w woli serca, a idzie poprzez rozum oświecony wiarą. Sakrament pokuty musi pomóc w uwydatnieniu i niejako wydobywaniu prawdziwej osobowości chrześcijańskiej⁷³.

⁶⁷ RP 31.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Por. ChL 54; Paweł VI, *Una grande missione in difesa della vita*, IP 1971, t. X, s. 585–586; H. Schipperges, *Zur Tradition des Christus medicus im frühen Christentum und der älteren Heilkunde*, *Arzt und Christ* 11(1965), s. 12–22; G. Fichter, *Christus Medicus. Die Bezeichnung Christi als Arzt bei den lateinischen Kirchenvätern*, Heidelberg 1965; G. Roth, *Le Christ, médecin des corps et des âmes*, *Dolentium Hominum* 1:1986 nr 1, s. 24–29; J. Lejeune, *Les docteurs devant Jesus*, *Dolentium Hominum* 1:1986 nr 1, s. 11; I. Baumgartner, *Heilende Seelsorge in Lebenskrisen*, Düsseldorf 1992, s. 43–47.

⁷¹ RP 31.

⁷² Por. K. Wojtyła, *Człowiek drogą Kościoła*, Lublin 1992, s. 102.

⁷³ Tamże.

2. Duszpasterstwo indywidualne

Wymiar sakramentalny jest niejednokrotnie punktem wyjścia dla innych pozasakramentalnych form opieki duszpasterskiej, chociaż nierzadkie są przypadki że jest on skutkiem wcześniejszej troski pozasakramentalnej. Chodzi tu mianowicie o poradnictwo indywidualne i rozmowę duszpasterską⁷⁴. Stanowią one dużą szansę w procesie 'wewnętrznego uzdrowienia' i są z powodzeniem praktykowane od wielu lat w krajach zachodnich w ruchu duszpasterskim zwanym „Pastoral Counseling”⁷⁵.

W wyrażeniu „rozmowa duszpasterska” mieszczą się dwa terminy o różnej treści. Pierwszy — ukierunkowany jest na relacje typu psychologicznego. Termin drugi natomiast wskazuje na duszpasterza, którego posłannictwem jest kierownictwo duchowe lub inną osobę desygnowaną przez władzę kościelną.

W rozmowie duszpasterskiej wskazuje się na trzy płaszczyzny:

1. — płaszczyzna nadprzyrodzona (religijna), jako fundament działalności duszpasterskiej. W niej urzeczywistnia się spotkanie człowieka z Bogiem;
2. — płaszczyzna świadomego międzyosobowego spotkania duszpasterzy i osoby szukającej porad, uwarunkowana ich cechami osobowościowymi;
3. — płaszczyzna emocjonalna, która przebiega w sferze nieświadomej.

W spotkaniu duszpasterskim mamy do czynienia z jednej strony z doświadczeniem ludzkim, a z drugiej ze słowem Ewangelii. Działanie łaski Bożej dokonuje się w płaszczyźnie ludzkiej. W akcie wiary występuje swego rodzaju symbioza; prawda wiary jako wymiar obiektywny łączy się z czynnikami subiektywnymi⁷⁶. Proces akceptacji prawd religijnych i wypływających z nich wymagań moralnych jest u człowieka zindywidualizowany.

Głównym celem rozmowy duszpasterskiej jest przygotowanie człowieka na spotkanie z Bogiem. Duszpasterz udzielający porad pełni w tej rozmowie rolę „pomostu”, jest pośrednikiem ułatwiającym człowiekowi kontakt z Bogiem. Podstawowa przyczyna, dla której człowiek szuka kontaktu z duszpasterzem a nie z psychologiem, tkwi w tym, że psycholog świecki nie zawsze potrafi zrozumieć jego problemy egzystencjalne, odnoszące się do sfery duchowej. Dotyczy to przede wszystkim wartości religijnych, moralnych i spraw sumienia. Dzieje się to szczególnie w przypadku, gdy pacjent nie wie, jaką postawę religijno-moralną prezentuje psycholog-terapeuta jako człowiek. Osoba szukająca pomocy wybiera duszpasterza, słusznie spodziewając się rozwiązania swoich wewnętrznych problemów za pomocą stosowania środków nadprzyrodzonych, które proponuje duszpasterstwo⁷⁷.

⁷⁴ Zob. A. Rensch, *Seelsorgerliche Gespräch*, Göttingen 1967; J. Scharfenberg, *Seelsorge als Gespräch*, Göttingen 1972; S.M. Natale, *Pastoral Counseling*, New York 1977.

⁷⁵ Zob. W.E. Oates, *An introduction to Pastoral Counseling*, Nashville, Broadman Press 1984; N.S. Cryer, *Casebook in pastoral counseling*, New York – Nashville, 1975; R.P. Vaughan, *Basic skills for Christian Counselors. An introduction for pastoral ministers*, New York 1987; *Beraten und Begleiten — Handbuch für das seelsorgerliche Gespräch*, red. K. Baumgartner, W. Müller, Freiburg 1990.

⁷⁶ Por. H. Barz, *Selbsterfahrung*, Stuttgart 1973, s. 22–50.

⁷⁷ Tamże, s. 120.

Pomoc duszpasterza powinna dotyczyć problemów związanych z odkrywaniem sensu życia u rozmówcy. Sens ten należy odkrywać poprzez ukazywanie znaczenia wiary chrześcijańskiej jako podstawy i celu życia człowieka. Duszpasterz pomaga osobie szukającej porad przez uzdalnianie jej władz psychicznych i duchowych do przyjęcia Boga. Spełnić to może uwalniając ją od ciągłego poczucia winy, uwrażliwiając jednocześnie jej sumienie.

Człowiek patrząc na swoje życie z punktu widzenia pogłębionej religijności, spostrzega je w nowych kształtach. W świetle Boga jako Wartości Najwyższej może łatwiej ocenić, które wartości są dla niego najważniejsze, a które mniej ważne.

3. Wymiar komunijny opieki pastoralnej

Obok poruszanego wyżej charakteru indywidualnego duszpasterstwa wskazać należy również na jego wymiar wspólnotowy. Parafia jako wspólnota i wspólnota dla wspólnot to nie tylko życzenie na przyszłość, ale wymóg terażniejszości⁷⁸. Na bazie parafii jako wspólnoty, rysuje się obszar jej pastoralnych działań, które według tradycyjnego podziału funkcji podstawowych parafii umieszcza się w funkcji miłości braterskiej. Chodzi o to, aby w ramach zaprogramowanej przez dokumenty kościelne wspólnotowości parafii, dostrzegać jej wymiar uzdrawiającego działania⁷⁹. Realizacja tego najlepiej może dokonywać się w ramach diakonii wspólnoty lokalnego należące obok przepowiadania słowa Bożego i sprawowania liturgii do funkcji Kościoła, które nie podlegają kwestionowaniu w żadnym okresie czasu. Nie zmienia się ich pod wpływem jakichkolwiek przemian, jednak słusznym i koniecznym jest konfrontowanie ich ze znakami czasu, co wpływa na aktualność i adekwatność podejmowanych działań. Diakonia jest służebną podstawą Kościoła i wspólnot chrześcijańskich. Urzeczywistnia się w zakresie egzystencji nadprzyrodzonej przez apostołat i różne formy duszpasterstwa. Diakonia jest posługą dla wszystkich ludzi. Miłość chrześcijańska powinna ogarniać wszystkich ludzi i wszystkie ich potrzeby. *Miłość chrześcijańska* — stwierdza dokument soborowy — *obejmuje wszystkich ludzi, bez względu na rasę, pochodzenie społeczne czy religię; nie oczekuje też żadnej korzyści czy wdzięczności. Jak bowiem Bóg umiłował nas miłością bezinteresowną, tak wierni powinni z miłością troszczyć się o człowieka, pokazując mu taką samą miłość, z jaką Bóg szukał człowieka* (DM 12). Realizacja diakonii chrześcijańskiej jest najbardziej przekonującą działalnością apostołską, gdyż dowodzi, że każda wspólnota religijna — podobnie jak Kościół — jest wspólnotą miłości⁸⁰.

⁷⁸ R. Kamiński, Parafia wspólnotą wspólnot, w: Kościół w służbie człowieka, red. J. Mariński, W. Turek, Olsztyn 1990, s. 203–217.

⁷⁹ K. Baumgartner, Heilende Seelsorge in Lebenskrisen, Düsseldorf 1992, s. 56.

⁸⁰ Por. R. Kamiński, Funkcja diakonii w Kościele, *RTK* 37:1990, z. 6 s. 1–15.

ZAKOŃCZENIE

Zło zabijania dzieci nienarodzonych oraz szerzący się klimat śmierci w massmediach, poruszają każdego, komu droga jest Boża prawda. Wrogość i agresja do rodzącego się życia oraz postawy i zachowania przeciwne życiu w sposób szczególny dotyczą wspólnoty kościelnej. Odpowiedź wspólnoty eklesjalnej na jaskrawe zło oraz żywotne problemy i trudności ich członków realizuje się poprzez podejmowanie adekwatnych działań pastoralnych. Ich skuteczność w dużej mierze zależy od rozeznania sytuacji, odpowiedniego przygotowania i długofalowości poczynań. Podjęcie działań w tym zakresie jest przejawem wrażliwości wspólnoty kościelnej na potrzeby drugiego człowieka, a zarazem najbardziej zasługującą praktyką pastoralną. Wysiłek poszerzania wiedzy teologicznej, psychologicznej oraz pedagogicznej niewątpliwie przyczyni się do skuteczności podjętych inicjatyw. Niezastąpioną rolę w tym mogą odegrać przygotowani do tego ludzie świeccy. Poszerzenie podmiotu poradnictwa indywidualnego wydaje się potrzebą chwili również i w tym pionie duszpasterstwa specjalnego.

PASTORALER ASPEKT DER ABTREIBUNG

ZUSAMMENFASSUNG

Der Autor des Beitrags weist anfangs auf das Ausmaß des Problems hin. Der Abtreibung stellt er dann die Lehre der Kirche gegenüber. Sie stützt sich auf ethische Prinzipien, die menschliche Würde, das Wert des menschlichen Lebens, das Gewissen als Grundlage sittlichen Lebens und die Pflicht des Schutzes vom Leben seit dem Moment der Empfängnis.

Eine andere wichtige Frage sind die Formen pastoraler Tätigkeit, zu denen Autor Beichte, individuelle Seelsorge und das Kommunionausmaß der pastoralen Betreuung zählt.

OSOBOWOŚĆ PRAWNA *NASCITURUSA* W PRAWIE KANONICZNYM I POLSKIM

Treść: — I. *Nasciturus* w prawie kanonicznym. 1. Sankcje kanoniczne za usunięcie płodu ludzkiego. 2. Obowiązek ochrzczenia poronionego płodu ludzkiego. — II. *Nasciturus* w prawie polskim. 1. Kodeks cywilny. 2. Kodeks rodzinny i opiekuńczy. 3. Orzecznictwo sądowe. — 4. Ustawodawstwo proaborcyjne. — Zusammenfassung.

Pojęcie osoby prawnej zaczerpnięte zostało z prawodawstwa rzymskiego, które określało osobę jako podmiot praw i obowiązków*. Prawo rzymskie nie wypracowało jednak do końca jednoznacznych pojęć odnoszących się do osobowości prawnej. Według prawa rzymskiego człowiek osobowość prawną uzyskiwał dopiero z chwilą urodzenia pod warunkiem, że dziecko przyszło na świat żywe i posiadało ludzką postać. Natomiast płód w łonie matki (*nasciturus*) nie był uznawany za podmiot prawa, gdyż uważano go za *pars viscerum matris*. Szybko jednak zaczął sobie torować drogę inny pogląd, według którego *nasciturus pro iam nato habetur, quoties de commodis eius agitur*. Zgodnie z tą zasadą płód ludzki otaczano opieką prawną umożliwiając mu uzyskanie korzyści majątkowej (głównie zabezpieczenie prawa do spadku). Można też było ustanawiać specjalnego kuratora do czuwania nad interesami dziecka mającego się narodzić¹. Wszelkie inne uprawnienia i obowiązki nie narodzonych jako nieżywych uważano za nie istniejące².

* Komunikat wygłoszony podczas Konferencji Naukowej nt. „Znaczenie osoby ludzkiej w rzymskim i kanonicznym porządku prawnym — Rilevanza della personalità umana nell'ordinamento romano e canonico” w Warszawie – Sulejówku w dn. 18–19.10.1996 r.

¹ Zob. T. Pawluk, Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, t. 1, Zagadnienia wstępne i normy ogólne, Olsztyn 1985, s. 273 n.; M. Żurowski, Prawo nowego przymierza, Poznań 1989, s. 145 n.; E. Szafrowski, Podręcznik prawa kanonicznego, t. 1, Warszawa 1985, s. 214 n.; A. Stelmachowski, Wstęp do teorii prawa cywilnego, Warszawa 1984, s. 243; P. Kłosiewicz, Ku ochronie prawnej dziecka jeszcze nie urodzonego, *Chrześcijaństwo* 12(1980) nr 11–12, s. 47 n.

² Zob. R. Taubenschlag, Rzymskie prawo prywatne, Warszawa 1969, s. 100; K. Kolacznyk, Prawo Rzymskie, Warszawa 1973, s. 164; G. Michiels, Principia generalia de personis in Ecclesia, Tournai 1955, s. 8, n. 3.

I. NASCITURUS W PRAWIE KANONICZNYM

Prawo kanoniczne jest pierwszym systemem uznającym w pełni podmiotowość *nasciturusa* ze względu na jego własną wartość i godność osoby. Wprawdzie nigdzie bezpośrednio o niej nie mówi, jednak zgodnie z doktryną katolicką, która stoi na stanowisku, że człowiek *rodzi się już z chwilą poczęcia*³ prawo kanoniczne traktuje osobę ludzką jako podmiot praw i obowiązków od momentu poczęcia, za czym przemawiają pośrednio następujące argumenty.

Pierwszy argument zaczerpnięty jest z prawa karnego. Kanon 1398 *Kodeksu Prawa Kanonicznego* Jana Pawła II⁴ przewidujący karę ekskomuniki za skuteczne zabójstwo płodu ludzkiego, przypisuje płodowi ludzkiemu takie samo prawo do życia jak innym ludziom już urodzonym. Natomiast drugim argumentem jest kanon 871 *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, który nakazując chrzcić płody poronione, jeśli żyją i jeśli jest to możliwe przyznaje im tym samym zdolność do przyjęcia chrztu, jak każdemu innemu człowiekowi już urodzonymu, który nie został jeszcze ochrzczony.

1. Sankcje kanoniczne za usunięcie płodu ludzkiego

Od początku istnienia Kościoła zabicie płodu ludzkiego traktowane było jako wielkie zło moralne i poważne przestępstwo, za które nakładano wielkie kary i pokuty⁵. Dlatego też prawo kanoniczne, zgodnie z niezmienną nauką Kościoła, traktuje płód ludzki jako żywą istotę ludzką, której bez względu na stopień jej rozwoju przysługują określone prawa, zwłaszcza prawo do życia, i której unicestwienie jest równoznaczne z zabójstwem człowieka. Wyrazem tego jest zwłaszcza kanon 1398 *Kodeksu Jana Pawła II: Qui abortum procurat, effectu secuto, in excommunicationem latae sententiae incurrit*⁶.

³ Kongregacja do Spraw Nauki Wiary, Deklaracja *Quaestio de abortu*, 18 XI 1974, AAS 66 (1974), s. 730-747, tekst polski w: Posoborowe prawodawstwo kościelne, t. 7, z. 1, Warszawa 1977, s. 181-213; t e j ż e, Instrukcja *De observantia erga vitam humanam nascentem deque procreationis dignitate tuenda*, 22 II 1987, AAS 30 (1988) 70-102, tekst polski w: *OsRomPol* 3(1987); FC 28-35.

⁴ *Codex Iuris Canonici, auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus, fontium annotatione et indice analyticoalphabeticis auctus (= CIC)*, Libreria Editrice Vaticana 1989.

⁵ Zob. W. G ó r a l s k i, Z problematyki teologiczno-prawnej ochrony życia nie narodzonych, *Studia Płockie* 5 (1977), s. 303; t e n ż e, Ochrona dziecka nie narodzonego w świetle doktryny i prawa Kościoła, w: W obronie poczętego, pr. zb. pod red. M. K a l l a s a, Pelplin 1991, s. 128-153.

⁶ Zob. F. L e m p a, Ochrona poczętego życia ludzkiego w świetle doktryny i Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku, w: Kościół i prawo, t. 9, Lublin 1991, s. 251-269; R. S z t y c h m i l e r, Obowiązek ochrony życia dziecka poczętego, *Chrześcijanin w Świecie* 21(1989) nr 6, s. 34-44; t e n ż e, Cele małżeństwa według Kodeksu Jana Pawła II, *SW* 24 (1987), s. 251-281; t e n ż e, Cele małżeństwa w prawodawstwie Kościoła od promulgacji Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. do 1960 r., *SW* 21 (1984) 265-316; T. P a w l u k, Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, t. 4, Doczesne dobra Kościoła. Sankcje w Kościele. Procesy, Olsztyn 1990, s. 153-154.

a. Podmiot przestępstwa

Zgodnie z kanonem 1398 *Kodeksu Prawa Kanonicznego* ekskomunice *latae sententiae* podlegają sprawcy przestępstwa po zaistnieniu skutku działania, a więc po faktycznym uśmierceniu płodu ludzkiego. W przeciwnym wypadku można tylko mówić o usiłowaniu przestępstwa lub przestępstwie chybionym⁷. Ogólne sformułowanie tego kanonu wyrażone w słowach *qui procurat, effectu secuto* nakazuje, by przez podmiot przestępstwa przerwania ciąży rozumieć każdego katolika, który świadomie i dobrowolnie wprost dla zadania śmierci dokonuje skutecznie w jakikolwiek sposób spędzenia płodu ludzkiego⁸. Chociaż tekst tej normy zredegagowany został w liczbie pojedynczej, to, zgodnie z tradycją kanoniczną, dalej obowiązuje zasada, że sprawców jednego przerwania ciąży może być kilku i każdy z nich mając fizyczny lub moralny współdziałal w przestępstwie zaciąga karę ekskomuniki⁹.

Aby mogła być wymierzona przestępcy kara z tytułu przerwania ciąży, wymagana jest wina umyślna (kanon 1321 § 2), oraz pełna poczytalność (kanon 1321 § 3). Na stopień winy umyślnej do zaistnienia przestępstwa spędzenia płodu wskazuje przede wszystkim zamieszczony w kanonie 1398 *Kodeksie Prawa Kanonicznego* czasownik *procurare* (mieć staranie o coś, rozmyślnie dążyć do czegoś). Wymóg winy umyślnej do zaistnienia przestępstwa spędzenia płodu potwierdza także podana w kanonie 1398 sankcja karna — ekskomunika *latae sententiae*. Prawodawca przewiduje ją bowiem tylko za przestępstwo umyślne (kanon 1318).

b. Przedmiot przestępstwa

Kodeks Prawa Kanonicznego umieszcza to przestępstwo wśród przestępstw przeciwko życiu i wolności człowieka¹⁰. Bowiem przestępstwo to jest przede wszystkim zamachem na życie człowieka: poczętego a jeszcze nie narodzonego. I chociaż prawodawca kościelny nie podaje ustawowej definicji przestępczego czynu przerwania ciąży, to w tradycji kościelnej, w odróżnieniu od ustawodawstwa świeckiego, przez czyn ten rozumiano zawsze spędzenie płodu ludzkiego w jakimkolwiek stadium rozwojowym. Przedmiotem ochrony prawnej lub ewentualnego przestępstwa był zarówno zarodek już ukształtowany, jak również dopiero co powstały embriion ludzki¹¹. Istniała wprawdzie gradacja kar w zależności od stopnia rozwoju płodu w łonie matki rodząca się wskutek ogólnego w średniowieczu przeświadczenia, że dusza pojawia się w płodzie dopiero po kilku tygodniach¹².

⁷ Zob. E. Sztarfrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 3, Warszawa 1986, s. 364–365.

⁸ F. Lempa, *Ochrona poczętego życia*, jw., s. 262.

⁹ *Codex Iuris Canonici*, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus (= CICB), 27 V 1917, kanon 2350 § 1. — Zob. też R. Sztuchmiller, *Obowiązek ochrony życia dziecka poczętego*, jw., s. 41; T. Pawluk, *Sankcje w Kościele*, jw., s. 89–90.

¹⁰ CIC, Liber VI, Pars II, Titulus VI: De delictis contra hominis vitam et libertatem.

¹¹ Zob. F. Lempa, *Ochrona poczętego życia*, jw., s. 259.

¹² Podział na płód ożywiony (*foetus animatus*) i nieożywiony (*foetus nonanimatus*) został zarzucony dopiero przez konstytucję apostolską Piusa IX *Apostolicae Sedis* z 1869 roku, która

Nigdy jednak przy tym nie zaprzeczano twierdzeniu, że przerywanie ciąży, nawet w pierwszych dniach jest obiektywnie grzechem ciężkim i potępienie takiego czynu było jednomyślne¹³. Magisterium Kościoła jednoznacznie wypowiedziało się w kwestii początków życia ludzkiego przekazując stałą naukę, która *nie została zmieniona i nie może nigdy ulec zmianie*¹⁴, że *należy z największą troską ochraniać życie od samego jego poczęcia, ponieważ spędzanie płodu i dzieciobójstwo są okropnymi przestępstwami*¹⁵. Bowiem skoro tylko jajeczko ulega zapłodnieniu, rozpoczyna się życie, które nie należy już ani do ojca, ani do matki, ale do nowej, żyjącej istoty ludzkiej, która rozwija się dla siebie samej. I nigdy nie stanie się ludzką, jeśli już wtedy nią nie była. Najnowsza genetyka bardzo jasno potwierdza to wszystko, co zawsze było oczywiste, niezależnie od dyskusji nad momentem animacji. Wykazała mianowicie, że istota żyjąca ma już od pierwszej chwili stałą strukturę, czyli kod genetyczny: jest człowiekiem, i to człowiekiem niepodzielnym, jako jednostka, wyposażonym we wszystkie właściwe sobie cechy. Od momentu zapłodnienia rozpoczyna się cudowny bieg życia każdego człowieka¹⁶. Człowiekiem jest i ten, kto ma nim być; przecież także każdy owoc jest już w nasieniu¹⁷.

Spędzenie płodu ludzkiego jest zabójstwem szczególnego rodzaju, zabójstwem dziecka niewinnego i bezbronnego. Przemawia za tym wyłączenie tego przestępstwa z kanonu 1397 i poświęcenie mu oddzielnego kanonu. Dlatego też prawodawca kościelny przewidział za tego rodzaju zabójstwo o wiele surowszą karę niż za zabójstwo człowieka już urodzonego, przeważnie mogącego się bronić¹⁸.

c. Sanckje karne

Kościół ma wrodzone i własne prawo do stosowania sankcji karnych wobec wiernych dopuszczających się przestępstwa (kanon 1311). Racja, dla której Kościół

wprowadziła jednakową karę ekskomunikacji *latae sententiae* zastrzeżonej biskupowi lub ordynariuszowi za abortus w jakimkolwiek stadium rozwoju płodu ludzkiego (zob. F.X. Wernz z. *Ius decretalium VI. Ius poenale Ecclesiae Catholicae*, Prati 1913, s. 463). — Zob. też E. Zielińska, *Przerywanie ciąży. Warunki legalności w Polsce i na świecie*, Warszawa 1990, s. 12–29.

¹³ Deklaracja *Quaestio de abortu*, n. 7. Zob. też J. Salij, *Ontyczna osobowość płodu w łonie matki*, *Collectanea Theologica* 51(1981) f. 1, s. 23 n.

¹⁴ Paweł VI, *Salutiamo con paterna effusione*. Przemówienie wygłoszone 9 XII 1972, AAS 64 (1972), s. 76–79. — Pośród licznych dokumentów tej niezmiennej nauki wymienić również można: Deklaracja Kongregacji Świętego Oficjum, w której potępia się bezpośrednio przerywanie ciąży, *Enchiridion Symbolorum*, opr. H. Denzinger, Friburgi Brisgoviae 1960¹¹, n. 1890, AAS 17 (1884), s. 555–556; Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, 25 VII 1968, AAS 60 (1968), s. 481–503; Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska *Familiaris consortio*; Kongregacja do Spraw Nauki Wiary, Deklaracja *Quaestio de abortu*, 18 XI 1974; też: Instrukcja *De observantia erga vitam humanam nascentem deque procreationis dignitate tuenda*, 22 II 1987; Stolica Apostolska, Karta Praw Rodziny, art. 4. *OsRomPol* 10(1983).

¹⁵ KDK 51.

¹⁶ Deklaracja *Quaestio de abortu*, n. 12–13.

¹⁷ Tertulianus, *Apologeticum* IX, 8, PL I, 320. — Zob. Tertulian, *Apologetyk*, z łac. tłum. J. Sajdak, w: *Pisma Ojców Kościoła w pol. tłum. pod red. J. Sajdaka*, t. 20, Poznań 1947, rozdz. IX, w. 8, s. 42.

¹⁸ Zob. R. Sztymiler, *Obowiązek ochrony dziecka poczętego*, jw., s. 41.

karze, jest zewnętrzny grzech ciężki, powodujący zgorzenie wiernych¹⁹. Za popełnione przestępstwo przerwania ciąży prawodawca kościelny ustanowił najcięższą ze wszystkich kar kościelnych — karę ekskomuniki *latae sententiae* (kanon 1398). Dosięga ona przestępcę z chwilą śmierci spędzonego płodu ludzkiego (kanon 1314).

Oprócz ekskomuniki *latae sententiae* za przestępstwo przerwania ciąży prawodawca kościelny ustanowił dodatkowe sankcje karne na dopuszczających się tego przestępstwa. Osoba, która dobrowolnie popełniła to przestępstwo lub pozytywnie współdziałała, gdy skutek nastąpił, zaciąga nieprawidłowość (*irregularitas*), czyli stałą przeszkodę kanoniczną (*impedimentum perpetuum*), której skutkiem jest zakaz przyjmowania święceń (kanon 1041 § 1 n. 4) oraz wykonywania już posiadanych (kanon 1044 § 1 n. 3). Gdyby winny tego przestępstwa był zakonikiem, powinien być wydalony z instytutu (kanon 695 § 1).

Nie mogą zawrzeć ważnego małżeństwa nupturienci przewrotnie nastawieni wobec poczętego życia, jeśli w czasie zawierania małżeństwa trwali w stanowczym zamiarze zdecydowanego przeciwdziałania zrodzeniu potomstwa poprzez usmiercenie dzieci, gdyby tylko zostały poczęte. Ta forma sankcji karnej wynika z norm zawartych w kanonie 1055 § 1 i kanonie 1101 § 2, czyli z zakwestionowania istotnego elementu małżeństwa, jakim jest zrodzenie potomstwa. Małżeństwo byłoby nieważne również wtedy, choćby tylko jedna ze stron w czasie zawierania małżeństwa podjęła taki stały i zdecydowany zamiar²⁰.

Ponadto sędziemu kościelnemu wolno po deklaracji ekskomuniki z tytułu przerwania ciąży, gdyby taki wypadek nastąpił, dołączyć inną karę lub pokutę kanoniczną do zaciągniętej przez przestępcę kary, jeżeli: przestępca po wymierzeniu kary dopuścił się nowego przestępstwa w taki sposób, że z okoliczności można wnioskować o opornym trwaniu w złej woli, posiada jakąś godność kościelną, bądź nadużył autorytetu lub urzędu do popełnienia tego przestępstwa (kanon 1326)²¹.

Tak więc prawo kanoniczne ustanowiło normy chroniące płód ludzki, traktując go tym samym jako żywą istotę ludzką — osobę, która bez względu na stopień jej rozwoju posiada określone prawa, a zwłaszcza prawo do życia. Zniszczenie płodu ludzkiego jest równoznaczne z zabójstwem człowieka.

2. Obowiązek ochrzczenia poronionego płodu ludzkiego

Drugim argumentem przemawiającym za podmiotowością *nasciturusa* jest kanon 871: *Fetus abortivi, si vivat, quatenus fieri potest, baptizentur*. Prawodawca kościelny przyznając żyjącym płodom poronionym zdolność do przyjęcia chrztu²²,

¹⁹ M. Myrcha, Problem grzechu w karnym ustawodawstwie kanonicznym, *Prawo Kanoniczne* 29:1986 nr 1-2, s. 56-57. — Zob. też T. Pawluk, Stosunek Kościoła pierwszych wieków do kary śmierci, *Prawo Kanoniczne* 20:1977 nr 34, s. 209 n.; tenże, Sankcje w Kościele, jw., s. 65 n.

²⁰ Zob. wyroki Roty Rzymskiej: *Sacra Romana Rota*, Wyrok z dnia 27 IV 1978 (*coram Rota*) nr 82/78 i wyrok z dnia 29 VII 1980 (*coram Stankiewicz*) nr 166/80, cytuje za: R. Szychemiler, Obowiązek ochrony dziecka poczętego, jw., s. 43.

²¹ Zob. T. Pawluk, Sankcje w Kościele, jw., s. 86-87; F. Lempa, Ochrona poczętego życia, jw., s. 268.

²² Zob. CIC, kan. 864: *Baptismi capax est omnis et solus homo nondum baptizatus*.

bardzo wyraźnie proklamuje jego podmiotowość. Jest to konsekwencja prawdy, że dziecko poczęte ma duszę nieśmiertelną, a więc żywy płód ludzki jako prawdziwy człowiek ma prawo być włączony w tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Chrystusa i przez nakaz udzielenia mu chrztu, prawodawca zabezpiecza jego życie wieczne²³.

W starożytności toczyły się dyskusje na temat, kiedy dusza ożywia ciało i płód staje się człowiekiem. W średniowieczu nauka na tyle się rozwinęła, że zrodziła się praktyka udzielania chrztu płodom poronionym²⁴. Według J. Corbleta praktyka ta powstała w XIV wieku²⁵. W XVII wieku Hieronymus Florentini w monografii na temat chrztu płodów poronionych²⁶ pisał, że żywy płód ludzki należy ochrzcić zawsze.

Kongregacja Świętego Oficjum 5 IV 1713 r. wyjaśniła, że ilekroć zachodzi wątpliwość co do tego, czy płód poroniony żyje, należy go ochrzcić warunkowo. Nie wolno go chrzczyć, gdy zachodzi pewność, że płód jest nieżywy. Zasad pozwalających odróżnić płód żywy od martwego w sposób pewny należy uczyć się od uczonych i lekarzy²⁷.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku podawał więcej szczegółów dotyczących obowiązku chrztu płodów poronionych²⁸. Płody zniekształcone i potworki trzeba ochrzcić przynajmniej warunkowo²⁹. Przy chrzcie płodów poronionych należy kłaść nacisk, aby woda chrzcielna obmyła ciało embrionu — płodu. Nie wystarczy bowiem, żeby woda spłynęła tylko po błonach otaczających płód. Mały embrion należy zanurzyć w wodzie, tam otworzyć błony i wtedy dopiero wymówić formułę chrztu. Ochrczenie bowiem embrionu zamkniętego w błonach jest chrztem nieważnym³⁰.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku wypowiedział się również co do chrztu płodów ludzkich w łonie matki, nakazując, aby taki chrzest dokonywany był tylko w niebezpieczeństwie śmierci, to znaczy jeśli nie ma nadziei, że dziecko zostanie żywo urodzone. Jeżeli dziecko podczas porodu zostanie ochrzczone na głowie, wówczas chrztu należy udzielić absolutnie, a po urodzeniu nie trzeba go powtarzać. Jeśli chrztu dokona się na innej części ciała — chrzci się warunkowo, a po urodzeniu powtórnie, również warunkowo³¹. Jeśli zaś matka przed urodzeniem

²³ Zob. F. L e m p a, *Ochrona poczętego życia*, jw., s. 257; T. P a w l u k, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2, *Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, Olsztyn 1986, s. 369.

²⁴ Zob. M. P a s t u s z k o, *Prawo o sakramentach świętych*, t. 1, *Normy ogólne i sakrament chrztu*, Warszawa 1983, s. 164–165.

²⁵ J. C o r b l e t, *Historie dogmatique, liturgique et archeologique du sacrament de bapteme*, t. 1, Paris – Bruxelles 1881–1882, s. 400.

²⁶ H. F l o r e n t i n i, *De ministro Baptismi humanis foetibus abortivis*, Lugduni 1658; t e n z e, *De hominibus dubiis baptizandis pia prothesis, olim sub Lugdunensi prelo a. 1658 edita, a nullo prius asserta, unica disputatione, nunc 3 superadditis consistens*, Lugduni 1674 (wyd. uzupełnione).

²⁷ Kongregacja Świętego Oficjum, 5 IV 1713, *Codicis Iuris Canonici fontes*, wyd. P. G a s p a r r i, t. IV, Romae 1951, p. 60, n. 777.

²⁸ CICB, kan. 746–748. — Zob. też M. P a s t u s z k o, *Prawo o sakramentach świętych*, jw., s. 165; J. G r z y w a c z, *O sakramentach świętych*, w: *Zarys prawa kanonicznego*, t. 3, z. 1, Warszawa 1968, s. 25 n.

²⁹ Zob. CICB, kan. 748.

³⁰ M. P a s t u s z k o, *Prawo o sakramentach świętych*, jw., s. 165.

³¹ Zob. CICB, kan. 746.

dziecko umrze, dziecko, jeśli żyje, powinno być wydobyte z łona matki i ochrzczone³².

Obecny *Kodeks Prawa Kanonicznego*, co do chrztu płodów poronionych wypowiada się zwięźle w kanonie 871. Poronienie, jak wiadomo, może być naturalne (samoistne) lub sztuczne. Treść kanonu 871 ma na uwadze obydwie sytuacje. Ponieważ zgodnie z doktryną Kościoła katolickiego, to, co się rodzi z kobiety jest człowiekiem i to nie od czasu wydania na świat, ale od chwili poczęcia, chrztu należy udzielać także płodom zniekształconym lub potworkom³³. Jakkolwiek zwięzła formuła prawna wyraża istotę problemu: dziecko poczęte choć jeszcze nie urodzone i nie ochrzczone posiada podmiotowość prawną na równi z każdym człowiekiem już urodzonym i nie ochrzczone.

II. *NASCITURUS* W PRAWIE POLSKIM

Osobowość prawna *nasciturusa* w polskim systemie prawa jest problematyczna i budzi wiele dyskusji przede wszystkim wobec ustawodawstwa zezwalającego na aborcję. Zmodyfikowany ustawą o *planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży*³⁴ artykuł 8 *Kodeksu cywilnego* zdolność prawną pod warunkiem zawieszającym³⁵ *nasciturusowi* przyznaje. Tę zdolność prawną przyznaje również wiele innych przepisów szczegółowych prawa cywilnego a w jeszcze szerszym zakresie orzecznictwo sądowe i udziela mu ochrony prawnej.

Z drugiej strony istnieje ustawodawstwo zezwalające na aborcję, czyli pozbawia *nasciturusa* najbardziej podstawowego prawa, bez którego inne prawa i obowiązki są niemożliwe, prawa do życia.

1. Kodeks cywilny

I tak artykuł 927 § 2 *Kodeksu cywilnego* stwierdza, że dziecko w chwili otwarcia spadku, już poczęte, może być spadkobiercą, jeżeli urodzi się żywe. Nadto można ustanowić specjalnego kuratora (*ventris nomine*), którego głównym zadaniem jest ochrona praw spadkowych *nasciturusa*. Przepis ten sięgający czasów rzymskich³⁶ jest bardzo rozpowszechniony we współczesnych ustawodawstwach. *Nasciturus* ma zabezpieczone prawo do spadku. Zatem w zakresie prawa do spadku ma zdolność prawną³⁷.

³² Zob. Tamże.

³³ Zob. E. Sztajfrowski, Podręcznik prawa kanonicznego, t. 3, s. 142.

³⁴ Dz.U. 1993 nr 17, poz. 78.

³⁵ Kodeks cywilny, art. 8 § 2: „Zdolność prawną ma również dziecko poczęte, jednakże prawa i zobowiązania majątkowe uzyskuje ono pod warunkiem, że urodzi się żywe”.

³⁶ Zob. T. Pawluk, Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, t. I, Zagadnienia wstępne i normy ogólne, Olsztyn 1985, s. 274.

³⁷ W. Górski, E. Kitłowski chociaż odmawiają podmiotowości *nasciturusowi*, to jednak stwierdzają, że „zdolność do nabycia spadku lub zapisu stanowi przejaw zdolności prawnej” (Prawo cywilne, Warszawa 1974, s. 30). — Zob. też A. Wolter, jw., s. 147, który mówi w takim przypadku o warunkowej zdolności prawnej; J. Mazurkiewicz, Cywilnoprawna ochrona, jw., s. 96-97.

Zrównanie pod względem prawnym *nasciturusa* z dziećmi już urodzonymi przewiduje także zdanie drugie artykułu 994 § 2 *Kodeksu cywilnego*. Wiąże się to z ochroną praw majątkowych dziecka poczętego przy obliczaniu zachowku należnego zstępniemu. Otóż w pierwszym zdaniu tego paragrafu stwierdzono, że *przy obliczaniu zachowku należnego zstępniemu nie dolicza się do spadku darowizn uczynionych przez spadkodawcę w czasie, kiedy nie miał zstępnych*. Jednak w drugim zdaniu wyjaśniono, iż *nie dotyczy to wypadku, gdy darowizna została uczyniona na mniej niż trzysta dni przed urodzeniem się zstępnego*. Widać więc tu wyraźnie, że *nasciturus* będący zstępnym spadkodawcy został zrównany z już urodzonymi jego zstępnymi³⁸.

2. Kodeks rodzinny i opiekuńczy

O wiele szerzej i dobitniej podmiotowość dziecka poczętemu przyznaje polski *Kodeks rodzinny i opiekuńczy*. Już zdanie drugie artykułu 10 § 3 tego kodeksu stwierdzając, że *gdy żona zaszła w ciążę, unieważnienie małżeństwa z powodu braku przepisanej wieku może nastąpić tylko na jej żądanie* chroni małżeński status cywilnoprawny matki, ale i *nasciturusa*. Intencją tego przepisu jest niewątpliwie potrzeba ochrony macierzyństwa, ale przecież równocześnie nierozzerwalnie z macierzyństwem związana i stanowiąca jego istotę ochrona dziecka poczętego. Bowiem ochrona „samego” macierzyństwa ponad, czy wbrew ochronie dziecka poczętego byłaby czystym absurdem. Ochrona macierzyństwa jest tylko czymś po drodze do ochrony *nasciturusa*, przyszłego *natusa*³⁹.

Artykuł 75 *Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego* stanowi, iż *można uznać dziecko nawet nie narodzone, jeżeli zostało już poczęte*. Uznanie dziecka jest w myśl artykułu 72 jednym z trzech sposobów ustalania ojcostwa⁴⁰. „Uznanie” więc dziecka przed jego narodzeniem z jednej strony ustala ojcostwo, z drugiej strony nadaje *nasciturusowi* stanowisko prawne dziecka z małżeństwa, przez co powstaje już przed urodzeniem między dzieckiem poczętym a ojcem i jego rodziną stosunek pokrewieństwa z wszystkimi płynącymi stąd konsekwencjami. Tak więc artykuł ten, mimo że nie rozważa wprost podmiotowości prawnej *nasciturusa*, uważać go musi za podmiot prawny. Wprawdzie „uznanie” jest czynnością jednostronną, niemniej dotyczy kogoś, dla kogo stwarza pewne konkretne prawa; tym kimś jest *nasciturus*⁴¹.

Z powyższym artykułem *Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego* wiąże się artykuł 77 § 2, który stwierdza, że *do uznania dziecka poczętego potrzebna jest zgoda matki*. Ten artykuł jest więc sugestywnym argumentem za tym, że stosunek

³⁸ Zob. J. Mazurkiewicz, *Cywilnoprawna ochrona*, jw., s. 97-98.

³⁹ Tamże, s. 98-99.

⁴⁰ Zob. *Kodeks rodzinny i opiekuńczy. Komentarz*, praca zbiorowa pod red. B. Dobrzańskiego, J. Ignatowicza, Warszawa 1975², s. 516 n.

⁴¹ Zob. J. Mazurkiewicz, *Cywilnoprawna ochrona*, jw., s. 99; B. Wałaszek, *Nasciturus w prawie cywilnym*, *Państwo i Prawo* 7(1956), s. 124.

pokrewieństwa (a więc i macierzyństwa i ojcostwa) powstaje nie dopiero z chwilą narodzin dziecka, lecz wcześniej, właśnie w chwili jego poczęcia⁴².

Innym miejscem gdzie prawo przejawia prenatalną troskę o dziecko, o jego interesy, a w pewnym sensie nawet o życie jest artykuł 142 *Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego*. Artykuł stanowi, że gdy ojcostwo mężczyzny nie będącego mężem matki zostało uwiarygodnione, matka może żądać, ażeby mężczyzna ten jeszcze przed urodzeniem się dziecka wyłożył odpowiednią sumę pieniężną na koszty utrzymania matki przez trzy miesiące w okresie porodu oraz na koszty utrzymania dziecka przez pierwsze trzy miesiące po urodzeniu. Termin i sposób zapłaty tej sumy określa sąd. Postanowienia tego przepisu i na użytek sądowej praktyki rozwija artykuł 754 *Kodeksu postępowania cywilnego*, zabezpieczając roszczenia alimentacyjne dziecka, które ma się narodzić. Zwróćmy uwagę, że owe zabezpieczenie roszczeń alimentacyjnych przyszłej istoty następuje jeszcze przed narodzeniem się dziecka. Często też jest określane w literaturze cywilistycznej nie jako zwyczajne zabezpieczenie, lecz raczej, jako prowizoryczne już przysądzenie owych alimentów⁴³.

Wreszcie artykuł 182 *Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego*, który brzmi, że dla dziecka poczętego, lecz jeszcze nie urodzonego, ustanawia się kuratora, jeśli jest to potrzebne do strzeżenia przyszłych praw dziecka. Kuratela ustaje w chwili urodzenia się dziecka. Tej kurateli dotyczy również artykuł 599 *Kodeksu postępowania cywilnego*, w którym stwierdzono, że sądem opiekuńczym właściwym do ustanowienia kuratora dla dziecka poczętego, lecz jeszcze nie urodzonego, jest sąd właściwy według miejsca zamieszkania lub pobytu matki.

Te oba przepisy rysują obraz owej kurateli, zwanej też kuratelą *ventris nomine* i wynika z nich, że zadaniem tego kuratora winna być ochrona przyszłych praw dziecka poczętego, przede wszystkim ochrona praw do spadku lub do zapisu⁴⁴. Należy zauważyć, iż okoliczność, że *nasciturus* jest powołany do spadku nie daje podstaw do odmiennego traktowania go niż zwykłych spadkobierców⁴⁵. Kurator dziecka poczętego jest więc słusznie uważany za przedstawiciela ustawowego *nasciturosa*, co wyraźnie świadczy o jego prawnej podmiotowości. Owa kuratela nie ogranicza się do jakichś wybranych praw (choć przyjmuje się, iż dotyczy głównie majątkowych praw) lecz dotyczy wszelkich innych praw *nasciturosa*⁴⁶.

3. Orzecznictwo sądowe

Również sposób rozstrzygania sporów dotyczących *nasciturosa* przez Sąd Najwyższy jest wyraźnym przejawem respektowania jego interesów, czyli praw. I tak na przykład w orzeczeniu z 7 czerwca 1949 roku przyznano dziecku prawo

⁴² J. Mazurkiewicz, *Cywilnoprawna ochrona, jw.*, s. 99. — Zob. też zdanie trzecie art. 19 § 2 prawa prywatnego międzynarodowego, który stanowi, iż „uznanie dziecka poczętego, lecz jeszcze nie narodzonego podlega prawu ojczystemu matki”.

⁴³ Zob. J. Mazurkiewicz, *Cywilnoprawna ochrona, jw.*, s. 99–100.

⁴⁴ Zob. *Kodeks rodzinny i opiekuńczy. Komentarz*, s. 894–895.

⁴⁵ Tamże, s. 894.

⁴⁶ Zob. J. Mazurkiewicz, *Cywilnoprawna ochrona, jw.*, s. 100–101.

zaskarżenia dokonanego przez jego ojca odrzucenia spadku, choć w momencie tego odrzucenia było ono jedynie poczęte⁴⁷. Zaś w wyroku z 8 października 1952 r. ustalono prawo do odszkodowania i renty dziecka, które *przyszło na świat po śmierci ojca zabitego wskutek nieszczęśliwego wypadku*⁴⁸. Podobnie w wyroku z 7 października 1971 roku ustalono, że dziecko jedynie poczęte w chwili śmiertelnego wypadku ubezpieczonego ojca, jest uprawnione do otrzymania po nim kwoty ubezpieczeniowej⁴⁹. W podobnej sytuacji przyznano dziecku prawo do zadośćuczynienia za krzywdę moralną w orzeczeniu z 4 kwietnia 1966 roku bardzo wyraźnie stawiając kwestię ochrony prawnej *nasciturusa*: (...) *prawidłowa wykładnia prawa zgodnie z duchem humanizmu nakazuje przyjąć, że dziecko poczęte — pod warunkiem, że urodzi się żywe — musi być traktowane — z punktu widzenia prawa — na równi z dzieckiem już urodzonym, jeżeli sfery ich uprawnień pokrywają się ze sobą. (...) W myśl artykułu 8 Kodeksu cywilnego każdy człowiek od chwili urodzenia ma zdolność prawną. Posiada ją jednak również dziecko poczęte, co wynika z przepisów prawa spadkowego i rodzinnego (...)*⁵⁰. Natomiast w wyroku z 8 stycznia 1965 roku Sąd Najwyższy stwierdził prawo dziecka do dochodzenia roszczeń odszkodowawczych (choć czyn powodujący uszkodzenie ciała lub rozstrój zdrowia popełniony był jeszcze przed jego narodzeniem) argumentując to: *Okoliczność, że polskie prawo cywilne (...) nie przyjęło zasady „nasciturus pro iam nato habetur, quoties de commodis eius agitur” — nie oznacza, iż dziecko już urodzone nie może dochodzić roszczeń odszkodowawczych z tytułu poniesionej przez nie szkody, będącej następstwem zdarzeń, które nastąpiły przed jego urodzeniem. Odpowiedzialność za szkodę z tytułu czynu niedozwolonego nie jest uzależniona od tego, czy szkodę tę poniosła osoba, przeciwko której czyn sprawcy był bezpośrednio skierowany, czy też osoba inna, ani od tego, czy następstwa czynu ujawniły się zaraz po jego dokonaniu, czy też później*⁵¹. W podobnej sprawie w orzeczeniu z dnia 3 maja 1967 roku Sąd Najwyższy tezę swą sformułował jeszcze bardziej zdecydowanie: *Wyrządzony kobiecie ciężarnej czyn niedozwolony, który spowodował zmiany w normalnym rozwoju płodu i w następstwie kalectwo dziecka, jest czynem niedozwolonym wyrządzonym dziecku, jeśli urodzi się żywe (...). Nie może być bowiem ono w gorszej sytuacji od dziecka, które doznało szkody w czasie porodu lub bezpośrednio po nim*⁵².

Orzeczenia Sądu Najwyższego podejmują próbę rozstrzygnięcia poszczególnych stanów faktycznych w kategoriach ochrony praw *nasciturusa* i na jego też status prawny położony jest w konsekwencji nacisk. I chociaż nie pojawia się tam

⁴⁷ Zob. tamże, s. 101–102.

⁴⁸ Zob. Orzecznictwo Sądu Najwyższego w sprawach cywilnych z dnia 8 października 1952 r., *Nowe Prawo* 5(1953), s. 70–72.

⁴⁹ Zob. J. Mazurkiewicz, *Cywilnoprawna ochrona*, jw., s. 102. — Zob. też OSNCP 1972, poz. 59.

⁵⁰ Zob. Orzecznictwo Sądu Najwyższego w sprawach cywilnych z dnia 4 kwietnia 1965 r., *Nowe Prawo* 12(1966), s. 1613–1619. — Zob. też Orzeczenie Sądu Najwyższego w sprawach cywilnych z dnia 30 kwietnia 1968 r., *Nowe Prawo* 12(1968), s. 1878.

⁵¹ Zob. Orzecznictwo Sądu Najwyższego z dnia 8 stycznia 1965 r., *Państwo i Prawo* 10(1967), s. 632 n.

⁵² Zob. Orzecznictwo Sądu Najwyższego w sprawach cywilnych z dnia 3 maja 1967 r., *Nowe Prawo* 1(1968), s. 118 n.

bezpośrednio teza o podmiotowości prawnej dziecka poczętego jeszcze nie urodzonego, orzeczenia te w swych intencjach i założeniach daleko wykraczają poza granicę wąsko pojmowanej kategorii podmiotowości prawnej z artykułu 8 *Kodeksu cywilnego*⁵³.

4. Ustawodawstwo proaborcyjne

Możliwość odebrania jednego z najbardziej podstawowych praw osoby ludzkiej — prawa do życia, przewiduje artykuł 7 pkt 2 ustawy z 7 stycznia 1993 r. o *planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży*⁵⁴, jeśli aborcji dokonuje się w publicznym zakładzie opieki zdrowotnej i jeśli spełnione są następujące warunki:

1° — gdy ciąża stanowi zagrożenie dla życia lub poważne zagrożenie dla zdrowia matki⁵⁵;

2° — gdy śmierć dziecka poczętego nastąpiła wskutek działań podjętych dla ratowania życia matki, albo dla przeciwdziałania poważnemu uszczerbkowi na zdrowiu matki, którego niebezpieczeństwo zostało potwierdzone orzeczeniem dwóch innych lekarzy⁵⁶;

3° — gdy badania prenatalne wskazują na ciężkie i nieodwracalne uszkodzenie płodu⁵⁷;

4° — gdy zachodzi uzasadnione podejrzenie, że ciąża powstała w wyniku czynu zabronionego, np. w wyniku gwałtu lub kazirodztwa⁵⁸.

W przypadku pierwszym, drugim i trzecim wymagane jest orzeczenie dwóch innych lekarzy, niż lekarz podejmujący działanie, o którym mowa w artykule 149a § 1 zmienionego *Kodeksu karnego*. Natomiast w przypadku trzecim wymagane jest zaświadczenie prokuratora.

Za spowodowanie śmierci dziecka poczętego przewidziano karę dwóch lat pozbawienia wolności⁵⁹. Postanowiono jednak, że matka dziecka poczętego nie będzie podlegała karze w żadnym przypadku⁶⁰. Poza tym w szczególnie uzasadnionych przypadkach sąd może odstąpić od wymierzenia kary wobec sprawcy przestępstwa śmierci dziecka poczętego⁶¹.

Ustawa o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży obowiązująca od 16 marca 1993 r. stała się próbą kompromisu między ustawą o *warunkach dopuszczalności przerywania ciąży* z dnia 27 IV 1956 r.⁶² uzupełnioną rozporządzeniem Ministra Zdrowia z 19 grudnia 1959

⁵³ Zob. M. S a f j a n, *Życie poczęte: dobro prawnie chronione*, w: *W obronie poczętego*, pr. zb. pod red. M. K a l l a s a, Pelplin 1991, s. 180.

⁵⁴ Dz.U. 1993 nr 17, poz. 78.

⁵⁵ Zob. Kodeks karny, art. 149a § 3 pkt. 1.

⁵⁶ Tamże, pkt. 2.

⁵⁷ Tamże, pkt. 3.

⁵⁸ Tamże, pkt. 4.

⁵⁹ Kodeks karny, art. 149a § 1.

⁶⁰ Według Kodeksu karnego, art. 149b § 2: „Nie podlega karze matka dziecka poczętego”.

⁶¹ Kodeks karny, art. 149a § 4.

⁶² Dz.U. 1956, nr 12, poz. 61.

r. w sprawie przerywania ciąży⁶³ zezwalającą praktycznie w każdej sytuacji na aborcję a działaniem tych cywilistów polskich, którzy w działaniu legislacyjnym zmierzali do całkowitego upodmiotowienia *nasciturusa*, to znaczy przyznania mu takich samych praw jak człowiekowi już urodzonemu i tym samym do zakazania aborcji⁶⁴. Nowa ustawa chociaż przyznała *nasciturusowi* zdolność prawną, *de facto* jej nie zapewniła, ponieważ jednocześnie dopuściła sytuacje, które umożliwiają jego zabójstwo⁶⁵. Ustawa więc nie uregulowała podmiotowości *nasciturusa* w prawie polskim w sposób spójny i konsekwentny. Sformułowanie ustawy stworzyło „uliczkę”, w której prawo nadal będzie w określonych warunkach sankcjonowało aborcję. Z takim więc kształtem prawa polskiego w stosunku do *nasciturusa*, zgodzić się nie można.

Tak więc tylko system prawa kanonicznego przyznaje pełną podmiotowość *nasciturusowi*. Traktowany jest on jak każdy narodzony już człowiek, któremu przysługują wszystkie prawa i obowiązki.

Natomiast system prawa polskiego w stosunku podmiotowości *nasciturusa* pozostaje w sprzeczności. Z jednej strony podmiotowość *nasciturusowi* pod warunkiem zawieszającym przyznaje udzielając ochrony prawnej. Z drugiej strony przewiduje sytuacje, które „usprawiedliwiają” odebranie mu podstawowego prawa, prawa do życia. Podmiotowość jest więc niepełna.

RECHTSFÄHIGKEIT DES NASCITURUS IM KANONISCHEN UND POLNISCHEN RECHT

ZUSAMMENFASSUNG

Der Begriff der juristischen Persönlichkeit ist der römischen Gesetzgebung, die die Person als Subjekt der Rechte und Pflichten bezeichnet hat, entnommen worden. Das römische Recht hat jedoch keine eindeutigen Begriffe, die sich auf die juristische Persönlich-

⁶³ Dz.U. 1960, nr 2, poz. 15 (z późniejszymi zmianami).

⁶⁴ Zob. Projekt ustawy o ochronie prawnej dziecka poczętego przyjęty przez Senat 29 IX 1990 r., Sejm Rzeczypospolitej Polskiej X kadencji, Druk nr 553, Warszawa 4 X 1990 r.; A. Grześkowiak, Uwagi o prawnokarnej ochronie dziecka poczętego na tle propozycji zawartych w projekcie ustawy o prawnej ochronie dziecka poczętego, w: W imieniu dziecka poczętego, pr. zb. pod red. J. Gałkowskiego, J. Guli, Rzym – Lublin 1991², s. 225–242; J. Mazurkiewicz, Cywilno-prawna ochrona dziecka poczętego, *Chrześcijańskie w Świecie* 18 :1986 nr 8–9, s. 96–107; tenże, *Nasciturus w prawie cywilnym i karnym*, *Palestra* 11(1973), s. 37–43; P. Kłosiewicz, Ku ochronie prawnej dziecka jeszcze nie urodzonego, *Chrześcijańskie w Świecie* 12 :1980 nr 11–12, s. 41–59; tenże, O przerywaniu ciąży, *Więź* 12 :1969 nr 1, s. 1933; A. Stelmachowski, Wstęp do teorii prawa cywilnego, Warszawa 1984, s. 242–246; S. Chrempniński, Cywilno-prawna ochrona dziecka poczętego, *Więź* 12:1969 nr 11–12, s. 124–135; Longchamps, Wstęp do nauki prawa cywilnego, 1922, s. 40; — Zob. też B. Wałaszek, *Nasciturus w prawie cywilnym*, jw., s. 124; tenże, Uznanie dziecka w polskim prawie rodzinnym, Kraków 1958, s. 81 n.; Zarys prawa międzynarodowego prywatnego, pr. zb. pod red. B. Wałaszka, M. Sośniaka, Warszawa 1968, s. 138; M. Lipczyńska, Ochrona płodu w ustawie z 27 IV 1956 r. i projekcie kodeksu karnego, *Nowe Prawo* 1(1957), s. 20–27; H. Wołńska, Przerwanie ciąży w świetle prawa karnego, Warszawa 1962.

⁶⁵ Kodeks karny, art. 149a § 3, pkty 1–4.

keit beziehen, zu Ende herausgearbeitet. Laut des römischen Rechts erwarb der Mensch die juristische Persönlichkeit erst im Moment der Geburt, unter der Bedingung, daß das Kind lebendig auf die Welt gekommen war, und die menschliche Gestalt besessen hatte. Das Embryo im Mutterschoß (*nasciturus*) wurde dagegen nicht für das Subjekt des Rechts gehalten, weil als *pars viscerum matris* gehalten wurde. Jedoch schnell began sich eine andere Auffassung den Weg zu bahnen, laut derer *nasciturus pro iam nato habetur, quoties de commodis eius agitur*. Gemäß diesem Prinzip wurde das menschliche Embryo mit dem rechtlichen Schutz ausgestattet, indem ihm das Erlangen von Vermögensvorteilen ermöglicht wurde. Man konnte auch einen Sonderverwalter berufen, der auf die Interessen des zu gebärenden Kindes aufpaßte. Alle anderen Berechtigungen und Pflichten der Ungeborenen wurden für nicht vorhanden gehalten, weil sie „nicht lebten“.

Das kanonische Recht ist das erste System, welches die Persönlichkeit des *nasciturus* in Hinsicht auf seinen eigenen Wert und die Würde der Person voll anerkennt. *Nasciturus* wird genauso wie jeder bereits geborene Mensch betrachtet, dem alle Rechte und Pflichten zustehen. Dafür sprechen unmittelbar zwei Argumente.

Das erste wird dem kanonischen Recht entommen. Der Kanon 1398. des Gesetzbuches des Kanonischen Rechts von Johannes Paul II., der die Exkommunikationsstrafe für den erfolgten Mord am menschlichen Embryo vorsieht, schreibt dem menschlichen Embryo das gleiche Recht auf das Leben wie dem schon geborenen Menschen zu. Das zweite Argument ist der Kanon 871. des Gesetzbuches des kanonischen Rechtes, der die fehlgehorenen Embryos taufen läßt, wenn „sie leben und wenn das möglich ist“. Damit wird den fehlgeborenen Embryos die Fähigkeit zur Aufnahme der Taufe, wie jedem anderen schon geborenen Menschen, der noch nicht getauft worden ist, zuerkannt.

Die juristische Persönlichkeit des *nasciturus* ist dagegen im polnischen Rechtssystem problematisch und erweckt viele Diskussionen vor allem gegenüber der Gesetzgebung, die die Abtreibung erlaubt. Der durch das *Gesetz über die Familienplanung, den Schutz des Menschenembryos und die Bedingungen der Zulässigkeit der Schwangerschaftsunterbrechung* modifizierte 8. Artikel des Zivilgesetzbuches erkennt dem *nasciturus* die rechtliche Fähigkeit in bedingter Form zu. Die rechtliche Fähigkeit des *nasciturus* wird auch durch viele andere besondere Vorschriften des Zivilrechtes anerkannt. Die Rechtsprechung macht das noch im größeren Ausmaß, indem sie dem *nasciturus* den Rechtsschutz verleiht. Andererseits aber besteht die Gesetzgebung, die die Abtreibung zuläßt, d.h. den *nasciturus* des grundsätzlichen Rechts, des Rechts auf das Leben, beraubt. Die Subjektivität des *nasciturus* als juristischer Person ist also nicht vollkommen.

CHARAKTERYSTYKA WYROKÓW ROTALNYCH WYDANYCH Z KAN. 1095 NR 3 DO ROKU 1992 W ASPEKTCIE OBOWIĄZKÓW MAŁŻEŃSKICH

Treść: Wstęp. — I. Prezentacja wyroków. — II. Istotne obowiązki małżeńskie według poszczególnych audytorów Roty Rzymskiej. — III. Analiza wyroków w aspekcie istotnych obowiązków małżeńskich. — Zakończenie. — Zusammenfassung.

WSTĘP

Jurisprudencja Roty Rzymskiej jest ważna dla sądownictwa kościelnego na całym świecie. Jej rozstrzygnięcia są wzorcowymi dla trybunałów metropolitalnych i diecezjalnych, a także są uwzględniane w nauce prawa kanonicznego i dyskutowane na kongresach kanonistów poświęconych problemom kościelnego prawa małżeńskiego oraz rozważane w licznych publikacjach naukowych¹.

¹ F.R. Aznar Gil, Incapacidad psíquica según la Jurisprudencia Rotal, *Revista española de derecho canonico* 44:1987, s. 471–505; P.G. Bianchi, Incapacitas assumendi obligationes essentielles matrimonii. Analisi della giurisprudenza rotale, particolarmente degli anni 1970–1982, Roma – Milano 1992; G. Erlebach, La nullità della sentenza giudiziale „ob ius defensionis denegatum” nella giurisprudenza rotale. Studi giuridici XXV, Città del Vaticano 1991; W. Góralski, Nieważność małżeństwa z tytułu poważnego braku rozeznania oceniającego z powodu toksykomanii u obojga stron (kan. 1095 n. 2) w wyroku Roty Rzymskiej z 23 II 1990 r., c. Stankiewicz, w: *Ius matrimoniale*, T. 3, Lublin 1992, s. 89–103; Pojęcie „bonum coniugum” (kan. 1055 § 1 KPK) w świetle orzecznictwa Roty Rzymskiej, *Roczniki Nauk Prawnych* 6:1996, s. 77–86; Poważny brak rozeznania oceniającego w świetle wyroku Roty Rzymskiej c. Colagiovanni z 10 III 1992 r., w: *Ius matrimoniale*, T. 3, Lublin 1994, s. 76–84; Poważny brak rozeznania oceniającego oraz niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich (kan. 1095 nn. 2–3) w świetle wyroku Roty Rzymskiej z 23 II 1990 r. c. Bruno, *Pravo Kanoniczne* 35:1991 nr 3–4, s. 147–159; P. Pavanaello, Impotentia coeundi et incapacitas assumendi onera: Elementa analogiae et differentiae in jurisprudentia recentiori, *Periodica* 84:1995, s. 369–393; M.F. Pompèda, De incapacitate assumendi obligationes matrimonii essentielles. Potissimum juxta rotalem jurisprudentiam, *Periodica* 75:1986, s. 129–152; H. Pree, Aus der Rechtsprechung der Rota Romana. Ausgewählte Fragen der Gerichtsjahre 1989/1990–1993/1994, *De processibus matrimonialibus* (Berlin) 1:1994, s. 95–125; E.G. Rokahr, Die Wesenseigenschaft der ehelichen Einheit in der Rechtsprechung der Römischen Rota, *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 162:1993, s. 396–426; R. Sztymlicer, Istotne obowiązki małżeńskie, Warszawa 1997; J. Weber, „Erfüllungsunvermögen” in der Rechtsprechung der Sacra Romana Rota. Ursprung und Entwicklung eines neuen Ebenichtigkeitsgrundes in der katholischen Kirche, Regensburg 1983; M. Żurowski, Przedmiot zgody małżeńskiej i zdolność do wypełnienia obowiązków w ocenie umysłu poprzedzającej rozważną decyzję nupturienta. Studium w oparciu o nowsze wyroki rotalne, *Prawo Kanoniczne* 26:1983 nr 1–2, s. 243–282.

Dzieje się tak dlatego, że audytorzy rotalni są nie tylko wybitnymi specjalistami z zakresu kanonistyki, autorami wielu publikacji naukowych, ale i doskonałymi praktykami. Ich przemyślenia, które znajdują odbicie w ferowanych przez nich wyrokach utrwalają lub wytyczają pewne tendencje w stosowaniu prawa kanonicznego, a te z czasem ujmowane są w normy prawne przez prawodawcę. Tak było z niektórymi normami ujętymi aktualnie przez Kodeks Jana Pawła II, np. w kanonie 1095, m.in. nr 3. Poprzedni Kodeks z 1917 roku nie zawierał tego przepisu, ale praktyka rotalna i tendencje personalistyczne Soboru Watykańskiego II, pozwoliły na sformułowanie autonomicznego tytułu nieważności małżeństwa niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich z przyczyn natury psychicznej. Daremnie jednak byłoby szukać w obowiązującym Kodeksie istotnych obowiązków małżeńskich wyliczonych *expressis verbis*. Nie zostały one wyliczone ani taksatywnie, ani przykładowo. Podobnie ma się rzecz z przyczynami natury psychicznej, które powodowałyby niezdolność do podjęcia tych istotnych obowiązków małżeńskich, a tym samym nieważność zawieranego małżeństwa. Dlatego właśnie tak ważna jest jurisprudencja rotalna gdyż kan. 19 KPK stanowi: *Jeśli w określonej sprawie brak wyraźnej ustawy, powszechnej lub partykularnej, albo prawa zwyczajowego, sprawa — z wyjątkiem karnej — winna być rozstrzygnięta z uwzględnieniem ustaw wydanych w podobnych sprawach, ogólnych zasad prawnych z zachowaniem słuszności kanonicznej, jurisprudencji, praktyki Kurii Rzymskiej oraz powszechnej i stałej opinii uczonych.*

Ponieważ brak jest określenia w KPK, które to są istotne obowiązki małżeńskie i jakie są przyczyny natury psychicznej uniezdalniające do podjęcia ich, więc dyspozycja cyt. wyżej kanonu w tym wypadku nakazuje sądom niższych instancji szukać rozstrzygnięć, w tym względzie, w wyrokach Roty Rzymskiej.

Dla prawidłowej pracy sądów kościelnych mają więc ogromne znaczenie wyroki zapadające w Rocie Rzymskiej, która jako najwyższa instancja musi rozstrzygać między innymi sprawy z kan. 1095 n. 2 i 3, a więc określać, jakie to są istotne obowiązki małżeńskie i które to są przyczyny natury psychicznej, powodujące niezdolność podjęcia ich, a tym samym skutkujące nieważnością małżeństwa. Stąd ze wszech miar wydaje się rzeczą uzasadnioną prześledzenie wyroków Trybunału Roty Rzymskiej opublikowanych w *Decisiones*², od roku w którym został ogłoszony Kodeks Prawa Kanonicznego Jana Pawła II, aby ustalić z czego audytorzy rotalni wywodzą owe istotne obowiązki, jak je formułują i czy jest możliwe określenie jakiejś grupy obowiązków małżeńskich, co do których są wszyscy zgodni, że niezdolność podjęcia ich przez jednego lub obu małżonków zawsze powoduje nieważność zawieranego małżeństwa.

Wprawdzie Kodeks Jana Pawła II promulgowany 25 stycznia 1983 roku zaczął obowiązywać od I niedzieli Adwentu tegoż roku, ale normy w nim zawarte, zwłaszcza dotyczące prawa małżeńskiego, były znane już wcześniej audytorom Roty Rzymskiej. Objęcie badaniami również roku 1983 pozwoli ewentualnie zauważyć, czy jurisprudencja rotalna już w czasie *vacatio legis* stosowała normy nowego Kodeksu, czy nie.

² Apostolicum Rotae Romanae Tribunal: Decisiones seu Sententiae (skrót: RRDec.).

Wypadałoby propagować rozstrzygnięcia Roty Rzymskiej wśród kanonistów, a zwłaszcza wśród pracowników sądów kościelnych, aby podnieść sądownictwo kościelne na wyższy poziom, co w efekcie przyniesie wymierne korzyści w postaci słusznych i sprawiedliwych wyroków już na poziomie I instancji.

I. PREZENTACJA WYROKÓW

W chwili podejmowania badań nad zagadnieniem istotnych obowiązków małżeńskich, w wyrokach rotalnych, wydanych z kan. 1095 nr 3 — opublikowanych było 10 tomów owych wyroków, tzn. obejmujących lata 1983–1992. Przedmiotem badań stały się więc sprawy ważności małżeństwa rozstrzygane przez Rotę Rzymską z tytułu niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich jako tytuł samodzielny, albo przynajmniej jako jeden z rozważanych tytułów. O włączeniu konkretnego wyroku do badań decydowało: sformułowanie tytułu w spisie wyroków, tytuł uzgodniony w formie *dubium in facti species*, formuła sentencji wyroku oraz treść rozważań w części *in iure* wyroku. W kwalifikowaniu do badań nie można było kierować się jedynie tytułem wyroku w spisie, dlatego że czasem spis zawiera tytuł nieważności małżeństwa z braku rozeznania oceniającego, ale rozważania w *in iure* wcale nie dotyczą tytułu z kan. 1095 nr 2, lecz innych tytułów, m.in. niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, a sentencja wyroku jest tylko z kan. 1095 nr 3³.

Czasem nie można było skorzystać z kryterium rozważań w części *in iure* dla ustalenia rzeczywistego tytułu wyroku, ponieważ nie było oddzielnej części *in iure*, lecz była ona połączona razem z częścią *in facti*⁴.

Do grupy badanych zostało zakwalifikowanych 140 wyroków. Ponensami w tych opublikowanych wyrokach było 25 wybitnych audytorów rotalnych, według alfabetu: Agustoni (3)⁵, Boccafolo (3), Bruno (9), Burke (3), Civili (4), Colagiovanini (14), Corso (1), Davino (6), De Lanversin (10), Di Felice (2), Doran (10), Egan (2), Faltin (5), Fiore (1), Funghini (5), Giannecchini (6), Huot (5), Jarawan (7), Masala (1), Palestro (5), Pinto (2), Pompedda (10), Ragni (8), Serrano (8), Stankiewicz (10).

Statystyka wyroków, z lat 1983–1992 wydanych z kan. 1095 nr 3 i opublikowanych w RRDec., gdy chodzi o ważność małżeństwa, w poszczególnych latach przedstawia się następująco:

³ Np. c. Colagiovanini z 21 V 1985. Sentencja tego wyroku brzmi: „Constare de matrimonii nullitate, in casu, solummodo ob incapacitatem viri conventi assumendi obligationes matrimoniales, vetito viro convento transeundi ad alias nuptias, inconulto Ordinario loci”. (RRDec., t. 77, s. 259). Zdarzały się wyroki gdzie było odwrotnie, np. wyr. c. Davino z 19 V 1988. W spisie jest tytuł z kan. 1095 nr 3, ale wyrok nie zapadł z tego tytułu, gdyż sędziowie uznali, że: „Non est cur immoremur in disceptando de mulieris incapacitate psychica assumendi essentialia matrimonii obligationes, cum deficiant in actis sufficientes probationes” (RRDec., t. 80, s. 318). Z tego powodu wyrok ten nie zawiera również żadnych rozważań na temat istotnych obowiązków małżeńskich.

⁴ Np. c. Egan z 28 VII 1983 i z 29 III 1984; c. Davino z 19 V 1988.

⁵ W nawiasie liczba ferowanych wyroków.

Rok	Wyroków ogółem	Wyroków za ważnością	Wyroków za nieważnością
1983	10	3	7
1984	7	5	2
1985	11	5	6
1986	13	11	2
1987	17	9	8
1988	15	13	2
1989	14	8	6
1990	14	7	7
1991	22	16	6
1992	17	5	12
Suma	140	82	58

Z tego zestawienia nie można zauważyć, aby od roku 1983 były jakieś stałe tendencje w orzekaniu Roty Rzymskiej za ważnością lub za nieważnością małżeństw, z tytułu niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków z przyczyn natury psychicznej. Wyraźną liczebną przewagę wyroków stwierdzających nieważność małżeństwa nad wyrokami *pro vinculo* można zaobserwować w 1983 i 1992 r., natomiast w 1986 i 1988 r., kilkakrotnie więcej wydano wyroków za ważnością małżeństwa niż za nieważnością. Pozostaje kwestią do rozstrzygnięcia na drodze badań naukowych, czy miały na to wpływ przemówienia Papieża Jana Pawła II do audytorów Roty Rzymskiej na tradycyjnych corocznych spotkaniach Ojca św. z pracownikami Trybunału Roty Rzymskiej. Skoro w roku 1983 było rozpatrywanych 10 spraw z kan. 1095 nr 3, to nasuwa się wniosek, że tytuł nieważności w nim zawarty był oczekiwany przez sędziów rotalnych, bo aż 7 wyroków zapadło za nieważnością małżeństwa.

II. ISTOTNE OBOWIĄZKI MAŁŻEŃSKIE WEDŁUG POSZCZEGÓLNYCH AUDYTORÓW ROTY RZYMSKIEJ⁶

Niektórzy sędziowie Roty Rzymskiej stwierdzają, że trudno jest wyciszyć i opisać wszystkie istotne obowiązki małżeńskie⁷. W trakcie badań wyroków wyodrębniono jednak szereg obowiązków małżeńskich, na które powołują się

⁶ Od tego miejsca wyroki będą cytowane skrótowo, tzn. rok i numer kolejny w spisie tytułów RRDec.

⁷ Zwłaszcza Bruno, Funghini i Colagioanni w wyr.: 1987/150 s. 555: „Quenam vero sint iura danda et officia assumenda matrimonio essentialia arduum est circumscribere dicere”, 1989/107 p. 4: „Essentiales matrimonii obligationes et iura singulatim describere et definire expedita res non est”, 1990/94 p. 3: „Difficile est definite circumscribere et determinare essentialia matrimonii obligationes”;

audytorzy rotalni w części *in iure* wyroku. Istotne obowiązki małżeńskie są wywodzone przez nich z celów i z istotnych przymiotów małżeństwa⁸. Zamieszczona na str. 422–427 tabela podaje jakie obowiązki są w wyrokach wymieniane. Niezdolność podjęcia i wypełnienia ich, z przyczyn natury psychicznej jest powodem uznania małżeństwa za nieważnie zawarte. W niektórych wyrokach są wymienione liczne obowiązki małżeńskie, a u kilku audytorów nie można znaleźć żadnego konkretnego obowiązku, niezależnie czy wyrok zapadł za nieważnością małżeństwa⁹, czy za ważnością sakramentalnego związku¹⁰.

Obowiązki wymieniane w wyrokach rotalnych zostały pogrupowane i oznaczone kolejnymi literami alfabetu celem dokonania przejrzystego zestawienia ich w tabeli, a oto poszczególne oznaczenia:

- A — obowiązek tworzenia wspólnoty życia małżeńskiego,
- B — obowiązek nawiązania relacji interpersonalnych z małżonkiem,
- C — obowiązek zachowania nierozzerwalności węzła małżeńskiego,
- D — obowiązek wzajemnej pomocy,
- Dm — obowiązki wypływające z dobra małżonków,
- Dp — obowiązki wypływające z dobra potomstwa,
- Ds — obowiązki wypływające z dobra sakramentu,
- Dw — obowiązki wypływające z dobra wiary,
- E — obowiązek dochowania wierności i jedności,
- F — obowiązek podjęcia wspólnoty heteroseksualnej ze współmałżonkiem,
- G — obowiązek pożycia małżeńskiego na sposób ludzki,
- H — obowiązek zrodzenia potomstwa,
- I — obowiązek wychowania potomstwa,
- J — obowiązki wypływające z trzech istotnych dóbr małżeńskich,
- O — o obowiązkach ogólnie.

Biorąc pod uwagę stopień uszczegółowienia sformułowań istotnych obowiązków małżeńskich można wyróżnić cztery kategorie określeń tych obowiązków:

- Najbardziej szczegółowo określone istotne obowiązki małżeńskie w wyrokach zostały oznaczone pojedynczymi literami od A do I. Powoływano się na nie 539 razy.

1987/200 p.: Quae sint iura et officia essentialia ex matrimonialis contractus obiecto (...) profluentia, et quorum defectus nullitatem matrimonii provocet, difficile est circumscribere statuere"; 1988/163 p. 4: „Difficile autem est singillatim statuere quanam obligationes bonum coniugum in sua essentia constituentur"; 1991/80 p. 5: „Certo certius facile non est statuere ac numerare quanam sint iura et obligationes essentialia, quae e matrimonio promanant". Colagiovanni w wyr. 1992/69 p. 8 powtarza dokładnie to samo co Bruno w wyr. 1991/80 p. 5.

⁸ Np. Bruno, Civili, Colagiovanni, Doran, Funghini, Palestro, Pompedda, Stankiewicz w wyr.: 1987/150, 1987/200, 1988/163, 1991/80, 1989/35, 1989/55, 1991/33, 1992/84, 1989/87, 1990/94, 1992/36, 1988/55, 1991/101.

⁹ Wyr.: 1983/116, 1988/82, 1987/40.

¹⁰ Wyr.: 1984/38, 1989/90, 1988/160. Ten ostatni wyrok w spisie zawiera dwa tytuły, gdyż w I instancji sprawa była rozpatrywana z kan. 1095 nr 2 i 3, ale w Rocie wyrok został wydany tylko z nr 2, a sędziowie postanowili: „Caput «incapacitatis psychologicae assumendi ac adimplendi onera matrimonialia essentialia, praesertim servandi *bonum* fidei ex parte viri actoris» cum nonnisi subordinate accusatum atque concordatum sit, Patres idem non esse considerandum in casu aestimaverunt". Na skutek apelacji wg kan. 1682 § 1 nowy wyrok został wydany 1 VII 1990, ale nie opublikowany w RRDec. z roku 1990.

• Oznaczenia dwuliterowe przyjęto dla określenia obowiązków małżeńskich, które w tekstach wyroków są sformułowane bardziej ogólnie, tzn. że tekst wyroku zawiera czasem tylko wyrażenie np. obowiązki wynikające z dobra małżonków, a czasem wylicza obowiązki, które tworzą to dobro małżeństwa i wtedy obok ogólnych sformułowań obowiązków występują również konkretnie nazwane poszczególne obowiązki małżeńskie. Na tak oznaczone obowiązki powoływano się 172 razy.

• Literą J oznaczono obowiązki wypływające z trzech istotnych dóbr małżeństwa, które to wyrażenie jest jeszcze bardziej ogólne od poprzedniego, a wystąpiło czasem jako jedyne na oznaczenie obowiązków małżeńskich w wyroku¹¹. Do tak sformułowanych obowiązków odwoływano się tylko 32 razy.

• Najbardziej ogólne wzmianki w tekstach wyroków o obowiązkach małżeńskich oznaczono literą O. Czasem było to tylko powołanie się na tekst kan. 1095 KPK¹². Występują one w 126 wyrokach.

Jeśli chodzi o częstotliwość powoływania się poszczególnych audytorów na obowiązki małżeńskie, bez grupy oznaczonej literą O, to wygląda ona następująco:

Stankiewicz powołuje się najczęściej — 77 razy w 10 wyrokach, Colagiovanni — 76 w 14, Doran — 60 w 10, Pompedda — 54 w 10, De Lanversin — 50 w 10, Jarawan — 49 w 7, Bruno — 46 w 9, Palestro — 37 w 5, Ragni — 36 w 8, Serrano — 31 w 8, Civili — 30 w 4, Huot — 28 w 5, Funghini — 27 w 5, Gianecchini — 27 w 6, Davino — 25 w 6, Faltin — 22 w 5, Burke — 14 w 3, Egan — 13 w 2, Boccafoła — 12 w 3, Pinto — 9 w 3, Fiore — 6 w 1, Corso — 5 w 1, Masala — 3 w 1, Augustoni — 2 w 3, Di Felice — 1 w 2.

We wszystkich swoich wyrokach Stankiewicz powołuje się na dwa szczegółowe obowiązki: tworzenia wspólnoty życia małżeńskiego oraz dochowania wierności i jedności. Jako jedyiny spośród audytorów w 6 wyrokach powołuje się na wszystkie obowiązki oznaczone dwoma literami, a więc: obowiązki płynące z dobra małżonków, dobra potomstwa, dobra sakramentu i dobra wiary. Podobnym w preferencjach do niego jest Jarawan. Colagiovanni preferuje obowiązek tworzenia wspólnoty życia małżeńskiego oraz obowiązek nawiązania relacji interpersonalnych ze współmałżonkiem, podobnie jak Serrano i Ragni. Doran również za podstawowy obowiązek małżeński przyjmuje tworzenie wspólnoty życia małżeńskiego i stosunkowo często powołuje się na obowiązki płynące z trzech dóbr małżeństwa, a kwestionuje nierozzerwalność małżeństwa jako istotny obowiązek małżeński¹³. Boccafoła i Burke preferują obowiązki płynące z trzech dóbr małżeńskich. Pompedda także uważa tworzenie wspólnoty życia małżeńskiego za fundamentalny obowiązek, gdyż zawsze się na niego powołuje, a ponadto bardzo często wymienia obowiązki nierozzerwalności i wierności w małżeństwie. De Lanversin najczęściej wymienia obowiązek tworzenia wspólnoty życia małżeńskiego, a w jednym wyroku jest to jedyne obowiązek, na który się powołuje. Egan jest zdecydowanie za szczegółowo określonymi obowiązkami. U Bruna daje się

¹¹ Wyr. 1990/91.

¹² Np. wyr.: 1985/94, 1986/138, 1987/55, 1988/17, 1989/46, 1990/5 (wystąpił tu prawdopodobnie błąd drukarski, gdyż chodzi o kan. 1095, a nie 1093 jak to wydrukowane zostało w RRDec., t. 82 s. 11), 1990/67, 1991/2.

¹³ Wyr. 1991/12.

zauważyć skłonność do powoływania się na obowiązek tworzenia wspólnoty życia małżeńskiego, nawiązania relacji interpersonalnych ze współmałżonkiem oraz na obowiązki jakie wypływają z dobra małżonków. Najmniej zainteresowani określeniem obowiązków małżeńskich wydają się być Augustoni i Di Felice. Pierwszy w dwóch wyrokach nie powołał się wcale na żaden obowiązek szczegółowy, a drugi w jednym. Obaj wzmiankują ogólnie o obowiązkach małżeńskich.

III. ANALIZA WYROKÓW W ASPEKCIE ISTOTNYCH OBOWIĄZKÓW MAŁŻEŃSKICH

Uważna lektura wyroków pozwoliła na dostrzeżenie pewnych preferencji u poszczególnych audytorów Roty Rzymskiej. Analizując dalej owe wyroki można zauważyć, że aż w 126 wyrokach (na 140 wyroków) występuje obowiązek tworzenia wspólnoty życia małżeńskiego, określanej różnymi terminami¹⁴. Jest to obowiązek, na który najczęściej powołują się sędziowie rotalni. Następnie obowiązek zachowania wierności i jedności — 83 wyroków, obowiązek zachowania nierozzerwalności — 79, obowiązek zrodzenia potomstwa — 70, obowiązek nawiązania relacji interpersonalnych — 57, obowiązek wychowania potomstwa — 53, tyle samo obowiązek pożycia małżeńskiego, obowiązek wzajemnej pomocy — 19, a najmniej wyroków, bo tylko 5, mówi o obowiązku podjęcia wspólnoty heteroseksualnej¹⁵. Spośród obowiązków wypływających z jakichś dóbr, najczęściej wymieniano w wyrokach obowiązki płynące z dobra małżonków — 69, potem z dobra potomstwa — 46, z dobra wiary — 31 i z dobra sakramentu — 26. Natomiast w 33 wyrokach powoływano się na obowiązki płynące z trzech istotnych dóbr małżeńskich (albo augustiańskich).

Z zestawienia obowiązków (tabela na s. 422–427) wynika, że najbardziej zainteresowany określeniem istotnych obowiązków małżeńskich jest A. Stankiewicz, który nie tylko powołuje się najczęściej na istotne obowiązki małżeńskie we wszystkich ferowanych przez siebie wyrokach z tytułu zawartego w kan. 1095 nr 3, ale i w poszczególnych wyrokach wymienił najwięcej obowiązków małżeńskich¹⁶, np. w dwóch wyrokach po 13 obowiązków, w jednym 12 obowiązków oraz w jednym wyroku 11 obowiązków. On też najwięcej miejsca w swoich wyrokach poświęca analizom poszczególnych obowiązków.

Inni audytorzy wymieniają najwyżej po 11 obowiązków w jednym wyroku np.: Colagiovanni, Davino, Jarawan¹⁷. Po 10 obowiązków w wyroku wymieniają: Civili, Colagiovanni, Jarawan, Palestro, Pompèdda, Stankiewicz¹⁸. O jeden obowiązek

¹⁴ Wśród wielu określeń są następujące: *consortium omnis vitae*, *consortium vitae et amoris*, *communio totius vitae*, *intima communitas vitae et amoris*, *personale foedus*, *unio*, *coniunctio*, *complementarietas psychosexualis*, *mutua donatio*, *vinculum*, *societas*.

¹⁵ Nie włączono do statystyk obowiązku obrony nowego załączka rodziny przed naciskami własnej rodziny (z której pochodzi strona) jak tego chce Civili (por. wyr. 1989/35, t. 81, s. 252), gdyż nie powtarzały się sformułowania tego rodzaju.

¹⁶ Wyr.: 1988/108, 1989/41; 1990/76; 1991/101.

¹⁷ Wyr.: 1991/33 i 1992/69; 1992/61; 1989/111.

¹⁸ Wyr.: 1989/35; 1990/53; 1990/67; 1986/179 i 1991/125; 1989/10; 1991/51.

mniej w jednym wyroku podają: Bruno, Colagiovanni, Doran, Huot, Pompedda¹⁹. Na 8 obowiązków w wyroku powołują się: Boccafoła, Burke, De Lanversin, Doran, Funghini, Giannecchini, Palestro, Serrano, Stankiewicz²⁰. Najwięcej audytorów powołuje się na 7 obowiązków w jednym wyroku: Bruno, Civili, Colagiovanni, De Lanversin, Doran, Egan, Faltin, Funghini, Huot, Jarawan, Pompedda, Ragni, Stankiewicz²¹. Po 6 obowiązków w wyroku wymieniają: Bruno, Civili, Davino, De Lanversin, Doran, Egan, Fiore, Jarawan, Palestro, Pinto, Ragni, Serrano²². Stosunkowo liczna grupa wyroków (17) zawiera po 5 obowiązków w jednym wyroku. Ponensami w tych wyrokach byli: Colagiovanni, Corso, De Lanversin, Faltin, Funghini, Giannecchini, Huot, Jarawan, Pompedda, Ragni, Stankiewicz²³. Po 4 obowiązki w wyroku wymieniają: Burke, Davino, Doran, Giannecchini, Ragni, Serrano²⁴. W jedenastu wyrokach wymienia się po 3 obowiązki: Boccafoła, Colagiovanni, Giannecchini, Jarawan, Masala, Palestro, Pinto, Pompedda, Serrano²⁵. Aż 21 wyroków zawiera tylko po 2 obowiązki. Wydane zostały one wobec: Bruno, Burke, Colagiovanni, Davino, Doran, Faltin, Giannecchini, Pompedda, Ragni, Serrano, Stankiewicz²⁶. Po jednym obowiązku w wyroku wymieniają: Boccafoła, De Lanversin, Di Felice, Faltin, Ragni²⁷. Żadnego obowiązku nie wymienili, w jednym ze swoich wyroków następujący audytorzy: Augustoni, Colagiovanni, Davino, De Lanversin, Di Felice, Funghini, Huot²⁸.

Można zauważyć, że najwięcej jest wyroków, bo aż 22, które zawierają po 7 obowiązków, wśród których zawsze występuje obowiązek tworzenia wspólnoty małżeńskiej. Na drugim miejscu pod względem częstotliwości występowania, w tej grupie wyroków, jest obowiązek zachowania wierności i jedności — 20 razy, a potem obowiązki oznaczone w tabeli jako Dm czyli obowiązki płynące z dobra małżonków — 18 razy, obowiązek zachowania nierozzerwalności małżeństwa oraz obowiązek zrodzenia i wychowania potomstwa — po 17 razy. Obowiązek pożycia małżeńskiego występuje w 14 wyrokach, a za nim obowiązki oznaczone w tabeli Dp czyli jako obowiązki wypływające z dobra potomstwa w 9, obowiązek nawiązania relacji interpersonalnych z małżonkiem w 8, obowiązki wypływające z trzech dóbr małżeństwa w 7, obowiązek wzajemnej pomocy i obowiązki płynące

¹⁹ Wyr.: 1991/80; 1990/5; 1987/55; 1986/138; 1988/55.

²⁰ Wyr.: 1988/109; 1992/95; 1992/52; 1989/74 i 1991/38; 1987/150; 1984/99; 1992/36; 1987/73; 1985/162.

²¹ Wyr.: 1983/107 i 1990/37; 1990/90 i 1991/17; 1989/82; 1985/102 i 1987/58; 1988/50, 1990/12 i 1992/84; 1983/137; 1987/176 i 1988/145; 1989/87 i 1989/107; 1983/126 i 1986/128; 1985/94; 1987/6 i 1992/77; 1991/77; 1983/176.

²² Wyr.: 1987/200, 1988/163 i 1990/23; 1989/55; 1987/107; 1987/63, 1988/20 i 1989/22; 1991/12; 1984/56; 1985/35; 1984/96 i 1991/46; 1990/66; 1986/200; 1987/80; 1991/120.

²³ Wyr.: 1983/43, 1985/70 i 1988/17; 1988/79; 1983/39 i 1983/171; 1991/42; 1990/94; 1986/68 i 1992/64b; 1984/128; 1988/16; 1986/162 i 1991/128; 1989/46; 1986/79 i 1992/18.

²⁴ Wyr.: 1991/66; 1985/2; 1988/112; 1983/128; 1992/43; 1985/140 i 1992/110.

²⁵ Wyr.: 1992/19; 1987/169; 1991/88; 1990/114; 1986/31; 1987/110; 1987/13; 1990/110, 1992/39 i 1992/50; 1990/61.

²⁶ Wyr.: 1986/86, 1986/110 i 1992/26; 1987/184; 1983/174, 1986/150, 1987/117 i 1991/24; 1986/195 i 1992/14; 1989/110 i 1991/54; 1991/56; 1991/105; 1991/108; 1985/82 i 1987/126; 1988/93, 1988/138 i 1992/100; 1985/135.

²⁷ Wyr.: 1990/91; 1984/25; 1985/25; 1989/99; 1985/82.

²⁸ Wyr.: 1983/116 i 1984/25; 1989/14; 1988/82; 1991/87; 1984/90; 1988/160; 1987/40.

z dobra wiary oraz dobra sakramentu w 3, a obowiązek życia we wspólnocie heteroseksualnej tylko w jednym wyroku. Biorąc powyższe pod uwagę należy stwierdzić, że dla sędziów Roty Rzymskiej fundamentalnym obowiązkiem, który należy podjąć i wypełnić w małżeństwie jest utworzenie wspólnoty życia małżeńskiego. Niezdolność do podjęcia go z przyczyny natury psychicznej powoduje nieważność zawartego małżeństwa.

Jeśli odniesiemy obecne rozważania do najnowszej literatury kanonistycznej, gdy chodzi o podział istotnych obowiązków małżeńskich, na służące realizacji celów małżeństwa, zaproponowany przez ks. prof. dr. hab. R. Sztymilera²⁹, to zdecydowanie więcej obowiązków występujących w tej grupie wyroków, zawierających po 7 obowiązków w jednym wyroku, służy realizacji dobra małżonków niż realizacji dobra potomstwa. Występuje tu pewna trudność z rozłącznym podziałem tych obowiązków, gdyż obowiązki płynące z istotnych przymiotów małżeństwa, takich jak wierność (jedność) i nierozzerwalność służą zarówno jednemu jak i drugiemu dobru, z tym że w różnym stopniu i z różnym natężeniem. Nie można też sobie wyobrazić, aby został podjęty obowiązek pożycia małżeńskiego *modo humano*, który służyłby tylko dobru małżonków³⁰.

W świetle tego, co zostało wyżej powiedziane trzeba stwierdzić, że obowiązki służące realizacji dobra małżonków, a więc: obowiązek tworzenia wspólnoty życia małżeńskiego, obowiązek nawiązania relacji interpersonalnych z małżonkiem, obowiązek pomocy wzajemnej, obowiązek życia we wspólnocie heteroseksualnej, który łączy się z obowiązkiem zachowania wierności i jedności, a także wymieniane przez audytorów obowiązki płynące z dobra wiary, obowiązek pożycia małżeńskiego oraz obowiązki wypływające z wymienianego w wyrokach dobra małżonków, a także obowiązek zachowania nierozzerwalności węzła małżeńskiego i obowiązki wynikające z dobra sakramentu są w grupie tych wyroków dużo częściej wymieniane (110 razy) niż obowiązki dotyczące dobra potomstwa (43 razy). Do obowiązków płynących z trzech istotnych dóbr małżeństwa odwoływano się 7 razy.

Drugą grupą wyroków pod względem wielkości, jest grupa 21 wyroków zawierających po 2 obowiązki małżeńskie. Widać wyraźną różnicę w występowaniu obowiązków, w tej grupie wyroków — obowiązek tworzenia wspólnoty życia małżeńskiego występuje w 19 wyrokach, ale bez takich obowiązków jak: zachowania nierozzerwalności małżeństwa, życia we wspólnocie heteroseksualnej ze współmałżonkiem, pożycia intymnego *modo humano*, zrodzenia potomstwa, wychowania potomstwa, obowiązków płynących z dobra wiary i dobra sakramentu. Tam gdzie brak jest tego obowiązku, występują razem obowiązek pomocy wzajemnej z obowiązkami płynącymi z dobra potomstwa³¹ oraz obowiązek zachowania wierności z obowiązkami płynącymi z trzech istotnych dóbr małżeństwa³². Charakterystyczne jest to, że obowiązek tworzenia wspólnoty życia małżeńskiego występuje przede wszystkim razem z obowiązkiem nawiązania relacji

²⁹ Zob. R. Sztymiler, *iw.*, s. 239–264.

³⁰ Wydaje się, że można taki wniosek wyciągnąć ze sformułowań obowiązków w cyt. dz.: s. 254: „Obowiązek ludzkiego (*humano modo*) pożycia intymnego ze współmałżonkiem” oraz s. 256: „Obowiązek pożycia intymnego zmierzającego do zrodzenia potomstwa”.

³¹ Wyr. 1986/199.

³² Wyr. 1987/184.

interpersonalnych ze współmałżonkiem w 10 wyrokach³³. Natomiast z innymi obowiązkami w sposób następujący: z obowiązkiem wzajemnej pomocy w 1 wyroku³⁴, z obowiązkiem zachowania wierności (jedności) w 2 wyrokach³⁵, z obowiązkami wypływającymi z trzech istotnych dóbr małżeństwa w 4 wyrokach³⁶, a z obowiązkami wynikającymi z dobra małżeństwa w 2 wyrokach³⁷. W tej grupie jeszcze bardziej widoczna jest tendencja akcentowania obowiązków tworzących dobro małżonków, gdyż obowiązki te łącznie, tzn. obowiązek tworzenia wspólnoty życia małżeńskiego, obowiązek nawiązania relacji interpersonalnych ze współmałżonkiem, obowiązek pomocy wzajemnej, obowiązek zachowania wierności i jedności małżeństwa, obowiązki płynące z dobra małżonków — przywoływane są 36 razy w wyrokach. Obowiązki płynące z dobra potomstwa występują tylko raz, a na obowiązki wypływające z dobra sakramentu nie powołuje się nikt. Stosunkowo często powoływano się na obowiązki płynące z trzech dóbr małżeństwa — 5 razy. Można z tego wnioskować, że tam gdzie powoływano się na małą liczbę obowiązków małżeńskich, tam przede wszystkim wymieniano te obowiązki małżeńskie, które służą realizacji dobra małżonków.

Na trzecim miejscu jest grupa 17 wyroków, które zawierają po 5 obowiązków małżeńskich. Obowiązki służące realizacji dobra małżeństwa znowu są najliczniej reprezentowane — 65 razy. Obowiązki dotyczące dobra potomstwa wymieniane są 20 razy. Tę grupę wyroków zdecydowanie wyróżnia od poprzedniej obecność obowiązku zachowania nierozzerwalności — w 13 wyrokach oraz znaczny wzrost liczby powoływania się na obowiązek dochowania wierności i jedności — 12 wyroków. W jednym tylko wyroku powołano się na obowiązki wynikające z dobra wiary. Nie było wyroku w tej grupie, w którym by wspomniano obowiązki płynące z dobra sakramentu. Do obowiązków płynących z trzech istotnych dóbr małżeństwa odwołano się — tylko w jednym wyroku. Wraz ze wzrostem liczby obowiązków w jednym wyroku zmieniła się proporcja na rzecz dobra potomstwa, mianowicie w grupie, gdzie występowały tylko dwa obowiązki w jednym wyroku proporcja była 36 do 1, a w tej grupie 65 do 20.

Równą co do wielkości grupą jest 17 wyroków zawierających po 6 obowiązków małżeńskich, w których najczęściej występował obowiązek tworzenia wspólnoty małżeńskiej.

W jednym wyroku nie ma w ogóle wzmianki o obowiązku tworzenia wspólnoty życia małżeńskiego, ale występują w nim wtedy inne obowiązki: nierozzerwalności, wierności, pożycia małżeńskiego, obowiązki wypływające z dobra małżonków, które jest istotnym elementem małżeństwa, zwłaszcza obowiązek nawiązania z przyszłym małżonkiem przynajmniej znośnej relacji interpersonalnej³⁸. Ta grupa

³³ Wyr.: 1985/82, 1986/114, 1986/195, 1988/138, 1989/110, 1991/24, 1991/105, 1992/14, 1992/26, 1992/100.

³⁴ Wyr. 1988/93.

³⁵ Wyr.: 1985/135 i 1991/56.

³⁶ Wyr.: 1986/86, 1987/126, 1991/54, 1991/108.

³⁷ Tylko w wyr. 1983/174 i 1986/150.

³⁸ Por. 1990/23, t. 80 s. 140: „Partes ideo, momento matrimonii, aptae esse debent ad ferenda onera perpetuitatis et fidelitatis, ad tradendum comparti ius ad actus per se aptos ad prolis generationem, atque insuper idoneitate pollere promovendi bonum coniugum, quod est elementum essenziale matrimonii, implicans capacitatem nectendi cum futuro coniuge relationem interpersonalem saltem tolerabilem”.

wyroków nie odbiega znacząco od poprzedniej. Większa niż w poprzedniej grupie jest liczba powołań się na obowiązek pożycia małżeńskiego — 10. W sumie do obowiązków służących realizacji celu dobra małżonków odwoływano się 79 razy, a do służących realizacji dobra potomstwa 19.

Następną grupą, co do wielkości jest 11 wyroków, w których występują po 3 obowiązki małżeńskie. W każdym z wyroków wymieniono obowiązek tworzenia wspólnoty życia małżeńskiego. Po 5 razy występują obowiązki: nawiązania interpersonalnych obowiązków małżeńskich, zachowania nierozzerwalności, wierności i jedności małżeńskiej. W 4 wyrokach powoływano się na obowiązki płynące z dobra małżeństwa, a po jednym razie na obowiązki: pożycia małżeńskiego, zrodzenia potomstwa i wynikające z trzech istotnych dóbr małżeństwa. Obowiązki służące realizacji dobra małżonków wymieniane były 31 razy, a dobra potomstwa tylko 1 raz.

W grupie 10 wyroków wymienia się po 8 obowiązków: tworzenia wspólnoty życia małżeńskiego — 10 wyroków, nawiązania relacji interpersonalnych — 5, zachowania nierozzerwalności małżeństwa i wierności małżeńskiej po 9, wzajemnej pomocy — 2, pożycia małżeńskiego — 5, wynikające z trzech istotnych dóbr małżeństwa — 7, z dobra małżonków — 7, z dobra wiary — 4, z dobra potomstwa — 4, z dobra sakramentu — 3. Powołano się 54 razy na obowiązki, które służą realizacji dobra małżonków, a dobra potomstwa — 22.

Następną w kolejności jest grupa 7 wyroków zawierająca po 4 obowiązki w każdym. W 2 wyrokach brak obowiązku tworzenia wspólnoty życia małżeńskiego, ale wymienione zostały w jednym z nich obowiązki wypływające z trzech dóbr małżeństwa oraz wyliczone *nominatim*: wynikające z dobra wiary, dobra potomstwa i dobra sakramentu, a w drugim obowiązek zachowania nierozzerwalności i wierności oraz zrodzenia i wychowania potomstwa. Ostatecznie obowiązki służące realizacji dobra małżonków występują 19 razy, a dobra potomstwa 8 razy.

W grupie 6 wyroków po 9 obowiązków w każdym, zawsze występuje obowiązek tworzenia wspólnoty życia małżeńskiego i obowiązek zrodzenia potomstwa. Obowiązki służące realizacji dobra małżonków wymieniano 36 razy, a obowiązki służących dobru potomstwa 14 razy.

W ostatniej grupie 5 wyroków zawierających po jednym obowiązku występuje 4 razy obowiązek tworzenia wspólnoty życia małżeńskiego i 1 raz powołano się na obowiązki płynące z trzech istotnych dóbr małżeńskich³⁰. Jak z tego wynika jedynie obowiązek tworzenia wspólnoty życia małżeńskiego występuje tylko pojedynczo i samodzielnie.

ZAKOŃCZENIE

Po dokonaniu analiz wyroków, które ferowane były z tytułu niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, z przyczyn natury psychicznej, od 1983 do 1992 roku, które ukazały się drukiem w RRDec., należy stwierdzić, że treść tych wyroków, zwłaszcza w części *in iure*, pozwoliła na wyodrębnienie

³⁰ Wyr. 1990/91.

i uporządkowanie istotnych obowiązków małżeńskich, które zestawione w poniższą tabelę mogą służyć sędziom kościelnym jako pomoc w ich pracy, przede wszystkim przy rozsądzaniu spraw z kan. 1095 nr 2 i 3. Mogą też służyć duszpasterzom w przygotowaniu narzeczonych do małżeństwa. Jasne bowiem uświadomienie młodym ludziom obowiązków, które powinni podjąć i wypełnić, aby zrealizować cele małżeństwa, może uchronić przyszłe związki małżeńskie przed rozpadem. Znajomość istotnych obowiązków małżeńskich może także pomóc rodzicom, nauczycielom i wychowawcom, tak pokierować procesem wychowawczym, aby młodzież mogła dojrzewać w świadomości, że nie mgliście i emocjonalnie pojmowana miłość stanowi o ważności zawieranych związków małżeńskich, ale zdolność do podjęcia i wypełnienia obowiązków małżeńskich, prawidłowo rozumianych i w sposób wolny przyjętych.

Z przeprowadzonych analiz wynika, że w wyrokach, gdzie powoływano się na mało obowiązków, to obowiązki te służyły, przede wszystkim realizacji dobra małżonków, a najczęściej wymienianym i jedynym spośród szczegółowo określonych, który występuje samodzielnie, jest obowiązek tworzenia wspólnoty życia małżeńskiego. Wydaje się, że to uprawnia do wyciągnięcia wniosku, że to właśnie on jest fundamentalnym obowiązkiem małżeńskim, a niezdolność do podjęcia go będzie zawsze powodowała nieważność małżeństwa.

**Istotne obowiązki małżeńskie w wyrokach Roty Rzymskiej, wydane z kan. 1095 nr 3,
do roku 1992 w RRDec.**

Ponens	Nr wyroku	Data	Rodzaj obowiązku małżeńskiego															
			A	B	C	D	E	F	G	H	I	Dm	Dw	Dp	Ds	J	O	
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	
Agustoni	1983/116	5 VII 1983																1
Agustoni	1984/38	28 II 1984																1
Agustoni	1986/114	15 II 1986	1	1														1
Boccafola	1988/109	23 VI 1988	1	1	1		1						1	1	1	1	1	1
Boccafola	1990/91	12 VII 1991															1	
Boccafola	1992/19	28 II 1992	1							1							1	1
Bruno	1983/107	17 VI 1983	1		1		1		1	1	1						1	
Bruno	1986/86	30 V 1986	1														1	1
Bruno	1986/199	18 XII 1986				1								1				1
Bruno	1987/200	8 XII 1987	1	1	1		1		1			1						1
Bruno	1988/163	25 XI 1988	1	1	1		1					1						1
Bruno	1990/23	23 II 1990		1	1		1		1	1		1						1
Bruno	1990/37	30 III 1990	1	1								1	1	1	1	1	1	1

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18
Bruno	1991/80	19 VII 1991	1	1		1			1	1	1	1	1		1		1
Bruno	1992/26	27 III 1992	1	1													1
Burke	1987/184	2 XII 1987					1									1	1
Burke	1991/66	13 VI 1991											1	1	1	1	1
Burke	1992/95	26 XI 1992	1	1	1	1			1	1	1					1	
Civili	1989/35	12 IV 1989	1	1	1		1	1	1	1	1	1	1	1			1
Civili	1989/55	17 V 1989	1		1	1	1					1		1			1
Civili	1990/90	10 VII 1990	1	1	1	1	1					1		1			1
Civili	1991/17	21 II 1991	1	1								1	1	1	1	1	1
Colagiovanni	1983/43	15 III 1983	1		1		1		1				1				1
Colagiovanni	1983/174	22 XI 1984	1									1					1
Colagiovanni	1985/70	21 V 1985	1	1	1				1					1			
Colagiovanni	1986/150	18 X 1986	1									1					1
Colagiovanni	1987/117	30 VI 1987	1	1													1
Colagiovanni	1987/169	17 XI 1987	1	1								1					1
Colagiovanni	1988/17	2 II 1988	1		1		1		1	1							1
Colagiovanni	1989/14	14 II 1989									-						
Colagiovanni	1989/82	18 VII 1989	1	1	1		1		1	1	1						1
Colagiovanni	1990/5	23 I 1990	1		1		1		1		1	1	1	1	1	1	1
Colagiovanni	1990/53	8 V 1990	1		1		1	1	1	1	1	1	1	1		1	-
Colagiovanni	1991/24	5 III 1991	1	1													1
Colagiovanni	1991/33	20 III 1991	1	1	1		1		1	1	1	1	1	1	1	1	1
Colagiovanni	1992/69	21 VII 1992	1	1	1	1	1		1	1	1	1	1		1		1
Corso	1988/79	13 V 1988	1		1		1		1			1					1
Davino	1985/2	10 I 1985			1		1		1	1							1
Davino	1986/195	18 XII 1986	1	1													
Davino	1987/107	24 VI 1987	1		1		1		1	1	1						1
Davino	1988/82	19 V 1988															
Davino	1992/14	20 II 1992	1	1													1
Davino	1992/61	10 VII 1992	1		1		1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
De Lanversin	1983/39	8 III 1983	1	1	1					1	1						1

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18
Funghini	1989/87	26 VII 1989	1		1		1		1	1	1	1					1
Funghini	1989/107	8 XII 1989	1		1		1		1	1	1	1					1
Funghini	1990/94	18 VII 1990	1			1				1	1	1					1
Giannecchini	1983/128	19 VII 1983	1						1	1		1					1
Giannecchini	1984/99	26 VI 1984	1		1					1	1	1	1	1	1	1	1
Giannecchini	1986/68	25 IV 1986	1						1	1		1		1			1
Giannecchini	1991/88	4 X 1991	1				1		1								1
Giannecchini	1991/105	8 XI 1991	1	1													1
Giannecchini	1992/64b	17 VII 1992	1	1	1		1										1 1
Huot	1983/126	18 VII 1983	1		1		1		1	1	1	1					1
Huot	1984/128	26 VII 1984	1			1	1			1	1						1
Huot	1986/128	29 VII 1986	1	1			1		1	1	1	1					
Huot	1986/138	2 X 1986	1	1			1			1	1	1	1	1	1	1	1
Huot	1987/40	12 III 1987															1
Jarawan	1984/96	19 VI 1984	1	1	1		1		1	1							1
Jarawan	1985/94	11 VII 1985	1		1		1		1	1	1	1					1
Jarawan	1988/16	30 I 1988	1		1		1					1			1		1
Jarawan	1989/111	15 XI 1989	1		1		1		1	1	1	1	1	1	1	1	1
Jarawan	1990/67	6 V 1990	1		1		1			1	1	1	1	1	1	1	1
Jarawan	1990/114	24 X 1990	1		1		1										1
Jarawan	1991/46	17 IV 1991	1										1	1	1	1	1
Masala	1986/31	25 II 1986	1	1								1					1
Palestro	1986/179	26 XI 1986	1		1	1	1		1	1		1	1	1	1		
Palestro	1987/110	24 VI 1987	1	1								1					
Palestro	1990/66	6 VI 1990	1		1		1			1	1	1					1
Palestro	1991/125	18 XII 1991	1		1		1		1	1	1	1	1	1	1	1	1
Palestro	1992/36	29 IV 1992	1	1	1		1		1	1	1	1					1
Pinto	1986/200	18 XII 1986	1			1						1	1	1	1		1
Pinto	1987/13	6 II 1987	1	1								1					1
Pompedda	1986/162	31 X 1986	1	1	1		1								1		1
Pompedda	1987/6	15 I 1987	1		1		1			1	1	1		1			1

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18
Stankiewicz	1991/58	28 V 1991	1		1		1			1	1	1	1	1	1	1	1
Stankiewicz	1991/101	24 X 1991	1		1	1	1		1	1	1	1	1	1	1		1
Stankiewicz	1992/18	27 II 1992	1		1		1		1					1			1

CHARAKTERISTIK DER ROTAURTEILE,
GEFÄLLT NACH KAN: 1095 Nr. 3 bis 1992
HINBLICKLICH VON EHEPFLICHTEN

ZUSAMMENFASSUNG

Der Kodex von Johannes Paul II. im Kan. 1095 Nr. 3 gab den Titel der Ungültigkeit einer Ehe an, in dem Formulierungen enthalten sind, die einer näheren Erläuterung bedürfen, da der Gesetzgeber nirgends weder wesentliche Ehepflichten, noch Ursachen psychischer Natur, die die Aufnahme ehelicher Pflichten verhindern und somit die Ungültigkeit der Ehe verursachen, aufgezählt hat. Der Beitrag präsentiert Rotaurteile, gefällt in solchen Angelegenheiten, die im Druck in RR Dec. bis zum Zeitpunkt des Beginns der Forschungen, also von 1983 bis 1992, erschienen sind, um zu zeigen, wie diese Probleme vom höchsten Gerichtshof der Kirche gelöst werden, d.h. auf welche Ehepflichten sich die einzelnen Richter der Römischen Rota berufen. Nach der Untersuchung von 140 Urteilen wurde festgestellt, daß die Richter - mit Vorbehalt, daß alle Ehepflichten schwer zu nennen und zu beschreiben sind, sie doch formulieren, was uns erlaubte, folgende besondere Pflichten auszusondern: Gründung einer ehelichen Lebensgemeinschaft, Aufnahme von interpersonellen Relationen zum Ehepartner, Erhaltung der Unlösbarkeit der ehelichen Bindungen, gegenseitige Hilfe, Erhalten der ehelichen Treue und Einheit, Aufnahme einer heterosexuellen Gemeinschaft mit dem Ehepartner, eheliches (sexuelles) Zusammenleben auf menschliche Art und Weise, Gebären von Nachkommen, Erziehung von Nachkommen; sowie solcher Pflichten, die allgemeiner beschrieben werden und resultieren aus dem Wohl der Eheleute, dem Wohl der Nachkommen, dem Wohl des Sakraments, dem Wohl des Glaubens oder den drei wesentlichen (augustinische) ehelichen Güter.

Die wesentlichen Ehepflichten resultieren nach den Auditoren der Römischen Rota aus den Zielen und den wesentlichen Eigenschaften einer Ehe. Es ist zu beobachten, daß die dem Wohle der Eheleute dienenden Pflichten in den Urteilen öfter vorkommen als jene, die der Realisierung des Wohls der Nachkommen dienen.

An der Bezeichnung der ehelichen Pflichten scheinen besonders die Auditoren Stankiewicz und Colagiovanni interessiert zu sein, am wenigsten interessieren sich dafür Augustoni und Di Felice.

Am öftesten kommt in den Urteilen der Rota die Pflicht der Schaffung einer Ehegemeinschaft vor. Es ist die einzige Pflicht, die selbständig und autonom vorkommt.

EFEKTYWNOŚĆ NAUCZANIA RELIGII W SZKOŁACH O RÓŻNYCH PROFILACH*

Treść: — I. Wprowadzenie, cel, postawienie zagadnienia. — II. Krótki zarys badań nad efektywnością czterech metod nauczania szkolnego (podająca, problemowa, eksponująca, praktyczna). — III. Metoda, materiał, sposób badań. — IV. Wyniki badań i wnioski ogólne. — Aneks (konspekty katechez).

I. WPROWADZENIE, CEL PRACY, POSTAWIENIE ZAGADNIENIA

Skuteczność nauczania szkolnego intriguje wielu socjologów, psychologów i pedagogów. Istnieje ogromna ilość badań nad czynnikami determinującymi proces nauczania i uczenia się. Można podzielić je na czynniki wewnętrzne czyli na: motywacje, potrzeby psychiczne, zainteresowania, poziom inteligencji i uzdolnienia, aspiracje, poziom lęku, typ układu nerwowego, system wartości, aktywność poznawczą uczniów oraz czynniki zewnętrzne takie jak: metody i środki stosowane w tymże procesie, celowość nauczania, postawa nauczyciela i jego osobowość, ocena szkolna, środowisko rodzinne, status socjoekonomiczny, nagroda i kara w dydaktyce.

W niniejszej pracy zwrócę jedynie uwagę na czynniki zewnętrzne warunkujące efektywność procesu nauczania, uwzględniając szczególnie wpływ metod kształcenia na ową skuteczność.

Analizę wpływu czynników zewnętrznych na powyższy proces rozpocznę od celowości nauczania.

Problemem celowości kształcenia zajmowali się: I. Ochenduszko, A. Tokarz, W. Szewczuk i W. Okoń.

I. Ochenduszko (1983) i A. Tokarz (1989) uważają, że procesy nauczania i uczenia się będą tym skuteczniejsze, im działania te będą bardziej zorganizowane, zaplanowane i prowadzące do celu. Warunkiem skuteczności pracy nauczyciela i ucznia jest pełne i jasne określenie celów dydaktycznych i wychowawczych.

W. Szewczuk (1972) sądzi, że świadomość celów uczenia się jest warunkiem aktywności ucznia.

W. Okoń (1987) wymienia cztery funkcje uczenia się i nauczania: opisową, wyjaśniającą, oceniającą i normatywną. Ten funkcjonalny wymiar nauczania

* Na str. 445–446 zamieszczono konspekty katechez prowadzonych metodą eksponującą.

wyraża się według niego w postaci celów nauczania, które stanowią element wiodący. Operacjonalizacja celów jest warunkiem wzbogacającym treść nauczania.

Szczególną uwagę na wpływ postawy nauczyciela i jego osobowości na efektywność nauczania zwrócili w swoich badaniach: Z. Putkiewicz, E. Perrot, L. Niebrzydowski.

Z. Putkiewicz (1969) sądzi, że najważniejsze osiągnięcia w nauce zależą od jednoczesnego wkładu pracy nauczyciela i ucznia. Nauczyciel powinien zapewnić uczniom rozwój potrzeby osiągnąć poprzez współuczestnictwo w zajęciach, poważne traktowanie młodzieży, umożliwienie własnych osiągnięć, wdrażanie do samodzielności, nienarzucanie zbyt wysokich rygorów, zachęcanie do podejmowania odpowiedzialnych zadań, stawianie za wzór wybitnych osiągnięć.

Taki rodzaj pracy z uczniem umożliwi mu podejmowanie świadomych prób swoich możliwości oraz wykorzystanie własnych umiejętności.

Putkiewicz wymienił także cechy dobrego nauczyciela takie jak: komunikatywność w sposobie porozumiewania się z uczniem, znajomość ucznia zwłaszcza jego zainteresowań i potrzeb, wzbudzanie zainteresowania ucznia nauką szkolną i wytworzenie umiejętności łączenia jej z życiem, zachęcanie do swobodnego wypowiedzenia swoich opinii i sądów o tym czego się uczy a także liczenie się z jego zdaniem.

E. Perrot (1995), L. Niebrzydowski (1972) i K. Kruszewski (1973) zwrócili uwagę na wpływ czynnika emocjonalnego na proces kształcenia.

Sądzą oni, że prowadzący lekcje powinien pamiętać, iż nie tylko otrzymuje sygnały werbalne i niewerbalne od swoich uczniów, ale także je wysyła. One właśnie rzutują na wytworzenie klimatu, który może sprzyjać bądź utrudniać proces uczenia się i nauczania. Tworzenie więzi emocjonalnej między nauczycielem a uczniem aktywizuje i utrwala najbardziej wartościowe motywy uczenia się.

Innym, nie mniej istotnym czynnikiem wpływającym na skuteczność nauki szkolnej jest jego ocena szkolna.

L. Niebrzydowski (1972) sądzi, że ocena jest czynnikiem motywującym uczniów do intensywniejszej nauki. Najbardziej korzystne według niego jest nierygorystyczne stosowanie oceny wiedzy uczniów połączone z umiarkowanym i łagodnym podejściem oraz z pochwałą.

B. Huras (1995) twierdzi, że kryteria ocen wywołują wielostronną aktywność uczniów oraz mobilizują siły stosownie do zadań jakie uczeń sobie stawia. Zachęcają jednocześnie do systematycznego przygotowywania się do wszystkich zajęć oraz pomagają w nabywaniu samokontroli i samooceny.

Determinującym wpływem środowiska rodzinnego oraz statusu socjoekonomicznego na proces kształcenia zajmowali się: L. Niebrzydowski (1972), K. Kotlarski (1986) i A. Wichrowski (1996). Sądzą oni, że pozytywny wpływ na motywy uczenia się ma wykształcenie rodziców, ich pozytywny stosunek do szkoły, poziom ich aspiracji życiowych, dochody oraz stan materialny. Wyraźny wpływ na sprawności intelektualne uczniów, ich postawy, zainteresowania i motywacja ma, według T. Lewowickiego (1977) środowisko rodzinne.

A. Dąbrowska (1977) jako istotny czynnik wpływający dodatnio na uczenie się i nauczanie wymienia wzmocnienie pozytywne w postaci nagród i pochwał.

Przeprowadzone dotychczas badania dotyczyły efektywności nauczania szkolnego. Nie zajmowano się natomiast problematyką nauczania religii. Brak takich badań może wiązać się ze swoistym charakterem i pewną odrębnością tej dziedziny. Efektywność nauczania religii mierzy się nie tylko zdobytą wiedzą, lecz także umiejętnością zastosowania jej w różnych sytuacjach życiowych, co można określić mianem „życia wiarą”.

Niniejsza praca jest więc próbą odpowiedzi na pytanie, która z metod nauczania jest najbardziej efektywna w całej populacji także w każdej z dwóch badanych szkół. Swoje badania opieram na koncepcji kształcenia wielostronnego Mariana Śnieżyńskiego, który wyróżnia cztery metody (toki) nauczania.

Metodę podającą, która polega na przyswajaniu przez uczniów gotowej wiedzy podanej przez nauczyciela i zawiera następujące ogniwa:

1. Uświadomienie uczniom celu lekcji.
2. Opracowanie nowego materiału.
3. Uogólnienie nowego materiału.
4. Utrwalenie nowego materiału.
5. Kontrola i ocena ucznia.
6. Zadanie pracy domowej (Śnieżyński 1990, s. 14).

Metodę problemową — czyli uczenie przez odkrywanie i rozwiązywanie problemów przez uczniów, w której występują następujące ogniwa:

1. Tworzenie sytuacji problemowej.
2. Formułowanie problemu.
3. Formułowanie hipotez roboczych.
4. Logiczna i empiryczna weryfikacja rozwiązywania problemu.
5. Sprawdzanie pracy uczniów (Śnieżyński 1990, s. 28).

Metodę eksponującą, która pobudza uczniów do przeżycia poprzez eksponowanie wartości, postaw, dzieł sztuki, dzieł literackich i składa się z następujących ogniwi:

1. Przygotowanie uczniów do odbioru treści — informacja o utworze lub dziele.
2. Eksponowanie utworu lub dzieła.
3. Analiza utworu lub dzieła.
4. Formułowanie i uzasadnianie ocen.
5. Zastosowanie (Śnieżyński 1990, s. 35).

Metodę praktyczną — czyli ćwiczenie umiejętności poprzez organizowanie działalności praktycznej, w skład której wchodzi:

1. Uświadomienie znaczenia danej czynności.
2. Podanie reguł i zasad związanych z wykonywaniem danej czynności.
3. Pokaz danej czynności.
4. Ćwiczenie uczniów pod kontrolą nauczyciela lub katechety.
5. Samodzielne czynności uczniów.
6. Kontrola i ocena (Śnieżyński 1990, s. 42–43).

Wszystkie cztery metody uwzględniają podstawowe funkcje człowieka, takie jak: poznawanie, odkrywanie, przeżywanie oraz zmienianie samego siebie i świata.

Do realizacji wymienionych funkcji niezbędna jest aktywizacja recepcyjna (osiągana drogą przyswajania materiału), aktywizacja intelektualna (przyswajanie materiału a w szczególności odkrywanie go), aktywizacja emocjonalna (osiągana

poprzez wywołanie u uczniów przeżyć oraz przez rozbudzenie zainteresowań), aktywizacja praktyczna (realizowana poprzez poznanie rzeczywistości i jej przekształcanie — Śnieżyński 1990, s. 10–11).

II. KRÓTKI ZARYS BADAŃ NAD EFEKTYWNOŚCIĄ CZTERECH METOD NAUCZANIA SZKOLNEGO (PODAJĄCA, PROBLEMOWA, EKSPONUJĄCA, PRAKTYCZNA)

Badania dotyczące problematyki skuteczności różnych strategii nauczania prowadzili w Polsce: T. Lewowicki, M. Tyszkowa, E. Lenczerowicz, M. Czerwińska-Jasiewicz, M. Śnieżyński, E. Chmielewska.

Zagadnieniem efektywności czterech metod dydaktycznych według koncepcji wielostronnego kształcenia M. Śnieżyńskiego zajmowali się: T. Lewowicki, M. Czerwińska-Jasiewicz oraz M. Śnieżyński.

T. Lewowicki (1977) próbował określić związki między właściwościami układu nerwowego, temperamentem, inteligencją i neurotycznością a czterema strategiami nauczania: podającą, problemową, eksponującą i praktyczną. U osób o dużej oraz małej sile pobudzenia za najbardziej sprzyjającą uczeniu się i najbardziej efektywną uznał on strategię eksponującą, następnie problemową, dalej podającą i operacyjną czyli praktyczną.

Uczniowie o dużej sile ruchliwości procesów nerwowych uczą się szybciej i osiągają lepsze wyniki w strategii eksponującej i problemowej, gdyż strategie te wymagają dużej plastyczności myślenia, łatwości i szybkości tworzenia nowych połączeń i aktywizacji kory mózgowej.

Dla uczniów o silnym typie układu nerwowego (sangwinik, flegmatyk i choleryk) najefektywniejszą okazała się także strategia eksponująca i problemowa. Zaś uczniowie o słabym typie układu nerwowego najwyższe wyniki osiągnęli na lekcjach strategii operacyjnej (praktycznej).

Przy wysokiej inteligencji najbardziej skuteczna okazała się strategia problemowa i eksponująca oraz podająca. Uczniowie o niskim poziomie inteligencji osiągnęli stosunkowo wysokie wyniki na lekcjach prowadzonych według strategii operacyjnej.

Strategia eksponująca oraz problemowa okazały się najbardziej skuteczne dla uczniów o niskim poziomie neurotyczności. Natomiast uczniowie o wysokim poziomie neurotyczności preferowali także strategię eksponującą lecz również strategię podającą.

Badania T. Lewowickiego wykazały, że metody eksponująca i problemowa są bardziej złożone i zawierają elementy różnych strategii, zaś metody operacyjna i podająca są mniej złożone i nie wzbogacone o dodatkowe treści. Strategia eksponująca i problemowa okazały się najbardziej skuteczne (T. Lewowicki, 1977, s. 183–200).

Poszukiwaniami zależności między aktywnością poznawczą uczniów a czterema metodami według koncepcji Śnieżyńskiego zajmowała się M. Czerwińska-Jasiewicz. Zastosowała w swoich badaniach owe cztery metody: podającą, problemową, eksponującą i praktyczną, ściśle związane z celami i strategią

kształcenia. Badania przeprowadzono w szkole podstawowej na lekcjach języka polskiego, matematyki i biologii.

Autorka stwierdziła zależność między metodami nauczania a liczbą i charakterem spontanicznych wypowiedzi uczniów. Aktywność poznawczą uczniów najbardziej pobudza problemowa metoda kształcenia. Odgrywa ona bardzo ważną rolę zwłaszcza w rozwoju poznawczym dzieci uzdolnionych intelektualnie (M. Czerwińska-Jasiewicz, 1983, s. 210–213).

M. Śnieżyński, twórca teorii wielostronnego kształcenia, przeprowadził badania mające na celu wykazanie, że istnieje realna możliwość organizacji takich lekcji, aby poszczególne zagadnienia tematyczne mogły być opracowane z zastosowaniem zróżnicowanych strategii nauczania oraz która z tych strategii najbardziej aktywizuje uczniów. Do badań włączyło się czterech nauczycieli klas I–IV, którzy zdecydowali się poprowadzić lekcje metodą podającą, problemową, eksponującą i praktyczną, z języka polskiego, matematyki i środowiska społeczno-przyrodniczego. Każdy z nauczycieli był 20–25 razy hospitowany. Łącznie shospitowano 268 lekcji.

Tokiem podającym przeprowadzono 104 lekcje, tokiem problemowym 68 lekcji, tokiem eksponującym 39 lekcji i tokiem praktycznym 57 lekcji.

Pierwszym ogniwem w toku podającym jest uświadomienie celu lekcji, w toku problemowym — zaaranżowanie sytuacji problemowej, w toku eksponującym — informacja o autorze lub dziele, w toku praktycznym — uświadomienie celu danej czynności.

Przy realizacji pierwszego ogniwa każdego toku nauczania, największy udział uczniów zaznaczył się w toku eksponującym, gdzie informacje o autorze lub dziele przekazywali sami uczniowie. Najmniejszy zaś udział wykazali uczniowie w toku problemowym i praktycznym. Najczęściej realizacja I ogniwa w toku podającym, problemowym i praktycznym przebiegała przy współudziale uczniów i nauczyciela.

Drugie ogniwo w poszczególnych tokach dotyczyło: opanowania nowego materiału (tok podający), sformułowania problemu (tok problemowy), eksponowania utworu lub dzieła (tok eksponujący) i podania reguł danej czynności (tok praktyczny).

Biorąc pod uwagę bezpośredni udział uczniów w realizacji wyżej wymienionych ogniw najlepiej przedstawiały się wyniki w toku eksponującym, zaś w toku podającym i problemowym uczniowie wraz z nauczycielem bądź opracowywali nowy temat, bądź formułowali problemy. W toku praktycznym realizatorem II ogniwa był nauczyciel.

W toku lekcji podającej trzecim ogniwem jest uogólnienie nowego materiału, w lekcji problemowej — sformułowanie hipotez (tok dedukcyjny) lub analiza materiałów i źródeł (tok indukcyjny), w lekcji eksponującej — analiza utworu lub dzieła i w lekcji praktycznej — pokaz czynności przez nauczyciela.

Największy udział uczniów w realizacji III ogniwa miał miejsce w toku problemowym, gdzie uczniowie sformułowali hipotezy bądź analizowali dostępne im materiały i źródła.

Uczniowie wraz z nauczycielami najlepiej współpracowali w toku podającym i eksponującym, zaś w III ogniwie toku praktycznego najlepiej realizowali sami nauczyciele.

Czwarte ogniwo w toku podającym dotyczył utrwalenia nowego materiału, w toku problemowym — weryfikacji, w toku eksponującym — formułowania ocen i uogólnień oraz w toku praktycznym — ćwiczeń uczniów.

Największy wkład uczniów w realizacji tego ogniwa wystąpił w toku praktycznym, także wysoki ich udział zaznaczył się w toku eksponującym. W toku podającym i problemowym najwyższy wskaźnik osiągnięto przy współpracy uczniów z nauczycielem.

Efektom tak przeprowadzonych zajęć przez M. Śnieżyńskiego są uzyskane przez nauczycieli wskaźniki aktywizacji uczniów. Nauczanie wielostronne posiada duży walor wszechstronnego rozwoju.

Pominąwszy tok podający, w którym owa wszechstronność jest najniższa, w pozostałych tokach występowały w mniejszym lub większym stopniu zarówno aktywność recepcyjna, jak i intelektualna, emocjonalna i praktyczna. W toku podającym większa część uczniów przejawiała tylko aktywność recepcyjną.

Autor stwierdził, że nauczanie wielostronne wywołując wielostronną aktywność uczniów wpływa w sposób istotny na wszechstronny rozwój ich osobowości. Największy zakres współwystępowania różnych rodzajów aktywności miał miejsce w toku eksponującym i problemowym. Lepsze efekty w zakresie aktywizacji uczniów przez nauczycieli klas niższych wiążą się także z wysoką ich identyfikacją z zawodem nauczycielskim, a także z korzystnymi cechami i ich osobowości (M. Śnieżyński, 1983, s. 80–88).

M. Śnieżyński zajmował się także badaniami nad aktywizacją uczniów szkół podstawowych i średnich tylko w podającej strategii nauczania. Wyniki przeprowadzonych badań można zestawić w trzech grupach.

Do pierwszej grupy, o najwyższym wskaźniku aktywizacji, zaliczono: geografię, j. rosyjski i biologię. Do drugiej grupy zaliczono: matematykę, j. polski, fizykę i historię. Do trzeciej grupy: przysposobienie obronne, wychowanie obywatelskie i chemię.

Realizacja poszczególnych ogniw metody podającej przebiegała lepiej w badanych szkołach podstawowych niż w liceach ogólnokształcących.

Wśród aktywizowanych reguł dydaktycznych najczęściej pomijana była indywidualizacja. Najwyższy wskaźnik aktywizacji uzyskali nauczyciele geografii, a najniższy nauczyciele chemii (M. Śnieżyński, 1983, s. 141).

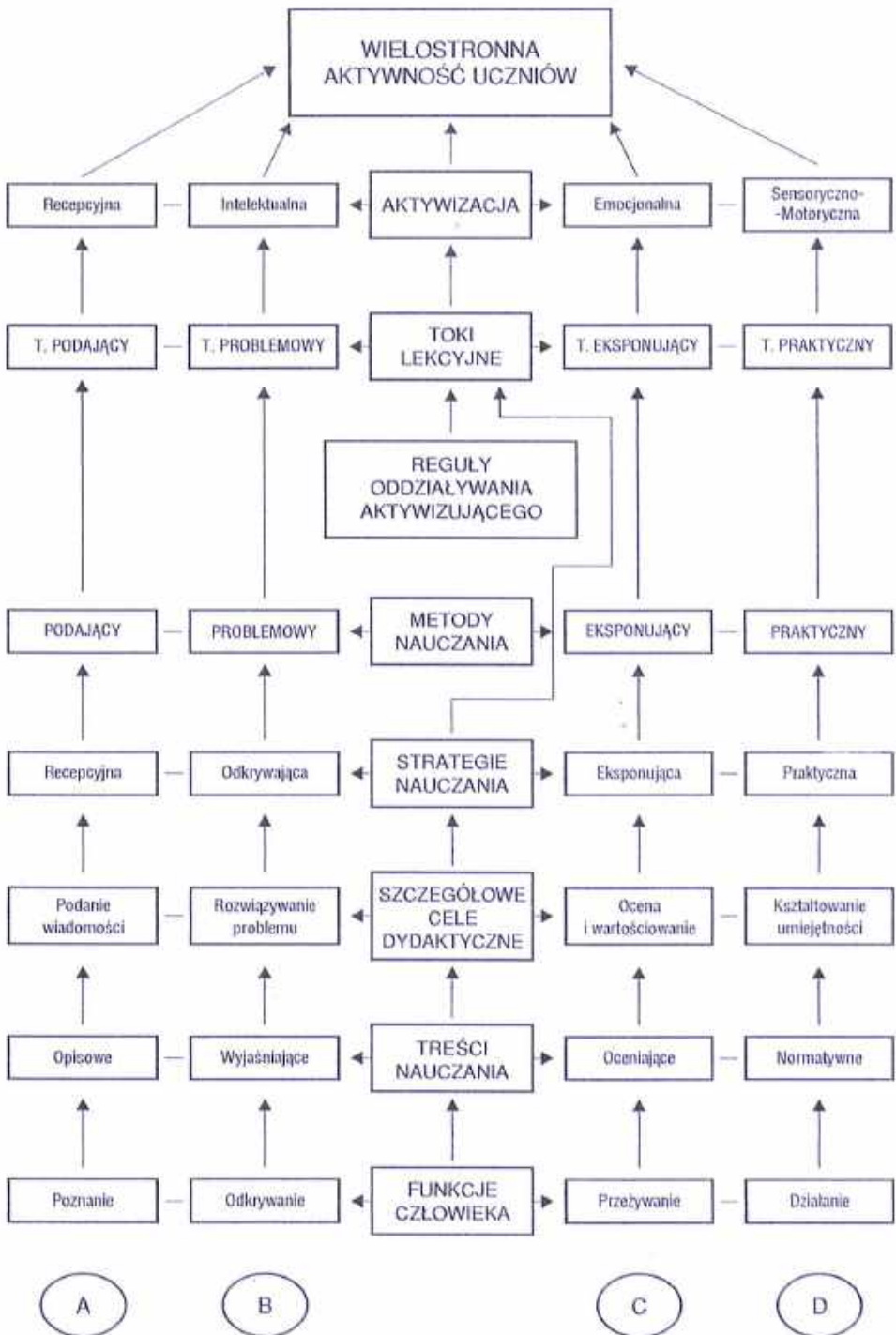
III. METODA, MATERIAŁ, SPOSÓB BADANIA

W badaniach wykorzystano:

a) cztery metody kształcenia (podającą, problemową, eksponującą i praktyczną), preferowane przez M. Śnieżyńskiego, przeprowadzając nimi 8 jednostek katechetycznych,

b) test wiadomości religijnych.

Koncepcję wielostronnej aktywności uczniów według Śnieżyńskiego przedstawia wykres na stronie obok.



Zróznicowanie metod jest bardzo istotne ze względu na różny wskaźnik ilorazu inteligencji uczniów.

Pierwszym ogniwem w toku podającym jest uogólnienie nowego materiału, dokonuje się poprzez analizę i porównanie. Nauczyciel bądź katecheta kierując i sterując samodzielnym procesem uogólnienia aktywizuje uczniów pobudzając ich do myślenia.

Kolejnym, ważnym zadaniem katechety w toku podającym jest utrwalenie wiedzy nabytej przez uczniów w procesie nauczania. Do najczęściej spotykanych błędów przy utrwalaniu należy tzw. powtarzanie łańcuchowe, w którym zachowujemy ten sam układ, jaki występował przy opracowaniu materiału (Śnieżyński, 1990, s. 18–20).

Od najmłodszych lat uczniowie są przyzwyczajani do motywacji zewnętrznej, czują się zwolnieni od czynnego udziału w lekcji, nie zdając sobie sprawy, że mogą być w toku zajęć nagradzani. Okazuje się jednak, że stosowanie ocen, czy nawet plusów, bądź minusów za udział w lekcji stanowi czynnik mobilizujący uczniów do pracy.

Wskazane jest także stosowanie sprawdzianów obejmujących swoim zakresem określone partie materiału. Metoda ta mobilizuje uczniów do systematycznej pracy a nauczyciela bądź katechetę informuje o poziomie wiedzy uczniów i ewentualnych lukach w dotychczas przyswojonych treściach.

Istotne jest także tzw. wzmocnienie pozytywne, czyli zachęta w formie pochwały, wyróżnienia, pozytywnej oceny, która podnosi poziom aktywności uczniów (Śnieżyński, 1990, s. 21–22).

Ostatnim ogniwem toku podającego jest zadanie pracy domowej. Interesująca praca domowa, w różnorodnej formie: wykresy, zestawienia, wykonanie plansz, przeprowadzenie wywiadów, swobodne wypracowania uczniów na określone tematy, przygotowanie materiałów do następnej jednostki lekcyjnej itp., może przyczynić się do dalszej, pozalekcyjnej, aktywności uczniów (Śnieżyński, 1990, s. 22).

Innym rodzajem aktywności, wzbudzonej w kształceniu wielostronnym jest aktywność intelektualna i werbalna. Polega ona na pobudzaniu uczniów do samodzielnego i twórczego myślenia, odkrywania, wyjaśniania i rozwiązywania problemów na drodze edukacji i indukcji, wysuwania hipotez oraz ich weryfikacji (refleksja nad własnym postępowaniem w oparciu o pracę z tekstem, zaś na katechezie szczególnie z Pismem Świętym).

Aktywizację werbalną osiąga się poprzez pobudzanie uczniów do samodzielnego wyrażania swoich myśli, spostrzeżeń, przeżyć i działań. Zarówno aktywizację intelektualną jak i werbalną osiąga się w katechezie, bądź lekcji prowadzonej tokiem problemowym. Problemowy przekaz wiedzy wywołuje zaniepokojenie, zainteresowanie, oraz pobudza do myślenia (W. Kubik, 1990, s. 212–213).

Najnowsze teorie nauczania wskazują na ukazywanie uczniom drogi do poszukiwania i dochodzenia do prawdy, stwarzając na zajęciach sytuacje skłaniające ich do stawiania pytań, do prowadzenia dyskusji nad wieloma problemami. Właśnie pytania stawiane przez uczniów stanowią wyraz zainteresowania przedmiotem i są wyrazem ich krytycznego myślenia (Śnieżyński, 1990, s. 24).

J. Starościak pisze, że: „nasze sądy i przekonania kształtują się w toku społecznej wymiany myśli, polegającej na kontroli własnych sądów i przekonań z poglądami i opiniami innych ludzi. Ścieranie się różnych stanowisk w toku dyskusji zmusza do posługiwania się rzeczowymi argumentami, rozwija krytycyzm i ułatwia wartościowanie wypowiedzanych opinii i twierdzeń” (Śnieżyński, 1990, s. 24 za J. Starościakiem, 1962).

Władysław Okoń sądzi, że w toku nauczania problemowego uczniowie poprzez samodzielne myślenie wdrażają się do aktywnego poznania świata, przysposabiając się jednocześnie do jego zrozumienia. Taki rodzaj aktywności gwarantuje nie tylko głębsze, trwalsze i systematyczne przyswajanie wiedzy, lecz zapewnia wszechstronny rozwój zdolności poznawczych. Samodzielność uczniów realizująca się w myśleniu i działaniu jest głównym przejawem ich aktywności.

Droga poznania wymaga dużego wysiłku i pokonywania trudności. Stąd dodatkowym walorem strategii problemowej jest rozwijanie woli i kształtowanie wytrwałości i krytycyzmu (Czerwińska-Jasiewicz, 1983, s. 210).

Istotą uczenia się poprzez rozwiązywanie problemów jest stworzenie sytuacji zmuszającej uczącego się do samodzielnych prób poszukiwania rozwiązań.

Zadaniem nauczyciela bądź katechety jest w tym przypadku określenie pewnego systemu zabiegów mających na celu:

- wzbudzenie u uczniów odczucia trudności teoretycznej bądź praktycznej,
- sformułowanie podstawowego problemu przez uczniów,
- pobudzenie chęci do rozwiązania zaistniałego problemu na miarę możliwości uczniów (M. Śnieżyński, 1990, s. 28).

Istotą tworzenia sytuacji problemowej jest wywołanie u uczniów zaciekawienia danym zagadnieniem, pobudzenie ich intelektu do poszukiwania rozwiązań. Uczniowie winni znaleźć się w sytuacji zaniepokojenia intelektualno-emocjonalnego, co pozwoliłoby na pojawienie się refleksji poznawczej.

Formułowanie problemu stanowi bardzo ważne ogniwo, od którego zależy w dużym stopniu realizacja ogniw dalszych.

Formułowanie hipotez roboczych wymaga od uczniów szczególnej aktywności intelektualnej, emocjonalnej i praktycznej. W toku formułowania hipotez uczniowie posługują się operacjami logicznymi, analizą, porównywaniem, abstrahowaniem, syntezą i wnioskowaniem. Ogniwo to pozwala rozwinąć w uczniach samodzielność myślenia, nastawienie badawczo-twórcze, inicjatywę, pomysłowość, spontaniczność i niekonwencjonalność myślenia uczeń sam może dojść do rozwiązania określonej trudności metodą prób i błędów.

Weryfikacja rozwiązywania problemu sprowadza się do oceny i wyboru pomysłów, rozwiązania ich na drodze ćwiczeń i doświadczeń bądź konfrontacji z dostępnymi materiałami źródłowymi. Bardzo ważne jest, by uczniowie na tym etapie zwłaszcza na katechezie mogli swoje propozycje i stanowiska ujednoczyć ze względu na jednoznacznie określony wymiar etyczno-moralny lub teologiczny. Szczególne znaczenie w tym toku ma kontrola i ocena pracy uczniów. Jest ona czynnikiem mobilizującym uczniów do nauki i pobudzającym do działania. W nauczaniu problemowym sprawdzanie pracy ucznia powinno odbywać się w toku poszczególnych ogniw tego typu zajęć (Śnieżyński, 1990, s. 28–32).

Innym rodzajem aktywności jaką można wzbudzić u uczniów w trakcie kształcenia wielostronnego jest aktywizacja emocjonalna wzbudzana w toku ekspozycyjnym. Wszelkie ekspozycje dzieł sztuki, utworów literackich, muzycznych, stosowanie środków wzrokowo-dźwiękowych takich jak: obrazy ekranowe bądź symboliczne, przeżroczka czy piosenki religijne pobudzają u uczniów prawdziwe przeżycie, ożywiają sferę zadowolenia (Kubik, 1990, s. 211, 214–215).

Uczuciowość spełnia w życiu człowieka bardzo ważną rolę, musi ona jednak przejść określony proces rozwoju. Prawidłowy rozwój uczuciowości powinien doprowadzić do pełnej dojrzałości uwzględniającej właściwą hierarchię wartości. To zadanie przypada właśnie katechezie.

Odpowiednio przekazane treści katechetyczne mogą wyzwolić takie stany uczuciowe jak: solidarność, koleżeństwo, ambicję, wdzięczność, współczucie, szacunek, przebaczenie, przyjaźń, odpowiedzialność. Mogą one prowadzić do przeżywania: radości, wzruszenia, zadumy, zachwyty, żalu czy niepokoju.

Właściwie zorganizowana katecheza winna otwierać oczy uczniów na prawdę, dobro i piękno.

Wychowanie przez sztukę jest wychowaniem moralnym. Młodzież poprzez ten rodzaj wychowania kształtuje swój system wartości estetycznych i moralnych, wzbogacając i kształtując swoją osobowość.

Przeżywanie estetyczne pozwala na nawiązanie uczuciowej więzi ze światem przyrodzonym i nadprzyrodzonym. Pod wpływem przeżyć człowiek inaczej postrzega codzienność. Przeżycia wpływają na motywację działania, na przebieg jego procesów poznawczych, na zainteresowania oraz wyniki ludzkich działań, ułatwiają funkcjonowanie w grupach społecznych.

Emocjonalne zabarwienie jest efektem wartościowania i wyboru oraz uznania określonych poglądów za własne. Informacje o autorze lub dziele stanowią ważny element wyjściowy, od którego zależy wynik całej strategii. Celem tego ogniwa jest umożliwienie młodzieży skupienia się na samych doznaniach estetycznych, lub moralno-etycznych płynących z czystej poezji, utworu muzycznego lub reprodukcji malarskich.

Moment ekspozowania utworu lub dzieła, decyduje w dużej mierze o sile i kierunku przeżyć uczniów. R. Ingarden uważa, że przeżycie estetyczne rozpoczyna się w chwili, gdy jakaś wartość dzieła zwróciła uwagę obserwatora, zaabsorbowała jego myśli i uczucia. Ten moment fascynacji podmiotu jakością estetyczną nazywa autor „emocją wstępną”. Ta „emocja wstępna” jest stanem pewnego podniecenia jakością spostrzeganego przedmiotu, stanem fascynacji, któremu towarzyszy niepokój i pragnienie głębszego poznania wartości. Wyraźnie widać, że w „emocji wstępnej” procesy uczuciowe zdecydowanie dominują nad procesami intelektualnymi (Śnieżyński, 1990, s. 36 za Ingardenem, 1970).

Ekspozycja utworu lub dzieła powinna odbywać się bez komentowania ich na gorąco, gdyż każdy przeżywa określone stany wewnątrz swojej jaźni.

Ogniwo analizy utworu lub dzieła to percepcja wartości inicjujących „emocję wstępną”. Zachodzą w nim następujące procesy intelektualne: analiza, porównywanie, synteza, uogólnienie, które konkretyzują estetycznie ekspozowane dzieło. W fazie tej koniecznym staje się zracjonalizowanie tego, co było dostarczone w bezpośrednim, przesyconym emocjami obcowaniu z przedmiotem oraz ujęcie

tęgo w świadome pojęcia i sądy. Zatem po ekspozycji utworu lub dzieła należy raz jeszcze do niego powrócić, by uczniowie mogli wypowiedzieć swoje doznania zarówno pod względem treści jak i formy.

W kolejnym ogniwie, które nazywamy formułowaniem ocen, znów do głosu dochodzą emocje.

Uczniowie na tle zaprezentowanego utworu mają w pamięci jego klimat i jego wyraz, stąd po przeprowadzeniu analizy intelektualnej mogą określić swój stosunek uczuciowy do omawianego tematu. Jest to dobrą okazją do przedstawienia swoich ocen w sferze etyczno-moralnej w konfrontacji z omawianym utworem literackim, obrazem artystycznym, czy współczesnym bohaterem. Ogniwem to pozwala uczniowi na dużą swobodę oraz samodzielność. Ostatnim ogniwem w toku eksponującym jest zastosowanie. Najczęściej na jego zastosowanie na lekcji nie wystarcza już czasu. Daje to więc doskonałą okazję do przedłużenia przeżycia emocjonalnego z katechezy bądź innej lekcji poprzez pisemną pracę domową. Uczeń wówczas ma możliwość ustosunkowania się do omawianego problemu i uzasadnienia swojego stanowiska w danej kwestii (Śnieżyński, 1990, s. 37–39).

Kształcenie wielostronne pobudza także aktywność sensomotoryczną, która realizuje się głównie przez organizowanie spostrzegania i działania.

Aktywizacja sensomotoryczna polega na obserwacji obrazu, bądź sytuacji z życia według instrukcji określającej pod jakim kątem należy je oglądać, jakie treści i odnajdywać i jakich szukać rozwiązań, a także na pobudzaniu ekspresji motorycznej uczniów poprzez wykonywanie plansz, ilustracji, plakatów. Wykonywanie owych plansz powinno zawierać pytanie rozważane podczas katechezy, prawdę odkrytą w Słowie Bożym oraz odpowiedź uczniów na Boże wezwanie (Kubik, 1990, s. 212, 216).

Główny sens realizowania toku praktycznego polega na wykształceniu wśród uczniów umiejętności stosowania odpowiednich metod, reguł, twierdzeń, opisów i projektów w konkretnych sytuacjach.

Pierwszym etapem jest werbalizacja wiedzy, która polega na udzielaniu uczniom dokładnej instrukcji słownej. Nauczyciel bądź katecheta na tym etapie kształtuje umiejętności wykonawcze uczniów. Ten typ nauczania praktycznego aktywizuje uczniów fizycznie.

Jednym z ważnych celów toku praktycznego jest wiązanie teorii z praktyką. K. Lech (1967) wymienia cztery zasady rozwijania myślenia przy łączeniu teorii z praktyką:

- Myślenie uczniów rozwija się najskuteczniej, a treści nauczania mają najbardziej trwałe charakter, gdy uczniowie przechodzą od treści o charakterze praktycznym do treści o charakterze teoretycznym lub odwrotnie.
- Aktywność poznawcza uczniów ulega wzrostowi, gdy uczą się oni posługiwać posiadaną wiedzą przy zdobywaniu dalszej.
- Łączenie w nauczaniu praw nauki i zasad techniki.
- Łączenie umiejętności i nawyków umysłowych z umiejętnościami i nawykami ruchowymi w działaniu.

Pełne łączenie w procesie nauczania — uczenia się teorii z praktyką umożliwia odzwierciedlanie rzeczywistości w toku działania oraz wyrabia umiejętności,

sprawności i nawyki w działaniu. Bez aktywności umysłowej i emocjonalnej nie może być mowy o aktywności praktycznej (Lech, 1967, s. 84–85).

Celem pierwszego ogniwa toku praktycznego jest wyzwolenie u uczniów właściwej motywacji. Aby motyw stał się siłą napędową działania, musi być poparty osobistym wyborem i uczuciowym zaangażowaniem uczniów. Istotnym warunkiem dalszych etapów działań prowadzących do poprawnego utrwalenia określonej czynności jest podanie przez katechetę zasad i reguł postępowania, tak aby na ich podstawie można było bezpośrednio przejść do pokazu.

Sam przekaz ma na celu zetknięcie się uczniów z przedmiotami i zjawiskami. Nauczyciel lub katecheta w czasie ich demonstrowania musi pamiętać o umiejętnym kierowaniu uwagą uczniów tak, aby spostrzegli w danym przedmiocie jego istotne cechy. Pokazywane plakaty powinny dotyczyć innej problematyki niż temat lekcji lub katechezy, by uniknąć ewentualnego naśladownictwa.

W czasie wyjaśnień i pokazu formuje się świadomościowy obraz działania. Obraz ten dopełnia się i wyostriża w świadomości uczniów już w trakcie wykonywania czynności. Dzięki wyjaśnieniom i korektom nauczyciela lub katechety formuje się taki obraz, w którym wszelkie trudności, na które napotyka uczeń są dostatecznie wyjaśnione.

Nieodzowną czynnością w toku praktycznym jest bezpośrednia kontrola nad wykonywanymi czynnościami ucznia, która pozwala na wyeliminowanie błędnych nawyków i przyzwyczajzeń, które w przyszłości z trudem podlegają korygowaniu (M. Śnieżyński, 1990, s. 42–45).

W niniejszych badaniach chcąc określić poziom podstawowej wiedzy religijnej badanej młodzieży zastosowano testy wiadomości religijnych: Pretest Wiadomości Religijnych oraz Właściwy Test Wiadomości Religijnych.

Pretest miał na celu określenie „wyjściowego” poziomu wiedzy religijnej badanej młodzieży, jeszcze przed przeprowadzeniem katechez. Zawierał on 8 pytań związanych z tematami katechez jakie później przeprowadzono. Pytania dotyczyły wiedzy o Jezusie Chrystusie, o życiu pozagrobowym, o Duchu Świętym, o grzechu pierwotnym, o Sakramencie Pokuty, o Matce Bożej, o modlitwie i o Mszy świętej. Każde z pytań Pretestu miało 4 możliwości odpowiedzi: a, b, c, d, które były odpowiednio punktowane w skali od 0 do 3.

Właściwy Test Wiadomości Religijnych zastosowano dopiero po przeprowadzeniu katechez. Badał on przyrost wiedzy religijnej uzyskanej podczas realizacji 8 jednostek tematycznych przeprowadzonych czterema metodami (tokami) nauczania w oparciu o koncepcję wielostronnego nauczania Mariana Śnieżyńskiego.

Właściwy Test Wiadomości Religijnych zawierał 24 pytania, po 3 z każdej jednostki tematycznej. Sprawdzały one poziom zapamiętanych treści, poziom zrozumienia zapamiętanych wiadomości oraz umiejętność zastosowania uzyskanej wiedzy w sytuacjach typowych i problemowych (patrz, B. Niemierko, 1975, s. 21). Każde z pytań Właściwego Testu Wiadomości Religijnych zawierał jak Pretest 4 możliwości odpowiedzi: a, b, c, d punktowane w skali od 0 do 3.

Oba testy wiadomości religijnych zostały skonstruowane w oparciu o tematy i cele katechez przeprowadzonych z badaną grupą młodzieży.

Wyboru przeprowadzonych katechez dokonano metodą sędziów kompetentnych w oparciu o podręcznik do nauki religii dla klas III szkół średnich J. Szpeta „Człowiek wobec problemu wiary”.

Wybrane katechezy przeprowadzono czterema metodami (tokami): podającą, problemową, eksponującą i praktyczną według następującego schematu:

- Tokiem podającym — katechezy: Jezus z Nazaretu — Zbawiciel oraz Sakrament Pokuty i pojednania.
- Tokiem problemowym — katechezy: Tajemnica odrzucenia, Piekło oraz Maryja wzorem wiary Ludu Bożego.
- Tokiem eksponującym — katechezy: Wierzę w Ducha Świętego oraz Eucharystia buduje Kościół.
- Tokiem praktycznym — katechezy: Tajemnica zła w świecie oraz Bóg w dialogu z człowiekiem.

IV. WYNIKI BADAŃ i WNIOSKI OGÓLNE

Materiał badawczy niniejszej pracy stanowiła młodzież klas III Technikum Gastronomicznego (TG) w liczbie 52 osób oraz młodzież Liceum Ogólnokształcącego (LO) w liczbie 156 osób. Badania przeprowadzono w Braniewie woj. elbląskie w latach 1996/1997.

Testowano istotność przyrostu. Uzyskano średnią porównywaną z teoretyczną wynoszącą zero.

Analiza danych statystycznych dokonana w oparciu o tabelę nr 1 wykazuje, że metodą najbardziej skuteczną dla całej badanej populacji (młodzieży LO i TG) jest metoda eksponująca, dalej praktyczna, następnie problemowa, na końcu zaś podająca.

Tabela 1. Skuteczność czterech metod nauczania w całej badanej populacji młodzieży (156 osób z LO i 52 os. z TG)

Metoda kształcenia	N	X	s	t	df	alfa
Podająca (PD)	208	0,245	1,319	2,68	207	0,008
Problemowa (PB)	208	0,312	1,278	3,53	207	0,001
Eksponująca (EK)	208	0,415	1,264	4,74	207	0,0001
Praktyczna (PR)	208	0,336	1,196	4,06	207	0,0001

W Liceum Ogólnokształcącym najlepsze wyniki nauczania wiadomości religijnych osiągnięto stosując metodę problemową, następnie praktyczną i podającą. Metoda eksponująca okazała się najmniej efektywna (tabela nr 2).

**Tabela 2. Skuteczność metod nauczania
w Liceum Ogólnokształcącym (156 osób z klas III)**

Metoda kształcenia	N	X	s	t	df	alfa
Podająca (PD)	156	0,346	1,330	3,25	155	0,001
Problemowa (PB)	156	0,444	1,224	4,53	155	0,0001
Eksponująca (EK)	156	0,290	1,132	3,21	155	0,002
Praktyczna (PR)	156	0,384	1,224	3,93	155	0,0001

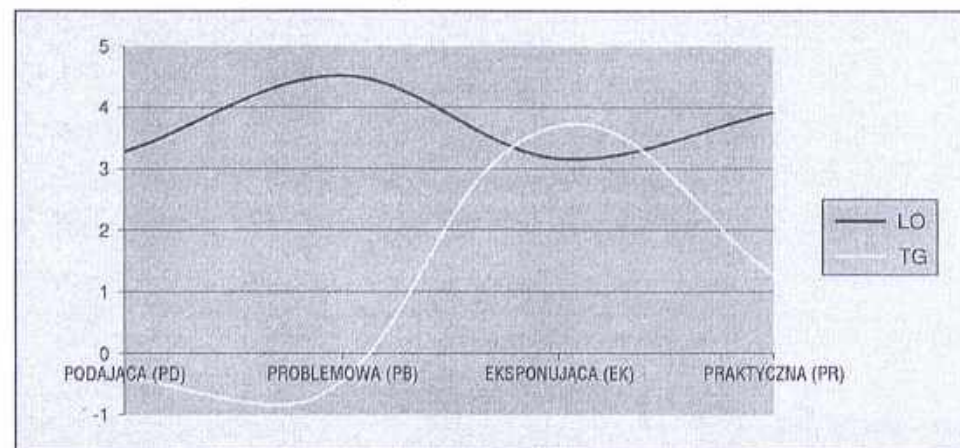
Młodzież Technikum Gastronomicznego osiągnęła najwyższy przyrost wiedzy religijnej przy zastosowaniu metody eksponującej. Wyniki uzyskane przy zastosowaniu pozostałych metod dydaktycznych okazały się nieistotne statystycznie (tabela nr 3).

**Tabela 3. Skuteczność metod nauczania
w Technikum Gastronomicznym (52 osoby z klas III)**

Metoda kształcenia	N	X	s	t	df	alfa
Podająca (PD)	52	-0,057	1,250	-0,33	51	n.i.
Problemowa (PB)	52	-0,083	1,365	-0,44	51	n.i.
Eksponująca (EK)	52	0,788	1,55	3,67	51	0,001
Praktyczna (PR)	52	0,192	1,109	1,25	51	n.i.

Miarę przyrostu wiedzy religijnej w Liceum Ogólnokształcącym i Technikum Gastronomicznym, uzyskanej przez zastosowanie metody podającej, problemowej, eksponującej i praktycznej obrazuje poniższy wykres.

Rysunek 1. Efektywność metod nauczania w LO i TG



Jako miarę przyrostu na rysunku przyjęto wartość t — studenta, co pozwala poddać kontroli różnice indywidualne w grupie oraz różnice wielkości grupy. Przedstawione wartości nie mają bezpośredniego odniesienia do skali pomiarowej.

Wariancje w badanych populacjach (Liceum Ogólnokształcące i Technikum Gastronomiczne) przy zastosowaniu Właściwego Testu Wiadomości Religijnych były homogeniczne.

Istotność różnic wyników przyrostu wiedzy religijnej między dwiema badanymi grupami okazała się znaczna przy zastosowaniu metody eksponującej ($t = -4,45$ dla $p = 0,001$), co wskazuje, że metoda ta jest najbardziej skuteczna.

Wyniki przyrostu wiedzy religijnej uzyskane metodą podającą ($t = -1,83$ dla $p = 0,07$) wskazują na tendencję do preferowania przez badaną młodzież te same metody (tabela nr 4).

Tabela 4. Istotność różnic między grupą młodzieży z klas III LO i grupą młodzieży klas III TG przy zastosowaniu Właściwego Testu Wiadomości Religijnych

Metoda kształcenia	Technikum		Liceum		Levene		t – studenta		alfa
	X	S	X	S	F	α	t	df	
Podająca (PD)	13,3	2,5	14,2	3,08	1,95	n.i.	-1,83	206	0,07
Problemowa (PB)	13,5	2,5	14,7	2,30	0,339	n.i.	-3,09	206	0,002
Eksponująca (EK)	12,8	2,6	14,6	2,40	2,64	n.i.	-4,54	206	0,001
Praktyczna (PR)	14,0	2,7	13,9	2,40	0,15	n.i.	0,19	206	0,848

Za skutecznością metody eksponującej przemawia fakt, że uczniowie Technikum Gastronomicznego, który w Preteście Wiadomości Religijnych, wykazali najniższy poziom wiedzy religijnej (tabela nr 5) przekazanej im później metodą eksponującą, we Właściwym Teście Wiadomości Religijnych w tej samej metodzie osiągnęli wyniki najwyższe.

Tabela 5. Istotność różnic między grupą młodzieży klas III LO i grupą młodzieży klas III TG przy zastosowaniu Pretestu Wiadomości Religijnych

Metoda kształcenia	Technikum		Liceum		Levene		t – studenta		alfa
	X	S	X	S	F	α	t	df	
Podająca (PD)	4,5	0,8	4,4	1,1	5,3	0,02	0,81	112	0,4
Problemowa (PB)	4,5	1,2	4,5	1,1	1,3	0,3	0,7	206	0,5
Eksponująca (EK)	3,5	1,2	4,6	1,0	6,3	0,01	-5,71	77	0,0001
Praktyczna (PR)	4,5	0,7	4,2	1,0	2,9	0,09	1,4	206	0,2

Porównując efektywności czterech metod nauczania w całej badanej populacji młodzieży stwierdza się, że najwyższe różnice w przyroście wiedzy religijnej zaznaczają się między grupami Liceum Ogólnokształcącego i Technikum Gastronomicznego przy metodzie eksponującej, następnie przy metodzie podającej i metodzie problemowej. Różnice wyników uzyskanych metodą praktyczną okazały się nieistotne statystycznie (tabela nr 6).

Tabela 6. Różnice efektywności czterech metod kształcenia w LO i TG

Metoda kształcenia	Technikum		Liceum		Levene		t – studenta		alfa
	X	S	X	S	F	α	t	df	
Podająca (PD)	-0,05	1,3	0,3	1,3	0,7	n.i.	-1,9	206	0,05
Problemowa (PB)	-0,08	1,3	0,4	1,2	0,6	n.i.	-2,6	206	0,01
Eksponująca (EK)	0,79	1,5	0,3	1,1	7,39	0,007	2,13	70	0,04
Praktyczna (PR)	0,19	1,1	0,4	1,2	1,43	n.i.	-1,0	206	0,3

Wyniki przeprowadzonych badań wykazują, że najefektywniejszą z czterech metod kształcenia w zakresie wiadomości religijnych jest metoda eksponująca. Otrzymane wyniki potwierdzają wcześniejsze badania T. Lewowickiego (1977) i M. Śnieżyńskiego (1983), przeprowadzone na materiale szkolnym. Autorzy uznali tę metodę za najbardziej aktywizującą uczniów, pobudzającą zarówno aktywność recepcyjną, jak intelektualną, emocjonalną i praktyczną.

Metoda eksponująca choć tak rzadko stosowana przez nauczycieli bądź katechetów jest metodą uniwersalną zarówno w procesie edukacji szkolnej jak i religijnej. Pozwala ona osiągnąć najlepsze wyniki kształcenia oraz pomaga we wszechstronnym rozwoju osobowości uczniów.

Mimo, że metoda eksponująca okazała się najefektywniejsza dla całej badanej populacji, młodzież z Liceum Ogólnokształcącego osiągnęła najwyższy przyrost wiedzy religijnej przy zastosowaniu metody problemowej, zaś młodzież z Technikum Gastronomicznego przy metodzie eksponującej.

Metoda problemowa wymaga od uczniów większego zaangażowania intelektualnego, samodzielności myślenia i wypowiedzania własnych opinii i sądów, umiejętności odkrywania, wyjaśniania i rozwiązywania zaistniałych problemów, co najprawdopodobniej wiąże się z wyższym poziomem inteligencji, a do Liceum trafia zazwyczaj młodzież inteligentniejsza.

Metoda eksponująca natomiast polega na przeżywaniu, ocenianiu i wartościowaniu, angażując bardziej sferę emocjonalną uczniów, choć aktywizuje ich także intelektualnie.

W celu stwierdzenia czy istnieje zależność między poziomem inteligencji uczniów a metodą dydaktyczną najbardziej preferowaną przez uczniów należy przeprowadzać dalsze badania.

ANEKS

I.

WIERZĘ W DUCHA ŚWIĘTEGO, KTÓRY OD OJCA I SYNA POCHODZI**Tok eksponujący**

Cel dydaktyczny: Pogłębienie wiadomości o Duchu Świętym.

Cel wychowawczy: Zachęta do modlitwy do Ducha Świętego jako stałego elementu w życiu chrześcijanina.

Modlitwa: *Chwała Ojcu...*

1. Przygotowanie uczniów do odbioru treści (wprowadzenie).

Duch Święty — co wiemy o Nim? Na ile Go znamy? Kim jest i jakiego dzieła dokonał i dokonuje w Kościele i w każdym poszczególnym człowieku?

By przybliżyć sobie postać Ducha Świętego za chwilę obejrzymy fragment filmu „Syn Człowieczy” ukazujący scenę Zesłania Ducha Świętego na Apostołów w Wieczerniku.

2. Projekcja filmu (około 30 min.).

Duch Święty działał nie tylko za życia Apostołów. Działa także i dzisiaj. Wielu ludzi doznało Jego mocy i dają o tym świadectwo. (Czytanie świadectwa z książki „Duch Święty w działaniu” J. Kozłowskiego, s. 15–18) – około 30 min.

3. Analiza utworu.

Uczniowie odpowiadają na pytania:

- a) Jak nazywamy Ducha Świętego?
- b) W jakich okolicznościach Jezus mówi o Duchu Świętym?
- c) Od kogo pochodzi Duch Święty?
- d) Na czym polegała przemiana jaka nastąpiła w Apostołach po Zesłaniu Ducha Świętego?
- e) Co oznacza określenie: „*Weźmiecie w darze Ducha Świętego*”?
- f) W czym Duch Święty pomaga człowiekowi?
- g) Jakie są owoce działania Ducha Świętego w człowieku?

4. Formowanie i uzasadnienie ocen.

Uczniowie w oparciu o powyższe wypowiedzi powinni dać odpowiedź na pytanie: „*Dlaczego Duch Święty jest nazywany dawcą prawdziwej wolności?*”

5. Zastosowanie.

Praca domowa: „*Kim dla Ciebie jest Duch Święty?*”

Modlitwa: Pieśń „*Przyjdź, Duchu Święty*”.

2.

EUCHARYSTIA BUDUJE KOŚCIÓŁ

Tok eksponujący

Cel dydaktyczny: Ukazanie eklezjotwórczego charakteru Mszy św.

Cel wychowawczy: Wypracowanie wspólnototwórczej postawy uczestników Eucharystii.

Modlitwa: Pieśń „*Jak łania pragnie wody ze strumienia*”.

1. Przygotowanie uczniów do odbioru treści.

Bóg zawsze interesował się człowiekiem, jego losem. Interesował się, ponieważ kocha człowieka. Już Izraelici w starym testamencie odczuwali bliskość Boga i Jego pomoc. Bóg kochający człowieka zsyła swego Syna na Ziemię, aby jeszcze pełniej okazać ludziom swoją miłość. Syn oddaje się w ofierze, a wcześniej pozostawia swoje Ciało i Krew jako pokarm dla nas w drodze do Ojca. Eucharystia jest Sakramentem jednoczącym chrześcijan.

Za chwilę obejrzymy dwa fragmenty filmów, ukazujące ucztę paschalną Izraelitów, którą czynią na pamiątkę wyjścia z niewoli egipskiej oraz Ostatnią Wieczerzę.

2. Ekspozycja dzieła:

Fragment filmu „*Syn Człowieczy*”;

Fragment filmu „*Życie Jezusa według Świętego Mateusza*”, reż. Regardt van den Bergh.

3. Analiza dzieła:

- Na jaką pamiątkę Izraelici obchodzą Święto Paschy?
- Zapowiedzią czego było to Święto?
- Co ustanowił Jezus w Wieczerniku?
- Jakie polecenia otrzymali Apostołowie od swego Mistrza?
- Kto obecnie kontynuuje dzieło Apostołów?
- Czym jest Msza Św.?

4. Formułowanie i uzasadnienie ocen:

- Czy warto chodzić na Mszę Świętą?
- Co daje człowiekowi udział w Eucharystii?

5. Zastosowanie:

Uczniowie piszą recenzję z przeprowadzonej katechezy.
Modlitwa: Pieśń „Uwielbiam Cię Jezu”.

BIBLIOGRAFIA

- Chmielewska Elżbieta, Zależność efektów uczenia się tekstu od sposobu uwypuklenia jego struktury, *Psychologia Wychowawcza* 1(1984), s. 17–28 oraz *Psychologia Wychowawcza* 2(1984), s. 150–158.
- Czerwińska-Jasiewicz Maria, Metody nauczania stosowane w procesie dydaktycznym a aktywność poznawcza uczniów, *Psychologia Wychowawcza* 2(1983), s. 210–213.
- Cwiok Edward, Obraz siebie licealnej młodzieży wybitnie i przeciętnie zdolnej, *Psychologia Wychowawcza* 2(1996), s. 140–147.
- Dąbrowska Anna, Wpływ kary i nagrody na efektywność uczenia się, Nie publikowana praca magisterska, WSP, Olsztyn, 1997.
- Galas Barbara, Zdolności i zainteresowania a poziom i treść aspiracji młodzieży, *Psychologia Wychowawcza* 4(1986), s. 422–433.
- Huras Bolesław, Próba wywołania wielostronnej aktywności uczniów, *Szkola Zawodowa* 1(1995), s. 14–16.
- Jagodzińska Maria, Obraz w procesach poznania i uczenia się, Warszawa, 1991.
- Jagodzińska Maria, Rola obrazów wzrokowych w uczeniu się materiału słownego, *Psychologia Wychowawcza* 4(1973), nr 4, s. 469–484.
- Kotlarski Kazimierz, Wyniki w nauce i poziom inteligencji u uczniów klas ósmych a ich rozwój fizyczny, *Przegląd Psychologiczny* 29:1986, nr 2, s. 461–469.
- Kruszewski Kazimierz, Kształcenie w szkole wyższej. Poradnik dydaktyczny, Warszawa 1973.
- Kubik Władysław, Zarys dydaktyki katechetycznej, Kraków, 1990.
- Lewowicki Tadeusz, Psychologiczne różnice indywidualne a osiągnięcia uczniów, Warszawa 1977.
- Nawroczyński Bogdan, Dzieła Wybrane II, Warszawa, 1987.
- Niebrzydowski Leon, Wpływ motywacji na uczenie się, Warszawa, 1972.
- Niemierko Bolesław (red.), ABC testów osiągnięć szkolnych, Warszawa, 1975.
- Niemierko Bolesław, Treść nauczania jako naczelnne pojęcie i dźwiganie rozwoju dydaktyki, *Edukacja* 1(1988), s. 33–57.
- Niemierko Bolesław, Pomiar sprawdzający w dydaktyce, 1990.
- Ochendusko Julian, Kategorie celów nauczania, *Oświata i Wychowanie*, 4(1983), s. 20–21.
- Okoń Wincenty, Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej, Warszawa, 1987.
- Pałka Stanisław, Warunki efektywności nauczania w szkole średniej, Warszawa, 1977.

- Perrot Elizabeth, Efektywne nauczanie — praktyczny przewodnik doskonalenia nauczania. Tłumacz. z jęz. angielskiego Andrzej Janowski, Warszawa, 1996.
- Putkiewicz Zygmunt, Współdziałanie nauczyciela z uczniem a efekty uczenia się, *Ruch Pedagogiczny* 4(1969), s. 463–475.
- Putkiewicz Zygmunt, Uczenie się i nauczanie. Czynniki wpływające na efekty nauki szkolnej, Warszawa, 1969.
- Rogała Grzegorz, O otwartym i elastycznym nauczaniu, *Szkola Zawodowa* 5(1995), s. 38–39.
- Szewczuk W., Psychologiczne podstawy zasad wychowania, Warszawa, 1972.
- Szpetta Jan (red.), Człowiek wobec problemu wiary, Poznań, 1992.
- Śnieżyński Marian, Aktywizacja uczniów w asocjacyjnej strategii nauczania, *Ruch Pedagogiczny* 1(1983), s. 133–141.
- Śnieżyński Marian, Z badań nad problemem wielostronnego nauczania i uczenia się, *Ruch Pedagogiczny* 6(1983), s. 80–88.
- Śnieżyński Marian, Teoretyczne podstawy kształcenia wielostronnego, Kraków, 1990.
- Tokarz Aleksander, O wzbudzaniu ciekawości, *Przegląd Psychologiczny* 32:1989 nr 4, s. 899–920.
- Tyszkowa Maria, Pozaintelektualne przyczyny niepowodzeń w nauce, *Nowa Szkoła* 6(1973), s. 22–25.
- Tyszkowa Maria, Lenczerowicz Elżbieta, Efektywność rozwiązywania zadań intelektualnych przez młodzież w zależności od profilu kształcenia, *Psychologia Wychowawcza* 4(1982), s. 329–343.
- Wichrowski Andrzej, Psychologiczne i społeczno-demograficzne korelaty powodzenia w nauce uczniów klas VIII, *Psychologia Wychowawcza* 3(1996), s. 232–239.
- Zaczyński Władysław P., Uczenie się przez przeżywanie. Rzecz o teorii wielostronnego kształcenia, Warszawa, 1990.

DIALEKTY NIEMIECKIE NA TERENIE WARMII

Temat ten po II wojnie światowej wśród polskich dialektologów, ze względów politycznych i propagandowych, nie cieszył się zbytnią popularnością. Kierunek badań podążał bardziej w stronę polskich dialektów, odzwierciedlając tym samym ówczesną tendencję podkreślania i udowadniania polskości tych ziem. Jeśli już stawał się przedmiotem badań, to raczej z punktu widzenia wpływu dialektów niemieckich na gwary polskie lub odwrotnie¹.

Język używany jako środek komunikacji przez daną wspólnotę świadczy w sposób dominujący o jej przynależności narodowej, czy kulturowej. Obok dialektów polskich na Warmii, które zostały gruntownie zbadane przede wszystkim przez polskich specjalistów w tej dziedzinie², choć i przez niemieckich³, w ciągu

¹ Należy tu przede wszystkim wymienić: A. Kleczkowskiego, Wpływ języka polskiego na dialekty prusko-niemieckie, w: Pamiątkowa księga ku uczczeniu czterdziestopięcioletniej pracy literackiej prof. dr. Józefa Tretiaka, Kraków 1913, s. 117 nn.; J. Siatkowskiego, Wpływy poszczególnych dialektów niemieckich na język polski, w: *Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej*, t. 8, Warszawa 1967, s. 33–46; *Polnische Einflüsse in den deutschen Mundarten, Die Slavischen Sprachen* 4(1983), s. 119–131; T. Milewskiego, Stosunki językowe polsko-pruskie, *Slavia Occidentalis* 1939/47, t. 18, s. 21–84.

² Nie sposób wymienić tu wszystkich dialektologów, zajmujących się gwarami polskimi na terenie Warmii i Mazur; byli to m.in.: W. Doroszewski, *Prace dialektologiczne na Warmii i Mazurach, Literatura Ludowa* 3–4(1959), s. 26–30; W. Doroszewski, H. Koneczna, W. Pomianowska, *Gwary Warmii i Mazur*, w: Konferencja pomorska (1954), *Prace Językoznawcze*, Warszawa 1956, s. 113–148; G. Lisowska, Stan badań nad gwarą Warmii i Mazur, *Warmia i Mazury*, 12(1959), s. 17–28; K. Nitsch, *Dialekty polskie Prus Wschodnich*, w: *Wybór pism polonistycznych*, t. 3, Wrocław 1954, s. 252–321 (pierwodruk 1907) i inne prace tegoż autora; L. Zabrocki, *Mowa ludu polskiego*, w: *Warmia i Mazury*, cz. 1, Poznań 1953, s. 247–264. Pojawiało się również dużo publikacji z zakresu językoznawstwa, dotyczących szczegółowych zagadnień, takich jak: archaizmy fonetyczne, wymowa spółgłosek wargowych palatalnych, czy też samogłosek nosowych oraz słowotwórstwo. Badano także słownictwo z różnych dziedzin. Zob. szczegółowa bibliografia w: *Dzieje Warmii i Mazur w zarysie*, t. 1, pod red. J. Sikorskiego i S. Szostakowskiego, Warszawa 1981; t. 2, pod red. T. Filipkowskiego, Warszawa 1983 oraz *Słownik gwar ostródzkiego, Warmii i Mazur*, t. 1, A–Ć, pod red. Z. Stamirowskiej, Warszawa 1987. Wydawnictwo PAN w roku 1984 wydało *Słownik Warmiński*, opracowany przez W. Steffena.

³ U. Fox, *Die polnische Mundart im südlichen Ermland, Ermlandbuch* 1997, s. 123–136; B. Poschmann, *Der Gebrauch der polnischen Sprache im Ermland um 1880, ZGAE* 42(1983), s. 55–63; A. Triller, *Der polnische Dialekt im südlichen Ermland, Unsere Ermländische Heimat [dalej: UEH]*, 1(1996).

kilku wieków rozwijał się tutaj również dialekt niemiecki, jako język przybyłych na te ziemie kolonizatorów.

Początkowo przeważali w tym regionie tubylczy Prusowie, jednak ziemie zamieszkałe przez pogan uważano w średniowieczu za niczyje. Okres systematycznego ich podboju przez Krzyżaków otwiera rok 1226, kiedy to Konrad, książę Mazowsza, wezwał na pomoc zakon krzyżacki. Głównym ich zadaniem miała być chrystianizacja Prus, w rzeczywistości chodziło im o zbudowanie własnego państwa zakonnego⁴. W roku 1234 papież Grzegorz IX, na mocy *bulli protekcyjnej dotyczącej całych Prus, (...) wziął ten kraj w swoje posiadanie, ale zarazem przekazał go Zakonowi w wieczystą dzierżawę*⁵.

Historyczna Warmia to ziemia, którą w roku 1243 (data erekcji biskupstwa) otrzymał biskup warmiński tytułem uposażenia⁶. Terytorialnie stanowiła ona 1/3 zdobytych terenów. Biskup Anzelm wybrał dla siebie ich środkową część, w obawie przed napadami Prusów i Litwinów⁷. Terytorium Warmii tworzyło w obrębie Prus kształt trójkąta, zajmując powierzchnię⁸ 4248,62 km². Częściowymi jej granicami naturalnymi był na północy na długości ok. 15 km Zalew Wiślany (Frisches Haff) oraz na zachodzie rzeka Pasłęka (Passarge). Terytorium warmińskie obejmowało późniejsze okręgi (Kreise): Braniewo (Braunsberg), Lidzbark Warmiński (Heilsberg), Reszel (Rößel) oraz Olsztyn (Allenstein), z następującymi miastami: Frombork (Frauenburg), Pieniężno (Mehlsack), Orneta (Wormditt), Bisztynek (Bischofstein), Dobrze Miasto (Guttstadt), Jeziorany (Seeburg), Biskupiec (Bischofsburg) i Barczewo (Wartenburg).

W pierwszym okresie swego istnienia (do 1466) Warmia pozostawała pod wpływem państwa zakonnego. Zakon krzyżacki miał obowiązek zabezpieczać nowo utworzone diecezje pruskie przed napadami plemion pogańskich. Zakres tej opieki nie był jednak dokładnie sformułowany; na przykład Zakon nie ingerował bezpośrednio w zakładanie miast i wsi, a więc w proces kolonizacji tych terenów⁹.

Proces osadniczy był długotrwały i bardzo skomplikowany. Wyróżniamy kolonizację pierwotną, czyli nadział ziemi dziewiczej albo uprawianej przez rodzimych Prusów oraz wtórną¹⁰. Można też mówić o kolonizacji zewnętrznej, czyli napływie osadników z innych terenów oraz o wewnętrznej, kiedy to

⁴ Słownik gwar ostródzkiego, Warmii i Mazur, jw., s. 8.

⁵ A. Szorc, *Dominium Warmińskie 1243–1772. Przywilej i prawo chełmińskie na tle ustroju Warmii, Olsztyn 1990*, s. 95. Do tematu osadnictwa i kolonizacji istnieje obszerna literatura przedmiotu. Oprócz cytowanej tu pracy A. Szorca cennymi pozycjami są: M. Pollakówny, *Osadnictwo Warmii w okresie krzyżackim*, Poznań 1953; V. Röhrich, *Die Kolonisation des Ermlandens*, ZGAE 12(1889), s. 601–724; 13(1900), s. 325–487, 742–980; 14(1903), s. 131–355, 612–709; 18(1913), s. 243–394; 19(1916), s. 173–306; 20(1919), s. 1–227; 21(1923), s. 277–337, 394–411; 22(1926), s. 1–38; K. Kasiskego, *Die Siedlungstätigkeit des Deutschen Ordens im östlichen Preußen bis zum Jahre 1410*, Königsberg 1934; K. Lohmeyera, *Geschichte von Ost- und Westpreußen*, Gotha 1881; A. Poschmann, *Die Siedlungen in den Kreisen Braunsberg und Heilsberg*, ZGAE 17(1910), s. 501–562.

⁶ A. Szorc, jw., s. 23.

⁷ A. Poschmann, *Die Siedlungen*, jw., s. 534.

⁸ U. Tolksdorf, *Ermiländische Protokolle. Alltagserzählungen in Mundart*, Marburg 1991, s. 529.

⁹ A. Szorc, jw., s. 79.

¹⁰ M. Pollakówna, *Osadnictwo Warmii*, jw., s. 112, s. 50–51; A. Szorc, jw., s. 165.

zamieszkała i osiedlona tu ludność zaczynała się przemieszczać w granicach tych ziem¹¹.

W wyniku kolonizacji, początkowo głównie przez ludność pochodzenia niemieckiego, a po wcieleniu Warmii do Polski w 1466 r. przez kolonistów z Mazowsza, plemiona pruskie zostały z biegiem lat zupełnie wyparte. Historycy oraz badacze gwar niemieckich na terenie Warmii częściowo ustalili, skąd przybyli jej osadnicy¹².

Z chwilą, gdy rozpoczęła się kolonizacja podbitych terenów, osadnicy napływali głównie z różnych stron Niemiec: z Bremy, Lubeki, Meklemburgii, ponadto ze Śląska (kolonizowanego od XII/XIII wieku również przez ludność niemiecką), Turyngii, górnej Saksonii, Łużyc, Miśni¹³ oraz Pomorza Zachodniego¹⁴. Ten pierwszy etap kolonizacji, zakończony pod koniec XIV w., na długie lata przesądził o etnicznym, a co za tym idzie i o językowym obliczu Warmii. Wtórna kolonizacja (czy też wewnętrzna) nie była na tyle silna, by zmienić tę mapę rozmieszczenia ludności, a więc również i dialektów.

Trzynasto- i czternastowieczną wędrówkę osadników z terenów niemieckich na kolonizowany obszar nowo utworzonych czterech diecezji pruskich (w tym warmińskiej) niektórzy historycy porównują do dziewiętnastowiecznej emigracji Europejczyków do Ameryki albo emigracji z Niemiec wschodnich do przemysłowych obszarów zachodnioniemieckich¹⁵.

Część kolonistów przybyła tu wraz z biskupami jako ich dworzanie, krewni, znajomi, protegowani albo zostali sprowadzeni jako fachowcy do konkretnych zadań lub rolnicy do uprawy ziemi. Poczet biskupów warmińskich otwiera Anzelm (1250–1278), który odbywając liczne podróże po obszarze ówczesnych Niemiec w roli legata papieskiego, próbował zdobywać chętnych do przybycia i osiedlenia się na Warmii¹⁶.

Właściwa kolonizacja rozpoczęła się dopiero w okresie panowania Henryka I Fleminga (1278–1300), pochodzącego z Lubeki — następcy Anzelma¹⁷. Napłynęło wtedy dużo osadników, pochodzących również z okolic tego miasta, gdzie mówiono dialektem dolnoniemieckim (Niederdeutsch, Plattdeutsch, Platt)¹⁸. Przybyli oni nad Zalew Wiślany¹⁹, zakładając wokół zamków osady, a później miasta: Braniewo, Frombork, Pieniężno oraz wsie²⁰. Na terenach tych rozpowszechnił się

¹¹ Tamże, s. 164; Słownik gwar ostródzkiego, Warmii i Mazur, jw., s. 10.

¹² E. Brachvogel, *Eigenart und Ursprung des Plattdeutsch im nördlichen Ermland*, *UEH* 9(1933), s. 36; A. Poschmann, *Die Siedlungen in den Kreisen Braunsberg und Heilsberg*, *ZGAE* 17(1910), s. 501–562; V. Röhrich, *Die Besiedlung des Ermlandes mit besonderer Berücksichtigung der Herkunft der Siedler*, *ZGAE* 22(1926), s. 256–279.

¹³ Słownik gwar ostródzkiego Warmii i Mazur, jw., s. 10.

¹⁴ A. Szorc, jw., s. 70.

¹⁵ A. Poschmann, jw., s. 534.

¹⁶ Tamże, s. 540.

¹⁷ S. Achremczyk, R. Marchwiński, J. Przeracki, *Poczet biskupów warmińskich*, Olsztyn 1994, s. 19.

¹⁸ E. Brachvogel, jw., s. 36; *Mundarten im Ermland, Ermlandbriefe*, 1950, nr 13, s. 18; A. Poschmann, jw., s. 533 nn.

¹⁹ W. Mitzka, *Sprache und Siedlung am Südufer des Frischen Haffs*, *Zeitschrift für deutsche Mundarten* 18(1923), s. 161–173.

²⁰ K. Lohmeyer, *Geschichte von Ost- und Westpreußen*, Gotha 1888, s. 160 nn., 216 nn.

używany przez nich dialekt, przyjmując z czasem nazwę dolnopruskiego (Niederpreußisch). W dalszym ciągu napływali koloniści niemieckojęzyczni, głównie z okolic Lubeki, ale również z Saksonii Dolnej. Procesowi kolonizacji zupełnie poświęciło się przykładowo rodzeństwo tegoż biskupa — czterej bracia i jedna siostra, pochodzący z dobrze sytuowanej, kupieckiej rodziny Flemingów z Lubeki²¹.

Dopiero za biskupa Eberharda z Nysy (1301–1326)²² kierunek kolonizacji przesunął się bardziej na południowy wschód. Takie miasta jak: Lidzbark Warmiński, Dobre Miasto, Orneta oraz Jeziorany zostały założone przez osadników pochodzących głównie ze Śląska, Saksonii Górnej, Miśni i Łużyc²³, których gwara zaliczana jest do dialektu środkowoniemieckiego (Mitteldeutsch)²⁴. Na nowo zaludnionych terenach dialekt ten został wkrótce nazwany wysokopruskim (Hochpreußisch)²⁵.

Napływ kolonizatorów z terenów niemieckich po śmierci biskupa Eberharda ustał. Jedynie osadnicy z okolic Elbląga przenieśli się do wschodniej części Warmii, zakładając miasto Reszel i zaludniając okolice, aż do Bisztyńka, przynosząc ze sobą dialekt dolnoniemiecki²⁶.

Dialekty niemieckie na terenie Warmii obejmowały zatem dolnopruski (Niederpreußisch, Plattdeutsch, „Käslausch”, „Käslauisch”) oraz wysokopruski (Hochpreußisch). Ten ostatni, razem z gwarą śląską (Schlesisch), należał do dużej grupy dialektów wschodnio-środkowoniemieckich (Ostmitteldeutsch). Wysokopruski obszar językowy (otoczony przez niskopruski i pozostający w dużym stopniu pod jego wpływem) oprócz występującej w środkowej Warmii wokół miast: Lidzbarka Warmińskiego, Ornety, Jezioran oraz Dobrego Miasta gwary, zwanej gwarą wrocławską — Breslausch, Breslauisch obejmował również gwarę Górnych Prus, zwanych także Pogórzem (Oberländisch). Dialektem dolnopruskim mówiono w okolicach Braniewa i Fromborka; był to obszar tzw. skracania długich samogłosek („Kürzungsgebiet”) oraz w okolicach Pieniężna (Mehlsack); była to gwara zachodnio-dolnopruska (Westniederpreußisch, „Westkäslausch”) i w okolicach Reszla i Bisztyńka — gwara wschodnio-niskopruska (Ostniederpreußisch, Ostkäslausch)²⁷.

²¹ A. Poschmann, *iw.*, s. 542.

²² S. Achremczyk, R. Marchwiński, J. Przeracki, *iw.*, s. 23–26.

²³ A. Poschmann, *iw.*, s. 546.

²⁴ Słownik gwar ostródzkiego Warmii i Mazur, s. 10; A. Poschmann, *iw.*, s. 546–549.

²⁵ U. Tolksdorf, *iw.*, s. 540; P. Wiesinger, *Zur Entwicklungsgeschichte der hochpreußischen Mundarten*, w: *Festschrift für Friedrich von Zahn*, wyd. R. Olesch, L. Schmitt, J. Göschel, t. 2 (*Zur Sprache und Literatur Mitteldeutschlands*), Köln – Wien 1971, s. 35–58 (wydano w ramach: *Mitteldeutsche Forschungen*, 50/2).

²⁶ U. Tolksdorf, *iw.*, s. 540; A. Szorc, *iw.*, s. 167.

²⁷ W. König, *dtv-Atlas zur deutschen Sprache*, München 1994, s. 230–231; Metzler-Lexikon der Sprache, Stuttgart – Weimar 1993, s. 248, 419, 443; U. Tolksdorf, *Die Mundarten des Ermlandes*, *UEH* 11(1965), nr 2; tenże, *Ermländische Protokolle*, *iw.*, s. 540; A. Szulc, *Eine Mitteldeutsche Siedlungsmundart im Kreis Dobre Miasto* (mps pracy doktorskiej), Poznań 1959, s. III–V; E. Riemann, *Rettet die ermländischen Mundarten*, *Ermländischer Hauskalender*, 1954, nr 87, s. 191–192.

Określenie „gwara wrocławska” (Breslausch) na trwałe przyjęło się zarówno przez używających ją (również do dzisiaj), jak i w literaturze przedmiotu²⁸. Nazwa ta wyraźnie wskazuje na pochodzenie posługujących się nią wspólnot komunikacyjnych. Taka interpretacja ma nie tylko swych zwolenników, ale i przeciwników.

Aleksander Szulc przytacza w dysertacji stanowisko K. Wagnera. Ten ostatni twierdzi, że pojęcie „Breslausch” pojawiło się zupełnie przypadkowo, utworzone przez jakiegoś przybysza najprawdopodobniej w XVIII w., któremu brzmienie tutejszej gwary wydało się podobne do gwary śląskiej. Sam Szulc uważa natomiast, że w latach 1952–1957 wędrując po Warmii w celu badania tutejszego dialektu, a więc jeszcze wtedy, kiedy mieszkało tu dużo ludności niemieckojęzycznej, posługującej się również gwarą, nie spotkał się wśród niej w ogóle z takim określeniem. Pojęcie to, według niego, używane jest tylko przez badaczy²⁹.

A. Szulc referuje również stanowiska W. Mitzki oraz K.K. Kleina³⁰, poddające w wątpliwość zasadność szukania źródeł niemieckiej gwary warmińskiej bezpośrednio w dialekcie śląskim, wskazując na pewne procesy językowe, którym w czasie kolonizacji Prus na swoim macierzystym terenie podlegała gwara śląska i które powinny być również zauważalne w gwarze warmińskiej, a które tu nie występują (chodzi tu m.in. o wydłużenia samogłosek)³¹. Obaj badacze wskazują na dolnołużycki (Niederlausitzisch) rodowód gwary „Breslausch”.

Podobnego zdania był również Ulrich Tolksdorf. W rozmowie telefonicznej z Waltherem Schimmelpfennigiem powiedział, że ten problem jest jeszcze nie rozwiązany³². On sam raczej podzielał stanowisko Mitzki i Kleina. Wprawdzie istnieją według Tolksdorfa podobieństwa pomiędzy gwarą warmińską (Ermlandisch), zwaną Breslausch, i śląską, ale cechy te, nie będąc typowymi tylko dla tych dwóch gwar, sięgają na zachód, poprzez Lipsk, aż po Hesję, daleko poza zasięg gwary śląskiej i dlatego nie wskazują jednoznacznie na śląski (wrocławski) rodowód warmińskiej gwary środkowoniemieckiej. Dla Ulricha Tolksdorfa nie ma też wystarczających źródeł historycznych i dowodów na to, by stwierdzić, że pierwsi osadnicy pochodzili ze Śląska i przybywając tu, rozpowszechnili swoją gwarę. Tolksdorf widzi korzenie warmińskiej gwary środkowoniemieckiej, podobnie jak Mitzka i Klein, w dialekcie Dolnych Łużyc (Niederlausitz)³³.

Inni badacze nie mają żadnych wątpliwości co do rodowodu gwary „Breslausch” i jej nazwy. Johann Stuhmann³⁴, jeden z pierwszych badaczy tego dialektu,

²⁸ W. Schimmelpfennig, Die Ermländischen Mundarten Breslausch und Käslausch. Eine Einführung, Ermlandbuch 1997, s. 110–121.

²⁹ A. Szulc, jw., s. X.

³⁰ Tamże, s. XI; zob. W. Mitzka, Hochdeutsche Mundarten, Deutsche Philologie im Aufriss, wyd. W. Stammer, Berlin 1952, s. 781 nn.; tenże, Grundzüge nordostdeutscher Sprachgeschichte, Halle 1937, s. 59 nn.; K.K. Klein, Hochsprache und Mundart in den deutschen Sprachinseln, Zeitschrift für Mundartforschung, Halle – Wiesbaden, 24(1957), s. 193 nn.

³¹ Zagadnienie to omawia dokładnie A. Szulc w swojej dysertacji. Procesy językowe ulegały w gwarze warmińskiej albo spowolnieniu, albo zanikały zupełnie z uwagi na to, że była ona gwarą kolonizacyjną drugiego stopnia.

³² W. Schimmelpfennig, jw., s. 119.

³³ U. Tolksdorf, Die Mundarten des Ermlandes, jw.

³⁴ J. Stuhmann — dyrektor gimnazjum w Walczu (Deutsch-Krone) wędrował w latach 90. ubiegłego stulecia po obszarze ówczesnych Prus Wschodnich, zbierając bezpośrednią metodą materiał

uważał za pewne i udowodnione, że koloniści sprowadzeni na te tereny przez biskupa Eberharda z Nysy, pochodzili właśnie ze Śląska, a gwara wrocławska (Breslausch), którą mówili, rozpowszechniła się również na Warmii. Jest ona według niego częścią dialektu środkowoniemieckiego. Podobnego zdania był również W. Ziesemer³⁵, współtwórca *Słownika pruskiego (Das preußische Wörterbuch)* oraz historycy zajmujący się tematem kolonizacji tych terenów.

Odmiennego zdania jest August Kolberg³⁶. Uważa on, iż określenie „Breslausch”, „Breslau” jest etymologicznie staropruskie i pierwotnie brzmiało „Prezla”. Była to nazwa południowo-zachodniego krańca krainy Prusów (źródła z 1250 r.) zmieniona przez niemieckojęzycznych przybyszów w XIII i XIV wieku.

Jeśli chodzi o określenie „Käslausch”, „Käslausch”, istnieje również mnogość hipotez co do pierwotnego znaczenia tego pojęcia. Początkowo tłumaczono je słowem „Käsebereitung”, czyli „robienie twarogu (sera)”, czynność często wykonywana przez przybyłych kolonistów, ale nie wydaje się, by była to zadowalająca etymologia³⁷. Określenie „Käslausch” po raz pierwszy pojawia się w roku 1536, w liście wysokiego urzędnika Eike von Reppichau do księcia Albrechta. Donosi w nim, że w okolicach miejscowości Schmauch (Skowrony) miejscowy ksiądz mówi w charakterystyczny sposób, a mianowicie „koselich”. Wkrótce pojawia się forma „köslisch”, „köbligß”. Napisany w dialekcie wiersz weselny został w roku 1650 nazwany „halb-käselausch”.

Z wyżej wymienionych teorii najbardziej prawdopodobna jest W. Mitzki, za przyjęciem której opowiada się również U. Tolksdorf. Otóż pojęcie „käslausch” pochodzi najprawdopodobniej od słowa „köslich”, a to z kolei od gwarowego „kouse”. Nasuwa się tu bliskość z łacińskim „causari” — „rozmawiać, gawędzić, rozprawić”. Znaczyłoby zatem „käslausch” tyle, co: „mówić w sposób wyraźny, zrozumiały i swojski” i pokrywałoby się według U. Tolksdorfa z wyrażeniem „platt seggen” — „mówić wyraźnie i zrozumiale”. „Käslauer” stało się z czasem określeniem żartobliwym, używanym szczególnie na granicy dwóch obszarów językowych przez posługujących się dialektem wysokopruskim (Hochpreußisch) w stosunku do ich sąsiadów, mówiących dialektem dolnoniemieckim (Niederdeutsch)³⁸.

A. Kolberg przyjmuje jednak pochodzenie staropruskie słowa „käslausch”. Wskazuje on tym razem na litewskie słowo „kassu” — „chować, grzebać umarłych” i znajduje odpowiednik w pruskim „Kase” — „grób, dół, zagłębienie w terenie”. Stąd określenie „Käslau” (przyrostek *la-*, *lau* uogólnia pojęcie) to nie inne, jak „krajna zagłębien, nizin”, a więc „Niederland”³⁹.

językowy dotyczący dialektu wysokopruskiego. Por. J. Sturmann, *Das Mitteldeutsche in Ostpreußen. Teil II. Zur Kenntnis der sogenannten breslauschen Mundart in Ostpreußen*. Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht 1895/1896, w: Programmheft Königliches Gymnasium zu Deutsch-Krone.

³⁵ Por. A. Szulc, *iw.*, s. X.

³⁶ A. Kolberg, *Die volkstümlichen Namen, käslausch und breslauseh*, *ZGAE* 17(1910), s. 227–236.

³⁷ U. Tolksdorf, *Die Mundarten des Ermlands*, *iw.*, s. 18.

³⁸ Tamże.

³⁹ A. Kolberg, *iw.*, s. 229–231.

Reasumując: jeszcze przed 1945 rokiem rozmieszczenie dialektów niemieckich na terenie ówczesnej prowincji niemieckiej Prus Wschodnich wyraźnie świadczyło o zarysowanym powyżej procesie kolonizacji. W przeważającej części okręgu braniewskiego mówiono dialektem dolnoniemieckim (Niederdeutsch), a na wschód od Pasłęki w południowej części okręgu, z około 30 miejscowościami wokół Ornety (Wormditt), posługiwano się dialektem środkowoniemieckim. Granica między tymi dwoma obszarami językowymi przebiegała od rzeki Pasłęki, wzdłuż Walszy (Walsch), aż do punktu, gdy stawała się północną granicą wsi Osetnik (Wusen), później prowadził krótki odcinek na południe, ale także wieś Augustyny (Agstein) pozostawała w obrębie dialektu dolnoniemieckiego. Granica przebiegała dalej na wschód, wzdłuż następujących miejscowości: Osetnik (Wusen), Bażyny (Basien), Lejlawki Duże (Groß Grünheide) i Małe (Klein Grünheide), Nowy Dwór (Neuhof), Henrykowo (Heinrikau), Komajny (Komainen), Mingajny (Migehnen), Miłkowo (Millenberg), Miejska Wola (Bürgerwalde) — wszystkie one były środkowoniemieckojęzyczne. Linia graniczna, biegnąca dalej na wschód, odcinała z okręgu Lidzbark Warmiński północną jego część z wsiami: Klusity Wielkie (Groß Kläusitten) oraz Stabunity (Stabunken), gdzie rozpowszechniony był dolnoniemiecki. Poza tymi okolicami północna i wschodnia granica okręgu Lidzbark Warmiński (jednocześnie będąca też granicą Warmii), oddzielała od miejscowości Workiejmy (Workeim) do Tyngi (Tingen) gwarę „Breslausch”, z tym, że północno-wschodnia granica językowa przebiegała jednak trochę bardziej w linii prostej, niż granica okręgu, gdyż w wysuniętej północno-wschodniej części okręgu lidzbarskiego, z następującymi wsiami: Szczęsne (Schönwalde), Wozławki (Wuslack), Trutnowo (Trautenau) używany był dialekt dolnoniemiecki. Wschodnia granica pomiędzy gwarą „Breslausch”, a „Ostkäslausch” zaczynała się koło Tyngi, biegła zatem pomiędzy następującymi miejscowościami: Sułowo (Schulen), Paluzy (Plausen), Bisztynek (Bischofstein), Łądek (Landau), Troszkowo (Klackendorf), Lutry (Lautern), Kolno (Groß Köllen), Wójtowo (Voigtsdorf), Górkowo (Görkendorf), biegła wzdłuż granicy między okręgami lidzbarskim i reszelskim aż do Sękit (Senkitten), dalej na północ do miejscowości Sucholasek (Trockenwald), przecinając go w południowo-wschodnim kierunku. Granica ta zakręca dalej na południe i kończy się w okolicach Biesowa (Groß Bössau).

Z kolei na południe granica między okręgiem Lidzbark Warmiński (Heilsberg) a okręgiem Olsztyn (Allenstein) jest znowu częściowo granicą językową, z tym że ta ostatnia biegnie bardziej na południe, w kierunku południowo-zachodnim. Leżące najbardziej na krańcach północnych okręgu olsztyńskiego wsie: Derz (Derz), Jasnosz (Klarhof), Gradki (Gradtkn), Plutki (Plutken), Sętal (Süßenthal), Pupki (Pupkeim albo Tolnicken), Nowe Kawkowo (Neu Kockendorf), Stare Kawkowo (Alt Kockendorf), Szatanki (Schattens), Gamerki Wielkie (Groß Gemmern), Gamerki Małe (Klein Gemmern) oraz Kiersztanowo (Kirschdorf) zaliczały się do środkowoniemieckiego obszaru językowego. A zatem te okolice razem z przeważającą częścią okręgu Lidzbark Warmiński, obszarem wokół Ornety (Wormditt), okręgiem Susz (Rosenberg) oraz Pogórzem (Prusy Górne — Oberland) tworzyły dużą wyspę dialektu wysokopruskiego (Hochpreußisch) na tle dialektu dolnopruskiego (Niederpreußisch). Graniczył on na południu z polskim obszarem językowym. Był to dialekt wschodnio-środkowoniemiecki (Ostmitteldeutsch),

a więc jeden z odłamów dialektu wysokoniemieckiego (Hochdeutsch). Dialekty dolnoniemieckie na Warmii sąsiadowały poza tym bezpośrednio z gwarami Mazur wschodnich (dawne powiaty: mławowski, giżycki, olecki)⁴⁰.

Nie znaczy to jednak, że przedstawione powyżej granice były stałe. Ponieważ są to granice obszarów językowych, mogły się zmieniać wraz z przemieszczaniem komunikujących się daną gwarą osób, ale raczej w znikomym stopniu. I tak przesunięcie granicy pomiędzy „Breslausch” a „Käslausch” na korzyść tej pierwszej gwary zostało zauważone przez W. Kucka⁴¹, który badał ten dialekt 30 lat później niż J. Stuhmann. Poza tym interesujący jest sposób, w jaki przebiegają omówione granice, a mianowicie odpowiadają one częściowo pradawnym, naturalnym granicom, pamiętającym jeszcze pogańskie Prusy i czasy pierwszej kolonizacji, wyznaczonym bądź przez rzeki, bądź przez trudne do przebycia gęste puszcze i lasy. Świadczy to wyraźnie o przebiegu procesu osadnictwa. Zdobyte tereny były już przecież częściowo zamieszkałe przez tubylczą ludność i dzieliły się wyraźnie na obszary dziewicze, nietknięte przez człowieka, z uwagi na ich niedostępność oraz na już zaludnione, w pewnym stopniu ucywilizowane. Chodzi tu między innymi o pierwotną granicę pomiędzy krainami Wewą i Pomezanią, wyznaczoną przez gęstą puszcza, a której pozostałości odnajdujemy w postaci zalesionego obszaru pomiędzy Walszą (Walsch) a Drwęcą (Drewenz), czyli okolice miejscowości: Tawty (Tafterwald)⁴² i Komajny (Komainer Wald). Również w granicy wpływów poszczególnych gwar możemy dopatrzeć się granicy między pruskimi krainami Pomezanią i Barcją.

Należy również pamiętać, że północno-wschodnia granica pomiędzy gwarami od Workiejm do Tyngi była najtrwalsza i miała poważne skutki polityczne. Gdy w roku 1466 Warmia uniezależniła się od Zakonu i została wcielona do Polski, granice biskupstwa stały się granicą kraju. Wyraźna i silnie utrzymująca się granica używania gwary „Breslausch” stała się po roku 1525 granicą wyznaniową, kiedy to Warmia pozostała katolicka, a Prusy Książęce przyjęły protestantyzm. Gdy od roku 1772 Warmię włączono do Prus, znikła polityczna granica z 1466, ale pozostały granice: wyznaniowa i językowa; gwara „Breslausch” nazywana była przez protestancką ludność językiem katolickim⁴³.

II wojna światowa zachwiała dotychczasowym porządkiem politycznym. Warmia przypadła w udziale Polsce. Większość spośród prawie 280 tys. niemieckiej ludności zamieszkującej do 1939 r. te tereny uciekła, zginęła, została wywieziona w głąb ZSRR bądź przepadła bez wieści⁴⁴. Warunki życia tych, którzy pozostali, zmieniły się diametralnie. Wspólnoty komunikacyjne, posługujące się daną gwarą, zostały rozbite. Proces ten przebiegał różnie, zależnie od konkretnej miejscowo-

⁴⁰ U. Tolksdorf, *Die Mundarten des Ermlands*, jw.; A. Poschmann, jw., s. 548–549; E. Brachvogel, jw., s. 36; W. König, jw., s. 230–231. Por. mapy rozmieszczenia dialektów, w: P. Wiesinger, E. Ruffin, *Bibliographie zur Grammatik der deutschen Dialekte. Laut-, Formen-, Wortbildungs- und Satzlehre. 1800 bis 1980*, Bern – Frankfurt a.M. 1982.

⁴¹ W. Kuck, *Die nordöstliche Sprachgrenze des Ermlandes*, Teuthonista, 1926, nr 2.

⁴² Obecnie tej miejscowości już nie ma.

⁴³ U. Tolksdorf, *Die Mundarten des Ermlandes*, jw.

⁴⁴ Chodzi tu o samych Warmiaków. B. Poschmann, *Die Geschichtsschreibung über das Ermland in der Bundesrepublik Deutschland*, Olsztyńskie Studia Niemcoznawcze, Olsztyn 1986, s. 5.

ści⁴⁵. Do niektórych od razu po II wojnie światowej napłynęło dużo przesiedleńców z dawnych kresów wschodnich Polski. Pojawił się zatem nowy język w codziennym użytkowaniu. Zawierano mieszane małżeństwa, niektórzy Niemcy polonizowali się. Językiem urzędowym po zakończeniu II wojny światowej stał się język polski. Dzieci, nawet gdy w domu mówiły gwarą niemiecką, były najczęściej dwujęzyczne, gdyż zarówno w szkole, jak i w zabawach z polskimi rówieśnikami używały języka polskiego. Były również przypadki odwrotne, gdy polskie dzieci uczyły się języka niemieckiego, najczęściej w jego odmianie gwarowej.

W latach pięćdziesiątych istniały wprawdzie jeszcze niemieckojęzyczne wsie (Sętal, Plutki); należały one jednak raczej do rzadkości. Proces zaniku i wymierania miejscowych gwar środkowo- i dolnoniemieckich był nieuchronny. Bo przecież język jest żywy i rozwija się, gdy istnieją ludzie, którzy go współtworzą w procesie komunikacji. Tymczasem procent ludności niemieckiej był coraz niższy. Byli mieszkańcy Warmii, opuszczając swą dotychczasową ojczyznę, osiedlali się w Niemczech, tworząc nowe skupiska. Największym z takich terenów osiedleńczych były nadreńskie góry Eifel (porównywalne z nim było tylko skupisko Warmiaków wokół Cloppenburga). W kwietniu 1950 roku, 70 warmińskich rodzin (około 400 osób) przyjechało w te okolice ze Szlezwika-Holsztyna, szukając dla siebie nowej ojczyzny. Zasiadli na nowo teren, z którego w latach przedwojennych z 12 miejscowości zostało ewakuowanych około 460 rodzin (ponad 2000 osób) w związku z przeznaczeniem tego terenu w latach 1937–1939 na poligon sił powietrznych (Luftwaffenübungsplatz). Warmiacy zajęli łącznie obszar około 20.000 ha z następującymi miejscowościami: Ahrbrück, Beilstein, Blasweiler, Niederheckenbach, Oberheckenbach, Weidenbach, Fronrath, Watzel, Cassel, Herschbach, Kaltenborn, Lederbach, Hochacht. Poszczególne miejscowości poprzdzielane były pasmami górskimi, porośniętymi lasami. I tak przykładowo Cassel było oddalone od Ahrbrück o 15 km i jednocześnie leżało wyżej o 350 m. Podobnie było z odległością Cassel i Weidenbach — w linii prostej około 5 km, ale drogą pnącą się do góry 15 km⁴⁶. Warmiacy nazwali to rozległe osiedle „Klein Ermlanden da Eifel”⁴⁷. Kontynuowali tu tę samą tradycję i zwyczaje, które były żywe na Warmii i oczywiście pielęgnowali swą gwarę. Ale ich wysiłki nie zostały chyba zakończone sukcesem. Świadczyć może o tym fakt, że na coroczne zjazdy Warmiaków przybywa coraz mniej uczestników. W spotkaniu, które odbyło się w dniach 31 maja – 2 czerwca 1996 r. w Helle⁴⁸ wzięło udział 35 osób z obszaru całych Niemiec, przeważnie starsi ludzie, byli mieszkańcy Warmii, pamiętający swą dawną ojczyznę i wszystko, co było z nią związane, a więc zwyczaje, obrzędy i oczywiście język. Wspólnie z innymi, których spotkał podobny los, chcieli choć

⁴⁵ K. Rein, (Südost)deutsche Sprachinseldialektologie heute, w: *Dialektologie des Deutschen. Forschungsstand und Entwicklungstendenzen*, wyd. K. Mattheier, P. Wiesinger, Tübingen 1994, s. 103–123.

⁴⁶ U. Tolksdorf, Ermländersiedlung Cloppenburg. Umsiedler in neuer Heimat, w: *Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde*, 1970, nr 13, s. 307–318; tenże, *Die Ermländersiedlung Ahrbrück — 30 Jahre nach ihrer Gründung*, *Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde*, 1980, nr 20, s. 256–265; tenże, *Ermländische Protokolle*, jw., s. 533.

⁴⁷ Tamże, s. 527.

⁴⁸ Dokładny przebieg tego spotkania został opisany w „Ermlandbuch” 1997; G. Lutze, G. Bogdanski, *Ermländische Begegnungstage 1996*, 31. Mai bis 2. Juni 1996 in Helle, s. 107–109.

na moment powrócić do przeszłości, porozmawiać dawną gwarą, wysłuchać wykładów oraz uczestniczyć w wieczorach literackich poświęconych prozie i poezji pisanej w dialekcie. Na zjazd przybyło też 9 osób z mniejszości niemieckiej w Lidzbarku Warmińskim oraz 2 osoby reprezentujące „Borussię”. Temat zainteresował również niemieckich dziennikarzy, gdyż obecny był redaktor z rozgłośni WDR 5, w której to 25. sierpnia 1996 roku został nadany reportaż z tego zjazdu.

Nad faktem zanikania żywotności dialektów niemieckich Warmii oraz całej byłej prowincji Prus Wschodnich ubolewali twórcy *Słownika pruskiego (Das preußische Wörterbuch)*⁴⁹, śpiesząc się z gromadzeniem materiału językowego, zwrócili się z prośbą o pomoc do najstarszych Warmiaków, którzy jeszcze się nią posługiwali⁵⁰. Młodsze pokolenia albo w ogóle już jej nie znają, albo tylko rozumieją. Często bywa tak, że posługują się już nową gwarą, charakterystyczną dla danego regionu Niemiec. Podobnie jest ze stanem tutejszej gwary niemieckiej na terenie obecnej Warmii. Jeszcze w większym stopniu należy ona do relikwów. Spośród osób, które pozostały po II wojnie światowej w Polsce dialekt pamiętają nieliczni, a posługują się nim raczej okazjonalnie. Tym większe więc zadanie dla badaczy regionu: etnografów, językoznawców i dialektologów, by to, co jeszcze pozostało zbadać, a tym samym ocalić od zapomnienia.

DIE DEUTSCHEN DIALEKTE AUF DEM GEBIET DES ERMLANDS

ZUSAMMENFASSUNG

Die deutschen Dialekte im Ermland sind Siedeldialekte. Ihre Begründung greift in die Zeiten der Kolonisation zurück. Diese Dialektvielfalt was durch Sprachmischung und Sprachausgleich der verschiedensten, aus dem Altland von den Siedlern mitgebrachten Dialekte zustande gekommen. Uns interessierte vor allem die Herkunft der Ansiedler und der Verlauf der Kolonisation. Wir versuchten also die Heimat der ermländischen Mundarten festzulegen, was leider heutzutage nicht mehr möglich ist, weil die Merkmale, mit denen die Herkunft der Ostwanderer festzulegen wäre, durch Ausgleich unter den verschiedenen mitgebrachten Heimatmundarten oft verloren gingen.

Die Kolonisation gestaltete das eigenartige sprach- und dialektgeographische Bild des Ermlandes. Die Besiedlungsgeschichte hat ihren Niederschlag in den Dialektverhältnissen gefunden. Die Dialektlandschaft hatte also in ihrer Raumaufteilung eine ganz andere Gestaltungsgeschichte als die Landschaften Westdeutschlands. Das Bistum Ermland umfaßte sprachlich gesehen das Breslauische des Hochpreußischen und das Niederpreußische, deren Teile das Ost- und Westkälauische und Braunsberger „Kürzungsmundart“ waren.

Wir erklären auch die Entstehung und die Verwendung der Begriffe: Breslauisch-Hochpreußisch, Kälauisch-Niederpreußisch. Der Charakter von zwei ermländischen Diale-

⁴⁹ Twórcą tego dzieła był W. Ziesemer, który w roku 1911 otrzymał zlecenie od Pruskiej Akademii Nauk. Dopiero w roku 1939 był gotowy pierwszy tom (910 stron). Jeszcze w roku 1944 ukazała się część tomu drugiego. Pozostały manuskrypt, umieszczony w 122 skrzyniach, został zniszczony podczas II wojny światowej. W roku 1951, a więc krótko po śmierci W. Ziesemera, dzieła tego od nowa podjął się E. Riemann.

⁵⁰ E. R i e m a n n, Rettet die ermländischen Mundarten, *Ermländischer Hauskalender*, 1954, nr 87, s. 191–192.

kten ist zweifellos einerseits niederdeutsch und andererseits mitteldeutsch. Dann werden die Sprachgrenzen angegeben und wird auf die Übereinstimmung mit früheren Grenzen noch aus der Kolonisationszeit hingewiesen.

Zum Schluß stellen wir die Situation nach dem 2. Weltkrieg dar und deren Einfluß auf die Sprache. Auf Grund der Auflösung der ehemaligen Sprachgemeinschaft sind diese Dialekte leider schon im Aussterben begriffen und werden in wenigen Jahren ganz verschwunden sein. Der Versuch, sie von völligem Verlöschen zu retten, waren die Siedlungen der Ermländer in Westdeutschland. Die Umsiedler bemühten sich dort, die mitgebrachte Mundart zu pflegen.

Mit der immer kleineren Anzahl von zurückgebliebenen Sprachträgern im Ermland und mit der immer größeren Anzahl von verstorbenen Sprachträgern der ermländischen Dialekte in Deutschland geraten die Mundarten dieses Gebietes von Tag zu Tag in Vergessenheit.

KARDYNAŁ STANISŁAW HOZJUSZ W ŚWIETLE SPUŚCIZNY PIŚMIENNICZEJ KSIĘDZA STANISŁAWA RESZKI

T r e ś ć: Wstęp. — I. Stanisław Reszka i jego spuścizna piśmiennicza. — II. Postać Stanisława Hozjusza w twórczości Stanisława Reszki. Zakończenie. — Zusammenfassung.

WSTĘP

Jubileusz 750-lecia diecezji warmińskiej pobudza do naukowej refleksji nad dziejami tegoż Kościoła i niejako zobowiązuje do przybliżenia życia i działalności biskupów, którzy przecież w dużej mierze tworzyli historię tego regionu. Rządcy diecezji nie tylko zajmowali się administracją, niektórzy z nich wnieśli ponadto poważny wkład w rozwój nauki i kultury polskiej, a także ogólnoeuropejskiej¹.

W okresie I Rzeczypospolitej do najwybitniejszych pod tym względem, chronologicznie biorąc, z pewnością należą: Jan Dantyszek (1485–1548)², Stanisław Hozjusz (1504–1579)³, Marcin Kromer (1512–1589)⁴ i Ignacy Krasicki (1735–1801)⁵. Byli oni twórcami i mecenasami nauki i kultury religijnej, a nawet świeckiej. Na tematy ich życia i twórczości powstała już bogata literatura polska i obcojęzyczna⁶.

Dantyszek i Krasicki zasłużyli się bardzo na polu poezji i prozy o tematyce świeckiej, dlatego weszli w dużym zakresie jako autorzy laicy (*incognito*) do programów nauczania literatury polskiej, nawet w bezwyznaniowych szkołach średnich i wyższych. Szersze zainteresowanie się ich twórczością za naszych dni spowodowało liczniejsze jej edycje oraz powstanie nowoczesnych biografii i monografii literackich⁷.

¹ Dotychczas brakuje syntezy na temat wkładu duchowieństwa warmińskiego w rozwój nauki i kultury europejskiej. Oprócz wymienionych dalej w tekście biskupów, należy wskazać tu na duchownych niższych stopni w hierarchii kościelnej, np.: Mikołaj Kopernik, Eustachy Knobelsdorf, Tomasz Treter, Stanisław Reszka, Wawrzyniec Rudawski, Joachim Pastorius.

² Zob. PSB IV, s. 424–430.

³ PSB X, s. 42–46.

⁴ PSB XV, s. 319–325.

⁵ PSB XV, s. 144–150.

⁶ Bibliografia literatury polskiej, Nowy Korbut, t. 2, s. 113–119, 266–273 (a także J. S m o c z y Ń s k i, Bibliographia Hosiana, *Miesięcznik Diecezji Chełmińskiej* 1937, s. 974–981); Nowy Korbut, t. 2, s. 412–419; t. 5, s. 185–216.

⁷ Z. N o w a k, Jan Dantyszek. Portret renesansowego humanisty. Wrocław – Warszawa – Kraków 1982; t e n ż e, Wstęp do: Jan Dantyszek, *Pieśni*, Olsztyn 1987. M. P i s z c z k o w s k i, Ignacy Krasicki.

Hozjusz i Kromer, bardziej zorientowani w życiu i w pracy na sprawy Kościoła katolickiego i mocno zaangażowani w jego potrydencką reformę, oddali swój talent pisarski przede wszystkim na służbę wiary religijnej, więc w naszej epoce nie są tak popularni w programach szkolnych i uniwersyteckich, nie posiadają jeszcze nowoczesnych biografii⁸, nieliczne są edycje ich dzieł⁹, a pozostała po nich cenna korespondencja rękopiśmienna w dużej mierze¹⁰ czeka jeszcze na swego wydawcę, gdyż w dotychczasowej formie jest mało dostępna do badań naukowych.

W niniejszym artykule zajmę się tylko sylwetką kardynała i biskupa warmińskiego, Stanisława Hozjusza. Spróbuję spojrzeć na niego przez pryzmat spuścizny piśmienniczej jego domownika, sekretarza i pierwszego biografy, mieszczańca, rodem z Buku w Wielkopolsce ks. Stanisława Reszki (1544–1600). Zamieszczone tu refleksje traktuję jako niewielki przyczynek w dłuższym procesie przybliżania postaci wielkiego kardynała współczesnemu nam pokoleniu Polaków.

I. STANISŁAW RESZKA I JEGO SPUSCIZNA PIŚMIENNICZA

Zasadniczy biogram Stanisław Reszki przedstawiłam już w *Polskim Słowniku Biograficznym*¹¹, a ogólną charakterystykę jego twórczości i próbę katalogu piśmiennictwa dałam w artykule *Stanisław Reszka jako humanista i pisarz*¹², tutaj zaś przypomnę tylko najważniejsze wydarzenia z jego życia i rozwinę główny wątek twórczości, poświęcony kardynałowi Hozjuszowi.

Dzieciństwo i wczesna młodość Reszki upłynęły zapewne w rodzinnym mieście w szkole parafialnej, następnie w Akademii Lubrańskiego w Poznaniu, potem na uniwersytetach w Krakowie i we Frankfurcie nad Odrą. Studiów wówczas nie ukończył. Przeszkodziły w tym zapewne: zaraza w Krakowie i trudne warunki materialne, typowe dla stanu mieszczańskiego. Młodemu Stanisławowi prawdopodobnie przyszedł z pomocą skoligacony z rodziną Reszków poznański lekarz

Monografia literacka, Kraków 1969; Paul Cazin, Książę biskup warmiński Ignacy Krasiecki 1735–1801, tłum. M. Mroziński, Olsztyn 1983. Dzieła wszystkie Ignacego Krasieckiego były kilka razy wydawane drukiem w XIX i w XX w.

⁸ Dotychczasowe biografie Hozjusza i Kromera pióra A. Eichhorna są już przestarzałe, nowoczesne przygotowuje do druku ks. prof. A. Szore.

⁹ W drugiej poł. XX w. wydano drukiem tylko nieliczne dzieła: S. Hozjusz, *Poezje*, Olsztyn 1980, 1988; M. Kromer, *Historia prawdziwa o przygodzie żalostnej księżniczki finlandzkiej Jana i królowej polskiej Katarzyny*, Olsztyn 1974, 1983; tenże, *Polska czyli o położeniu, ludności, obyczajach (...)* księgi dwie, tłum. S. Kazikowski, Olsztyn, 1977; tenże, *Mowa na pogrzebie Zygmunta I, oraz: O pochodzeniu i o dziejach Polaków*, księgi XXIX i XXX, Olsztyn 1982.

¹⁰ Dotychczas wydano drukiem pięć tomów korespondencji Stanisława Hozjusza w układzie chronologicznym, zob. ich wykaz: *Korespondencja Stanisława Hozjusza kardynała i biskupa warmińskiego*, t. VI, *Studia Warmińskie* XV(1978), s. 2. *Korespondencja Marcina Kromera jest wydawana w układzie osobowym np. Georgii Ticinii ad Martinum Cromerum epistulae (1554–1585)*, ed. G. A x e r, Wratislaviae, Varsoviae, 1975; *Listy Stanisława Reszki do Marcina Kromera (z lat 1568–1588)*, wyd. A. J. Kalinowska, *SW* XX(1983), wyd. 1991, cz. III.

¹¹ *PSB* XXXI, s. 129–133.

¹² Por. A. J. Kalinowska, *Stanisław Reszka (1544–1600) jako humanista i pisarz*, *SW* XXVII(1990), s. 235–244.

Stefan Mikan¹³, polecając go przyjaznemu Hozjuszowi. Reszka w wieku ok. 15 lat dostał się na dwór biskupa warmińskiego Stanisława Hozjusza.

Zadecydował przez to o dalszym swym losie, opowiedział się po stronie katolickiej reformy i pozostał przy boku swego patrona aż do końca jego dni, tj. do 1579 r., czyli przez około 20 lat. Uczył się pracy kancelaryjnej na dworze biskupa i kardynała. Odbił z nim kilka podróży zagranicznych: do Wiednia (1560), do Trydentu na sobór (1561) i do Rzymu (1569). Sprawował też samodzielnie poselstwa z polecenia kardynała dwukrotnie (1573 i 1574) do polskiego króla z rodu Francuzów, Henryka Walezego. Przy tej okazji ujawniło się zamiłowanie Hozjuszowego sekretarza do zwiedzania obcych krajów (turystyka), tak typowe dla ludzi renesansu w myśl zasady: *discere, id est peregrinari*. Kardynał warmiński uznał za stosowne upomnieć swego domownika, by wracał do Rzymu i nie nadwyręzał już i tak uszczuplonej kasy¹⁴.

Powoli zdobywał nasz pisarz godności i tytuły kościelne. W 1571 r. otrzymał po Kacprze Hannowie kanonię warmińską, w 1572 subdiakoniat, w 1575 — święcenia kapłańskie z rąk swego patrona. Za protekcją kardynała uzyskał w 1577 r. od papieża Grzegorza XIII sygillaturę¹⁵, a w 1579 datarię w św. Penitencjarii. Ten ostatni fakt poprzedziło zdobycie na uniwersytecie w Perugii stopnia doktora obojga praw¹⁶. Reszka pod auspicjami Hozjusza zdobył wykształcenie i wszystkie dostępne dla niego jako mieszczanina godności w hierarchii kościelnej¹⁷.

Bardzo boleśnie przeżył śmierć kardynała (5 VIII 1579). Został obok Hozjuszowego bratanka Stanisława egzekutorem testamentu swego pana. Otrzymał po nim książki drukowane i rękopisy. Stanisław Reszka pracując na dworze Hozjusza nie tylko służył pomocą kardynałowi, lecz próbował też swego talentu pisarskiego. Przy różnych okazjach nawiązywał kontakty z przyjaciółmi Hozjusza: duchownymi

¹³ PSB XXI, s. 54–56.

¹⁴ Zob. S. Hozjusz do S. Reszki, 29 VI 1573: „Orbis lustrationem in aliud tempus reicias (...). Sumptuum etiam habeas rationem, cum in quibus versamur angustiis non ignores, nam nec ex patria, nec Neapoli quicquam”. — SW XX(1983), s. 528.

¹⁵ Dokument nominujący z dnia 13 I 1577. — SW XX(1983), s. 540–541.

¹⁶ Por. Z dworu Stanisława Hozjusza. Listy Stanisława Reszki do Marcina Kromera 1568–1582. Wstęp, przekład i komentarze J.A. Kalinowska, Olsztyn 1992, s. 218.

¹⁷ Ponadto po śmierci Hozjusza Reszka dwukrotnie był kandydatem na biskupa: 1) w 1582 na wskrzeszone biskupstwo w Kołozwarzach na Węgrzech, (St. Rescii Diarium 1583–1589, ed. Ioan. Czubeck, Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce, t. XV, cz. I, s. VIII–IX); 2) w 1583 na wakujące po Wojciechu Sobiejujskim biskupstwo przemyskie, które objął Jan Borukowski. W obu wypadkach przeszkodził brak szlachectwa. Zachowało się piękne świadectwo J. Zamoyskiego o Reszce „Ad D. Rescium, quod attinet, est is quidem omnibus ornamentis dignissimus, qui veris virtutis doctrinae atque pietatis ornamentis cumulate a Deo ornatus est. Verum iis tamen temporibus vivimus, quibus etsi potissimum quidem apud nos voluntas divina atque cuiusque virtus valere debeant, tribuendum tamen etiam hominum opinioni atque legibus aliquid sit, quae cum in Regno hoc huiusmodi sint, quibus ad senatorum locum, qui nobilis non sit, non admittatur. Sit autem D. Rescius honestis quidem ac nobilibus parentibus Posnaniae (!) natus, non iis tamen, qui quod urbe domicilium habuerint nostrorum hominum existimatione atque moribus nostris nobiles habeantur, in quas hominum voces honor eius incursum esset facile illi-ma D. V-ra perspicit. Iudicium, quidem D. V-rae de illo cum meo omnino convenit. Non deero autem illi aliis in rebus apud Regiam M-tem, quam et ipsam nullas ornandi augendique eius occasiones praetermissuram scio”. (Zamoyski do kard. A. Bolognetto, Kraków 1584, w: Monumenta Poloniae Vaticana, t. VII, ed. E. Kuntze, Kraków, 1950, s. 266).

i świeckimi, wskutek tego powstała obfita korespondencja, wśród której na uwagę zasługują listy do Marcina Kromera¹⁸.

Oprócz wspomnianej korespondencji, o której jeszcze będzie mowa, spuściznę piśmienniczą Reszki można podzielić na: prace edytorskie, traktaty i dzieła oraz tłumaczenia¹⁹.

Z dwu jego prac edytorskich godne szczególnej uwagi jest pośmiertne wydanie drukiem u Materna Cholina dzieł wszystkich Hozjusza (*Stanisłai Hosii opera omnia in duos divisa tomos*, Coloniae 1584). Traktaty i dzieła, których w sumie jest 14, można bardzo ogólnie podzielić pod względem treści na: ascetyczne, historyczne (przeważnie hojzańskie) i polemiczne. Zachowały się tłumaczenia utworów Hozjusza pióra Reszki. Nie doczekał się nasz pisarz, tak jak jego patron, zbiorowego wydania swojego dorobku literackiego, który w dużej mierze jest rozproszony po różnych bibliotekach i archiwach w formie rękopisów i starodruków. Te ostatnie ujrzały światło dzienne w oficynach polskich i zagranicznych: najczęściej drukowane były w Krakowie i w Neapolu, jeszcze w XVI stuleciu.

Reszka wychowany i wykształcony na dworze kardynała warmińskiego zachował dla swego patrona na zawsze cześć i wdzięczność, świadczą o tym w jego spuściznie literackiej wzmianki o Hozjuszu. Na szczególną uwagę zasługują traktaty i dzieła w całości poświęcone tematyce hojzańskiej. Są to: *De obitu magni Stanisłai Hosii cardinalis ode lugubris* i *Epistola de transitu et dormitione (...)* *Stanisłai Hosii* oraz *Vita Domini Stanisłai Hosii...* Utwory te w szesnastym stuleciu, ze względu na postać tytułową, cieszyły się wielką poczytnością, co potwierdzają kilkakrotne ich wydania i tłumaczenia²⁰.

II. POSTAĆ STANISŁAWA HOZJUSZA W TWÓRCZOŚCI STANISŁAWA RESZKI

Humanizm renesansowy wymagał od swoich adeptów (a Reszka z pewnością do nich zaliczał się), twórczości poetyckiej, więc wzorując się na Hozjuszu młody Stanisław próbował w tej dziedzinie swego talentu. Dorobek poetycki Reszki jest bardzo skromny, zachowało się zaledwie kilka utworów²¹, spośród których na uwagę zasługuje *De obitu magni S. Hosii ode lugubris* — gatunek literacki zaczerpnięty z przedchrześcijańskiego antyku, pisany na wzór Horacego, strofą saficką, wiersz pełen patosu, ozdobiony dekoracją mitologiczną i biblijną, mocno zretoryzowany. Poza kilkoma inwokacjami, skierowanymi do tytułowego bohatera mógłby prawie pasować do innego nazwiska. Hozjusz jawi się w nim jako wielki człowiek, dobry biskup, ojciec ojczyzny, dobry pasterz, ozdoba Rzymu, chluba Polski, pogromca herezji, godny pośrednik, proszony jest o wstawiennictwo u Boga.

¹⁸ W oryginalnym jez. łac. wydane drukiem: SW XX(1983), s. 245–526.

¹⁹ Tamże, s. 559–561.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

W ciągu 20 lat przebywania na dworze Hozjusza młody Reszka dokładnie poznał swego patrona i wiele się od niego dowiedział. Mimo dużej różnicy wieku zaprzyjaźnił się z kardynałem. Słuchał jego opowiadań o latach dziecińczych. Mając przekonanie o świętości swego pana, skrzętnie zbierał materiały z myślą o przyszłej jego beatyfikacji²². Z pewnością czynił to spontanicznie bez żadnego zamówienia, by ocalić od zapomnienia tę świetlaną postać.

Po śmierci mistrza nadarzyła się dobra okazja (powrót do Polski — 1583), by zebrany i odpowiednio przygotowany materiał²³ przekazać do „recenzji” zaprzyjaźnionemu M. Kromerowi, sławnemu dziejopisowi. Tak powstawała pierwsza biografia kardynała *Vita S. Hosii Poloni SRE cardinalis, maioris poenitentiarum et episcopi Warmiensis*. Ocena dzieła wypadła bardzo dobrze, z czego cieszył się autor²⁴.

Po raz pierwszy ukazało się ono drukiem w Rzymie w 1587 r. Reszka dedykował je papieżowi Sykstusowi V (zapewne z nadzieją na wsparcie materialne). Do tego wydania dołączył wspomnianą *Ode lugubris...* *Vita Hosii* jest to życiorys pochwalny, stanowiący jedno z najwybitniejszych osiągnięć polskiej biografistyki renesansowej²⁵. Reszka miał już praktyczne wzory tego gatunku literackiego (korzeniami sięgającego antyku) w Kallimachowym *Życiorysie Grzegorza z Sanoka* (1477) i Hozjuszowym *Życiu Piotra Tomickiego* (1535).

Autor *Vita Hosii* zachował w tej biografii zasadniczy układ chronologii fabularnej, wyznaczonej wydarzeniami z życia bohatera, którego przeprowadził przez dzieciństwo i młodość, nie szczędząc przy tym pochwał dla jego rodziców. Opisawszy podziwu godną edukację, rozpoczął rozważanie o cnotach Hozjusza. Przedstawił jego postać jako wzorowego katolika i gorliwego przedstawiciela hierarchii kościelnej. Opowiedział o działalności kardynała w zwalczaniu błędów innowierczych. Opisał jego zamiłowania do medytacji religijnych i praktyk pokutnych. Z dużym pietyzmem ukazał osobowość swego patrona. Taki zarys kompozycji dzieła Reszka wzbogacił apoteozą głównego bohatera, który bez reszty oddany Bogu i Kościołowi katolickiemu idealnie zrealizował model człowieka religijnego²⁶. Nic więc dziwnego, że kult Hozjusza rozwijał się przez wieki i wpisano go nawet do *Acta sanctorum*²⁷.

²² Zob. Reszka do J. Kreczmera, 13 XII 1579 przy S. Rescius, „Vita Hosii”, Olivae 1690, s. 496; tenże do Kromera, 22 X 1580. SW XX(1983), s. 494.

²³ „Hystoria vitae nonum premetur ad annum, quamvis non desint viri doctissimi, qui in lucem hominum efferendam putant. Mallem a R-ma D. V-a limam adhiberi, idque mihi curae futurum est”. SW XX(1983), s. 500.

²⁴ Reszka do Kromera, 1 II 1586, „Iudicium R-mae D. V-rae de „Vita Hosiana” amantis est iudicium, cui locum dare non possum, quia de me dicitur, non dare non possum, quia abs te dicitur, in cuius ore et pectore fides et veritas sedem fixisse creditur”. SW XX(1983), s. 519.

²⁵ Por. J. S t a r n a w s k i, Z dziejów sławy S. Hozjusza — pisarza i jego biografę S. Reszki, SW XX(1983), s. 35.

²⁶ Por. H. D z i e c h e i Ń s k a, Biografistyka staropolska 1476–1627, *Studia Staropolskie* 32(1971), s. 96; także F. H i p l e r, Die Biographen des Stanislaus Hosius, *ZGAE* 7(1880), s. 113–176 (szczególnie ważny paragraf: 1. Stanislaus Rescius und seine Vita Hosii na s. 114); również Prefatio do: Stanislaus Hosii SRE cardinalis, maioris poenitentiarum et episcopi Varmiensis (1504–1579) et quae ad eum scriptae sunt epistolae, tum etiam eius orationes legationes (1525–1551), ed. F. H i p l e r et V. Z a k r z e w s k i, t. I, Cracoviae 1879, s. XXIX*–XXXVII*.

²⁷ Por. Stanisław Hozjusz (Śmierć i rozwój kultu) w: *Hagiografia polska*, pod red. R. G u s t a w a, t. I, Poznań – Warszawa – Lublin, 1971, s. 382–384.

Biografia kardynała została podzielona przez autora na 3 księgi. I — zawiera opis życia od początku do kardynalatu — 1561 (25 rozdziałów), II — kontynuuje opowiadanie o jego działalności w Trydencie i w Polsce do drugiego wyjazdu do Rzymu — 1569 (34 rozdz.), III — opisuje działalność w Rzymie i śmierć — 1579 (20 rozdz.). Tytuły tych ksiąg zostały wpisane przez późniejszych wydawców. Rozdział 19 i 20 księgi III. zawierający opis ostatniej choroby i śmierć kardynała, był wcześniej (przed 1587 r.) kilka razy opublikowany drukiem z dodatkiem wstępu i zakończenia jako list Reszki do Jana Hozjusza, starszego brata kardynała — *Epistola Stanislai Rescii de transitu et dormitione III-mi et R-mi Domini Stanislai Hosii, SRE cardinalis, maioris poenitentiarum et episcopi Varmiensis ad Ioannem Hosium de Bezdani fratrem eius*²⁸.

Biografia Hozjusza była przez Reszkę określaną w jego listach do Kromera i innych przyjaciół jako *Vita Hosii, Hystoria vitae, Vita Hosiana*. Dziełko jest ozdobione, zgodnie z duchem renesansu, cytacjami z Pisma Świętego i autorów antycznych. Kardynał ukazany jest w świętejszym szacie porównań z wybitnymi postaciami biblijnymi i wielkimi ojcami Kościoła oraz pisarzami starożytnymi. Opowiadanie ożywiają dialogi, przemówienia i krótkie listy do (lub od) ważnych osobistości. Wplatanie są pojedyncze słowa lub całe zwroty w języku greckim i niemieckim, nawet polskim (Hozjusza przed śmiercią), w zależności od tego jak autor mógł lepiej wyrazić swoją myśl. Biograf kardynała wykazał tu swoją wysoką erudycję klasyczną i biblijną.

Reszka w swojej korespondencji, zwłaszcza w listach do Marcina Kromera, nie przeznaczonych przez nadawcę do druku²⁹ (tym bardziej budzących zaufanie czytelników), pisanych ze względu na Hozjusza, ukazał swego patrona w codziennym zmaganiu się z trudnościami finansowymi, z innowiercami, ze swymi dolegliwościami, często związanymi ze zmianą pogody i podeszłym wiekiem. Zwrócił szczególną uwagę na jego pracowitość i bardzo pozytywny stosunek do ubogich i potrzebujących pomocy oraz wielką troskę o pomyślne losy Kościoła katolickiego i ojczyzny. Pokazał przyjaciół, składających wizyty kardynałowi i rewizyty oraz jego przeciwników zarówno w Rzymie jak i w Polsce³⁰.

ZAKOŃCZENIE

Kardynał Stanisław Hozjusz, szermierz katolickiej reformy potrydenckiej, zasłużony dla Kościoła warmińskiego i powszechnego w spuściźnie literackiej swego sekretarza i biografą Stanisława Reszki jest centralną postacią i ma

²⁸ Pierwsze wydanie w Paryżu — 1580, drugie w Rzymie — 1582, trzecie w Kolonii — 1584, przy: Stanisław Hosii opera omnia, t. II, s. 485–491.

²⁹ Zostały jednak opublikowane drukiem, zob. przyp. 18.

³⁰ Por. O listach Stanisława Reszki do Marcina Kromera w: *SW XX*(1983), s. 258–263, a także A. Kalinowska, *Opinie o świętości sługi Bożego kard. Stanisława Hozjusza w listach Stanisława Reszki do Marcina Kromera*, w: *Posłaniec Warmiński czyli Kalendarz Maryjny na rok 1987*, Olsztyn 1986, s. 137–141.

Janusowe oblicze. W drukowanych dziełkach i listach w XVI w.³¹ jawi się w odświeżonej szacie porównań jako wielki, do końca wierny, dostojnik Kościoła, wielki asceta, nieprzeciętny humanista, człowiek o szerokich horyzontach umysłu i serca. W korespondencji rękopiśmiennej pokazany jest w zwykłej sukni codzienności przez pryzmat uciec i odczuć Reszki, najbliższego i dalszego otoczenia, jako normalny człowiek, nękany chorobami i zmianami pogody, czujący mocno radość i smutek z Kościołem katolickim i ojczyzną, pełen prostoty i miłosierdzia.

Stanisława Reszka przez pokazanie postaci Hozjusza jakby w dwu wersjach przekonuje czytelnika o prawdziwości swego zapisu i przez to potwierdza się dotychczasowa zgodna opinia historyków: Barycza, Wojtyski i Szorca³² o spuściznie piśmienniczej Reszki jako wiarygodnym źródle do badań naukowych nad życiem i działalnością tego kardynała warmińskiego.

KARDINAL STANISLAUS HOSIUS UNTER DEM BLICKPUNKT DER SCHRIFTSTELLERISCHEN NACHLASSES VON STANISLAUS RESZKA

ZUSAMMENFASSUNG

In der Einleitung wird von den folgenden Bischöfen von Ermland gesprochen: J. Dantiscus, S. Hosius, M. Kromer und I. Krasicki. Sie werden hier als Wissenschaft- und Kulturschaffende sowie verdienstvolle Wissenschafts- und Kulturmäzene genannt. Es wird dabei festgestellt, daß Hosius und Kromer heutzutage wenig bekannt sind. Der vorliegende Beitrag befaßt sich nur mit dem erstgenannten und nur im Lichte des schriftstellerischen Nachlasses seines Sekretärs S. Reszka.

Der Lebenslauf und der literarische Nachlaß von S. Reszka bilden die Thematik des 1. Kapitels. Im 2. Kapitel wurde an Hand dieses Nachlasses die Gestalt von S. Hosius dargestellt. Besonders beachtet wurden dabei solche Werke von S. Reszka, die sich mit S. Hosius befassen, d.h. „De obitu magni S. Hosii ode lugubris“ und „Vita S. Hosii“. Erwähnt wurden auch alle S. Hosius betreffenden Abschnitte der Korrespondenz mit Kromer.

Im Schlußteil stellt man zusammenfassend fest, daß S. Hosius im Schaffen von S. Reszka als Hauptfigur betrachtet werden kann.

³¹ Stanisłai Rescii epistolarum liber unus, Neapoli 1994 i Stanisłai Rescii epistolarum liber secundus, Neapoli 1998.

³² H. B a r y c z, Stanisław Hozjusz jako historyk, *SW XX*(1983), s. 45–62, na s. 59 „...przekaz Reszki nosi posmak hagiograficzny, a jednak daleki jest od niego, oddaje szczerą i niezaprzeczną prawdę, a nie tworzy jakiejś legendy *ad usum delphini*“; H. D. W o j t y s k i, Stanisław Hozjusz w oczach swoich współczesnych w latach 1548–1563, *SW XVI*(1979), s. 103–162, na s. 103 „...Żywoć Hozjusza (...) mimo, że Reszka wyraźnie stylizuje, ubiera w piękną literacką formę i nieco egzageruje, uznano go jednak za autentycznego świadka na równi z innymi“, w tych partiach żywotu kardynała, które opisuje z autopsji“; A. S z o r c, Sługa Boży Stanisław Hozjusz, w: *Pośey święci*, pod red. J. R. B a r a, Warszawa 1987, s. 9–91, na s. 86: „W sumie opinia Reszki o kardynale warmińskim jest bardzo pozytywna, niektórzy nawet uważają ją za zbyt panegiryczną. Wprawdzie jej autor swoje sukcesy życiowe zawdzięczał Hozjuszowi, jednakże pisał już po jego śmierci i trudno go posądzić o interesowne pochlebstwo. Jeśli są więc w biografii Hozjusza autorstwa Reszki jakieś mankamenty, to trzeba je położyć na karb stylu dziejopisarskiego ludzi tamtych czasów“.

OBRAZ LITURGII KOŚCIOŁA ŚW. MIKOŁAJA W ELBLĄGU W ŚWIELE WIZYTACJI PARAFII Z 1683 ROKU

Treść: Wstęp. — I. Przebieg wizytacji. — II. Wystrój wnętrza kościoła do sprawowania służby Bożej. 1. Miejsce przechowywania Najświętszego Sakramentu. 2. Ołtarz główny i prezbiterium. 3. Chrzcielnica. 4. Nawy kościoła. 5. Dzwony. — III. Świętowanie niedzieli. — IV. Życie sakramentalne. — V. Kult świętych relikwii. — VI. Kult świętych. — VII. Procesje i nabożeństwa. — VIII. Współżycie katolików z ewangelikami. Zakończenie. — Zusammenfassung.

WSTĘP

Na przełomie wieków XVII/XVIII w całej Polsce większość diecezji poniosło straty w ludziach, obiektach sakralnych i podstawach materialnych. Na doraźne skutki zniszczeń nakładał się długotrwały kryzys gospodarczy powodując wiele trudności. Te uwarunkowania, zwłaszcza w najcięższych okresach na początku 2. połowy XVII wieku odwracały w jakimś stopniu uwagę biskupów i duchowieństwa od spraw związanych z duszpasterstwem, kierując wysiłki na wszystkich szczeblach organizacji kościelnej głównie na sprawy gospodarcze, odbudowę ze zniszczeń, próbę odrobienia strat¹.

Diecezja warmińska, jak cała Warmia w XVII wieku, miała burzliwe dzieje: najazdy, zniszczenia, zmiany władców². Graniczyła na zachodzie z diecezją pomezańską, a na północnym wschodzie z sambijską. W okresie reformacji ilość katolików tak zmalała, że oba biskupstwa zostały zniesione³. Nad garstką katolików osiadłych w Sambii, pieczę duszpasterską sprawował biskup warmiński, otrzymawszy jurysdykcję w breve papieskim Pawła V *Quas dedit Amplitudo tua* z dnia 7 XII 1617 r.⁴ W roku 1621 roku cały teren dołączony został do diecezji warmińskiej, w tym też jedna parafia w Królewcu⁵. Stąd bierze się tytuł „biskup warmiński

¹ W. Mueller, *Trudne stulecie (1648–1750)*, w: *Chrześcijaństwo w Polsce*, Lublin 1980, s. 147–171.

² A. Szorc, *Relacje biskupów warmińskich XVII i XVIII wieku do Rzymu o stanie diecezji*, SW V (1968), s. 201–239; J. Obłąk, *Życie kościelne na Warmii w świetle Relatio status Wacława Leszczyńskiego z r. 1657*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne (= RTK)* 6(1960), z. 3, s. 5–31.

³ B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich (968–1939)*, *ABMK* 20(1970), s. 273.

⁴ A. Kopiczko, *Ustrój i organizacja diecezji warmińskiej w latach 1525–1772*, Olsztyn 1993, s. 49.

⁵ B. Babirecka, *Diariusz wizytacji kościoła w Królewcu w 1727 r. dokonanej przez bpa Krzysztofa Jana Szembeka*, *Nasza Przeszłość (= NP)* 66(1986), s. 265–279; A. Szorc, *Dzieje parafii katolickiej w Królewcu 1614–1650*, SW 32(1995), s. 139–182.

i sambijski” jakiego używał Michał Radziejowski (1679–1689) wizytując parafię św. Mikołaja w Elblągu. A ponieważ biskup warmiński, na podstawie przywileju cesarza Karola IV posiadał tytuł i prawa księcia świętego cesarstwa rzymskiego, przeto w protokole wizytacyjnym występuje też i ten tytuł biskupa Radziejowskiego.

Biskup warmiński Michał Radziejowski w dekrete powizytacyjnym dla parafii św. Mikołaja w Elblągu zaznacza: *nie bez bólu ojcowskiego serca widział bazylikę parafialną od czterech wieków w zawieruchach wojennych, a 130 lat i więcej raz będącej w rękach protestantów, raz w rękach katolików*⁶. W czasie reformacji elbląskiej kościół św. Mikołaja znalazł się w rękach protestantów, odzyskał go dla katolików dopiero biskup warmiński Szymon Rudnicki (1604–1621) o czym z chlubą donosił papieżowi w relacji o stanie diecezji z 1616 r.⁷ Podczas pierwszej wojny szwedzkiej kościół ponownie przejęli protestanci. Pisał, w relacji do Rzymu o stanie diecezji z 1640 r. biskup Stefan Wydźga (1659–1679) stwierdzając, że: *w mieście nie ma ani jednego katolika, ani też kupcy polscy po wojnie szwedzkiej nie przyjeżdżają tak licznie jak dawniej, niemniej jednak przed świętami wielkanocnymi przeszło 400 osób przystąpiło do Komunii św.*⁸ Biskup Stefan Wydźga w relacji do Rzymu o stanie diecezji, zaliczał parafię królewską św. Mikołaja w Elblągu do kościołów dziekańskich, niegdyś o licznym duchowieństwie i bogatej służbie Bożej, obecnie będącej o jednym proboszczu i wikariuszu, w której ustanowił oficjała warmińskiego⁹. Podczas gdy jeszcze na początku XVI wieku posiadał 27 wikariuszy. W czasie potopu szwedzkiego król szwedzki oddał luteranom kościół św. Mikołaja w nagrodę za przystąpienie do stronnictwa szwedzkiego. Biskup jednak wystarał się o respektowanie kultu katolickiego w Elblągu. Po wojnach szwedzkich kościół św. Mikołaja znów powrócił do katolików. Te uwarunkowania miały wpływ na kształt życia liturgicznego, wyposażenia wnętrza kościoła, odbudowywania tradycji form służby Bożej. Dlatego cennym źródłem dla ukazania obrazu liturgii parafialnej miasta Elbląga w XVII wieku jest zachowany w zbiorach biblioteki PAN w Gdańsku protokół wizytacji parafii św. Mikołaja z 1683 r. oraz dekret powizytacyjny w sprawie reformy życia liturgicznego kościoła parafialnego. Protokół bowiem jest formą zapisu pewnej tradycji liturgicznej sprawowania służby Bożej. Dekret zaś powizytacyjny jest przekazem dla ukazania kierunków ożywienia życia liturgicznego parafii.

⁶ Archiwum Państwowe w Gdańsku, Rękopisy elbląskie III, 255/691: Wizytacja parafii św. Mikołaja w Elblągu z 1641 i 1683, s. 1–94; H 16, Decretum reformationis, s. 817–827; S. Litak, Akta wizytacyjne parafii z XVI–XVIII wieku jako źródło historyczne, ZNKUL 5(1962), s. 43–58.

⁷ Der Statusbericht des Bischofs S. Rudnicki vom 20. Februar 1616, ed. F. Hippler, *Pastoralblatt für die Diocese Ermland* 24(1892), s. 99; zob. także, AAWO A 84, k. 11–15; ZGAE, t. 3, s. 325; Kolejny kościół św. Mikołaja wracał w ręce ewangelików podczas wojen szwedzkich 1626–1635, podczas tzw. Potopu szwedzkiego 1655 zakończonych pokojem oliwskim w 1660 r.; zob. także, M. Jabłoński, Die St. Nikolaikirche zu Elbing, Elbing 1930.

⁸ A. Szorc, Relacje biskupów warmińskich, jw.

⁹ AAWO, sygn. C 21, k. 40–48; Der Statusbericht des Fuerstbischofs Stephan Wydźga vom Jahre 1669, ed. F. Hippler, *PDE*, jw., s. 84.

I. PRZEBIEG WIZYTACJI

Poprzednia wizytacja parafii św. Mikołaja w Elblągu miała miejsce w 1641 r. i przeprowadził ją biskup warmiński Mikołaj Szyszkowski (1633–1643). Zarządzenie Soboru Trydenckiego o corocznej wizytacji w poszczególnych parafiach diecezji nie dało się zawsze wprowadzić w życie. Nie dziwi więc fakt, że dopiero w 1683 roku kolejną wizytację przeprowadził *Celsissimus Princeps et Remus D. Michael Stephanus Comes in Radziejowice et Kryłow Radziejowski D.A.G. Episcopus Varmiensis et Sambiensis S.R.I. Princeps, Preses Terrarum Prusiae* przybył do kościoła św. Mikołaja w Elblągu, wieczorem, w czasie Nieszporów wigilii Epiphanii, tj. 5 stycznia 1683 roku. Po odpoczynku nocnym w plebanii parafii, nawiedził kościół w stroju chórowym, to jest w fioletowej sutannie, w mucecie i rokicie. W tym samym dniu odbył spotkanie z miejscowym proboszczem¹⁰ i innymi osobami, które przybyły na mającą odbyć się wizytację podczas którego omówiono przebieg uroczystości liturgicznej. Właściwa jednak wizytacja zaczęła się dopiero po uroczystości liturgicznej Epiphanii tj. 7 stycznia¹¹. Biskup przeprowadzający wizytację najpierw „wysłuchał” Mszy św., siedząc na odpowiednio przygotowanym na tę okoliczność „tronie”. Mszę św. celebrował miejscowy proboszcz¹² w asyście warmińskich kanoników: Stanisława Budzeńskiego¹³, dziekana Zachariasza Szolca¹⁴, kustosza i oficjale Jana Wołowskiego¹⁵, Kanonicy warmińscy zwykle brali udział w wizytacjach biskupich. Oprócz kanoników warmińskich biskupowi towarzyszyli w wizytacji elbląskiej także kanonicy dobromiejscy: Aleksander Dobrosielski, Andrzej Zagórny¹⁶ ekonom generalny biskupstwa warmińskiego, Stanisław Boglewski, prepozyt lubelski, kapłani i klerycy¹⁷.

Zgodnie z ustawami synodalnymi i rytuałem warmińskim biskup w szatach liturgicznych koloru fioletowego przewodniczył wewnątrz kościoła procesji wsta-

¹⁰ T. G l e m m a, Wizytacje diecezji krakowskiej z lat 1510–1570, NP 1(1946), s. 65–66.

¹¹ Rękopisy elbląskie III, 255/691, s. 35.

¹² Podczas wizytacji proboszczem był ks. August Franz Appel. Studiował w Krakowie gdzie uzyskał 3 IV 1648 r. tytuł magistra sztuk wyzwolonych i stopień doktora filozofii. Na uniwersytecie w Bolonii uzyskał doktorat obojga praw. Na dworze biskupa łuckiego Jana Stefana Wydźgi był kapłanem i reprezentował także w Lidzbarku jako biskupa warmińskiego na początku lutego roku 1660 przy objęciu biskupstwa warmińskiego. W tymże roku został mianowany na stanowisko proboszcza parafii we Franknowie (1660–1683), był prepozytem w Janowie i kanonikiem honorowym kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście, w latach 1663–1683 proboszczem w Elblągu. Pełnił jednocześnie urząd proboszcza we Franknowie i w Elblągu. W sierpniu 1682 roku otrzymał kanonię gnieźnieńską, z którą związana była godność infułata i probostwo w Kamieńcu. W 1683 r. zrezygnował z kanonikatu dobromiejskiego i probostwa we Franknowie, a po wizytacji kanonicznej w 1683 roku zrezygnował także z probostwa w Elblągu. Pozostał przy godności kanonika gnieźnieńskiego i od 1686 prefekta biblioteki. Zmarł pod koniec 1690 roku. Zob. A. K o p i e z k o, Słownik biograficzny duchowieństwa diecezji warmińskiej w latach 1525–1821 (mps), w przygotowaniu do druku. Za informację autor dziękuje ks. dr. hab. A. K o p i e z c e.

¹³ A. K o p i e z k o, Buzeński Stanisław, w: Słownik biograficzny Kapituły Warmińskiej, Olsztyn 1996, s. 30–31.

¹⁴ T e n z e, Szolc (Scholz) Zachariasz Jan, jw., s. 247.

¹⁵ T e n z e, Wołowski (Wołowski) Jan Kazimierz, jw., s. 283–284.

¹⁶ T e n z e, Zagórny Andrzej Józef, jw., s. 288.

¹⁷ Rękopisy elbląskie, III 295/691, s. 35.

wienniej za zmarłych wiernych parafii¹⁸. Procesja miała cztery stacje poświęcone modlitwom za zmarłych biskupów i kapłanów, za rodziców, za krewnych i dobroczyńców, a ostatnia przy ołtarzu głównym przeznaczona była na modlitwę za wszystkich wiernych zmarłych. Po odprawieniu procesji w intencji zmarłych biskup zmienił szaty liturgiczne z fioletowych na białe i udał się na nawiedzenie Najświętszego Sakramentu, który znajdował się w ołtarzu nawy bocznej. Celem tego punktu programu wizytacji był także akt kultu adoracji Eucharystii przechowywanej w tabernakulum i jednocześnie sprawdzenie warunków Jej przechowywania, które zostały określone przez synody warmińskie jak: miejsce przechowywania, naczynia liturgiczne, czas zmiany hostii, czystość szat itp. Po sprawdzeniu tabernakulum, odśpiewano pieśń *O, salutaris Hostia* po czym biskup udzielił błogosławieństwa eucharystycznego uczestniczącym w wizytacji.

Po tym akcie liturgicznym dopiero wówczas przeszedł do nawiedzenia ołtarza głównego, który w dekreście reformacyjnym nazwał *prawdziwą ozdobą kościoła*. Przy ołtarzu tym zwykle odbywały się główne nabożeństwa i był on centrum służby Bożej liturgii parafialnej.

Trzecim obiektem wizytacji kościoła była chrzcielnica znajdująca się wówczas w północnej części kościoła naprzeciw zachodniej, pod organami¹⁹ po czym biskup wizytował resztę kościoła, dlatego biskup w dalszej części wizytacji sprawdził stan czterech ołtarzy bocznych, dziewięciu kaplic, porządek nabożeństw, cmentarz i stan ogólny kościoła.

Dnia 8 stycznia biskup warmiński Michał Radziejowski wysłuchał Mszy św., udzielił Komunii świętej i sakramentu bierzmowania 154 osobom w obecności rzeszy wiernych katolików i protestantów. Pozostałą liczbę osób — 60 odłożył na dzień następny, tj. na sobotę (9 I) prosząc jednocześnie przez swoich prałatów i kanoników o przybycie przedstawicieli magistratu na spotkanie. Po czym zwizytował skarbiec kościelny. Klucz od skarbcza, w którym przechowywano argenteria liturgiczne²⁰ posiadał, zgodnie z porozumieniem między biskupem Szymonem Rudnickim a władzami miasta potwierdzonym przez króla Zygmunta III proboszcz oraz tzw. wiktrycy²¹, z których jeden był katolikiem a drugi protestantem. W skarbcu znajdowały się cztery srebrne statuy, dziesięć krzyży srebrnych i pozłacanych, sześć pacyfikałów również srebrnych i pozłacanych (jeden w kształcie wieżyczki bez relikwii z napisem: *Testamentum D. Gerardi de Thurn orate pro eo*), sześć relikwiarzy, trzy monstrancje, siedem puszek, siedem kielichów będących w użytku i cztery wyłączone z racji profanacji, lawaterz ze św.

¹⁸ Zob. także: B. Bąbirecka, *Diariusz wizytacji*, jw., s. 275.

¹⁹ Rękopisy elbląskie, III, 255/691, s. 38.

²⁰ Tamże, s. 46–56; skarbiec zawierał m.in. 5 statuy srebrne i pozłacane, 10 krzyży srebrnych i pozłacanych, 6 pacyfikałów, 6 relikwiarzy, 3 monstrancje, 7 puszek, 8 kielichów, 5 ampulek, 1 lawaterz srebrny, lampę srebrną dla uczczenia Chrystusa ukrzyżowanego. Inwentarz przeprowadzony w 1544 r. wskazywał na 32 kielichy, 7 figur srebrnych, 20 krzyży srebrnych i 1 złoty, 24 pacyfikaly, 4 monstrancje, 5 puszek. Zob. F. Hipfer, *Die älteste Schatzverzeichnisse der ermländischen Kirchen. Die Kirchen in Elbing (1544–1565)*, ZGAE 8(1886), s. 499–517; Zob. także: M. Józefczyk, *Średniowiecze Elbląga*, Elbląg 1987, s. 211.

²¹ S. Soltyszewski, *Geneza instytucji wiktrykusów w polskim ustawodawstwie synodalnym*, *Prawo Kanoniczne* 2(1959), nr 1–2, s. 425–432.

Mikołajem i św. Stefanem²². Wiele z argenteriiów liturgicznych według polecenia biskupa zostało przeznaczone do oczyszczenia, odnowy by na powrót służyły do kultu²³.

Biskup dokonał także przeglądu szat liturgicznych. Wśród nich były ornaty w liczbie 20 koloru żółtego, fioletowego, czerwonego i białego, z których jeden miał herb biskupa Wydzgi, dałmatyki nie nadające się do użytku, 4 kapy, 7 antepedia, 5 alb, 4 welony naramienne: jeden z haftem św. Mikołaja i sceny Nawiedzenia NMP, drugi z adoracją Trzech Króli, trzeci ze św. Anną, czwarty ze św. Andrzejem²⁴. Ponieważ stan paramentów liturgicznych nie był najlepszy, biskup polecił, aby trzecią część podzwonnego z parafii przeznaczyć na szaty liturgiczne.

II. WYSTRÓJ WNĘTRZA KOŚCIOŁA DO SPRAWOWANIA SŁUŻBY BOŻEJ

Kościół św. Mikołaja do służby Bożej został przeznaczony uroczystym aktem konsekracji, o której dacie nie wiadomo. Zwyczajowo rocznicę konsekracji obchodzono w niedzielę po święcie św. Michała. Wizytator w 1683 roku stwierdza, iż na podstawie dawnej tradycji tegoż kościoła jest przekonany, że był on konsekrowany, gdyż o tym fakcie świadczą odpowiednie tego aktu znaki w kościele²⁵. Architektura wnętrza kościoła halowego św. Mikołaja podzielona jest ośmiobocznymi filarami na trzy nawy o siedmiu przęsłach. Wnętrze było bogato wyposażone do odpowiednio godnie sprawowania liturgii. Jej bogactwo zostało zachwiane przez reformację i wielokrotne przechodzenie z rąk katolików w ręce protestantów²⁶.

1. Miejsce przechowywania Najświętszego Sakramentu

Zwyczaj przechowywania Eucharystii sięga starożytności chrześcijańskiej. Podyktowany został myślą o udzielaniu Komunii św. chorym i umierającym a także o udzielaniu jej po Mszy św. wiernym, którzy nie mogli być na Mszy św. Jeden i drugi cel przechowywania zaowocował potrzebą adoracji świętych postaci²⁷. W średniowieczu ten aspekt szczególnie był podkreślony bogatymi formami kultu Najświętszego Sakramentu²⁸. Synod warmiński z 1565 roku nakazywał, aby proboszczowie przechowywali Eucharystię w kościele, w miejscu odpowiednio godnym, w naczyniach równie odpowiednich, zaś przed miejscem przechowywania miało palić się światło. Natomiast kiedy trzeba było zanieść Eucharystię chorym, tę lampę ze światłem i dzwonkiem, dla dawania znaku nawołującego do oddawania

²² Tamże, s. 46–53.

²³ Rękopisy elbląskie III, H 16, Decretum reformationis, s. 820–821.

²⁴ Tamże, s. 56–59.

²⁵ Tamże, s. 35.

²⁶ H. Deppner, Das kirchenpolitische Verhältniss Elblings zum Bischof von Ermland in der Zeit der polnischen Fremdherrschaft, Elbinger Jahrbuch, Elbing 1933, Heft 11, s. 195–200.

²⁷ J. Braun, Die christliche Altar, München 1924, Bd. 2, s. 574–647; T. Szwaagrzyk, Przechowywanie Najśw. Sakramentu, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 10(1957), s. 34–52.

²⁸ P. Browe, Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter, München 1933.

czci, niesiono przed kapłanem zmierzającym z Komunią św. do chorych²⁹. Gdyby nie było odpowiedniego funduszu dla utrzymania lampki wiecznej, to w tej materii dla czci tak wielkiego sakramentu inaczej należało postąpić³⁰. W protokole wizytacji biskup odnotował, że tabernakulum wykonane było z miedzi, wewnątrz i zewnątrz pozłacane. W tabernakulum znajdowała się puszka srebrna z Najświętszym Sakramentem, starożytnej formy, złożona tylko zewnątrz lecz nie wewnątrz, umieszczona na korporale „dość czystym”. W dekreście powizytacyjnym polecił biskup, aby wyzłocić także jej wnętrze. Tabernakulum było wyposażone w zamek żelazny a klucz przechowywano w zakrystii i u proboszcza. Nie było natomiast w tabernakulum specjalnej puszki z Komunią dla chorych i konających. Było natomiast naczynie białe, kształtu owalnego, małe, do zanoszenia Komunii św. chorym w sposób prywatny. Biskup w trosce o należyty kult Eucharystii polecił je wyzłocić zewnątrz i wewnątrz. Proboszcz wyjaśnił, że miasto jest „heretyckie” i dlatego nie ma zwyczaju zanosić uroczyście Komunii do chorych jak to zwykło czynić się w miastach katolickich, lecz czyni się to tylko prywatnie. Przed tabernakulum paliła się nie lampka wieczna tylko świeca, którą na noc gaszono³¹. W związku z tym zalecił biskup, aby srebrną lampę wiszącą przed krzyżem słynącym z nadzwyczajnych łask dostosować do tego, aby mogła być noszona, i zapalana w dzień oraz w nocy: *coram sanctissimo hoc Viatico, quod omnes nos reficiat et numquam in se deficiat*³². Tej adaptacji miano dokonać na koszt kasy kościelnej. Wizytator zapytał proboszcza, czy zgodnie ze zwyczajem diecezjalnym często odnawiana jest Hostia. Proboszcz odpowiedział, że co osiem dni, co też było zgodne z postanowieniem synodu warmińskiego z 1610 roku, który określał, iż Hostię w tabernakulum należy zmieniać co 8 albo 15 dni³³.

2. Ołtarz główny i prezbiterium

Ołtarz główny, nazwany przez biskupa *ozdobą kościoła*³⁴ wyróżniał się rzeźbami z drewna, cały wyzłocony, posiadał trzy kondygnacje. W programie ikonograficznym ołtarza w jego pierwszej kondygnacji znajdował się obraz z Chrystusem ukrzyżowanym w asystencji NMP i św. Jana Ewangelisty, w głębi zaś dwóch ukrzyżowanych lotrów. W drugiej kondygnacji były obrazy świętych patronów: św. Andrzeja Apostoła — patrona diecezji i św. Mikołaja — patrona parafii. W trzeciej kondygnacji znajdował się obraz przedstawiający scenę Zwiastowania NMP. O wszystkich trzech obrazach wizytator wyraził się z wielkim uznaniem, zwłaszcza o ich walorze artystycznym. Po bokach ołtarza znajdowały się rzeźby św. Wacława, Jana Chrzciciela, św. Mikołaja i św. Kazimierza. Po bokach drugiej kondygnacji ołtarza znajdowały się figury św. Andrzeja Apostoła i św. Pawła Apostoła. Na

²⁹ W. Nowak, Życie liturgiczne na Warmii na przełomie XVII i XVIII wieku w świetle Rytuału (1682 r.) kardynała Michała Radziejowskiego, biskupa warmińskiego, *SW* 27(1990), s. 267.

³⁰ CSW kol. 45–46.

³¹ Rękopisy elbląskie, III 255/691, s. 36–37.

³² Rękopisy elbląskie III, H 16, *Decretum reformationis*, s. 818.

³³ CSW kol. 155.

³⁴ Rękopisy elbląskie III, H 16, *Decretum reformationis*, s. 819.

szczyście retabulum ołtarza znajdowała się statua Chrystusa Zmartwychwstałego. Mensa ołtarza była wykonana z kamienia, nieco obniżona, tam gdzie podczas Mszy św. kładzie się Hostię i kielich, była też pieczęć nietknięta, potwierdzająca autentyczność złożonych tam relikwii świętych. Choć nie było dokumentu konsekracji ołtarza, to — zdaniem wizytatora — świadczyły o niej ślady starodawnej rzeźby będącej znakiem dokonanej konsekracji³⁵.

Prezbiterium od nawy głównej kościoła halowego wyróżniała grupa ukrzyżowania zwana tęczą-lukiem. Wizytator zwrócił uwagę na krzyż ze starodawną artystycznie wykonaną figurą Pana Jezusa, po którego obu stronach były figury NMP i Jana Ewangelisty. Synod warmiński z 1610 roku zalecał, aby dla odróżnienia przestrzeni przeznaczonej dla ludu, od przestrzeni, gdzie znajdował się ołtarz i miejsce dla kapłanów, czyli prezbiterium, umieszczać w wyróżniającym się miejscu krzyż Zbawiciela³⁶. Ta rzeźba według zaleceń synodu winna być tym piękniejsza i tym znakomitsza im kościół był okazalszy. Zdaniem D. Milewskiej grupę ukrzyżowania odznaczającą się wysokim poziomem artystycznym przypisuje się gdańskiemu snycerzowi, pochodzącemu z Flandrii, Janowi van der Mattern³⁷.

3. Chrzcielnica

Chrzcielnica, dzieło wedle reguł sztuki, została wykonana w warsztacie elbląskim przez mistrza Bernhausera, odlana w brązie i cyzelowana w 1387 roku, otoczona była kratami drewnianymi³⁸. D. Milewska zauważa, że chrzcielnica kościoła św. Mikołaja jest najznakomitszym zabytkiem średniowiecznym na Warmii. Wykonana w kształcie kielicha, którego czasza oktogonalna przedstawia sceny: Zaślubin Maryi, Zwiastowania, Nawiedzenia, Narodzin Jezusa, Adorację Mędrców, Ofiarowanie, Chrzest Chrystusa w Jordanie oraz Chrystusa i Maryję w majestacie. Celem wizytacji chrzcielnicy było sprawdzenie warunków przechowywania w niej wody chrzcielnej do udzielania chrztu, czasu jej poświęcenia, bezpieczeństwa przed zabieraniem do celów zabobonnych, przechowywania olejów świętych. Wizytator stwierdził, że brak nakrywy i zamknięcia tego obiektu zniekształca całe dzieło artystycznie wykonanej chrzcielnicy.

³⁵ Rękopisy elbląskie, III 255/691, s. 37.

³⁶ CSW kol. 156.

³⁷ D. Milewska, Kościół św. Mikołaja w Elblągu od XII do XVI wieku (architektura i plastyka), *Rocznik Elbląski* 6(1973), s. 47.

³⁸ Rękopisy elbląskie, III 255/691, s. 38. M. Józefczyk, *Średniowiecze Elbląga*, jw., s. 209. Baptysteria, chrzcielnice były często oktogonalne, bo osiem jest jedną z sakralnych liczb chrześcijaństwa; było osiem osób uratowanych w Arce Noego, przyjętej za symbol chrztu i Kościoła; jest osiem błogosławieństw określających Królestwo niebieskie; niedziela była nazywana ósmym dniem. Święty Karol Boromeusz w swoich *Pouczeniach duszpasterskich* idąc za poglądem św. Ambrożego mówi, że ósmiobok jest formą najbardziej stosowną dla chrzcielnicy, gdyż stanowi ona tajemniczy symbol doskonałości i życia wiecznego. Zob. J. Haní, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, przełożył Adam Q. Lavique, Kraków 1994, s. 79–82; także D. Forstner OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Przekład i opracowanie W. Zakrzewska, P. Zachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 48–50, 61.

4. Nawy kościoła

Dla sprawowania służby Bożej w kościele św. Mikołaja służyły także cztery ołtarze boczne usytuowane na kolumnach-filarach wzdłuż głównej nawy kościoła³⁹. Pierwszy znajdował się po stronie północnej w pobliżu kolumny św. Mikołaja, mający starą statuetę z kamienia, pieczęć tego ołtarza była naruszona, dlatego Msze święte odprawiano na portatylu nowo konsekrowanym. Drugi ołtarz, pod wezwaniem NMP znajdował się przy filarze południowym. Był on jednak — jak zaznacza wizytator — sprofanowany. Trzeci, w tej samej części kościoła, z obrazem Marii Magdaleny, z mensą ołtarzową nie naruszoną przez protestantów — uprzednich właścicieli świątyni. Czwarty ołtarz był bez tytułu i wyposażony w obraz św. Katarzyny, dziewicy i męczennicy. Stan ołtarzy nie był zachwycający, gdyż biskup w dekrete powizytacyjnym nakazał: *cztery ołtarze mniejsze, przy których dotąd odprawia się Mszę św. należy ozdobić obrusami czystymi i świecami jak przystało na dom Boży*⁴⁰.

Służbę Bożą w kościele św. Mikołaja sprawowano także w kaplicach naw bocznych przeznaczonych dla poszczególnych bractw⁴¹, rzemiosł i zawodów. One też dbały o wystrój kaplic i ich wyposażenie. Pod koniec XVII wieku kościół św. Mikołaja posiadał cztery ołtarze boczne zwane mniejszymi i dziewięć kaplic, podczas gdy jeszcze w XVI wieku — przed reformacją — było tu 21 kaplic i ołtarzy⁴².

Pierwsza kaplica była w pobliżu skarbcza zakrystii od strony północnej, jak zaznacza biskup — „opuszczona” poświęcona św. Katarzynie i innym świętym, mająca mensę ołtarzową nietkniętą, odgradzona od strony wejścia z kościoła kratą żelazną z zamknięciem. Od XVI wieku była pod opieką cechu tragarzy, dla których to w odpowiednie święta patronalne sprawowano służbę Bożą.

Druga kaplica, niegdyś piękna, w tym czasie była opuszczona i zdemolowana z powodu budowy nagrobka Piotra de Bonda, Szweda.

Kaplica trzecia, w której ołtarz wówczas był zdemolowany, posiadała malowane na desce obrazy św. Piotra, św. Andrzeja, i świętych Jana i Pawła Apostołów, odgradzona kratą żelazną i zamknięta. W XVI wieku była pod opieką cechu browarników i słodowników.

Czwarta kaplica św. Trójcy, której obraz był starożytny i *dobrą ręką namalowany na desce* miał całą mensę ołtarzową, a także nienaruszoną pieczęć oraz kraty żelazne od wejścia z kościoła.

Kaplica piąta, w wieży pod organami, zwana „Spregoriana” była opuszczona, widać było także ślady po wyrzuconych figurach świętych. Posiadała jednak ołtarz, a prowadziły do niej drzwi, jedno od wejścia z kościoła a drugie z cmentarza przykościelnego.

³⁹ Tamże, s. 37.

⁴⁰ Rękopisy elbląskie III, H 16, Decretum reformationis, s. 819–820.

⁴¹ W. Nowak, Kult i życie liturgiczne bractw kościelnych miasta Olsztyna, *KMW*, 2(196) 1992, s. 99–107.

⁴² M. Toeppen, *Elbinger Antiquitäten*, Bd. 2, Danzig 1872, s. 123; M. Józefczyk, *Średniowiecze Elbląga*, jw., s. 144–153; O zasługach bractw elbląskich dla kościoła NMP w Elblągu w dziedzinie sztuki sakralnej zob.: H. Madej, *Późnogotycki ołtarz cechu piwowarów w kościele św. Mikołaja w Elblągu*, *SW XI*(1974), s. 93–159.

W przedsionku świątyni, w pobliżu drzwi, znajdował się ołtarz bez żadnych ozdób, urządzony na sposób kaplicy, z drewnianą figurą św. Anny, częściowo złożoną. W XVI wieku był to ołtarz pod opieką cechu kramarzy.

Kaplica szósta, w części południowej kościoła idąc od wejścia portyku, miała na desce malowidło przedstawiające św. Jana Chrzciciela, mensa ołtarza była kamienna, nie uszkodzona, od wejścia z kościoła zamknięta kratą żelazną. W XVI wieku była pod opieką cechu browarników i słodowników.

Siódma kaplica była poświęcona Męce Pańskiej, której obraz był namalowany na desce, posiadała ołtarz cały i nie naruszony przez poprzednich użytkowników. W kaplicy znajdowało się epitafium marmurowe hrabiego ze Sztumu (*Comitis de Sztum*) — luteranina z jego podobizną. Kaplica jest zaopatrzona w kraty żelazne.

Ósma kaplica ozdobiona była ikoną św. Marii Magdaleny unoszonej przez aniołów. Pieczęć mensy ołtarza była naruszona przez poprzednich użytkowników kościoła. Kaplicą opiekowało się kiedyś bractwo kapłańskie.

Kaplica dziewiąta była poświęcona NMP. Statua Maryi trzymającej na ręku Dzieciątka Jezus i mensa ołtarza nie były naruszone przez poprzednich właścicieli kościoła. W kaplicy znajdowało się epitafium marmurowe⁴³. W XVI wieku troskę nad nią i swoją służbę Bogu miało bractwo maryjne⁴⁴.

W kaplicach i przy ich ołtarzach, przez wieki aż do reformacji, koncentrowało się bardzo bogate życie liturgiczne i służba Boża bractw, rzemiosł i cechów miasta Elbląga⁴⁵. Zjawisko to miało też wpływ na dynamizm życia religijnego miasta i parafii. Dlatego biskup wizytujący kościół z przykrością odnotowuje w protokole, iż w parafii już nie ma żadnych bractw⁴⁶. Było to zapewne skutkiem protestantyzacji mieszczaństwa elbląskiego, wyszydzenia liturgii bractw, przejęcia ich bazy materialnej. To wszystko razem wzięte przyczyniło się do zaniku tych instytucji kościelnych tak prężnych i jedynie demokratycznych w społeczeństwie w wiekach średnich⁴⁷.

Nawę główną zdobiły statuy dwunastu apostołów umieszczone na filarach przy miejscach namaszczeń w czasie konsekracji kościoła⁴⁸. Ufundował je razem z grupą ukrzyżowania i olbrzymią figurą św. Mikołaja między rokiem 1400 a 1414 proboszcz kościoła św. Mikołaja, Mikołaj Wulsak⁴⁹, co wynika z treści jego testamentu. Wszystkie te rzeźby wykonane zostały w drewnie lipowym, polichromowane, wskazują na wysoki poziom warsztatu artystycznego⁵⁰. Nieco niżej

⁴³ Rękopisy elbląskie, III 255/691, s. 38–41; M. Józefczyk, Średniowiecze Elbląga, jw., s. 208–209.

⁴⁴ M. Toeppen, *Elbinger Antiquaeten*, Bd. 2, Danzig 1872, s. 118.

⁴⁵ M. Józefczyk, Średniowiecze Elbląga, jw., s. 144–153.

⁴⁶ Rękopisy elbląskie, III 255/691, s. 40: „...cum hanc occupante civitate, et ecclesiam Haeresi, wszystkie zniszone, a ich majątek razem z nimi samymi przepadł”.

⁴⁷ M. Toeppen, *Elbinger Antiquaeten*, jw., s. 121.

⁴⁸ Rękopisy elbląskie, III 255/691, s. 43. Pod którymi na mocy starożytnego zwyczaju Kościoła zwykło się palić świece w dniu konsekracji i rocznicy konsekracji. Wizytator zaznacza, iż było ich wtedy sześć wykonanych z miedzianego a pozostałe sześć nakazał odnaleźć albo zamienić na sześć miedzianych. W dekreście powizytacyjnym zalecił zapalać świece na czas służby Bożej podczas całej oktawy rocznicy konsekracji kościoła.

⁴⁹ T. Borawska, Wulsak (Wulsack, Wulsag, Melsag) Mikołaj, w: *Słownik biograficzny Kapituły Warmińskiej*, jw., s. 285–286. M. Józefczyk, Średniowiecze Elbląga, jw., s. 98–100.

⁵⁰ Tamże, s. 210.

pod nimi były krzyże upamiętniające konsekrację świątyni, zwane „zacheuszkami”, które — jak zaznacza wizytator — albo przez złość „heretyków” albo przez przypadek zamalowano, kiedy bielono kościół i już ich nie odnowiono. Pod krzyżami znajdowało się 12 kandelabrow mosiężnych. Biskup zaznaczył, że pozostało ich sześć a reszta zaginęła i początkowo polecił je odnaleźć. W dekrete powizytacyjnym jednakże nakazał miejsca namaszczeń na nowo oznaczyć krzyżami. Kandelabry zaś na 12 mniejszych zamienić na koszt kasy kościelnej i umieścić tak wygodnie przed krzyżami — oznaczającymi miejsca namaszczeń — aby je łatwo można było zapalać na czas służby Bożej przez całą oktawę uroczystości rocznicy konsekracji kościoła⁵¹.

W trzech miejscach, u wejść do wnętrza kościoła, znajdowały się kamienne kropielnice z wodą pobłogosławioną dla przeżegnania się nią przez wchodzących.

Dla dobra godnego sprawowania służby Bożej, wizytator zabronił przechodzić przez kościół dla skrócenia sobie drogi zarówno katolikom jak i akatolikom⁵².

Jalmużna zbierana przez dzwonnika w dni niedzielne i święta według polecenia wizytatora miała być przeznaczona na hostie, wino i ołtarze.

5. Dzwony

Wiernych parafii św. Mikołaja do udziału w służbie Bożej wzywały dzwony umieszczone w wieży kościoła, ale także towarzyszyły w niektórych momentach ich wędrówki życiowej. Towarzyszyły także znaczniejszym a czasami dramatycznym wydarzeniom w życiu miasta Elbląga. Używano ich bowiem do celów natury politycznej i społecznej w odpowiedniej potrzebie miasta. Biskup polecił podtrzymać ten zwyczaj. W wieży kościoła było mieszkanie dla ludzi, którzy zamieszkiwali tam jako stróże, dzwoniąc z racji niebezpieczeństwa pożaru lub innych wydarzeń⁵³. W wieży kościoła znajdowało się pięć dzwonów o różnym dźwięku, a jeden był *o głosie tubalnym*⁵⁴. Synod warmiński z 1610 r. nakazywał, aby codziennie trzy razy dzwonić: rano, w południe i wieczorem, z trzema przerwami podczas dzwonięcia; rano i wieczorem jednym dzwonem dla odmówienia modlitwy *Zdrowaś Mario za zmarłych*⁵⁵; w południe dużym dzwonem z dwunastoma uderzeniami do wzywania na modlitwę dla wyproszenia u Boga pokoju⁵⁶. Do pogrzebu, nabożeństw i w czasie nabożeństw miały być — zdaniem biskupa — używane dzwony za wiedzą proboszcza, o czym zresztą mówił synod warmiński z 1610 roku⁵⁷. Dochód z używania dzwonów według starodawnego zwyczaju przeznaczony był na potrzeby kościoła i do dyspozycji proboszcza⁵⁸.

⁵¹ Rękopisy elbląskie, H 16, Decretum reformationis, s. 820.

⁵² Tamże, s. 823.

⁵³ Rękopisy elbląskie, III 255/691, s. 42.

⁵⁴ Tamże, s. 42.

⁵⁵ A. Krupa, Anioł Pański, EK 1, kol. 613–614; W. Wójcik, Dzwonienie na „Anioł Pański” w polskim prawodastwie przedtrydenckim, *RTK* 1995, s. 224–240.

⁵⁶ CSW, kol. 151.

⁵⁷ Tamże, kol. 164.

⁵⁸ Rękopisy elbląskie, III 255/691, s. 70; M. Józefczyk, Średniowiecze Elbląga, jw., s. 212.

Czas aktywności życia i zasługiwania na życie wieczne wiernych parafii i obywateli miasta Elbląga odmierzał, umieszczony na wieży zegar, wydzwaniający także kuranty⁵⁹.

III. ŚWIĘTOWANIE NIEDZIELI

Znakiem wierności Kościołowi jest świętowanie niedzieli. Od Soboru Trydenckiego w niedzielę odprawiano Mszę św. za parafian. W życiu parafialnym niedziela była ośrodkiem służby Bożej i kultu Boga w duchu i prawdzie. Synody warmińskie wiele uwagi jej poświęcały, wskazując na jej znaczenie w życiu parafii i chrześcijanina⁶⁰. Wizytacje kanoniczne parafii miały sprawdzić także stan świętowania niedzieli. W świetle wizytacji biskupa Radziejowskiego w parafii św. Mikołaja świętowano niedzielę według pewnego ustalonego porządku⁶¹. Na godzinę przed odprawianiem Mszy św. dzwoniono. W każdą niedzielę i święto nakazane o godz. 7.30 odprawiano Mszę św. czytaną, następnie o godzinie dziewiątej po aspersioni była śpiewana suma, w której po *Credo* głoszone kazanie w języku niemieckim; w południe o godzinie 2 po raz wtóry była odprawiana suma z kazaniem po polsku. Synod biskupa Kromera z roku 1582 zalecał duszpasterzom, aby w niedzielę i święta odprawiać sumę z kazaniem nie po godzinie 10, tj. na dwie godziny przed południem, a w czasie postu na godzinę przed południem, wszystko w trosce o parafian mieszkających daleko od kościoła⁶². Zgodnie z ustawodawstwem wicków średnich, parafianie w niedzielę mieli obowiązek uczestniczyć we Mszy św. we własnym kościele parafialnym, chociażby nawet w pobliżu znajdował się inny kościół. Na Warmii zgodnie z postanowieniem synodu z 1610 roku po kazaniu proboszczowie winni ogłosić dni postne, itp. Jubileusz, odpusty jakie wierni mogą uzyskać, podać do wiadomości cenzury kościelne, polecić ludowi nagłające sprawy prywatne czy też publiczne, następnie winni z wiernymi odmówić modlitwę Pańską, pozdrowienie Anielskie itp., czyli krótki katechizm, co można było opuścić jeśli jakaś uroczystość przypadła w niedzielę⁶³. Niedziela była też dniem katechizacji. Biskup Szymon Rudnicki na synodzie w 1610 roku polecił, aby podstawowe prawdy wiary według katechizmu trydenckiego objaśniać ludowi w niedzielę. Od dnia Epifanii do Wielkiego Postu — Dekalog. W Poście — o sakramencie pokuty i Eucharystii; w okresie Wielkanocy — o chrzcie, bierzmowaniu i namaszczeniu chorych, w okresie Zesłania Ducha Świętego — treść modlitwy Pańskiej; po św. Trójcy — 12 artykułów wiary zawartych w Symbolu Wiary. A także dwa razy w roku, tj. w Adwencie i Poście — o karach i cenzurach kościelnych, o naruszeniu jurysdykcji, częściej w roku o kulcie w dni świąteczne⁶⁴. Wizytator zaznaczył, że w kościele św. Mikołaja nie przeprowadza się katechizacji niedzielnej⁶⁵.

⁵⁹ Tamże, s. 43.

⁶⁰ CSW, kol. 7, 44; sposób świętowania: kol. 61; służba Boża: kol. 71, 174, 212, 243.

⁶¹ Rękopisy elbląskie, III 255/691, s. 85–86.

⁶² CSW, kol. 71.

⁶³ Tamże, kol. 89.

⁶⁴ Tamże, kol. 141.

⁶⁵ Rękopisy elbląskie, III 255/691, s. 85.

Po południu w kościele św. Mikołaja o godzinie 15.00 odprawiano Nieszpory śpiewane. W święta klasy pierwszej podczas Nieszporów i sumy używano kadzidła. Na podniesienie świętych postaci podczas Mszy św. dzwoniło sygnaturką, który to zwyczaj wprowadził synod z 1610 roku⁶⁶. Ponieważ z parafią była związana szkoła, jej kierownik jednocześnie był kantorem w kościele⁶⁷ i miał obowiązek według zaleceń dekretu powizytacyjnego uczyć dzieci prawd wiary, sztuki pisania, gramatyki i przygotowywać je do udziału w liturgii procesji i Mszy św., ucząc ich odpowiednich melodii, które miały wykonywać podczas liturgii⁶⁸. W czasie liturgii Mszy św. uczniowie gromadzili się na emporze od strony prezbiterium, posiadającym bogate sklepienie sieciowe, którego wsporniki kamienne w formie główek dziecięcych o otwartych ustach jakby śpiewających wskazują, na przeznaczenie tego pomieszczenia dla chóru dziecięcego. Jeśli w szkole parafialnej odbywała się normalna nauka i była w niej większa liczba uczniów, wtedy spośród nich wybierano najodpowiedniejszych, którzy pomagali w śpiewie kościelnym, otrzymując w zamian za to utrzymanie przy szkole⁶⁹. W kościele św. Mikołaja w Elblągu podczas Mszy św. i Nieszporów grał organista, który — jak zaznacza wizytator — był protestantem⁷⁰. Za swoją pracę otrzymywał 60 florenów rocznie, a za śpiewanie przy pogrzebie 30 groszy⁷¹.

IV. ŻYCIE SAKRAMENTALNE

Według zaleceń warmińskiego synodu z 1610 roku proboszcz zanim udzielił chrztu miał starannie rozpoznać, czy mający być ochrzczony pochodzi z tej parafii, czy nie był ochrzczony w domu, czy rodzice chrzestni odznaczają się odpowiednią wiedzą religijną. Po udzieleniu chrztu proboszcz miał obowiązek dokonać odpowiedniej adnotacji w księdze ochrzczonych według następującej formy: *Anno, mense, die etc. Ego N. Plebanus aut vicarius N. Ecclesiae parochialis N. Baptizavi filium N. coniugum legitimum N. N. Patrini fuerunt N. N.*⁷² W parafii św. Mikołaja taką księgę prowadzono i przedstawiono biskupowi do wglądu, który zaznaczył w protokole, że księga chrztów i małżeństw zaprezentowana mu sięga do roku 1642.

⁶⁶ CSW, kol. 152: „Id ipsum facient pulsantes tempore elevationis sanctissimi sacramenti in summa missa, ut ii, qui in ecclesia praesentes non sunt, saltem animum erigant, et beneficio institutionis tanti sacramenti quantum possunt maximas gratias agant”.

⁶⁷ Rękopisy elbląskie, III 255/691, k. 94: Kierownik szkoły, który był jednocześnie kantorem w kościele św. Mikołaja, nazywał się Andrzej Rosenmundt, pochodzący z Jezioran, żonaty, katolik, służył kościołowi 10 lat za opłatą 60 florenów rocznie, uczył chłopców i dziewczęta także rodzin protestanckich za wynagrodzeniem dwa grosze za tydzień od dzieci, za pogrzeby zwykle 15 groszy, za uroczyste 30 groszy.

⁶⁸ Rękopisy elbląskie, H 16, Decretum reformationis, s. 823.

⁶⁹ E. Ziarniewicz, Udział polskich szkół parafialnych w liturgii od XVI do XVIII wieku, w: *Studia Liturgiczne*, pod red. J.J. Kopeć, t. 6, Lublin 1990, s. 11–61.

⁷⁰ Rękopisy elbląskie, III 255/691, s. 94. Cantor, kierownik szkoły uczył także w tej szkole chłopców i dziewczęta z rodzin protestanckich.

⁷¹ Tamże, k. 94.

⁷² CSW, kol. 96.

Według synodu warmińskiego z 1610 roku nikomu nie wolno było udzielać chrztu w domach prywatnych chyba, że w przypadku konieczności, bez zezwolenia biskupa. Proboszczowie byli zobowiązani troszczyć się, aby woda, która jest materią tego sakramentu, nie tylko była naturalna, lecz także w tym samym roku poświęcona w Wielką Sobotę lub sobotę Zesłania Ducha Świętego. Ma być także tak zabezpieczona aby ani kurz, lub muszki czy pajęczyna tam się nie dostały, gdyż woda uległaby zepsuciu co uwłaczałoby godności tak wielkiego sakramentu. Ponadto proboszcz miał się zatroszczyć aby źródło wody było zamknięte przed zabieraniem jej do celów zabobonnych⁷³. W czasie wizytacji biskup stwierdził, że chrzcielnica otoczona jest kratami drewnianymi i nie zachodzi niebezpieczeństwo zabierania jej do celów zabobonnych. Źródło chrzcielne jest czyste, woda zmieszana ze św. Krzyżem, czysta, poświęcona w Wielką Sobotę jak i w Sobotę Zesłania Ducha Świętego⁷⁴. W pobliżu źródła chrzcielnego na podłodze znajdowała się szafka drewniana na oleje święte, które były w srebrnym naczyniu artystycznie wykonanym, wewnątrz niewyłożonym, będącego kiedyś własnością kościoła katedralnego. Biskup polecił, aby je przenieść do pomieszczenia z napisem „Olea sacra” we wnęcie ściany obok głównego ołtarza po stronie Epistoły. Brak było też nakrywy na źródło chrzcielne, które w swoim czasie istniało i proboszcz, jak najrychlej ma się postarać o jej wykonanie albo z mosiądzu albo drewniane przynajmniej, tak aby mogło być zamknięte, a klucz ma być przechowywany u proboszcza lub jego zastępcy. Chrtu udzielano w miarę możliwości jak najrychlej po urodzeniu się dziecka.

Sakrament bierzmowania, należący do pełni inicjacji chrześcijańskiej, nie był w tym okresie czasu należycie doceniany przez wiernych i duchowieństwo⁷⁵. Bernard Maciejowski w *Epistola pastoralis* poleca, aby ilekroć sakrament bierzmowania ma być udzielany, proboszczowie pouczali wiernych w odpowiednim czasie lub o wartości i skutkach tego sakramentu. Synod warmiński z 1610 roku zalecał, że skoro przez licznych wiernych jest zaniedbywany, a mało jest takich, co go rozumieją, przeto należy pouczać wiernych w Zesłanie Ducha Świętego i w innych dniach, aby z najwyższą pobożnością przyjmować go, bo inaczej nie przynosi owoców przyjmującym. W związku z tym proboszczowie mieli pouczać lud o jednorazowym tylko przyjęciu w życiu tego sakramentu, o przygotowaniu; nie tylko zewnętrznym, ale i duchowym przez spowiedź; aby nie przyjmować go w stanie grzechu ciężkiego; o świadkach bierzmowania; o przyjmowaniu pobożnym; o tym by każdy z bierzmowanych miał ręcznik lniany dla przewiązania czoła po namaszczeniu; aby pamiętał bierzmowany o powinowactwie duchowym ze świadkiem bierzmowania⁷⁶.

Biskup Radziejowski przybywszy do Elbląga na wizytację jednocześnie przybył tu dla udzielenia sakramentu bierzmowania. Odnotowuje w protokole, iż uprzednio wyspowiadanym, sam najpierw udzielił Komunii św. po Mszy św., po czym rozpoczęła się liturgia sakramentu bierzmowania „według przepisów i rytu Kościo-

⁷³ Tamże, kol. 96–97.

⁷⁴ Rękopisy elbląskie, III 255/691, s. 38.

⁷⁵ Z. Wit, Liturgia sakramentu bierzmowania w Polsce do recepcji reformy trydenckiej, w: Studia z dziejów liturgii w Polsce, t. II, Lublin 1976, s. 549–622.

⁷⁶ CSW, kol. 100–101.

ła". Mający go przyjąć byli dobrze przygotowani przez dwukrotną katechezę oraz przez inne instrukcje o wzniosłości tego sakramentu. Później usiadłszy na faldistorium przed wielkim ołtarzem udzielił sakramentu bierzmowania w obecności rzeszy katolików oraz niekatolików, którzy — zarówno jedni jak i drudzy — dawno nie widząc czegoś podobnego od wielu lat, jeśli nie ze zbudowaniem, to przynajmniej z najwyższym uznaniem uczestniczyli w liturgii. Przyjęło wówczas 154 osób obojga płci sakrament bierzmowania a 60 następnym również w taki sam sposób i z podziwem wiernych udzielił następnego dnia⁷⁷.

Rytuał biskupa Radziejowskiego zalecał, aby Wiatyk z największą troską i w stosownym czasie był zanoszony wiernym. W Rytuale przestrzegano proboszczów, aby nie zaność go do niegodnych, jak lichwiarzom, konkubiniarzom, notorycznym przestępcom, imiennie ekskomunikowanym, chyba że nawrócili się i przyjęli sakrament pokuty⁷⁸. Proboszcz miał zachęcać chorego, aby Komunię św. przyjmował chociażby nie był ciężko chory. Zaś Wiatyk miał udzielić wówczas gdy wiadomo, że go więcej razy już nie może przyjąć. Rytuał jak i synody warmińskie nakazywał zaność ten sakrament do domu chorego w sposób uroczysty. Kapłan w stroju liturgicznym, nakryty czystym welonem naramiennym, z puszką niesioną na piersi, z należnymi oznakami czci i pobożnością, poprzedzany przez niosącego światło. Ponadto mając zamiar udać się do chorego winien polecić dzwonnikowi dać znak kilkoma uderzeniami dzwonu, by w procesji mogli wziąć członkowie konfraterni Najświętszego Sakramentu lub inni pobożni chrześcijanie i zaność pod umbrelum lub baldachimem⁷⁹. W świetle akt wizytacji biskupa Radziejowskiego, w kościele św. Mikołaja w Elblągu, w tabernakulum znajdowała się mała owalna puszka do zanoszenia Komunii chorym i konającym. Ale zaznaczył, iż z racji protestanckiego miasta nie ma zwyczaju zaność uroczyście Wiatyku ani Komunii św. chorym z odpowiednią czcią właściwą dla Kościoła katolickiego, lecz zaność prywatnie. Działo się tak dlatego, iż magistrat miasta Elbląga zabronił przeprowadzania tego rodzaju procesji, aby nie powodować tumultu wśród zróżnicowanych wyznaniowo obywateli miasta⁸⁰.

Odnosnie do sprawowania sakramentów w parafii a szczególnie duszpasterstwa chorych proboszcz oświadczył biskupowi, że „nikt nie umarł w parafii bez sakramentów”⁸¹.

W zakresie sprawowania sakramentu pokuty synod warmiński z roku 1610, zresztą jak i *Epistola pastoralis* Bernarda Maciejowskiego, polecał proboszczom, by zachęcali wiernych do częstego korzystania ze spowiedzi. Natomiast jeśli chodzi o spowiedź wielkanocną, która była obowiązkiem kościelnym wiernych, to proboszczowie mieli nakłaniać do wypełnienia tego obowiązku wszelkimi sposobami. Nazwiska zaś parafian, którzy zaniedbują ten obowiązek należało przesłać do

⁷⁷ Rękopisy elbląskie, III, 255/691, s. 46.

⁷⁸ *Rituale Sacramentorum, ac aliarum Ecclesiae caeremoniarum. Iuxta Ritum Romanum a Pavlo V. Pont. Maximo praescriptum pro vsv ecclesiarum diaec. Varmien. Auctoritate III. Et Rev. Domini D. Michaelis Radziejowski, Episcopi Varmiensis et Sambiensis recens editum. Brunsbergae 1682, 51.*

⁷⁹ CSW, kol. 110–111; W. Nowak, *Życie liturgiczne*, jw., s. 267.

⁸⁰ Rękopisy elbląskie, III, 255/691, s. 70.

⁸¹ Rękopisy elbląskie, III, 255/691, s. 86.

miejscowego ordynariusza albo archiprezbitera⁸². Ci zaś, którzy mimo napomnień nie chcą wypełnić tego obowiązku, mają być pozbawieni wstępu do kościoła, a w przypadku śmierci w takim stanie, mają być pozbawieni pogrzebu kościelnego. Synod nakazywał także proboszczom zachęcać wiernych, zwłaszcza tych, którzy się rzadziej spowiadają, aby spowiedzi wielkanocnej nie odkładali na ostatnie dni Wielkiego Postu, kiedy to kapłani są zajęci innymi czynnościami kościelnymi, lecz pierwszą spowiedź winni odbywać tuż przed niedzielą IV Wielkiego Postu — zwaną *Laetare*; drugą zaś spowiedź z grzechów popełnionych po pierwszej spowiedzi lub przypomnianych mieli odprawić krótko przed Komunią wielkanocną⁸³. Jak widać, przewidziana była dwukrotna spowiedź przed Komunią wielkanocną. Taki był też zwyczaj na Warmii, zaprowadzony przez kardynała Hozjusza na synodzie warmińskim w 1565 roku⁸⁴.

Podczas wizytacji parafii św. Mikołaja w Elblągu proboszcz zapytany przez biskupa o zachowaniu tych przepisów przez wiernych jego parafii odpowiedział, iż wierzy, że wszyscy byli u spowiedzi wielkanocnej, a grzeszników publicznych trudno jest zliczyć, skoro całe miasto jest heretyckie. Nie był natomiast w stanie powiedzieć ilu ma parafian, gdyż wielka ich część to „wagowie” — nie mający miejsca stałego, wielu odeszło do luteran, niektórzy z nich jednak powrócili. Proboszcz zaś często się spowiada przed jednym z wikariuszy i często w tygodniu odprawia Mszę św.⁸⁵ Na końcu wizytacji proboszcz prosił, aby go przenieść z tej parafii, *gdyż parafianie go nie słuchają*. Posiadał niewielką bibliotekę, lecz dobrych autorów.

V. KULT ŚWIĘTYCH RELIKWII

Synod prowincji ryskiej z 1437 roku zarządził w kwestii kultu relikwii, aby otoczone zostały odpowiednią opieką rektorów kościoła⁸⁶, a synod w Elblągu 1428 roku zwrócił uwagę na potrzebę ich autentyczności⁸⁷. Synod warmiński z 1610 roku postanowił, aby były umieszczone w odpowiednim miejscu, całe i nienaruszone, na ołtarzu jednak nie w pobliżu tabernakulum, zaopatrzone napisami imion świętych a także tablicami zawierającymi antyfony i oracje o świętych dla modlących się przed nimi wiernym⁸⁸.

Kościół św. Mikołaja w Elblągu był jednym ze świątyń w diecezji, najlepiej wyposażonych w relikwie. Spośród nich w najwyższym poszanowaniu i kulcie był relikwiarz Krzyża świętego. Jest to — jak zaznacza spisujący protokół wizytacji — starożytny krzyż srebrny z relikwiami Krzyża świętego „antiqua opere”, ozdobiony 29 koralami, a na szczycie krzyża szafir, natomiast na stopie napis mówiący o donacji go przez komtura w 1242 roku⁸⁹. Prawdopodobnie relikwiarz

⁸² CSW, kol. 102.

⁸³ Tamże, kol. 104.

⁸⁴ Tamże, kol. 46.

⁸⁵ Rękopisy elbląskie, III, 255/691, s. 86.

⁸⁶ CSW, kol. 360–361.

⁸⁷ CSW, kol. 323–324.

⁸⁸ CSW, kol. 156.

⁸⁹ Rękopisy elbląskie, III, 255/691, s. 49.

ten złożył w darze wielkiemu mistrzowi zakonu krzyżackiego — Hermanowi von Salzowi cesarz Fryderyk II dla kaplicy zamkowej w Elblągu⁹⁰. Ten relikwiarz cieszył się wielkim kultem w Elblągu już w XIII wieku, co można wywnioskować z zachęty papieża Grzegorza IX z 12 X 1233 roku do należynej czci relikwii elbląskiej⁹¹. Kult ten wraz z upływem czasu wysunął się na czoło wśród wszystkich kultów relikwii kościoła św. Mikołaja w Elblągu. Była w tej świątyni także czczona relikwia ciernia z korony cierniowej Chrystusa, umieszczona w pacyfikale w kształcie wieżyczki, lecz ze stłuczonym szkłem osłaniającym relikwię⁹². W dekreście powizytacyjnym biskup zarządził, aby ten cenny relikwiarz przekazać katedrze fromborskiej dla posrebrzenia na koszt parafii św. Mikołaja w Elblągu i zaopatrzyć dla bezpieczeństwa w szkło lub kryształ⁹³.

W skarbcu kościelnym był relikwiarz okrągły, w którym znajdowały się także — jak zaznacza wizytator — relikwie „pewne” z cząsteczką Krzyża świętego. Ponadto relikwie świętych znajdowały się w pacyfikalach, statuach srebrnych NMP, św. Mikołaja i w specjalnych relikwiarzach, między innymi na relikwie: św. Leona, św. Barbary, św. Łucji. Oprócz zinwentaryzowanych przez wizytatora relikwii biskup zaznacza, że znajdują się tu jeszcze liczne relikwie innych świętych. Część relikwiarzy była naruszona zapewne przez protestantów, pozbawiona cząstek kości świętych. W związku z tym biskup nakazał, aby proboszcz jak najrychlej zwrócił się do biskupa lub oficjała warmińskiego celem otrzymania innych, autentycznych relikwii, które należy umieścić w relikwiarzach uszkodzonych, zaopatrując je w odpowiedni kryształ czy szkło dla zamknięcia i odpowiednio należy je uzupełnić w ozdoby. Pod wpływem zmienności gospodarzy konfesyjnych kościoła kult relikwii podupadł, dlatego biskup w dekreście powizytacyjnym jako, że *relikwie świętych, których śmierć jest cenna w oczach Pana tu rzadko lub nigdy na ołtarzach już się nie widzi* nakazał bardziej czcić. Stąd też proboszcz został zobowiązany, aby w stosownym czasie, szczególnie w większe święta zostały wystawiane relikwiarze świętych do kultu wiernym tak, aby to było dogodne, a z drugiej strony ze stosowną uwagą na ich bezpieczeństwo⁹⁴. Zapewne zgodnie z zaleceniem, w odpowiednie dni świętych były wystawiane ich relikwie na ołtarzach oraz zachęcano wiernych do modlitwy i ucałowania ich dla uzyskania przypisanych odpustów. Synod biskupa Kromera z 1575 roku polecał kapłanom wygłaszanie kazań, w których by zachęcali wiernych do ucałowania relikwii szczególnie przy obrzędach liturgii ślubnej, przy tzw. wywodach po chrzcie, w mszach żałobnych, podczas składania darów ofiarnych. Jeśliby taki zwyczaj zaniknął, proboszcz winien starać się go w parafii przywrócić⁹⁵. Pacyfikał do ucałowania miał podawać wiernym nie kto inny tylko sam kapłan. Przypominał

⁹⁰ E. von Czihak, Die Edelschmiedekunst früheren Zeiten in Preussen, Bd. 2, Leipzig 1908, s. 157; M. Jablonski, Die St. Nikolaikirche, Elbing 1930, s. 49–51; D. Sokolnicka, Relikwiarz z Elbląga z 1388 roku, *Studia Pomorskie* I(1957), s. 155–169; S. Tomaszewicz, Konserwacja elbląskiego pacyfikału z kościoła św. Mikołaja, *SW* 10(1973), s. 455–462.

⁹¹ Die Elbinger Kreuzreliquie, *Ermlandbriefe* 1973 nr 105, s. 4–5.

⁹² Rękopisy elbląskie, III 255/691, s. 50–51.

⁹³ Rękopisy elbląskie, III, H 16, *Decretum reformationis*, s. 821.

⁹⁴ Tamże, s. 820.

⁹⁵ CSW, kol. 61.

o tym też synod Szymona Rudnickiego w 1610 roku, aby zwyczaj ten przywrócić⁹⁶. Zapewne zwyczaj ten był dość żywotny, bo jeszcze synod z 1726 roku przestrzegał, aby pacyfikał z relikwiami przy wywodzie podawał nie uczeń ani zakrystian tylko kapłan⁹⁷.

VI. KULT ŚWIĘTYCH

W świetle akt wizytacji z 1683 roku zauważyć można, że w parafii św. Mikołaja w Elblągu istniał bardzo żywy kult przede wszystkim Matki Bożej, której ołtarze, obrazy i kaplice pod różnymi jej tytułami znajdowały się w kościele. Oprócz obrazów, ołtarzy były też dwie statuy NMP, jedna wielka, wykonana z brązu, cała pozłacana, u podstawy mająca relikwie św. Łucji; druga mniejsza, z koroną i berłem, również mieszcząca w podstawie relikwie świętych. Ze świętych najbardziej czczony był patron parafii św. Mikołaj, którego figura o wysokości 2,85 m, ufundowana w XV wieku, podczas wizytacji umieszczona była na kolumnie przy ołtarzu głównym. O wielkim kulcie patrona, którego elblążanie w testamentach nazywają opiekunem i *Panem głównego kościoła* świadczy także spis argenteriów skarbcza kościelnego mówiący o trzech figurach pozłacanych św. Mikołaja; jedna wielka w kształcie wieży z relikwiami św. Leona, Krzyża św. i innych świętych, druga mniejsza, srebrna i pozłacana *cutius una manus truncata*, trzecia, średnia również srebrna i pozłacana ze srebrnym pastorałem. Oprócz wspomnianych wizerunków figura tego świętego znajdowała się w ołtarzu głównym.

Na drugim miejscu trzeba wymienić kult patrona diecezji, św. Andrzeja, którego obrazy i figury znajdowały się w ołtarzach, na filarach oraz w kaplicach. Na uwagę zasługuje także kult świętych apostołów, których figury stanowiły integralną część programu ikonograficznego kościoła. Kult świętych apostołów był elementem charakterystycznym kościołów na Warmii.

Wśród świętych polskich na specjalną uwagę zasługuje kult św. Kazimierza Królewicza, św. Jacka. Spośród kultów świętych pochodzenia obcego należy wymienić m.in. kult św. Wacława, króla czeskiego, i św. Olafa, króla szwedzkiego.

VII. PROCESJE I NABOŻEŃSTWA

Szczególną formą nabożeństw według poleceń synodów warmińskich i Rytuału biskupa Radziejowskiego były procesje, którymi to Kościół katolicki bądź dla pobudzenia pobożności wiernych, bądź dla wspomnienia dobrodziejstw Bożych Jemu składał dzięki, bądź dla wyproszenia pomocy boskiej zwykł był je celebrować⁹⁸. Odbywały się one na ogół z kościoła do krzyży, kaplic, a w mieście na cmentarze przykościelne, lub z jednego kościoła do drugiego itp.

⁹⁶ CSW, kol. 122.

⁹⁷ CSW, kol. 216–217; K. Szczepkowska-Naliwajek, *Relikwiarze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1996.

⁹⁸ W. Nowak, *Życie liturgiczne*, jw., s. 275.

Wizytator parafii św. Mikołaja w Elblągu, zaznacza, że procesje poza granice cmentarza parafialnego nie powinny się odbywać dla uniknięcia tumultu w sprotantyzowanym społeczeństwie⁹⁹. Przykościelny cmentarz parafii św. Mikołaja posiadał krużganek obok kościoła dla przeprowadzania dość wygodnie procesji. Cmentarz od południowego wschodu i północy okolony był domeczkami rzemieślników i najemców, którzy raczej nie przyznawali się do parafii katolickiej — chociaż jak zaznacza wizytator — wydaje im się mieszkać na ziemi przykościelnej, której 3/4 części posiadali katolicy a czwarta należała się niekatolikom na mocy umowy z 1616 roku¹⁰⁰. Kiedy Zachariasz Szole, kustosz i *Vicarius in spiritualibus* zarządził w imieniu biskupa Radziejowskiego modlitwę dziękczynną za zwycięstwo króla Jana Sobieskiego na polach wiedeńskich¹⁰¹ przez odprawienie Mszy św. o Trójcy św. z dziękczynnym *Te Deum* i procesją, okólnik który trafił drogą kurendy do Elbląga posiada adnotację *Pro ecclesia Elbigensi quod sine executione Elbinga passim Elbinga processus ledeant: Itemque Mandatum pro exequis pro occisorum de christianis sub Vienna*. Wydaje się, że w Elblągu bardziej modlono się za poległych chrześcijan pod Wiedniem niż składano Bogu dzięki za tryumf wiktoria wiedeńskiej króla Jana Sobieskiego.

VIII. WSPÓŁŻYCIE KATOLIKÓW Z EWANGELIKAMI

W świetle akt wizytacji przeprowadzonej przez biskupa M. Radziejowskiego wynika, że kontakty katolików z ewangelikami, mimo wszystko, układały się dobrze. Do szkoły prowadzonej przez parafię katolicką uczęszczały dzieci także rodzin ewangelickich. Czy razem z katolickimi dziećmi brały udział w wykonywaniu śpiewów w kościele św. Mikołaja podczas nabożeństw niedzielnych i procesji — trudno odpowiedzieć przecząco. Tym bardziej, że śpiewy te należały do programu nauki szkolnej.

Organistą kościoła św. Mikołaja był ewangelik i grą na organach uświetniał liturgię tam wykonywaną, za co otrzymywał 60 florenów rocznie.

Wiktrykiem wspólnie z katolikiem — na mocy umowy między biskupem Szymonem Rudnickim a protestanckimi władzami miasta Elbląga w 1616 r. potwierdzonej tegoż roku przez króla — był protestant, który miał jeden z trzech kluczy od skarbcza kościoła, w którym przechowywano argenteria liturgiczne.

Biskup polecił, aby północną część cmentarza przykościelnego udostępnić ewangelikom dla grzebania ich zmarłych. Polecił także, aby nie naruszać grobów i nie usuwać epitafiów ewangelickich znajdujących się w kościele św. Mikołaja.

Na uroczystość udzielania sakramentu bierzmowania przez biskupa przybyli liczni ewangelicy z miasta, którzy ze wzruszeniem w niej uczestniczyli. Biskup na początku swej wizytacji spotkał się z władzami miasta, które były ewangelickie.

⁹⁹ Rękopisy elbląskie, III, 255/691, s. 70.

¹⁰⁰ Tamże, s. 45.

¹⁰¹ A. Szorc, Wiktoria wiedeńska i jej echa na Warmii, *SW* 21(1984), s. 201–234.

ZAKOŃCZENIE

Kościół katolicki ostał się po reformacji w Elblągu dzięki wysiłkom biskupów warmińskich ustawicznie zabiegającym o prawa katolików w tej części diecezji, dzięki działalności królów polskich, którzy czuli się odpowiedzialni przed Bogiem i Rzeczpospolitą za wszystkich obywateli Polski. Świątynia św. Mikołaja w wiekach średnich była chlubą miasta o dynamicznym życiu kościelnym i liturgicznym. Reformacja, przechodzenie z rąk katolickich do protestanckich, wojny, osłabiły służbę Bożą, zdewastowały wnętrze świątyni, zachwiały bogatą tradycję liturgiczną Kościoła katolickiego w Elblągu. Protokół wizytacji parafii św. Mikołaja w Elblągu z 1683 roku przeprowadzonej przez biskupa M. Radziejowskiego jest dokumentem, który świadczy o odbudowywaniu z wielkim wysiłkiem liturgii tego kościoła. Ona to kształtowała więzi Kościoła diaspory, pomagała nawiązać do przeszłości i zdynamizować wysiłek wiernych do budowania przyszłości katolicyzmu w tej części diecezji warmińskiej. Tożsamość Kościoła katolickiego w parafii i mieście Elbląg była kształtowana przez liturgię — służbę Bożą szeroką pojętą, sprawowaną w świątyni św. Mikołaja, zawierającą w sobie znamiona dawnej świętości w postaci wyposażenia jej wnętrza. Życie wspólnoty katolickiej koncentrowało się wokół Eucharystii sprawowanej uroczyście w niedziele i święta, i bardziej prozaicznie w pozostałe dni tygodnia. Porządek nabożeństw tzw. *Ordo devotionis* niedzieli był raczej skromny w porównaniu do innych parafii diecezji na Warmii, jak również do postanowień synodów warmińskich, ksiąg liturgicznych zawierających nabożeństwa dodatkowe. Liturgię niedzielną kościoła św. Mikołaja uzupełniało duszpasterstwo sakramentalne związane z rytmem życia poszczególnych katolików, wspólnoty i roku kościelnego. Kult świętych i świętych relikwii w Elblągu zachwiany przez reformację nie ożywił się w kontekście protestantyzmu, pomimo wielu danych ku temu z racji historii, bogactwa wyposażenia, zachęty biskupów. Nabożeństwa dodatkowe i pobożność ludowa z racji etnicznych i kontekstu miasta sprotestantyzowanego, były sprowadzone do minimum programu życia liturgicznego parafii. Relacje katolików z ewangelikami pomimo wszystko nosiły znamiona otwartości do siebie. Zbyt duży był wysiłek parafii katolickiej w odbudowanie strat poniesionych z racji reformacji, aby rozwijać bogactwo programu życia liturgicznego. Niemniej jednak to pielęgnowana służba Boża w tej świątyni stała się zaczynem odnowy i dynamizmu Kościoła w następnych wiekach miasta, które otworzyło swe bramy wielu wspólnotom chrześcijańskim.

ABBILD DER LITURGIE IN DER NIKOLAI KIRCHE
IN ELBING IM HINBLICK AUF DIE PASTORALE VISITATION
DER GEMEINDE IM JAHRE 1683

ZUSAMMENFASSUNG

Das Protokoll der Visitation der Gemeinde des hl. Nikolaus von 1683, durchgeführt von Bischof M. Radziejowski, ist ein Geschichtsdokument der Liturgie, das für den mit großer Anstrengung geleisteten Wiederaufbau des Glaubens an Gott in dieser Gemeinde zur Zeit der

Erneuerung der katholischen Kirche spricht. Die Liturgie gestaltete die Bindungen der Kirche als Diaspora, half an die Vergangenheit anzuknüpfen und dynamisierte die Anstrengungen der Gläubigen beim Aufbau der Zukunft des Katholizismus in diesem Teil des Bistums Ermland. Das Leben der katholischen Gemeinde des hl. Nikolaus konzentrierte sich um die Eucharistie, die an Som- und Feiertagen feierlich ausgeübt worden war und weniger feierlich an anderen Wochentagen. Die Anordnung der Gottesdienste und Andachten, das sog. *Ordo devotionis*, am Sonntag war im Vergleich zu anderen Gemeinden der Ermländischen Diözese, den Beschlüssen der ermländischen Synoden und der liturgischen Bücher, die doch auch zusätzliche Andachten enthielten, eher bescheiden. Die sonntägliche Liturgie der Kirche des hl. Nikolaus wurde von pastoraler Sakramentliturgie ergänzt, die mit dem Lebensrythmus einzelner Katholiken, der Gemeinde und des Kirchenjahres verbunden war. Der Heiligen- und Reliquienkult, der durch die Reformation erschüttert worden war, wurde im Hinblick auf den Protestantismus nicht wiederbelebt, obwohl die geschichtlichen Voraussetzungen, die reichhaltige Ausstattung und die Ermunterungen der Bischöfe da waren.

BISKUP GRABOWSKI A KULT PATRONA DOBREGO IMIENIA

Przedmiotem niniejszych badań będzie ukazanie działalności biskupa Grabowskiego w kontekście warmińskiego kultu św. Jana Nepomucena. To tak dokładnie ukierunkowane spojrzenie badawcze jest pokierowane hipotezą, wedle której kult ten tak naprawdę nigdy nie był przez duchowieństwo warmińskie poważnie traktowany¹. Dobitnie świadczą o tym zainteresowania literackie następcy Grabowskiego, biskupa Krasickiego² oraz stosunkowo skromna ilość dzieł sztuki poświęconych czeskiemu męczennikowi a ufundowana przez miejscowe duchowieństwo. Artykuł ten powstaje równocześnie po opublikowaniu bardzo dobrej biografii biskupa warmińskiego pióra J. Dygdały³, która rzuca dużo światła na osobowość i zainteresowania tego wszechstronnego humanisty.

Adam Stanisław Grabowski w 1742 roku, jako biskup warmiński pojawia się w Lidzbarku Warmińskim. Od tego momentu obserwujemy wszechstronne prace budowlane: wznoszono z jego inicjatywy i często za jego pieniądze kościoły, fundowano ołtarze, przekształcano wnętrza sakralne na obowiązującą wówczas modłę barokową i rokokową.

Równocześnie w tym czasie dynamicznie rozwija się w całej Europie kult św. Jana Nepomucena, o którym przypominano sobie pod koniec XVII stulecia. Okazało się, iż ten średniowieczny kapłan dobrze broni katolickich dogmatów. Zwłaszcza przypominał wiernym o tajemnicy spowiedzi świętej.

Jan Nepomucen urodził się w miejscowości Pomuk, w domu miejscowego urzędnika o nazwisku Welflin. Już samo ustalenie daty tego wydarzenia sprawia historykom duże kłopoty. Ostatnio większość autorów opowiada się za przedziałem lat 1340–1350⁴. Sam miał nazywać siebie — Jan olim Welflin. Później w przygoto-

¹ Por. J. Hochleitner, Powiernik tajemnic królowej. Kult św. Jana Nepomucena na Warmii, Elbląg 1996.

² I. Krasicki, Zbiór potrzebniejszych wiadomości, porządkiem alfabety ułożony, t. I–II, Warszawa–Lwów 1781. Biskup opisuje ośmiu świętych Janów, pomijając milczeniem Jana Nepomucena.

³ J. Dygdała, Adam Stanisław Grabowski (1698–1766). Biskup, polityk, mecenas, Olsztyn 1994.

⁴ M.in.: F. Stěsksal, Svaty Jan Nepomucký, t. I, Praha 1921, s. 17; J. Weiskopf, Johannes von Pomuk, Mnichov 1948, s. 48–53; J.V. Polc, Giovanni Nepomuceno, santo, martire, w: Bibliotheca Sanctorum, t. VI, Roma 1965, s. 847; Ks. W. Zaleski SDB, Rok kościelny, Święta Pańskie, Matki Bożej, Apostołów, Świętych i Błogosławionych Polskich oraz dni okolicznościowe, Warszawa 1989, s. 338.

wywanych własnoręcznie dokumentach podpisywał się *Johannes olim Welflini de Pomuk*⁵.

W młodym wieku Jan rozpoczął naukę w miejscowej szkole klasztornej⁶. Około 1370 r. przyjął tonsurę⁷. Jako kleryk Jan z Pomuk występował w kurii biskupiej w Pradze w charakterze notariusza. Podanie głosi, że został wyświęcony już w 1372 roku przez arcybiskupa Ernesta⁸, w literaturze przyjęło się za czas święceń Jana uważać rok 1380. Wtedy też otrzymał probostwo przy kościele św. Galla (Gawła) w Pradze. W 1381 roku pojawia się Jan Welflin, jako student prawa, w świeżo co założonym przez Karola IV uniwersytecie praskim. W latach 1382–1387, przez pięć lat, Jan z Pomuk studiował w Padwie⁹. Naukę skończył godnością doktora prawa kościelnego. Był to najwyższy szczebel naukowy, jaki w owych czasach można było osiągnąć. Po powrocie do Pragi został mianowany kanonikiem przy kościele św. Piotra i Pawła w Wyszehradzie.

Wacław IV — król Czech — chciał panować nad czeskim Kościołem, uzależnić go od siebie. Znano go również z niechętnego stosunku do papieża. W tym czasie, gdy Jan z Pomuk był już wikariuszem generalnym, wybuchł konflikt o nowo wybranego benedyktyńskiego opata w Kladrubach. Wbrew planom króla wikariusz generalny opata zatwierdził. Ponadto Jan ośmielił się rzucić klątwę na wicekanclerza królewskiego za publiczne bluźnierstwa z wiary i Kościoła. Być może, że wspomniane konflikty spowodowały erupcję królewskiego gniewu. Wacław nakazał uwięzić trzech kapłanów, wśród nich Jana z Pomuk. Z tej trójki, śmiercią męczeńską zginął tylko wikariusz generalny. Prawdopodobnie w nocy, przed oczyma świadków, skatowanego kapłana zrzucono z mostu Karola do Weltawy. Śmierć przez utopienie była stosowana wówczas wobec osób duchownych¹⁰. Legenda dodaje, że podczas pływania zwłok po rzece, dookoła głowy pojawiło się 5 płomieni (gwiazd) tworzących świetlistą aureolę.

Mord miał być dokonany między 11 a 24 marca 1393 r. Według obliczeń P. Dawida było to 20 marca¹¹. Większość autorów piszących o św. Janie Nepomuccenie skłania się ku tym ustaleniom, pisząc, że śmierć nastąpiła w nocy z 20 na 21 marca¹². Niektórzy dodają, że kapłana wrzucono do Weltawy *hora noctis quasi*

⁵ J. Weisskopf, *St. Johannes von Nepomuk*, Wien 1931, s. 11.

⁶ Encyklopedia kościelna podług teologicznej encyklopedji Wetzera i Weltego z licznymi jej dopełnieniami przy współpracownictwie kilkunastu duchownych i świeckich osób wydana przez X. Michała Nowodworskiego, t. VIII, Warszawa 1876, s. 492; Św. Jan Nepomucen 1348–1393, opr. dr W. Brzeska, Poznań – Warszawa – Wilno – Lublin 1938, s. 22.

⁷ M.in. tę datę podaje K. Radziwiłł, *Święci i błogosławieni kościoła katolickiego*, Encyklopedia hagiograficzna, W-wa – Poznań – Lublin [b.m.w.], s. 209.

⁸ Encyklopedia kościelna podług teologicznej, jw., s. 493.

⁹ Por.: J.V. Polc, V. Rynč, *Svatý Jan Nepomucký*, t. I: *Život (J.V. Polc)*, Řím 1972, s. 126. Według: R. Graf, *Die Verehrung des Heiligen Johannes von Nepomuk*, *Heimatkundliches Jahrbuch des Landkreis Kronach* 15:1985, s. 205–220. Jan Nepomucen rozpoczął naukę w Padwie w 1383 r.

¹⁰ I. Scheer, *Święty Jan Nepomucen (I)*, PPP, z. 6:1988, s. 5; J. Hochleitner, I. Scheer, *Obrońca przed wylewami rzek. Niezwykłe dzieje życia i kultu świętego Jana Nepomuccena*, Elbląg – Świdnica 1998, s. 23.

¹¹ H. Fros SI, F. Sowa, *Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny*, Kraków 1982, s. 30.

¹² M.in.: B. Patzak, *Das Nepomuk standbild vor der Kreuzkirche in Breslau*, *Schlesien* 7:1913/1914, s. 465; A. Uihorn, *Meister und werke der Plastik des Spätbarock in Breslau* (etwa

tertia czyli około dzisiejszej 21¹³, a jeszcze inni obliczają, że stało się to około 20 godziny¹⁴.

Nigdy nie zdołano do końca wyświetlić przyczyn surowego wyroku Wacława IV. Może była nią odważna obrona immunitetu Kościoła (wyklęcie urzędnika królewskiego) albo zatwierdzenie, bez wcześniejszej aprobaty króla, opata w Kladrubach. Na pewno król tym wyrokiem uderzył pośrednio w arcybiskupa, równocześnie zbytnio nie narażając się na papieżowi. A może przyczyną śmierci było utrzymanie przez Jana tajemnicy spowiedzi św.? Idea męczeństwa w obronie tajemnicy spowiedzi pojawiła się dopiero w 60 lat po tragedii. Około 1450 r. Tomasz Ebendorfer z Haselbach pisał, że Jan był spowiednikiem królowej Zofii¹⁵. Wacław jakoby pragnął poznać szczegóły spowiedzi. Milczącego kapłana ukarał więc śmiercią. Współcześnie uważa się to za mało prawdopodobne¹⁶.

Ciało Jana z Pomuk odnaleziono dopiero 17 kwietnia i złożono najpierw w kościele św. Krzyża. Później pochowano go w grobowcu pod katedrą. Napis na kamieniu głosił: *Johannes de Pomuk*. Po 1393 roku Wacław IV spotkał się w Czechach z silną opozycją możnych i wyższego duchowieństwa. Po pewnym czasie monarchę nawet uwięziono. Uwolniono go dopiero za cenę ograniczenia władzy królewskiej. Do zmniejszenia prestiżu Wacława przyczyniło się ponadto pozbawienie go przez elektorów w 1400 roku korony cesarskiej¹⁷.

Gdy tylko dowiedziano się o tragicznej śmierci Jana, zaczęto oddawać mu cześć. Kult jeszcze szybciej zaczął się szerzyć po śmierci Wacława IV (1419). W upowszechnieniu kultu niemalą rolę odegrali pielgrzymujący do Pragi pątnicy, a także ówczesni przywódcy świeccy i religijni¹⁸. Zwłaszcza w dawniejszej literaturze historycy stosowali cezurę w dziejach tego kultu — była nią bitwa pod Białą Górą (8 XI 1620)¹⁹. Od tego momentu ożywiło się oddawanie czci św. Janowi Nepomucenowi.

Przez dziesięciolecia proces o wyniesienie na ołtarze był wstrzymywany. Pierwsze próby podjęto już w 1625 r. Starania cesarzów Ferdynanda III i Leopolda I, poparte zabiegami arcybiskupów oraz kapituły praskiej w 1675 r. także spełżyły na niczym. Dopiero z polecenia cesarza Józefa II w 1710 roku rozpoczęto oficjalny proces kanoniczny. Do Rzymu wpływały w tym czasie liczne listy poświadczające kult praskiego kapłana. Pisali je niemal wszyscy biskupi Rzeszy, a nawet cesarzowa

1700–1750), Berlin 1927, s. 210; W. N i c k e l, Die öffentlichen Denkmäler und Brunen, Breslau 1938, s. 28; R. G r a f, Die Verehrung, jw., s. 205.

¹³ Encyklopedia kościelna podług teologicznej, jw., s. 494; S. O r g e l b r a n d a, Encyklopedia powszechna z ilustracjami i mapami, t. VII, Warszawa 1990, s. 411.

¹⁴ Ks. W. Z a l e s k i SDB, Święci na każdy dzień, Łódź 1984, s. 267.

¹⁵ Píše on, że święty był indagowany przez króla o wydanie grzechów jego małżonki. Podobną opinię wyrażał także kanonik Paweł Žydek w swoim dziele z 1477 roku „Spravovna”.

¹⁶ H. F r o s s l, F. S o w a, jw., s. 306.

¹⁷ J. K ł o c z o w s k i, Europa słowiańska w XIV–XV wieku, Warszawa 1984, s. 35.

¹⁸ I. S c h e e r, Święty Jan Nepomucen (I), jw., s. 5. O tym, iż kult ten widoczny jest na terenie całego Czech od końca XVI w. pisze: F. S e i b l, Johannes von Nepomuk — ein schweigender Märtyrer, w: Johannes von Nepomuk, Passau 1971, s. 16–24.

¹⁹ Popularne opracowania encyklopedyczne, w których ta cezura się pojawiła: Encyklopedia powszechna S. O r g e l b r a n d a, t. V, Warszawa 1883, s. 469; S. Orgelbranda encyklopedia powszechna, jw., s. 411; Encyklopedia powszechna Ultima Thule, pod red. S.F. Michalskiego, t. V, Warszawa MCMXXXIII, s. 113.

Elżbieta żona Karola VI. Specjalnie powołana komisja w 1715 r. zbierała i sprawdzała wiadomości o życiu, śmierci i cudach przypisywanych wstawiennictwu Jana. Pod przysięgą przesłuchiowano świadków. W 1719 r. szerokim echem rozeszła się wieść o cudownym ocaleniu spod koła młyńskiego Rozalii Wodakin von Strakonsiss²⁰. Gdy tylko wezwała pomocy Jana Nepomucena, natychmiast doznała cudownej jego interwencji. Zaś Teresa Krebsin von Brik nagle doznała ożywienia zeschniętego lewego ramienia²¹.

15 IV 1719 r. doszło do odkrycia grobu wikariusza generalnego. Znalezione w nim *język jeszcze zupełnie świeży, czerwony z wszystkimi zachowanymi cechami naturalnego języka*²². To cudowne zachowanie się języka, podobnie jak u świętego Antoniego, przeważało szalę powodzenia w dalszym rozwoju jego kultu, tym bardziej, że 27 I 1725 r. zeschnięty język nabrał żywego koloru i kształtu²³.

Papież Innocenty XII beatyfikował Jana Nepomucena 31 maja 1721 r. Równocześnie papież zatwierdził teksty liturgiczne do *Mszалу* i *Brewiarza* na Czechy, Austrię, Niemcy, Polskę i Litwę. Przygotowując się do przyszłej kanonizacji, cesarz Karol VI wezwał poddanych do składania ofiar na budowę nowego grobowca dla przyszłego świętego²⁴. Uroczystej kanonizacji Jana Nepomucena dokonał 19 III 1729 r. papież Benedykt XIII. Od tego roku Kościół wspominał świętego 16 maja.

Na tak entuzjastyczne przyjęcie przez wiernych nowego świętego duży wpływ miały przypisywane mu właściwości. Każdy człowiek mógł w nim znaleźć swojego obrońcę i orędownika. Z biegiem lat wzbogacano dziedzinę, w których mógł pomóc święty Jan Nepomucen. Równocześnie stosunkowo szybko oficjalna nauka Kościoła została uzupełniona ludowymi wierzeniami, które dodawały specyficznego kolorytu temu kultowi.

Podczas kanonizacji papież Benedykt XIII orzekł, iż przyczyną męczeństwa Jana z Pomuk było zachowanie tajemnicy spowiedzi św. Wokół tej okoliczności śmierci najczęściej były głoszone kazania. Ich treść duchowieństwo wykorzystywało do walki z protestantyzmem, jako że tajemnica spowiedzi jest przez nich odrzucana. Szermierzami tej okoliczności śmierci byli przede wszystkim jezuita, którzy powoływali się na piętnastowieczne źródła (Ebendorfel i Židek)²⁵. Kościół

²⁰ Por.: *Johannisches Blumen = Büschein Aus dem Mayen = Särtlein Oder Kurke Andachts = Übung zu den Heiligen von Nepomuck Nebst dessen Kurtzer Lebens = Verfass = ung. und Canonization Allen enfrigen Clientes S. Joannis zu ihrer Seelen = Trost auf neue verfassers*, Prag (b. r. w.), s. 20–21. Zaś wg Encyklopedia kościelna podług teologicznej, jw., s. 496, cudownie uratowana niewiasta nazywała się Rozalia Hadeniowa.

²¹ *Johannisches Blumen*, jw., s. 20.

²² Tamże, s. 14.

²³ Według ostatnich badań, to co uważano niegdyś za cudownie zachowany język w rzeczywistości ma być zdekomponowaną masą mózgową, która w czasie przebywania zwłok w rzece spłynęła do jamy ustnej — pisze o tym ks. E. Wieczorek, *Kult św. Jana Nepomucena w Polsce. Studium historyczno-liturgiczne* (praca w zbiorach prywatnych I. Scheer, której dziękuję za jej udostępnienie).

²⁴ L. Šršen, *Antonio Corradini und rokokoplastik in Prag. Zur frage des Johannes-von-Nepomuk-Grabmals im veitsdom im Prag, w: Studien zur europäischen Barock — und Rokokoskulptur*, herausgegeben von K. Kalinowski, Poznań 1985, s. 105 i 107.

²⁵ Ks. W. Schenk, jw., s. 96–97; tenże, *Z dziejów liturgii w Polsce*, w: *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, pod red. ks. M. Rechowicza, cz. I: *Kościół. Początki i zarys rozwoju*, Lublin 1969, s. 194.

w czasach późniejszych czecił św. Jana Nepomucena przede wszystkim za obronę tajemnicy spowiedzi św.²⁶ Powtarzano to w żywotach po wiek XX. Na frontowej ścianie cokołu pomnika świętego Jana we Wrocławiu znajduje się wielowierszowy napis łaciński: *Sancto Joanni Nepomuceno proservato confessionis sigillo e ponte pragensi in aquas praecipitatio qui honorantes vers inhonorat pii clientes venerationis ergo extruxere*²⁷. Zazwyczaj w wieku XIX powtarzano w opracowaniach encyklopedycznych oraz w działalności kaznodziejskiej tę wersję męczeństwa świętego Jana Nepomucena. Wyjątkowo nie zawiera ani słowa o zachowaniu tajemnicy spowiedzi *Encyklopedia powszechna S. Orgelbranda* z 1883 r.²⁸ Współcześnie poddaje się w wątpliwość tę przyczynę męczeństwa praskiego kapłana.

Do dziś pisze się o świętym jako patronie dobrej spowiedzi i szczerzej pokuty²⁹. Uważano go także za patrona spowiedników³⁰. Często fundowano jego wyobrażenia w ośrodkach pańniczych³¹. Uznawanie świętego Jana za orędownika tych dziedzin życia religijnego wpłynęło na ukształtowanie się określonych wyobrażeń ikonograficznych. Przedstawiano go najczęściej w stroju kapłańskim, z palmą męczeństwa w rękę i z palcem na ustach, na znak milczenia. Niekiedy święty trzyma książkę — jako atrybut teologa i uczonego³². Jeśli jest ona zamknięta na klódkę, to należy doszukiwać się w tym symbolu milczenia — zachowania tajemnicy spowiedzi. Rzadko spotykanymi atrybutami są klucz oraz stuła. Pierwszy z nich nawiązuje do faktu uwięzienia, drugi zaś do funkcji spowiednika. Często na płaskorzeźbach pomników świętych, czy na obrazach sztalugowych i ołtarzowych ukazywano sceny spowiedzi królowej Zofii, korespondujące bezpośrednio z przedstawieniem utonięcia spowiednika w Weltawie³³.

Z interesującą hipotezą występują polscy historycy kultury materialnej. Popularność kultu przypisują nie faktowi, iż uosabia tajemnicę spowiedzi, ale że wiąże się z opieką świętego nad groźnym żywiołem wody³⁴. Św. Jan Nepomucen był przede wszystkim patronem tonących, chronił od nieszczęśliwych wypadków na wodzie³⁵.

²⁶ Rzymskie martyrologium. Czytania na każdy dzień roku, Mikołów – Warszawa 1910, s. 158.

²⁷ W tłumaczeniu na j. polski: „Świętemu Janowi Nepomucenowi, który za dochowanie tajemnicy spowiedzi — nie licząc się z możliwymi — został zrzucony z mostu praskiego, pobożni wyznawcy jako wyraz czci wznieśli”.

²⁸ T. V, Warszawa 1883, s. 469.

²⁹ L. Postołowicz, Bitwa o św. Jana, *Podlasie*, 5(1991), s. 19.

³⁰ Ks. B. Gładysz, Życiorysy wybitnych świętych, Poznań – Warszawa 1921, s. 97; Ks. T. Chodziło, Kościół i kultura ludowa, w: Księga tysiąclecia katolicyzmu, jw., cz. III: Kościół w ramach społeczeństwa, Lublin 1969, s. 125; U. Janicka-Krzywdą, Atrybut. Patron. Symbol czyli co o świętych i błogosławionych powinien wiedzieć przewodnik, wyd. II, Kraków 1988, s. 44; I. Scheer, Święty Jan Nepomucen — patron mostów (2), *PPP*, z. 11:1990, s. 18.

³¹ L. Postołowicz, jw., s. 19.

³² J. Lusin, Würzburger Freiplastiken aus zehn Jahrhunderten. Ein Inventur und Wegweiser, Würzburg 1980, s. 41.

³³ Taka sytuacja występuje na płaskorzeźbach pomnika św. Jana z mostu Karola w Pradze. Nieraz przedstawiano jeszcze inne sceny, np. statua Madonny i św. Jana Nepomucena na pl. Świętojańskim we Wrocławiu ukazuje 3 sceny: spowiedź królowej, przesłuchanie Jana oraz zrzucenie do rzeki.

³⁴ J. Ojędzki, Kultura artystyczna ludności kurpiowskiej, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1971.

³⁵ A. Chętnik, Krzyże i kapliczki kurpiowskie, *PSZL* XXXI:1977 nr 1, s. 45; U. Janicka-Krzywdą, jw., s. 44; L. Postołowicz, jw., s. 19.

Postać św. Jana występująca przy wystroju dekoracyjnym obiektów użyteczności publicznej lub w ich pobliżu, wskazywała na jeszcze inne wierzenia związane z osobą świętego. Był uważany bowiem za patrona od niewinnych podejrzeń, bronił dobrej sławy i chronił dobrego imienia³⁶. Obraz św. Jana Nepomucena w Czerwińsku zaopatrzony jest w charakterystyczny napis: *Patronus bonae famaе*³⁷. W XVIII-wiecznym *Kancjonale o św. Janie* czytamy zaś celną strofę:

*Niechajże pamięta, kto cudzym honorem
trząsa bez żadnego respektu,
że gęba zawzięta i z swoim aktorem
doczeka się także despektu*³⁸.

Często więc wizerunki świętego ustawiano przy ratuszach³⁹ i kolegiach jezuickich. W tym ostatnim przypadku miały one stanowić pewnego rodzaju obronę przed pomówieniami oczerniającymi jezuitów⁴⁰. Ponadto pomniki świętego ustawiano przed plebaniami⁴¹, na terenach przyklasztornych⁴² oraz na cmentarzach⁴³. Często jeszcze dzisiaj spotkać można jego figurę na murach wokół terenów kościelnych, bądź w niszach bram wiodących na ich teren⁴⁴.

Gdyby przyjąć rok fundacji ołtarzy w kościele św. Wawrzyńca w Plutach i kościoła św. Jana w Tłokowie za czas powstania rzeźb ołtarzowych, to najstarsze figurki świętego Czecha na Warmii pochodzą z roku 1702. W Tłokowie figurka Nepomucena znajduje się w ołtarzu głównym⁴⁵, zaś w Plutach w jednym z dwóch niemal identycznych ołtarzy bocznych, ufundowanych przez miejscowych chłopów. Ołtarze z Plut były restaurowane w 2. połowie XIX wieku⁴⁶. Nie można wykluczyć faktu wtórnego umieszczenia figury świętego w ołtarzu podczas restauracji. Według informacji udostępnionych w olsztyńskim muzeum, jedna z przechowywanych tam figurek, o znamionach sztuki „oficjalnej”, pochodzi z początków XVIII stulecia. Powstać miała w Lidzbarku. Książd Dudek 28 stycznia

³⁶ J. Tazbir, *Święci, grzesznicy, kacerze*, jw., s. 136; ks. W. Schenk, *Kult świętych*, jw., s. 97; tenże, *Z dziejów*, jw., s. 194; ks. T. Chodźdło, jw., s. 125; J.S. Bystroń, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce*. Wiek XVI–XVIII, t. I, wyd. III, Warszawa 1976, s. 307; J. Jastrzębski, *Klasztor Świętego Krzyża na Łyseu*, wyd. II, Kielce 1988, s. 60.

³⁷ Ks. M. Dębski, *Bazylika czerwińska*. Przewodnik, Wyszogród 1988, s. 34.

³⁸ Wl. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1985, s. 421.

³⁹ Np. w Bratysławie — S. Holnik, *Uroczystości koronacyjne w Preszburgu 1563–1830*, przekład K. Močko, Kraków 1986, s. 64.

⁴⁰ K. Kalinowski, *Rzeźba barokowa na Śląsku*, Warszawa 1986, s. 210.

⁴¹ Np. w śląskim Bukowie (dekanat Strzegom) — „Bractwo Krzyżowców”, tekst i opracowanie red. A. Scheer, Świdnica 1986, s. 5.

⁴² Np. przed kościołem św. Rafała Archaniola w Wilnie — B. Kaczorowski, jw., s. 134.

⁴³ Np. w Łozinie (woj. wrocławskie) — P.A. Jeszke, *Łozina*, PPP, grudzień 1986, s. 29. Święty był uważany nieraz za patrona umierających — I. Scheer, *Święty Jan Nepomucen-patron*, jw., s. 43.

⁴⁴ M. Krajewski, *Kościół i klasztor ojców karmelitów w Oborach*, współpraca autorska: O.M.J. Wojnarowski, Obory 1986, s. 19.

⁴⁵ Ks. H. Madej, *J. Piśkorska*. Przewodnik po zabytkowych kościołach południowej Warmii, Olsztyn 1973, s. 103; badania terenowe autora (dalej BT) VIII 1989 oraz VII 1992.

⁴⁶ *Katalog Zabytków Sztuki w Polsce*, Seria Nowa, t. II: Województwo elbląskie, pod red. M. Arszyńskiego, M. Kutznera, z. I: Braniewo, Frombork, Orneta i okolice, opr. autorskie M. Arszyński i M. Kutzner, wstępną inwentaryzację przeprowadzili P. Skubiszewski i E. Struszyńska. Tekst, Warszawa 1980, s. 178; BT VIII 1989.

1928 roku przekazał ją Muzeum Lidzbarskiemu — Heimatmuseum⁴⁷. Inną figurę świętego Jana z początków XVIII stulecia rejestruje Ulbrich w okolicach Sętala⁴⁸. Obiekty te świadczą o próbach przeniesienia kultu na Warmię długo przed beatyfikacją. Nie można jeszcze na podstawie tych przykładów mówić o istnieniu kultu. Raczej pojedynczy duchowni sugerowali, podpowiadali ten kult wiernym. Fakty te świadczą równocześnie o globalnym zasięgu kultu św. Jana Nepomucena w pierwszych latach XVIII wieku. Warmia leżała setki kilometrów od epicentrum rodzącej się czci do nowo kanonizowanego świętego. Może bezpośrednio oddziaływały na te zainteresowania Warmiaków osobą świętego sąsiednie społeczności katolickie. Z tego czasu pochodzi mensa z głównego ołtarza kościoła w Bągaracie koło Sztumu⁴⁹. Autor mensy ukazał scenę zrzucenia ciała świętego z mostu do Weltawy. Tuż nad mostem Karola dwa aniołki przytrzymują język świętego, co świadczy, iż całość musiała powstać przynajmniej po 1719 roku, tj. po odkryciu grobu z dobrze zachowanym językiem męczennika. Na Warmii sporadycznie zdobywano się na tak rozbudowane rozwiązania ikonograficzne.

Z terytorium Warmii wskazać można jeszcze inne wyobrażenia męczennika, które stworzono na kilka lat przed beatyfikacją i kanonizacją. Ołtarz boczny w Unikowie posiada płaskorzeźbę świętego z dwoma adorującymi go aniołkami⁵⁰. Według Ulbricha pochodzi on z 1715 r. Z około 1720 roku datowane jest zwieńczenie głównego ołtarza w Blankach z figurą świętego Jana Nepomucena⁵¹. Pewną trudność sprawiało dawniejszym historykom ustalenie rocznej daty budowy bocznego ołtarza z rzeźbą Nepomucena w Bartągu. W literaturze przyjęła się data 1724 roku⁵², która nie znajduje potwierdzenia w archiwaliach. Z kwerendy archiwalnej wynika, iż fundacja miała miejsce 3 lata wcześniej, tj. w 1721 roku⁵³. Wedle Ulbricha inna figura św. Jana Nepomucena z głównego ołtarza w Sętalu powstała w r. 1725⁵⁴, a figura z kościoła w Płoskini dwa lata wcześniej⁵⁵.

Z chwilą wyniesienia na ołtarze praskiego męczennika ze wzmożoną siłą zaczęto wznosić jego plastyczne wyobrażenia. Tak było w całej Europie. Podobne zjawisko obserwujemy na Warmii. Z około 1730 roku pochodził główny ołtarz

⁴⁷ Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie, RN-239.

⁴⁸ A. Ulbrich, *Geschichte der Bildkammer-Kunst in Ostpreussen*, Bd. I, Königsberg 1926–1929, s. 530.

⁴⁹ B. Schmid, *Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Westpreussen, dritter band Pomesanien*, Bd. 3: Kreis Stuhm, Danzig 1909, s. 253; karta zabytków ruchomych w Państwowej Służbie Ochrony Zabytków (dalej: PSOZ) w Elblągu.

⁵⁰ A. Ulbrich, *ju.*, s. 540, il. 661; BT VII 1989 oraz VII 1992.

⁵¹ A. Boetticher, *Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreussen*, Bd. IV: Ermland, Königsberg 1894, s. 34; *tenże*, *Die Bau- und Kunstdenkmäler des Dekanates Heilsberg*, Königsberg 1894, s. 162; A. Ulbrich, *ju.*, s. 568; T. Chrzanowski, *Przewodnik po zabytkowych kościołach północnej Warmii*, Olsztyn 1978, s. 12.

⁵² A. Boetticher, *ju.*, s. 23–26; G. Dehio, E. Gall, *Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler. Deutschordenslands Preussen*, München – Berlin 1952, s. 253; J. Piskorska, *Zabytki ruchome w kościołach i kaplicach dekanatów Olsztyn Południe i Północ według stanu z 1975 roku*, SW XIV (1977), s. 553. Brak rocznej datacji w pracach: A. Ulbrich, *ju.*, s. 581; P. Turowski, *Historia parafii Bartąg*, s. 30 — AAWO, Mkr. Nr 382.

⁵³ AAWO, *Księgi parafialne*, Bartąg 4.

⁵⁴ A. Ulbrich, *ju.*, s. 517. Wspomina tę rzeźbę także A. Boetticher, *ju.*, s. 253.

⁵⁵ A. Ulbrich, *ju.*, s. 638 powtarza tę informację za: A. Boetticher, *ju.*, s. 203.

z rzeźbą świętego w Biesowie⁵⁶. W tym samym czasie stworzono figury z głównego ołtarza w kościele filialnym pw. Wszystkich Świętych w Wierznie Wielkim, między innymi jedna przedstawia św. Jana Nepomucena⁵⁷. Po 1730 roku wybudowano przydrożny pomnik Nepomucena w Braniewie, umieszczony przed kościołem Trójcy Św.⁵⁸ Ołtarz główny w kościele parafialnym w Jezioranach ufundowano w 1734 roku. Do dzisiaj w drugiej kondygnacji znajduje się rzeźba Nepomucena⁵⁹. Późnobarokowy ołtarz boczny w Chwałęcinie, jak twierdzi Ulbrich, powstał w 1735 r. W dolnej kondygnacji umieszczono współczesne ołtarzowi rzeźby świętych, m.in. św. Jana Nepomucena⁶⁰. Z tego roku pochodziło także plastyczne wyobrażenie Nepomucena z kościoła w Ramsowie⁶¹. Około 1735 r. wybudowano boczny ołtarz w Henrykowie m.in. z rzeźbą św. Jana Nepomucena⁶².

Z 1738 roku pochodzą innego rodzaju przedstawienia Nepomucena. W Braniewie w kościele św. Krzyża w głównym ołtarzu, znajduje się obraz poświęcony św. Janowi. Był on ufundowany przez Antoniego Ignacego Hamanna, zaś wykonał go Jan Christian Schmidt z Reszla⁶³.

Należy zwrócić uwagę, iż wraz z nastaniem biskupa Grabowskiego na stolicy dominium warmińskiego ruch związany z inwestycjami poświęconymi patronowi dobrej spowiedzi i spowiedników przybrał na sile. Być może było to zasługą również nowego biskupa. Warto pamiętać, iż pod względem gospodarczym był to trudny czas dla Warmii⁶⁴. O ile trudno jest nam wskazać na bezpośrednie jego zabiegi mające na celu spopularyzowanie męczennika na Warmii, o tyle znamy pomnik z piaskowca św. Jana Nepomucena przed kościołem farnym w Radomiu, wystawiony z inicjatywy biskupa Grabowskiego. Na tym wyobrażeniu męczennik trzyma w lewej ręce biret, w prawej zaś krucyfiks. Z inskrypcji na postumencie wynika, iż dzieło to powstało w 1752 roku. Twórcą pomnika był nadworny rzeźbiarz drezdeński Piotr Coudray. Osoba fundatora tego obiektu w tej części Rzeczypospolitej jest zrozumiała, gdyż biskup Grabowski piastował w latach 1743 i 1744⁶⁵ urząd prezesa Trybunału Skarbowego Królewskiego w Radomiu⁶⁶.

⁵⁶ Tamże, s. 36; A. Ulbrich, *Geschichte der Bildhauerkunst in Ostpreussen vom Ausgang des 16. bis in die 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Bd. 2, Königsberg 1929, s. 583; tenże, *Geschichte*, jw., Bd. 1, s. 582; J. Jasiński, *Z dziejów parafii biesowskiej i rodziny Liederów*, w: *F. Lieder, Warmia moich młodych lat*, opr. J. Jasiński, Olsztyn 1986, s. 20–22.

⁵⁷ *Katalog Zabytków Sztuki w Polsce*, Seria Nowa, t. 2, z. 1, s. 189.

⁵⁸ T. Chrzanowski, *Przewodnik*..., s. 20; *Katalog Zabytków Sztuki w Polsce*, Seria Nowa, t. 2, z. 1, s. 30; BT VIII 1989.

⁵⁹ A. Ulbrich, jw., Bd. 1, s. 626; Ks. H. Madej, J. Piskorska, jw., s. 36, BT VIII 1989.

⁶⁰ A. Ulbrich, jw., Bd. 1, s. 612; *Katalog Zabytków Sztuki w Polsce*, Seria Nowa, t. 2, z. 1, s. 37; BT VIII 1989 oraz VII 1992.

⁶¹ A. Ulbrich, jw., Bd. 1, s. 607.

⁶² A. Boetticher, jw., s. 158; A. Ulbrich, jw., Bd. 1, s. 607; *Katalog Zabytków Sztuki w Polsce*, Seria Nowa, t. 2, z. 1, s. 119.

⁶³ A. Boetticher, jw., s. 63; OBN, *Zbiory Specjalne, PTHR-8: Historia kościoła w Braniewie* (tłumaczenie na j. polski niemieckiej broszury), s. 7; T. Chrzanowski, jw., s. 19; *Katalog Zabytków Sztuki w Polsce*, Seria Nowa, t. 2, z. 1, s. 22; BT VIII 1989.

⁶⁴ Por. J. Obląk, *Stosunek do nauki i sztuki biskupa warmińskiego Adama Stanisława Grabowskiego*, SW I(1964).

⁶⁵ J. Dygdała, *op. cit.*, s. 139.

⁶⁶ J. Wiśniewski, *Dekanat radomski*, Radom 1911, s. 219, 220; BT VII 1993 oraz

Na Warmii stosunkowo rzadko decydowano się na fundację obiektów tego rodzaju co w Radomiu. Z jednej strony koszt przedsięwzięcia, z drugiej brak tradycji — to wszystko sprzyjało innemu charakterowi okazywania na Warmii czci świętym. Na rządy diecezją warmińską Grabowskiego przypada jednak twórczość jednego z najwybitniejszych w regionie rzeźbiarzy. Na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych XVIII wieku datuje się ożywiona działalność artystyczna Krzysztofa Perwangera. Z terytorium Warmii znamy jeden przydrożny pomnik św. Jana Nepomucena, który wyszedł spod ręki tego artysty. Ponadto w Tolkmicku, w którym mieszkał rzeźbiarz, znajduje się jego drugi wolno stojący posąg świętego⁶⁷. Ostatni obiekt powstał prawdopodobnie w 1745 roku. Do dzisiaj na lewym boku cokołu zachowała się inskrypcja fundacyjna:

*DEO
In Santis suis
MIRABILI
In Recognitionem
Postium
Die 9 Mensis Xbris
AO Dni MDCCXXXVII
C (fragment nieczytelny).*

Na frontowej stronie cokołu znajduje się herb Szembeka. Znalazł się on za przyczyną Franciszka Jakuba Szembeka — wojewody inflanckiego, który w tym czasie był starostą tolkmickim. Dzień wystawienia figury — 9 października — to wigilia święta św. Franciszka Borgiasza, niewątpliwie patrona wojewody⁶⁸. Przypisuje się temu samemu rzeźbiarzowi inną kamienną figurę św. Jana Nepomucena we Fromborku⁶⁹. Jest ona wbudowana w dawny mur cmentarny. Według Ulbricha pochodzi ona z roku 1745. Na Warmii, z połowy XVIII wieku zachowały się dwa inne przydrożne posągi świętego. Z 1746 r. jest statua przed kościołem św. Mikołaja w Bisztyнку⁷⁰. W 1988 roku inskrypcja z cokołu gosiła:

*Ad
Majorem DEI Gloriam
S. Joannis Nepomuceni Hono
ranc Statuam
feri et erigi curavit*

J. Hochleitner, Kult św. Jana Nepomucena na Warmii, Gdańsk 1993, s. 94 — maszynopis dysertacji doktorskiej w zbiorach Instytutu Historii Uniwersytetu Gdańskiego.

⁶⁷ A. Ulbrich, *ju.*, Bd. I, s. 674, 680–681; A. Marquardt, Der Tolkemiter Bildhauer Christoph Perwanger, *ZGAE* 22(1926), s. 309; J. Strumiński, Krzysztof Perwanger — rzeźbiarz z Tolkmicka, *KMW* 4(1969), s. 584; A. Rzempoluch, O czterech rzeźbach Perwangera na Warmii, *Biuletyn Historii Sztuki* Ł.: 1988 nr 1–2, s. 114–115, il. 1–3; T. Oracki, Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i ziemi malborskiej od połowy XV do końca XVIII wieku, t. 2: Ł–Ż, Olsztyn 1988, s. 74; BT VIII 1989.

⁶⁸ A. Rzempoluch, *ju.*, s. 114.

⁶⁹ A. Ulbrich, *ju.*, Bd. I, s. 674, il. 850; Katalog Zabytków Sztuki w Polsce, Seria Nowa, t. 2, z. 1, s. 111; T. Oracki, *ju.*, s. 74; BT VIII 1989.

⁷⁰ A. Ulbrich, *ju.*, Bd. I, s. 788; BT VII 1988, BT VII 1992 — brak drewnianej figury na cokole.

(nieczytelny napis) *Sebastian Langho*
Anno 1746
die sta Juny.

Z około 1750 r. jest drewniana rzeźba Nepomucena w Braniewie (ul. Olsztyńska)⁷¹. Często w literaturze była wzmiankowana, obecnie zaginiona, przydrożna figura świętego z Ornety⁷². Według Orłowicza miejscowy most nad miejskim rowem zdobiła figura św. Jana Nepomucena z r. 1756⁷³.

Fundacje obiektów z wyobrażeniem czeskiego męczennika na Warmii do lat 60. XVIII wieku były zjawiskiem powszechnym. W późniejszych czasach możemy zaobserwować powolny spadek w przedstawieniach tego tematu w sztuce profesjonalnej. Pod koniec stulecia temat ten upowszechnia się w warsztatach ludowych twórców. Niemniej przez całe następne dziesięciolecia śledzimy pojedyncze fundacje Nepomuków w warmińskich świątyniach. Jest to jednak proces spadający, jakby poruszający się po równi pochyłej. Czym później przesuwamy się w czasie, tym mniej możemy spotkać nowych rzeźb czy obrazów poświęconych świętemu Czechowi. Jeszcze w wieku XVIII spotykamy kilkanaście nowych fundacji. Przede wszystkim trzeba odnotować, że stosunkowo często malowano podobizny świętego kapłana. W Rogożu na kolebkowym sklepieniu, polichromia m.in. przedstawia świętego bez biretu. Pod popiersiem inskrypcja głosi: *S. IOANNES NEPOMUCENUS*⁷⁴.

Z tego wieku znamy aż 7 innych obrazów Nepomuka. Stosunkowo rzadko odnotowywano w dawnych inwentarzach te obiekty. Nie przetrwały obrazy z gotyckiego kościoła w Barczewie⁷⁵ oraz z podobnej świątyni w Ornecie⁷⁶. Zachował się kolejny obraz w kościele ojców franciszkanów w Barczewie, w drugiej kondygnacji bocznego ołtarza⁷⁷. Stosunkowo dużo udało się zebrać informacji o obrazie znajdującym się w Głotowie. Na tym ołtarzowym obrazie zostały wtórnie nałożone elementy — krzyż i 5 gwiazd. Świętemu towarzyszą 3 anioły. Jeden trzyma otwartą księgę, w której napis głosi: *SACRAMENTUM REGIS ABSCONDERE BONUM EST*. Twórcą obrazu jest prawdopodobnie Piotr Kolberg⁷⁸.

Z początku XVIII wieku była kaplica św. Jana Nepomucena w Stoczku Warmińskim⁷⁹. Pierwotnie pod wezwaniem czeskiego męczennika był kościół Św.

⁷¹ Katalog Zabytków Sztuki o Polsce, Seria Nowa, t. 2, z. 1, s. 30.

⁷² A. Boetticher, jw., s. 271; M. Orłowicz, Ilustrowany przewodnik po Mazurach pruskich i Warmii z 85 ilustracjami w tekście, Lwów – Warszawa MCMXXIII, s. 239; A. Ulbrich, jw., Bd. I, s. 600; T. Chrzanowski, jw., s. 124; BT VII 1989 wykazały, iż los tego obiektu jest nieznan nawet dla najstarszych mieszkańców miasteczka. M.in. wywiad z p. Chruścielem (miejscowy polonista i rzeźbiarz) oraz ks. proboszczem.

⁷³ M. Orłowicz, jw., s. 239.

⁷⁴ A. Boetticher, jw., s. 222; BT VII 1989 i VII 1992.

⁷⁵ A. Boetticher, jw., s. 261; M. Orłowicz, jw., s. 155.

⁷⁶ A. Boetticher, jw., s. 280.

⁷⁷ Tamże, s. 265; BT VII 1989 i VII 1992.

⁷⁸ J. Piskorska, Zabytki ruchome w kościołach i niektórych kaplicach Olsztyna według stanu z 1973 roku, *SW* X(1973), s. 485.

⁷⁹ T. Chrzanowski, jw., s. 158; T. Górski, Sanktuarium Matki Pokoju w Stoczku Warmińskim, Olsztyn 1988, s. 9.

Krzyża w Braniewie⁸⁰. Jedna z fromborskich kurii nosiła imię świętego, na pewno po 1750 roku. Być może wcześniej nadano jej to wezwanie, lecz brakuje dokumentów na potwierdzenie tego przypuszczenia⁸¹.

Warto zauważyć, iż wyobrażenia Nepomucena rzadko umieszczano na innych obiektach niż rzeźby ołtarzowe, obrazy i pomniki. Tylko na jednej kropielnicy udało się odnaleźć świętego — w Nowym Kawkowie. Pochodzi ona z XVIII wieku⁸². Również tylko na jednej chorągwi procesyjnej można znaleźć olejne malowidło z typową podobizną męczennika w Radziejowie⁸³. Nie słyszymy jednak o żadnym warmińskim stowarzyszeniu, bractwie św. Jana Nepomucena⁸⁴.

O recepcji kultu św. Jana Nepomucena na Warmii świadczą w pewnym stopniu, bardzo rzadko spotykane, podwójne imiona świętego. Rozpowszechniony był na Warmii katechizm, który nakazywał: *W szczególnej czci mieć mamy Patrona naszego*⁸⁵. Na terytorium „świętej Warmii” nie było jednak wielu, którzy by musieli czcić św. Jana Nepomucena sugerując się tylko powyższą wytyczną katechizmu. 16 maja 1734 roku w Dobrym Mieście urodził się Jan Nepomucen Augustyn Katenbringk, późniejszy kapłan i historyk⁸⁶. Józef Potitt (Potit) urodzony w 1727 roku w Żegotach koło Lidzbarka, w zakonie pijarów przybrał imię Jana Nepomucena⁸⁷. Może do tego wyboru przyczyniła się jego edukacja w jezuickim kolegium w Reszlu? Kwerenda archiwalna nie przyczyniła się do odkrycia wielu przykładów. Udało się jedynie w księgach chrztów warmińskich wiejskich parafii odkryć 6 tych charakterystycznych imion. Z czasów biskupa Grabowskiego zarejestrowano w kolejności chronologicznej: 20 V 1737 oraz 19 V 1744 roku w Rogożu ochrzczono tym imieniem dwóch chłopców⁸⁸. Biskup Grabowski prawie na co dzień stykał się z tym podwójnym imieniem za przyczyną proboszcza elbląskiej parafii św. Mikołaja — Jana Nepomucena Melchiora — słynącego ze swej gorliwości religijnej⁸⁹.

Czy na podstawie powyżej zebranego materiału można pokusić się na zdefiniowanie stosunku biskupa Grabowskiego do żywo rozwijającego się kultu patrona spowiedników i dobrego imienia? Myślę, iż na taki sąd jest zbyt wcześnie. Przede

⁸⁰ A. Boettcher, jw., s. 62; A. Ulbrich, jw., Bd. 1, s. 596; OBN Olsztyn, Zbiory Specjalne, PRHR-8: Historia kościoła..., s. 7; Katalog Zabytków Sztuki w Polsce, Seria Nowa, t. 2, z. 1, s. 20.

⁸¹ AAWO, Archiwum kapituły, C 14: Curia Joannis Nepomuceni bert. 1679–1792. Dokumenty wskazują, iż w II połowie wieku XVIII ten tytuł był powszechnie używany. W zbiorze dokumentów brak danych z lat 30. XVIII wieku. Wyniesienie na ołtarze Czecha z Pomuk mogło bezpośrednio wpłynąć na tytuł kurii.

⁸² J. Piśkorska, Zabytki ruchome w kościołach i kaplicach dekanatów Olsztyn Południe, jw., s. 599. Informacji tej nie potwierdziły BT VII 1992.

⁸³ BT VIII 1989.

⁸⁴ AAWO, Archiwum Biskupie, H 160: Różne rękopisy i rzadkie druki. Materiały do opracowania historii bractw na Warmii oraz szczytki ksiąg brackich. O Warmiakach w bractwach św. Jana Nepomucena poza Warmią; J. Hochleitner, Powiernik, jw., s. 118.

⁸⁵ Katechizm katolicki dla Archidiecezji Wrocławskiej, wyd. urzędowe Arcybiskupiego Ordynariatu Wrocławskiego, Wrocław 1931, s. 40. Dotarłem do niego w OBN Olsztyn, Zbiory Specjalne, R-757/II/9.

⁸⁶ T. Oracki, Słownik biograficzny, jw., t. 1: A-K, Olsztyn 1984, s. 124 (tam dalsza literatura).

⁸⁷ Tamże, t. 2; s. 88 (tam dalsza literatura).

⁸⁸ AAWO, Księgi parafialne, Rogóż 2: „Księga chrztów 1702–1764”.

⁸⁹ J. Dygdała, jw., s. 104.

wszystkim lata rządów Grabowskiego w diecezji warmińskiej przypadły na czas najdynamiczniejszego okresu w rozwoju tego kultu w Europie. Fundacje warmińskie poświęcone czeskiemu męczennikowi, stanowią więc pewien odprysk ogólnoeuropejskiego zainteresowania św. Janem. Właściwiej można by określić stosunek biskupa do patrona dobrej spowiedzi jako neutralny. Świadczą o tym inwestycje Grabowskiego. Biskup wielokrotnie konsekrował na Warmii kościoły i ołtarze. Często wywierał duży wpływ na wystrój tych obiektów. Już 5 VII 1748 roku poświęcił przebudowany kościół w Lamkowie. Wedle A. Ulbricha nad drzwiami miało znajdować się tam plastyczne wyobrażenie Jana Nepomucena⁹⁰. Nie natrafiamy jednak na żadne informacje o wyobrażeniach świętego w dwóch pozostałych kościołach, wyświęconych przez Grabowskiego, w Bisztyнку i Franknowie. Podobnie jest z ołtarzami, które wyświęcił biskup Grabowski. Najbardziej był przejęty fundacją głównego ołtarza we fromborskiej katedrze, w którym nie umieszczono żadnego wyobrażenia Nepomucena. Prawdopodobnie nie było Nepomucena w ołtarzu, który spłonął w 1806 roku w farnym kościele Reszla⁹¹. Być może rzeźba świętego znalazła się w ołtarzu głównym w kolegiacie dobromiejskiej⁹². Na pewno jednak rzeźba św. Jana Nepomucena znalazła się w ołtarzu głównym w Jezioranach⁹³. Męczennika widzimy ubranego w typowe dla niego szaty; wyjątkowo tylko komża została wymalowana na pomarańczowo. W obu dłoniach święty dzierży palmę męczeństwa. Korpus ciała ustawiony jest bokiem, zaś twarz bezpośrednio skierowana w kierunku wiernych.

Duży wpływ na charakter sztuki w całych Prusach Królewskich wywarło duchowieństwo⁹⁴. Widzimy to zjawisko bardzo wyraźnie na „świętej Warmii”. Fundacje obiektów sakralnych najczęściej były dokonywane przez tę warstwę społeczeństwa warmińskiego. Sporadyczne wypadki fundacji chłopskich świadczyły przede wszystkim o chęci naśladownictwa, która w dużej mierze musiała być określona przez duchownych. Może chłopi złożyli się na konfesjonał w Bartągu, który do dzisiaj świadczy o swym ludowym twórcy? Owalna płycina z wymalowaną podobizną św. Jana Nepomucena w zaplecku musiała powstać do 1738 r. Sporządzony w tym roku inwentarz świątyni informuje o istnieniu konfesjonału z kolorowym obrazem⁹⁵. Należy dodać, iż na Warmii bardzo rzadko umieszczano podobizny świętego na tych ruchomych obiektach świątyni. W katedrze fromborskiej na konfesjonałach widnieje św. Piotr, Adam i Ewa oraz emblematy symboliczne⁹⁶. Osiemnastowieczne konfesjonały w Chwałęcinie na owalnych obrazach olejnych prezentują św. Mikołaja, Chrystusa, św. Piotra, św. Hieronima, króla z aniołem malującym kobietę i św. Pawła⁹⁷. Nie ma jednak ani razu patrona

⁹⁰ A. Ulbrich, *iw.*, Bd. I, s. 633.

⁹¹ J. Obłąk, *iw.*, s. 53.

⁹² Tamże, s. 539.

⁹³ Tamże, s. 626; H. Madej, J. Piskorska, *iw.*, s. 36.

⁹⁴ W. Odyniec, *Dzieje Prus Królewskich (1454–1772)*. Zarys monograficzny, Warszawa 1972, s. 339.

⁹⁵ AAWO, *Księgi Parafialne Bartąg 4*: P. Turowski, *iw.*, s. 109; J. Piskorska, *Zabytki*, *iw.*, s. 553; BT VII 1989 i VII 1992.

⁹⁶ BT VIII 1989.

⁹⁷ Według danych zawartych na karcie zabytków ruchomych w PSOZ Elbląg.

spowiedników i patrona szczerzej spowiedzi — św. Jana Nepomucena. Równocześnie znany jest fakt, iż mistrzowie stolarki intarsjowanej z okolic Fromborka w 1746 roku byli autorami konfensjonatu z wizerunkiem św. Jana Nepomucena w warszawskim kościele św. Anny. Głównym autorem tego dzieła stolarskiego był Faschalis Fischer. Wiadomo o nim, że potrafił pisać, co potwierdza opinię o wysokim poziomie kulturowym mieszkańców Warmii. Ta zdolność mogła ułatwić Fischerowi zapoznać się z jakimś wzornikiem, aby zaprojektować intarsjowaną kompozycję ze scenami z życia świętego⁹⁸.

Często podejmowany w literaturze przedmiotu mecenat artystyczny Grabowskiego⁹⁹, również w nas interesującym zagadnieniu, nasuwa pewne pytania i wątpliwości. Jak wiadomo biskup Grabowski po swoim przybyciu na Warmię podjął współpracę ze znakomitym rzeźbiarzem Krzysztofem Perwangerem. Dlaczego nie temu artyście powierzył wykonanie pomników św. Katarzyny w Lidzbarku Warmińskim i św. Jana Nepomucena w Radomiu? Dzisiaj nie jesteśmy w stanie stwierdzić, czy czasem dzieło tego tołkmickiego artysty — ołtarz główny dla kościoła św. Mikołaja w Elblągu — nie zawierał elementów poświęconych św. Janowi Nepomucenowi. Ołtarz spłonął w 1777 roku¹⁰⁰.

Główne inicjatywy artystyczne Grabowskiego na Warmii nie zawierały wątków poświęconych św. Janowi Nepomucenowi. Można przypuszczać, iż postać tego świętego nie zawierała dla biskupa tych wartości, o które najbardziej pragnął zabiegać w ich upowszechnieniu wśród wiernych. Co innego ze świętą Katarzyną, której poświęcił pomnik w Lidzbarku Warmińskim — była przecież patronką miejscowego żeńskiego zgromadzenia. Jak można wytłumaczyć jednak fakt ustawienia pomnika św. Jana w Radomiu? Z jednej strony wpływ na decyzję mógł mieć charakter kultu Czecha — patrona dobrego imienia. Grabowski w Radomiu był prezesem Trybunału Skarbowego. Z drugiej strony w ten sposób raz jeszcze biskup mógł wykazać się swoim taktem i dyplomacją. Słynął z tego, że potrafił nawiązywać dobre kontakty w różnych środowiskach, w których dane było mu przebywać. Gdy został biskupem warmińskim, choć otaczał się gronem zaufanych kapłanów, obsadził główne stanowiska w diecezji miejscowymi kanonikami. Podobnie w Radomiu mógł przemówić do rzeszy braci szlacheckiej zrozumiałym symbolem w postaci świętego, który był powszechnie czczony w innych regionach Rzeczypospolitej.

⁹⁸ D. Kaczmarczyk, *Kościół św. Anny*, Warszawa 1984, s. 179–187.

⁹⁹ J. Oblak, *iw.*, s. 7–56; K. Kordek, *Mecenas artystyczny biskupa Adama Stanisława Grabowskiego*, *Rocznik Olsztyński* 11(1975), s. 119–175.

¹⁰⁰ Ołtarz był jednokondygnacyjny, zwieńczony krucyfiksem. Po jego bokach znajdowały się rzeźby NMP i św. Jana — por. J. Oblak, *iw.*, s. 53; K. Kordek, *iw.*, s. 156–157.

BISCHOF GRABOWSKI UND DER KULT DES SCHUTZHEILIGEN DES GUTEN NAMENS

ZUSAMMENFASSUNG

Bischof Grabowski ist in der ermländischen Diözese vor allem dank seiner zahlreichen künstlerischen Aktivitäten bekannt. Gegenstand des Beitrags ist der Kult des hl. Johannes Nepomuk im Kontext der Tätigkeit des gelehrten Bischofs Grabowski. Die Analyse dieser Erscheinung hat kein größeres Interesse des Adam Stanislaus Grabowski an dem zu dieser Zeit fast in ganz Europa sich verbreitendem Kult des Schutzheiligen des guten Namens.

Die ersten plastischen Vorstellungen, die im Ermland dem tschechischen Märtyrer gewidmet waren, erschienen schon anfangs des 18. Jh., also viele Jahre vor seiner Selig- (1721) und Heiligsprechung (1729). Die Altäre des hl. Wawrzyniec in der Kirche von Pluty und des hl. Johannes in Tłokowo besitzen Altarschnitzereien von 1702. In Tłokowo befindet sich die Figur des Nepomuk am Hauptaltar, in Pluty an einem Nebenaltar, der von hiesigen Bauern gestiftet worden war. Eine Holzfigur im Museum von Olsztyn, die Merkmale professioneller Kunst besitzt, stammt vom Anfang des 18. Jh. Sie sollte in Lidzbark entstanden sein. Vom Anfang des 18. Jh. sollte nach Ulbrich die Figur des Heiligen aus der Gegend von Sętal stammen.

Bald nach der Heiligsprechung stieg das Interesse der Ermländer am Schutzheiligen der Beichtvater, wofür zahlreiche Nepomukstiftungen sprechen. Von etwa 1730 stammte der Hauptaltar mit einer Skulptur dieses Heiligen in Biesowo. Fast zur selben Zeit wurden die Figuren des Hauptaltars in der Filialkirche der Allerheiligen in Wierzno Wielkie geschaffen. Eine davon stellt den hl. Johannes Nepomuk dar. Nach 1730 wurde das Denkmal des hl. Nepomuk vor der Dreifaltigkeitskirche in Braniewo errichtet.

Das Verhältnis des Bischofs Grabowski zum Schutzheiligen einer guten Beichte kann als neutral bezeichnet werden. Dafür sprechen Grabowskis Investitionen. Der Bischof konskrierte im Ermland zahlreiche Kirchen und Altäre. Oft beeinflusste er im hohen Maße die Ausstattung dieser Objekte. 1748 weihte er die umgebaute Kirche in Łankowice ein. Nach A. Ulbrich sollte sich über der Eingangstür eine plastische Darstellung des Johannes Nepomuk befinden. Keine Nachrichten wurden jedoch zu eventuellen Darstellungen des Heiligen in den anderen zwei Gotteshäusern gefunden, die Bischof Grabowski in Biszynek und Frankowo eingeweiht hatte. Am ergriffensten war er von der Stiftung des Hauptaltars in der Kathedrale von Frombork, an dem kein Element an Nepomuk erinnert. Wahrscheinlich gab es auch keine Nepomukdarstellung am Altar, der 1806 einer Feuersbrunst in der Pfarrkirche von Reszel erlag. Es ist möglich, daß sich eine Statue des hl. Johannes Nepomuk im Hauptaltar der Kollegiatskirche von Dobrze Miasto befand. Mit Sicherheit gab es jedoch eine Skulptur des hl. Johannes Nepomuk im Hauptaltar von Jeziorany.

Die aufgenommene Problematik erwartet — vom wissenschaftlichen Standpunkt aus — einige wesentliche Antworten. Wenn wir besser verstehen werden, warum Grabowski zu Stiftungen einiger Objekte Künstler außerhalb Preußens gesucht hat, obwohl in seiner Nähe in Tolkowice ein ausgezeichnete Bildhauer zu Verfügung gestanden hatte, oder die Motive der Errichtung eines Nepomukdenkmals in Radom kennenlernen werden, obwohl er zur gleichen Zeit im Ermland nie so direkt in den von ihm gestifteten Objekten hingewiesen hat, werden wir erst versuchen können, die gestellte Frage zufriedenstellen zu beantworten. Das zusammengetragene Material zeugt jedoch davon, daß sich auch im Ermland der Kult des heiligen Tschechen verhältnismäßig schnell und parallel zu anderen europäischen Ländern verbreitete.

PRACA WYCHOWAWCZA SIÓSTR ŚW. KATARZYNY DZIEWICY I MĘCZENNICZY WŚRÓD DZIECI I MŁODZIEŻY W DIECEZJI WARMIŃSKIEJ W LATACH 1772–1870

Treść: Wstęp. — I. Organizacja szkolnictwa na Warmii w latach 1772–1870. 1. Ustawodawstwo regulujące sprawy szkolnictwa elementarnego. 2. Wpływ ustaw na rozwój szkolnictwa. 3. Szkolnictwo elementarne. 4. Szkolnictwo parafialne. 5. Szkolnictwo państwowe — protestanckie i symultanne. a) Przeciwwstawienie się Kościoła szkołom symultannym. 6. Seminarium nauczycielskie. — II. Szkolnictwo przyklasztorne i jego charakter dydaktyczny. 1. Sytuacja szkolnictwa przyklasztornego. 2. Uposażenie materialne sióstr. 3. Troska biskupów o poziom nauczania. 4. Program nauczania, plan zajęć oraz przedmioty nauczania. a) Szkoła braniewska. b) Szkoła reszelska. c) Szkoła lidzbarska. d) Szkoła ornecka. 5. Siostry nauczycielki a frekwencja uczennic i ich odpłatność za nauczanie. a) Szkoła reszelska. b) Szkoła lidzbarska. c) Szkoła ornecka. d) Szkoła braniewska. 6. Poziom nauczania. 7. Wizytacje szkół przyklasztornych. 8. Pensjonaty. a) Geneza i rozwój pensjonatów. — III. Przygotowanie zawodowe sióstr i praca wychowawcza w szkołach poza konwentem. 1. Utworzenie zakładów przygotowawczych do zawodu nauczycielskiego przy czterech konwentach. a) Zarządzenie biskupa J. Hohenzollerna dotyczące przyjmowania nowych członkiń do konwentów. b) Regulamin zakładów nauczycielskich przy czterech konwentach. 2. Wspólne seminarium nauczycielskie przy konwencie braniewskim, jego cel i organizacja. a) Geneza wspólnego seminarium. b) Cel wspólnego nowicjatu i seminarium. c) Przedmioty nauczania. d) Trudności w realizowaniu programu nauczania seminaryjnego. 3. Podejmowanie pracy nauczycielskiej w miejskich szkołach na Warmii. Zakończenie. — Zusammenfassung.

WSTĘP

Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy, powołane do istnienia ponad cztery wieki temu (1571), prowadzi nieprzerwanie swoją działalność w diecezji warmińskiej.

O jego początkach i działalności, szczególnie na polu szkolnictwa i wychowania religijnego, wśród dzieci i młodzieży żeńskiej, pisała siostra M. Waleria Kilian w *Praca wychowawcza Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w diecezji warmińskiej w latach 1571–1772*¹, gdzie omówiła m.in. również życie Reginy Protmann, Założycielki Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny. Zgromadzenie to o charakterze kontemplacyjno-czynnym powstało w czasach, gdy na Warmii szerzył się protestantyzm, a Polskę nawiedzały wojny i inne kataklizmy dziejowe. W czasie trwania tych nieszczęść, Regina Protmann wspierała wraz z siostrami

¹ S. M.W. Kilian, *Praca wychowawcza Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w latach 1571–1772*, SW XXII–XXIII (1985–1986), Olsztyn 1992, s. 113–134.

Kościół katolicki: czyniły to modlitwą i pokutą, opiekowały się nieszczęśliwymi i sierotami, zajmowały się także wychowywaniem dziewcząt.

Po kilkuletnim okresie swego istnienia, Zgromadzenie zostało uznane przez biskupów warmińskich i zaaprobowane przez Stolicę Apostolską w 1602 r.. Po śmierci Założycielki (1613) Zgromadzenie, zgodnie z wytyczonymi przez nią celami, rozwijało swą działalność w następnych stuleciach. Zagadnienie pracy wychowawczej Sióstr św. Katarzyny w latach 1772–1870, nie zostało opracowane do dnia dzisiejszego. Z tego względu, praca niniejsza kontynuuje temat podjęty przez siostrę Kilian.

Ze względu na wagę problemu i zakres czasowy ograniczono ramy chronologiczne tematu niniejszej pracy do lat 1772–1870, a więc od rozbioru Polski, kiedy to Warmia przeszła pod panowanie zaborcy pruskiego aż do okresu *Kulturkampf*. W jakim położeniu znalazł się wówczas Kościół katolicki na Warmii oraz szkolnictwo katolickie, jak Zgromadzenie kontynuowało pracę wychowawczą jako jeden z głównych celów wyznaczonych przez Założycielkę Reginę Protmann w tak szczególnym okresie, w jakich warunkach życia przebiegała praca wychowawcza sióstr, jak oceniali tę działalność biskupi warmińscy, to dalsze etapy postępowania badawczego zmierzającego do odpowiedzi na powyższe pytania.

Przy opracowaniu tematu korzystano przede wszystkim ze źródeł archiwalnych, znajdujących się w Domu Generalnym w Grottaferrata (Rzym) i w Domu Prowincjalnym w Braniewie. Korzystano także z Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie oraz opracowań historii Kościoła katolickiego na Warmii. Z dokumentów uwzględniono szczególnie te materiały, które odnoszą się do miast warmińskich, będących miejscem siedziby czterech konwentów Sióstr św. Katarzyny, mianowicie: Braniewa, Lidzbarka, Ornety i Reszła, a także innych miast w diecezji warmińskiej, zatrudniających siostry w omawianym okresie dziejów. Możliwość korzystania z wymienionych wyżej źródeł pozwoliła na opracowanie zasygnalizowanych zagadnień metodą analityczno-krytyczną i historyczną. Poznanie bowiem materiału zawartego w powyższych źródłach umożliwiło sprecyzowanie i opracowanie działalności Sióstr św. Katarzyny na Warmii w okresie jej zaboru.

Rozwijając podjęty temat, należy mieć nadzieję, że wnioski wynikające z opracowania ukażą we właściwym świetle pracę Sióstr św. Katarzyny, szczególnie na polu żeńskiego szkolnictwa warmińskiego w tak trudnym okresie czasu jakim był zabór Warmii.

I. ORGANIZACJA SZKOLNICTWA NA WARMII W LATACH 1772–1870

Wojna siedmioletnia (1756–1763) świadczyła o potęgze Prus, a nieszczęścia oraz wypadki, jakich doświadczała Polska za panowania ostatniego króla, St. Poniatowskiego, budziły u wielu Polaków świadomość, że Rzeczpospolita stoi w obliczu nieuchronnej katastrofy.

Z tych zagrożeń zdawała sobie dobrze sprawę kapituła warmińska wraz z biskupem Ignacym Krasieckim, który był jednocześnie księciem Warmii². Król pruski Fryderyk II, świadomy swojej potęgi, podejmował coraz to śmielsze metody w sprawowaniu rządów na Warmii, co w ostateczności doprowadziło do zawładnięcia jej terytorium.

W 1772 r. nastąpił pierwszy rozbiór Polski. Warmia przeszła pod panowanie pruskie. Król pruski, podpisał 13 września dokument o zaborze ziem polskich.

W nim oświadczył, że wymienione tereny części Prus i Pomorza bierze w swoje posiadanie jako zajmowane dotąd bezprawnie przez Polskę. Żądał zerwania wszelkich związków Warmii z Królestwem Polskim, uznania siebie za prawowitego króla i władcę oraz złożenia mu hołdu w Malborku³.

W owych trudnych latach władzę na Warmii sprawował biskup Ignacy Krasiecki (1766–1795). Rozpoczął on rządy wkrótce po wojnie siedmioletniej, podczas której wojska pruskie i rosyjskie gospodarowały na Warmii jak w kraju nieprzyjacielskim. Jeśli chodzi o szkolnictwo na ziemiach polskich władze pruskie traktowały je jako integralną część ogólnopruskiego systemu oświatowego, z niewielkim uwzględnieniem potrzeb językowych ludności polskiej. Szkolnictwo elementarne odznaczało się w Prusach wysokim, w porównaniu z innymi krajami, stopniem upowszechnienia. Było podstawowym ogniwem kształcenia warstw ludności. Do okresu *Kulturkampf* oparte było wyłącznie na zasadzie wyznaniowej⁴.

W początkach XVIII wieku rząd pruski nie usiłował jeszcze narzucać wiejskiej ludności południowej Warmii swojej polityki germanizacyjnej w szkołach, choć było to życzenie króla Fryderyka Wilhelma I, wyrażone w jego testamencie. Odkąd na Warmię zaczęli napływać osadnicy niemieccy, niektóre zarządy szkolne domagały się wprowadzenia także nauki języka niemieckiego. Prośby nie uwzględniono z uwagi na niewielką liczbę personelu niemieckich szkół, których w 1790 r. było na terenie całych Prus Wschodnich tylko 400 obok 1446 szkół polskich i polsko-litewskich. Dążności germanizacyjne zaznaczyły się natomiast wyraźnie w szkołach miejskich, w związku ze zwiększonym napływem Niemców i obejmowaniem przez nich urzędów w miastach warmińskich.

Rezultatem dalszych wpływów germanizacji po trzecim rozbiórce Polski (1795), była książka radcy konsystorza w Berlinie, Jana Fryderyka Zollerna pt. *Ideen über National-Erziehung*, wydana w 1804 roku, w której pisał, że najważniejszą rolę w dziele germanizacji odgrywać będą nauczyciele i to niemieccy, aby umieli wskrzesić tkliwe przywiązanie do niemieckich współobywateli. W pracy tej rozwinął również program nauki w szkołach mieszanych narodowościowo, które miały gwarantować całkowite zniszczenie społeczeństwa w ciągu dwóch pokoleń.

W tym też roku (1804) ukazało się rozporządzenie nakazujące rządowym inspektorom okolic polskich i litewskich, aby odtąd przyjmowali do pracy tylko tych nauczycieli, którzy umieją czytać i pisać w języku niemieckim. Ich gorliwość

² A. Rogalski, Kościół na Warmii i Mazurach, Olsztyn 1956, s. 244.

³ Dzieje Warmii i Mazur w zarysie, t. I, Warszawa 1981, s. 282.

⁴ L. Borodziej, Pruska polityka oświatowa na ziemiach polskich w okresie *Kulturkampf*, Warszawa 1972, s. 24.

w nauczaniu, okazywana w tym właśnie kierunku, miała być dodatkowo wynagradzana⁵.

1. Ustawodawstwo regulujące sprawę szkolnictwa elementarnego

Szkolnictwo elementarne w południowej Warmii, podlegało od 1830 r. wyłącznie władzy biskupa. Ważnym momentem w dziejach szkolnictwa elementarnego była ustawa z 1825 r. zobowiązująca wszystkich uczniów w wieku od 6 do 14 lat do pobierania nauki. Obowiązek szkolny określał konieczność nauki, a nie konieczność uczęszczania do szkoły.

Odnosnie do szkół państwowych na Warmii, rząd pruski wprowadził zasadnicze zmiany ustawą szkolną, wydaną 11 grudnia 1845 r.⁶, opracowaną przez ministra J.A. Einchhorna, która dotyczyła szkolnictwa Prus Wschodnich i Zachodnich i obowiązywała aż do zakończenia *Kulturkampf*. Obejmowała ona także takie zagadnienia, jak kwestia obowiązku szkolnego, powoływanie i uposażanie nauczycieli, nadzór nad szkołą oraz zasady utrzymania szkół. Były to tzw. sprawy zewnętrzne szkoły. Sprawy tzw. wewnętrzne, jak wychowanie i nauczanie, pozostawiała ordynacja (ustawa) w rękach Kościoła oraz utwierdzała jego wpływy.

Ustawa z 1845 r. niewiele odbiegała od uprzednio wydanej ustawy *promemoria* o szkołach warmińskich dnia 18 września 1802 r.⁷

2. Wpływ ustaw na rozwój szkolnictwa

Według wspomnianej już ustawy pruskiej z 1845 r. obowiązek szkolny obejmował jedynie te dzieci, których rodzice nie byli w stanie zapewnić im nauki w domu. Dotyczył on dzieci w wieku od 6 do 14 lat.

Na Warmii i Mazurach dzieci wskutek ciężkiej sytuacji materialnej i dużych nieraz odległości do szkoły, zaczynały naukę w 8 lub 9 roku życia. Ze względu na wiek musiały iść do klas wyższych, gdzie jedynym językiem nauczania był język niemiecki⁸.

Pod względem organizacyjnym na terenie zaboru pruskiego szkoły elementarne dzieliły się na jedno- i wieloklasowe. Każda szkoła podzielona była na trzy szczeble: niższy, średni i wyższy. Każdy z tych szczebli mógł obejmować kilka roczników. W szkole jednoklasowej szczebel niższy trwał 3 lata, średni i wyższy po 2 lata. W szkołach wieloklasowych każdy szczebel obejmował 2 klasy⁹.

Opieka nad szkołą elementarną należała do patronatu szkoły, który był jednocześnie przewodniczącym dozoru szkolnego¹⁰. W jego skład wchodził pro-

⁵ Dzieje Warmii i Mazur, jw., s. 291.

⁶ T. Grygier, Zagadnienia szkolne na Warmii i Mazurach a Kulturkampf, *SW XI* (1974), s. 178.

⁷ Tamże, s. 181 oraz L. Borodziej, jw., s. 24.

⁸ Tamże, s. 34.

⁹ L. Borodziej, jw., s. 24.

¹⁰ Tamże, s. 25.

boszcz, jako inspektor szkolny. Ponadto przewodniczący gmin, z których dzieci uczęszczały do szkoły oraz od 2 do 4 ojców dzieci uczęszczających do danej szkoły. Szczególną rolę pełnił duchowny jako lokalny inspektor szkolny, który czuwał nad całokształtem pracy szkoły, realizacją materiału i planu lekcyjnego, oraz metod nauczania. On też sprawował nadzór nad moralnością zarówno dzieci jak i nauczycieli poza szkołą. Duchowny lokalny inspektor szkolny podlegał inspektorom powiatowym¹¹. Obowiązkiem wymienionych władz lokalnych była regularna wizytacja podległych im szkół, egzaminowanie uczniów i nauczycieli, sporządzanie raportów dla wyższych władz kościelnych (biskupa) oraz władz państwowych. W raportach zdawano sprawozdanie z działalności szkoły, z pracy dozoru szkolnego oraz inspektora lokalnego.

Ustawa z 1845 r. przewidywała, że stanowisko inspektora powiatowego powinno być w rękach przedstawicieli gmin protestanckich, a dopiero na drugim miejscu przedstawicieli katolickich. Władze rządowe miały jednak zwierzchnie prawo nadzoru i kierownictwa nad wszystkimi szkołami elementarnymi. Do ich zadań należało: mianowanie nauczycieli w szkołach państwowych i miastach, zatwierdzanie nauczycieli powołanych przez dozory szkolne, kontrola nad majątkiem szkolnym, powoływanie do życia nowych szkół i nadzór nad zapewnieniem im bytu materialnego¹².

Od czasu do czasu powstawały na wsi nowe szkoły, ich liczba wciąż była nieproporcjonalna do liczby dzieci. Podobna sytuacja występowała w szkolnictwie miejskim. Ubóstwo i słabość gospodarcza małych miast rzutowały ujemnie na wyposażenie szkół oraz brak odpowiednio przygotowanych nauczycieli, a niemożność pełnego egzekwowania obowiązku szkolnego powodowała, że szkoły te odróżniały się od szkół wiejskich¹³.

Ustawa z 11 grudnia 1845 r. regulowała również problem utrzymania szkół. Obowiązek ten spadał na gminę. Pieniądze na cele szkolne, łącznie z uposażeniem nauczycieli, zbierano przy pomocy ogólnego podatku, rozłożonego na wszystkich członków gminy. W niektórych miejscowościach rodzice dzieci, objętych obowiązkiem szkolnym uiszczali opłatę szkolną. Wywoływała ona tarcia społeczne, przede wszystkim niezadowolone robotników rolnych, którzy skarżyli się na nierównomierne rozłożenie ciężarów szkolnych na poszczególne grupy społeczne wsi¹⁴. Sprawy wewnętrzne szkoły, jak program nauczania, rozkład zajęć itp., podlegały pod kierownictwo lokalnego inspektora szkolnego¹⁵.

Zarządzenia z 1, 2, 3 października 1854 r., zwane „Regulatywami”, były szczytową próbą podporządkowania szkoły celom polityki pruskiej.

Dwa pierwsze dotyczyły wykształcenia nauczycieli, natomiast trzecie rozporządzenie odnosiło się do szkoły elementarnej. Według niego szkoła elementarna, w której większość ludu zdobywa podstawy swego wykształcenia, a często na niej kończy swoją edukację, nie powinna dawać młodzieży podstaw naukowych, lecz

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 26.

¹³ Dzieje Warmii i Mazur, jw., s. 290.

¹⁴ T. Grygier, jw., s. 186.

¹⁵ L. Borodziej, jw., s. 26.

przygotowywać jądro praktycznych obowiązków wobec Kościoła, rodziny, wykonywanego zawodu, gminy i państwa. Szkoła taka winna przygotowywać młodzież do życia codziennego w ramach grup społecznych, z których ona pochodzi. Celem szkoły jest wychowanie, metoda jest tylko środkiem nie posiadającym żadnej samodzielnej wartości¹⁶.

3. Szkolnictwo elementarne

Zarządzenia oświatowe „Regulatywy”, dotyczące szkoły elementarnej ustalały, że podstawowym typem szkoły miała być jednoklasowa szkoła elementarna.

Program nauczania zawierał następujące przedmioty: religię (6 godz.), język niemiecki (12 godz.), rachunki (5 godz.), śpiew (3 godz.), historię i przyrodę (3 godz.), rysunki (1 godz.). Razem 30 godzin tygodniowo. Historia, przyroda i rysunki (4 godz.) nie musiały być w planie wyodrębnione. Poszczególnych elementów wiedzy historyczno-przyrodniczej można było nauczać w czasie innych lekcji.

Tylko tam, gdzie istniały odpowiednie warunki, należało wyodrębnić osobne godziny lekcyjne. Program nie przewidywał geografii, a nauka śpiewu polegała przede wszystkim na opanowaniu pieśni religijnych. Jeżeli chodzi o naukę religii, to na 26 godzin zajęć obowiązkowych, które przewidywał plan szkół ludowych, tygodniowo 9 godzin przeznaczano na lekcje religii¹⁷.

Na lekcjach tych nauczyciel miał nauczyć:

- pamięciowego opanowania tekstów modlitw,
- kilku ewangelii niedzielnych,
- niektórych psalmów i przypowieści,
- katechizmu oraz 30 pieśni.

Oprócz tego uczeń musiał poznać dokładnie historię biblijną Starego i Nowego Testamentu. Pozostałe zajęcia szkolne miały pomóc dziecku przyswoić umiejętność czytania i pisania, zarówno pisma drukowanego jak odręcznego, znajomość czterech działań na liczbach całkowitych, ułamkowych i mianowanych, znajomość miar, wag oraz monety obiegowej. Obok podręczników religii, podstawową pomoc naukową stanowiła czytanka. Przewidywano wprawdzie możliwość używania mapy i prowadzenia z uczniami obserwacji świata roślinnego, ale w żadnym wypadku nie wolno było wykraczać poza materiał zawarty w czytance¹⁸.

Wydane „Regulatywy” (1845) zawężyły do minimum program nauczania w szkole elementarnej, co doprowadziło do opublikowania w latach 1859–1861 zarządzeń modyfikujących nieco ich działanie¹⁹.

Poświęcano teraz trzy godziny na naukę historii i przyrody, które *Regulatywy* wprowadzały jedynie w niektórych wypadkach. Weszły one do planu lekcyjnego jako obowiązkowe. Jednakże do wszechstronnej, generalnej rewizji *Regulatyw* nie doszło.

¹⁶ Tamże, s. 28.

¹⁷ Tamże, s. 29.

¹⁸ Tamże, s. 30.

¹⁹ T. Grygier, jw., s. 164.

Dnia 1 grudnia 1864 r. władze rejencji kwidzyńskiej wydały zarządzenie regulujące nauczanie języka polskiego w szkołach ludowych prowincji pruskiej²⁰. Na nauczanie tego języka zezwolono tylko na szczeblu najniższym. Uczeń powinien opanować z tego zakresu jedynie sztukę czytania i pisania.

Właściwą naukę języka, tzn. budowę zdań i stylistykę, przesunięto na szczebel średni i realizowano ją w języku niemieckim. Wszystkie zajęcia szkolne, z wyjątkiem religii, należało w miarę możliwości prowadzić w języku niemieckim, gdyż na szczeblu średnim i wyższym było to obowiązkowe. Całkowity brak nauki polskiego w klasach wyższych miał doprowadzić dziecko do zapomnienia nawet najbardziej podstawowych wiadomości z tego języka²¹. Efekty pracy szkoły ludowej zależały od rozbudowania sieci szkolnej, zdolnej objąć wszystkie dzieci w wieku szkolnym, podlegające obowiązkowi nauczania, od zmniejszenia przepelnionych pomieszczeń szkolnych oraz zapewnienia odpowiedniej liczby nauczycieli dla szkół elementarnych, ludowych.

Przedstawiając ogólnie szkolnictwo elementarne w zaborze pruskim łatwo zauważyć, że pod względem nauczania stało ono na wysokim poziomie. Warto z kolei przyjrzeć się też bliżej szkolnictwu katolickiemu na Warmii pod zaborem pruskim.

4. Szkolnictwo parafialne

Przemiany polityczne, jakie dokonały się w pierwszych latach zaboru Warmii, nie miały specjalnego wpływu na elementarne szkolnictwo parafialne, które prowadził Kościół katolicki. Jednakże rząd pruski wymagał sprawozdań od biskupa o istniejących szkołach oraz konkretnych propozycji odnośnie do fundacji nowych. Powstała wówczas obszerna korespondencja pomiędzy biskupem a rządem ale okazała się ona bezskuteczna. Nauczanie w szkołach parafialnych odbywało się bez większych zmian, podobnie jak w szkołach przyklasztornych dla dziewcząt w Braniewie, Lidzbarku, Ornecie i Reszlu, w których siostry katarzynki uczyły i wychowywały zgodnie z celem wytyczonym przez Założycielkę²².

Sytuacja ta trwała jednak bardzo krótko, gdyż biskup, ze względu na przeprowadzoną sekularyzację, nie posiadał żadnych środków do finansowania owych szkół parafialnych. Dochody kościelne podległe sekularyzacji dotknęły bezpośrednio wszystkie osoby instytucje, które korzystały z funduszu kościelnego²³. Szkoły parafialne ubożały, obniżał się poziom nauczania i frekwencja uczniów. W roku następnym, po rozbiorach (1773), nastąpiła kasata zakonu jezuitów. A wkrótce potem, w 1783 r. rozwiązanie obu kolegiów jezuitów w Braniewie i Reszlu. Zasygnalizowane tu wydarzenia, sekularyzacja diecezji i kasata jezuitów, zadaly

²⁰ E. Borodziej, *iw.*, s. 30.

²¹ Tamże, s. 39.

²² *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann Założycielki Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy*, napisany przez wiarygodnego kapłana, Grottaferrata (Roma) 1979.

²³ A. Rogalski, *iw.*, s. 250.

Warmii dotkliwy cios pod względem religijnym i kulturalnym. Pozbawiły ją szkół wyższych prowadzonych przez jezuitów, w Braniewie i Reszlu²⁴.

Od czasów króla Fryderyka Wilhelma I (1713–1740) rząd pruski pragnął wpręgać szkoły na służbę państwu. Dążność ta stała się aktualna po rozbiore. Rząd pruski przystąpił do reformy szkolnictwa na nowo zdobytych terenach, ale wszędzie natrafiał na wielki opór. Zabór Warmii spowodował zniszczenie i obniżenie poziomu szkolnictwa utrzymywanego dotychczas przez Kościół, gdyż utraciło ono podstawy materialne. Wprawdzie władze pruskie przystąpiły po pewnym czasie do odbudowy szkolnictwa i zamierzały przeznaczyć na ten cel dochody uzyskane częściowo ze skonfiskowanych majątków kościelnych, ale szkoły państwowe zakładane na nowo przez rząd pruski po miastach i wsiach warmińskich, odznaczały się tak niskim poziomem nauczania, że wcale nie zasługiwały na nazwę szkoły²⁵.

Skargi wnoszone z tego powodu do rządu pruskiego w okresie ordynariatu biskupa I. Krasickiego (1766–1794) i jego następcy biskupa K. Hohenzollerna (1795–1803) odnosiły niewielki skutek. Młodzież wzrastała w zastraszającej niewiedzy, brutalności, bez dyscypliny²⁶.

Ministerstwo Finansów uzasadniało nikłość swoich zainteresowań sprawą poprawy stosunków panujących w dziedzinie szkolnictwa brakiem odpowiednich funduszy. Budowa nowych szkół spełzała na niczym. Do 1826 r. powstały tylko cztery szkoły. Gospodarze bowiem nie chcieli dać ziemi ani drewna budowlanego pod budowę. Dokumenty z tej epoki ujawniają przygnębiający obraz oświaty powszechnej na Warmii i ruinę tak kwitnącego jeszcze niedawno szkolnictwa²⁷.

Początkowo wydawało się, że tej krytycznej sytuacji w szkolnictwie położy kres fakt wyboru 1 lipca 1781 r. Karola v. Hohenzollerna, na koadiutora biskupa chełmińskiego, który został powołany na protektora katolickiego szkolnictwa prowincji pruskiej z tytułem „szefa królewskiego instytutu szkolnego”. Jednakże nie spowodowało to większego postępu, ponieważ do 1825 r. nie było ogólnego obowiązku uczęszczania do szkoły. I tak w miejscowościach, gdzie od stuleci lub dziesiątek lat istniały szkoły parafialne, nauczyciele skarżyli się, że dzieci są zatrzymywane przez rodziców, szczególnie w lecie, aby pomagać w pracach domowych i na polu. Również opłata szkolna nie była często regulowana i nie wystarczała na utrzymanie nauczyciela²⁸.

Odnowa szkolnictwa warmińskiego, planowana od dawna przez rząd królewski, miała być przeprowadzona na początku nowego stulecia. W tym celu rząd polecił wizytację szkół. Jej wynikiem było stwierdzenie wielu braków na polu szkolnictwa. Pomimo że uniemożliwiono Kościołowi prowadzenie, utrzymywanie i zakładanie szkół, to jednak Kościół nie przestawał się o nie troszczyć. Od duchowieństwa i władz kościelnych wychodziły nieustannie memoriały do władz pruskich celem

²⁴ J. O b l a k, *Historia diecezji warmińskiej*, Olsztyn 1959, s. 80.

²⁵ A. R o g a l s k i, *iw.*, s. 172.

²⁶ G. B e l l g a r d t, *Die Bedeutung der Kongregatin der hl. Katharina für die Erziehung der Mädchen*, Berlin – Steglitz, 1931, s. 14.

²⁷ A. R o g a l s k i, *iw.*, s. 268.

²⁸ G. B e l l g a r d t, *iw.*, s. 14.

naprawienia spustoszeń dokonanych w dziedzinie szkolnictwa i życia religijno-moralnego wskutek zaboru pruskiego²⁹.

5. Szkolnictwo państwowe — protestanckie i symultanne

W czasie zaboru Warmii król pruski Fryderyk II nieufnie traktował katolików, sympatią zaś darzył protestantów. Wychodził z założenia, że religia protestancka w ustroju monarchicznym, jeżeli nie wiąże się z ludźmi, oddana jest całkowicie rządowi, podczas gdy religia katolicka stanowi państwo duchowe w państwie świeckim³⁰.

Szkolnictwo było ważnym aktem politycznym dla rządu pruskiego, dlatego rozbudowały się szczególnie szkoły ewangelickie, przeznaczone nawet dla niewielkiej liczby ludności.

W dokumentach z 1784 roku czytamy: bardzo niewiele jest na Warmii wyznawców religii ewangelicko-luterańskiej, a jednak ta garstka posiada już siedmiu nauczycieli pobierających w miastach pensje od króla w wysokości 60 talarów³¹.

W celu odnowy szkolnictwa warmińskiego po wizytacji przeprowadzonej w 4 powiatach: olsztyńskim, braniewskim, lidzbarskim i reszelskim, komisja rewizyjna stwierdziła, że na Warmii brakuje 244 szkół elementarnych, a istniejące stoją na bardzo niskim poziomie. W powiecie braniewskim tylko 4 szkoły były w dobrym stanie, 15 szkół określono jako przeciętne, a 30 jako złe. W powiecie lidzbarskim, na 40 szkół, tylko w ośmiu były warunki dobre, w których dzieci pobierały naukę, natomiast 29 czekało na budowę.

Ustawa „Promemoria” o szkołach warmińskich była rezultatem tej wizytacji. Ogłosił ją rząd pruski 18 września 1802 roku. Wspomniano w niej dwie wyższe szkoły, gimnazjum w Braniewie i Reszlu oraz trzy szkoły dla dziewcząt w klasztorach zakonnic; w Braniewie, Lidzbarku i Ornece, 14 szkół elementarnych przy parafiach miejskich, 70 przy parafiach wiejskich, 11 szkół królewskich założonych od 1772 r., 11 szkół tymczasowych, 10 szkół luterańskich (7 miejskich i 3 wiejskie). Liczba uczniów podana jest tylko z Braniewa. W trzech szkołach parafialnych w starym i nowym mieście oraz w szkole dla dziewcząt w klasztorze — uczono 130 uczniów. W „Promemoria” postanowiono, że biskup i jego delegaci mogą wizytować szkoły oraz nauczycieli. Królewska komisja szkolna miała się ograniczyć do nadzoru zwierzchniego egzaminów i konfirmacji nauczycieli oraz metod nauczania³².

W połowie XIX wieku państwo pruskie przechodziło gwałtowne przemiany, nie mogło więc wzmocnić i zapewnić odpowiednich warunków dla postanowień ustawy szkolnej z 1845 roku. Władze pruskie meldowały, że wprowadzenie w życie

²⁹ A. Rogalski, *iw.*, s. 269.

³⁰ Tamże, s. 273.

³¹ Tamże, s. 269.

³² G. Bellgardt, *iw.*, s. 15 oraz H. Hümmeler, Regina Prothmann und die Schwestern von der hl. Katharina, Siegburg 1955, s. 139.

ustawy szkolnej, obejmującej zewnętrzne zagadnienia szkolne, napotyka na wielkie trudności.

Rewolucja 1848 roku wstrząsnęła podstawami państwa i spowodowała, iż nowe posunięcia rządu w sprawach szkolnych wywoływały tarcia polityczne i doprowadzały społeczeństwo do jeszcze większego rozdrażnienia. Mimo rewolucyjnych zajęć, które wprowadzały przemiany społeczno-gospodarcze, dochodziły jeszcze o wiele większe trudności dotyczące polityki szkolnej³³.

a) Przeciwwstawienie się Kościoła szkołom symultannym

Ustawa szkolna z 1845 r. podkreślała z jednej strony prawo osób duchownych do nadzoru nad szkołami, co z zadowoleniem przyjmowały władze kościelne we Fromborku, a z drugiej strony raczej zacierała wyznaniowy charakter szkół, przekształcając je w szkoły ewangelickie i symultanne. Dlatego też kuria biskupia we Fromborku zdecydowanie wystąpiła przeciwko szkole dwuwyznaniowej (symultannej), którą można było zakładać na mocy okólnika ministerialnego z 1834 r. Widziała bowiem niebezpieczeństwo dla dotychczasowej organizacji nauczania szkolnego. Obawy te okazały się słuszne w okresie *Kulturkampf*, gdyż obraz szkoły symultannej przybrał wówczas bardzo ostre formy walki z Kościołem. Już w 1847 r. rejencja królewiecka podkreślała, iż ordynacja szkolna z 1845 r. nie dopuszczała możliwości istnienia na Warmii rozróżnienia między katolicką gminą szkolną a ewangelicką gminą szkolną, jednakże rząd dążył do osiągnięcia zaplanowanej polityki germanizacyjnej państwa pruskiego przez popieranie szkół protestanckich oraz zakładanie szkół symultannych-wyznaniowych i przez wyższe wynagradzanie nauczycieli protestanckich³⁴. Warmińska kuria biskupia podkreślała wówczas konieczność podtrzymania charakteru wyznaniowego szkoły.

Chodziło bowiem o utrzymanie szkół parafialnych, a tym samym istnienie szkół katolickich na Warmii niezależnie od innych uzasadnień prawnych. Kościół katolicki posiadał podstawy prawa międzynarodowego. Potwierdzenie tego dał reskrypt ministerialny z 22 maja 1839 r., gwarantujący możliwość chodzenia do szkoły wyznaniowej, a uczęszczającym do szkół innego wyznania, swobodę wyboru nauki religii³⁵.

Zarządzenia ministerialne z 1839 roku podkreślały, iż przy zakładaniu szkół należy przede wszystkim rozpatrywać możliwość zorganizowania szkół wyznaniowych. Kuria podkreślała więc, że ordynacja szkolna z 1845 r. nie może inaczej ustalić charakteru szkoły niż przewidywało dotychczasowe ustawodawstwo. Zresztą ordynacja szkolna zagwarantowała nadzór duchownych i zarządu gminnego nad szkołą³⁶. Interpretacja postanowień ordynacji szkolnej, dokonana przez rejencję królewiecką, powodowała wewnętrzną sprzeczność w ordynacji.

³³ T. Grygier, *iw.*, s. 187.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 189.

³⁶ Tamże.

Walka o szkołę symultanną była, w odczuciu kurii fromborskiej, przewidzianym sygnałem rozpoczynającej się nowej akcji sił antykościelnych, występujących ze zdwojoną siłą w latach 1845–1855³⁷.

Mimo sprzeciwu kurii biskupiej, na Warmii i Mazurach szkoły symultanne powstawały między innymi, w Olsztynie, Pieniężnie, Rogiedlach, Czerwoncu, Elblągu, Sztumie i Fromborku. Skład wyznaniowy uczniów tych szkół łączonych wykazywał na ogół znaczną przewagę dzieci katolickich nad protestantami. W Olsztynie np. szkoła liczyła 750 uczniów katolików i 175 protestantów, we Fromborku 438 katolików i 14 ewangelików³⁸.

Mieszkańcy miast warmińskich sprzeciwiali się uporczywie tworzeniu szkół symultannych, gdyż w większości była to ludność katolicka. Najczęściej stosowanym argumentem tworzenia szkół symultannych było przejęcie na koszt państwa nowo tworzonych szkół, co uwalniało niebogie budżety miejskie od poważnych wydatków³⁹. Państwo wywierało też niemały wpływ przez znacznie wyższe uposażenie nauczycieli ewangelickich. Z ich pracy zrobiono niemalże posłannictwo i traktowano je jako ważny szczebel awansu administracyjnego nauczycieli. Z reguły też obejmowali oni kierownictwo nowych szkół, mimo zdecydowanej przewagi dzieci katolickich⁴⁰. Natomiast sytuacji nauczyciela katolickiego władze pruskie przypatrywały się biernie. Nie leżała w ich interesie obrona praw tego nauczyciela, gdyż każde opuszczone stanowisko mógł zająć protestant. Sytuacja ta wywołała zwiększenie się napięcia między nauczycielami, a także między nauczycielami i dziećmi⁴¹.

Po Wiośnie Ludów, gdy wzrosła rola Kościoła w życiu społeczno-politycznym, szkoła symultanna nie miała szans rozwoju na ziemiach zaboru. Natomiast w dobie otwartego konfliktu między państwem a Kościołem, gdy odpadła potrzeba liczenia się z ewentualnymi oporami czynników kościelnych, państwo wróciło do koncepcji szkoły symultannej jako ośrodka germanizacji⁴².

Dla państwa najważniejszą sprawą był fakt, że nauczyciele niemieccy będą ze znacznie większym przekonaniem realizować w szkolnictwie ludowym politykę germanizacyjną, a zwłaszcza wprowadzać nowe zarządzenia językowe. Zwiększenie liczby niemieckich wychowawców i powierzenie im funkcji kierowniczych, wzmocniło gwarancję ściślejszego podporządkowania szkoły celom nakreślonym przez państwo⁴³.

6. Seminarium nauczycielskie

Po zaprezentowaniu szkolnictwa na Warmii w zaborze pruskim warto przyjrzeć się nieco bliżej ogólnemu wykształceniu nauczycieli pracujących w elementarnych

³⁷ Tamże, s. 190.

³⁸ L. Borodziej, *iw.*, s. 106.

³⁹ Tamże, s. 105.

⁴⁰ Tamże, s. 106.

⁴¹ T. Grygier, *iw.*, s. 188.

⁴² L. Borodziej, *iw.*, s. 104.

⁴³ Tamże, s. 108.

szkołach warmińskich. Nie zaniedbując zaplanowanej działalności, rząd pruski pomyślał jednocześnie o seminariach nauczycielskich, w których przygotowywano przyszłych nauczycieli do prowadzenia zajęć w szkole, jak również zatrudniania ich w różnych urzędach państwowych⁴⁴. Oblicze szkoły i poziom nauczania zależały w dużej mierze od nauczycieli. Kandydaci do zawodu nauczycielskiego rekrutowali się przeważnie z rodzin chłopskich bądź z biedoty miejskiej i byli absolwentami jedno- dwuklasowych szkół elementarnych. Zasób ich wiedzy, wyniesiony z tych szkół, nie wystarczył do zdania egzaminu wstępnego do seminarium. Dlatego też w procesie przygotowania do zawodu nauczycielskiego były kursy prowadzone przez indywidualnych nauczycieli oraz duchownych dla pojedynczych uczniów, bądź też w formie preparand, instytutów, zakładów. Zarówno jedna jak i druga forma doksztalcenia trwała od 2 do 3 lat. Ten sam okres obejmowała nauka w seminariach. W sumie więc przygotowanie do zawodu nauczycielskiego trwało od 4 do 6 lat. Preparandy, które już istniały, pracowały od 1844 r. w oparciu o ujednolicone wytyczne, wydane przez prowincjalne kolegia szkolne. Nadzór pedagogiczny nad pracą preparand należał do dyrektora seminarium tejeż placówki. Zadaniem zarówno preparand jak i doksztalcenia indywidualnego było wyrównanie braków wyniesionych przez kandydata ze szkoły ludowej oraz ujednolicenie wiadomości uczniów pochodzących z różnych szkół. Nauka w preparandzie obejmowała; religię, język polski i niemiecki, rachunki, geografie, śpiew i muzykę (ogółem 33 godziny tygodniowo)⁴⁵.

Zakres nauki w preparandach pokrywał się z planem szkoły ludowej, dlatego uczniowie preparand uczestniczyli często w zajęciach wyższych klas szkoły ludowej. Zarówno uczniów przebywających w preparandach jak i kształcących się indywidualnie obowiązywał jednakowy egzamin wstępny do seminarium⁴⁶.

Przed przyjęciem do seminarium nie wymagano zdania egzaminów lecz jedynie świadectwo nauczyciela z wykazem ocen ze wszystkich przedmiotów. Zarządzenia te uwsteczniły proces przygotowania do zawodu nauczycielskiego, gdyż uniemożliwiły kandydatom pogłębianie wiadomości, korzystanie z bogatszego programu oraz wiedzy personelu nauczycielskiego związanego z seminarium. Kandydaci przygotowujący się indywidualnie do seminarium wykazywali niższy poziom niż absolwenci preparand⁴⁷.

Zasadniczym ogniwem w systemie kształcenia nauczycieli były seminaria nauczycielskie, owe kuźnie niemieczyzny w polityce pruskiej⁴⁸. Były one, podobnie jak szkolnictwo elementarne, tworzone na zasadzie wyznaniowej. Zakres wiedzy absolwenta seminarium pozostawał daleko w tyle nawet w stosunku do absolwenta szkoły średniej. Była to świadoma polityka państwa pruskiego, które obawiało się nadmiernego wykształcenia nauczycieli ludowych. Zarządzenia z 1854 r. ustalały zakres kształcenia w seminariach nauczycielskich. „Regulatory” dla seminariów zwiększały liczbę godzin religii z 7 do 11. Uczeń miał na nich dokładnie poznać historię biblijną i katechizm. Oprócz tego obowiązywała go ogólna znajomość

⁴⁴ Dzieje Warmii i Mazur, jw., s. 290.

⁴⁵ Ł. Borodziej, jw., s. 49.

⁴⁶ Tamże, s. 48.

⁴⁷ Tamże, s. 50.

⁴⁸ W. Chojnacki, Warmia i Mazury 1800–1870, Wrocław 1959, s. XLIII.

historii Kościoła oraz liturgii, pamięciowe opanowanie znacznej liczby wersetów biblijnych. Eksponowano naukę śpiewu i gry na skrzypcach, fortepianie i organach kościelnych, którą seminarzysta musiał opanować. W czasie egzaminów końcowych obowiązywał sprawdzian z muzyki i śpiewu, który trwał kilka godzin, a ocena z tych przedmiotów stanowiła jedno z ważnych kryteriów określających przydatność seminarzysty do zawodu nauczycielskiego⁴⁹.

„Regulatywy” przewidywały 21 godzin tygodniowo na naukę religii i przedmiotów z nią związanych. W tym samym programie czas przeznaczony na przyrodę, geografii, historię i fizykę, wynosił łącznie 14 godzin tygodniowo. Rachunki z geografii obejmowały 9 godzin, język ojczysty niemiecki lub polski z kaligrafią 19 godzin, rysunki 4 godziny tygodniowo.

Program z 1833 r. przewidywał dla seminaristów 13 godzin tygodniowo na przedmioty pedagogiczne wraz z praktyką. Na naukę w szkole „Regulatywy” przeznaczaly 4 godziny, a na zajęcia praktyczne 6 godzin. W zasadzie zakres programu nie wykraczał w seminarium poza wiadomości ucznia najwyższej klasy szkoły ludowej. Rachunki ograniczono tylko do czterech działań na liczbach całkowitych i ułamkowych oraz do nauki miar i wag. Poszerzenie tego zakresu materiału wymagało specjalnej zgody władz nadrzędnych. Na lekcjach geografii zapoznawano się z położeniem Prus, Europy i innych części świata, posługiwano się globusem i mapami. Historia obejmowała okres brandenbursko-pruski i najogólniejsze wiadomości z historii powszechnej. Lekcje przyrody dostarczały uczniom wiadomości o głównych grupach roślin oraz zwierząt krajowych i zagranicznych, przy czym najważniejszą metodą była obserwacja zjawisk przyrodniczych w życiu codziennym⁵⁰. Wycofano z zajęć pedagogikę jako przedmiot nauczania. Nastąpiła też prawie całkowita eliminacja wiadomości ogólnokształcących i pedagogicznych z programu kształcenia. W rezultacie nauczyciel był niezdolny do wykonywania swego zawodu⁵¹.

Określając sens kształcenia nauczycieli „Regulatywy” mówili, że ostatecznym celem nauki w seminariach jest przygotowanie ucznia poprzez zajęcia w szkole ewangelicko-chrześcijańskiej. Jej zadaniem jest wychowanie młodzieży w duchu chrześcijańskim i patriotycznym⁵².

Reasumując należy przypomnieć, że założeniem niniejszego rozdziału było ukazanie przemian historyczno-politycznych na Warmii w latach 1772–1870. Celem polityki pruskiej było zagarnięcie ziem zachodnich i północnych Polski oraz narzucenie im ustaw germanizacyjnych. Wówczas to Warmia pozbawiona została łączności z Rzeczpospolitą, a biskupi — władzy książęcej na Warmii. Likwidowano klasztory, a wszelkie dobra kościelne konfiskowano. Król pruski uczynił się prawowitym królem Warmii. Z chwilą zaboru, rząd pruski wydał nowe ustawy dotyczące szkolnictwa i ograniczał wpływ Kościoła na jego rozwój. Ustawy pruskie zakładały rzekomy wzrost poziomu szkolnictwa, popierały szczególnie szkoły protestancko-symultanne i przygotowywały kadry nauczycielskie do realizowania swoich zamiarów germanizacyjnych.

⁴⁹ Ł. Borodziej, *iw.*, s. 53.

⁵⁰ Tamże, s. 54.

⁵¹ Tamże, s. 55.

⁵² Tamże, s. 51.

W rezultacie ustawy te przyczyniły się do uwstecznienia wiedzy i zahamowały rozwój szkolnictwa katolickiego. Kościół nieustannie przeciwstawiał się polityce rządu pruskiego, dotyczącej szkolnictwa. Widząc coraz to większe zaniedbania w sprawach szkolnych, wysyłał do rządu memoriały o stanie szkolnictwa warmińskiego. Zabiegi te nie na długo powstrzymywały pruskich germanizatorów od zrealizowania powziętych zamiarów. Po pewnym okresie działalności, rząd pruski stwierdził jednak, że nie osiągnął w pełni zamierzonego celu. Ludność warmińska ustawicznie stawiała opór tym poczynaniom i broniła swej wolności.

II. SZKOLNICTWO PRZYKLASZTORNE I JEGO CHARAKTER DYDAKTYCZNY

Przedmiotem dalszych rozważań są warunki pracy sióstr nauczycielek w szkołach czterech konwentów na Warmii w latach 1772–1870, a także charakter dydaktyczny oraz możliwość funkcjonowania tych szkół.

Zmiana sytuacji politycznej na Warmii wskutek rozbioru (1772), nie zlikwidowała działalności szkół przyklasztornych sióstr św. Katarzyny we wspomnianych już czterech konwentach (Braniewie, Ornecie, Lidzbarku i Reszlu). Władze pruskie, już 10 listopada 1773 r., zażądały dokładnego sprawozdania odnośnie do powstania Zgromadzenia, jego Założycielki, konwentów należących do konwentu braniewskiego, daty zatwierdzenia kościelnego, dotacji zapisanych przez biskupa M. Kromera oraz wykazu osób przebywających w konwentach. Sprawozdanie to przekazano rządowi na przełomie lat 1773–1774. Władze zgodziły się bez większych trudności na dalsze płacenie dotychczasowych niskich dotacji, które bp Marcin Kromer zapisał siostrom katarzynkom w czasie fundacji. Umożliwiły też nauczanie i zapewniły niezbędną wolność. Przywileje te, respektowane przez rząd pruski, nie rozwiązały problemu uposażenia sióstr⁵³.

1. Sytuacja szkolnictwa przyklasztornego

Ustawa z dnia 21 czerwca 1753 r., która uniemożliwiła wszystkim osobom zakonnym ich prawa do spadku, utrudniała w wielkim stopniu pozycję materialną czterech konwentów sióstr. Ponadto ofiary, które wpływały do konwentów za opiekę i pielęgnowanie chorych oraz prace ręczne, były tak minimalne, że nie wystarczały na utrzymanie sióstr.

Mimo tak dotkliwego ubóstwa, nie przerwały one jednak pracy w szkole i kontynuowały ją we wszystkich czterech konwentach.

Nie wiadomo dziś dlaczego w „Promemoria” o szkołach warmińskich (1802) jest mowa tylko o trzech szkołach konwentu: w Braniewie, Lidzbarku i Ornecie. Nie ma natomiast wzmianki o szkole w Reszlu, o której mówił biskup K. Hohenzollern jeszcze w 1796 r. Wiemy, że szkoła w Reszlu przerwała swoje zajęcia ze względu na katastrofalny pożar miasta w 1806 r., w czasie którego spaliło

⁵³ H. Hümmeler, *iw.*, s. 137 oraz APSK, ZG-A-b /2/-6.

się miasto a z nim klasztor i szkoła sióstr. Po pożarze siostry zamieszkały w małej pralni, która ocalała i zajęły się odbudową pogorzelniska. Gdy wybudowano szkołę, podjęły na nowo nauczanie. Już w 1810 r. pracowały w szkole dwie siostry nauczycielki⁵⁴.

Nowym posunięciem rządu pruskiego był edykt królewski, wydany 10. października 1810 r., który zarządził upaństwowienie szkół przyklasztornych oraz katedralnych. W rezultacie 30. października 1810 r. rozwiązano klasztory franciszkańskie w Kadynach, Stoczku i Barczewie jak również szkołę kolegiacką w Dobrym Mieście. Z największym wysiłkiem udało się utrzymać cztery konwenty sióstr katarzynek oraz ich szkoły. Nie objęła ich także sekularyzacja, ponieważ stwierdzono niskie dochody⁵⁵.

W szkołach przyklasztornych nauka dla dziewcząt odbywała się każdego dnia (według ustalonego porządku) z wyjątkiem niedziel. W dni powszednie dzieci uczestniczyły w zajęciach codziennie⁵⁶. Początkowo w szkołach przyklasztornych frekwencja dziewcząt nie była zbyt duża. Liczba dziewcząt jednak stopniowo wzrastała. Jednym z czynników powodujących jej wzrost była ustawa z 1825 r. upowszechniająca szkolnictwo. Do szkół przyklasztornych uczęszczały również dziewczęta z rodzin protestanckich i żydowskich. O nauczycieli religii ich wyznań starali się rodzice dzieci, w pozostałych zajęciach brały udział razem ze wszystkimi⁵⁷.

Nieco więcej danych odnośnie do szkół przyklasztornych znaleźć można w dalszych latach XIX wieku, gdy bp Józef v. Hohenzollern zarządził reorganizację szkolnictwa przyklasztornego. Nauczanie w szkołach przyklasztornych odbywało się wówczas według ogólnie obowiązujących przepisów pruskich, o których była już mowa. W nawiązaniu do nich bp J. Hohenzollern wydał stosowne zarządzenie do regulaminu szkół konwentów polecając dziekanom dopilnowanie ich realizacji⁵⁸.

Biskup zdawał sobie sprawę, że aby podźwignąć szkolnictwo warmińskie trzeba wypełnić trzy podstawowe zadania:

1. utrzymać istniejące szkoły oraz podnieść ich poziom,
2. zakładać nowe,
3. przygotować fachowe siły nauczycielskie.

W realizacji owych zadań główną rolę odegrały środki materialne. Prowadzone przez siostry w Braniewie, w Orniecie, Lidzbarku, i Reszlu szkoły przyklasztorne dla młodzieży żeńskiej, która licznie do nich uczęszczała, stały się dla ówczesnego biskupa jednym z najważniejszych problemów. Ubolewał często nad brakiem zrozumienia potrzeby kształcenia dziewcząt wśród ogółu ludności. A przecież jak mawiał; *kobieta jest prawdziwą kształcicielką przyszłości, regentką ogniska rodzinnego, towarzyszką męża, często na ciemnych drogach życia i ona miałaby pozostać bez wykształcenia?*⁵⁹

⁵⁴ G. Bellgardt, jw., s. 15–16.

⁵⁵ A. Rogulski, jw., s. 268.

⁵⁶ G. Bellgardt, jw., s. 16.

⁵⁷ APSK, KL-b-1 (Protokół z wizytacji klasztoru w Lidzbarku w 1854 r.).

⁵⁸ AGKath, Kronika Domu Generalnego w Braniewie (1615–1944) — „Hausbuch des Jungfrauen Convents zu Brausberg”, Anno 1615, s. 109 oraz G. Bellgardt, jw., s. 17–18.

⁵⁹ Tamże, s. 18.

Realizację swoich zamiarów widział w szkołach przyklasztornych dla dziewcząt, usytuowanych we wspomnianych konwentach. W związku z tym, aby osiągnąć w nich minimalną poprawę materialną, ponawiał nieustannie starania u władz rządowych o finansowe wsparcie.

2. Uposażenie materialne sióstr

Szkoły sióstr św. Katarzyny nie były finansowane przez gminę jak inne szkoły katolickie lub protestanckie, finansowane w razie potrzeby przez rząd. W czasie swoich wizytacji biskup zastawał owe szkoły wprawdzie ubogie, ale pracujące pięknie. O szkole w Reszlu mówił: że *setka córek obywateli mieszczańskich otrzymuje w niej systematyczną naukę elementarną (...). Te wspaniałe zakłady, a mam ich cztery (...), dają tak zdecydowane korzyści*⁶⁰.

Gdy po uporczywych staraniach wyprosił u władz jednorazowe zapomogi, z radością przekazywał je szkołom. Największa była szkoła braniewska. Ta wspaniałe kwitnąca placówka oświatowa była dumą i radością biskupa, toteż w 1825 r. wybudował dla niej nowy gmach. Pomocą w tej sprawie służył biskupowi kanonik Frenzel, który z pełnym oddaniem czuwał nad wychowaniem i postępami dziewcząt. One zaś były bardzo zżyte ze swoją szkołą i chętnie do niej uczęszczały.

Magdalena Zuch z Reszła, wstępując do Zgromadzenia z radością stwierdziła, że mając zaledwie 7 lat, już chodziła do szkoły przyklasztornej. Wynika stąd, że szkoły te, oprócz przekazywania wiedzy były też zasiewem nowych powołań. Wymieniona Magdalena Zuch, we własnoręcznie napisanym życiorysie, podała: *urodzilam się 27 marca 1804 r. w Reszlu (...). Mając 7 lat chodziłam już do szkoły przyklasztornej, uczyłam się w niej czytania, pisania, zarówno drukowanego jak i odręcznego, rachunków, rysunków, robienia na drutach i szycia. Pięć laty chodziłam do tej szkoły*⁶¹.

W 1830 r. udało się biskupowi warmińskiemu J. Hohenzollernowi doprowadzić do zawarcia umowy pomiędzy magistratem braniewskim a konwentem odnośnie do minimalnego wynagrodzenia nauczycielek szkoły konwentu. Na podstawie tej umowy przyznano pięciu nauczycielkom 310 talarów rocznie, z czego 20 talarów oddawały na pokrycie kosztów dzierżawy szkoły. Dzierżawę regulowano każdego roku w dniu św. Marcina (11 listopada). Z pozostałych 290 talarów, każda z trzech wychowawczyń klasy otrzymywała po 30 talarów, a dwie pomocnice po 25 talarów rocznie.

Władze lokalne troszczyły się odtąd o drewno konieczne do ogrzewania pomieszczeń, tak więc i ten problem, z którym borykał się konwent został pomyślnie rozwiązany. Pozostała jeszcze kwestia przewozu drewna oraz samo ogrzewanie pomieszczeń szkolnych⁶².

Z umowy zawartej pomiędzy konwentem braniewskim a magistratem lokalnym dowiadujemy się o stanie liczbowym nauczycielek. W owym czasie siostry nauczycielki, pracujące w szkole, nazywano dziewczycami, dodawano przy tym

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ AAWO AB, II J 3 — Das Jungfrauen Convent zu Braunsberg 1813–1834.

⁶² AGKath, Hausbuch, jw., s. 119–121.

nazwisko. I tak w szkole braniewskiej pracowały w 1830 r. następujące dziewczice: Krebs, Zuch, Dresp, Greil i Freund⁶³.

Gdy istniała potrzeba zaangażowania nowej nauczycielki, inspektor lokalny wysyłał biskupowi kandydaturę do zatwierdzenia. Biskup udzielając zezwolenia na zatrudnienie nowej nauczycielki ufał, że siostra będzie rzetelnie wypełniać powierzone jej obowiązki: *na wiadomość iż z dnia na dzień wzrasta liczba uczennic, niniejszym chętnie zezwalamy na przyjęcie Katarzyny Freundt, pomocnicy w wyczerpującej nauce oraz do nadzoru prac ręcznych. Dajemy nasze zezwolenie na jej przyjęcie do szkoły, oczekując, że wiernie i sumiennie wypełniać będzie swoje obowiązki*⁶⁴.

Wizytator powiatowy Arendt, w sprawozdaniu powizytacyjnym opracowanym dla biskupa podaje, że siostry nauczycielki nie otrzymują jeszcze od gminy wynagrodzenia za nauczanie. Uprosiły jedynie drewno na opał z lasu miejskiego. W szkole przyklasztornej dla dziewcząt w Orniecie, w 1835 r., były trzy klasy dla 265 uczennic. Uczyły w niej trzy siostry nauczycielki. Biskup Józef Hohenzollern czynił starania o utworzenie w szkole przyklasztornej czwartej klasy dla dziewcząt. Chciał nawet wziąć na siebie związane z tym koszty, gdyby miasto podjęło się minimalnych opłat dla nauczycielek oraz dostarczyło drewna koniecznego na opał. Niestety, władze miejskie nie wykazały dobrej woli na tym odcinku, a plan biskupa spełził na niczym. Rząd nie zamierzał pokrywać kosztów związanych z nauczaniem w szkole przyklasztornej dla dziewcząt w Orniecie⁶⁵. Szkoła ta mieściła się w pomieszczeniach klasztornych do 1889 r. W tym samym roku przeniesiona została do nowego budynku⁶⁶.

3. Troska biskupów o poziom nauczania

Biskup warmiński Józef Hohenzollern, oprócz zabiegania o byt materialny szkół przyklasztornych, troszczył się też o odpowiedni ich poziom naukowy. Czuwał, aby do szkoły dla dziewcząt nie wkradły się jakiegokolwiek zaniedbania.

Gdy w szkole braniewskiej uregulowano już z miastem sprawę wynagrodzenia sióstr nauczycielek, biskup, w piśmie skierowanym do konwentu braniewskiego, z dnia 1 marca 1830 r., podkreślał rolę nauki w szkołach elementarnych na Warmii. Wspominał, że jest ona i była zawsze głównym przedmiotem jego pasterskiej troski. Mówił, że nauka w szkole elementarnej jest pierwszym czynnikiem w wychowaniu nowych, godnych członków Kościoła Chrystusowego oraz że dobrze zorganizowane i planowo prowadzone szkoły są podmiotem chwały Bożej i zbawienia wierzących. *Kładę to na sercu, aby tamtejszy konwent czcigodnych dziewczic z największą troskliwością pielęgnował sprawę szkoły dziewcząt, w której to większa część żeńskiej młodzieży miasta korzysta z odpowiednio dostosowanej nauki. Pragnę, aby konwent ze swej strony starał się godnie odpowiedzieć zaufaniu*

⁶³ Tamże, s. 119.

⁶⁴ Tamże, s. 119.

⁶⁵ F. Buchholz, Bilder aus Wormditts Vergangenheit, Wormditt 1931, s. 63.

⁶⁶ Tamże, s. 64.

miasta okazanemu szkole przyklasztornej⁶⁷. Biskup zachęcał zarówno konwent jak i siostry nauczycielki do gorliwej pracy w szkole dla dziewcząt.

A oto inny dowód troski biskupa o pełny skład przedmiotów nauczania w szkole dla dziewcząt konwentu lidzbarskiego. Inspektor lokalny szkoły lidzbarskiej Franciszek Hasselberg, przesłał biskupowi do wglądu, 10 października 1830 r., plany lekcyjne ze szkoły przyklasztornej z uwagą, że w trzech wyższych klasach przeznaczono tygodniowo dwie godziny śpiewu, ale praktycznie są one wyjęte z planu, ponieważ nauczyciel Strehl, który do tej pory uczył bezpłatnie, bez wynagrodzenia, już więcej uczyć nie będzie, gdyż w ubiegłym tygodniu zrezygnował z prowadzenia śpiewu⁶⁸.

Reakcja biskupa była natychmiastowa. Przedstawił bowiem inspektorowi Hasselbergowi propozycję rozwiązania tego problemu. Zobowiązał go do sprawozdań z poczyniń powziętych w tej sprawie oraz ich przebiegu. Biskup Hohenzollern napisał w liście do księdza dziekana Antoniego Thiella w Lidzbarku, że lekcji śpiewu nie może zabraknąć w dobrze funkcjonującej szkole, nie można jej pominąć w kształtowaniu harmonijnego i budującego śpiewu kościelnego. Nauka śpiewu w tamtejszej szkole dziewcząt nie może być zaniedbana z powodu braku honorarium dla nauczyciela. Należy załatwić z dozorem szkolnym, aby nauka śpiewu mogła być kontynuowana (Oliwa, 10 października 1831 r.)⁶⁹.

Franciszek Hasselberg został inspektorem lokalnym po odejściu księdza Andrzeja Herholza w 1830 r. Biskup warmiński Hohenzollern w liście z 21 sierpnia 1830 r. wyraził zadowolenie z chętnego przyjęcia przez niego tego stanowiska, a równocześnie prosił go, aby wszystkie siły, które posiada, obrócił dla dobra i pomyślnego rozwoju szkoły kształcącej religijnie i duchowo żeńską młodzież lidzbarską.

Nauczycielami w szkołach przyklasztornych byli z reguły: inspektor lokalny, tj. ksiądz, siostry konwentu, a w wyjątkowych sytuacjach nauczyciel świecki⁷⁰. Odnotowano to w szkole przyklasztornej w Lidzbarku. W sprawozdaniu z 22 września 1830 r., skierowanym do biskupa, inspektor lokalny ks. F. Hasselberg podał, że w szkole uczą: ks. Hasselberg oraz dziewice: Nauwald, Behlau, Rogalla i Elżbieta Kroszewska oraz świecki nauczyciel Strehl. Z innych dokumentów archiwalnych wiemy, że Elżbieta Kroszewska ur. w 1814 r., od 14 roku życia przebywała w klasztorze sióstr św. Katarzyny w Lidzbarku. W 1830 r., mając 16 lat zdała komisyjnie egzamin nauczycielski i otrzymała uprawnienia zarówno kościelne jak i państwowe do nauczania w klasach niższych. Pięć lat później, w piśmie generalnego oficjalatu we Fromborku, z dnia 11 marca 1835 r. do dziekana lidzbarskiego A. Herholza, zezwalającym na przyjęcie dwu panien do klasztoru dowiadujemy się, że Elżbieta Kroszewska należy już do konwentu lidzbarskiego, a niniejszym pismem zezwala się jej na założenie szat zakonnych. A więc Elżbieta Kroszewska uczyła około czterech lat jako aspirantka konwentu lidzbarskiego⁷¹.

⁶⁷ AGKath, Hausbuch, jw., s. 117.

⁶⁸ AAWO AB, II J 5 — Der Jungfrauen — Convent zu Heilsberg 1826–1836.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ AAWO AB, II J 5.

⁷¹ Tamże.

Następny dekret wizytacyjny sióstr konwentu lidzbarskiego, z dnia 3 października 1854 r., wymienia Elżbietę Kroszewską, pracującą nadal w tymże konwencie jako nauczycielkę i podaje że profesję zakonną złożyła 29 września 1838 r.

W protokole zaś wizytacyjnym konwentu orneckiego, z dnia 29 września 1854 r., wymienione zostały cztery siostry nauczycielki oraz świecki nauczyciel śpiewu Zint⁷². Praktycznie więc można powiedzieć, że oprócz sporadycznych wypadków, w szkołach przyklasztornych nie zatrudniano świeckich sił pedagogicznych.

4. Program nauczania, plan zajęć oraz przedmioty nauczania

O sposobie nauczania sióstr w szkołach przyklasztornych w pierwszych latach przejścia Warmii pod zabór pruski nie znaleziono dotychczas dokładnych danych. Brak jest programów i planów nauczania. Jednakże wiadomo, że siostry od początku uczyły zasad wiary, dobrych obyczajów, czytania, pisania, rachunków i prac ręcznych⁷³.

a) Szkoła braniewska

Z wiadomości jakie zachowały się w kronice domu wynika, że siostry pracowały jako nauczycielki. W innym dokumencie, tj. w sprawozdaniu o stanie konwentu braniewskiego z lat 1773–1774, podano władzom pruskim, że uczyły dwie siostry, o czym nieco później poinformował kanonik Poppelmann z Braniewa. Pisał on, że siostry uczą codziennie: religii, prac ręcznych i innych zajęć. W 1825 r. w szkole braniewskiej obowiązywały już następujące przedmioty nauczania: wymowa (myślenie), religia, czytanie, pisanie (tak kaligraficzne jak i ortograficzne) z zastosowaniem tego, co najpotrzebniejsze z języka niemieckiego, nauka wypracowań pisemnych, rachunki, przyroda, geografia, śpiew.

Z prac ręcznych szczególnie ćwiczone robienie na drutach i szydełku, szycie, oznaczanie bielizny oraz naprawianie odzieży.

Więcej wiadomości o programie nauczania w tejże szkole dostarcza sprawozdanie z marca 1827 r., dotyczące nauczania w szkole przyklasztornej w Braniewie. W sprawozdaniu tym wyszczególnione zostały dokładnie przedmioty nauczania oraz sposób przekazywania wiedzy uczennicom. Ponadto podano liczbę godzin lekcyjnych tygodniowo z poszczególnych przedmiotów i nazwisko tego, kto je prowadził.

W sprawozdaniu tym umieszczony też został szczegółowy wykaz pomocy naukowych, z jakich korzystano (podręczniki, książki, mapy) oraz opis wyposażenia pomieszczeń szkolnych⁷⁴.

⁷² AAWO AB, J W 4 — Visitation des Jgfr. Conv. zu Wormditt oraz APSK, KO-a-1.

⁷³ APSK, ZG-C-e 3 (por. życiorys Magdaleny Zuch) oraz G. Bellgardt, jw., s. 15.

⁷⁴ J. Grunenberg, Die Congregation der Hl. Jungfrau und Märtyrin Katharina, Braunsberg 1868, s. 53 oraz APSK, ZG-E-a-2, a także G. Bellgardt, jw., s. 18–19.

b) Szkoła reszelska

W sprawozdaniu wizytacyjnym biskupa K. Hohenzollerna z 1796 r. odnotowano, że siostry z konwentu reszelskiego nauczają dziewczęta; nie wskazano jednak liczby uczniów. W 1810 r. uczyły w Reszlu dwie siostry nauczycielki. Jedna z nich prowadziła lekcje czytania, pisania, rachunków oraz religii, druga szycia, haftowania jedwabiem i bawełną. Zajęcia trwały oprócz niedzieli po 6 godzin dziennie⁷⁵.

W 1825 r. otwarto w Reszlu trzecią klasę, w której uczono już następujących przedmiotów: przyrody, geografii, rachunków, rachunków pamięciowych, wypracowań, prac ręcznych, religii oraz śpiewu dwie godziny tygodniowo⁷⁶.

Na temat pomocy naukowych, stosowanych w szkołach przyklasztornych w pierwszych latach po rozbiorach na Warmii, wspomniano, że w szkole w Reszlu, w 1825 r., zaopatrzone się w następujące pomoce: mapy Niemiec, Prus i Palestyny oraz posługiwano się prawdopodobnie czytanką dla szkół diecezji warmińskiej, wydaną w 1818 r. przez Schmullinga⁷⁷.

Porównując przedmioty nauczania z 1825 r. w szkole przyklasztornej w Braniewie i Reszlu widzimy w nich tożsamość nauczanych przedmiotów⁷⁸.

c) Szkoła lidzbarska

Gdy zaczęto wprowadzać do szkół podział na klasy III i IV, szkoły przyklasztorne z pewnością dostosowały się do powszechnie przyjętego porządku i poziomu, jaki obowiązywał w szkołach warmińskich. Dowodem jest plan lekcyjny szkoły w Lidzbarku, obowiązujący od św. Michała 1830 r. do Wielkanocy 1831 r.

Z planu lekcyjnego klasy I tejże szkoły, dowiadujemy się, że zajęcia odbywały się od św. Michała, tj. 29 września 1830 r., do Wielkanocy 1831 r. W klasie pierwszej czyli wyższej uczył ks. F. Hasselberg po dwie godziny tygodniowo matematyki, przyrody, historii, gramatyki języka niemieckiego, religii, ogólnej historii świata. Z kolei Siostra Neuwald uczyła po dwie godziny tygodniowo rachunku pamięciowego, geografii, ćwiczenia w czytaniu, historii Prus, pamięciowego pisania i historii biblijnej. Wiadomo też, że cztery godziny tygodniowo przeznaczono na naukę śpiewu religijnego, pisania kaligraficznego oraz prac ręcznych. Dwie godziny śpiewu uczył nauczyciel świecki Strehl. Tygodniowy plan zajęć obejmował 36 godzin. W poniedziałki, wtorki, czwartki i piątki uczono po 7 godzin, natomiast w środy i soboty po 4 godziny. W szkole przyklasztornej w Lidzbarku zwracano też szczególną uwagę na umiejętność czytania i pisania. Tej dziedzinie poświęcono aż 12 godzin tygodniowo.

W klasie drugiej, czyli średniej, także w szkole klasztornej w Lidzbarku, plan zajęć obejmował następujące przedmioty: dwie godziny ćwiczenia pamięciowe,

⁷⁵ G. Bellgardt, *iw.*, s. 16.

⁷⁶ Tamże oraz G. Matern, *Aus dem Hausbuch des Katharinen — Konvents zu Rössel*, s. 18–19.

⁷⁷ G. Bellgardt, *iw.*, s. 16.

⁷⁸ Tamże, s. 16, 18–19.

rachunek pamięciowy, rachunek na tablicy, dyktando; cztery godziny pisma kaligraficznego; dwie godziny prac ręcznych, geografii, przyrody, historii biblijnej, gramatyki niemieckiej, religii; cztery godziny czytania, historii ojczystej dwie godziny, śpiewu dwie godziny. W sumie uczono 32 godziny — w poniedziałki, wtorki, środy i piątki po 6 godzin, w czwartki i soboty po 4 godziny.

Kosztom ogólnej historii świata (2 godz.) i prac ręcznych (2 godz.), język niemiecki w klasie II dziewczęcej szkoły przyklasztornej w Lidzbarku poszerzono o 4 godziny, czyli nauka tego przedmiotu trwała 16 godzin tygodniowo. Wszystkich przedmiotów w tej klasie uczyła siostra Behlau.

W klasie trzeciej, czyli najniższej, uczyła siostra Rogalla. Przedmiotami wykładanymi były: rachunki, geografia, religia, niemiecki, historia biblijna, prace ręczne i śpiew. Na opanowanie języka niemieckiego przeznaczono 14 godzin, a na rachunki 4 godziny, na religię 4 godziny, na prace ręczne 4 godziny; innych przedmiotów uczono po dwie godziny tygodniowo. Klasa trzecia nie miała w swoim planie historii ogólnej ani historii Prus, co było korzystne dla nauki języka niemieckiego. Plan klasy trzeciej przewidywał do 32 godzin nauki tygodniowo oprócz niedzieli. Uczono po 6 i po 4 godziny dziennie.

Klasa czwarta, szkoły przyklasztornej w Lidzbarku, była początkującą, dzisiaj nazywana jest pierwszą. W niej także uczyła siostra Elżbieta Kroszewska. W klasie tej przeznaczono 6 godzin na czytanie i 4 godziny na pisanie, matematyki uczono 4 godziny, 4 godziny religii oraz 4 godziny prac ręcznych. Z owych 26 godzin tygodniowo uczono w poniedziałki, wtorki, czwartki i piątki po 5 godzin, a w środy i w soboty po 3 godziny. Na końcu rozkładu zajęć i materiału nauczania znalazła się adnotacja: *gdyby w klasie pierwszej owe 2 godziny gramatyki były niewystarczające, co okaże się dopiero w toku nauczania, dodana ma być jeszcze jedna poobiednia godzina.*

Klasa czwarta — początkująca, nie miała w swoim planie zajęć z historii ogólnej świata oraz Prus, nauk przyrodniczych, takich jak przyroda i historia naturalna, geografia a także, co jest bardzo charakterystyczne, lekcji śpiewu. Być może należy to tłumaczyć faktem, iż nauczyciel śpiewu — Strehl — zaprzestał prowadzenia lekcji z braku pensji. Sprawa ta nie była jeszcze wówczas uregulowana, o czym donosił biskupowi inspektor szkolny Franciszek Hasselberg 10 października 1830 r.⁷⁹

d) Szkoła ornecka

W zachowanym dokumencie z Ornety, zawierającym plan nauczania klasy II, odnotowano zajęcia szkolne i program przedmiotów na cały rok. Przedstawia on szczegółowo, co należało omawiać w poszczególnych miesiącach i czego nauczać dzieci z poszczególnych przedmiotów. I tak z religii obowiązywały wiadomości katechizmowe dotyczące zasad wiary, z historii biblijnej Starego Testamentu od stworzenia świata do podziału królestwa izraelskiego i jego upadku. Z Nowego Testamentu — działalność Pana Jezusa, Jego męka i śmierć na krzyżu oraz Dzieje

⁷⁹ AAWO AB, II J 5.

Apostolskie. Z języka niemieckiego należało opanować ortografię, czytanie, gramatykę i kaligrafię. Z matematyki dodawanie pamięciowe, odejmowanie, mnożenie i dzielenie liczb oderwanych, zapoznanie się z wzorami matematycznymi przy rozwiązywaniu zadań, obliczanie procentów i liczb ułamkowych. Z geografii trzeba było zapoznać się z krajobrazem wymienionych prowincji przewidzianych w programie, z historii natury o płazach, rybach i ptakach. Z historii świata uczono głównie o wojnach prowadzonych przez Prusy na przestrzeni lat 1756–1866. Na lekcjach śpiewu piosenek szkolnych i kościelnych związanych z okresem roku liturgicznego. W godzinach przeznaczonych na prace ręczne siostry uczyły szycia, robienia na drutach, szydełku i haftowania. Rysunków uczono według szkiców wzorcowych. Zajęcia szkolne klasy II dla dziewcząt odbywały się w godzinach rannych i popołudniowych z przerwą obiadową⁸⁰.

W Ornece zachował się szczegółowy wykaz pomocy naukowych do dyspozycji nauczycieli w 1830 r. Wymienione w nim zostały podręczniki metodyczne, podręczniki do prowadzenia nauki religii, matematyki, geografii, przyrodznawstwa, historii i śpiewu, ponadto pomoce w ćwiczeniu pamięciowym oraz pomoce do poprawnego i pięknego pisania.

Jak już zaznaczono, w szkołach elementarnych do 1870 r. obowiązywał poziom niższy, średni i wyższy. Niższy poziom trwał trzy lata, natomiast średni i wyższy po dwa lata. Z wykazu przedmiotów nauczania wynika, że początkowo, to jest do 1825 r., obowiązywał zakres wiedzy z poziomu nauczania klasy niższej, na którym to poziomie dzieci kończyły przeważnie swoją edukację szkolną⁸¹.

5. Siostry nauczycielki a frekwencja uczennic i ich odpłatność za nauczanie

Ponieważ szkolnictwo nie jest sprawą łatwą ze względu na wymagania, jakie stawia personelowi nauczycielskiemu (...) bez wątpienia jest faktem, że tylko pewne wybrane członkinie konwentu będą podejmować i kontynuować nauczycielstwo. Mianowicie te, które zgodnie z decyzją znawców posiadają ku temu potrzebne wiadomości i zdolności oraz otrzymują od nich polecenie upoważniające do podjęcia pracy⁸². Zarządzenie to podkreśla, że prowadzenie zajęć w szkołach konwentu jest sprawą wielkiej wagi.

a) Szkoła reszelska

Pierwsza wzmianka o stanie uczennic w szkołach przyklasztornych omawianego okresu pochodzi z 1774 r.. Dotyczy szkoły w Reszlu, do której uczęszczało 80 uczennic, a lekcje prowadziły dwie siostry nauczycielki. W protokole wizytacyjnym z 1796 r. wymieniona została szkoła przyklasztorna w Reszlu, lecz nie podano

⁸⁰ APSK, ZG-E-a-2.

⁸¹ L. Borodziej, jw., s. 24.

⁸² AGKath, Hausbuch, jw., s. 118 (Fragment zarządzenia biskupa J. Hohenzollerna dla szkoły konwentu braniewskiego z 1 marca 1830 r.).

liczby uczennic. W 1806 r. nauczanie w szkole dla dziewcząt w Reszlu zostało przerwane na skutek pożaru. Po odbudowie klasztoru i pomieszczeń szkolnych wznowiono nauczanie. W kronice konwentu reszelskiego odnotowano, że w południowej części wzniesionego klasztoru znajduje się miejsce na dwie klasy szkolne — dla jednej na parterze, dla drugiej na piętrze. Nauczanie dziewcząt przejęła młoda siostra nauczycielka Teresa Eng, która wstąpiła do klasztoru reszelskiego w 1813 r. i uzyskała dobre przygotowanie do zawodu nauczycielskiego w szkole klasztornej w Braniewie. Była też bardzo uzdolniona do wykonywania prac ręcznych. Umiała przez to pozyskać dla szkoły reszelskiej wiele dziewcząt chętnych do nauki. W 1816 r. szkoła ta ponownie liczyła 80 uczennic⁸³.

W jednym z listów biskupa J. Hohenzollerna z 1819 r. znajduje się adnotacja informująca, że 100 córek mieszczańskich w Reszlu korzysta systematycznie z pożytecznej nauki elementarnej oraz prac ręcznych potrzebnych naturze niewieściej. W 1822 r. uczyły się w tej szkole 162 uczennice, a w 1825 uczęszczało już do niej 200 dziewcząt w trzech klasach⁸⁴.

Z dokumentów powizytacyjnych klasztoru w Reszlu z 1854 r. wiadomo, że do trzech klas szkoły przyklasztornej uczęszczało 178 uczennic, nauczycielkami w tym czasie były siostry: Gertruda Behlau, Elżbieta Rehang i Katarzyna Kraemer. Ze spisu sióstr w konwencie reszelskim z 1868 r. wynika, że uczyły cztery siostry: Eufrozyna Kluth, Magdalena Krause, Julianna Bergman i Teresa Zakrzewska⁸⁵.

b) Szkoła lidzbarska

Ze spisu sióstr konwentu lidzbarskiego z 1796 r. wynika, że w latach 1775–1796 uczyła w szkole przyklasztornej s. Gertruda Schulz, natomiast od 1776 r. s. Teresa Schacht, zaś od 1780 r. s. Anna Henki. O liczbie sióstr nauczycielek uczących w szkole w Lidzbarku, dowiedzieć się można również z wykazu sióstr z 1804 r., znajdującego się w Archiwum Prowincjalnym Sióstr Katarzynek w Braniewie. W szkole tej istniały wówczas dwie klasy. Postanowienia ogólne, dotyczące szkół na Warmii, głosiły, że jeżeli liczba dzieci przekraczała 120 uczniów, to należało utworzyć trzy klasy, stąd można przyjąć, iż do szkoły w Lidzbarku uczęszczało około 100 uczennic, ponieważ były tam tylko dwie klasy⁸⁶.

Zachowany plan zajęć wskazuje, że szkoła lidzbarska miała w 1830 r. cztery klasy, w których uczyły trzy siostry: Anna Neuwald, Barbara Behlau i Katarzyna Rogalla oraz aspirantka Elżbieta Kroszewska. Natomiast już w 1837 r. uczyło w tejże szkole pięć sióstr: Gertruda Kauer, Anna Neuwald, Rosa Markowitz, Katarzyna Neuwald i Elżbieta Kroszewska⁸⁷.

⁸³ A. Poschmann, 600 Jahre Rössel, Rössel 1937, s. 161–162 oraz G. Matern, *iw.*, s. 17–18.

⁸⁴ G. Bellgardt, *iw.*, s. 18 oraz G. Matern, *iw.*, s. 18.

⁸⁵ AAWO, AB II J 12 oraz J. Grunenberg, *iw.*, s. 60.

⁸⁶ AAWO, AB B 88; APSK, KL-e-1 oraz H. Hümmeler, *iw.*, s. 144, a także *Aus der Geschichte des Heilsberger Katharinenkloster w: Ermländisches Kirchenblatt* nr 39, Braunsberg 1937, s. 526.

⁸⁷ AAWO AB II J 5 oraz APSK, KL-e-1.

Liczba uczennic w Lidzbarku wzrosła w 1849 r. do 256 dziewcząt, dlatego też szkoła podzielona została na pięć klas⁸⁸. Z dokumentów wizytacji klasztornej w Lidzbarku z 1854 r. dowiadujemy się, że w szkole przyklasztornej utworzone były cztery klasy. Klasę czwartą podzielono na dwie grupy. Nauczycielkami w tej szkole były siostry: Elżbieta Kroszewska, Heinrietta Kukuliss, Magdalena Grunert, Elżbieta Jungk i Anna Krause⁸⁹. A 1868 r. w konwencie lidzbarskim uczyło już sześć sióstr nauczycielek: Hildegarda Krause, Róża Feider, Marianna Krause, Jadwiga Flakowska, Barbara Jux i Pelagia Nauwald nov⁹¹.

c) Szkoła ornecka

Jeśli chodzi o konwent ornecki, to źródła podają, że od 1798 r. w szkole przyklasztornej uczyła dziewczęta s. Agnieszka Wunder. W 1834 r. w szkole tej istniał już podział na trzy klasy; w 1835 r. utworzono klasę czwartą. Do szkoły uczęszczało wówczas 265 uczennic, a uczyły w niej trzy siostry⁹¹.

Z dokumentu wizytacyjnego szkoły przyklasztornej w Ornecku z 1854 r. dowiedzieć się można, że do trzech klas tejże szkoły uczęszczało 240 uczennic, a latem od 180 do 200 dziewcząt. Nauczycielkami były siostry: Anna Knor, Elżbieta Gerigk, Elżbieta Rohn i Katarzyna Keuchel. Siostry te uzyskały kwalifikacje nauczycielskie w instytucie, przygotowującym do pracy w szkole, a znajdującym, się przy konwencie, z którego pochodziły⁹².

W 1868 roku pracowało już w Ornecku sześć sióstr nauczycielek: Józefa Rosa, Teresa Krause, Paulina Behrent, Atanazja Thiel, Ludwina Keuchel, Cecylia Austen i Flora Hockling⁹³.

d) Szkoła braniewska

Największą ze szkół była szkoła braniewska. Ta wspaniale rozkwitająca szkoła była radością i dumą księcia Warmii — biskupa J. Hohenzollerna, który w 1825 r. wybudował jej nowy gmach.

W tymże roku uczyło się w niej 228 dziewcząt w dwóch klasach. Niższa klasa liczyła 124 uczennice, a wyższa szkoła 104⁹⁴. W 1826 r. powstała trzecia klasa, a liczba uczennic wynosiła 270. W tymże roku urządzono przy klasztorze tzw. szkołę niedzielną, w której zajęcia odbywały się w świąteczne popołudnia. Uczęszczały do niej bardzo chętnie dziewczęta, które już wcześniej ukończyły szkołę elementarną. Omawiano tu przede wszystkim wybrane rozdziały z Biblii oraz pouczające i budujące opowiadania⁹⁵.

⁸⁸ H. Hümmeler, jw., s. 150 oraz *Ermländisches Kirchenblatt*, jw., s. 526.

⁸⁹ APSK, KL-b-1.

⁹⁰ J. Grunenberg, jw., s. 60.

⁹¹ AAWO, AB B 47 oraz F. Buchholz, jw., s. 63 a także H. Hümmeler, jw., s. 150.

⁹² APSK, KO-a-1.

⁹³ J. Grunenberg, jw., s. 61.

⁹⁴ G. Bellgardt, jw., s. 18 oraz H. Hümmeler, jw., s. 144.

⁹⁵ G. Bellgardt, jw., s. 19 oraz H. Hümmeler, jw., s. 146.

Wiosną 1827 r. liczba uczennic w szkole braniewskiej nadal wynosiła 270 w trzech klasach. W klasie wyższej było 106 dziewcząt. Większość lekcji w tej klasie udzielała s. Barbara Krebs. W klasie średniej było 114 uczennic, które uczyła s. Magdalena Zuch. W najniższej klasie, liczącej 50 dziewcząt, został zatrudniony, do czasu znalezienia trzeciej żeńskiej nauczycielki, jako nauczyciel zastępczy, za wynagrodzeniem, kantor miejscowej parafii Karkiewitz, który uczył dziesięć godzin tygodniowo czytania i rachunków. Ponadto bez wynagrodzenia — z miłości do dzieci, pomagali siostram w nauczaniu miejscowi duchowni: ks. dziekan Schroeter, ks. wikary Thiel, rektor seminarium duchownego dr Scheil, profesorowie teologii Frenzel i Neumann oraz inni wychowawcy⁹⁶.

Zarządzenie biskupa J. Hohenzollerna z 1 marca 1830 r., dotyczące szkoły przyklasztornej w Braniewie, informuje, że uczyło wówczas już pięć nauczycielek: dwie siostry — Barbara Krebs i Magdalena Zuch, dwie aspirantki — Dresp i Greil oraz nauczycielka pomocnicza Katarzyna Freund⁹⁷.

Na podstawie innych dokumentów archiwalnych można stwierdzić, że w latach 1831–1839 liczba dzieci wahała się między 280 a 360. W 1836 r. uczyło się w tej szkole 361 uczennic. W 1867 roku w szkole braniewskiej nauczało już siedem sióstr: Franciszka Mosau, Rosalia Schwendt, Paula Bielau, Brygida Karczewska, Alfonsa Zint, Monika Malies i Pacyfika Marquardt⁹⁸.

Z powodu braku danych nie można dokładnie ustalić wszystkich szczegółów odnośnie do liczby dzieci, podziału klas oraz dokładnej liczby personelu w poszczególnych konwentach. Z bardzo ubogich źródeł wskazujących na prowadzenie szkół przyklasztornych ustalono, że praca nauczycielska przy czterech konwentach, o których mowa wyżej, wymagała ofiarności, wysiłku, dobrego przygotowania oraz zajmowała wiele czasu, co uniemożliwiała siostram podjęcie innych prac zarobkowych na swoje utrzymanie. Przyjęto więc, że w czterech konwentach, każde dziecko (z wyjątkiem niezamożnych) miało płacić tygodniowo 1 srebrny grosz za naukę⁹⁹.

W Braniewie, w 1825 r., było aż 86 miejsc bezpłatnych, z których mogły korzystać dzieci biedne, chociaż opłata za naukę stanowiła warunek uczęszczania do szkoły.

Aczkolwiek nauczanie było regularne, to jednak opłata z nim związana uiszczana była nieregularnie. W Braniewie, w Archiwum Domu Prowincjalnego, znajdują się wykazy z lat 1831–1833, które podają liczbę dzieci korzystających z nauki szkolnej, a także liczbę opłacających za nauczanie. Wykaz ten informuje, że w klasie wyższej największa liczba dzieci wynosiła 58. Natomiast liczba uczniów opłacających nauczanie wahała się w granicach do 35, w tym około 15 nie płaciło w ogóle za nauczanie. Do klasy stopnia średniego uczęszczało przeciętnie 90 uczennic, opłacało zaledwie od 37 do 43, a około 50 nie płaciło w ogóle za nauczanie. W klasie niższej liczba ta sięgała do 190, zaś najwyższa liczba

⁹⁶ APSK, ZG-E-a-2, s. 15 i 25.

⁹⁷ APSK, Hausbuch, jw., s. 118–119.

⁹⁸ APSK, ZG-H-d-1 (Spis sióstr z 18 listopada 1867 r. umieszczony w: *Elenchus universi Cleri et Sororum piarum Congregationum Dioecesis Varmiensis conscriptus die 18. Novembris 1867*).

⁹⁹ G. B e l l g a r d t, jw., s. 16.

dziewcząt opłacających za nauczanie mieściła się w granicach 56, w tym około 140 uczennic nie płaciło wcale za naukę.

Podobną odpłatność przedstawia wykaz z 1833 r. z tym, że wprowadzono wówczas klasę czwartą i odtąd używano określeń: klasa I, II, III, IV. W październiku zarządzono w szkole nową opłatę. Brak jest jednak dalszych danych mówiących, ile dziewcząt korzystało z darmowej nauki w szkole¹⁰⁰.

Na podstawie wykazu dzieci, przedstawiającego odpłatność za nauczanie, ukazano, że zgodnie z celem Zgromadzenia, siostry ofiarnie oddawały się pracy nauczycielskiej, służyły wielkiej liczbie uczennic, korzystających z nauki im przekazywanej i w tak nieznacznym stopniu ją opłacających. Praca sióstr była przedmiotem troski biskupów warmińskich, szczególnie biskupa Hohenzollerna o czym wspomniano już kilkakrotnie.

6. Poziom nauczania

Przykładem dobrej nauki oraz wysokiego poziomu nauczania, jakim cieszyły się szkoły konwentów może być bardzo interesujący zeszyt uczennicy szkoły przyklasztornej w Ornece oraz znajdujące się w nim opowiadania. Wspomina o tym G. Bellgardt w swojej pracy. W okresie od końca sierpnia 1858 r. do maja 1859 roku uczennica ta opracowała 20 tematów. Jedno z wypracowań liczy 13 stron, inne 18 stron po 14 wersów na jednej stronie. Należy przy tym pamiętać, że ich autorka, Bertha Thiel, miała wówczas około 12–13 lat¹⁰¹.

Tematy wypracowań są następujące:

1. Moc poety (Ariona).
2. List do koleżanki.
3. Ekshorta na uroczystość Narodzenia NMP.
4. Nie ma Boga.
5. Miesiąc wrzesień.
6. Osada w Tyrolu.
7. Kazania na Wszystkich Św.
8. List do koleżanki (zob. pkt. 2).
9. Krótki życiorys św. Katarzyny Dziewicy.
10. Furtianka nieba (przejście z pisowni zdań pojedynczych do złożonych).
11. Ekshorta na uroczystość Niepokalanego Poczęcia NMP.
12. Rozważania o Bożym Narodzeniu.
13. Kazanie sylwestrowe.
14. Róża z Jerycho.
15. Ekshorta na uroczystość Zwiastowania NMP.
16. Coś niecoś o łzach.
17. Cokolwiek o miłości dziecięcej i wdzięczności.
18. List do rodziców.
19. Coś o trawie.
20. Wojna i pokój.

¹⁰⁰ APSK, ZG-E-a-2.

¹⁰¹ G. Bellgardt, *iw.*, s. s. 24–25.

Kazanie sylwestrowe (długie na 28 stron) zostało ocenione przez siostrę nauczycielkę w całości jako godne pochwały. Jego wartość obniżyło jedynie kilka błędów oraz nadmiar przecinków. Kompetentny inspektor szkolny przy wizytacji napisał: *Jako praca ucznia, wypracowanie to zasługuje na ocenę bardzo dobrą, ponieważ wskazuje na nieprzeciętnie jasny umysł z wyćwiczonym i właściwym myśleniem oraz pochwały godną pilność. W nagrodę za to Bertha jest zwolniona z wypracowań w styczniu*¹⁰².

Inna uczennica, ze szkoły przyklasztornej w Braniewie, opowiedziała o swoim życiu w szkole. W pierwszym roku szkolnym uczono ją czytać, pisać oraz liczyć do stu. Najbardziej lubiła godziny śpiewu: *Tak wiele pięknych pieśni uczyła nas S. Antonia oraz piosenek z ruchami i tańcem. Podczas dużej przerwy tak radośnie i wesoło śpiewano i tańczono pod wysokimi drzewami, na placu kościelnym. A jak pięknie umiała ta siostra opowiadać historię biblijną. Uważam, że wiara, którą siostra Antonia w naszych młodych, dziecięcych sercach zaszczerpiła, nigdy w późniejszym życiu nie zostanie z nich usunięta*¹⁰³.

W drugim roku uczono ją pisania atramentem. Katechizmu i historia biblijna doszły jako przedmioty nowe. Oprócz środy i soboty, w pozostałych dniach, nauka odbywała się również po południu. Z kar szkolnych autorka wspomina pracę, którą należało napisać w domu, a następnego dnia oddać do sprawdzenia, a także uderzenia różgą. *Chociaż ręce nieco bolały, jednak okrutną tą karą nie była, odczuwałam zawsze, że była uczciwie zasłużona.* W pierwszej klasie obowiązywała czytanka Arendta, która przekazywała wszelką wiedzę jaką dziecko potrzebuje zwykle w tym okresie życia. Szczególnie chętnie czytała *Musterstücke* Kellnera oraz niektóre wyjątki *Albana Stolzische Werke*. Czytanka Arendta zawierała wiersze, bajki, przypowieści, historię, geografii, przyrodoznawstwo, a nawet astronomię. *Miałyśmy też podręczniki do arytmetyki oraz Schrifflerler czyli zeszyt, w którym były różne charaktery pisma.* Uczennice musiały je płynnie czytać. Przed dużymi wakacjami miał miejsce oficjalny egzamin, po nim było zakończenie roku szkolnego dla dzieci, które przystępowały do I Komunii św. Miały 13 lub 14 lat. Przed egzaminem dziewczęta dekorowały klasę odświętnie kwiatami i wiankami. Przygotowywały wzory pisma, wypracowania, zadania matematyczne, rysunki oraz prace ręczne na wystawę. *O jak piękny i uroczysty był dzień egzaminów oraz jakim był bodźcem do pilnej nauki. U chłopców w szkole parafialnej egzamin nie był tak uroczysty*¹⁰⁴.

7. Wizytacje szkół przyklasztornych

Siostry św. Katarzyny, prowadzące szkoły na Warmii, starały się swoim gorliwym nauczaniem i wychowaniem przygotować dziewczęta do życia społecznego i rodzinnego. Na potrzebę dobrego wychowania oraz zdobycia umiejętności fachowych, tak niezbędnych w życiu codziennym kobiety, wskazywali biskupi

¹⁰² Tamże, s. 25.

¹⁰³ Tamże, s. 26.

¹⁰⁴ Tamże.

warmińscy. Ze szczególnym uznaniem i troską mówili o wartości tych szkół i stale zabiegali o odpowiedni poziom nauczania.

Dowodem szczególnej troski o rozkwit szkół przyklasztornych są formularze z wizytacji szkolnych i klasztornych, które z czasem nabrały mocy urzędowej i stały się ważnymi dokumentami z przebiegu wizytacji. Jednym z takich formularzy, który zachował się w Archiwum Domu Prowincjalnego w Braniewie jest tzw. Formularz „U” z wizytacji szkoły przyklasztornej w Ornećcu. Formularz ten zawiera szereg pytań, dotyczących spraw szkolnych, które w czasie wizytacji wypełniano pisemnie.

W innym zaś formularzu powizytacyjnym biskupa, dotyczącym życia i pracy siostr czterech konwentów, zauważa się również szczególną troskę o szkoły tych konwentów. Na czterdzieści cztery pytania odnoszące się do życia zakonnego, aż dziewięć dotyczyło spraw związanych z nauczaniem dzieci¹⁰⁵.

Praca siostr nauczycielek w szkołach przyklasztornych była wysoko oceniana. Prowadzone przez nie szkoły funkcjonowały sprawnie i były utrzymywane na odpowiednim poziomie. Zasięgiem swym obejmowały coraz dalsze tereny Warmii.

8. Pensjonaty

Oprócz wykonywanej pracy pedagogiczno-wychowawczej w szkołach przyklasztornych siostry św. Katarzyny przyjmowały też dziewczęta na stacje, gdzie przekazywały wiedzę i dobre obyczaje. Pensjonariuszki uczyły się zarówno w szkole przyklasztornej jak i w szkołach miejskich. W początkowym okresie tylko niewielka liczba dziewcząt korzystała ze stacji przy czterech konwentach. Po wprowadzeniu obowiązku pobierania nauki (1825) coraz więcej uczennic prosiło o miejsce na stacji. Na cel ten siostry przeznaczyły osobne pomieszczenia, a jedna z nauczycielek danego konwentu była odpowiedzialna za ład i porządek¹⁰⁶. Przyjmowanie dziewcząt na stacje, dało początek nazwie „pensjonaty”.

a) Geneza i rozwój pensjonatów

Pensjonaty, których istnienie można udokumentować przy pomocy materiałów znajdujących się w konwentach siostr św. Katarzyny, sięgają drugiej połowy XVIII wieku.

W sprawozdaniu dla rządu pruskiego odnośnie do Zgromadzenia, spisany w Braniewie na przełomie lat 1773–1774, jest mowa o dwu szlachciankach z Polski, Eufrozynie i Róży Czudowskich, które przebywają już trzeci rok w konwencie, uczą się czytania i pisania, prac ręcznych oraz wychowywane są w karności odpowiedniej ich stanowi. Oboje rodzice owych dziewcząt żyją¹⁰⁷.

¹⁰⁵ AAWO AB, II J W 4 oraz APSK KO-a-1 (Formularz „U” z 1854 r. i protokół z wizytacji konwentu w Ornećcu).

¹⁰⁶ AGKath, Hausbuch, jw., s. 235 oraz Katholische Caritas und Katholisches Vereinswesen in der Diözese Ermland, Braunsberg 1931, s. 56–57.

¹⁰⁷ APSK, ZG-A-b/2/-6.

W 1774 r. do konwentu reszelskiego przyjmowane były na wychowanie dziewczęta pochodzenia szlacheckiego. Korzystały one z dwu- lub trzyletniej regularnej nauki w szkole. Dla podobnych celów przybywały tam również dziewczęta z Rosji. Siostry przyjmowały także do szkół uczennice spoza miasta, w ten sposób umożliwiały dziewczętom ze wsi uczęszczanie do szkół. Tak więc przy omawianych czterech konwentach prowadzono pensjonaty, a datą ich oficjalnego powstania był 1843 r.¹⁰⁸

Pierwszy liczniejszy pensjonat powstał w konwencie braniewskim dla dziewcząt, które uczęszczały do szkoły przyklasztornej oraz dla tych, które uczyły się prac ręcznych i gry na pianinie. Początkowo przyjmowano około 20 uczennic. Pensjonaty podlegały również wizytacji biskupiej. Podobnie jak przy wizytowaniu dzieci uczęszczających do szkół elementarnych, tak i w czasie wizytacji zakonnych poszczególnych konwentów, część pytań dotyczyła także pensjonatów¹⁰⁹.

Pensjonaty zostały zamknięte dnia 1 października 1877 r. Po ich zlikwidowaniu siostry próbowały kontynuować działalność wychowawczą choć w bardzo ograniczonych warunkach. Taki stan rzeczy trwał jedenaście lat. Po usilnych staraniach rodziców wychowanek, siostry otrzymały ponownie zezwolenie na przyjmowanie dziewcząt do pensjonatów (1888), ale tylko na okres 15 miesięcy. Po upływie tego czasu rząd w Królewcu, zarządzeniem z dnia 28 czerwca 1889 r., nakazał znowu natychmiastowe rozwiązanie pensjonatów, przy wszystkich czterech konwentach, a także zwolnienie pensjonariuszek, najpóźniej jednak do dnia 1 października 1889 r., gdyż według decyzji ministra resortu, opieka i wychowanie pensjonariuszek, zarówno w wieku szkolnym jak i pozaszkolnym na placówkach zakonnych i podobnych, instytucji Kościoła katolickiego nie są zgodne z ustawą z dnia 21 maja 1886 roku¹¹⁰.

Na podstawie zachowanych dokumentów z lat porozbiorowych, dotyczących szkół przyklasztornych sióstr św. Katarzyny na Warmii zauważamy, że szkoły przyklasztorne stopniowo dochodziły do rozkwitu. Wprawdzie okres obowiązywania uciążliwych ustaw pruskich, dotyczących szkolnictwa, utrudniał i ograniczał pracę sióstr w szkołach przyklasztornych, to jednak siostry, żyjące w skromnych warunkach materialnych, utrzymywały te szkoły, uczyły w nich, a także przyjmowały dziewczęta do pensjonatów, aby ułatwić im korzystanie z nauki. W latach 1842–1867, gdy biskupem warmińskim był Józef Ambroży Geritz (zwany ojcem szkolnictwa), nastąpiło ożywienie i dowartościowanie wiedzy szkolnej. Liczba dzieci uczęszczających do szkół ciągle wzrastała (20–360). Zwiększała się również liczba sióstr nauczycielek (2–7). Uposażenie materialne sióstr było wciąż jeszcze

¹⁰⁸ A. Poschmann, jw., s. 161; A. Boenigk, Regina Protmann und die Kongregation der Schwestern von der Hl. Katharina, Braunsberg 1933, s. 39; AGKath, Hausbuch, jw., s. 235.

¹⁰⁹ AAWO AB, JW 4; APSK-KO-a-1 Z wizytacji przeprowadzonej w Ornece, dnia 29 września 1854 r., wynika, że w konwencie tym na stacji, były cztery młode dziewczęta. Miały one do dyspozycji osobny pokój, a odpowiedzialna za nie była pierwsza nauczycielka (kierowniczka) S. Anna Knorr, która spożywała z nimi posiłki. Dokument wizytacyjny z Lidzbarka, z dnia 3 października 1854 r., podaje, że dwie pensjonariuszki, które zamieszkują w osobnym pokoju w konwencie, mają swoją wychowawczynię, którą jest Elżbieta Kroszewska. Dokumenty zaś wizytacyjne z Reszła podają, że w konwencie reszelskim mieszka na stacji sześć dziewcząt, zajmują one osobne pomieszczenie, a wychowawczynią ich jest S. Gertruda Behlau, która razem z nimi spożywa posiłki i śpi w jednym pokoju.

¹¹⁰ AGKath, Hausbuch, jw., s. 235–236 oraz APSK, ZG-E-a-3.

ubogie, gdyż początkowo nie były opłacane przez gminę. Natomiast rodzice dziewcząt uczęszczających do szkoły, w bardzo niskich procentach i nieregularnie uiszczali opłatę. Mimo tych trudności i ograniczeń, siostry nie przerwały pracy wychowawczej, ich trud zyskiwał uznanie zarówno biskupów warmińskich jak i ludności. Biskupi warmińscy coraz to większą troską otaczali te szkoły i podnosili poziom ich nauczania.

III. PRZYGOTOWANIE ZAWODOWE SIÓSTR I PRACA WYCHOWAWCZA W SZKOŁACH POZA KONWENTEM

Omawianie pracy wychowawczej sióstr św. Katarzyny na Warmii w latach 1772–1870, prowadzi do analizy jej znaczenia, ze szczególnym uwzględnieniem wychowania dziewcząt. Ukazuje troskę biskupów warmińskich o odpowiednie przygotowanie zawodowe sióstr nauczycielek w celu podniesienia poziomu wychowania pedagogicznego w prowadzonych przez nie szkołach konwentów, a także starania o odpowiednie przygotowanie dziewcząt powołanych do życia zakonnego. Ponadto informuje o rozwoju działalności sióstr poza konwentem, zwłaszcza zatrudnionych w pracy wychowawczej.

Ogólne oblicze szkolnictwa katolickiego na Warmii zmieniło się szczególnie w czasach, gdy rządy nad diecezją objął Józef v. Hohenzollern (1808–1836). Okazał się on gorliwym rządcą diecezji, stawał odważnie w obronie praw Kościoła. Napotykał jednak na trudności ze strony nadprezydenta Prus — Teodora Schona, który dążył do uzależnienia Kościoła od państwa¹¹¹. Biskup zdawał sobie sprawę z tego, że głównym źródłem upadku religijnego i obyczajowego społeczeństwa są braki w szkolnictwie. Usiłował temu przeciwdziałać.

Gdy w 1825 r. rząd pruski wprowadził obowiązek pobierania nauki w wieku od 6 do 14 lat, zarówno przez chłopców jak i dziewczęta, biskup warmiński Hohenzollern odetchnął z ulgą, gdyż widział teraz prawny fundament istnienia owych czterech szkół przyklasztornych. Główną uwagę zwrócił na dokształcanie kadr nauczycielskich. Wprawdzie istniał już od 1811 r. Instytut dla kształcenia nauczycieli, przekształcony w 1827 r. w seminarium nauczycielskie w Braniewie, ale przygotowywał on jedynie kadry męskie¹¹². O idącym w parze kształceniu żeńskim wówczas jeszcze nie myślano.

1. Utworzenie zakładów przygotowawczych do zawodu nauczycielskiego przy czterech konwentach

Początkowo siostry nauczycielki przygotowywały się do zawodu w ten sposób, że starsze nauczycielki wprowadzały w pracę szkolną młodsze członkinie konwentu i przekazywały im oprócz wiedzy także najpotrzebniejsze wskazówki metodyczne. Niektóre korzystały też z nauki prywatnie. Zrozumiałym jest więc fakt, że

¹¹¹ J. Obłąk, *iw.*, s. 125.

¹¹² F. Buchholz, *Braunsberg im Wandel der Jahrhunderte*, Braunsberg 1934, s. 202–203 oraz H. Hümmeler, *iw.*, s. 147.

siostry nauczycielki nie mogły dorównać poziomowi nauczycieli, którzy zdobywali wykształcenie w seminarium nauczycielskim w Braniewie. Z tego i z innych zapewne powodów, biskup wydał 19 września 1827 r. rozporządzenie, w którym polecił zorganizowanie we wszystkich czterech konwentach Zgromadzenia, tj. w Braniewie, Ornecie, Lidzbarku i Reszlu zakładów przygotowawczych (preparand) do zawodu nauczycielskiego dla kształcenia sióstr nauczycielek¹¹³.

Naukę w nich przejęli miejscowi duchowni. W Braniewie ks. Arendt, który w 1833 r. został dyrektorem seminarium nauczycielskiego. W Reszlu — nauczyciele gimnazjum, przede wszystkim profesor Witkowski, poprzednik ks. Arendta, były dyrektor seminarium nauczycielskiego w Braniewie¹¹⁴.

Księży dziekanów owych czterech miast warmińskich, w których znajdowały się konwenty, a więc Schroetera w Braniewie, Sigmuińskiego w Ornecie, Thiela w Lidzbarku i Schmidta w Reszlu, zobowiązał do dokładnego wypełnienia owego zarządzenia. Między innymi czytamy w nim: *im bardziej godnym życzenia jest fakt utrzymania owych czterech konwentów dziewic w naszej diecezji, tym bardziej należy zwrócić szczególną uwagę na to, jak objawia się w nich formacja ducha i serca żeńskiej młodzieży. Pozostaje więc nagłą koniecznością udoskonalenie ich wiedzy, a przede wszystkim tego, co należy lub dotyczy szkoły. Zgodnie z tym, naszą szczególną uwagę kierujemy na wykształcenie gorliwych nauczycielek i pomocnic.*

*Jest więc bezwzględna koniecznością, aby w każdym z czterech konwentów dziewic znajdowała się wystarczająca liczba dzielnych, młodych członkiń konwentu, które na wypadek wolnego miejsca w szkolnictwie, będą mogły natychmiast wkroczyć do pracy jako nauczycielki lub pomocnice, aby nigdy nie doszło do groźnej w skutkach przerwy w nauczaniu*¹¹⁵.

a) Zarządzenie biskupa Józefa Hohenzollerna dotyczące przyjmowania nowych członkiń do konwentów

W celu założenia w każdym konwencie zakładów przygotowujących siostry do pracy nauczycielskiej wymaga się przede wszystkim, aby odtąd, przy przyjmowaniu nowicjuszek lub aspirantek, zwrócić większą uwagę na wiedzę szkolną, talent pedagogiczny oraz inne zalety duchowe. Zgodnie z tym uważamy za konieczne zarządzić:

1) *aby każda aspirantka umiała czytać płynnie, zarówno pismo drukowane jak i pisane, obliczyć cztery działania na liczbach parzystych i nieparzystych oraz własnoręcznie napisać krótki życiorys bez mało znaczących błędów zarówno stylistycznych jak i ortograficznych;*

2) *aby aspirantka została przeegzaminowana przez duchownego inspektora lokalnego kierującego nauką w konwencie (szkole) dziewic w wyżej wymienionych przedmiotach. Taż sama w obecności wspomnianego duchownego napisze włas-*

¹¹³ AGKath, Hausbuch, jw., s. 109 oraz J. Grunenberg, jw., s. 54–55.

¹¹⁴ G. Bellgardt, jw., s. 21 oraz G. Matern, Aus dem Hausbuch, jw., s. 18.

¹¹⁵ AGKath, Hausbuch, jw., s. 109.

*norecznie swój życiorys, a wyniki owego egzaminu mają być każdorazowo dołączone do prośby o przyjęcie do nowicjatu i przekazane biskupowi*¹¹⁶.

Zarządzenie to potwierdza życiorys Apolonii Schulz, w którym napisała: *urodziłam się w 1812 r., (...) dzięki Opatrzności Bożej zapewnione mi zostało przyjęcie do klasztoru pod warunkiem, że będę się udzielała w konwencie jako nauczycielka. Aby opanować wymagane wiadomości, za zezwoleniem przełożonej domowej, brałam udział w zajęciach lekcyjnych w tutejszej szkole przyklasztornej. Oprócz tego pobierałam korepetycje. Pragnę również kontynuować dalej naukę*¹¹⁷.

Egzamin wstępny kandydatek do klasztoru ujawniał ich wiedzę wyniesioną ze szkoły elementarnej. Był równoznaczny z ukończeniem świeckich preparand i upoważniał do podjęcia dalszej nauki przygotowującej do zawodu nauczycielskiego.

Zakłady nauczycielskie przy wspomnianych już czterech konwentach sióstr, pracowały od założenia ich przez biskupa Hohenzollerna w 1827 r. przez ponad 30 lat aż do 1859 r., kiedy to biskup Geritz, następca biskupa J. Hohenzollerna połączył owe cztery przyklasztorne zakłady w jedno wspólne seminarium nauczycielskie sióstr św. Katarzyny w Braniewie.

b) Regulamin zakładów nauczycielskich przy czterech konwentach

Zarządzenia ogólne „Regulatywy” z 1854 r., obowiązywały zarówno w seminarium nauczycielskim w Braniewie, jak też i w zakładach przyklasztornych w Braniewie, Ornećcie, Lidzbarku i Reszlu. Sprawy te regulował w konwentach biskup warmiński J. Hohenzollern na podstawie odpowiednich zarządzeń. Przyjmuje się, że program nauczania i jego przedmioty w zakładach przyklasztornych pokrywały się z ogólnym programem seminaryjnym. Po opanowaniu zakresu materiału seminaryjnego, siostry przystępowały do ogólnego egzaminu nauczycielskiego. Był on przeprowadzany w Braniewie, a więc siostry przygotowane w czterech różnych konwentach udawały się na egzamin końcowy do tego miasta.

Na podstawie zachowanych świadectw sióstr można mówić o zróżnicowanych ocenach i o różnicy pomiędzy świadectwem drugiego i trzeciego stopnia.

Świadectwo trzeciego stopnia wprawdzie uprawniało do nauczania w szkole elementarnej, ale z adnotacją zobowiązującą nauczycielkę do pogłębienia i uzupełnienia wiadomości oraz do zdobycia pewnej wprawy przed podjęciem nauczania w jednej z klas stopnia wyższego. Świadectwo egzaminacyjne trzeciego stopnia, które dawało uprawnienia do nauczania w szkołach elementarnych z zastrzeżeniem pogłębienia wiadomości przed rozpoczęciem nauki w klasie wyższego stopnia, było niewystarczające do nauczania w szkole przyklasztornej. Zarówno bowiem nauczycielki jak i szkoła przyklasztorna musiały reprezentować odpowiedni poziom¹¹⁸.

¹¹⁶ Tamże oraz G. M a t e r n, Beiträge zur der Geschichte des Schulwesens im Ermland, Braunsberg 1911, s. 31.

¹¹⁷ AAWO AB II J 5 (życiorys ten był napisany 8 sierpnia 1836 r. w Lidzbarku).

¹¹⁸ APSK, ZG-C-c-1.

2. Wspólne seminarium nauczycielskie przy konwencie braniewskim, jego cel i organizacja

Zakłady nauczycielskie przy czterech konwentach pracowały nieprzerwanie do 1859 r. Przed połączeniem owych czterech zakładów w jedno seminarium nauczycielskie, biskup Geritz wniósł pewne uzupełnienia do odpowiednich punktów reguły związanych z tym właśnie problemem. I tak udzielił mocy obowiązującej na przyszłość przepisom biskupa Hohenzollerna z 19 września 1827 r., omówionych już wcześniej oraz uzupełnił punkt 22 reguły Zgromadzenia z 1602 r., zatwierdzonej przez legata papieskiego Klaudiusza Rangoniego w Wilnie w wyżej wspomnianym roku¹¹⁹.

Wyjaśniając tę sprawę biskup podkreślał w piśmie z 15 listopada 1853 r., że aspirantki przyjmują do klasztoru w dalszym ciągu przełożona poszczególnych konwentów za radą współsióstr. Jednakże aspirantka musi przed swoim przyjęciem do klasztoru wykazać się odpowiednimi uzdolnieniami, zgodnie z zarządzeniem biskupa Hohenzollerna z dnia 19 września 1827 r., by w razie potrzeby mogła kontynuować naukę w zakładzie dla nauczycielek. Każdorazowy egzamin ma w dalszym ciągu przeprowadzać dziekan lub proboszcz jako komisarz biskupi. Wynik egzaminów wraz z pisemną pracą egzaminacyjną danej kandydatki ma być nadal przesyłany do decyzji biskupa warmińskiego. *Decyzję przyjmowania kandydatki zastrzegamy sobie i naszym następcom. Również decydujemy o tym, czy wiadomości egzaminowanej kwalifikują ją do wstąpienia do klasztoru. Bez naszej zgody oraz zezwolenia naszych następców nie można przyjąć do konwentu żadnej aspirantki*¹²⁰. Z dalszej treści pisma biskupa wynika, że odnośnie do bliższego przygotowania nowicjuszek do ich zawodu oraz wykształcenia jako wychowawczyń i nauczycielek młodzieży żeńskiej, wydane zostanie osobne rozporządzenie¹²¹. Już bowiem biskup Hohenzollern zamierzał zreorganizować zakłady nauczycielskie przy poszczególnych konwentach sióstr św. Katarzyny, lecz dokonał tego dopiero w latach późniejszych jego następcą biskup Geritz.

W dodatku do artykułu 22 reguł Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny, biskup zwrócił uwagę na podniesienie poziomu nauczania w szkołach przyklasztornych czterech wspomnianych już konwentów. Biskupowi bowiem chodziło o wszechstronne opanowanie nauczania, zarówno wiedzy elementarnej, jak i żeńskich prac ręcznych. Mówił, że w tej dziedzinie trzeba zmobilizować i wykazać największą gorliwość, dlatego do zawodu nauczycielskiego mają być wybrane najbardziej uzdolnione dziewczęta. W tym też celu, w każdym poszczególnym wypadku, przełożone danych konwentów powinny zasięgnąć rady miejscowego dziekana oraz lokalnego inspektora szkolnego¹²².

¹¹⁹ APSK, ZG-A-a-14 (Biskup J. Geritz, Uzupełnienia do Reguły z 1602 r. wydane 15 listopada 1853 r. we Fromborku).

¹²⁰ APSK, ZG-A-a-14 (Geritz, jw., dodatek do art. II).

¹²¹ Tamże.

¹²² APSK, ZG-A-a-14 (Geritz, jw., dodatek do art. XXII).

a) Geneza wspólnego seminarium

Biskup Geritz dostrzegając nie tylko potrzebę podniesienia poziomu nauczania siostr św. Katarzyny przy czterech konwentach, ale jednocześnie jego ujednoczenia wydał zarządzenie, dnia 22 września 1856 r., odnośnie do utworzenia wspólnego nowicjatu. W zarządzeniu tym czytamy m.in.:

2) *Trwanie nowicjatu ustala się na dwa lata. Jednakże nowicjuszka, która zda wcześniej przypisany egzamin nauczycielski, może za zezwoleniem biskupa być dopuszczona do złożenia ślubów po jednym roku nowicjatu (...).*

5) *Gdy się okaże, że dziewice nie mają odpowiednich zdolności i wymaganej wiedzy do zawodu nauczycielskiego, a chcą wstąpić do konwentu, w każdym poszczególnym wypadku pozostawia się decyzję biskupowi, gdzie dana dziewica ma odbyć nowicjat¹²³.*

Gdy załatwiono już materialne i organizacyjne sprawy dotyczące otwarcia wspólnego nowicjatu i seminarium nauczycielskiego, biskup wydał 22 stycznia 1859 r. *Prowizoryczne statuty dla nowicjatu konwentów dziewic Zgromadzenia św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w Braniewie*¹²⁴.

Otwarcie wspólnego nowicjatu i seminarium nauczycielskiego w Braniewie, nastąpiło w Wielkanoc 1859 r. W dniu 9 marca 1859 r. biskup pisał, że wspólne seminarium (nowicjat dla konwentów dziewic) jest tak urządzone, by w czasie otwarcia nie było żadnych przeszkód. W liście tym prosił dziekana o podanie nazwisk nowicjuszek, które rozpoczną nowicjat i naukę w seminarium braniewskim¹²⁵.

b) Cel wspólnego nowicjatu i seminarium

Wspólne seminarium nauczycielskie miało cel podwójny, najpierw przygotowanie ascetyczne nowicjuszek do życia zakonnego, czyli tzw. nowicjatu oraz przygotowanie zawodowe do pracy w szkołach dla dziewcząt. Nowicjuszki przyjmowano po półrocznej próbie charakteru w danym konwencie oraz gdy duchowny przedstawiciel danego konwentu uznał ich poziom wiedzy za wystarczający i zdecydował o możliwości dalszej nauki w seminarium braniewskim. Ostateczną decyzję, umożliwiającą kandydatkom wstąpienie do seminarium i nowicjatu braniewskiego, podejmował zawsze biskup. Po uzyskaniu zezwolenia, kandydatka otrzymywała strój nowicjacki i wchodziła w skład konwentu, który ją przyjął. Posyłając nowicjuskę do seminarium, dany konwent ponosił koszty jej utrzymania w seminarium braniewskim. Po jego ukończeniu, nowicjuszka wracała do swego konwentu, a po uzyskaniu zezwolenia biskupa, składała w nim śluby zakonne czyli profesję. Nowicjuszki z poszczególnych konwentów warmińskich przyjmowano dwa razy w roku do seminarium braniewskiego, na Wielkanoc oraz w uroczystość

¹²³ APSK, ZG-B-b-1 (Geritz, Pismo z dnia 22 września 1856 r. dotyczące utworzenia wspólnego nowicjatu w Braniewie).

¹²⁴ AGKath, Hausbuch, jw., s. 148–153 oraz APSK, ZG-B-b-2 (Geritz, Prowizoryczne Statuty dla nowicjatu Zgromadzenia św. Katarzyny, wydane we Fromborku — 22 stycznia 1859 r.).

¹²⁵ AGKath, Hausbuch, jw., s. 156.

św. Michała, czyli 29 września¹²⁶. Ponieważ kandydatki przyjmowano dwa razy w ciągu roku do wspólnego seminarium nowicjatu braniewskiego, dlatego ustalono również, że dwa razy do roku odbywać się będzie egzamin nauczycielski. Liczba miejsc w seminarium braniewskim była początkowo ograniczona dla poszczególnych konwentów do dwóch osób rocznie lub w drodze wyjątku do trzech. Czas trwania nauki ustalono w nim na dwa lata. W wyjątkowych wypadkach mógł być zmniejszony do roku, ale nie krócej, dla tych nowicjuszek, które wcześniej zdobędą wymagane kwalifikacje do złożenia komisyjnego egzaminu nauczycielskiego¹²⁷.

Przykładem pomyślnego zdania egzaminu po rocznym pobycie w braniewskim nowicjacie i seminarium nauczycielskim jest siostra Marianna Krause z konwentu lidzbarskiego. We wspomnieniach zanotowano, że w Wielki Czwartek 1861 r. otrzymała habit zakonnej i pojechała do nowicjatu w Braniewie, gdzie równocześnie przygotowała się do zawodu nauczycielskiego. Ponieważ już w Lidzbarku zdobyła wstępne studium do tego zawodu, mogła więc po rocznym pobycie w Braniewie zdawać egzamin. Po złożeniu egzaminu wróciła do Lidzbarka i rozpoczęła nauczanie w szkole. Po rocznej praktyce, dnia 26 sierpnia 1863 r., w czasie uroczystej Mszy św. w kościele parafialnym w Lidzbarku złożyła śluby zakonne¹²⁸. Z przytoczonego wyżej przykładu wynika, że zdanie egzaminu i otrzymanie świadectwa nauczycielskiego nie decydowało o ukończeniu nowicjatu.

Poprzez naukę w nowicjacie oraz praktykę w szkole przyklasztornej, nowicjuszki miały zdobywać kwalifikacje teoretyczne i praktyczne do podstawowego i owocnego nauczania różnorodnych przedmiotów w elementarnej szkole dla dziewcząt. W miarę możliwości miały w pełni wykształcić swoje siły duchowe oraz wyposażić je w takie wiadomości, które będą potrzebne do wykonywania zawodu¹²⁹. Następnie musiały zdobywać umiejętność przekazywania wiedzy przyszłym uczennicom. Wiedzę tę winny osiąść dokładnie od podstaw. Powinny też samodzielnie i bez pomocy, umiejętnie przekazać to, czego się nauczyły i zastosować praktycznie w szkole. Istotną sprawą było nie tylko zdobycie wiedzy, ale również umiejętność jej przekazywania. Należało więc wykształcić je na nauczycielki szkół katolickich, które w przyszłości będą wychowywać młodzież według zasad moralno-religijnych w duchu Kościoła katolickiego. Materiał nauczania należało tak traktować, aby przeniknął on całe jestestwo i tok myślenia seminarzystki, aby wpłynął kształtująco na serce, usposobienie i charakter¹³⁰. Odnośnie do formy wychowania, to miało być ono wzorem szlachetnego, moralnego, dobrego zachowania względem drugiego człowieka. Pełna miłości powaga i dyspozycyjność nauczyciela, chętnego do udzielania pomocy miały przygotować nowicjuszki do tego, aby w przyszłości mogły nauczać powierzone im uczennice i traktować je z całkowitym oddaniem i wiernością. Powinny też unikać wszelkiej surowości¹³¹. Nauczanie bowiem w swojej istocie musi rozwijać system myślenia

¹²⁶ Tamże, s. 148–149 oraz APSK, ZG-B-b-2 (Prowizoryczne Statuty dla nowicjatu).

¹²⁷ Tamże, § 7.

¹²⁸ APSK, St. Katharina Gruss. Biuletyn Informacyjny Zgromadzenia 35 (1937), s. 9–13.

¹²⁹ AGKath, Hausbuch, jw., s. 163–168 (Program nauczania dla nowicjatu Zgromadzenia św. Katarzyny w Braniewie).

¹³⁰ Tamże, s. 163–164.

¹³¹ Tamże, s. 164.

i doprowadzić ucznia do tego, aby był w stanie podejmować samodzielne decyzje odnośnie do dalszego postępowania, łagodzić trudności i prostować nieprawidłowe pojęcia oraz pobudzać do konkretnego, wzorowego działania swoich uczniów. Nauki nie można rozpoczynać od gotowych twierdzeń lub definicji prowadzących już do twierdzenia ogólnego¹³².

Na wszystkich lekcjach trzeba się starać o szybkie i prawidłowe zrozumienie podanego materiału, jasne przeniknięcie go i właściwe przekazanie. Chodzi więc o wprawę w rozumieniu, myśleniu i mowie. Są to główne zalety, które należy wypracować¹³³.

Zgodnie ze statutami nauczycielskimi trzeba unikać nadmiernego podawania materiału. Do każdego przedmiotu nauczania, o ile to jest tylko możliwe, powinien być podręcznik. Nauczyciel ma wytłumaczyć daną treść, pogłębić ją, a następnie zastosować praktycznie w elementarnym nauczaniu. W przedmiotach, co do których nie ma jeszcze odpowiedniego podręcznika, nauczyciel ograniczy się do pisemnego przekazania pewnych twierdzeń, a wyjaśniając pogłębi je. Idealnie będzie jeżeli nowicjuszkę tak opanują materiał nauczania, że będą w stanie samodzielnie przeprowadzić lekcję z danego przedmiotu, a nauczyciel będzie czuwał nad prawidłowym jej przebiegiem i skoryguje ją¹³⁴.

c) Przedmioty nauczania

W czwartym punkcie, owych *Prowizorycznych statutów* dla nowicjatu, biskup mówi o opanowaniu wiedzy zawodowej nowicjuszek i podaje jej zakres. Do zdobycia wspomnianej wiedzy służą następujące przedmioty nauczania: przede wszystkim religia, która uczy nas wiary, obyczajów oraz przekazuje historię biblijną. Jej cel jest podwójny, mianowicie nowicjuszkę mają zdobyć trwale wiadomości religijne, a życie swoje przepoić zasadami religijno-moralnymi do tego stopnia, aby były w stanie doprowadzić uczennice do dokładnej znajomości zbawczej nauki Jezusa Chrystusa oraz nakłonić je do chrześcijańskiego pobożnego życia według ducha religii katolickiej. Podczas nauki wiary i obyczajów trzeba wyjaśnić równocześnie ceremonie kościelne. Prawdy wiary objaśniane będą na podstawie wypowiedzi Pisma św. lub papieży. Owe cytaty z Pisma św. trzeba doprowadzić do jasnego ich zrozumienia, a następnie opanować je pamięciowo. W nauce obyczajów kładzie się mniejszą wagę na pamięciowe opanowanie cytatów biblijnych. W tej dziedzinie należy zwrócić szczególną uwagę na wyjaśnienie 10 przykazań Bożych, ponieważ są one słowami Boga, nie zaś człowieka i stanowią podstawę życia oraz rachunku sumienia dla chrześcijanina przygotowującego się do sakramentu pokuty. Historia biblijna ma wielką wartość dla seminarzystek i przyszłej ich pracy wychowawczej w szkołach elementarnych. Prawda wiary rozumiana i przyjęta w szacie obrazowej, utrwala ją lepiej aniżeli rozumiana abstrakcyjnie. W nauce tej zachować trzeba następujący porządek. Po uprzednim

¹³² Tamże.

¹³³ Tamże, s. 165.

¹³⁴ Tamże, s. 165.

przygotowaniu przez seminarzystów odpowiedniego opisu biblijnego lub przykładu z życia, trzeba wyjaśnić niezrozumiałe słowa, o ile takie zaistniały, następnie rozwinąć prawdy obyczajowo-religijne. W tym celu uwypuklić trzeba główne postacie z poprzedniego przykładu lub opisu biblijnego, rozważać ich dobre bądź złe postępowanie, aby doprowadzić do naśladowania wzorów dobrych, a unikania złych. Z powyższego wynika, że występują tu trzy podstawowe etapy postępowania, a mianowicie: podanie treści, pogłębienie jej i zastosowanie w nauczaniu. Przyszła nauczycielka musi poznać podstawy wychowania i nauczania zarówno ogólnie jak i w szczegółach.

Ponadto z języka niemieckiego należało opanować czytanie, metodę czytania, retorykę, ortografię, gramatykę i pisanie wypracowań.

Z historii — większą uwagę należało zwrócić na historię ojczystą i regionalną z uwypukleniem jej wydarzeń, wybitnych osób oraz ich czynów.

Z wiadomości geograficznych — osiągnąć umiejętność posługiwania się globusem i mapą mórz, świata, wysp, cieśnin oraz zdobyć ogólną informację o częściach świata. Trzeba też bardziej szczegółowo opanować wiadomości dotyczące Europy i Niemiec niż pozostałych krajów. Omawiając prowincję pruską należy uwzględnić właściwości tego regionu odnośnie do przyrody, przemysłu, handlu oraz instytucji państwowych. Z geografii matematycznej uwzględnić tylko to, co najkonieczniejsze.

Z historii natury i przyrodoznawstwa nawiązać do ściśle naukowego systemu wraz z jego kwalifikacją. Przede wszystkim trzeba uwzględnić przygotowanie kobiety do pracy w gospodarstwie domowym. Nauka przyrody powinna być objaśniona w ten sposób, żeby bez matematycznego prawa i twierdzenia doprowadzić do zrozumienia danego faktu.

Z matematyki i geometrii nowicjuszek winny poznać podstawowe figury geometryczne oraz sposoby obliczania ich wymiarów. Powinny też zdobyć umiejętności pisania po łacinie i w języku niemieckim, a także opanować wiedzę na temat podstawowego rysunku elementarnego.

W muzyce należy osiągnąć takie umiejętności, aby podczas nauki śpiewu w szkole, zagrać daną melodię i utrzymać odpowiedni jej takt.

Na nauczanie prac ręcznych, przeznaczony był głównie drugi rok seminaryjny. Nowicjuszek powinny traktować zajęcia praktyczne na równi z nauką wyżej wspomnianych przedmiotów.

Plan zajęć lekcyjnych seminarium braniewskiego ma być sporządzany co 6 miesięcy i każdorazowo doręczany biskupowi do zatwierdzenia. Należy ułożyć go tak, aby nie przynosił uszczerbku porządkowi dziennemu oraz ćwiczeniom ascetycznym nowicjuszek¹³⁵.

¹³⁵ AGKath, Hausbuch, jw., s. 151–153 oraz APSK, ZG-B-b-2.

d) Trudności w realizowaniu programu nauczania seminaryjnego

Już po dwuletniej działalności seminarium nauczycielskiego w Braniewie, zauważono pewne niedociągnięcia i braki. Przede wszystkim okazało się, że nowicjuszkki nie są jeszcze na tyle przygotowane, aby w czasie dwuletniego kursu nauczycielskiego opanować wymagane wiadomości i nabrać wprawy, której żąda się od nauczycielki dla ogólnego dobra i rozwoju młodzieży. Oprócz tego wymagany był od nowicjuszek wysiłek, który w odniesieniu do poszczególnych osób sprawił, że seminarium stawało się przyczyną ich przedwczesnego kalectwa zawodowego. Ze względu na przeładowany programem dzień, nie pozostawało czasu na zajęcia praktyczne, które są tak istotne w szkolnictwie do właściwego traktowania dzieci i umiejętnego budowania wiadomości na ich naturalnym podłożu psychicznym.

Drugi mankament, który zauważono to dwukrotnie w ciągu roku przeprowadzany egzamin nauczycielski. Niepraktyczne okazało się również przyjmowanie nowicjuszek do seminarium nauczycielskiego dwa razy do roku.

Na podstawie wyżej wspomnianych niedociągnięć biskup Józef Ambroży Geritz, pismem z dnia 7 sierpnia 1861 r., wniósł zmiany do *Prowizorycznych statutów* dla nowicjatu z dnia 22 stycznia 1859 r.. Dotyczyły one następujących paragrafów:

5 — przyjmowanie nowicjuszek odbywać się będzie tylko raz w roku, zaraz po odejściu tych nowicjuszek, które zdały egzamin nauczycielski. Egzamin ten przeprowadzony będzie krótko przed zakończeniem roku szkolnego. Nowo wstępujące nowicjuszkki spędzą wakacje już w Braniewie, aby wcześniej wdrożyć się w porządek dzienny tego domu. Przełożona konwentu braniewskiego poda przełożonym pozostałych konwentów termin, w którym przybyć mają nowicjuszkki ich konwentów do nowicjatu i seminarium braniewskiego;

7 — czas trwania nowicjatu ustala się na trzy lata. Nowicjuszkki, które wstępują z bardzo dobrym przygotowaniem, lub są wyjątkowo uzdolnione, zgodnie z decyzją konferencji nauczycielskiej, już po dwóch latach mogą być dopuszczone do egzaminu nauczycielskiego. Zakres materiału nauczania nowicjuszek nie może być poszerzony, lecz powinien być rozłożony na kurs trzyletni. Zgodnie z powyższym sporządzić należy plan zajęć¹³⁶.

Po wprowadzeniu wyżej wspomnianych poprawek seminarium nauczycielskie, połączone z nowicjatem, funkcjonowało już bez większych zmian aż do zniesienia go w 1874 r.¹³⁷

Po zlikwidowaniu seminarium nauczycielskiego, aspirantki zdobywały swoje wykształcenie nauczycielskie w Katolickiej Wyższej Szkole dla dziewcząt w Braniewie¹³⁸.

Seminarium nauczycielskie przy konwencie w Braniewie przynosiło pomyślne owoce swojej działalności. Z murów jego wychodziły rokrocznie nowe siły zawodowe, które podejmowały z największym zapałem pracę wychowawczą wśród

¹³⁶ APSK, ZG-B-b-2.

¹³⁷ H. Hümmeler, jw., s. 164.

¹³⁸ AGKath, Hausbuch, jw., s. 241 i 286.

dziewcząt na Warmii i realizowały w ten sposób cel Zgromadzenia, który wytyczyła swoim córkom duchowym mieszkanka Braniewa — Służebnica Boża Regina Protmann.

3. Podejmowanie pracy nauczycielskiej w miejskich szkołach na Warmii

Biskupi warmińscy, zarówno biskup Hohenzollern (1808–1836) reorganizator szkolnictwa, jak i jego następca, biskup Geritz (1842–1867), czuwali szczególnie nad pracą wychowawczą i odpowiednim jej poziomem w szkołach przyklasztornych konwentów warmińskich w Braniewie, Ornecie, Lidzbarku i Reszlu.

Po utworzeniu zakładów przygotowawczych do zawodu nauczycielskiego sióstr w 1827 r., zaś od 1859 r. Seminarium nauczycielskiego, ustalono z czasem i uzupełniono miejsca w szkolnictwie klasztorным dla dziewcząt, które coraz liczniej uczęszczały do tychże szkół. Gdy liczba absolwentek seminarium wzrastała, otwarło się przed Zgromadzeniem nowe pole pracy nauczycielskiej, mianowicie nauczanie dziewcząt w szkołach miejskich na Warmii. O realizacji tego zadania marzył już biskup Hohenzollern, gdy powoływał do życia zakłady dla kształcenia nauczycielek, ale wtedy było to jeszcze niemożliwe. Szesnaście lat upłynęło od jego śmierci, gdy siostry św. Katarzyny zaczęły stopniowo przejmować szkoły dla dziewcząt we wszystkich prawie miastach warmińskich¹³⁹.

Pierwszą placówką były Jeziorany. Gdy do konwentu braniewskiego wpłynęła petycja dziekana jeziorańskiego oraz miejscowego burmistrza o siostry nauczycielki do miejskiej szkoły dla dziewcząt, zapewniająca im mieszkanie i wynagrodzenie, przełożona wspomnianego konwentu zwróciła się z prośbą o zezwolenie na ten krok do ówczesnego biskupa warmińskiego Geritza. W braniewskiej kronice domowej zachowała się odpowiedź biskupa z 6 września 1852 r., w której czytamy: *Zezwalam wprawdzie na to, aby wspomniane dziewice przyjęły zlecone im miejsca w szkole dla dziewcząt w Jezioranach (...), jednakże jeśli chodzi o ich stosunek do konwentu, do którego urzędowo należą, nie może nastąpić żadna zmiana; pozostają cały czas dziewicami konwentu, mocą złożonych ślubów, są zobowiązane i należą do konwentu w Braniewie (...). Przy tym zwracam się do wspomnianych dziewic i upominam je z arcybiskupiego obowiązku, aby pamiętając o swoim podwójnym powołaniu, nie tylko gorliwie zajmowały się nauką i wychowaniem młodzieży żeńskiej u podnóża, którego leży bojaźń Boża, ale aby również zachowały przepisane regułą konwentu ćwiczenia duchowne, na ile to się da połączyć z urzędem nauczycielskim i innymi zajęciami. Oczekuję, że dziewice świecić będą dobrym przykładem, zarówno młodzieży jak i całej parafii. Oby biorąc udział w towarzystwie nie zapominały nigdy o godności i postawie dziewic konwentu, a od hałaśliwych rozrywek niech się całkowicie wstrzymają. Przypominam, że nie zezwala się im na własne zmiany regułą określonego stroju, czy to w domu czy poza nim; zobowiązuję je do utrzymywania nieprzerwanego kontaktu z przełożoną konwentu i powiadamiania jej o wszystkich ważnych zajściach, a wskazówki, które w odpowiedzi na to*

¹³⁹ F. Hipler, *Pastoralblatt für die Diözese Ermland, Braunsberg 1883*, s. 57 oraz G. Bellgardt, *iw.*, s. 22–23.

*otrzymają, muszą wypełnić. Okres ferii rocznych spędzą nauczycielki w konwencie i w czasie tychże odprawią ośmiodniowe ćwiczenia duchowne (rekolekcje) przepisane statutami. Towarzyszę obu dziewczcom w ich powołaniu mymi najlepszymi życzeniami i udzielam im mego arcypasterskiego błogosławieństwa*¹⁴⁰.

Nie dziwi nas ojcowska troska biskupa warmińskiego odnośnie do sióstr nauczycielek podejmujących obowiązki w szkolnictwie, gdyż była to ich pierwsza praca w terenie poza konwentem. Zaufania, jakim biskup obdarzył siostry nauczycielki i całe Zgromadzenie, nie zawiodły. Pamiętały bowiem o drodze wytyczonej przez pierwszą nauczycielkę dziewcząt — Reginę Protmann i gorliwie zajmowały się nauczaniem i wychowaniem młodzieży żeńskiej.

Pierwszymi dwiema siostrami nauczycielkami, które podjęły nauczanie dziewcząt w rodzinnym mieście biskupa Geritza — Jezioranach, były: Dorota Schmeier i Elżbieta Schmidt. Obie pochodziły z konwentu braniewskiego. Piętnaście lat później, w 1867 roku w szkole jeziorańskiej pracowały trzy siostry: Agnes Poell, Weronika Zagermann i Gaudencja Gław, natomiast w 1869 r. były już cztery siostry¹⁴¹.

Dwa lata później, tzn. w 1854 r., siostry katarzynki przejęły nauczanie dziewcząt w miejskiej szkole w Bisztynku. Do tej pracy zostały wysłane na dwa lata dwie siostry nauczycielki z konwentu braniewskiego: Eufrozyna Kunig i Joanna Podlech oraz jedna siostra z konwentu orneckiego: Anna Reska. Jako wynagrodzenie za pracę każda z sióstr otrzymywała od władz miejskich po 80 marek, ponadto drewna na opał, ile potrzebowały oraz kawałek ziemi na warzywa¹⁴². W późniejszym czasie nauczanie dziewcząt w Bisztynku przejęły siostry z konwentu reszelskiego. Można to udowodnić na podstawie spisu sióstr z 1867 r. W tymże roku w Bisztynku uczyły cztery siostry z Reszla: Rosa Dittrich, Mechtylda Konegen, Alojza Kauer i Scholastyka Opolska¹⁴³.

W między czasie szkoły dla dziewcząt, prowadzone na Warmii przez siostry katarzynki, zyskały dobrą sławę i wkrótce kolejne miasta warmińskie prosiły o siostry nauczycielki.

Już w 1856 roku, wpłynęła prośba z Pieniężna. W tymże mieście nauczanie dziewcząt przejęły siostry z konwentu braniewskiego. W 1867 r. uczyły tam cztery siostry nauczycielki: Maria Wedig, Gertrudis Reckwardt, Angela Pretorius i Benedykta Dehling¹⁴⁴.

W następnym roku, 18 maja 1857, siostry katarzynki z Ornety przejęły nauczanie dziewcząt w Barczewie. Językiem ojczystym tych dzieci był oczywiście język polski¹⁴⁵. Jedenaście lat później, w 1868 r. w Barczewie pracowały trzy siostry: Berta Woywod, Rosalia Hennig i Agata Eberlein¹⁴⁶.

¹⁴⁰ AGKath, Hausbuch, jw., s. 138–140.

¹⁴¹ Tamże oraz APSK, ZG-H-d-1 (Spisy sióstr z 1867 i 1869 r.).

¹⁴² AGKath, Hausbuch, jw., s. 140 oraz H. Hümmler, jw., s. 148 a także APSK, KO-a-1 (Sprawozdanie z wizytacji Konwentu w Orniecie w 1854 r.) oraz AAWO AB JB 39.

¹⁴³ APSK, ZG-H-d-1.

¹⁴⁴ APSK, ZG-E-a-3 oraz ZG-H-d-1.

¹⁴⁵ L. Rzepecki, *Obraz katolickich szkół elementarnych objętych archidiecezjami gnieźnieńską i poznańską oraz diecezjami chełmińską i warmińską*, Poznań 1867, s. 98.

¹⁴⁶ J. Grunenberg, jw., s. 63.

W 1858 r. siostry z konwentu orneckiego przejęły następną szkołę. Rozpoczęły nauczanie dziewcząt w Dobrym Mieście. Dziesięć lat później uczyły tam cztery siostry: Adelheid Keuchel, Perpetua Kunigk, Maria Kunigk i Ida Austen¹⁴⁷.

W 1859 r. siostry katarzynki z Reszla przejęły pracę nauczycielską w Biskupcu. W 1867 roku pracowały w tej szkole cztery siostry: Elżbieta Rehaag, Barbara Loepka, Angela Bornowska i Bernarda Pohlman. Trzy lata później pracowały tam również cztery siostry¹⁴⁸.

Wiosną 1862 r. cztery siostry z konwentu lidzbarskiego podjęły nauczanie dziewcząt w szkole miejskiej w Olsztynie, gdzie w 1861 r. wybudowano nowy budynek szkolny¹⁴⁹. Pięć lat później pracowało w tej szkole pięć sióstr: Klara Stuhmann, Koletta Prothmann, Filomena Lelise, Róża Teschner i Scholastyka Lilienthal¹⁵⁰.

W 1863 r., siostry katarzynki przejęły nauczanie dziewcząt w szkole fromborskiej, natomiast w 1868 r. dwie siostry: Angela Pretorius i Monika Malies rozpoczęły pracę nauczycielską w szkole miejskiej w Tolkmicku. W 1870 r. uczyły tam już cztery siostry: Blandyna Schmidt, Angela Pretorius, Brygida Karczewska i Antonia Gław¹⁵¹.

W 1870 r., dwie siostry nauczycielki z konwentu braniewskiego rozpoczęły nauczanie dzieci w prywatnej szkole katolickiej w Królewcu. Według spisu sióstr z 1871 r. były nimi Gaudencja Gław i Benedykta Dehling¹⁵².

Dnia 4 października 1870 r., z inicjatywy dziekana reszelskiego księdza A. Schwarka, została założona pierwsza szkoła średnia dla dziewcząt w Reszlu. Konwent reszelski wybudował im specjalny dom. Przyjmowano do niej dziewczęta obu konfesji, zarówno katolickiej jak i protestanckiej. W dniu otwarcia szkoła liczyła 42 uczennice, wkrótce liczba ich wzrosła. W 1877r. było już 75 uczennic chętnie do niej uczęszczających. Kierownictwo tej szkoły przejął dziekan miejscowy, nauczaly w niej trzy siostry, jedna nauczycielka świecka, kilku nauczycieli gimnazjum, a religii uczył ksiądz wikary¹⁵³.

Wszystko to świadczy o właściwym zrozumieniu potrzeby nie tylko podniesienia poziomu szkolnictwa przyklasztornego, ale przede wszystkim odpowiedniego przygotowania zawodowego sióstr nauczycielek. Biskupi warmińscy troszczyli się nie tylko o podniesienie poziomu kadr nauczycielskich, ale zwracali też uwagę na zachowanie życia zakonnego według przepisów Reguły. Jest rzeczą zrozumiałą, że odpowiednie wykształcenie kadr nauczycielskich przyczynia się w sposób szczególny do podniesienia poziomu szkoły, dobrego wychowania młodzieży i ułatwia przygotowanie do wykonywania zawodu. Wprawdzie nie były to lata łatwe, gdyż odgórne postanowienia rządu zakładały w swoich ustawach wyeliminowanie wpływu Kościoła na szkoły, jednakże dzięki biskupowi Józefowi

¹⁴⁷ Tamże, s. 62 oraz APSK, ZG-H-d-1.

¹⁴⁸ APSK, ZG-H-d-1 (Spisy sióstr z 1867 i 1869 r.).

¹⁴⁹ G. Bellgardt, jw., s. 22 oraz Ermländische Kirchenblatt, jw., s. 526.

¹⁵⁰ APSK, ZG-H-d-1 (Spis sióstr z 1867 r.).

¹⁵¹ J. Grunenber, jw., s. 62 oraz APSK, ZG-H-d-1 (Spis sióstr z 1870 r.).

¹⁵² G. Matern, Beiträge, jw., s. 31 oraz APSK, ZG-H-d-1.

¹⁵³ G. Matern, Aus dem Hausbuch, jw., s. 23–24 oraz A. Poschmann, 600 Jahre, Rüssel, jw., s. 163; 180–181.

Hohenzollernowi i jego następcy Józefowi Ambrożemu Geritzowi, udało się utrzymać i podnieść poziom szkolnictwa przyklasztornego, a także rozwijać szkolnictwo elementarne miast warmińskich, gdzie siostry św. Katarzyny podejmowały pracę nauczycielską. Tak więc siostry zatrudnione w wielu miastach pracowały ku zadowoleniu i radości ogółu. Działalność ich przynosiła błogosławione owoce, dlatego cieszyły się zawsze szacunkiem i uznaniem ludności Warmii.

ZAKOŃCZENIE

Zagadnienie pracy wychowawczej Sióstr św. Katarzyny wśród dzieci i młodzieży żeńskiej na Warmii w latach 1772–1870, zostało omówione na podstawie analizy materiałów źródłowych i opracowań niezbędnych do ukazania działalności wychowawczej w danym okresie czasu. Podejmując pracę wychowawczą wśród młodzieży żeńskiej, siostry wypełniały jednocześnie polecenie Reginy Protmann. Założycielka bowiem dostrzegала brak zrozumienia dla tak istotnego problemu i dlatego wytyczyła swemu Zgromadzeniu jako cel — nauczanie i wychowywanie dzieci i młodzieży żeńskiej, którą wówczas nie zajmowano się w ogóle.

W Żywocie Sługi Bożej Reginy Protmann czytamy, że *młodzież i dzieci zaniedbane w nauce i wychowaniu wzrastają jak drzewa karłowate lub dziczki w lesie i przynoszą całemu społeczeństwu tylko szkodę i wielkie nieszczęście.*

Zagadnienie wychowania, tak ważne w życiu społeczeństwa, zasłużyło na opracowanie, gdyż nie mogło pozostać niezauważone czy pominięte np. ze względu na ówczesną sytuację polityczno-religijną. Problemu bowiem wychowania, zawsze bardzo istotnego, nie można traktować marginesowo.

Przy omawianiu niniejszego tematu, ukazano linię rozwojową szkolnictwa przyklasztornego oraz pracę wychowawczą sióstr wśród dzieci i młodzieży żeńskiej na Warmii w wyznaczonych powyżej latach. Dla rozwinięcia tego tematu korzystano ze źródeł archiwalnych Archidiecezji Warmińskiej, akt biskupich jak również z dokumentów archiwalnych Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny w Braniewie i z archiwum Domu Generalnego w Rzymie, a także z wielu innych jeszcze materiałów historycznych.

W pracy chodziło głównie o przekazanie zasadniczego problemu, bez wgłębiania się w szczegóły, dlatego takie sprawy, jak np. drobiazgową analizę sytuacji dotyczących szkolnictwa w ogólności, wydawały się drugorzędne i zostały pominięte. Przedstawiono natomiast zarys dziejów szkolnictwa na ziemiach polskich będących pod zaborem pruskim oraz problemy związane z sytuacją polityczno-religijną Warmii. Z zachowanych dokumentów wynika, że w tych trudnych czasach siostry św. Katarzyny utrzymywały szkoły przyklasztorne w czterech konwentach — w Braniewie, Orniecie Lidzbarku i Reszlu i nieprzerwanie prowadziły pracę wychowawczą, przekazywały potrzebną wiedzę, uczyły dobrych obyczajów i zajęć praktycznych. Liczba dzieci i młodzieży żeńskiej początkowo była niewielka. Gdy w 1825 r. wprowadzono ogólny obowiązek pobierania nauki, a następnie uczęszczanie do szkoły, liczba dzieci wzrosła do kilkuset. Jednocześnie zwiększyło się też zapotrzebowanie na siostry nauczycielki.

Biskupi warmińscy — Józef v. Hohenzollern i Józef Ambroży Geritz, rozumiejąc jak ważne dla społeczeństwa są sprawy dotyczące szkolnictwa, otaczali wielką troską szkoły przyklasztorne. Zabiegali o poziom nauczania, wydawali odpowiednie zarządzenia dotyczące spraw szkolnych, wizytowali je, czuwali również nad właściwym przygotowaniem zawodowym sióstr nauczycielek.

W pracy ukazano też stopniowy wzrost liczby szkół przyklasztornych oraz podejmowanie przez siostry pracy nauczycielskiej poza konwentem w różnych miastach warmińskich.

Szkoły przyklasztorne i praca wychowawcza sióstr św. Katarzyny były zatem, w omawianym okresie czasu, wielkim dobrodziejstwem i zasługiwały na uznanie. Siostry doprowadziły do tego, że młodzież żeńska nauczana przez katarzynki, umiała czytać oraz korzystać z modlitewników, była dobrze przygotowana do życia codziennego.

Analiza materiału badawczego ułatwiała szersze spojrzenie na zagadnienia związane z rozwojem szkolnictwa przyklasztornego i pracę wychowawczą Sióstr św. Katarzyny wśród dzieci i młodzieży na Warmii. Pozwoliła na stwierdzenie, że szkoły przyklasztorne spełniały swoje zadanie, a praca sióstr stawała się coraz bardziej owocna i zataczała szerokie kręgi w szkolnictwie miast warmińskich. Jej kres położył dopiero kolejny okres historii — *Kulturkampf*.

ERZIEHERISCHE ARBEIT DER SCHWESTERN DER HL. KATHARINA,
JUNGFRAU UND MÄRTYRERIN, UNTER KINDERN UND JUGENDLICHEN
DES BISTUMS ERM LAND IN DEN JAHREN 1772–1870

ZUSAMMENFASSUNG

Die Frage der erzieherischen Arbeit der Schwestern der hl. Katharina, Jungfrau und Märtyrerin, unter Kindern und weiblichen Jugendlichen in Ermland zwischen 1772–1870 wurde auf Grundlage einer Analyse von Quellenunterlagen sowie Bearbeitungen, die zur Beschreibung der erzieherischen Tätigkeit jener Zeit nützlich waren. Bei der erzieherischen Arbeit unter der weiblichen Jugend erfüllten die Schwestern zugleich die Empfehlungen von Regina Protmann. Die Gründerin bemerkte das Fehlen eines Interesses für dieses wesentliche Problem, und daher steckte sie ihrer Ordensgemeinschaft das Ziel ab, Kinder und weibliche Jugendliche zu unterrichten und zu erziehen, da diese Gruppen damals einfach vernachlässigt worden waren. Im Lebenslauf der Gottesmagd Regina Protmann ist zu lesen, daß Jugendliche und Kinder, im Unterricht und in der Erziehung vernachlässigt, wie Zwerg- oder Wildbäume im Walde wachsen, und der ganzen Gesellschaft allein Schaden und ein großes Unglück zufügen. Das Problem der Erziehung, das doch so wichtig für die Gesellschaft ist, verdiente eine Bearbeitung, denn es konnte nicht übersehen oder übergangen werden, und das wegen der damaligen politisch-religiösen Lage. Das Problem der Erziehung, eines der wesentlichsten Probleme, kann nicht nur am Rande behandelt werden. Bei der Besprechung des vorliegenden Themas wurde die Entwicklungskurve der Klosterschulen und die erzieherische Tätigkeit der Schwestern unter Kindern und weiblichen Jugendlichen im Ermland in den zuvor angegebenen Jahren gezeigt. Zur Entwicklung dieses Themas wurden Quellen aus den Archiven des Erzbistums Ermland, der bischöflichen Akten wie auch der Archivadokumente

der Ordensgemeinschaft der Schwestern der hl. Katharina in Braunsberg und in Rom sowie auch zahlreiche andere Geschichtsmaterialien genutzt. In diesem Beitrag handelte es sich vor allem um die Berlieferung des wesentlichen Problems, ohne in die Details zu steigen, und daher sind solche Angelegenheiten wie eine detaillierte Analyse des Schulwesens und seiner Lage überhaupt, erschienen zweitrangig und wurden übergangen. Dagegen wurde ein Abriss der Schulgeschichte im polnischen Teil unter preußischer Besatzung und die politisch-religiösen Probleme im Ermland gegeben. Aus den überlieferten Unterlagen geht hervor, daß die Schwestern der hl. Katharina in diesen schwierigen Zeiten Klosterschulen ununterbrochen an vier Konventen, in Braniewo, Orneta, Lidzbark und Reszel unterhalten, Kinder und Jugendliche erzogen, das nötige Wissen übermittelt, gute Sitten verbreitet und praktisch unterrichtet haben. Die Zahl der Kinder und weiblichen Jugendlichen war anfangs gering. Als 1825 eine allgemeine Schulpflicht verfügt und der Schulbesuch verordnet worden war, stieg die Zahl der Kinder bis zu einigen Hundert. Zugleich stieg auch der Bedarf auf Schwestern-Lehrerinnen. Die ermländischen Bischöfe, Josef von Hohenzollern und Josef Ambrosius Geritz, die verstanden, wie wichtig für die Gesellschaft die Schulangelegenheiten sind, sorgten bewußt für die Klosterschulen. Sie bemühten sich um ein entsprechendes Unterrichtsniveau, erließen entsprechende Verordnungen zu den Schulangelegenheiten, visitierten die Schulen und überwachten die berufliche Ausbildung der Schwestern zu Lehrerinnen. In der Bearbeitung wurde auch die stetige zahlenmäßige Entwicklung der Klosterschulen gezeigt sowie die Aufnahme der Lehrarbeit von den Schwestern in verschiedenen ermländischen Städten außerhalb der Klöster. Die Klosterschulen und die erzieherische Tätigkeit der Schwestern der hl. Katharina in der besprochenen Zeit waren eine Wohltat und verdiente Anerkennung. Die Schwestern haben es so weit gebracht, daß die weibliche Jugend nach einer gewissen Zeitspanne lesen und das Gebetbuch benutzen konnten, und zum täglichen Leben gut vorbereitet war. Die Analyse des Forschungsmaterials ermöglichte einen weiteren Blick auf Fragen, die mit der Entwicklung der Klosterschulen und mit der erzieherischen Tätigkeit der Schwestern der hl. Katharina unter Kindern und weiblichen Jugendlichen im Ermland verbunden waren. Sie erlaubte die Feststellung, daß die Klosterschulen ihre Aufgaben erfüllten, und die Tätigkeit der Schwestern immer bessere Früchte trug und sich auf immer mehr Städte im Ermland erweiterte. Unterbunden wurde diese Tätigkeit erst durch eine weitere geschichtliche Epoche — durch den *Kulturkampf*.

ŚWIĘTY JÓZEF NA WARMII XX WIEKU

Treść: Wstęp. — I. Teologia. 1. Nauczanie Kościoła. 2. Katechizmy. 3. Rozprawy i artykuły. 4. Czasopisma. — II. Nabożeństwo. 1. Przepisy. 2. Brewiarz i Mszał. 3. Rytuał. 4. Modlitewniki. 5. Śpiewniki. 6. Objawienia prywatne. — III. Wspólnoty. 1. Stowarzyszenia. 2. Zakłady dobroczynne. 3. Kościoły, kaplice, ołtarze, obrazy. 4. Seminarium. 5. Kuria Biskupia. Zakończenie. — Summarium.

WSTĘP

Dwa wydarzenia wieku XX wpłynęły na cześć oddawaną św. Józefowi na Warmii, a mianowicie druga wojna światowa i Sobór Powszechny Watykański II.

Druga wojna światowa 1939–1945, a zwłaszcza walki w styczniu 1945 roku, przerwały stały wzrost kultu chrześcijańskiego w diecezji warmińskiej. Z 2.240.000 mieszkańców, w tym 1.900.000 ewangelików i 340.000 katolików w 180 parafiach z 410 kapłanami, 500.000 zginęło, a 1.575.000 uszło lub zostało wysiedlonych do ówczesnych czterech stref okupacyjnych Niemiec. Na skutek repatriacji Polaków z kresów wschodnich, wcielonych do ZSRR, jak również dzięki migracji wewnętrznej i przyrostowi naturalnemu, liczba katolików wzrosła w 1990 roku do 1.425.000 w 420 parafiach z 850 kapłanami. W tym samym czasie liczba ewangelików spadła do 3.500 dusz z 10 pastorami¹. Katolicy, którzy przed drugą wojną światową stanowili mniejszość wyznaniową, po wojnie stali się większością, co wpłynęło na wzrost kultu katolickiego i nabożeństwa do św. Józefa.

Sobór Powszechny Watykański II położył kres reakcji antyariańskiej oraz kontrreformacji. Reakcja antyariańska wzięła początek ze starożytnych synodów Toledańskich, które lękały się oddawać Chwałę Ojcu przez Syna w Duchu Świętym, aby nie popaść w subordynacjanizm. Oddawali więc Chwałę Ojcu i Synowi i Duchowi Świętemu, a zamiast czci *jednego Pośrednika między Bogiem a ludźmi, Człowieka, Chrystusa Jezusa* (1 Tm 2,5) rozwijali kult pośredników drugorzędnych, świętych mężów i niewiast². Odnowa Liturgii Rzymskiej po II Soborze Watykańskim ukazując Tajemnicę Zbawienia, przywróciła w ciągu roku liturgiczne pierwszeństwo jednego Pośrednika między Bogiem a ludźmi, Czło-

¹ J. Wojtkowski, Wypełnienie testamentu Hozjusza, *SW XXVII* (1990), s. 331–339.

² J.A. Jungmann, SJ, *Mittelalterliche Frömmigkeit. Ihr Werden unter der Nachwirkung der christologischen Kämpfe*, *Geist und Leben* 41 (1968), s. 429–443.

wieka, Chrystusa Jezusa, natomiast cześć świętych mężów i niewiast sprowadziła do słusznych wymiarów (KL 21–40, 102–111), a tym samym zmniejszyła różnicę między kultem Kościoła Katolickiego a kultem Kościołów Reformowanych.

Czego więc należy się spodziewać po Warmińskim nabożeństwie do św. Józefa w XX wieku? Śladów tylko czci ewangelickiej po roku 1945³, natomiast w nabożeństwie katolickim wstrząsu roku 1945, wzrostu po roku 1945, wreszcie odnowy po roku 1965.

I. TEOLOGIA

1. Nauczanie Kościoła

*List Apostolski papieża Jana XXIII z dnia 19 marca 1961 roku do Biskupów i wiernych całego świata o odnowie nabożeństwa do Niebiańskiego Patrona Kościoła*⁴ został ogłoszony w piśmie urzędowym diecezji warmińskiej⁵. Jan XXIII słowami papieża Piusa IX, Leona XIII, św. Piusa X, Benedykta XV, Piusa XI i Piusa XII uwieńczył Opiekuna Kościoła Powszechnego, na świadectwo czci i chwały, błagając jednocześnie o ducha wewnętrznego pokoju, wyciszenia, usilnej pracy i modlitwy w służbie Kościoła, z Błogosławioną Oblubienicą św. Józefa, Najśladszą i Niepokalaną Matką naszą, w słodkim i gorącym umiłowaniu Jezusa, chwalebного i nieśmiertelnego Króla wieków i Ludu Bożego.

Adhortacja Apostolska papieża Jana Pawła II *Redemptoris Custos* o osobie i dziele św. Józefa w życiu Chrystusa Pana i Kościoła z 15 VIII 1989⁶, nie została wydrukowana w piśmie urzędowym diecezji warmińskiej, lecz doszła na Warmię innymi drogami. W sześciu rozdziałach: *Zapisy Ewangelii; Powiernik tajemnicy Boga samego; Mąż Sprawiedliwy — Oblubieniec; Praca wyrazem miłości; Prymat życia wewnętrznego; Patron Kościoła naszych czasów; rozważa następujące zdarzenia z życia świętego Józefa: Zaślubiny z Maryją; Posługa Ojcostwa; Spis ludności; Narodziny w Betlejem; Nadanie Imienia; Ofiarowanie Pana Jezusa w świątyni; Ucieczka do Egiptu; Pobyt Pana Jezusa w świątyni; Utrzymanie i wychowanie Pana Jezusa w Nazarecie*⁷.

Tenże sam papież Jan Paweł II Konstytucją Apostolską *Fidei depositum* z dnia 11 XI 1992 roku ogłosił *Katechizm Kościoła Katolickiego*, którego polski przekład w 1994 roku dotarł na Warmię⁸. O św. Józefie mówią wszystkie cztery części

³ W. Nowak, Kult św. Józefa na ewangelickich Mazurach w XVII wieku, *AK* 78 (1986), s. 291–303; tenże, Culto di San Giuseppe presso gli evangelici della Mazuria nel seicento, *Cahiers de Josephologie* 35 (1987), s. 435–449; tenże, Il culto di San Giuseppe nella Chiesa Evangelico-Augsburga in Mazuria nel 1800, *Estudios Josefinos* 45 (1991), s. 565–579.

⁴ AAS LIII (1961), s. 205–213.

⁵ WWD XVI:1961 nr 6, s. 6–11; Por.: *L'Osservatore Romano* 66(19 III 1961).

⁶ Adhortacja Apostolska *Redemptoris Custos* Ojca Świętego Jana Pawła II o Świętym Józefie i jego posłannictwie w życiu Chrystusa i Kościoła, Watykan 1989; Por. Adhortacje Apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II, Kraków 1996, s. 481–514.

⁷ AAS LXXXII (1990), s. 5–34.

⁸ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.

Katechizmu. W części pierwszej opartej na *Składzie Apostolskim* św. Józef jest Oblubieńcem Maryi Dziewicy (437, 488, 497), prawnym ojcem Pana Jezusa (437, 532, 534, 583), patronem dobrej śmierci (1014), Świętym w niebie (1020). Według drugiej części poświęconej sakramentom Pan Jezus narodził się i wzrastał w *domowym kościele* Józefa i Maryi (1655). W części trzeciej o życiu w Chrystusie wspomniany jest anioł zwiastujący Józefowi (Mt 1,21): *któremu nadasz imię Jezus: On bowiem zbawi swój lud od jego grzechów* (1846). Wreszcie czwarta część o chrześcijańskiej modlitwie poleca (kan. 1246 § 1 KPK): obchodzić dzień św. Józefa jako święto nakazane (2177).

2. Katechizmy

W katolickim katechizmie dla diecezji warmińskiej wydanym przez ojca T. Mönnichsa SJ w 1925 roku, pytanie 46. dotyczy św. Józefa⁹:

46. Wer war der hl. Joseph? Der hl. Joseph war der Nähr= oder Pflegevater Jesu. Jesus wurde für den Sohn Josephs gehalten (Luk. 3,23.) — Der hl. Joseph ist der Schutzpatron der katholischen Kirche. — Das Fest des hl. Joseph wird am 19 März gefeiert, sein «Schutzfest» am Mittwoch in der dritten Woche nach Ostern. — Jesus, Maria und Joseph zusammen nennt man die heilige Familie. Mein Testament soll sein am End': «Jesus, Maria Joseph!»

W katechizmie dla dzieci prawda ujęta jest krócej, bez wzmianki o czei jako patrona Kościoła¹⁰:

29. Wer war der heilige Joseph? Der heilige Joseph war der Nährvater (Pflegevater) Jesu. Jesus, Maria und Joseph nennen wir die heilige Familie. Jesus, Maria und Joseph, euch schenke ich mein Herz und meine Seele.

Szkolna biblijka wydana dla diecezji warmińskiej we Fryburgu u Herdera roku 1928, krótko wspominała św. Józefa w zwiastowaniu Gabriela, Narodzeniu Pana, poklonie pasterzy, ofiarowaniu w świątyni, ucieczce do Egiptu, znalezieniu w świątyni¹¹:

Sie war verlobt mit einem Manne, der Joseph hiess. [...] Darauf erschien ein Engel dem Joseph und sprach: «Joseph, nimm Maria zu dir! Der Heilige Geist ist auf sie herabgekomen. Sie wird einen Sohn bekommen. Du sollst ihm den namen Jesus geben; denn er wird sein Volk von den Sünden erlösen.» [...] Joseph und Maria

⁹ T. Mönnichs SJ [wyd.], *Katholischer Katechismus für das Bistum Ermland*. Braunsberg, Druck und Verlag: Ermländische Zeitungs- und Verlagsdruckerei. [Ermländische Verlagsgesellschaft m.b.H.] 1925, s. 19.

¹⁰ *Kleiner Katholischer Katechismus für das Bistum Ermland und die Apostol*. Administratur Pomesanien, Braunsberg 1928. Druck und Verlag: Ermländische Zeitungs- und Verlagsdruckerei (Ermländische Verlagsgesellschaft m.b.H.), s. 12.

¹¹ *Kleine Schulbibel für das Bistum Ermland*. Mit 53 Textbildern, Freiburg im Breisgau 1928, Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung, s. 40–48.

waren aus dem Geschlechte Davids. Daher gingen sie nach Bethlehem, der Heimatstadt Davids. Sie fanden dort aber keinen Platz in der Herberge. Deshalb gingen sie in einen Stall. Dort wurde Jesus Christus, der Sohn Gottes, geboren. Maria wickelte das Kind in Windeln und legte es in eine Krippe. [...] Die Hirten aber sprachen zueinander: «Lässt uns nach Bethlehem gehen und sehen, was uns der Herr verkündet hat!» Sie gingen eilends hin und fanden Maria und Joseph und das Kind, das in der Krippe lag. Sie erzählten nun alles, was der Engel von dem Kinde gesagt hatte. Dann kehrten sie zurück und lobten und priesen Gott. [...] Als Jesus 40 Tage alt war, brachten Maria und Joseph das Kind in den Tempel von Jerusalem und stellten es Gott dar. Zugleich brachten sie das Opfer der Armen dar, nämlich zwei junge Tauben. [...] Als die Weisen fortgezogen waren, siehe, da erschien ein Engel des Herrn dem Joseph im Traum. Er sprach: «Steh auf, nimm das Kind und seine Mutter und fliehe nach Ägypten! Bleibe dort, bis ich es dir sage. Herodes wird nämlich das Kind suchen, um es zu töten». Sogleich in der Nacht stand Joseph auf, nahm das Kind und seine Mutter und zog fort nach Ägypten. [...] Als Herodes gestorben war, siehe, da erschien der Engel des Herrn dem Joseph in Ägypten und sprach zu ihm: «Steh auf, nimm das Kind und seine Mutter und ziehe in das Land Israel». Joseph stand auf, nahm das Kind und seine Mutter und kehrte in das Land Israel zurück. Er wohnte nun in Nazareth. [...] Joseph und Maria zogen alle Jahre zum Osterfest nach Jerusalem. Als Jesus 12 Jahre alt war, ging er mit ihnen. Am Ende der Festtage kehrten Maria und Joseph zurück. Der Knabe Jesus aber blieb in Jerusalem. Seine Eltern wussten nichts davon. Sie dachten, er sei bei der Schar der Pilger. Als sie einen Tag gereist waren, fragten sie bei Verwandten und Bekannten nach ihm. Da sie ihn nicht fanden, kehrten sie nach Jerusalem zurück und suchten ihn. Endlich fanden sie ihn nach 3 Tagen im Tempel. Er sass mitten unter den Lehrern, hörte ihnen zu und fragte sie. Alle, sie den Jesusknaben hörten, staunten über seine Weisheit und seine Antworten. Seine Mutter sprach zu ihm: «Kind, warum hast du uns das getan? Siehe, dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht.» Jesus antwortete: «Warum habt ihr mich gesucht? Wusstet ihr nicht, dass ich in dem sein muss, was meines Vaters ist?» Hierauf ging Jesus mit seinen Eltern nach Nazareth und war ihnen untertan.

Historia biblijna ukazywała św. Józefa jako oblubieńca Maryi, opiekuna, żywiciela i prawnego ojca Pana Jezusa; katechizmy podobnie jako opiekuna i prawnego ojca Pana Jezusa, ucieczkę konających wraz z Jezusem i Maryją, oraz — tylko dla dorosłych — jako patrona Kościoła, odbierającego cześć liturgiczną. Dziewiczość Oblubieńca Maryi mieści się zawiązkowo w odpowiedzi na pytanie o Maryję, wyznającej że Bogarodzica jest Dziewicą.

Już po drugiej wojnie światowej wydany został nakładem Warmińskiej Kurii Biskupiej katechizm religii katolickiej ks. Seweryna Kowalskiego, krótko mówiący o św. Józefie jako opiekunie Pana Jezusa, wyliczając go na ostatnim miejscu w Świętej Rodzinie¹²:

Święty Józef był opiekunem Pana Jezusa. (Święta Rodzina: Jezus, Maria, Józef).

¹² S. Kowalski, Katechizm religii katolickiej, Olsztyn 1949. Nakładem Warmińskiej Kurii Biskupiej, s. 18.

W 1955 roku wspomniana Warmińska Kuria Biskupia wydała *Małą Historię Biblijną* dla dzieci¹³, zawierającą główne zdarzenia życia św. Józefa z Ewangelii św. Łukasza i św. Mateusza: z domu Dawida, zaślubiony z Maryją, wziął Maryję do swego domu, udał się z Maryją do Betlejem, został z Maryją i Jezusem znaleziony przez pasterzy, ofiarował z Maryją Jezusa w świątyni, upomniany przez anioła z Maryją i Jezusem uszedł do Egiptu, powrócił do Nazaretu, z Maryją i dwunastoletnim Jezusem pielgrzymował do Jerozolimy, Jezusa miał poddanego Maryi i sobie. W tych zdarzeniach zawarte są trzy prawdy objawione: 1) święty, 2) dziewiczy oblubieniec Maryi, 3) prawny ojciec Jezusa¹⁴.

W tym samym 1955 roku, ta sama Warmińska Kuria Biskupia wydała *Mały Katechizm* dla dzieci¹⁵, w którym wiara we Wcielenie Syna Bożego oparta jest na słowach Łk 1,26–35. Na końcowe pytanie kim był św. Józef, odpowiadano, że św. Józef był opiekunem Pana Jezusa, a Jezus, Maryja i Józef to Święta Rodzina¹⁶. Dalej tenże sam *Mały Katechizm* pouczał w oparciu o Łk 2,41–52 i ustne podanie, że o Panu Jezusie jako młodzieńcu wiemy, iż 1) dwunastoletni z rodzicami poszedł do Jerozolimy na święto Paschy i tam przez trzy dni pozostał w świątyni; 2) powróciwszy do Nazaretu aż do trzydziestego roku życia pracował w rzemiośle swego opiekuna i był swym rodzicom poddany¹⁷.

Od roku 1957 nakładem Warmińskiej Kurii Biskupiej wielokrotnie wydawany był (w roku 1971 ukazało się 11 wydanie) *Katechizm Warmiński dla dzieci do pierwszej spowiedzi i Komunii Świętej* ks. mgr. Tadeusza Swirtuna, bez żadnej wzmianki o św. Józefie¹⁸.

W następnym 1958 roku wydany został katechizm ks. dr. Z. Baranowskiego z Poznania, jako podręcznik dla uczniów V, VI i VII klas szkół podstawowych, w którym bardzo krótko św. Józef nazwany został opiekunem Pana Jezusa, wchodzącym w skład Świętej Rodziny¹⁹.

Drugie, poprawione i uzupełnione, wydanie katechizmu dla dorosłych charyzmatycznego autora ks. Jana Zieji opublikowano w Olsztynie w 1960 roku, z obszerną wypowiedzią o św. Józefie²⁰:

Śl. Józef «mąż sprawiedliwy» i święty, był pokornym świadkiem i uczestnikiem wielkich tajemnic Bożych, spełniających się tak blisko niego; był żywicielem, opiekunem i obrońcą Dziecięcia Bożego i «Jego Matki», a wobec prawa — Jego ojcem. (Przeczytaj w modlitewniku litanie o św. Józefie). Wzmiankowani w Ewangelii św. «bracia Jezusa» byli tylko Jego bliskimi krewnymi, z którymi się razem wychowywał, wzrastał i pracował.

¹³ A. Cieszyński, *Mała Historia Biblijna*. Wydanie Kurii Diecezjalnej w Olsztynie. Wydanie XV, Olsztyn 1955.

¹⁴ Tamże, s. 44, 46–51.

¹⁵ A. Cieszyński, *Mały Katechizm*, Olsztyn 1955.

¹⁶ Tamże, s. 19–21.

¹⁷ Tamże, s. 21.

¹⁸ T. Swirtun, *Katechizm Warmiński dla dzieci do pierwszej spowiedzi i Komunii Świętej*. Nakładem Kurii Biskupiej w Olsztynie, Olsztyn 1957.

¹⁹ Z. Baranowski, *Katechizm*, Olsztyn 1958, s. 29.

²⁰ J. Zieja, *Życie religijne*. Wydanie drugie poprawione i uzupełnione, Olsztyn 1960, s. 65.

Józef ukazany jest tu jako święty, świadek i uczestnik tajemnic Bożych, opiekun, żywiciel i obrońca Jezusa i jego Matki, prawny ojciec i dziewiczy oblubieniec. Przypis zaleca czytelnikowi odmówienie litanii do św. Józefa.

W małym ilustrowanym katechizmie do pierwszej Spowiedzi i Komunii św., wydanym w Olsztynie w 1970 roku, św. Józef występuje jako opiekun Pana Jezusa na ziemi, ofiarujący Go w świątyni, modlący się z Jezusem do Ojca Niebieskiego²¹.

Część II *Katechizmu religii katolickiej dla Diecezji Warmińskiej*, wydanego w 1979 roku, mówi o św. Józefie przy artykule wiary: *Narodził się z Maryi Panny*: znaleziony został przez pasterzy z Maryją i Dzieciątkiem, był tylko opiekunem i żywicielem Pana Jezusa²².

W 1985 roku wydany został przez Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne pod redakcją ks. prof. Stanisława Grzybka katechizm dla dorosłych ks. Kazimierza Sudera w przekładzie z języka niemieckiego na polski²³, w którym zawarte są następujące prawdy o św. Józefie: św. Łukasz mówił o Maryi zaślubionej Józefowi, św. Mateusz o Józefie oblubieńcu Maryi, spostrzegającym, że małżonka bez jego udziału stała się brzemienna. Życie Jezusa w Maryi poczęło się bez mężczyzny, Józef nigdy nie domagał się od Maryi powinności małżeńskiej, lecz zachował ją Dziewicą.

Katechizm dla młodzieży przed bierzmowaniem, wydany dla Archidiecezji Warmińskiej w 1994 roku, nie wspomina o św. Józefie²⁴.

3. Rozprawy i artykuły

Dzisiejsza Warmia dysponuje bardzo dobrą monografią o św. Józefie²⁵ w przekładzie polskim²⁶, a mianowicie ojca Franciszka Filasa SI: *Joseph: the Man Closest to Jesus. The Complete Life, Theology and Devotional of S. Joseph*²⁷, wraz z drugim jego dziełem: *Saint Joseph apres le Concile Vatican II*²⁸, oraz studiami autorów polskich: o. F. Brachy CM, B. Natońskiego SI, A. Bobera SI i J. Ozóga SI.

F. Filas SI ukazał najpierw źródła, życie, zaślubiny, ojcostwo prawne, teologię i cześć św. Józefa²⁹, potem porównał go: z innymi świętymi, z Maryją, z Panem Jezusem i Kościołem³⁰.

²¹ Przyjdź Jezu. Ilustrowany mały katechizm. Przygotowanie do pierwszej Spowiedzi i Komunii świętej. Książka do nauki religii rzymskokatolickiej, Olsztyn 1970, s. 38–41, 44–45.

²² Katechizm religii katolickiej dla diecezji warmińskiej. Część druga. Chrystus żyje wśród nas. Dla klasy VI. Chrystus wczoraj i dziś (Hbr 13,8), Olsztyn 1979, s. 188.

²³ S. Grzybek [red.], Wiem, komu zawierzyłem. Katechizm dla dorosłych, Olsztyn 1985, p. 146, 147, 150. — Titulus originalis: Botschaft des Glaubens — Ein katholischer Katechismus, III. Auflage 1979.

²⁴ Katechizm dla młodzieży przed bierzmowaniem, [Olsztyn] 1994.

²⁵ J. Wojtkowski [rec.], L. Francis Filas SI, Święty Józef Człowiek Jezusowi najbliższy, Kraków 1979, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 35 (1982), s. 223–225.

²⁶ Przekładu polskiego dokonali: F. Dylewski CRL, J. Ozóg SI i D. Siuta CSJ.

²⁷ Wyd. 2, Boston 1962.

²⁸ Montreal 1970.

²⁹ F.L. Filas SI, jw., s. 9–287.

³⁰ Tamże, s. 289–325.

F. Bracha CM opisał nabożeństwo do św. Józefa u Polaków wieków: średnich, XVI i XVII: w piśmiennictwie³¹ i księgach liturgicznych³², dalej patronat św. Józefa nad miastem Krakowem, wreszcie jozefologię Sługi Bożego Józefa Bilczewskiego († 20 III 1923), arcybiskupa lwowskiego obrządku łacińskiego³³. B. Natoński SI opowiedział jak św. Józef był czczony przez jezuitów polskich w latach 1564–1979³⁴. A. Bober SI przygotował małą antologię patrystyczną o św. Józefie³⁵. J. Ożóg SI zebrał dokumenty nauczania kościelnego o św. Józefie, mianowicie papieży: Piusa IX, Leona XIII, Benedykta XV, Piusa XII, Jana XXIII oraz arcybiskupów: wspomnianego lwowskiego Józefa Bilczewskiego i krakowskiego Karola Wojtyły, obecnie papieża Jana Pawła II³⁶.

Prócz wyżej omówionego, jeszcze inne dzieło jozefologiczne posiada Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej, dwutomową pracę zbiorową o Józefie z Nazaretu, wydaną w 1979 roku w Krakowie przez karmelitów bosych³⁷, zawierającą cztery rozprawy autorów zagranicznych, przełożone na język polski³⁸ oraz cztery rozprawy autorów polskich³⁹.

Autorzy warmińscy przygotowali szereg rozpraw jozefologicznych.

Kazimiera Białczak — siostra Agnia OSB — w roku 1980 napisała rozprawę magisterską na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego o liturgicznej czci św. Józefa w Polsce w świetle ksiąg liturgicznych⁴⁰. Pierwsze ślady liturgicznego kultu znalazła w Krakowie XII wieku, Wrocławiu XIV, Gnieźnie i Włocławku XV, pozostałych diecezjach polskich XVI wieku. Augustianie zaczęli czcić św. Józefa w połowie XV wieku, paulini, cystersi i norbertanie z początkiem XVI wieku. Sobór Trydencki ujednolicił kult św. Józefa, nie dotykając ksiąg liturgicznych dominikańskich, karmelitańskich i norbertańskich⁴¹.

Podobnie ks. J. Miciński napisał w 1991 roku rozprawę magisterską na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie o Janie

³¹ Tamże, s. 329–330; F. Bracha CM oparł się na referacie wygłoszonym na II Międzynarodowym Sympozjum Jozefologicznym w Toledo (19–26 IX 1976): J. Wojtkowski, De Polonorum participatione cultui sancti Joseph Ecclesiae occidentalis deque influxu ipsorum in eundem cultum saeculis XV et XVI vertentibus, *Estudios Josefinos XXXI*:1977 nr 61–62, s. 529–550.

³² F.L. Filas SI, *iw.*, s. 330–333; F. Bracha CM oparł się na wygłoszonym podczas wyżej wymienionego sympozjum referacie: W. Schenk, Der liturgische Kult des hl. Joseph in Polen vom Mittelalter bis zum 17. Jahrhundert, *Estudios Josefinos XXXI*:1977 nr 61–62, s. 623–631. — W. Schenk korzystał z rozprawy magisterskiej siostry K. Białczak OSB, Kult liturgiczny św. Józefa w Polsce w świetle ksiąg liturgicznych. Kwidzyn 1980.

³³ F.L. Filas SI, *iw.*, s. 327–368.

³⁴ Tamże, s. 369–392.

³⁵ Tamże, s. 393–429.

³⁶ Tamże, s. 431–461.

³⁷ Józef z Nazaretu, t. 1–2. Kraków 1979.

³⁸ B. Martelet, Joseph de Nazareth l'homme de confiance, Paris – Fribourg 1974; J. Galot SI, Saint Joseph. Museum Lessianum n. 53. Löwen 1962; P. Barbagli OCD, S. Giuseppe nel Vangelo, Roma 1963; T. Stramare OSI, Figlio di Giuseppe da Nazaret. Problemi dell'infanzia di Gesù.

³⁹ F. Gołębowski OP, Nauka Justyna Zapartowicza (Miechowity) o św. Józefie jako mężu Maryi i przybranym ojcu Syna Bożego; T. Sinka CM, Nabożeństwa ku czci Świętego Józefa w Polsce; C. Gil OCD, Z dziejów kultu Św. Józefa w prowincji polskiej karmelitów bosych; T. Fittych, Bernard Rosa (1624–1696) — opat Krzeszowskich Cystersów — jako propagator kultu św. Józefa.

⁴⁰ K. Białczak OSB, *iw.*

⁴¹ Tamże, s. 82.

Jerzym Kunigku (1648–1719) i jego fundacjach ku czci św. Józefa. Pierwsze ślady czci św. Józefa na Warmii pochodzą z 1585 roku. J.G. Kunigk założył na przełomie XVI/XVII wieku bractwa św. Józefa posiadające własne ołtarze z obrazem św. Józefa w kościołach parafialnych w Pieniężnie, Fromborku, Olsztynie, Lidzbarku. Same ołtarze ufundował w Świętej Lipce i katedrze fromborskiej. Bractwa czciły św. Józefa jako patrona konających⁴².

Ks. dr hab. Władysław Nowak zbadał cześć św. Józefa u ewangelików mazurskich w wiekach XVII–XIX, przedstawiając wyniki na Międzynarodowych Sympozjach Józefologicznych⁴³.

Biskup Julian Wojtkowski badał katolickie nabożeństwo do św. Józefa na Warmii w wiekach XVI–XIX, ogłaszając wyniki również na Międzynarodowych Sympozjach Józefologicznych⁴⁴.

4. Czasopisma

Pismo urzędowe diecezji warmińskiej zachęcało do czytania czasopisma *Pod Opieką Świętego Józefa*, stanowiącego dodatek do *Głosu Karmelu*⁴⁵.

To samo diecezjalne pismo urzędowe na innym miejscu zalecało książkę biskupa włocławskiego Karola Radońskiego o Świętych i Błogosławionych Kościoła Katolickiego⁴⁶, w której to encyklopedii zawarte jest również hasło o św. Józefie Oblubieńcu NMP, czczonym już w wieku IX na Wschodzie, w XIV na Zachodzie, do którego nabożeństwo rozwinęło się w wieku XVI, rozkwitło w wieku XIX, a w wieku XX, w roku 1912, osiągnęło stopień uroczystości⁴⁷.

⁴² J. Miciński, Jan Jerzy Kunigk (1648–1719) kanonik warmiński i jego fundacje ku czci św. Józefa, Kraków 1991.

⁴³ W. Nowak, Kult św. Józefa, jw.; tenże, Święty Józef w życiu religijnym wiernych Kościoła ewangelicko-augsburskiego na Mazurach w XVIII wieku, *SW XXVII* (1990), s. 293–308; tenże, Problem kultu naśladowania św. Józefa, przybranego ojca Jezusa Chrystusa, u ewangelików na Mazurach w XVII wieku, *SW XXII–XXIII* (1985–1986), s. 217–232; tenże, Święty Józef w postylografii ewangelickiej XIX wieku na Mazurach, *KMW* (1984), s. 431–435; tenże, San Giuseppe nella vita religiosa dei fedeli della Chiesa evangelica augustana nella terra di Mazuria nel XVIII secolo, *Estudios Josefinos* 45 (1991), s. 565–579; tenże, Il culto di San Giuseppe presso gli evangelici della Mazuria nel seicento, *Cahiers de Joséphologie* 35 (1987), s. 534–449; tenże, San Giuseppe nella postillographia evangelica in Mazuria nel XIX secolo, *Estudios Josefinos* 49 (1995), s. 439–449.

⁴⁴ J. Wojtkowski, De Polonorum participatione cultui Sancti Joseph Ecclesiae Occidentalis deque influxu ipsorum in eundem cultum saeculis XV et XVI vertentibus, *Estudios Josefinos* 31 (1977), s. 529–550; tenże, De theologia et cultu sancti Joseph in Warmia saeculo XVII, *Cahiers de Joséphologie* XXIX (1981), s. 928–941; tenże, (Rec.): F. L. Filas, Święty Józef, jw.; tenże, O kulcie Świętego Józefa w książkach polsko-niemieckich wydanych w XVII wieku, *AK 107* (1986), s. 286–290; tenże, De cultu Sancti Joseph in libris polono-germanicis saeculo XVII impressis, *Cahiers de Joséphologie* XXXV (1987), s. 421–424; tenże, De cultu Sancti Joseph in libris Brunsbergae saeculo XVIII impressis, *Estudios Josefinos* XLV (1991), s. 595–606; tenże, Cześć Świętego Józefa w drukach braniewskich XVIII wieku, *SW XXVII* (1990), s. 281–291; tenże, Sanctus Joseph in Warmia saeculi XIX, *Cahiers de Joséphologie* XLIII (1995), s. 227–243.

⁴⁵ *WWD* III :1947 nr 6, s. 47.

⁴⁶ Tamże, IV :1948 nr 4, s. 49–50.

⁴⁷ K. Radoński, Święci i Błogosławieni Kościoła Katolickiego, Encyklopedia hagiograficzna, Warszawa – Poznań – Lublin 1947, s. 237.

W trzy lata później nowenna do św. Józefa, opracowana przez o. Hołubowicza SI⁴⁸, została w tym samym diecezjalnym piśmie urzędowym zalecona kapłanom⁴⁹.

II. NABOŻEŃSTWO

1. Przepisy

Święta Kongregacja Obrzędów w dniu 6 XII 1912 roku odpowiedziała na wątpliwość dotyczącą święta Świętego Józefa, obchodzonego 19 marca lub w III niedzielę po Wielkanocy: *Festum de quo in casu convenientius in Dominicam III post Pascha reponatur: nisi speciales habeantur rationes illud in sua die 19 martii retinendū*. Ordynariat Diecezji Warmińskiej wyjaśnił, że zachodzą dwa szczególnie powody: a mianowicie «starodawne pielgrzymki» i «nabożeństwo czterdziestogodzinne», polecając proboszczom kościołów pod wezwaniem św. Józefa, aby sprawę przedłożyli ordynariatowi⁵⁰.

Sługa Boży Stefan Kardynał Wyszyński, Prymas Polski, dnia 4 III 1959 roku na święto św. Józefa Rzemieślnika, przypadające wówczas w piątek, dał dyspensę od wstrzemięźliwości od potraw mięsnych i władzę binowania Mszy św. w całej Polsce, świadcząc o nabożeństwie i obecności wiernych⁵¹.

Biskup płocki Tadeusz Zakrzewski w 1962 roku ogłosił odpust zupełny pod zwykłymi warunkami w dniach św. Józefa Oblubieńca NMP (19 III oraz 1 V) dla kapłanów z Unii Misyjnej Duchowieństwa⁵².

Prymas Polski w dniu 2 IV 1964 roku zwolnił polskich wiernych od wstrzemięźliwości od potraw mięsnych w święto św. Józefa Rzemieślnika przypadające w piątek⁵³. Podobnie dnia 18 II 1976 roku tenże sam prymas Polski, kardynał Stefan Wyszyński, udzielił dyspensy od wstrzemięźliwości od potraw mięsnych w dniu uroczystości św. Józefa⁵⁴.

2. Brewiarz i Mszał

Biskup olsztyński dr Tomasz Wilczyński dnia 25 V 1962 roku ogłosił *modlitwę nakazaną* o św. Józefie na uproszenie opieki nad Seminarium Warmińskim Hosianum⁵⁵.

Dekret Świętej Kongregacji Obrzędów z dnia 13 XI 1962 roku o włączeniu imienia św. Józefa do rzymskiego kanonu mszalnego, ogłoszony został w piśmie urzędowym diecezji warmińskiej na lipiec-sierpień następnego roku⁵⁶. Przekład

⁴⁸ Hołubowicz SI, Nowenna do św. Józefa, 50 stron.

⁴⁹ WWD VI :1950 nr 1, s. 25.

⁵⁰ AAS IV (1912), s. 728; *Pastoralblatt für die Diözese Ermland XLV* (1913), s. 29.

⁵¹ WWD XIV :1959 nr 1, s. 10.

⁵² Tamże, XVII :1962 nr 4, s. 33-34.

⁵³ Tamże, XIX :1964 nr 5, s. 30.

⁵⁴ Tamże, XXXI :1976 nr 2, s. 92.

⁵⁵ Tamże, XVII :1962 nr 5, s. 5.

⁵⁶ Tamże, XVIII :1963 nr 4, s. 2.

polski, zatwierdzony przez Komisję Liturgiczną Episkopatu Polski do komentarzy liturgicznych i modlitewników, ukazał się nieco później⁵⁷.

Tenże sam biskup olsztyński dr Tomasz Wilczyński ponownie nakazał modlitwę o św. Józefie dnia 24 IV 1964 roku, na uproszenie powołań kapłańskich⁵⁸.

3. Rytuał

Św. Pius X papież dekretem *Dla Miasta i Świata* z dnia 18 III 1909 roku zatwierdził do odmawiania prywatnego i publicznego litanie o św. Józefie Obłubieńcu NMP, nadając za odmówienie 300 dni odpustu⁵⁹.

Ks. prof. dr Stefan Biskupski, wikariusz kapitulny diecezji warmińskiej, dekretem z dnia 19 II 1955 roku ujedynolicił nabożeństwa dodatkowe, wydając między innymi wzorcowy tekst litanii do św. Józefa w języku polskim⁶⁰.

4. Modlitewniki

Biskup warmiński dr Augustyn Bludau w latach 1913 i 1922 wydał w Braniewie tak zwane *drugie wydanie*, a w rzeczywistości dwa różne wydania zbioru modlitw dla Diecezji Warmińskiej⁶¹, zawierającego na 10 stronach nabożeństwo do św. Józefa: *Małe oficjum*⁶², litanie⁶³, modlitwę zwaną *skuteczną*⁶⁴, Zawierzenie św. Józefowi⁶⁵, przypisywaną św. Bernardowi modlitwę *Pomnij* do Matki Boskiej, ale przerobioną o św. Józefie⁶⁶, Modlitwę papieża Leona XIII⁶⁷, akt strzelisty⁶⁸, codzienną modlitwę do Św. Rodziny⁶⁹, drugi akt strzelisty⁷⁰.

Godziny *małego oficjum* o św. Józefie w języku polskim miały te same tematy hymnów, jak *godzinki* drukowane w XVIII w. w Braniewie⁷¹: poślubienie Maryi, lęk brzemienności, Narodzenie Pana, ucieczka do Egiptu, powrót do Nazaretu, znalezienie w świątyni, śmierć na rękach Jezusa i Maryi.

⁵⁷ Tamże, XIX :1964 nr 3, s. 13.

⁵⁸ Tamże, XIX :1964 nr 5, s. 31.

⁵⁹ *Pastoralblatt für die Diözese Ermland* XLI (1909), s. 66–67, z łacińskim i niemieckim brzmieniem litanii.

⁶⁰ WWD X :1955 nr 1, s. 1–37, litanie: 28–29.

⁶¹ Zbiór Modlitw dla Dyecezyi Warmińskiej. Za rozporządzeniem Najprz. Ks. Biskupa Warmińskiego. Wydanie drugie, Brunsberga 1913, 1922. Drukiem i nakładem drukarni Warmińskiej. (X. K. Skowroński).

⁶² Tamże, s. 145–150, lub 138–143.

⁶³ Tamże, s. 150–151, lub 143–144.

⁶⁴ Tamże, s. 152, lub 144–145.

⁶⁵ Tamże, s. 152, lub 145.

⁶⁶ Tamże, s. 153, lub 146.

⁶⁷ Tamże, s. 153–154, lub 146–147.

⁶⁸ Tamże, s. 154, lub 147.

⁶⁹ Tamże s. 154–155, lub 147–148.

⁷⁰ Tamże, s. 155, lub 48.

⁷¹ J. Wojtkowski, *De cultu Sancti Ioseph in libris Brunsbergae*, jw., s. 597–599.

Na jutrznię:

*Józefie z pokolenia Dawida wydany,
Opiekunie Jezusa od Boga wybrany!
Poślubiony PaniENCE stanu anielskiego!
Stróżu arki przeczystej Króla niebieskiego!
Tyś sam jeden z młodzianów innych bardzo wiele,
Oblubieńcem Maryi obrany w kościele:
Gdy łaska zakwitnęła w rękach Twych cudownie,
Gołębica usiadła na głowie nadobnie.*

Modlitwa:

*Prosimy Cię Panie, abyśmy przez zasługi Józefa świętego, Oblubieńca
Przenajświętszej Rodzicielki Twojej, wspomóczeni byli, iż czego prosbami
naszemi otrzymać nie możemy, za Jego przyczyną aby nam дано było.*

Na prymę:

*Ty strapiony nie wiedząc skrytej tajemnicy,
Myślisz zaraz opuścić swą Oblubienicę:
Już to wszystko szwankuje! We śnie Anioł głosi:
Wesel się, mówi, nie bój, Pana Boga nosi.
Ocknąwszy tedy ze snu, uwierzyłeś słowom;
Jakoż też należało takim wierzyć mowom.
Zjednaj nam, byśmy wiary świętej tajemnice
Poznawszy, obaczyli w niebie Boskie lice.*

Na tercję:

*Wszystek świat popisują, idźże do Betleem.
Oddaj swe posłuszeństwo, pośpiesz z Zbawicielem,
Który się tam narodzi, obaczysz Go w ciele,
Czego czekał Symeon przez lat bardzo wiele.
Stało się, że Maryja Jezusa powiła,
W pieluszki owinąwszy, w żłobie położyła,
Którego nawiedzając pasterze, witali,
Toż czyniąc trzej Królowie, dary Jemu dali.*

Na sekstę:

*Nie śpi Heród okrutny, już dziatki morduje,
Krew niewinną rozlewa, Boga prześladowe,
Swym mieczem na Maryi Jedynaka godząc
Kwapże się do Egiptu, Jezusa uwodząc.
Natychmiast usłuchałeś głosu Anielskiego,
Byś od śmierci zachował Syna panińskiego.
Zostawałeś w Egipcie z Jezusem, i Jego
Matką miłą Maryją do czasu pewnego.*

Na nonę:

*Ty po śmierci Heroda, z przestrogi Anielskiej,
Powróciłeś do ziemi znowu izraelskiej.
Szedłszy do Galilei z Bogiem, Matką Jego,
Zażywałeś w Nazaret stanu pokornego.
I tam między krewnymi w radości mieszkałeś,
Zbawiciela z dzieciństwa świata wychowałeś.
Żywiłeś ciężką pracą, potem czoła Swego,
Pod Swą mając opieką Boga Wcielonego.*

Na nieszpory:

*Tyś był stracił Jezusa dwunastego roku.
Jedyną Twą pociechę, jak źrenicę w oku.
Szukasz wszędzie, znajdujesz w pośrodku doktorów,
Strzeżesz pilnie wiecznego Króla Archaniołów.
Któryć się w posłuszeństwie, jak Ojcu poddaje,
Twoim Pan nieba, ziemi, poddanym się staje.
Ojcem Ciebie mianuje, matką zaś Maryją,
Ten, któremu Anieli wiecznie czołem biją.*

Na kompletę:

*Szczęśliwys jest Józefie, gdy Cię leżącego
Trzyma Jezus z Maryą już konającego.
Za Twe wierne usługi postugę oddają,
Przy świętym zejściu Twojem pociechy dodają.
Z jednej strony Pan Jezus, z drugiej Matka Jego,
Anieli też trzymają Józefa świętego.
Tak szczęśliwie dokonał, który służył wiernie,
Teraz bierze zapłatę, w Niebie nieśmiertelnie.*

Modlitwa:

*O Boże, któryś w niewymównej Opatrzności Twojej Józefa świętego Naj-
świętszej Rodzicielce Twojej za Oblubieńca wybrać raczył, prosimy pokor-
nie, abysmy, którzy go Obrońcą, Ojcem, Patronem i Opiekunem być znamy
na ziemi, Oredownikiem i taskawym Przyczyńcą mieć mogli w niebie.*

Ofiarowanie:

*Te godzinki pokornie z serca uprzejmego
Ofiarując Patronie, Ty przed Pana Swego
Zanieś na tron wysoki w modlitwie gorącej,
Abyśmy byli w chwale, końca nie znającej.*

Powyższe hymny czyły św. Józefa jako oblubieńca Maryi i prawnego ojca Jezusa. Dwie modlitwy, z których pierwsza zapożyczona z liturgii dnia 19 marca, odmawiana była sześciokrotnie w poszczególnych godzinach, druga natomiast, z litanii do św. Józefa wzięta, odmawiana była tylko raz w komplecie. Obie

wzywały św. Józefa jako orędownika. *Małe oficjum* o św. Józefie naśladowało go przede wszystkim jako świętego, czciło jako oblubieńca Maryi i prawnego ojca Pana Jezusa, wzywało jako orędownika, wreszcie miłowało jako czystego. Całe nabożeństwo do św. Józefa zawarte w omawianym modlitewniku najpierw wzywało orędownika, potem naśladowało świętego, na trzecim miejscu czciło prawnego ojca Pana Jezusa, na czwartym miłowało czystego.

W 1927 roku wyszło stereotypiczne wydanie niemieckiego modlitewnika dla diecezji warmińskiej, zawierające bogate nabożeństwo do św. Józefa⁷²: litanie do św. Józefa⁷³, modlitwę papieża Leona XIII do św. Józefa⁷⁴, a także długą modlitwę do chwalebego Patriarchy⁷⁵. Litania wzywała orędownika, naśladowała świętego, czciła oblubieńca i prawnego ojca, miłowała czystego. Modlitwa Leona XIII również na pierwszym miejscu wzywała orędownika, lecz na drugim miejscu czciła oblubieńca i prawnego ojca, na trzecim naśladowała świętego, na czwartym miłowała czystego. Bardzo długa zaś modlitwa do chwalebego patriarchy św. Józefa obrońcy dziewictwa, małżonków, ojców rodzin, rzemieślników, pielgrzymów, ubogich, strapionych, orędownika grzesznych, opiekuna umierających, patrona Kościoła, najpierw wzywała orędownika, po wtóre naśladowała świętego, po trzecie czciła oblubieńca i prawnego ojca, po czwarte miłowała czystego.

Po drugiej wojnie światowej, w 1956 roku ukazał się w języku polskim *Modlitewnik Warmiński*, zawierający nabożeństwo do św. Józefa⁷⁶, a mianowicie litanie, oddanie siebie, modlitwę św. Piusa X papieża oraz modlitwę o dobrą śmierć⁷⁷, składające się na następujący obraz św. Józefa: orędownik, święty, oblubieniec i opiekun, czysty.

Mała książeczka do nabożeństwa dla dzieci do Pierwszej Komunii Świętej, ułożona przez ks. dr. Józefa Wojtukiewicza i wielokrotnie w diecezji warmińskiej wydawana, zawierała tylko litanie, wzywającą wstawiennictwa św. Józefa, naśladowującą jego świętość, oddającą cześć jego godności oblubieńca i prawnego ojca, miłującą jego czystość⁷⁸.

Modlitwa Sługi Bożego papieża Piusa XII do św. Józefa Rzemieślnika, obdarzona cząstkowym odpustem, została ogłoszona w Diecezji Warmińskiej w marcu 1959 roku⁷⁹. Zawiera ona nabożeństwo do św. Józefa: wzywania, naśladowania i czci.

Dwa lata później wydany modlitewnik Diecezji Warmińskiej dla dorosłych powiązał nabożeństwo do św. Józefa z dniem 19 marca⁸⁰: litanie, modlitwę papieża Leona XIII i pieśń eucharystyczną nieznanego autora: *O Józefie ukochany*.

⁷² Gebetbuch für das Bistum Ermland. Stereotyp-Ausgabe. Braunsberg 1927. Druck und Verlag der Ermländischen Zeitungs- und Verlagsdruckerei (Erml. Verlagsgesellschaft m. b. H.).

⁷³ Tamże, s. 194–196.

⁷⁴ Tamże, s. 196.

⁷⁵ Tamże, s. 201–204.

⁷⁶ *Modlitewnik Warmiński*, Olsztyn 1956. Słowo wstępne napisał ks. prof. Stefan Biskupski, administrator czyli wikariusz kapitułny Diecezji Warmińskiej.

⁷⁷ Tamże, s. 101–105.

⁷⁸ Jezus pochwalony, Olsztyn 1959, 1964, 1966, 1968, 1969, 1971.

⁷⁹ WWD XIV:1959 nr 2, s. 10–11; Por. AAS 50 (1958), s. 335–336.

⁸⁰ Z modlitwą przez życie, Bydgoszcz 1961, s. 168–172.

Modlitewnik pięknie ukazuje wstawiennictwo, świętość i prawne ojcostwo św. Józefa.

*O Józefie ukochany, pod opieką Twoją rósł — Chleb żywota z nieba dany,
Tyś Go na swym ręku niósł; — Tyś Go w ziarnie pielęgnował, by nakarmił
ludzki głód; — Tyś nam ustrzegł i zachował ten miłości Bożej cud.
Dla Niego żyć, z Tobą Go czcić, — Gdzie chwały swej On tai blask: — By
wszystkim nam był Jezus sam, Ach uproś tę najdroższą z łask.
Tego, który w Nazarecie Tobie powierzony był, — My strzeżemy na tym
świecie, gdzie Majestat Boży skrył, — Twą miłością, sercem Twoim, ucz
Jezusa wielbić tu, — Jak Ty pracą, łzami, znojem, całym życiem służyć Mu.
Dla Niego żyć...⁸¹*

Dopiero dwadzieścia lat później wydany został w Diecezji Warmińskiej modlitewnik krakowskiego zmartwychwstańca, ojca Stefana Koperka CR: *Wiem, komu zawierzyłem*, z litanią, modlitwą Leona XIII i kolektą o św. Józefie Rzemieślniku (I V), oraz trzema pieśniami na cześć św. Józefa⁸², co łącznie składa się na kult wzywania, naśladowania, czci i miłości, dając obraz św. Józefa: orędownika, świętego, oblubieńca i prawnego ojca, człowieka czystego.

Przed dwoma laty ks. mgr Ireneusz Bruski opracował książkę do nabożeństwa dla wiernych w starszym wieku: *Ku Bogu*, drukowaną większymi czcionkami, z litanią do św. Józefa i modlitwą papieża Leona XIII⁸³, podobnie jak wyżej przedkładając wstawiennictwo nad naśladowanie i cześć nad miłość.

Wszystkie modlitewniki zawierały litanię do Wszystkich Świętych z wzywaniem: *Święty Józefie módl się za nami*, uwydatniającym jednakowo świętość godną naśladowania i orędownictwo godne wzywania.

5. Śpiewniki

Śpiewnik dla wiernych narodowości niemieckiej wielokrotnie wydawany stereotypicznie dla Diecezji Warmińskiej, zawsze zawierał niemiecki przekład łacińskiego hymnu: *Magne Ioseph, fili David*, na cześć orędownika i opiekuna, prawnego ojca i czystego oblubieńca, godnego naśladowania w świętości⁸⁴.

Inny śpiewnik dla polskich wiernych Diecezji Warmińskiej, nie tylko wielokrotnie wydawany lecz także poprawiany⁸⁵, miał za zadanie ujednoczenie śpiewu w trzech częściach diecezji: *Palatynacie* (dawnym województwie malborskim)

⁸¹ Tamże, s. 172: *O Józefie ukochany...*

⁸² S. Koperck CR, *Wiem, komu zawierzyłem*, Olsztyn 1981, s. 225–226, 364, 464–465. Pieśni zaczynają się słowami: *Duszo moja...; Józefie, Święty Patronie...; O Józefie ukochany...*

⁸³ Bruski I.: *Ku Bogu*. Częstochowa 1995, s. 314–319.

⁸⁴ *Gesang und Gebetbuch für das Bistum Ermland*. Neu herausgegeben auf Anordnung des Hochwürdigsten Herrn Bischofs Andreas. Stereotyp-Ausgabe, Braunsberg 1908, s. 168–169: *Ioseph, Davids Sohn geboren*.

⁸⁵ Zbiór pieśni i modlitw dla Dyecezyi Warmińskiej za rozporządzeniem Najprzewielebniejszego Ks. Biskupa Augustyna [Bladau]. Wydanie piąte, Brunsberga 1914. Wydanie szóste, Brunsberga 1922. Drukiem i nakładem Drukarni Warmińskiej (K. Skowroński).

idącym za zwyczajem Diecezji Chełmińskiej (Pelplin), na Mazurach z polskim zwyczajem, i na Warmii mającej własne śpiewy. Jako pomoc polecano nuty wydane w Pelplinie, Lipsku i Braniewie⁸⁶. Porównanie z drugim wydaniem roku 1866, o którym mowa była w dziejach kultu XIX wieku⁸⁷, wykazuje tylko dwie pieśni do św. Józefa: nr 143 *Szczęśliwy, kto sobie Patrona...* oraz nr 144 *Święty Józefie, Jezusa Piastunie...*, znane już ze wspomnianego wydania. W pieśni nr 143 występuje on jako orędownik i święty, w pieśni nr 144 jako orędownik, prawny ojciec Jezusa i święty.

Druga wojna światowa uniemożliwiła ponowne wydanie bogatego śpiewnika polskiego Diecezji Warmińskiej, stąd stał się konieczny w roku 1946 druk małego ubogiego śpiewniczka⁸⁸, w którym jednak znalazły się dwie pieśni do św. Józefa: wyżej wymieniona pieśń nr 143, oraz nowa: *Duszo moja, niech pieśń twoja niesie Józefowi cześć...*⁸⁹ ślawiąca na pierwszym miejscu świętość, na drugim prawne ojcostwo, na trzecim zarówno czystość jak i orędownictwo.

Po ośmiu latach nowy śpiewnik dla Warmii i Mazur został wydany w Warszawie⁹⁰, zawierający litanie⁹¹ oraz cztery pieśni na cześć św. Józefa, dwie z nich zaczerpnięte zostały ze śpiewniczka roku 1946, a dwie z dużego śpiewnika dziewiętnastowiecznego⁹². Na pierwszym miejscu św. Józef sławiony był jako orędownik, na drugim jako święty, na trzecim jako prawny ojciec Pana Jezusa i oblubieniec Maryi, a na ostatnim jako czysty (tylko jeden raz!).

W 1961 roku wprowadzony został w Diecezji Warmińskiej nowy śpiewnik polski, ułożony przez ks. Wojciecha Lewkowicza⁹³, cieszący się do dnia dzisiejszego wielu wydaniami, wzbogacanymi i poprawianymi. Św. Józef wychwalany jest w pieśniach o Świętej Rodzinie, z których pierwsza: *Dobrze złączone Imiona one...*⁹⁴, dwie inne zaś już znane dobrze z powyższych śpiewników: *Duszo moja, niech pieśń twoja głosi Józefowi cześć!* a także: *Szczęśliwy, kto sobie Patrona, Józefa ma za Opiekuna...* Pierwsza z nich jednakowo chwali orędownictwo i świętość Józefa, druga świętość przedkłada nad prawnym ojcostwem i godnością oblubieńca, raz tylko wspominając wstawiennictwo i czystość, trzecia zaś poświęcona wstawiennictwu na ostatnim miejscu wspomina świętość. W nowszych wydaniach, na przykład z lat 1977 i 1982⁹⁵, znajduje się czwarta pieśń: *Józefie,*

⁸⁶ Tamże, s. 3 nie liczbowana: Melodye do Zbioru pieśni nabożnych dla użytku kościelnego, Pelplin; Supplement Melodye do Zbioru pieśni nabożnych dla diecezji Warmińskiej, Lipsk [Leipzig]; Orgelbegleitung, Brunsberg [Braunsberg].

⁸⁷ J. Wojtkowski, Sanctus Joseph in Warmia saeculi XIX, jw. s. 237.

⁸⁸ L. Kauczor, Z. Geneja, Z pieśnią przed tron Boży, Olsztyn 1946.

⁸⁹ Tamże, s. 121.

⁹⁰ Zbiór pieśni nabożnych dla Warmii i Mazur. Śpiewnik Diecezji Warmińskiej w układzie Ks. Radey Antoniego Sikorskiego, Warszawa 1954.

⁹¹ Tamże, s. 289–291.

⁹² Tamże, s. 164–167.

⁹³ Śpiewnik parafialny, czyli zbiór pieśni sakralnych polskich i łacińskich dla użytku wiernych w kościołach rzymsko-katolickich. Zebrał i ułożył X. Wojciech Lewkowicz, [Kraków 1961].

⁹⁴ Tamże, s. 374.

⁹⁵ Śpiewnik parafialny, czyli zbiór pieśni kościelnych oraz modlitw dla użytku wiernych w kościołach rzymsko-katolickich. Wydanie X. Zebrał i ułożył ks. Wojciech Lewkowicz, Olsztyn 1977; t e n ż e, Wydanie XI, Olsztyn 1982.

*święty Patronie...*⁹⁶, ułożona dla młodzieży⁹⁷ przez ojca Józefa Hołubowicza SI (1835–1887), historyka misji wśród pogan⁹⁸, oddająca cześć orędownictwu św. Józefa. — Wszystkie wydania śpiewnika ks. W. Lewkowicza zawierają litanie do św. Józefa, wzywającą orędownictwa, naśladowającą świętość, czczącą prawne ojcostwo i godność oblubieńczą, wreszcie miłującą czystość.

W Diecezji Warmińskiej znany jest także zbiór 100 pieśni o św. Józefie, wydany w 1983 roku⁹⁹ przez Zgromadzenie Sióstr Świętego Józefa III Zakonu Świętego Franciszka z Asyżu¹⁰⁰, z okazji jubileuszu stulecia swego istnienia, zawierający: I. śpiewy liturgiczne (1–8), II. pieśni pochwalne (9–23), III. o naśladowaniu Przczystego Oblubieńca NMP (24–37), IV. o opieceknie dziatwy i młodzieży (38–50), V. o naśladowaniu głowy Świętej Rodziny (51–63), VI. o wzorze rzemieślników (64–70), VII. o Patronie Kościoła Świętego (71–95), VIII. o patronie umierających (96–100). Z samego wyliczenia widać, iż nabożeństwo naśladowania św. Józefa częstsze jest od nabożeństwa wzywania.

6. Objawienia prywatne

Na VI Ogólnopolskim Kongresie Mariologicznym w roku 1977, odbytym w Olsztynie z okazji stulecia objawień NMP w Gietrzwałdzie ówczesny biskup pomocniczy warmiński dr Jan Obłąk zaprzeczył wiarygodności pseudoobjawień św. Józefa, a zeznające o nich niewiasty: Elżbietę Bilitewską (* 28 VII 1831 w Nagładach) i Katarzynę Wieczorkównę (* 25 XI 1853 w Gietrzwałdzie) osądził jako niegodne wiary¹⁰¹. Zgodnie z rezolucją Kongresu biskup warmiński dr Józef Drzazga na mocy swej zwyczajnej władzy w dniu 11 IX 1977 roku zatwierdził kult objawień samej Najświętszej Maryi Panny w Gietrzwałdzie, otrzymanych przez Barbarę Samulowską (* 21 I 1865 w Worytach), późniejszą siostrę Stanisławę w Zgromadzeniu Sióstr Miłosierdzia († 6 XII 1950 w Gwatemali)¹⁰².

⁹⁶ Tamże, 266.

⁹⁷ J. Hołubowicz SI, *Pieśń do św. Józefa, patrona młodzieży*, Kraków 1913.

⁹⁸ J. Duchniewski, HOŁUBOWICZ Józef Wiktor SI, EK, t. 6, k. 1163.

⁹⁹ T. Kręzolek CFSJ, *Śpiewnik jubileuszowy. Świętego Józefa pieśnią wystawiajmy. Msza jubileuszowa oraz zbiór 100 pieśni w układzie na 1, 2, 3 lub 4 głosy ku czci Świętego Józefa Oblubieńca NMP i Patrona Kościoła Świętego*. Zgromadzenie Sióstr Świętego Józefa, Tarnów 1983.

¹⁰⁰ Zgromadzenie Sióstr Józefitek, na Warmii nie znane, założone zostało we Lwowie w 1884 roku przez ks. Zygmunta Gorazdowskiego (1845–1920) zasłużonego w pracy katechetycznej, wychowawczej, społecznej i charytatywnej. Zob. G. Jaworska, GORAZDOWSKI Zygmunt, EK, t. 5, k. 1296.

¹⁰¹ J. Obłąk, *Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie, ich treść i autentyczność w opinii współczesnych*. (W stulecie objawień 1877–1977).

¹⁰² J. Drzazga, Dekret, SW XIV (1977), s. 3; B. Tomczyk CM, *Siostra Miłosierdzia Barbara Stanisława Samulowska († 1950) wizjonerka z Gietrzwałdu*, SW XIV (1977), s. 137–145.

III. WSPÓLNOTY

1. Stowarzyszenia

Już niemal 50 lat, uprzednio istniejące kapłańskie stowarzyszenie świętego Józefa z Brixen pojawiło się na Warmii w 1924 roku. Siedziba jego przed pierwszą wojną światową mieściła się w Görtz, celem było leczenie księży w uzdrowiskach południowych Niemiec: Meranie, Ika i Bad Gastein. Członkowie wpłacali 2 marki miesięcznej składki¹⁰³.

Po drugiej wojnie światowej zamiast *Akcji Katolickiej* o kobiety, mężów, młodzież żeńską i młodzież męską troszczyło się duszpasterstwo stanowe. Program homiletyczny VIII roku *Wielkiej Nowenny* przed Tysiącleciem Chrześcijaństwa w Polsce przewidywał *Triduum* dla mężczyzn przed uroczystością św. Józefa, Oblubieńca NMP, z homiliami: 1) Mąż doskonały myślą i czynem w Bogu zakorzeniony; 2) Wielkość człowieka polega na służbie; 3) Etyka zawodowa; 4) Służba Bogu w rodzinie¹⁰⁴.

Uroczystość patrona mężczyzn św. Józefa w 1967 roku została przygotowana przez tridua z homiliami, modlitwami, adoracją Najświętszego Sakramentu i błogosławieństwem Eucharystycznym¹⁰⁵.

Diecezjalny kalendarz duszpasterski zalecał dzień 19 III 1974 z *triduum* dla mężczyzn, a dzień I V 1974, święto Józefa Rzemieślnika, jako *święto pracy*¹⁰⁶.

W kalendarzu duszpasterskim na rok 1976 umieszczono uroczystość św. Józefa, przygotowaną przez *triduum* dla mężczyzn¹⁰⁷.

Nowością kalendarza duszpasterskiego na rok 1977 były trzydniowe rekolekcje dla mężczyzn przed uroczystością św. Józefa¹⁰⁸.

Warmińskie kalendarze duszpasterskie na lata 1980 i 1981 pod dniem 19 marca zalecały *triduum* dla mężczyzn i młodzieńców przed uroczystością św. Józefa¹⁰⁹.

Ze względu na diecezjalny Kongres Eucharystyczny w duszpasterskim kalendarzu zapisano pod dniem 19 III 1988 uroczystość św. Józefa, opiekuna ojców rodzin z Mszą, homilią i adoracją Najświętszego Sakramentu¹¹⁰.

Stowarzyszenie Rodzin Katolickich powołane do życia 6 III 1995 roku przez Arcybiskupa Metropolite Warmińskiego dr. Edmunda Piszcza, oddane zostało w opiekę Świętej Rodzinie: Jezusowi, Maryi i Józefowi¹¹¹.

¹⁰³ *Pastoralblatt für die Diözese Ermland* LVI (1924), s. 284, LVII (1925), s. 40–41, LVIII (1926), s. 187.

¹⁰⁴ WWD XIX :1964 nr 4, s. 40.

¹⁰⁵ Tamże, XXII :1967 nr 5, s. 198.

¹⁰⁶ Tamże, XXIX :1974 nr 1, s. 5.

¹⁰⁷ Tamże, XXXI :1976 nr 1, s. 43.

¹⁰⁸ Tamże, XXXI :1976 nr 6, s. 299.

¹⁰⁹ Tamże, XXXV :1980 nr 2, s. 107 i XXXVI :1981 nr 2, s. 91.

¹¹⁰ Tamże, XLIII :1988 nr 1, s. 27 i XLIII :1988 nr 3–4, s. 151.

¹¹¹ Tamże, L :1995 nr 18, s. 32.

2. Zakłady dobroczynne

W Lidzbarku Warmińskim sierociniec św. Józefa działał do przejścia frontu w styczniu 1945 roku, jak wynika z zapisu w kalendarzu wieczystej adoracji¹¹². Działały również domy św. Józefa w Elblągu¹¹³ i Królewcu-Ponarach¹¹⁴. Spośród warmińskich szpitali przynajmniej trzy poświęcone były św. Józefowi, mianowicie we Fromborku¹¹⁵, Biskupcu Warmińskim¹¹⁶ i Dobrym Mieście¹¹⁷, wszystkie wpisane do kalendarza wieczystej adoracji na styczeń 1945 roku, gdy klęska drugiej wojny światowej objęła Warmię.

3. Kościoły, kaplice, ołtarze, obrazy

U progu XX wieku, a mianowicie w 1894 roku, biskup warmiński Józef Ambroży Geritz wystawił przed domem biskupim we Fromborku neogotycką kapliczkę swemu patronowi, w której do dziś dnia czczona jest figura św. Józefa z Dzieciątkiem¹¹⁸.

W kościele parafialnym Najświętszego Serca Jezusowego w Olsztynie, wybudowanym w latach 1901–1903, jest witraż przedstawiający śmierć św. Józefa w obecności Jezusa i Maryi, a także bogaty treściowo ołtarz ze statuą św. Józefa z Dzieciątkiem, płaskorzeźbioną predellą przedstawiającą Józefa przed faraonem z napisem *Idźcie do Józefa* (Rdz 41,55), oraz czterema scenami z życia św. Józefa na bocznych skrzydłach: 1) zaślubiny z Maryją, 2) pokłon Magów złożony Jezusowi w obecności Maryi i Józefa, 3) znalezienie Pana Jezusa w świątyni jerozolimskiej przez Maryję i Józefa, 4) Świętą Rodzinę w Nazarecie¹¹⁹.

W kościele parafialnym św. Józefa wybudowanym w Olsztynie w latach 1912–1913 patron odbiera cześć w płaskorzeźbie na skrzydle ołtarza głównego.

W 1913 roku pięć kościołów w Diecezji Warmińskiej miało św. Józefa za patrona¹²⁰.

Bezpośrednio przed drugą wojną światową warmiński schematyzm diecezjalny na rok 1938 wykazywał 11 kościołów św. Józefa, mianowicie trzy parafie: Olsztyn¹²¹, Pasłęk i Kobyły; dalej pięć wikariatów wieczystych: Opaleniec, Morąg, Królewiec-Ponary, Tapiawa i Stanclewo; wreszcie jeden kościół filialny w Gościszewie i dwie kaplice: Bukwałd i Jedwabno¹²².

¹¹² Verzeichnis des gesamten Klerus der Diözese Ermland nach dem Stande zu Beginn des Jahres 1938 Braunsberg 1938, p. 14; *Kirchliches Amtsblatt für das Bistum Ermland* 75 (1943), s. 20, 35, 68.

¹¹³ Tamże, s. 8, 20.

¹¹⁴ Tamże, s. 20, 52, 90.

¹¹⁵ Tamże, s. 8; 77 (1945), s. 4.

¹¹⁶ Tamże, 75 (1943), s. 8, 90; 77 (1945), s. 4.

¹¹⁷ Tamże, 75 (1943), s. 8, 82; 77 (1945), s. 4.

¹¹⁸ AAWO, Akta: Frombork 34/1.

¹¹⁹ J. Piśkorska, Zabytki ruchome w kościołach i niektórych kaplicach Olsztyna według stanu z 1973 roku, SW X (1973), s. 486.

¹²⁰ *Pastoralblatt für die Diözese Ermland* XLV (1913), s. 29.

¹²¹ W latach 1911–1914 wybudowany został kościół świętego Józefa z wikariatem wieczystym od 18 XII 1924, a parafią od 1 X 1932, WWD XLVIII :1993 nr 3, s. 114–119.

¹²² Verzeichnis des gesamten Klerus der Diözese Ermland nach dem Stande zu Beginn des Jahres 1938, jw.

Rocznik Diecezji Warmińskiej 1985, na siedem lat przed podziałem w dniu 25 III 1992 roku na diecezje Elbląską i Elcką oraz archidiecezję Warmińską, połączone w Metropolię Warmińską, zawiera nowe parafie św. Józefa: Jedwabno 1958, Szkotowo 1962, Węgielsztyn 1962, Gościszewo 1971, Ruszkowo 1976¹²³, Nakomiady 1980¹²⁴, Nawiady 1989; nowe kościoły filialne: Gardeja 1945, Stare Siedlisko 1945; nowe kaplice: Długi Borek 1982, Olsztyn-Redykajny 1992¹²⁵; odpusty w dniach św. Józefa zyskiwane w kościołach o innych tytułach: Grabowo, Krasna Łąka, Lwowiec, Morąg, Straszewo, Szczytno. Podczas drugiej wojny światowej ubył trzy kościoły parafialne św. Józefa: Morąg, Królewiec-Ponary i Tapiawa, pierwszy zniszczony został na terenie Polski, drugi i trzeci są obecnie poza kultem na terenie obecnej Federacji Rosyjskiej¹²⁶.

Od dnia 1 VII 1989 roku, gdy prześladowanie Kościoła w Polsce ustało¹²⁷, powstały w Diecezji Warmińskiej nowe parafie św. Józefa: Nowa Wieś Elcka 1989, Szyleny 1990, Gołdap 1991, Pisz 1991, Krosno 1994.

W 1992 roku Diecezja Warmińska¹²⁸ miała w Polsce 396 parafii, z których 17 było pod wezwaniem św. Józefa, co stanowi 4,3%. W tym samym czasie spośród 336 filii tylko 5, a więc 1,5% miało św. Józefa za patrona. Lecz w porównaniu z 5 miejscami czci św. Józefa przed pierwszą wojną światową, 22 miejsca po drugiej wojnie światowej stanowią czterokrotny wzrost *protodulii* w XX wieku.

Stan obecny przedstawia poniższa tablica:

	Parafie	Filie	Odpusty
1	2	3	4
Archidiecezja Warmińska	1901 Kobyły 1910 Stanclewo 1926 Opaleniec 1932 Olsztyn 1958 Jedwabno 1962 Szkotowo 1976 Ruszkowo 1980 Nakomiady 1989 Nawiady 1990 Szyleny 1994 Krosno.	1858 Bukwałd 1982 Długi Borek 1992 Olsztyn- -Redykajny	Lwowiec Szczytno

¹²³ Dnia 11 II 1976 roku Biskup Warmiński dr Józef Drzazga utworzył w Ruszkowie, dekanat Ostróda, parafię pod wezwaniem świętego Józefa Oblubieńca NMP, WWD XXXI : 1976 nr 2, s. 92-93.

¹²⁴ Dnia 15 III 1980 roku Biskup Warmiński dr Józef Glemp utworzył w Nakomiadach, dekanat Kętrzyn, parafię pod wezwaniem świętego Józefa, WWD XXXV:1980 nr 2, s. 103-104.

¹²⁵ Dnia 29 XI 1992 roku został udośćniony wiernym kościół św. Józefa w Wyższym Seminarium Duchownym Metropolii Warmińskiej HOSIANUM, WWD XLVIII:1993 nr 4, s. 47.

¹²⁶ J. C y m b a l a, *Rocznik Diecezji Warmińskiej 1985*, Olsztyn 1985.

¹²⁷ Ustawa z dnia 17 maja 1989 roku o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, *Dziennik Ustaw* 29 (1989), s. 457-470.

¹²⁸ *Annuario Pontificio per l'anno 1992*, Città del Vaticano 1992, s. 739.

1	2	3	4
Diecezja Elbląska	1874 Pasłęk 1971 Gościszewo	1945 Gardeja 1945 Stare Siedlisko	Krasna Łąka Morąg Straszewo
Diecezja Ełcka	1962 Węgielsztyn 1989 Nowa Wieś 1991 Goldap 1991 Pisz		Grabowo
Okręg Kaliningradzki Federacji Rosyjskiej	Kaliningrad – Di- mitrowo (Króle- wicz -Ponary) Gwardiejsk (Ta- piawa)		
Zniszczenie	Morąg		

4. Seminarium

Administrator Apostolski Diecezji Warmińskiej ks. dr Teodor Bensch w dniu 15 sierpnia 1946 roku powołał do życia w Olsztynie Niższe Seminarium Duchowne Diecezji Warmińskiej i poświęcił je opiece św. Józefa¹²⁹.

Ten sam Administrator Apostolski w dniu 17 X 1949 roku wznowił pracę Warmińskiego Seminarium Duchownego pod opieką św. Józefa w Olsztynie¹³⁰, i dlatego wspólnota seminaryjna w każdą środę zachowuje wstrzemięźliwość od potraw mięsnych, wieczorem odprawia nabożeństwo, a każdego roku 19 marca obchodzi uroczystość św. Józefa zyskując odpust zupełny. Cześć św. Józefa rozwijała się tym żywiej, ponieważ dwaj pierwsi rektorzy Seminarium i dwaj pierwsi Biskupi Warmińscy mieli na imię Józef i w dniu 19 III obchodzili w Seminarium swe imieniny¹³¹.

Biskup Olsztyński dr Tomasz Wilczyński w dniu 25 V 1962 roku w całej Diecezji Warmińskiej nakazał aż do odwołania odmawianie we Mszy św. modlitwy do św. Józefa, z prośbą o opiekę nad Seminarium¹³².

Biskup pomocniczy gnieźnieński dr Jan Obląk, Rektor Seminarium Warmińskiego, w uroczystość Chrystusa Króla, dnia 28 X 1962 roku poświęcił nową figurę św. Józefa, patrona Warmińskiego Seminarium Duchownego HOSIANUM, czczoną w budynku seminaryjnym¹³³.

Biskup Olsztyński dr Tomasz Wilczyński w dniu 24 IV 1964 roku na

¹²⁹ WWD II:1946 nr 2, s. 4–7; II :1946 nr 4, s. 16.

¹³⁰ WWD V:1949 nr 5, s. 4–5; SEMINARIUM DIOECESANUM VARMIIENSE, in *Divini numinis, cuius causam agimus, adiutorio unice confidentes, ad vitam penes sedem Nostram actualem OLSZTINI revocamus, sub patrocinio S. Joseph, sponsi Beatae Mariae Virginis, novis statutis providemus rectoremque instituti Illustrissimum ac Reverendissimum Dominum Joseph Lapot, Sacrae Theologiae Doctorem, instituimus.* — Por. tamże, s. 9–14; VI :1950 nr 4, s. 4; VI :1950 nr 5, s. 12.

¹³¹ Rektorzy: ks. dr Józef Lapot 1949–1958 i bp dr Józef Drzazga 1958–1962; Biskupi Warmińscy: dr Józef Drzazga 1972–1978 (przedtem wikariusz kapitułny 1965–1967 i administrator apostolski 1967–1972) i dr Józef Glemp 1979–1981.

¹³² WWD XVII :1962 nr 5, s. 5.

¹³³ Tamże, XVIII :1963 nr 1, s. 61.

uproszenie powołań kapłańskich ponownie nakazał odmawiać we Mszy św. modlitwę do św. Józefa¹³⁴. W uroczystość zaś Zesłania Ducha Świętego, 17 V 1964 roku, zapowiedział listem pasterskim *Tydzień Modłów o Powołania Kapłańskie i Zakonne*, wzywając wiernych: *Błagać będziemy Ducha Św. i Najwyższego Kapłana Jezusa Chrystusa, Bożą Matkę, św. Józefa Oblubieńca przeczystej Dziewicy i Patrona Warmińskiego Seminarium Duchownego, oraz Patronów naszej Diecezji, aby wzbudzieli ducha powołań w dzieciach naszych katolickich rodzin, a te powołania, które już są, chronili przed zmarnowaniem*¹³⁵.

Warmińskie Seminarium Duchowne *HOSIANUM* uczciło dnia 19 III 1964 roku uroczystość Patrona Mszą św. pontyfikalną w kaplicy *Collegium Maius*, którą w obecności rektora, biskupa pomocniczego gnieźnieńskiego dr. Jana Obląka, odprawił również gnieźnieński biskup pomocniczy dr Józef Drzazga, z homilią ks. dr. Józefa Myśkowskiego, przy dźwiękach czterogłosowej mszy ks. dr. Tadeusza Pawluka, wykonanej przez chór seminaryjny¹³⁶.

Uroczystość patronalna św. Józefa w 1965 roku obejmowała sumę pontyfikalną z kazaniem biskupa pomocniczego gnieźnieńskiego dr. Józefa Drzazgi, przy śpiewie dwugłosowej mszy polifonicznej, skomponowanej przez ks. dr. Tadeusza Pawluka, a wykonanej przez chór seminaryjny¹³⁷.

Warmińskie Seminarium Duchowne przeżyło w 1968 roku uroczystość swego patrona św. Józefa wspólnie z alumnami Misyjnego Seminarium Ojców Werbistów (*Towarzystwa Słowa Bożego*) z Pieniężna: podczas Mszy św. pontyfikalnej, koncelebrowanej pod przewodnictwem Administratora Apostolskiego Diecezji Warmińskiej biskupa dr. Józefa Drzazgi, homilię wygłosił ks. dr. Alojzy Szore, po Mszy św. alumni obu seminariów uczestniczyli w różnych konkursach: teatralnym, poetyckim (religijnym i świeckim), muzycznym, rozrywkowym¹³⁸.

Również w 1969 roku w patronalnej uroczystości Seminarium Warmińskiego uczestniczyło Seminarium Misyjne Ojców Werbistów: po Mszy pontyfikalnej z homilią Administratora Apostolskiego biskupa odbyła się inscenizacja dramatu Jerzego Zawieyskiego *Rzeka niedoli*, w reżyserii ks. dr. Henryka Gulbinowicza¹³⁹.

Uroczystość św. Józefa, Patrona Seminarium Warmińskiego w 1970 roku obchodzona była także z Misyjnym Seminarium Ojców Werbistów. Podczas pontyfikalnej Mszy św. Biskupa Administratora Apostolskiego Diecezji Warmińskiej homilię ponownie wygłosił ks. dr. Józef Myśków¹⁴⁰.

Także w 1972 roku oba seminaria, Warmińskie i Misyjne Ojców Werbistów, uczestniczyło we Mszy św. pontyfikalnej Biskupa Administratora Apostolskiego Diecezji Warmińskiej podczas uroczystości patronalnej św. Józefa¹⁴¹.

W następnym 1973 roku patronat św. Józefa nad Seminarium Warmińskim jak zazwyczaj obchodzony był wraz z Seminarium Misyjnym, przez Mszę św.

¹³⁴ Tamże, XIX :1964 nr 5, s. 31.

¹³⁵ Tamże, s. 34.

¹³⁶ Tamże, s. 42-44.

¹³⁷ Tamże, XX :1965 nr 4, s. 41-42.

¹³⁸ Tamże, XXIII :1968 nr 5, s. 183-184.

¹³⁹ Tamże, XXIV :1969 nr 4, s. 142-143.

¹⁴⁰ Tamże, XXV :1970 nr 3, s. 132*.

¹⁴¹ Tamże, XXVII :1972 nr 2, s. 87-88.

pontyfikalną Biskupa Warmińskiego dr. Józefa Drzazgi z homilią ks. mgr. Emila Rzeszutka, akademią oraz inscenizacją o Mikołaju Koperniku¹⁴².

Opieka św. Józefa w roku 1974 czczona była bardzo uroczystie przez oba seminaria, Warmińskie i Misyjne: Mszą św. koncelebrowaną pod przewodnictwem Biskupa Warmińskiego dr. Józefa Drzazgi, z homilią ks. mgr. Henryka Madeja i śpiewem chóru seminaryjnego pod kierunkiem ks. Kazimierza Narodzonka, potem była akademie z inscenizacją dramatu Jerzego Zawieyskiego: *Tomasz More odmawia*, w reżyserii ks. dr. Władysława Nowaka¹⁴³.

W 1975 roku po Mszy św. pontyfikalnej, koncelebrowanej pod przewodnictwem Biskupa Warmińskiego dr. Józefa Drzazgi, z homilią ks. dr. Władysława Nowaka, przy śpiewie chóru seminaryjnego pod kierunkiem ks. Kazimierza Narodzonka, powtórnie odegrany został dramat Jerzego Zawieyskiego *Rzeka niedoli*¹⁴⁴.

Także w roku 1976 uroczystość św. Józefa obchodzona była przez Seminarium Diecezjalne w Olsztynie i Misyjne z Pieniężna. Pontyfikalną Mszę św. koncelebrowaną odprawił Biskup Warmiński dr. Józef Drzazga z homilią ks. lic. Jana Usiádka, po czym odbyła się akademie z recytacją *Pieśni o moim Chrystusie* Romana Brandstaettera¹⁴⁵.

Uroczystość patronalna św. Józefa w 1977 roku obchodzona była w Seminarium Warmińskim razem z Seminarium Misyjnym z Pieniężna. Po Mszy św. pontyfikalnej, koncelebrowanej pod przewodnictwem Biskupa Warmińskiego dr. Józefa Drzazgi, z homilią ks. mgr. Emila Rzeszutka i śpiewem chóru kleryckiego dyrygowanego przez ks. Kazimierza Narodzonka, alumni recytowali poematy na cześć Najświętszej Maryi Panny, wybrane przez ks. dr. Władysława Nowaka, wykładowcę liturgiki¹⁴⁶.

W ostatnim roku życia Biskupa Warmińskiego dr. Józefa Drzazgi święto patronalne Seminarium Warmińskiego obchodzone było w uroczystość św. Józefa 19 III 1978 roku przez oba seminaria, Diecezjalne w Olsztynie i Misyjne z Pieniężna. Koncelebrze pontyfikalnej przewodniczył biskup warmiński, homilię wygłosił ks. Mikołaj Lohr, wykładowca filozofii chrześcijańskiej, na akademii deklamowany był — staraniem ks. dr. Władysława Nowaka — poemat Piotra Teilharda de Chardin SI: *Msza na ołtarzu świata*¹⁴⁷.

W następnym roku, dnia 19 III 1979 Seminarium Diecezjalne obchodziło swoje święto patronalne razem z Seminarium Misyjnym z Pieniężna, biorąc udział we Mszy św. z homilią Biskupa Nominata Warmińskiego dr. Józefa Glempa, dzisiaj Kardynała Prymasa Polski¹⁴⁸.

Uroczystość patronalna Seminarium Warmińskiego razem z imieninami Biskupa Warmińskiego dr. Józefa Glempa po raz ostatni obchodzona była w 1981 roku, zanim otrzymał nominację na Arcybiskupa Gnieźnieńskiego i Warszaw-

¹⁴² Tamże, XXVIII :1973 nr 4, s. 229–230.

¹⁴³ Tamże, XXIX :1974 nr 4, s. 210–212.

¹⁴⁴ Tamże, XXX :1975 nr 3, s. 113–114.

¹⁴⁵ Tamże, XXXI :1976 nr 3, s. 137.

¹⁴⁶ Tamże, XXXII :1977 nr 3, s. 168–169.

¹⁴⁷ Tamże, XXXIII :1978 nr 3, s. 248–249.

¹⁴⁸ Tamże, XXXIV :1979 nr 5, s. 203.

skiego, Prymasa Polski. W homilii skierowanej do wykładowców, przełożonych i alumnów obu Seminarium: Diecezjalnego w Olsztynie i Misyjnego z Pieniężna, ukazał św. Józefa jako: 1) oblubieńca Maryi, opiekuna Świętej Rodziny, patrona Kościoła, orędownika wiernych; 2) czczony w sanktuariach całego świata, największym w Montrealu w Kanadzie, w polskim Kaliszu, słynnym z cudownego uwolnienia księży z obozu koncentracyjnego w Dachau; 3) opiekuna Seminarium Warmińskiego; 4) przykład świętości w miłości Jezusa i Maryi, codziennej pracy, modlitwie i kontemplacji¹⁴⁹.

W dniu 19 III 1984 roku na prośbę Rektora Seminarium biskupa dr. Wojciecha Ziembę, biskup warmiński dr Jan Oblak w Olsztynie na Redykajnach uroczystie poświęcił działkę pod budowę nowej siedziby Seminarium Warmińskiego oraz przeniesioną tam figurę jego patrona, św. Józefa¹⁵⁰.

W uroczystość patronalną Seminarium Warmińskiego, dnia 19 III 1985 roku, wspólnota seminaryjna odbyła pielgrzymkę do Sanktuarium Najświętszej Maryi Panny w Gietrzwałdzie, błagając o budowę nowej siedziby. Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył Biskup Warmiński dr Jan Oblak, homilię wygłosił biskup pomocniczy warmiński dr Wojciech Ziemba¹⁵¹.

Biblioteka Seminarium Warmińskiego 1–11 XI 1985 roku urządziła wystawę o św. Józefie opiekunie Świętej Rodziny: 1) o IV Międzynarodowym Sympozjum Jozefologicznym w Kaliszu, 2) o teologii św. Józefa, 3) o kulcie liturgicznym jemu oddawanym, 4) o jego sanktuariach¹⁵².

5. Kuria Biskupia

Administrator Apostolski Diecezji Warmińskiej dr Teodor Bensch, wychowany w głębokiej czci do św. Józefa przez Siostry Miłosierdzia św. Wincentego de Paul, w sieni Kurii Biskupiej Diecezji Warmińskiej ustawił figurę św. Józefa z lampką wieczną.

ZAKOŃCZENIE¹⁵³

Z powyższych ustaleń wynika, na podobieństwo do nabożeństwa Maryjnego, że nabożeństwo do św. Józefa na Warmii w XX wieku było chrystotypiczne, gdyż na pierwszym miejscu był wzywany jako orędownik, na drugim miejscu naśladowany jako święty, na trzecim miejscu czczony jako ojciec prawny, a na czwartym miłowany jako dziewiczy oblubieniec.

¹⁴⁹ Tamże, XXXVI :1981 nr 5, s. 245–247.

¹⁵⁰ Tamże, XXXIX :1984 nr 4, s. 191–193.

¹⁵¹ Tamże, XLI :1985 nr 5, s. 212.

¹⁵² Tamże, XLI :1985 nr 6, s. 262.

¹⁵³ Autor składa serdeczne podziękowanie Ks. prof. dr. hab. Marianowi Borzyszkowskiemu, Dyrektorowi Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej HOSIANUM i Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, za informacje bibliograficzne, książki i czasopisma udostępnione przy pisaniu niniejszego artykułu.

	1450–1600 ¹⁵⁴ Polska	1601–1700 ¹⁵⁵ Warmia	1601–1700 ¹⁵⁶ Książki polsko- niemieckie	1701–1800 ¹⁵⁷ Książki braniewskie	1801–1900 ¹⁵⁸ Warmia	1901–1997 Warmia
Ojciec prawny	A	A	B	C	C	C
Dziewiczy oblubie- niec	B	D	D	D	D	D
Święty	C	C	C	A	B	B
Orędownik		B	A	B	A	A
	Eklezjo- typia	Chrysto- typia	Chrysto- typia	Eklezjo- typia	Chrysto- typia	Chrysto- typia

Przez podobieństwo do nabożeństwa Maryjnego można spodziewać się, że w nabożeństwie do św. Józefa naśladowanie świętości zwycięży nad wzywaniem orędownictwa. Ponadto znaki czasu domagają się wzmoczenia miłości Przczystego Oblubieńca.

SANCTUS IOSEPH IN WARMIA SAECULI XX

SUMMARIUM

Perniciosum bellum universale II et salvificum Concilium Oecumenicum Vaticanum II influxerunt cultum Sancto Ioseph Warmiae tributum: in theologia, devotione, communitatibus.

Theologia

Decreta Magisterii Ecclesiae publici iuris facta sunt omnia, catechismi pro pueris et adultis edita, monographiae alibi impressae divulgatae, disquisitiones propriae impressae, folia periodica subscripta, ex quibus fides Iesu Patris Legalis, Mariae Sponsi Virginalis, Viri Sancti et Intercessoris iugiter a Populo Dei profitebatur.

¹⁵⁴ J. Wojtkowski, De Polonorum participatione cultui Sancti Ioseph Ecclesiae Occidentalis deque influxu ipsorum in eundem cultum saeculis XV et XVI vententibus, *Estudios Josefinos* XXXI (1977), s. 529–550.

¹⁵⁵ Tenże, De theologia et cultu Sancti Ioseph in Warmia saeculo XVII, *Cahiers de Joséphologie* XXIX (1981), s. 928–941.

¹⁵⁶ Tenże, De cultu Sancti Ioseph in libris polono-germanicis saeculo XVII impressis, *Cahiers de Joséphologie* XXXV (1987), s. 421–424.

¹⁵⁷ Tenże, De cultu Sancti Ioseph in libris Brunsbergae saeculo XVIII impressis, *Estudios Josefinos* XLV (1991), s. 595–606.

¹⁵⁸ Tenże, Sanctus Ioseph in Warmia saeculi XIX, *Cahiers de Joséphologie* XLIII (1995), s. 227–243.

Devotio

Leges liturgicae promulgatae sunt, Liturgia Horarum, Missale et Rituale secundum praescripta Concilii Vaticani II reformata, libri preceptorii et cantionalia edita, suspectae revelationes privatae Sancti Ioseph postpositae, ut devotio tam publica quam privata sana sit, tam in Sancti Ioseph intercessionis invocatione, quam in eiusdem sanctiatis imitatione.

Communitates

Confraternitatibus Sancti Ioseph saeculo XIX extinctis, Societas Sacerdotalis Brixensis initio saeculi XX Warmiam penetravit, II bello universali extincta, una cum institutis caritatis. Saeculi XX initio Warmia 5 ecclesias Sancti Ioseph habebat, quo exeunte 17 ecclesias parociales et 5 filiales Sancti Ioseph, praterea 6 Indulgentias plenarias in ipsius Sollemmitate, diminutione II belli universalis non obstante: 1 ecclesia destructa, 2 ecclesiae Russiae Europaeae attributae. Post II bellum universale Curia Episcopalis et Seminarium clericorum Sanctum Ioseph Patronum venerantur.

Conclusio

Per analogiam ad BMV cultum, Sanctus Ioseph in Warmia saeculo XX: 1) Intercessor invocabatur, 2) Sanctus imitabatur, 3) Pater legalis venerabatur, 4) Sponsus virginalis diligebatur; ex quo sequitur *protoduliam* Varmiensem saeculi XX *Christotypicam* esse.

Imitatio Sancti invocationem Intercessoris victura speratur, signa temporis autem incrementum dilectionis Sponsi virginalis postulare videntur.

WYKAZ SKRÓTÓW

- AAS — *Acta Apostolicae Sedis*, Roma 1909–
- AAWO — Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie
- ABMK — *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*, Lublin 1959–
- Acta Vis — Akta wizytacyjne z AAWO
- AGKath — Archiwum Generalne Zgromadzenia Sióstr Św. Katarzyny w Grottaferrata
- AK — *Ateneum Kapłańskie*, Włocławek 1909–
- APSK — Archiwum Prowincjonalne Sióstr Św. Katarzyny w Braniewie
- BF — *Breviarum fidei*, Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, oprac. J.M. Szymusiak, S. Głowa, Poznań 1964
- BJ — Biblioteka Jagiellońska w Krakowie
- BU — Biblioteka Uniwersytecka
- CA — Jan Paweł II, *Encyklopedia Centesimus annus*, 1991
- CDW — *Codex diplomaticus Warmiensis oder Regesten und Urkunden zur Geschichte Ermlands*, Bd. I–IV (Hrsg. von C.P. Wolk u.a.), Mainz 1860
- ChL — Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Christifideles laici*, 1988
- DA — Sobór Watykański II, Dekret o apostolstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, 1965
- DC — *La documentation catholique*, Paris 1919–1940, 1944–
- DDP — Dyrektorium duszpasterstwa powołań (polskie) 1991
- DK — Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, 1965
- DM — Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, 1965
- Dok. Końc — Dokument końcowy Międzynarodowego Kongresu Biskupów i innych odpowiedzialnych za powołania duchowne 1981
- DR — *Discorsi a Radiomessaggi*
- DRN — Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, 1965
- DS — H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitio-num et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Br.
- DSM — Dokument III Synodu Biskupów *De sacerdotio ministeriali*, 1971
- Dyr. — Dyrektorium Kongregacji ds. Duchowieństwa o posłudze i życiu kapłanów 1994
- DWR — Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* 1965
- EK — *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1974–

- EN — Paweł VI, Adhortacja Apostolska *Evangelii nuntiandi*, 1975
- EV — Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 1995
- FC — Adhortacja Apostolska *Familiaris consortio* 1981
- HV — Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, 1968
- IGP — Insegnamenti di Giovanni Paolo II
- Instr. Lab. — Dokument „Instrumentum laboris” VII Zwyczajnego Synodu Biskupów, 1987
- IP — Insegnamenti di Paolo VI
- Istr. Coll. — „Istruzione su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici al ministero dei sacerdoti” z dnia 15 sierpnia 1997 r., Citta del Vaticano 1997
- KD — *Krygna und Dogma*, Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre, Göttingen 1955–
- KDK — Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965
- KK — Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna O Kościele *Lumen Gentium* 1964
- KKK — Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994
- KMW — *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, Olsztyn 1946–1950, 1957–
- KO — Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei verbum*, 1965
- KPK — Kodeks Prawa Kanonicznego, Poznań 1983
- LCIk — Lexikon der christlichen Ikonographie I–VIII, red. E. Kirschbami in. Freiburg im Br. 1968–1976
- LE — Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, 1981
- LThK — Lexikon für Theologie und Kirche I–X, Freiburg im Br. 1957–1965
- ML — Marienlexikon I–II, wyd. R. Bäumer, L. Scheffczyk, Regensburg 1988–1989
- MO — *Le monde oriental*, Uppsala, Leipzig 1906–
- MPHn — Monumenta Poloniae historica, Seria Nowa I–X, Kraków 1946–1978
- OssRomPol* — *L'Osservatore Romano* wydanie polskie, Citta del Vaticano, 1980–
- PDV — Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, 1992
- PG — Patrologiae cursus completus. Series Graeca I–CLXI, wyd. J.P. Migne, Paris 1857–1866
- PL — Patrologiae cursus completus. Series Latina I–CCXVII, wyd. J.P. Migne, Paris 1878–1890
- PPP — Początki Państwa Polskiego. Księga Tysiąclecia I–II, red. K. Tymieniecki, Poznań 1962
- PSB — Polski Słownik Biograficzny I–, Kraków 1935–
- PSL — *Polska Sztuka Ludowa*, Warszawa 1947–
- PSOZ — Państwowa Służba Ochrony Zabytków
- RAW — Rocznik Archidiecezji Warmińskiej, Olsztyn 1995
- RH — Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 1979
- RM — Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* 1990
- RP — Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et poenitentia*, 1985
- RTK — *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, Lublin 1949–
- SA — Sedes archiepiscopales diocesis Warmiensis cum suis mansis et lastis decimarum, ed. J.M. Saage, C.P. Woelky
- SDE — Spis Duchowieństwa i podział administracyjny Diecezji Elbląskiej, Elbląg 1996
- SDEI — Schematyzm Diecezji Elkiej, Elk 1995
- SPelp — *Studia Pelplińskie*, Pelplin 1969–

- SRS — Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 1988
SW — *Studia Warmińskie*, Olsztyn 1964–
ThR — *Theologische Rundschau*, Freiburg im Br. 1897–1903, Tübingen 1904–
TWAT — Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, I–VI, red. G.J. Botter-
weck, H. Ringren, Stuttgart 1973–1987
UEH — *Unsere Ermländische Heimat*
VS — Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 1993
WWD — *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne*
ZGAE — *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands*, Mainz, Brauns-
berg 1858/60–1942/43, Osnabrück 1956/58–
ZNKUL — *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin 1958–

SKOROWIDZ GEOGRAFICZNY

- Agaunum-Saint-Maurice 16
Agde 20
Agsten (Augustyny) 455
Ahrbrück 457
Aix-en-Provence 74
Akwin (Aquin) 175, 208, 273, 274, 300, 337, 350
Akwitania, kr. 17
Akvizgran 24
Alessandria 73
Aleksandria 14, 15, 73, 88, 109, 337
Alemania, kr. 18
Algieria 198
Allenstein (Olsztyn) 450, 455
Alt Kockendorf (Stare Kawkowo) 455
Alzacja, kr. 73, 74
America (Ameryka) 368
Ameryka 367–369, 376, 377, 451
Andechs 10, 93, 138, 139, 142
Anglia 75, 103, 374
Angola 189
Annaberg (w Saksonii) 75
Annegray, klasztor w Wogezach 18
Antiochia 107, 111
Arbon 18
Archidiecezja łódzka 66
— warmińska 7, 9, 65, 67, 70, 79, 81, 87, 90
Arclat, klasztor k. Arles 16
Arles 16–18, 121, 127
Arnau (Ornowo) 74
Assisi (Asyż) 254
Asyż 93, 151, 323, 562
Ateny 336
Athens (Ateny) 61
Au, dolina k. Einsiedeln 25
Augsburg 23, 121
Augustów 63
Augustyny 455
Auray 75
Austria 185, 492
Autun 16, 155
Awinion 26, 54
Babiak 9, 67, 71, 84
Bad Gastein 563
Bałkany 62
Bamberg 116
Banncux 385, 390
Bangor 17
Barcinoni (Barcelona) 96
Barcja, kraina 456
Barczewo 9, 67, 71, 83, 84, 459, 498, 517, 542
Barczewko 67, 70
Bari 61
Bartag 495, 500
Basel (Bazylea) 81
Basien (Bażyny) 455
Bawaria, kraina 185
Bazylea 24, 60
Bażyny 71, 455
Bagart k. Sztumu 495
Beilstein 457
Belgia 386, 388
Benghazi 194, 195
Berlin 17, 27, 80, 81, 162, 227, 229, 411, 453, 491, 495, 505, 510
Berkeley 217
Bern (Berno) 456
Besançon 18, 200, 202
Betania 85, 110, 147
Betlejem 16, 75, 181, 548
Biała Góra 491
Białczyn 187
Bieniewo 67, 71, 86, 87
Biesowo 455, 496, 502
Birr 193
Bischofsburg (Biskupiec) 450
Bischofstein (Biszynek) 450, 455

- Biskupiec 450, 543
 Biskupiec Reszelski 68
 Biskupiec Warmiński 564
 Bisztynek 71, 450, 452, 455, 497, 500, 542
 Blanki 495
 Blasweiler 457
 Bliski Wschód 8, 11
 Błonie 56, 60
 Bobbio k. Piacenzy 18
 Boguchwały 9, 68, 71, 90
 Bolonia 58, 122, 471
 Bolsena 87
 Bonn 80
 Bordeaux 18
 Borek Wielkopolski 177
 Boręty 71
 Bośnia 48
 Boston 137, 552
 Bouveret 124, 125
 Braniewo 9, 67, 70, 71, 75, 85, 89, 185, 450–452, 494, 496, 498, 499, 502, 504, 509–511, 516, 517, 521, 522, 525, 527, 530, 532–534, 536, 537, 540, 541, 544, 546, 556, 561, 573
 Bratjan 170
 Bratysława 92
 Braunsberg (Braniewo) 64, 70, 72, 450, 451, 518, 521, 525, 530–532, 534, 541, 549, 559–561, 575
 Brausberg (Braunsberg) 517
 Brąswald 9, 67, 70, 89
 Bregencja 18
 Breisgau 19
 Brema 451
 Brescia 260
 Breslau (Wrocław) 74, 490, 491
 Bretania 83
 Bretonia 75
 Brieg (Brzeg) 60
 Brixen 563
 Brodnia 124
 Brunbergae (Braniewo) 482, 554, 560, 561, 570
 Bruxelles (Bruksela) 61, 402
 Brytania 103
 Brzeg 50–53, 56, 59
 Brzostki 186
 Buda 50
 Buk 462
 Bukwald 564
 Burgundia, kraina 16, 18, 86
 Bürgerwalde (Miejska Wola) 455
 Bydgoszcz 63, 559
 Bystry 68
 Cambridge 51, 137
 Cannes 16
 Capraia di Sillico (Lucca) 122
 Casale Monferrato 235
 Cassel (Kassel) 457
 Cerkiewnik 9, 67, 70, 89
 Cezarea 89
 Chełmno 24, 76
 Chicago 138, 369
 Chile 191, 193
 Chiny 189
 Chłudów k. Poznania 187, 188
 Chocim 178
 Chwałęcín 496, 500
 Cissowo 127
 Città del Vaticano 238, 248, 411, 565, 574
 Cividale del Friuli 127
 Cloppenburg 457
 Cluny 82
 Coloniae (Kolonია) 464
 Combrone 18
 Compostela 19, 86
 Cracoviae (Kraków) 54, 59, 126, 127
 Czechy 73, 74, 218, 219, 490–492
 Czermin 68
 Czeska Korona 178
 Czerwińsk 494
 Czerwonka 513
 Częstochowa 171, 252, 292, 389, 560
 Dachau 569
 Daleki Wschód 329
 Danzig (Gdańsk) 125, 476, 495
 Darmstadt 80
 Dere 455
 Derz (Derc) 455
 Deutsch-Krone (Walec) 453, 454
 Deutschland (Niemcy) 61
 Dęhowiec 187
 Diecezja chełmińska 72
 — elbląska 65, 67, 79
 — eleka 65, 67, 79
 — kielecka 70
 — pomezkańska 71
 — przemyska 70
 — radomska 70
 — sambijska 71, 74
 — sandomierska 70
 — warmińska 71, 72
 Diecezje pruskie 72, 75, 76
 Dijon 162
 Długi Borek 565
 Długobór 187
 Dobre Miasto 95, 450, 452, 499, 502, 517, 543, 564

- Dolna Saksonia 73
 Dolne Łużyce 453
 Dominium Warmińskie 63, 450
 Drewenz (Drwęca), rz. 456
 Drwęca, rz. 456
 Dzierżgoń 26, 71
 Düsseldorf 75, 158, 394
- Eden 154
 Efez 74
 Egipt 8, 14, 16, 39, 90, 273, 549, 551, 556, 557
 Eifel, góry nadreńskie 457
 Eisenach 93
 Einsiedeln 23–25, 27, 358
 Elbing (Elbląg) 125, 470–473, 477, 484, 486, 487
 Elbląg 64, 68, 76, 452, 469–472, 475–490, 495, 500, 501, 513, 564, 574
 Elk 64, 68, 574
 England (Anglia) 61, 363
 Erdanen (nie zidentyf.) 71
 Ermland (Warmia) 63, 77, 449–451, 454, 456, 470, 473, 495, 502, 530, 534, 541, 545, 549, 555, 559, 564, 565, 575
 Essen 123
 Europa 15, 22, 28, 48, 49, 51, 61, 63, 74, 75, 80, 82, 129–131, 145, 147, 179, 185, 197, 200, 201, 203, 211, 218, 295, 297, 365, 367–369, 376, 485, 489, 491, 495, 500, 515, 539
 Europa południowo-wschodnia 16
 — wschodnia 48, 49
 — zachodnia 11, 14–17, 28, 48
- Flandria 121, 122, 162, 475
 Florencja 148
 Flores, wyspa 189
 Fontaine, klasztor w Wogezach 18
 Francja 62, 74, 86, 137, 191, 197, 198, 200, 203, 204, 217
 Frankfurt am Main /n. Menem 20, 122, 162, 197, 358
 Frankfurt n. Odrą 462
 Franknowo 9, 67, 70, 71, 89, 471, 500
 Frankonia 18, 73
 Frankreich (Francja) 16, 366
 Frauenburg (Frombork) 450
 Fraŕczki 67, 71, 85, 86
 Freiburg im Breisgau 19, 73–75, 80, 81, 393, 549, 573–575
 Freiburg (Freiburg/Fryburg) 124, 318, 553
 Friburgi Brisgoviae (Freiburg/Fryburg) 96, 400
 Frisches Haff (Zalew Wiślany) 450, 451
- Frombork 75, 185, 450–452, 494, 497, 501, 502, 512, 513, 520, 535, 536, 554, 564
 Fronrath 457
 Fryburg 549
 Fulda 19
- Galia 8, 16–19
 Galicja (= Halicz) 133
 Galilea 558
 Gallien (Galia) 16
 Gallinaria (Albenga) wyspa 17
 Gamerki Małe 455
 Gamerki Wielkie 455
 Gardensheim 127
 Garbno 71, 76
 Gardeja 565
 Gąsawa 142
 Gdańsk 14, 24–26, 63, 75, 124, 126, 137, 160, 162, 167, 168, 170, 173, 174, 379, 470, 493, 497
 Genewa 337
 Genève 259, 321, 322
 Genua 17
 Giessen 231
 Gietrzwałd 562, 569
 Gif sur Yvette 198, 199
 Głotowo 498
 Gniezno 57, 124, 553
 Golgota 85, 149
 Goldap 565, 566
 Gościszewo 564–566
 Gotha 450, 451
 Góra Oliwna 111
 — Synaj 73, 88
 — Świętej Anny 62, 75
 Górkowo 455
 Górna Grupa 188
 Górne Prusy 452, 455
 Görkendorf (Górkowo) 455
 Götz 563
 Göttingen (Getynga) 228, 393, 574
 Grabowo 68, 565, 566
 Gradki 455
 Grajewo 63
 Granfelden (Grandval) 18
 Graz 74, 80, 138
 Groß Bössau (Biesowo) 455
 — Gemmern (Gamerki Wielkie) 455
 — Grünheide (Lejlawki Duże) 455
 — Kläusitten (Klusity Wielkie) 455
 — Köllen (Kolno) 455
 Grottaferatta 504, 509, 573
 Grozo, wyspa 193, 194
 Guttstadt (Dobre Miasto) 450

- Gwatemala 562
 Gwardiejsk (Tapiaw, Tapiawa) 566
- Halicz 133
 Halle 72, 453
 Hannover 72
 Haselbach 491
 Heidelberg 15, 52, 125, 392
 Heiligenwalde (Święty Gaj) 219
 Heilsberg (Lidzbark Warmiński) 450, 451, 455, 495, 520
 Heinrichau (Henrykowo) 455
 Heisterbach 93
 Heliopolis (Baalbek) 90
 Henrykowo 9, 67, 70, 85, 86, 89, 141, 187, 455, 496
 Herschbach 457
 Hesja 453
 Hiszpania 17, 96, 191
 Hochacht 457
 Holandia 185
- Ika 563
 Indie 189
 Innsbruck 81
 Irlandia 17, 19, 191
 Italia 17, 18, 122, 127
 Izrael 191, 227, 240, 259
- Jasna Góra 171, 177, 180, 373
 Jasnosz 455
 Jedwabno 564, 565
 Jerozolima 82, 109, 551
 Jerycho 528
 Jeziorany 450, 452, 500, 502, 541, 542
 Jezioro Bodeńskie 18, 23
 — Genewskie 16
 Jordan, rz. 241
 Jura, kraina 16
- Kadyny 517
 Kajnity 186
 Kaliningrad — Dimitrowo (Królewiec — Pona-ry) 566
 Kalisz 191, 569
 Kalkara 194
 Kaltenborn 457
 Kalysz (Kalisz) 126
- Kalwa, wieś 72
 Kamieniec 471
 Kana Galilejska 32, 112, 147
 Kanada 191, 569
 Koryntia 48
 Kaszuby 171
 Katowice 261, 338, 382, 391
 Kaufengen, opactwo 116
 Kellia, pustynia 14
 Kętrzyn 9, 67, 89, 565
 Kielce 215
 Kirschdorf (Kiersztanowo) 455
 Kiersztanowo 455
 Kitzingen 139
 Kieźliny 9, 68, 91
 Klackendorf (Troszkowo) 455
 Kladruby 490, 491
 Klarchof (Jasnosz) 455
 Klein Gemmern (Gamerki Małe) 455
 Klein Grünheide (Lejławki Małe) 455
 Klewki 71
 Klingen 22
 Kłębowo 9, 68, 71, 87
 Klusity Wielkie 455
 Kmiecin 68
 Kobuły 564, 565
 Kobylana, sanktuarium Jezusa Ukrzyżowanego 176, 177
 Kobylanka, sanktuarium Krzyża Św. 177
 Kokorzyn 55, 56, 60
 Kolno 455
 Kolonia (Köln) 20, 25, 73, 104, 122, 124, 138, 466
 Koloszwaz 463
 Kolzim, góra 14
 Komainen (Komajny) 455
 Komainer Wald (Komajny) 456
 Komajny 456
 Kome, wioska n. Nilem 14
 Konstancja 21, 23, 25
 Konstantynopol 16, 74, 145
 Konstanz (Konstancja) 23
 Korea 191, 193
 Korona Polska 48–50, 55, 58, 172, 177, 178, 182
 Koszalin 24
 — Góra Chełmska 24
 Köln (Kolonia) 74, 80, 358, 452
 Königsberg (Królewiec/Kaliningrad) 495, 496
 Krakau (Kraków) 60, 73
 Kraków 9–11, 14, 41, 47, 48, 50–54, 56–59, 61, 75, 81, 126, 127, 131, 133, 137, 145, 173, 176, 177, 180, 181, 207, 210–212, 218, 228, 266, 325, 336, 347, 356, 360, 368, 369, 371, 372, 379, 384, 385, 408, 447–449, 461–464, 471, 475, 490, 493, 494, 548, 552–554, 561, 562, 573, 574

- Krasna Łąka 72, 565, 566
 Kraszewo 9, 68, 71, 93, 94
 Królestwo Burgundii 16
 — Polski 55, 57, 175, 178, 182
 — Polskie 505
 Królewiec (Königsberg/Kaliningrad) 75, 168,
 171, 174, 179, 183, 185, 469, 531, 543, 564,
 565
 — Ponary (Dimitrowo) 564, 565
 Krynica Morska 189
 Kundiawa 187
 Kurza Stopa na Wawelu 53
 Kwerfurt 130, 219
 Kwidzyn 26, 134, 167–169, 172, 174, 553
- Lamkowo 500, 502
 Landau (Ląddek) 455
 Laskowice 188
 Lautern (Lutry) 455
 La Valletta 194
 Lazurowe Wybrzeże 74
 Ląddek 455
 Lechowo 187
 Lederbach 457
 Leginy 9, 67, 71, 86
 Leinster 17
 Leiden 316
 Leipzig (Lipsk) 484, 561, 574
 Lejławki Duże 455
 Lejławki Małe 455
 Lerin 17
 Lerins, wyspa 16, 18
 Leuven 80
 Lgota 60
 Libia 191, 194, 195
 Lichnowy 68
 Lidzbark Warmiński 450, 452, 455, 458, 471,
 489, 494, 499, 501, 504, 509, 511, 516, 517,
 520, 522, 523, 526, 533, 534, 537, 541, 544,
 546, 554, 564
 Ligugé, pustynia k. Poitiers 17
 Likopolis 14
 Limoges 18
 Lindau 23
 Lipsk (Leipzig) 453, 561
 Lissowo (Lisowo?) 127
 Litomierzycy 162
 Litwa 9, 47, 48, 54, 58, 178, 492
 Lizbona 162
 Longobardia 18
 Lotaryngia 74
 London (Londyn) 61, 316
 Londyn 137, 138, 143, 153, 162
 Louvain-la-Neuve 123, 335
- Lubeka 451, 452
 Lubiąż 141
 Lubieszewo 68, 72
 Lublin 9, 42, 61, 63, 64, 73, 75, 130–132, 138,
 170, 178, 188, 213, 216, 218, 248, 254, 255,
 258, 266, 316, 317, 336, 338–343, 346–348,
 352, 353, 356, 362, 368–371, 373–377, 380,
 382, 391, 398, 408, 411, 465, 469, 480, 481,
 490, 492, 493, 554, 573–575
 Lubomino 9, 67, 70, 89
 Ludguni 402
 Lutry 68, 71, 86, 455
 Luxeuil (Luxovium) 18
 Lwowiec 565
 Lwów 139, 180, 340, 489, 562
 Lyon 16, 17, 229
- Łaba, rzeka 82
 Łajsy 187
 Ławki 71
 Łąki (Bratiańskie) 167, 169–172
 Łąki Maryi (a. Łąki Maryańskie) 171
 Łowicz 181
 Łozin 494
 Łódź 126, 381, 491
 Łużyce 451, 452
 Łysiec, góra, klasztor 494
- Madryd (Madryt) 260
 Magdalia 74, 110
 Mainz 70, 573, 575
 Malbork 68, 74, 76
 Malta 191, 193–195
 Mała Azja 14
 Małopolska 64
 Manchester 123
 Marburg 76, 92, 93, 115, 116, 118, 150, 450
 Marienburg (Engain) 19
 Marmoutier, klasztor 17, 18
 Marsylia 16, 17, 86, 110, 112, 127
 Marynowy 71
 Maszkienice 368
 Maubeuge 61, 127
 Mazowsze 450, 451
 Mazury 449, 451, 456, 498, 505–507, 513, 514,
 548, 554, 561
 Mazuria (Mazury) 548, 554
 Mątowy Wielkie na Żuławach Malborskich 23,
 28
 Mątowy (Mątowy Wielkie) 22, 26, 66, 70, 134
 Mdina 195
 Mediolan 17, 194

- Mehlsack (Pieniężno) 185, 450, 452
 Meklemburgia, kraina 451
 Meksyk 191
 Melbourne 386
 Men, rzeka 20
 Meran 138, 563
 Merano 93
 Metropolia białostocka 66
 — częstochowska 65
 — gdańska 65
 — gnieźnieńska 65
 — katowicka 65
 — krakowska 65
 — lubelska 65
 — poznańska 65
 — przemyska 65
 — szczecińsko-kamieńska 66
 — warmińska 7, 65, 70, 76, 79
 — warszawska 65
 — wrocławska 65
 Metz 21
 Middlesex 322, 363
 Miechów 58, 60
 Miejska Wola 455
 Mighnen 455
 Mikołów 493
 Milano (Mediolan) 80, 411
 Milwaukee 376
 Millenberg (Milkowo) 455
 Milkowo 455
 Mingajny 187, 455
 Mingende 189
 Miśnia 451, 452
 Młynary 71, 76, 83
 Mnichov 489
 Modena 260
 Moltajny 67
 Montreal 91
 Montau (Mątowy/Mąty) 28, 29, 135
 Monte Cassino 73
 Montefiascone 87
 „Monte Pellegrino”, grotta na wzgórzu Quis-
 quina k. Palermo 91
 Montreal 191, 569
 Morąg 564–566
 Morze Czerwone 14
 Morze Śródziemne 16
 Moskwa 42
 Müdling k. Wiednia 185
 Mönchtum 14–16
 Msida 194
 München (Monachium) 13–16, 18, 61, 73, 81,
 125, 355, 365, 380, 452, 473, 495
 Münster 18, 96, 185
 Nadrenia 24, 73, 74
 Naechâtel 80
 Nakomiady 565
 Nashville 393
 Nawarra, kraina 158
 Nawiady 71, 565
 Nazaret 35, 121, 192, 236, 241, 249, 260–262,
 318, 441, 548, 551, 553, 558, 564
 Nazareth (Nazaret) 553
 Nazjanz 236
 Neapol 75, 464
 Neapoli (Neapol) 463, 467
 Neo Eboraci 96
 Neuhof (Nowy Dwór) 455
 Neukirchen 229
 Neu Kockendorf (Nowe Kawkowo) 455
 New York 17, 316, 341, 368, 376, 381, 393
 Nidzica 68
 Niederaltaich 19
 Niederheckenbach 457
 Niederlausitz (Dolne Łużyce) 453
 Niemcy 19, 61, 62, 73, 75, 76, 155, 162, 186,
 191, 204, 380, 451, 457, 458, 522, 547, 563
 Niepolomice 150
 Nikomedie 90
 Nil, rzeka 14
 Nivelles 121
 Nitria, pustynia 14
 Nizaa (Nicaea) 80
 Nowa Wieś Eleka 565, 566
 Nowe Kawkowo 455, 499
 Nowe Miasto (Lubawskie) 170
 Nowy Dwór, wieś 455
 Nowy Jork 143
 Nursja 18
 Nürnberg (Norymberga) 95, 120
 Nyssa 274, 381
 Nysa 185, 187, 188, 452, 454
 Obenheckenbach 457
 Oberländisch (Górne Prusy/Pogórze) 452, 455
 Oberschlesien (Górny Śląsk) 61
 Obory 494
 Okręg Kaliningradzki Federacji Rosyjskiej 566
 Olsztyn 3–5, 7–9, 11, 63, 64, 67, 68, 72, 162,
 168, 173, 185, 194, 219, 394, 397, 398, 402,
 403, 447, 450, 451, 455, 456, 461–463, 466,
 469, 471, 476, 489, 494, 495, 498, 499,
 502–505, 513, 543, 550–552, 554,
 559–561, 564–566, 568, 569, 573–575
 — Redykajny 7, 565
 Olivae (Oliwa) 465
 Oliwa 520
 Olien 253

- Olbin 141
 Opaleniec 564, 565
 Opatów 62
 Opladen 357
 Opole 176
 Opolszczyzna 62
 Oppeln (Opole) 61
 Orlean 20
 Ornet 450, 452, 455, 492, 498, 504, 509, 511,
 516, 517, 519, 523, 524, 526, 528, 530, 531,
 533, 534, 541, 542, 544, 546
 Ornowo 74
 Osetnik 455
 Oslo 228
 Osnabrück 575
 Ostfildern 61
 Ostpreußen (Prusy Wschodnie) 454, 495, 496
 Ostróda 68
 Oświęcim 127
 Oxford 162
 Owrernia 18
- Paderborn 19, 63, 355
 Padua (Padwa) 126, 147
 Padwa 490
 Palermo 91
 Palestyna 14, 86, 522
 Paluzy 72, 455
 Pannonia, kraina
 Państwo krzyżackie 48, 49
 Papua — Nowa Gwinea 187, 189
 Paris (Paryż) 17, 61, 62, 74, 80, 81, 208, 227,
 259, 260, 316, 323, 326, 330, 335, 336, 349,
 366, 402, 553, 573, 574
 Paryż 62, 122, 153, 154, 157–159, 162, 198,
 203, 388
 — Louwr 162
 — Biblioteka Narodowa 162
 Pasłęk 564, 566
 Pasłęka, rzeka 450, 455
 Passau 491
 Passarge (Pasłęka), rzeka 450
 Pelplin 398, 407, 561, 574
 Perugia 93
 Pettelkau (Pierzchały) 87
 Piacenza 18
 Piaseczno 24
 Pierzchały 71, 87
 Pieszkowo 68, 72
 Pieniężno 185–190, 450–452, 513, 542, 554,
 567, 569
 Pilica 368
 Piotrowiec 187
 Piotrowice 71
- Pispir, góra 14
 Pisz 566
 Plausen (Paluzy) 455
 Plutken (Plutki) 455
 Plutki 455
 Pluty 187, 495, 502
 Płoskinia 9, 67, 70, 89, 95, 187, 495
 Podlasie 493
 Podlechy 185
 Pogórze (Górne Prusy) 452
 Poitiers 17, 61
 Poland (Polska) 376
 Polen (Polska) 61, 135, 355, 553
 Polonia (Polska) 47, 135
 Polska 10, 11, 47–52, 54, 55, 58, 62, 63, 75, 123,
 124, 130, 131, 144, 155, 171, 172, 177–180,
 182, 183, 187, 189–191, 208, 211, 214, 215,
 218, 219, 295, 357, 360, 361, 365, 367–371,
 374–377, 380, 381, 388, 400, 451, 456–458,
 463, 465, 466, 469, 481, 487, 492, 494, 496,
 498, 499, 504, 505, 515, 530, 553, 565, 570
 — Kongresowa 171
 — Ludowa 357, 370
 Pomesanien (Pomezania), kraina 495
 Pomezania, kraina 26, 456
 Pomorze 25, 63, 76, 173, 505
 — Nadwiślańskie 169, 174
 — Zachodnie 451
 Pomuki 489–491, 499
 Poznań 8, 10, 11, 43, 61, 63, 70, 74, 80, 85, 90,
 123, 125, 138, 145–147, 155, 187, 231–233,
 254, 255, 271, 316, 317, 376, 397, 400, 448,
 449, 450, 452, 462, 465, 490, 492, 493, 542,
 548, 551, 554, 573, 574
 Prag (Praga) 492
 Praga 26, 51, 52, 490, 493
 Praha (Praga) 489
 Praki 400
 Pregola, rzeka 74
 Preszburg 494
 Preußen / Preussen (Prusy) 450, 495
 Princeton 140
 Proсна 177
 Prowansja, kraina 16, 74, 86
 Prowincja Pruska 167
 Prusy 63, 76, 172, 183, 185, 450, 453, 456, 505,
 515, 522–524, 532
 — Królewskie 500
 — Książęce 168, 173, 174, 456, 497
 — Wschodnie 177, 449, 453, 455, 458, 506
 — Zachodnie 167, 506
 Przemyśl 62
 Przemyśl 31
 Przezmark 71
 Pszczółki 24, 26
 Pupki 455

Pupkeim (Tolnicken, Pupki) 455
Puri 189

Quisquina, posiadłość k. Palermo 91

Rabat, m. na Malcie 191–195
Radliczyce 48, 50
Radolin 51
Radom 496, 497, 501
Radostowo 9, 67, 71, 72, 83
Radziejów 187, 499
Raj 154
Ramsowo 71, 72, 496
Ratyzbona 20
Redykajny 569
Regensburg 19, 365, 411, 574
Region chełmski 366
— kielecki 366
— krakowski 366
— kujawski 366
— kurpiowski 366
— lubelski 366
— mazowiecki 366
— poznański 366
— sandomierski 366
— śląski 366
Reims 21
Remiremont 18
Ren, rzeka 148
Reszel 450, 452, 496, 499, 500, 502, 504,
509–511, 516–518, 522, 524, 525, 531, 533,
534, 541–543, 546
Rheinau 19, 25
Rieval 21
Riez 17
Rogiedle 9, 68, 71, 87, 88, 91, 513
Rogóż 9, 68, 72, 86, 90, 498
Rodan, rzeka 16
Rom / Roma / Romae 73–76, 80, 81, 256, 383,
402, 411, 489, 509, 553, 573
Rosenberg (Susz) 455
Rosja 187, 531
Rossendorf (nie zidentyf.) 71
Roses 91
Rouen 73
Rozogi 67
Różanka 71
Röbel / Rössel 450, 522, 525, 543
Ruszkowo 565
Ryn Reszelski 71
Rzeczpospolita 58, 64

Rzeczpospolita 496, 504, 515, 565
Rzesza 491
Rzym 16, 18, 19, 22, 25, 26, 87, 88, 104, 154,
186, 191, 204, 329, 377, 380, 408, 463, 465,
466, 469, 470, 491, 504, 544

Řim (Rzym) 490

Sadzawka Owcza, dzielnica Jerozolimy 82
Saint-Maximin 74
Sainté-Baume 74
Saksonia 75, 451, 452
Salzburg 81
Salwador 181
Salwator, dzielnica Krakowa 62
Sambia, kraina 469
Sandomierz 57, 134, 170
Sankt Petersburg 199
Sanok 465
Santo Domingo 252
Sarmacja 175
Schattens (Szatanki) 455
Schlesien (Śląsk) 135, 138, 144
Schmauch (Skowrony) 454
Schönwalde (Szczęsno) 455
Schulen (Sułowo) 455
Seeburg (Jeziorany) 450
Sejny 63
„Sendomirski kraj” (Ziemia sandomierska) 177
Senkitten (Sęcity) 455
Serbia 139
Sęcity 455
Sętal 455
Siegburg 511
Sigmaringen 92
Siena 273
Siewierz 368
Skarbimierz 55, 59, 60
Sketis, pustynia 14, 16
Skowrony 454
Smolajny 185
Sokolica 67, 72
Southwark 385, 386
Stabunify 455
Stabunken (Stabunify) 455
Stanclewo 564, 565
Staniątki 181
Stany Zjednoczone 217, 369
Stare Kawkowo 455
Stare Pole 68
Stare Siedlisko 565, 566
St. Baume 86

- St. Emmeram k. Ratyzbony 20
 St. Fiden 23
 St. Florian 19
 St. Gallen 7, 8, 13, 18, 20, 22, 23, 25, 28, 29, 73
 St. Ottilien 80, 81
 St. Ursitz 18
 Steglitz 510
 Steyl 185
 Stoczek Warmiński 498, 517
 Stolica Apostolska 60, 400, 504
 Strasbourg 125
 Strasburg 24
 Straszewo 72, 565, 566
 Studzianna 177
 Stuhm (Sztum) 495
 Stuttgart 81, 124, 249, 393, 452
 Styria 48, 75
 Sucholasek 455
 Sulejówek 397
 Sulowo 455
 Susz 68, 455
 Suwałki 63, 68
 Stübenthal (Sętal) 455
 Sweden (Szwecja) 366
 Sydney 137
 Syria 14
 Szantung 189
 Szatanki 455
 Szczecin 63
 Szczepkowo 187
 Szczesne 455
 Szczytno 565
 Szkocja 17, 19
 Szkotowo 565
 Szlezwik-Holsztyn 457
 Sztum 68, 71, 495, 513
 Szwajcaria 18, 24, 25, 186
 Szyleny 565
- Śląsk 10, 73, 75, 138, 185, 451–454, 494
 — Opolski 75
 Świdnica 490, 494
 Świerki 71
 Święta Katarzyna, wieś 62
 Święta Lipka 554
 Świętopietrze k. Przemętu 62
 Święty Gaj 219
 Święty Jan, dzielnica Poznania 62
 Święty Kamień na Zalewie Wiślanym 219
 Święty Krzyż, wieś 62
 Święty Marcin, dzielnica Poznania 62
 Święty Roch, dzielnica Poznania 62
 Święty Wojciech, dzielnica Gdańska 62
- Tafterwald (Tawty) 456
 Taizé 80
 Tapiawa 564, 565
 Tarnopol 62
 Tarnów 562
 Tauberbischofsheim, opactwo 121
 Tawty 456
 Teby 14
 Tegelen 185
 Tęczyn 51, 57
 Thanet, opactwo 121
 Thurgau, kanton 22
 Tingen (Tynga) 455
 Tłokowo 494, 502
 Toggenburg 25
 Togo 189
 Toledo 20, 191
 Tolkmicko 497, 502, 543
 Tolkowice 187
 Tolnicken (Pupkeim, Pupki) 455
 Tomaszów Mazowiecki 177
 Toruń 169, 179
 Toskania, kraina 92
 Tournai 397
 Tours 17, 18
 Trautenau (Trutnowo) 455
 Trewir 19, 22, 127
 Trinite-au-Mont 73
 Trockenwald (Sucholasek) 455
 Troszkowo 455
 Troyes 108
 Trullo 20
 Trutnowo 455
 Trydent 463, 466
 Trzebnica 133, 134, 138, 141
 Tuggen 18
 Tursko 175, 177
 Turyngia, kraina 76, 79, 81, 92, 451
 Tylice 169
 Tynga 455, 456
 Tyrol, kraina 528
 Tübingen (Tybinga) 457, 575
- Ukraina 204
 Unikowo 495
 USA 191, 369
- Vannes 20
 Varsoviac (Warszawa) 462
 Vatican / Vaticano 125, 398, 552
 Vézelay 74, 86
 Vienna (Wiedeń) 486

- Vienne 18
 Vinsterswalde (Einsiedeln) 24, 25
 Voigtsdorf (Wójtowo) 455
 Voragina 85, 86, 96, 147
- Walsch (Walsza), rzeka 455, 456
 Walcz 453
 Walsza, rzeka 455, 456
 Warmia, kraina 63, 73, 76, 83, 94, 95, 167, 168, 171, 173, 174, 185, 192, 449–458, 469, 474, 475, 479, 486, 489, 494–501, 503–507, 509–516, 519, 521, 529, 531, 532, 541, 542, 544, 545, 547, 548, 554, 561, 563, 564, 569, 570
 Warszawa 11, 14, 16, 17, 42, 47, 57, 63, 64, 72, 80–82, 85, 121, 124–126, 129, 130, 132, 137–139, 141–143, 153–155, 159, 161, 171, 173, 177, 179, 181, 188, 207, 208, 231–233, 258, 265, 304, 316, 324, 337, 340, 342–344, 355–357, 360, 362, 367, 368, 370–372, 374, 377, 380, 381, 383–386, 397–400, 402–404, 408, 411, 447–449, 461, 465, 467, 475, 485, 489–491, 493, 494, 500, 501, 505, 554, 561
 Wartburg 93
 Wartenburg (Barczewo) 450
 Watzel 457
 Wawel 47, 48, 50, 53, 58
 Watykan 187, 383, 389, 548
 Weidenbach 457
 Weimar 452
 Welun (Wieluń) 128
 Weltawa, rzeka 490, 493, 495
 Westfalia 75
 Westpreußen (Prusy Wschodnie) 450, 451
 Wewa, kraina 456
 Węgiersztyn 565, 566
 Węgorzewo 71
 Węgry 47, 76, 92, 218, 219, 463
 Wiedeń 178, 185, 338, 463
 Wielka Brytania 217
 Wielkie Księstwo Litwy / Litewskie 49, 58
 Wielkopolska, kraina 123, 368
 Wien / Wiedeń 16, 59, 80, 81, 162, 355, 452, 490
 Wierzno Wielkie 496, 502
 Wiesbaden 453
 Wilczęta 71
 Willerzell, wieś k. Einsiedeln 25
 Wilno 50, 58, 181, 490, 494, 535
- Wimbrome, klasztor 121
 Windesheim 124
 Wizajny 68, 70
 Włochy 91, 191, 219
 Włocławek 192, 553, 573
 Wogezy 18
 Wojciechów 62
 Workeim (Workiejmy) 455
 Workiejmy 455, 456
 Wormditt (Orneta) 450, 455, 519, 521
 Woryty 562
 Wozławki 455
 Wójtowo 455
 Wratislaviae (Wrocław) 126, 462
 Wrocław 50, 81, 126, 131, 138–140, 149, 173, 177, 180, 260, 300, 307, 356, 357, 360, 371, 449, 461, 493, 499, 553
 Wrzesina 9, 68, 71, 86
 Wschód 14, 16, 18, 19, 48, 73, 75, 88, 90, 216, 554
 Wszczęświęte k. Opatowa 62
 Wusen (Ostenik) 455
 Wuslack (Wozławki) 455
 Wyszehrad 490
 Wyszogród 494
 Würzburg 20, 80, 493
- Zachód 8, 11, 16, 18, 19, 62, 73, 87, 88, 371, 554
 Zalew Wiślany 219, 450, 451
 Zarnowiec (Żarnowice) 125
 Zator 57, 60
 Zawonia, folwark 141
 Ziemia Malborska 168, 173, 174, 497
 — Obiecana 15
 — Święta 16, 19, 76, 93, 113, 115, 118
 Ziemia Zachodnie i Północne 214
 ZSRR 189, 547
 Zuckau (Żukowo) 125
 Zurych 18
 Zürich 14, 15, 18, 355, 357
- Żarki 368
 Żarnowiec 125
 Żegoty k. Lidzbarka 499
 Żmiąca 368
 Żuków k. Gdańska 124
 Żuławy Malborskie 23

SKOROWIDZ NAZWISK

- Abel 100, 308, 309
„Ablowie” 312
Abraham 19
Accordini Pia S. SSF 193
Achremczyk Stanisław 451, 452
Adam 100, 260, 266, 337, 500
Adamczuk L. 360, 362
Adelmann, inkluza z Einsiedeln 25
Adou A. 74, 80
Aelred z Rieval 21
Afra, św. 97, 112
Afrodosy, ks. 40
Agata, św. 96, 102, 103, 106, 146, 149
Agius Anton, prof. 195
Agnieszka, św. 96, 102, 146, 149
Agnieszka z Wetyńów, matka św. Jadwigi Śląskiej 138
Agur 230
Agustoni Gilberto, kard., prefekt Trybunału Sygnatury Apostolskiej 195
Akademia Krakowska 58
— Lubrańskiego w Poznaniu 462
Akcja Katolicka 563
Akwinata (św. Tomasz z Akwinu) 340
Alban 529
Albert, płatnerz gdański, mąż Doroty z Mątów 24, 26
Albertus de Padua 126
Albert Wielki 154
Albert, książę pruski 454
Aldegunda z Maubeuge 127
Aleksandryjska Szkoła Katechetyczna 337
Allemang G. 108
Altermatt A.M. 365, 366
Alt F. 380
Amalasantia, córka Teodoryka Wilk. 127
Ambroży, św. 11, 103, 155, 475
Ammoniusz, anachoreta 14
Anachoreci 8, 13–17, 25, 27, 28
Anastazja 124; zob. Wierchosława
Anastazja, św. 96, 102
Anatol z Bordeaux 18
Andechs, ród 139, 142
Andegaweni, ród 47, 49
Andrzej II, kr. węgierski, ojciec Elżbiety Węgierskiej 76, 92
Andrzej, św. Apostoł 72, 473, 474, 476, 485
Andrzej z Kokorzyna, kaznodzieja 55, 56, 60
Angelini F. 256, 383
Animchad 19
Anna, bl., synowa Jadwigi Śląskiej 10, 130
Anna, św., żona Joachima, matka Maryi 9, 10, 47, 54, 66, 67, 70–73, 75, 81–84, 94, 146, 148, 150–152, 473, 501
Anna Bretońska 152
Anna Samotrzczeń (św. Anna wspólnie z Maryją i Jezusem) 82, 84, 148, 151
Anna, św. prorokini 39
Ansett-Janssen M. 85
[Antiochenka] 97
Antoni, brat Jana z rodu Le Viste 159
Antoni Pustelnik, św., anachoreta 14, 15
Antoni, św. 175, 178, 492
Antoni z Nawarry 158, 162
Antonia, s. 529
Antygona 202
Anzelm, bp warmiński 450, 451
Apa Mariano 192
Apostoł Narodów (św. Piotr) 260
Apostołowie 13, 241, 260, 275, 289, 445, 446
Appel August Franz, proboszcz 471
Appuhn H. 80
Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie 504, 573
— Domu Generalnego w Rzymie 544
— Generalne Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny 573
— KUL 367, 369
— Prowincjonalne Sióstr Katarzynek w Braniewie 525, 527, 530, 573

- Arcykonfraternia św. Józefa 194
 Arendt, ks., dyr. seminarium 519, 529, 533
 Arianie 17
 Arepsina, inkluza syryjska 14
 Aris P. 143
 Aristotilis (Arystoteles) 127
 Arlik Józef SVD 188
 Armia Czerwona 187
 Arszyński M. 494
 Arystoteles 266
 Ascherson N. 363
 Assion P. 89
 Asserodobraj N. 374
 ATK (Akademia Teologii Katolickiej) 187, 188, 213
 Atanazy z Aleksandrii, bp 15
 Ateista 298, 299, 301
 Attwater D. 81, 92
 Augenendt A. 19
 Augustianie 82, 553
 Augustoni, audytor rotalny 413, 416, 417, 422
 Augustyn Biskup (Bludau, bp warmiński) 560
 August, św. 10, 16–18, 67, 84, 85, 101, 119, 274, 285, 311
 Austen Cecylia, s. 526
 Austen Ida, s. 543
 Avril Francois 158
 Axer G. 462
 Aznar Gil F.R. 411
- Babirecka B.** 469, 472
Balduit Anna Roberta SFSG 192
Bar J.R. 467
Baranowski Z., ks. dr 551
Barbagli P. OCD 553
Barbara, św. 9, 10, 66–68, 70, 71, 76, 77, 79, 81, 87, 90, 94, 97, 106, 107, 146, 149, 175, 176, 181, 484
Barcik M. 211
Barth Karl, teolog protestancki 321–323, 326, 330, 333
Bartolo Bernard OFM, prowincjal 194
Bartłomiej z Jasła, mgr 51
Barycz H., historyk 467
Barz H. 393
Basedow A. von 15
Banas., kopistka 125
Baudonivia, biografka św. Radegundy 127
Bauer D.R. 61
Baumgartner I. 392
Baumgartner J. 365
Baumgartner K. 393, 394
Bazielich A. 107
Bazyli, św. 15
- Bäumer R.** 574
Beer F. 61, 76, 145, 146
Beginki 23, 24, 122
Behlau Barbara, s. 520, 523
Behlau Gertruda, s. 525, 531
Behrent Paulina, s. 526
Bejze B. 80, 342
Belaval Yvon 339
Bellgardt G. 510, 511, 517, 521, 522, 525–528, 533, 543
Benedicti Papae XV (Benedykt XV, pp) 399
Bénédictins du Bouveret 124, 125
Benedykt XIII, pp 492
Benedykt XIV, pp 170
Benedykt XV, pp 553
Benedykt, św., brat św. Scholastyki 15, 22, 108, 151
Benedyktyni 16, 17, 22, 82, 124
Benedyktynki 23, 116, 125, 181
Benedykt z Nursji, św. 18
Benon, św. 175, 178
Bensch Teodor, ks. dr, adm. apost. 566, 569
Berg Regardt van der, reżyser filmu *Życie Jezusa według św. Mateusza* 446
Berger P. 336
Berger P.L. 358
Bergman Julianna, s. 525
Bernard, św. 99–101, 155, 556
Bernardus (św. Bernard) 99
Bernhauser 475
Bertold III, hr. Andechs, książę Meranu, ojciec Jadwigi Śląskiej 138
Bertrudis (z celi w Marienburgu/Engain) 19
Betlejewski Antoni, ks. 169–171
Betsabe 160, 162
Bezimienna (dziewica z Antiochii) 107, 109
Bober A. SI 552, 553
Boccaccio G. 122
Boccafola, audytor rotalny 413, 416, 418, 422
Bocchini Arturo 192
Bodzant, abp gnieźnieński 48
Boecjusz 105
Boenigk A. 531
Boetticher A. 495, 496, 498, 499
Bogdanski G. 457
Boglewski Stanisław, prepozyt lubelski 471
Bolboni D. 73
Bolesław Kędzierzawy, kr. 124
Bolesław Rogatka, wnuk św. Jadwigi 141
Bolesław Wstydlawy, książę 132, 134
Bolognetto A., kard. 463
Bołoz W. 258
Bond Piotr de, Szwed 476
Bonifacy IX, pp 9, 25, 26, 51, 52, 54
Bonifacy, św. 121
Bonifaz IX (Bonifacy IX, św.) 60

- Bonnet Christian, b. minister spraw wewnętrznych Francji 200, 203
- Borawska Teresa 477
- Boreschow, kanonik 162
- Borgiasz Franciszek, św. 497
- Borkowska Małgorzata 125, 137
- Borkowska U., s., prof. 131
- Bornowska Angela, s. 543
- Borodziej Ł. 505–507, 509, 513–515, 524
- Borukowski Jan, bp 463
- „BORUSSIA” (Wspólnota Kulturowa „Borussia” w Olsztynie) 458
- Borys, książę litewski, poseł Jagielly 49
- Borzyzkowski Marian*, ks., prof. dr hab. 7–11, 13–29, 8, 91, 569
- Bosak P.Cz. 85
- Botterweck G.J. 575
- Boust Dirc 162
- Bianchi P.G. 411
- Bialezak Kazimiera (s. Agnia OSB) 553
- Biblioteka Jagiellońska 573
- Bielau Paula 527
- Bilezewski Józef, Sługa Boży, abp lwowski 553
- Biliński W. 47
- Bilitewska Elżbieta 562
- Birkeland H. 228
- Bischoff Bernhard 124
- Biseonti F. 80
- Biskupski Stefan, ks. prof. dr 556, 559
- Bitterfeld Henryk, prof. teologii, dominikanin z Brzegu 53
- Blanquet Joseph M. SF 193
- Blij H. de 217
- Bleise Filomena, s. 543
- Bludau Augustyn, bp dr 186, 556, 560
- Blacha F. CM 552, 553
- Brachvogel E. 451, 456
- Bractwa św. Jana Nepomucena 499
— św. Józefa 554
- Bractwo Ducha św. 186
- „Bractwo Krzyżowców” 494
- Bractwo Wspólnego Życia 124
- Braendle Francisco OCD 192
- Brandstaetter Roman 568
- Braun J. 81, 85, 87, 89–92, 473
- Brongers H.A. 228
- Bronk A. 317, 336, 337, 339–341, 346
- Browe P. 473
- Bruckerin Marie, kopistka 125
- Brundage J.A. 138, 143
- Brunner Emil 325
- Bruno, audytor rot. 411, 413–416, 418, 422, 423
- Brunon, abp Kolonii 20
- Bruno z Kwerfurtu, św. 130, 219
- Bruski Franciszek Jan SVD 187
- Bruski Ireneusz, ks. 560
- Brückner A. 31, 42
- Brygida Irlandzka 97, 108, 109
- Brygida, kanoniczka 123
- Brygida Szwedzka 146
- Brzeżański S. 180
- Brzeska W., dr 490
- Buber M. 348
- Buchholz F. 519, 526, 532
- Budzeński [= Bużeński] Stanisław, kanonik warm. 471
- Buhagiar Mario 192
- Bujak F. 368
- Bukowski K. 316
- Bullough V.L. 143
- Burgmaire 155
- Burke, audytor rotalny 413, 416, 418, 423
- Buttigier Michael FSC 192
- Buttiglione R. 257
- Bużeński Stanisław 471
- Bystron Jan Stanisław 367, 375, 378, 494
- Cabrol F. 62
- Caburlotto Luigi 192
- Caffarra C. 256
- Cali Józef, malarz 194
- Camille M. 154, 159
- Campana Puccio 151
- Cantor, organista 480
- Carravaggio M., malarz 83
- Casabo Suqué J.M. 260
- Casha Antony 192
- Cassianus Johannes (Jan Kasjan) 17
- Cassien Jean (Jan Kasjan) 17
- Caterina di Alessandria (św. Katarzyna Aleksandryjska) 73
- Cauchi Mikołaj, bp Gozo 194
- Causse A. 227
- Cazin Paul 462
- Cecylia, św. 97, 104, 146, 156, 158
- Cenobici 16
- Cesare z Heisterbachu 93
- Cesarius von Heisterbach (Cezary z Heisterbachu) 92
- Cezaria z Arles, kopistka 127
- Cezary z Arles 16–18, 121
- Chalasiński J. 367, 368, 370, 377, 378
- Chardin Teilhard de SI 568
- Chevrolet J.P. 318
- Chętnik Adam 493
- Childebert II Merowing, władca Burgundii 18
- Chmielewska Elżbieta 432, 447
- Chmielewska B. 55
- Chodzidło T., ks. 493, 494
- Chojnacki Władysław 514

- Cholin Matern 464
 Chorpennig Joseph F. OSFS 193
 Chrempiński S. 408
 Chruściel, mieszkaniec Braniewa 498
 Chrzanoski T. 495, 496, 498
 Chudy Wojciech 346
 Chwedeńczuk B. 207
 Ciechomska M. 146
 Cieszyński A. 551
 Cinta Roberto Balmori MJ 192
 Cisz Bolesław SVD 187
 Ciupak Edward, prof. zw., dr hab. 213–215, 377
 Civili, audytor rotalny 413, 415–418, 423
 Clair B.S. 381
 Cobató José Domingo 192
 Coda P. 235, 239
 Cola Adelio CSI 193
 Colagiovanni, audytor rotalny 411, 413–418, 423
 Collange J.F. 259
 Collegium Maius UJ w Krakowie 9
 Colombo Giovanni, kard. 194
 Columban (św. Kolumban) 18
 Congar Y., teolog 318, 332, 333
 Copin Noël, dziennikarz, przew. organizacji „Reporterzy bez Granic” 200
 Corbet P. 61
 Corblet J. 402
 Corradini Antonio 492
 Corso, audytor rotalny 413, 416, 418, 423
 Condray Piotr, rzeźbiarz drezdeński 496
 Cova Ezio SC 191
 Crawford P. 137
 Cromer Martin (Marcin Kromer), bp 462
 Cryer N.S. 393
 Cwiok Edward 447
 Cyryl Aleksandryjski, św. 242
 Cysterki 21
Cymbala Jan, ks. 411–427, 565
 Czamara Władysław 192
 Czarnowski Stefan Zygmunt 367, 374, 375, 378
 Czech z Pomuk (św. Jan Nepomucen) 499, 501
 Czechow 217
 Czerniachowski, gen. Armii Czerwonej 187
 Czerwińska-Jasiewicz Maria 432, 433, 437, 447
 Czihak E. von 484
 Czubek Joan 463
 Czudowska Eufrozyna 530
 Czudowska Róża, siostra Eufrozyny 530
- Dalila 146
 Daloz Lucien, abp Besançon 200, 202
 Dama z Jednorozcem 159, 162
 Damiani Piotr 62
- Danielski W. 75
 Daniélou J. 330, 333
 Dantyszek Jan, bp 461, 467
 Darczewska K. 360, 361
 Davino, audytor rotalny 413, 416–418, 423
 Dawid, król 33, 98, 160, 551, 557
 Dawid P. 490
 Dąbrowska Anna 430, 447
 Dąbrowski E. 110
 Dąbrowski G. 367, 369
 Dąbrowski J. 49
 Debora 146
 Dobruynne Jean, prof. 199, 200
 Dehio G. 495
 Dehling Benedykta, s. 542, 543
 De Lanversin, audytor rotalny 413, 416, 418, 423, 424
 Delumeau J. 154, 155
 Démar Dom G. 192
 Denzinger H. 96, 400, 573
 Deooz P. 355
 Deppner H. 473
 Deptuła Cz. 130, 138
 Deun P. van 80
 d'Eyeck Barhelemy 162
 Dębski M., ks. 494
 Dhuoda, żona Bernarda de Septimania 127
 Di Felice, audytor rotalny 413, 416–418, 424
 Dintilhac Jean-Pierre, prokurator Sądu Kasacyjnego 200, 203
 Dinzeltbacher P. 121
 Dioklecjan 87
 Dionizos 336
 Dioskurus, ojciec św. Barbary i jej morderca 90
 Dittrich Rosa, s. 542
 Dizelbacher P. von 61
 Długosz Jan 10, 49, 50, 53, 57, 60, 129–135
 Dobrosielski Aleksander, kanonik 471
 Dobrowolski Kazimierz 367, 375
 Dobrzański B. 404
 Dobry Łotr 100
 Doerr O. 18–22
 Dohmen C. 80
 Dom Generalny Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny w Grottaferrata 504
 Dom Prowincjalny Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny w Braniewie 504, 517
 Dominikanie 21, 82, 193
 Doran, audytor rotalny 413, 415, 416, 418, 424
 Dorn J. 61
 Doroszevska A. 141
 Doroszewski W. 449
 Dorota, św. 71, 73, 79, 97, 106, 107, 146, 149, 156, 158
 Dorota z Matków, bł. 7, 8, 10, 13, 22–28, 66, 68, 70, 132

- Dorothea a Mały (bl. Dorota z Małków) 29, 135
 Doze Andre 192
 Dresp, aspirantka 519, 527
 Drozdowicz Z. 317
 Drzazga Józef, bp dr 562, 565–568
 Dubarle F. 335
 Duby Georges 61, 122, 123, 127, 137, 154
 Duchet-Suchaux G. 81, 85, 87, 89, 90, 92
 Duchniewski J. 562
 Duda-Dziewierz K. 377, 378
 Dudek, ks. 494
 Duns Szkot Jan 42
 Duport Jean-Pierre, dyr. Gabinetu Ministra
 Spraw Wewnętrznych Francji 198
 Dupuis J. 316
 Durkheim E. 374
 Dünninger H. 80
 Dyczewski L. 380
 Dygdala J. 489, 496, 499
 Dylewski F. CRL 552
 Dyoniziak Ryszard, prof., kier. Katedry Socjologii
 UJ 265
 Dytmar, bp praski 219
 Działyński Paweł, starosta bratiański 170
 Dziechcińska H. 465
 „Dziedzice Nieboszczyka Jana Jakuba Kantera,
 Drukarza Królewskiego w Zachodnich Prusach” 168
Dziuba Andrzej F., ks. 210–213, 247–264; 256,
 258, 261
- Eadburge, opatka z Thanet 121
 Ebendorfer Tomasz 491, 492
 Eberhard z Nysy, bp warmiński 454
 Eberlein Agata, s. 542
 Ebertz M.N. 365
 Egan, audytor 413, 416, 418, 424
 Egbert, abp Trewiru 127
 Egipcjanka 146
 Eichhorn J.A., minister szkolnictwa 462, 506
 Ekbert z Meranu, bp, wuj św. Elżbiety Węgierskiej 93
 Eliade Mircea 326, 327, 337
 Elgot Joannes 57
 Elias G. 366
 Eliasz, pustelnik 13
 Elliot Dyan 140, 142, 143
 Elisabeth (św. Elżbieta Węgierska) 77, 93, 94,
 114
 Elisabeth von Thüringen (św. Elżbieta Węgierska) 92
 Elisabetta d'Ungheria (św. Elżbieta Węgierska) 76
 Elizeusz, pustelnik 13
- Elżbieta, księżniczka kujawsko-gniewkowska,
 żona Stefana II Kotromaniča, bana Bośni 48
 Elżbieta Lokietkówna, siostra Kazimierza Wielkiego 48, 152
 Elżbieta, św., matka Jana Chrzciciela 10, 26,
 146, 148, 150–152
 Elżbieta, św. Węgierska, córka Andrzeja II,
 króla Węgier, żona landgrafa Turyngii Ludwika 66, 68, 70, 71, 76, 92, 97, 114, 116,
 118, 119, 146, 150
 Elżbieta Turyńska (św. Elżbieta Węgierska) 81,
 92
 Elżbieta z Turyngii (św. Elżbieta Węgierska) 9,
 79
 Elżbieta, żona cesarza czeskiego Karola VI 492
 Emanuel 36
 Emilia (postać z miniatury) 158, 159
 Emminghaus J.H. 81, 84
 Eng Teresa, s. 525
 Engelbert, opat benedyktynów w St. Gallen 23
 Engelnich, inkluza z Einsiedeln 25
 Engila, inkluza z Einsiedeln 25
 Epifaniusz, bp 113
 Epikur 267
 Erlebach G. 411
 Erlor M. 61
 Eremici 17
 Ernest, abp praski 490
 Estreicher Karol 167, 173
 Eucheria, żona gubernatora Marsylii 127
 Eucheriusz z Lyonu 17
 Eufemia, św. 97, 103
 Europejczycy 451
 Euzebiusz 18
 Euzebiusz z Cezarei 89
 Ewa, bibl. 99–101, 122, 145, 146, 500
 Ewagriusz 16
- Faltin, audytor 413, 416, 418, 424
 Falzon Franciszek 194
 Farrugia Edward SJ 192
 Faustus z Riez 17
 Fäh Ad. 23
 Federacja Stowarzyszeń Lekarzy Katolickich 386, 387
 Fedorowski M. 368
 Fédou Michel SI 319, 320
 Feider Róża, s. 526
 Ferdynand III, cesarz 491
 Fichter G. 392
 Fichtner J. 231
 Fijałkowski W. 380, 381

- Filas Franciszek L. SI 552–554
 Filipiak M. 232, 248, 249
 Filipkowski Tadeusz 449
 Findan z Rheinau, św., iroszkot 19, 25
 Fiore, audytor 413, 416, 418, 424
 Fischer Faschalis 501
 Fisichella R. 235
 Fitych T. 193
 Fittych T. 553
 Flakowska Jadwiga, s. 526
 Fleming Henryk I, bp warmiński 451, 452
 Flemingowie, ród z Lubeki 452
 Florentini (Florentyńczyk) 402
 Florian, św. 182, 220
 Florus 74
 Flossdorf K. 381
 Floucat Y. 210
 Folz R. 61
 Forstner D. OSB 142, 475
 Fortunat, św. 127
 Fouquet Jean 148, 154
 Fox U. 449
 Francisco de Paulo (św. Franciszek z Pauli) 97, 192
 Franciszek z Brzegu, prof. teol., wicekanclerz uniwersyteckiego 50–52, 56, 59, 60
 Franciszek z Asyżu, św. 93, 151, 562
 Franciszkanie 82, 92, 193, 194, 517
 Francuzi 203
 Frank K.S. 14, 15
 Frenzel, prof. teol. 518, 527
 Freud Sigmund 80
 Freundt Katarzyna 519, 527
 Friedrich-Wilhelms Universität, Katholisch-Theologischen Fakultät 80
 Fros H. SI 73–76, 81, 85, 89–92, 490
 Fryderyk Barbarossa, cesarz 139
 Fryderyk II, cesarz 484, 505, 510
 Fryderyk Wilhelm I, król pruski 505, 510
 Fundacja Jagiellońska 58
 Fundacja Kazimierzowska Uniwersytetu Krakowskiego 50
 Fundacja Misyjno-Charytatywna im. bł. Józefa z Szantungu 189
 Fundatorka (Jadwiga, królowa, św.) 211
 Funghini, audytor 413–416, 418, 424, 425

 Gabriel/Gabryjel 36, 41, 45
 Gaja 336
 Gajkowska O. 371
 Galas Barbara 447
 Galileusz 216
 Gall E. 495
 Gall, św. iroszkot 18
 Gall (Gawel), św. 490
 Gallimard, wydawca 339
 Galot J. SI 553
 Gąsiorowski A. 61
 Galkowski J. 380, 408
 Gasparri P. 402
 Gauthier Roland CSC 192
 Gbur Julian SVD, bp pomocn. abpa lwowskiego obrządku grekokatolickiego 187
 Gelin A. 227, 259
 Gella A. 371
 Geneja Z. 561
 Generalne Gimnazjum Fundacji Kazimierzowskiej 58
 Germanowie 121
 Gerigk Elżbieta, s. 526
 Geritz Józef Ambroży, bp 531, 534–536, 540–543, 545, 564
 Gertruda, córka św. Jadwigi Śląskiej 143
 Gertruda, córka Mieszka II i Rychezy 127, 128
 Gertruda, najmłodsza (z siedmiorga) córka bł. Doroty z Matów, jedyna uchowana przy życiu, wstąpiła do klasztoru w Chelmie 24
 Gertruda, św. 155
 Gezeke, student 126
 Gębarowicz M. 50–52
 Ghirlandaio Domenico, malarz 148
 Gianecchini, audytor 413, 416, 418, 425
 Gibler J. 260
 Gierszewski St. 170, 179
 Gieysztor A. 63, 130, 138
 Gilson Étienne 207–210, 340
 Ginerwa d'Este 158, 160, 162
 Giovanni Paulo II (Jan Paweł II, pp) 192, 385, 574
 Giotto, malarz 147
 Gisła, inkluza z Einsiedeln 25
 Giuseppe, s. (św. Józef) 191–193, 548, 554
 Gław Anoniu, s. 543
 Gław Gaudencja, s. 542, 543
 Glasser M. 143
 Glemma T. 471
 Glemp Józef, ks. prymas, dr 565, 566, 568
 Glinka Józef SVD 187
 Gloger Z. 368
 Gladysz B., ks. 493
 Głowa S. 573
 Goduła Róża 218
 Gogol 217
 Gogolewska Maria W. 139
 Gołębiowski B. 370
 Gołębiowski F. OP 553
 Gonzi Michel, abp Malty 191
 Gorazdowski Zygmunt, ks. 562
 Gordini G.D. 75
 Gosieniecki Feliks SVD 187

- Gottschalk J. 138
 Gouhier Henri 208
 Góralski W. 411
 Górski T. 498
 Górski W. 403
 Göschel J. 452
 Grabowski Adam Stanisław, bp 489, 496, 497, 499–502
 Graf R. 490, 491
 Grafa Bernadette SJA 192
 Granat Wincenty, ks. 42
 Gregory 216, 337
 Gregorium de Welun (Grzegorz z Wielunia) 128
 Greil, aspirantka 519, 527
 Grelot P. 260
 Greniuk Franciszek, ks. prof. 258
 Grimlaicus, mnich 21, 22
 Grochowski Stanisław, ks. 181
 Grodziska M. 60
 Grotefend H. 72
 Grunenberg J. 521, 525, 526, 533, 542, 543
 Grunert Magdalena, s. 526
 Grunewald 155
 Gruss Katharina 537
 Grygiel P. 367, 373
 Grygier T. 506–508, 512, 513
 Grzegorz z Nazjanzu, św. 236
 Grzegorz z Nysy 274, 381
 Grzegorz z Sanoka 465
 Grzegorz z Tours, św. 18
 Grzegorz I Wielki, pp, św. 19, 110
 Grzegorz IX, pp 76, 93, 450, 481
 Grzegorz XIII, pp 75, 82, 463
 Grześkowiak A. 408
 Grzybek Stanisław, ks. prof. 552
 Grzymała Andrzej 125
 Grzywacz J. 402
 Gubała W. 384
 Gueldryjska Maria 157, 158
 Gula J. 380, 408
 Gulbinowicz Henryk, ks. 567
 Gumplowicz L. 371
 Guriewicz A. 161
 GUS (Główny Urząd Statystyczny) 362
 Gustafson G. 366
 Gustaw R. 138, 465
 Gutiérrez Jose Ignacio 192
Guzowski Jan, ks. 4

 Habsburg Wilhelm, książę Styrii i Karyntii, narzeczony Jadwigi królowny 48
 Hadenliowa Rozalia 492
 Hahn K. 92
 Halamska M. 357
 Halban L. 377
 Halecki O. 48
 Haliczek J. 62
 Halas E. 367
 Hamann Antoni Ignacy, fundator obrazu Jana Nepomucena w kościele św. Krzyża w Braniewie 496
 Hanc Wojciech 192
 Hani J. 475
 Hannover Kacper 463
 Harte Th. J. 376
 Hartker 18
 Hasselberg Franciszek, insp. 520, 523
 Haupf H. 18
 Havel P. 15, 17, 23
 Häring B. 385
 Hätzlerin Clara 121
 Hedvigis (św. Jadwiga, królowa) 47
 Hedvigis, kopistka 127
 Hedwig (św. Jadwiga Śląska) 135
 Hedwig Herzogin von Schlesien (św. Jadwiga Śląska) 138–141, 144
 Heidegger 209
 Heisterbach Caesarius 15
 Helena (właśc. Jolanta), siostra bł. Kingi 133
 Henryk Brodaty, mąż św. Jadwigi Śląskiej 8, 10, 137, 139–144
 Henryk II, cesarz, mąż św. Kunegundy 116
 Henryk Pobożny, syn Henryka Brodatego i Jadwigi Śląskiej 141
 Henryk z Brzegu 53
 Henryk III, bp Konstancji 21
 Henryk III, bp warmiński (?) 74
 Henryk III, cesarz 23
 Henki Anna, s. 525
 Hennig Rosalia, s. 542
 Heraklit 331
 Herder, wydawca 549
 Herholz Andrzej, ks. 520
 Herman, landgraf Turynii, ojciec Ludwika 92
 Herodiada 146
 Herodot 336
 Heród (Herod) 557, 558
 Hesdin Jacquemarte 154
 Hezjod 336
 Hick J. 333
 Hieronim, św. 11, 16, 101, 113, 151, 155, 500
 Hieronymus (św. Hieronim) 101
 Hieronymus Florentini (Hieronim Plerentyńczyk) 402
 Hilary, św., bp Poitiers 17
 Hilary z Arles 17
 Hildebald, bp Kolonii 124
 Hipokrates 382
 Hipler F. 72, 465, 470, 472, 541
 Hiob 227, 231, 233

- Hitlerjugend 186
 Hitto, brat Wiborady, proboszcza kościoła św. Manga 22
Hochleitner Janusz 215–220, 489–502; 489, 497, 499
 Hockling Flora, s. 526
 Hohenlohe Gotfryd von, wielki mistrz krzyżacki 73
 Hohenstauff, ród 131
 Hohenstein Günter von, komtur brandenburski 73
 Hohenzollern Karl von, bp warmiński 510, 516–520, 522, 524–528, 532–535, 541, 545
 Holnik S. 494
 Holzmeister U. 192
 Honorat, św. 16
 Honoriusz z Autum 155
 Holböck F. 81
 Holubowicz Józef Wiktor SI 555, 562
 Hoppe Z. 95
 Horacy 464
 Hosius Joannes (Jan Hozjusz) 466
 Hosius Stanislaus (Stanisław Hozjusz, kard.) 465, 466
 Hospicjusz 18
 Hozjusz Jan, brat Stanisława, kardynała 466
 Hozjusz Stanisław, kard. 461–467, 483
 Hrotswitha z Gandersheim 127
 Hugo Victor 198
 Huizinga Johan 159
 Hume B. 257
 Hunnowie 104
 Huot, audytor 413, 416, 418, 425
 Hurias Bolesław 430, 447
 Huschasse, kopistka 125
 Hümmeler H. 511, 516, 525, 526, 532, 540, 542
 Hütt W. 80
- Ida z Louvain 123
 Idda z Toggenburga 25
 Ignacy, św. 175
 Ignatowicz J. 404
 Ingarden R. 438
 Inkluzi 15, 19, 25
 Innocenty XII, pp 492
 Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie 7
 Instytut Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie 11
 Iohannes de Kalysz (Jan z Kalisza) 126
 Joseph S. (św. Józef) 193
 Irblich E. 23
 Ireneusz, św. 236, 241
 Iroszkoci 8, 16–19
- Isner Jan, dr teol. 53
 Izaak 100
 Izajasz 35, 260
 Izasław, książę ruski, mąż Gertrudy, córki Mieszka II 127
 Izolda 160
 Izraelci 15, 227, 446
 Izraelita 259
- Jablonski M. 470, 484
 Jacek, św. 182, 485
 Jadwiga Śląska, św., żona Henryka I Brodatego, siostra bł. Anny 8, 10, 47, 66, 93, 130, 132–134, 138–144, 146, 148–150
 Jadwiga, Królowa (andegaweńska Anjou), św. 7, 9, 47–60, 66, 68, 70, 124, 131, 211
 Jaeger W. 336
 Jagiellonowie, ród 49
 Jagiello-Lysiowa E. 370
 Jagiello Władysław 9, 47–50, 53, 55, 134
 Jagodyński S.S. 181
 Jagodzińska Maria 447
 Jahwe 227–229, 260
 Jakub, autor *Protoewangelii*, II w., 75, 81
 Jakub Apostoł, św. 57, 100, 101
 Jakub de Voragine / Jakub z Voraginy 85, 86
 Jakubczak F. 370
 Jakubiec Cz. 231
 James Wiliam 207
 Jan Apostoł, św. 86, 101, 501
 Jan Chryzostom, św. 16
 Jan Chrzyciel, św. 10, 13, 17, 70, 100, 148, 150–152, 176, 178, 474, 477
 Jan XXIII, pp 390, 548, 553
 Jan Ewangelista (= Apostoł) 101, 111, 112, 114, 474–476
 Jan Kasjan 16, 17
 Jan, książę finlandzki 462
 Jan Nepomucen, św. 175, 176, 182, 489–501
 Jan Paweł II, pp 9, 47, 63, 70, 188, 211, 238, 241, 244, 248, 249, 252–254, 259, 292, 295, 297–305, 307, 309–312, 316, 329, 379, 383–390, 397, 398, 400, 402, 403, 412, 548, 553, 573–575
 Jan, rycerz krzyżacki, pan na zamku Bratian 170
 Jan III Sobieski 486
 Jan z Kwidzyna, ks. teolog 26
 Jan z Lgoty, rektor Uniwersytetu Krakowskiego 57, 60
 Jan z Likopolis, anachoreta egipski 14
 Jan z Oświęcimia (Jan Ortulan) 127
 Jan z Pomuk (św. Jan Nepomucen) 490–492
 Jan z Radliczyc, bp krakowski 47, 50, 51
 Jan (z Iyońskiego rodu Le Viste) 159

- Jan z Tęczyna, kasztelan krakowski, doradca
Jadwigi królowej 51
Janicka-Krzywda U. 493
Janowie Świąci (ośmiu) 489
Janssen Arnold, bl., ks. z diec. Münster 185
Janus 467
Jarawan, audytor 413, 416–418, 425
Jarmoch E. 360
Jaroszewski Z. 381
Jaroszyński P. 266, 268
Jasiński J. 496
Jasiński Kazimierz 138, 139
Jastrzębiec Wojciech, abp 59
Jastrzębski J. 494
Jaśko z Tęczyna (Jan z Tęczyna) 57
Jaworska G. 562
Jedeluk R. 367
Jedeluk S. 367, 369, 371
Jednorozec, atrybut kobiecości 159, 162
Jeremiasz, prorok 278
Jehel G. 154
Jeszke P.A. 494
Jerzy, św. 67, 156
Jezierski Jacek, bp 4, 218
Jezuici 509, 510
Jeź T.T. 372
Jędruszek B. 380
Joachim, mąż Anny, matki Maryi 75, 81, 83, 148
Job 33
Jochelson Andrzej 139, 149
Johannes de Pomuk (św. Jan Nepomucen) 491
Johannes Paul II (Jan Paweł II, pp) 60, 313
John C.R. 81, 92
Jolanta, bl., siostra bl. Kingi 10, 132, 133, 135
Jolenta (?) 66
Jones B. 381
Jose San (św. Józef) 193
Joseph S. (św. Józef) 193, 549
Józef, bibl. 273
Józef II, cesarz 491
Józef, św. 35, 40, 45, 67, 70, 71, 83, 99, 175, 176, 191, 541–571
Józefczyk M. 472, 475–478
Jöckle C. 73, 81, 85, 87, 88, 90, 92
Judasz 45
Judenko K. 367, 372, 375
Judyt 33
Jugie 80
Julianna, św. 96, 102
Jung Carl G. 351
Jungk Elżbieta 526
Jungmann J.A. · SI 95, 547
Junianus, rekluza 18
Juno – Junona 159
Jurczyk B. 255
Justyna, św. 97, 103
Justynian, cesarz 73, 75, 127
Juta, ksieni, siostrzenica św. Kunegundy 117
Jux Barbara, s. 526
Kaczmarczyk D. 501
Kaczmarek E. 370
Kaczmarek R. 367
Kaczorowski A.W. 356
Kaczorowski B. 494
Kain 308, 309
„Kainowie” 312
Kalinowska Ambrozja Jadwiga OSB 461–467; 462, 463, 466
Kalinowski Jerzy 208, 340
Kalinowski K. 492, 494
Kalinowski Mirosław, ks. 379–395; 382
Kallas M. 398, 407
Kaller Maksymilian, bp 186
Kallimach 465
Kamińska L. 366, 368
Kamiński R. 362, 391, 394
Kamiński Stanisław 208, 266, 340–342, 347
Kanapariusz Jan 218, 219
Kanior M. 211
Kant I. 216
Kanter Daniel Krzysztof 168, 169, 172–174, 176, 178, 179, 181, 183
Kanter Filip Krzysztof 168, 173, 179
Kanter Jan Jakub, zal. drukarni 168, 169, 179
Kanter Jan Jakub Daniel 168, 169
Kanter Krystian 173
Kanter Krzysztof, brat Jana Jakuba 168
Kanterowie, ród 173, 174
Kapituła Pomiezańską w Kwidzynie 26
Kapłańskie Stowarzyszenie św. Józefa 563
Karczewska Brygida, s. 527, 543
Karkiewitz, kantor 527
Karłowicz Jan Aleksander 367, 371, 375, 378
Karłowska-Kamzowa Alicja, prof. dr hab. 8, 10, 82, 123, 145, 150
Karmelici 82, 193, 194, 553
Karol Boromeusz, św. 475
Karol IV, cesarz 73, 470, 490
Karolewicz G. 63
Karolingowie, ród 91
Karpiński F. 181
Karski K. 324
Karol VI, cesarz 492
Karwecki Piotr, ks. SVD 187
Karzel Adam 4
Kasiske K. 450
Katarzyna Aleksandryjska, św. 9, 66, 67, 70–76, 79, 81, 87–90, 94, 97, 104, 105, 107, 119,

- 146, 149–151, 156, 162, 180, 476, 501, 503, 528–532, 541
- Katarzyna, królowna polska 462
- Katarzyna Siencńska, św. 10, 146, 148, 148, 273
- Katedra Socjologii i Etnologii Wydziału Filozoficznego UJ 375
- Katedra Socjologii Religii KUL 362
- Katenbringk Augustyn, ks., historyk 499
- Katharina hl. (św. Katarzyna Aleksandryjska) 511, 521
- Katherina (św. Katarzyna Aleksandryjska) 104, 105
- Kathrina [Aikaterine] (św. Katarzyna Aleksandryjska) 89
- Katolicka Wyższa Szkoła dla Dziewcząt w Braniewie 540
- Katolicki Uniwersytet Lubelski / KUL 10, 11, 187, 340, 553, 575
- Wydział Filozofii 340
- Kauczor L. 561
- Kauer Alojza, s. 542
- Kazikowski S. 462
- Kazimierz Jagiellończyk 126
- Kazimierz, św. 182, 474, 485
- Kazimierz Wielki, król 48, 54
- Keller L. 81, 85, 87, 89–92
- Ker M. 137
- Kerhilda 18
- Keuchel Katarzyna, s. 526
- Keuchel Ludwika, s. 526
- Kętrzyński Wojciech 59
- Kielbasa A. 141
- Kietliński H. 367, 373
- Kilian Waleria, s.M. CSC 503, 504
- Kimpel S. 87
- Kinga, bł., siostra bł. Jolanty 10, 130, 132–135, 138, 142
- Kirsch J.P. 102
- Kirschbam E. 574
- Kitłowski E. 403
- Klapisch-Zuber Ch. 61, 122, 137, 139, 153
- Klara, św. 133, 146, 151
- Klasztor Sióstr św. Katarzyny w Lidzbarku Warmińskim 520
- Klasztory franciszkańskie 130
- dominikańskie 130
- Kleczkowski A. 449
- Klein K.K. 17, 453
- Kleiner H. 253
- Kleinschmidt B. 75
- Klemens Aleksandryjski 337
- Klemens, św. 145
- Klemens II, pp 23
- Klemens VIII, antypapież 26
- Klimczuk Zygmunt*, ks. 265–276
- Kluth Eufrozyna, s. 525
- Kłoczowski J. 14, 17, 491
- Kloniecki F. 110
- Kłos-Gwizdańska M. 121
- Kłosiewicz P. 397, 408
- Kłosowska A. 371
- Knapiński Ryszard*, ks. prof. dr hab. 79–94; 7, 9
- Knitter P. 333
- Knobelsdorf Eustachy 461
- Knor Anna, s. 526, 531
- Koberger A. 120
- Kochanowska Maria 207, 208
- Kochanowski Jan 176
- Kochy Jan, złotnik toruński 171
- Koelers Gertrudis, fundatorka gradułu 125
- Koelers Margaretha, córka Gertrudis, współfundatorka gradułu 125
- Kohelet, syn Dawida 227, 231–233
- Kolańczyk K. 397
- Kolberg August 454
- Kolberg Oskar 366–369, 378
- Kolberg Piotr 498
- Kolegium dla Litwinów w Pradze 52
- Kolegium Królewskie w Krakowie 54
- Kolegium Większe w Krakowie 54
- Kolinko Regina, s. CSSF 193
- Kołoman, książę Galicji, mąż bł. Salomei 133
- Kolumban, św. iroszkot 8, 16–19
- Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego 391
- Komisja Liturgiczna Episkopatu Polski 556
- Komisja Praw Człowieka ONZ 204
- Komisja Rządowa ds. Koordynacji Działań Międzyresortowych w Zakresie Polityki Ludnościowej 380
- Komitet Badań Naukowych 2, 222
- Konecki K. 192
- Koneczna H. 449
- Konegen Mechtylda, s. 542
- Kongregacja Nauki Wiary 310, 388, 389, 398, 400
- Świętego Oficjum 400, 402
- Konrad, książę mazowiecki 450
- Konrad z Marburga, mistrz krzyżacki, spowiednik św. Elżbiety Węgierskiej 76, 92, 93, 115, 116, 118
- Konstancja, właścicielka modlitewnika 124
- Konwent Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny
- Braniewo 504, 516
- Lidzbark Warmiński 504, 516
- Orneta 504, 516
- Reszel 504, 516
- Kopaliński Wl. 159, 494
- Kopeć J.J. 480
- Koperek Stefan CR 560
- Kopernik Mikołaj 461
- Kopieczko Andrzej, ks. 63, 469, 471

- Kordek K. 501
 Kornas-Bielą D. 381
 Kornas S. 249, 389
 Kosorz Antoni SVD 188
 Koñnik Paweł SVD 187
 Kotlarski Kazimierz 430, 447
 Kowalska Faustyna, bl. 9, 66, 68, 70
 Kowalska-Urbaniakowa Z. 48
 Kowalczyk J. 316
 Kowalczyk M. 51, 59, 126
 Kowaleski M. 61
 Kowalski J. 252, 258
 Kowalski S. 550
 Kozakiewicz M. 380
Kozłowska Anna Z., mgr 121–128; 8, 10
 Kozłowska-Budkowska Z. 51, 53, 59
 Kozłowski J. 445
 Koźmiński Honorat, bl. 193
 Kózka Karolina, bl. 9, 66, 68, 70
 König, kard. 391
 König W. 452, 456
 Kraemer Katarzyna, s. 525
 Kraft H. 80
 Krajewska J. 373
 Krajewski M. 494
 Krajowe Towarzystwa Józefologiczne 191
 Krakowska Wszechnica 211
 Krasieki Ignacy, bp 461, 462, 467, 489, 505, 510
 Kraus H.J. 229
 Krause Anna 526
 Krause Hildegarda, s. 526
 Krause Magdalena, s. 525
 Krause Marianna, s. 526, 537
 Krause Teresa, s. 526
 Krawiecka E. 147
 Krąpiec M.A. OP 208, 266, 267, 340–344, 347, 348
Krzyżnińska Zdzisława, prof. dr hab. 31–46; 7
 Krebs 519
 Krebs Barbara, s. 527
 Krebsin Teresa von Brik 492
 Kreczmer J. 465
 Kreysler K.D. 197
 Kromer Marcin, bp 461–467, 479, 484, 516
 Kronos 336
 Kroos R. 92
 Kroszewska Elżbieta 520, 521, 523, 525, 526, 531
 Krucina J. 307
 Krupa A. 478
 Kruszewski K. 430
 Krystyna, św. 97, 103, 106
Krzak Katarzyna, mgr 145–152; 8
 Krzywicka L. 374
 Krzywicki Ludwik 367, 371, 374, 378
 Krzyżacy 92, 93, 450
 Krzyżanowski Cz. 366
 Krzyżanowski J. 367
 Krzyżanowski S. 54
 Krzyżowcy 93
 Krüger 72
 Krügerowie z Pieniężna 185
 Ksenofanes 336
 Książę Burgundii (nicokr.), nawrócony przez Marię Magdalene 86
 Książniczka Maria (Gueldryjska) 158
 Kubejko K. 366
 Kubik Władysław 436, 438, 439, 447
 Kubiś Adam, ks. prof., rektor PAT 47, 211, 212
 Kuck W. 456
 Kuczyński T. 208
 Kuechel Adelheid, s. 543
 Kululiss Henrieta, s. 526
 Kumor B. 63, 64, 73, 74, 469
Kumorowicz Grzegorz, fotograf, autor zdjęć do wkładki ilustr. 1
 Kunegunda, św., żona cesarza Henryka II 97, 116, 118, 146
Kunicki Zdzisław, ks. 207–210; 315–353
 Kunig Eufrozyna, s. 542
 Kunig Jan Jerzy, kanonik warmiński 554
 Kunig Maria, s. 543
 Kunigk Perpetua, s. 543
 Kuntze E. 463
 Kurdziałek Marian 340
 Kuria Rzymska 412
 Kurtz Wilhelm SVD, bp ordynariusz diecezji Kundiawa Papua – Nowa Gwinea 187, 189
 Kustos, król aleksandryjski, ojciec św. Katarzyny Aleksandryjskiej 88
 Kutzner M. 494
 Küng H. 330
 Labuda Adam S., prof. 90, 160, 161
 Labuda Gerard, prof. 95
 Laboa Sebastian, abp, nuncjusz apostolski Malty i Libii 194, 195
 Ladrrière J. 335
 Lament Bolesława, bl. 9, 66, 68, 70
 Laberigts M. 80
 Langho Sebastian 498
 Langkammer H. 260
 Lang Szymon, kanonik dobromiejski 95
 Lancelot 160
 Lanczkowski G. 337, 346
 Landsberg Sylvia 153, 154
 Laskowski Z. 366
 Lasocki Mikołaj, dziekan kapituły krakowskiej, dyplomata królewski 60
 Laterna M. 181

- Laudrie Le Roy E. 157, 161
 Lavergne S. de 80
 Laviqne Adam Q. 475
 Lea 146
 Le Bras G. 366
 Lech K. 439, 440
 Lechner M. 81, 82
 Leclercq H. 62
 Ledergerber K. 80
 Leeuw G. van der 337
 Ledóchowska Urszula, bl., siostra bl. Teresy 67, 68, 70
 Ledóchowska Teresa, bl. 66, 68, 70
 Lee Yung Za Maria Maddalena 193
 Le Goff Jacques 14, 129, 137, 153
 Leibonitch J. 257
 Lejeune J. 392
 Lemański Alfons 167, 168, 173
 Lempa F. 398, 399, 401, 402
 Lemuel 231
 Lenczerowicz Elżbieta 432, 448
 Lenhrecht 126
 Lenistwo (Oiseuse), z miniatury 159
 Lenrecht 126
 Lensen J. 80
 Leobardus 18
 Leon Wielki, św. pp 484, 485
 Leon XIII, pp 303–305, 548, 553, 556, 559, 560
 Leopold I, cesarz 491
 Leski Wojciech, bp chełmiński 171
 Leszczyński Wacław 469
 Leśnodorski B. 63
 Le Veilleur 197
 Levinas Emmanuel 207, 348, 349
 Le Viste, rodzina lyońska 159
 Lewis G.J. 27
 Lewinas 200
Lewandowski Jerzy, ks. 295–313
 Lewowicki Tadeusz 430, 432, 444, 447
 Lewkowicz Wojciech, ks. 561, 562
 Leyser H. 61
 Liederowie, ród 496
 Liedtke F. 70
 Lilienthal Scholastyka, s. 543
 Limbourg J. 154
 Lioba, opatka 121
 Lippa, kopistka 125
 Lippi Filippo Fra, malarz 150, 151
 Lipczyńska 408
 Lisowska G. 449
 Litak Stanisław 64, 71, 72, 470
 Litwini 450
 Liutbirga, św. 21, 22
 Llamas Enrique OCD 192
 Lochner 155
 Loepka Barbara, s. 543
 Lohmeyer K. 450
 Lohr Mikołaj, ks. 568
 Lohse E. 260
 Longchamps 408
 Lorris G. de 159
 Lubac Henri de 333
 „Lubelska Szkoła Filozoficzna” 339, 340
 Luckmann Th. 358
 Ludwik, landgraf Turyngii 76
 Ludwik, syn Hermana, mąż Elżbiety Węgierskiej 92
 Lusin J. 493
 Lutze G. 457
 Łach Stanisław 228
 Łapiński A. 220
 Łapot Józef, ks. dr, rektor 566
 Łazarz, brat Marty i Marii Magdaleny 74, 85, 147, 176
 Łokietek Władysław, król 48
 Łowmiański H. 63
 Łucja, św. 96, 101, 107, 108, 146, 484, 485
 Łukasz Ewangelista, św. 25, 74, 299, 551
 Machaj I. 377
 Macharski Franciszek, kard., Metropolita Krakowski, Wielki Kanclerz 211, 389
 Maciej Apostoł, św. 71
 Maciejewski W. 367, 374
 Maciejowski Bernard 481, 482
 Maciej z Miechowa, dr med., rektor 58, 60
 Mackie J.L. 207
 Madej Henryk, ks. 476, 494, 496, 500, 568
 Madelin Henry, prof. O. 199–201
 Magdalena (św. Maria Magdalena) 99
 Magdalena, kopistka 125
 Magdalenki – Pokutnice (wspólnota zakonna) 75
 Magro Sylwester Carmel OFM, bp, wikariusz apost. Benghazi w Libii 194
 Mahe Andre, prezydent Stow. Franc. Policjantów – Chrześcijan 198
 Majdański K. 254, 340
 Majdecki L. 154
 Majka J. 300, 356, 366
 Makarewicz T. 377, 378
 Makarewicz W. 377
 Makary z Aleksandrii, anachoreta 14
 Maksencjusz, cesarz rzymski 88, 150, 151
 Maksym Wyznawca, św. 274
 Maksymiusz z Riez 17

- Malarz nieznany, autor epitafium kan. Boreschowa 162
 Malchyn Piotr, pisarz 126
 Malek Roman SVD 187
 Malies Monika, s. 527, 543
 Malinowski Bronisław 367, 372, 373
 Malinowski M. 58
 Malraux A. 204
 Małgorzata-Pelagiusz, legend. motyw dziewicy-brata 97, 108
 Małgorzata Antiocheńska, św. 9, 66, 68, 70, 71, 73, 76, 79, 81, 87, 88, 90, 97, 102, 103, 107, 109, 111
 Małgorzata Szkocka, św. 146
 Mango (Magnus), św. 23
 Manyanet José 193
 Marcel G. 348
 Marchwiński Roman 451, 452
 Marcin, św. 25, 92, 180
 Marcin z Tours, św. 17
 Marcjan, inkluza z Syrii 14
 Marek Ewangelista, św. 299
 Maréchaux Dom B. 192
 Margareta/Marina (Małgorzata) Antiocheńska, św. 77, 87, 94
 Margarita, s., kopistka 125
 Maria Jose de Jesus OCD 193
 Maria (Magdalena), siostra Marty 53, 57
 Maria Egipcjanka, św. 86, 96, 109, 112
 Maria Maddalena (Maria Magdalena) 74
 Maria Magdalena, jawnochrześcijańska 79, 81, 84–86
 Maria Magdalena z Betanii, siostra Marty i Łazarza, św. 9, 10, 40, 43, 66, 67, 70–75, 77, 84–86, 94, 97, 109–112, 119, 146–148, 152, 476, 477
 Maria Magdalena (spod Krzyża, jej ukazał się Jezus pod postacią Ogrodnika) 84
 Maria (siostra Marty i Łazarza) 147
 Marian Szkot 19
 Marian z Regensburga 19
 Mariański J. 394
 Maria z Betanii 110
 Maria z Magdali (Maria Magdalena) 74, 110
 Marie-Madeleine (Maria Magdalena) 74
 Marina (św. Maryna) 107
Markowski Mieczysław, prof. dr hab. 47–60; 7, 9, 50, 52, 54, 56, 59, 126, 211
 Marquardt Alojzy SVD 185, 497
 Marquardt Pacyfika, s. 527
 Marschall W. 74
 Marta, siostra Marii Magdaleny, św. 53, 57, 71, 84, 97, 107, 109, 116, 117, 119, 146, 147, 156
 Martelet B. 553
 Martha (św. Marta) 107
 Martini Simone, malarz 151
 Martinus 126
 Maryna, św. 97, 107, 109
 Marzęcki J. 316
 Masaccio, malarz 147
 Masala, audytor 413, 416, 418, 425
 Massein 332
 Matern G. 63, 522, 525, 533, 534, 543
 Mattern Jan van, snycerz gdański 475
 Mattheier K. 457
 Mateusz, św. 551
 Mateusz z Krakowa, prof. teologii na Uniwersytecie Heidełberskim 51, 52
 Matuszewski J. 131
 Matylda Szwabska, księżniczka 123
Matysiak Bogdan W., ks. 227–233
 Mazur Jerzy SVD, bp pom., Adm. Apost. azjatyckiej cz. Rosji 187
 Mazur Z. 53
 Mazurkiewicz J. 403–406, 408
 Mc Ginley Ph. 121, 151
 Mc Glynn M. 143
 Mecherzyński K. 49
 Meinrad, św., pustelnik 24
 Melchers C. 81, 85
 Melchers E. 81, 87, 88, 90–92
 Melchers H. 81
 Melchior Jan Nepomucen, proboszcz parafii elbląskiej 499
 Melchizedech 100
 Memling Hans 149, 151, 162
 Menozzi D. 80
 Mensching 366
 Mercherdach Marian 19
 Mercieca Józef, abp Malty 194
 Marcier Dom Gerard OSB 192
 Merton R.K. 355
 Metafrast 89
 Meung J. de 159
 Meyer Marcin 86
 Michalik M. 132
Michalski Maciej, mgr 137–144; 8
 Michalski S.F. 491
 Michal, św. 156, 176, 473, 522, 537
 Michałowska T. 124, 128, 130, 131, 143
 Michel Günter M. 192
 Michel M. 323
 Michiels G. 397
 Michnik A. 201
 Miciński J., ks. 553, 554
 Miecchowitz (Justyn Zapartowicz) 553
 Mieleczarski Stanisław, prof. 219
 Mierzwińska K. 366
 Mieszko II 123, 127
 Międzynarodowa Komisja Teologiczna 384

- Międzynarodowy Kongres Histopatologii Układu Nerwowego 388
 Migliaccio Lucio OMD 192
 Migne J.P. 574
Mika Tomasz, mgr 31–46; 7, 8, 137
 Mikan Stefan 463
 Mikołaj, syn Jana Ortulana z Krakowa 127
 Mikołaj II, bp sambijski 74, 89
 Mikołaj, św. 70, 176, 178, 180, 469–471, 473, 475–480, 483–487, 497, 499, 501
 Mikołaj z Błonia, kaznodzieja 56, 60
 Mikołaj z Pszczółek, ks., spowiednik Doroty z Mątów 24, 26
 Milanesi G. 358
 Milewska D. 475
 Milewski T. 449
 Milis Ludo J.R. 137
 Miłaszewska-Pura M. 63
 Miłoslawa, s., kopistka 125
 Ministerstwo Zdrowia i Opieki Socjalnej 380
 Mioduszewski Michał, ks. 176, 178, 181
 Mnisi irlandzcy 19
 Mnich Jan, bp pomezkański 26
 Mirek Franciszek, ks. 367, 370, 376–378
 Mistrz E.S. (*Ogród Miłości*) 162
 Mistrz Górnoreński (*Madonna w Ogrodzie Rajskim*) 162
 Mistrz (Hermana Droema *Genesis – Wygnanie z Raju*) 154
 Mistrz (Jolanty de Lalaing) 154
 Mistrz (*of Embordierer Foliage*) 162
 Mistrz (*Tablicy Dziesięciorga Przykazań*, Gdańsk) 160
 Mistrz (*Virgo inter Virginis*) 151
 Misyjne Seminarium Ojców Werbistów 567
 Mitterer A. 192
 Mitzka W. 451, 453
 Moćko K. 494
 Mojżesz 33, 73
 Moll R.J. 143
 Moloch 389
 Monastycy 17, 28
 Moneger-Goyomar Marie-France, insp. policji z Dyrekcji ds. Szkolenia Policjantów 203
 Monegundis, wdowa 18
 Monika, św. 146
 Montagnini F. 260
 Montalembert 92
 More Tomasz, św. 121
 Mosau Franciszka, s. 527
 Moszyński Kazimierz 372, 378
 Mowinckel S. 228
Mozola Anna Irmgarda, s.M. CSC 503–546
 Mönnichs T. SI 549
 Mrongovius Ch.C. (Krystyn Celestyn Mrongoviusz) 168, 174
 Mroziński M. 462
 Mrukówna J. 57
 Mueller W. 469
 Mulner Katarzyna, wdowa, półsiostra Zakonu Krzyżackiego 26
 Munch P.A. 228
 Murawiec W.F. 211
 Murillo E. 83
 Murzański P. 207
 Müller W. 393
 Myrcha M. 401
 Mysków Józef, ks. dr 567
 „Nadworna Drukarnia Książek w Kwidzynie” 168
 Nagórny J. 258
 Najjaśniejsza Pani Wawelska (św. Jadwiga) 52, 58
 Nałkowski Wacław 217
 Narodzonek Kazimierz, ks. 568
 Narecki Z. 357
 Napiórkowski W. 366
 Następca św. Piotra (Jan Paweł II, pp) 302
 Natale S.M. 393
 Nathanson B. 380
 Natoński B. SI 552, 553
 Naudet Leopoldina 193
 Nauwald Pelagia, nov. 526
 Nawojka 45, 124
 Nawroczyński Bogdan 447
 Nepomucen Jan, św. (Jan Nepomucen, Nepomuceno, Nepomucké, Nepomuk, Nepomuki, Pomuk) 489, 499
 Nepomuceno Giovanni (św. Jan Nepomucen) 489, 497
 Nepomucké Jan (św. Jan Nepomucen) 489
 Nepomucky Jan (św. Jan Nepomucen) 490
 Nepomuk Johannes von (św. Jan Nepomucen) 490, 491, 502
 Nepomuki (św. Jan Nepomucen) 498
 Neugebauer K. 380
 Neumann, prof. 527
 Neusse C.J. 376
 Neuwald Anna 522, 525
 Neuwald Katarzyna, s. 525
 Neuwald, s. 520
 Nicholls W. 322, 327
 Nickel W. 491
 Niebrzydowski Leon 430, 447
 Niebuhr Helmut R. 325
 Niederaltaich Judyta 19
 Niederaltaich Salome 19
 Niemcy 505
 Niemierko Bolesław 447

- Nilammon, anachoreta 14
 Nimano S. 47
 Nitecki P. 171
 Nitsch K. 449
 Nitz G. 82
 Nivelles Ida de, cysterka 121
 Norbertanki 21, 124
 Nowacki J. 63
 Nowaczyk M. 371, 373
 Nowak L. 218
Nowak Władysław, ks. prof. 191–195, 469–488;
 191, 192, 474, 476, 485, 548, 555, 568
 Nowak Zb. 168, 174, 461
 Nowakowski S. 377
 Nowicki Andrzej 217, 218
 Nowodworski Michał, ks. 490
- Oates W.E. 393
 Oblak Jan, bp dr 167, 168, 178, 469, 496, 500,
 501, 510, 532, 562, 566, 567, 569
 Ochenduszo Julian 429, 447
 Oczko Franciszek, prowincjal 51
 Odyniec Wacław 500
 Oficyna Kantera 168
 Ogólnopolski Kongres Mariologiczny (1977)
 562
 Ohler N. 19
 Ojcowie Kościoła 236
 Ojeda Carlos Carillo MJ 193
 Okoń Wincenty 429, 447
 Okólski M. 380
 Olaf, św., król szwedzki 485
 Oleczyk Aniela 63, 64, 71
 Olejnik St. 382, 383, 385
 Olesch R. 452
 Oleśnicki Zbigniew, kard. 57, 60
 Ołędzki J. 493
 Olphe-Galliard M. 17
 Onufry, św. 176
 Opolska Scholastyka, s. 542
 Opitz Claudia 122, 137
 Oracki Tadeusz 168, 173, 174, 497, 499
 Orgelbrand S. 491, 493
 Orłowicz M. 498
 Orseln Werner von, wielki mistrz krzyżacki 76
 Ortulán Jan, ojciec Mikołaja 127
 Ortulan Mikołaj 127
 Orygenes 90, 106
 „Orzeł Sarmacki” (św. Stanisław Kostka) 178
 Osiadacz-Molska A. 374
 Ossowska M. 372
 Ossowski S. 374
 Ostrogoci 127
 Otto R. 337
- Otylia, św. 108, 109
 Ożóg J. SI 552, 553
- Pachciarek P. 316
 Pachomiusz, św., anachoreta 14, 15, 17
 Padewski Antoni, św. (św. Antoni Padewski) 70
 Pafnucy, opat 111
 Pallas-Atena 159
 Palka Stanisław 447
 Palej J. 367, 375
 Palestro, audytor 413, 415–418, 425
 PAN (Polska Akademia Nauk) 51, 458, 470
 Pambo, anachoreta 14
 Panikkar R. 316, 333
 Paolo VI (Paweł VI, pp) 192, 574
 Papieska Akademia Nauk 386, 389
 Papieska Akademia Teologiczna 210, 212, 553
 Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdro-
 wia 383
 Parmenides 267
 Pascal 202
 Pastorius Joachim 461
 Pastoureaux M. 81, 85, 87, 89, 90, 92
 Pastuszko M. 402
 Pater Józef, ks. 139
 Paternus 19
 Patzak B. 490
 Paula, kopistka 126
 Paula, św. 96, 113, 118, 119, 151
 Paulo V (Paweł V, pp) 482
 Paulo VI (Paweł VI, pp) 388
 Pauli Ż. 54, 59
 Pavinello P. 411
 Pawelczyńska A. 355, 356, 360
 Paweł V, pp 469
 Paweł VI, pp 70, 292, 386, 388–392, 400, 574
 Paweł, św. 70, 116, 138, 139, 141, 237, 278,
 298, 474, 478, 500
 Paweł z Teb, anachoreta 14
 Paweł z Zatora, dr prawa kanon. 57, 60
 Pawlak Z., ks. 43, 44
 Pawlik Jacek SVD 187
 Pawluk Tadeusz, ks. dr 397–399, 401–403, 567
 Pawłowski Antoni 192
 Pásztor E. 76
 Pelagia, św. (także jako Małgorzata, Pelagiusz)
 97, 111, 112
 Penitencjara, św. 463
 Penkowski Józef SVD 187
 Perlbach B. 72, 76
 Perlbach M. 125
 Perhterat 18
 Perrot Elisabeth 430, 448
 Perrot M. 61, 122, 153

- Pervanger (Krzysztof Perwanger) 497
 Perwanger Krzysztof 397, 501
 Perwanger Christoph (Krzysztof Perwanger) 497
 Petronela, św. (w legendach = córka Piotra Apostoła) 97, 102
 Petronella / Petronilla (św. Petronela) 102
 Petrissa, mniszka, opiekunka Jadwigi Śląskiej 139
 Petzoldt L. 90
 Perzanowski Z. 49, 50, 53, 57, 60
 Piastowie, ród 47, 48, 142
 Piastówny 142
 Piech Stanisław, ks. doc. 210, 211
 Piecha S. 56
 Piechota Z. 75
 Piekosiński F. 59
 Piero della Francesca, malarz 93
 I. (pierwszy) Międzynarodowy Kongres Histopatologii Układu Nerwowego 383
 Pietraszek E. 375
 Pietrzak Tadeusz 193
 Pięciu Braci Męczenników 130, 132
 Pii X (Pius X, pp) 399
 Pijarzy 499
 Pilz K. 81
 Pindar 336
 Pinto, audytor 416, 418, 425
 Piotr, bp krakowski 57
 Piotr, św. Apostoł 26, 40, 45, 70, 100–102, 114, 121, 127, 476, 500
 Piotrowina 182
 Pirron, sceptyk 267
 Pisanello 158, 162
 Piskorska J. 494–496, 498–500, 564
 Piszcz Edmund, ks. abp, Metropolita Warmiński, dr 7, 170, 171, 563
 Piszczkowski M. 461
 Pitagorejczycy 267
 Pitti, ród 150, 151
 Pius V, pp 75
 Pius IX, pp 399, 548, 553
 Pius X, pp 548, 556, 559
 Pius XI, pp 548
 Pius XII, pp 191, 299, 383, 388, 548, 553, 559
 Pizan Christine de, pisarka 122
 Piwko S. 208
Piwowski Władysław, ks. prof. dr hab. 355–378; 213, 356, 357, 359, 377, 390
 Platon 266, 267, 349
 Plezia M. 85
 Pleziowa J. 85
 Ploeg J. van der 228, 230
 Plotyn 267
 Płaskowski Fabian, bp, sufragan chełmiński 171
 Podechard E. 229
Podgórska Teresa 365–378
 Podlech Joanna, s. 542
 Podolec M. 367, 376
 Poell Agnes, s. 542
 Poeta (nieokr., z miniatury) 159
 Poganic 337
 Pohlman Bernarda, s. 543
 Polacy 134, 179, 359, 360, 362, 367, 380, 462, 504, 547, 553
 Pole J.V. 489, 490
 Pollakówna M. 63, 450
 Polska Akademia Umiejętności 369
 Polska Federacja Ruchów Obrony Życia 381
 Pomianowska W. 449
 Pompedda M.F., audytor 411, 413, 415–418, 425, 426
 Pomuk Johannes von (św. Jan Nepomucen) 484
 Poniatowski Stanisław, badacz kultury religijnej (1884–1945), 373, 378
 Poniatowski Stanisław, król 504
 Popiel J. 80
 Poppelmann, kanonik braniewski 521
 Porfiriusz, dowódca 105
 Poschmann A. 450–452, 456, 525, 531, 543
 Poschmann Bernhard 449, 456
 Postołowicz L. 493
 Potkowski Edward, prof. 124–126
 Poupard Paul 330
 Póltawska W. 381, 382
 Prakseida, św. 97, 107, 109
 Prat F. 74
 Praxedis (św. Prakseida) 107
 Pree H. 411
 Premonstratensi 21
 Pretorius Angela, s. 542, 543
 Prinz F. 16, 18
 Prochno J. 123
 Proklos, bp Konstantynopola 145, 146
 Protazy, rekluza 18
 Prothmann Koletta, s. 543
 Prothmann Regina (Protmann) 511, 531
 Protmann Regina, założycielka Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny 503, 509, 544
 Prouvost G. 210
 Pruska Akademia Nauk 458
 Prusowie 218, 450, 454
Prymas Karolina, mgr 153–164; 8, 11
 Przechna, fundatorka antyfonarza 123
 Przeracki Jerzy 451, 452
 Przybyszewski B. 47, 48
 Przykucki M. 391
 Pseudo-Mateusz (VI w.) 75
 Ptaszycki 124
 Pustelnicy – anachoreci 13, 14
 Putkiewicz Zygmunt 430, 448
 Putz J. 85

Pyc Marek, ks. 235–245, 277–293
 Pylak B. 355

Quodemosse Mathea 26

Rachilda 18, 23
 Racinet Ph. 154
 Rada Miejska Krakowska 51
 Radegunda, św. 127
 Radożycka-Paoletti M. 14, 17
 Rahlfs 227
 Rahner K. 265, 266, 330, 333
 Radoński Karol, bp 490, 554
 Radziejowski Michał, bp 470–472, 474, 479, 481, 482, 485–487
 Rafał Archaniol, św. 494
 Raffin E. 456
 Ragni, audytor 413, 416, 418, 426
 Rannoux C. 336
 Ramseyer J.P. 80
 Rangoni Klaudiusz, legat papieski 535
 Ratzinger J., kardynał 287, 292
 Rebeka 146
 Reccareda, król hiszpański 96
 Reekmans Louis 80
 Rechowicz M., ks. 492
 Reckwardt Gertrudis, s. 542
 Reder J. 356
 Refalo Carmelo, kanonik 194, 195
 Reformaci 170
 Rehaag Elżbieta, s. 543
 Rehang Elżbieta 525
 Rein K. 457
 Reinle A. 81
 Rekluzi 15, 19, 20, 25
 Rensch A. 393
 Reppichau Eike von 454
 Rescius Stanislaus (Stanisław Reszka) 465
 Reska Anna, s. 542
 Reszka Stanisław, ks. 461–467
 Reszke R. 337
 Reymont Władysław 373
 Régnier M. 339
 Riche P. 17
 Riemann E. 452, 458
 Riemenschneider Tillmann, malarz 93
 Ries Jean de 122, 335
 Ringren H. 575
 Roch, św. 71, 72, 175, 178
 Rogala Grzegorz 448
 Rogalla Katarzyna, s. 520, 523, 525
 Rogalski A. 505, 509–511, 517

Rohn Elżbieta, s. 526
 Rokahr E.G. 411
 Roman, inkluza syryjski 14
 Romana Rota (Rota Rzymska) 411, 412
 Romaniuk K. 233
 Romek E. 208
Rondomańska Zenona 167–183
 Rosa Bernard, opat 553
 Rosa Józefa, s. 526
 Rosalia von Palermo (św. Rozalia) 91
 Rosalie (św. Rozalia) 94
 Rosenmundt Andrzej, kantor 480
 Rosik S. 254, 258
 Rota Rzymska 401, 411–415, 417, 419
 Roukanen M. 316
 Rozalia, św. 9, 66, 68, 70, 79, 81, 91
 Rozanow Z. 123
 Różniatowski Abraham 181
 Röhrich V. 70, 450, 451
 Rubens P.P. 83
 Rudawski Wawrzyniec 461
 Rudnicki Szymon, bp 470, 472, 479, 485, 486
 Rue Vincent 381
 Rulman Merswin 24
 Rusini 134
 Rybowski T. 81
 Rycheza, żona Mieszka II, matka Gertrudy 127
 Rydel L. 59
 Ryman Jan, ks. z Dzierzgonia 26
 Ryncš V. 490
 Rzempoluch A. 497
 Rzepecki L. 542
 Rzepka W.R. 126
 Rzeszutek Emil, ks. prałat 568
 Rzymianie 202
 Saage J.M. 64, 70, 574
 Sabina, św. 97, 108, 109
Sacha Władysław A. 4
 Safian M. 407
 Saintyves P. 374
 Sajdak J. 400
 Salawa Aniela, bl. 9, 66, 68, 70
 Salezjanie 193
 Salij J. 400
 Salomea, bl. 10, 130, 132, 133, 135, 138
 Salomon 33, 203
 Salomon III, bp 23
 Salwian z Marsylii 17
 Salz Herman von, wielki mistrz krzyżacki 484
 Samsonowicz H. 48
 Sanabria Jose Ruben MJ 192
 Santo Padre Giovanni XXIII (Jan XXIII, pp) 390

- Samulowska Barbara 562
 Sara 146
 Sauer J. 107
 Saurer Carl, geograf 217
 Saxer V. 74
 Sąd Najwyższy 406
 Schacht Teresa, s. 525
 Scharbert J. 249
 Scharfenberg J. 393
 Schaubert V. 81, 85, 87, 88, 90–92
 Scheer A. 494
 Scheer I. 490–494
 Scheffczyk L. 574
 Scheil, ks. dr, rektor seminarium 527
 Scheler Max 207, 348
 Schenk W., ks. 492, 494, 553
 Schliermacher 323
 Schlette H.R. 330, 333
 Schillebeeckx E. 332, 333
 Schindele S. 197
 Schmeier Dorota, s. 542
 Schmid B. 495
 Schmidt Blandyna, s. 543
 Schmidt Elżbieta, s. 542
 Schmidt Jan Chrystian, malarz z Reszla 496
 Schmidt, ks. dziekan z Reszla 533
 Schmidt Wilhelm 338
 Schmitt L. 452
 Schmulling 522
 Schimmelpfennig Walther 453
 Schindler H.M. 81, 85, 87, 88, 90–92
 Schipperges H. 392
 Schmauch H. 70
 Schmidt G. 80
 Schmidt P.G. 92
 Schnackenburg R. 260
 Scholastyka, św., siostra św. Benedykta 97, 108, 109
 Scholastyka, św., siostra św. Hieronima 151
 Schon Teodor, nadprezydent Prus 532
 Schongauer Martin 155, 162
 Schooyans M. 380
 Scholz (Szolc) Zachariasz Jan 471
 Schönborn C. 80
 Schönmetzer SI 96
 Schroeter, ks. dziekan w Braniewie 527, 533
 Schultheis F. 365
 Schulz Apolonia 534
 Schulz Gertruda, s. 525
 Schuster M. 80
 Schwark A., ks. z Reszla 543
 Schwendt Rosalia, s. 527
 Schönmetzer A. 573
 Sezaniecki P. 59, 61, 62
 Szekna Jan, kaznodzieja nadworny 52
 Scheiwiller O. 23
 Schwiger Georg von 13
 Scibi F. 491
 Seifert T. 81, 85, 87, 88, 90, 91
 Seitz J. 14
 Sejm RP X, kadencji 408
 Seminarium Nauczycielskie Sióstr św. Katarzyny w Braniewie 534
 Semkowicz A. 131, 139
 Semkowicz WI. 126
 Senat rzymski 127
 Septimania Bernard de, mąż Dhuody 127
 Serbowie 139
 Serrano, audytor 413, 416, 418, 426
 Seyda Józef SVD 188
 Siatkowski J. 449
 Siedliska Franciszka, bl. 9, 66, 68, 70
 Siedlecki J. 176, 181
 Siemionow Piotr, syn Beniamina 217
 Siedlarz J. 355
 Sigmufski, ks. dziekan z Ornety 533
 Sikora P. 49
 Sikorski Antoni, ks. radca 561
 Sikorski D. 252
 Sikorski Jerzy 449
 Simeon 19
 Simone Martini, malarz 93
 Sinibald, ojciec św. Rozalii 91
 Sinka T. CM 553
 Siostry Miłosierdzia św. Wincentego de Paulo 569
 VII. [siódme] Międzynarodowe Sympozjum Józefologiczne na Malcie (1997) 191
 — I – Rzym, 1970
 — II – Toledo, 1976
 — III – Montreal, 1980
 — IV – Kalisz, 1985
 — V – Meksyk, 1989
 — VI – Rzym, 1993
 Siuta Danuta S. SSI 193
 Skarga Piotr SI 145, 149, 150, 181
 Skierska I. 72
 Skowroński K., ks. 556, 560
 Skrudlik M. 74
 Skubiszewski P. 494
 Slipko T. 385
 Sławski F. 41, 42
 Słowianie 367, 372
 Słowiański papież (Jan Paweł II) 297, 305
 Słupnicy 16
 Smoczyński J. 461
 Sobczak-Jaskólska R. 155
 Sobiejuński Wojciech, bp 463
 Sobieski Jan III, król 486
 Sofokles 202
 Sokolnicka D. 484
 Sokrates 145, 331, 336

- „Solidarność” 355
 Sonka (Zofia), czwarta żona Władysława Jagiełły 124
 Sośniak M. 408
 Sowa F. 73–76, 81, 85, 89–92, 490, 491
 Söderblom N. 337
 „Spadkobiercy zmarłego Jana Jakuba Kantera” 168
 Speer A. 80
 Stamirowska Z. 449
 Stamm J.J. 228
 Stammer W. 453
 Stanford 381
 Stanfowie, ród 139
 Stanisława (zakonne imię Barbary Samulowskiej) 562
 Stanisław Kostka, św. 175, 176, 178, 182, 369
 Stanisław, św., bp 67, 130, 132, 134, 176, 178, 182, 220
 Stanisław ze Skarbimierza, ks., spowiednik Jadwigi królowej 55, 59, 60
 Stankiewicz A., audytor 401, 411, 413, 415–418, 426, 427
 Starnawski J. 465
 Starościk J. 437
 Starowieyski Marek, ks. 145, 146
 Stefan, św. 473
 Steffen Wiktor 449
 Stelmachowski A. 397, 408
 Stelmaszczyk A. 382
 Sternberg T. 80
 Stefan II Kotromanič, ban Bośni 48
 Stefan, kawaler (z miniatury J. Fougueta) 148
 Stěskal F. 489
 Stepień A.B. 208, 266, 339, 340
 Stock A. 80
 Stoehr Johannes 192
 Stowarzyszenie Francuskich Policjantów – Chrześcijan 197
 Stowarzyszenie Katolickich Lekarzy Włoskich 387
 Stowarzyszenie Rodzin Katolickich 563
 Straelen H. van 316
 Stramare Tarcisio OSI 191, 553
 Strehl, nauczyciel 520, 522, 523
 Strumiński J. 497
 Struszyńska E. 494
 Strzelczyk J. 16–18
 Strzelecka A. 47, 49
 Strzelecka M.K. 80
 Stuba Franciszek SVD 187
 Studium Generalne w Krakowie 9, 50, 52, 54–56, 59
 Stuhmann Johann, dyrektor gimnazjum w Walsztacie 453, 454, 456
 Stuhmann Klara, s. 543
 Styczeń T. 248, 254, 340
 Styk J. 377
 Suchoniówna B. 47
 Suchoń Benigna 138, 142
 Suder Kazimierz, ks. 552
 Suess Hans von Kulmbach 150, 151
 „Sukcesorzy Jana Jakuba Kantera” 168, 169
 Sullivan F.A. 316
 Sulpicius Sewer 92
 Suzo Henryk 24
 Swanhilda z Essen, opatka 123
 Swastek J. 76
 Swieżawski Stefan 208, 340, 347
 Swirtun Tadeusz, ks. 551
 Sykstus IV, pp 75, 195
 Sykstus V, pp 465
 Symeon 557
 Syrach 227
 Szafrński A. 367, 373
 Szatan 274
 Szczepan, św. 67
 Szczepański J. 357, 376
 Szczepkowska-Naliwajek K. 485
 Szczer S. 48
 Szczerk J. 211
 Szenuta, anachoreta 14
 Szewczuk W. 429
 Szembek Franciszek Jakub, wojewoda inflancki 497
 Szembek Krzysztof Jan 469
Szlendak Elżbieta Faustyna CSC 429–448
 Szura K. 381
 Szorc Alojzy, ks. prof. dr hab., rektor Warmińskiego Instytutu Teologicznego 7, 63, 451, 452, 462, 467, 469, 470, 567
 Szole (Scholz) Zachariasz, dziekan i kustosz 471, 486
 Szostakowski Stanisław 449
 Szota J. 366
 Szonginia W. 153
 Szpeta Jan 441, 448
 Szałfrowski E. 397, 399, 403
 Szychmiller R., ks. prof. dr hab. 398–401, 411, 419
 Szubka T. 340
 Szule Aleksander 452–454
 Szwańczyk T. 473
 Szymański D. 63
 Szymon, faryzeusz 85, 110
 Szymon z Trewiru 22
 Szymusiak J.M. 573
 Szyżkowski Mikołaj 471

- Ślązak (Franciszek z Brzegu) 56
 Ślązak (Jan z Lgoty) 57
 Ślesiański M. 366
 Ślęzak G. 252
Śliwka Eugeniusz, ks. SVD 185–190
 Śnieżyński Marian 431–434, 436–440, 444, 448
 Świdrygiello, książę litewski, poseł Jagielly 49
 Świecka Dama 157
 Światowe Towarzystwo Lekarskie 386, 388
 Święta Kongregacja Obrzędów 555
 Świto Lucjan, ks. 397–409
- Šrsen L. 492
- Tadeusz, św. 175
 Taida, św. 97, 111, 112
 Talada Pietro da, malarz 122
 Tarnowski, prof. 209
 Tarnowski K. 347
 Tazbir J. 494
 Taubenschlag R. 397
 Tauler Jan 24
 Tecla (św. Tekla) 116
 Tekla, św. 97, 116, 118
 Teodora, św. 97, 109, 112, 127
 Teodoryk Wielki, król Ostrogotów 127
 Teresa od Jezusa (św. Teresa) 66, 68, 70
 Teresita Santa (św. Teresa) 193
 Teschner Róża, s. 543
 Tertulian 145, 146, 400
 Thais, pokutnica 14
 Thiel Anastazja, s. 526
 Thiel Berta 528, 529
 Thiel Antoni, ks. dziekan 520, 527, 533
 Thils Gustave 316, 328, 330, 333
 Thomas W.I. 366–370, 377, 378
 Ticini (Tyczyński) Georg 462
 Tidick Eryka 64, 70, 71, 73, 75, 76, 83, 85, 87, 89, 93, 94
 Tienen Beatris de, opatka 121
 Tillich P. 325–327
 Tischner Józef 347
 Toepfen M. 476, 477
 Tokarczuk R. 216
 Tokarz Aleksander 429, 448
 Toksdorf Ulrich 450, 452–454, 456, 457
 Tolljen Tohu, pierwszy pretendent o rękę Jadwigi Śląskiej 139
 Tomasz, św. z Akwinu 42, 175, 208, 266, 273, 274, 300, 301, 337, 339, 340, 347, 350
 Tomaszewicz S. 484
 Tomezyk B. CM 562
- Tomicki Piotr 465
 Tomkiewicz A. 391
 Toschi Larry OSI 192
 Towarzystwo Słowa Bożego (Werbiści) 567
 Treter Tomasz 461
 Tretiak Józef, prof. dr 449
 Triller Anneliese 449
 Tristam, kopistka 125
 Tristan 160
 Trobriadzcy, grupa etniczna 373
 Trybunał Skarbowy Królewski w Radomiu 496, 501
 Trzej Królowie 100
 Tschochner F. 91, 92
 Tuan Y.F. 217
 Tukay H. 61, 73
Turek Władysław, ks. 213–215, 394
 Turgieniew 217
 Turowski J. 356, 370
 Turowski P. 495, 500
 Turzyński R. 475
 Tyburejusz, brat Waleriana, męża św. Cecylii 104
 Tylor Edward 370
 Tymieniecki K. 574
 Tyszkowa Maria 432, 448
- Uglorz M. 324
 Ulbrich A. 495–500, 502
 Ulhorn A. 490
 Ulryk, św. 23
 Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu 11
 Uniwersytet Heideberski 52
 Uniwersytet Jagielloński w Krakowie 11, 59
 Uniwersytet Krakowski (Jagielloński) 7, 9, 47, 51, 53–59
 Uniwersytet Paryski 50
 Uniwersytet Praski 52
 Uranos 336
 Urban, pp 56
 Urban VI, pp 25, 50, 75
 Urbanowski R. 366
 Urs Hans von Balthasar 80, 330, 333
 Ursula de Braittenstain, kopistka 125
 Urszula, św. 9, 10, 66, 68, 70, 76, 77, 149
 Urszula św. z Towarzyszkami 97, 103, 104
 Usiądek Jan, ks. 568
 Usuard 74
- Vasmer M. 42
 Vauchez A. 61, 142
 Vaughan R.P. 393

- Vecchio S. 138
 Vecchambre Jean-Régis, dyrektor G.S.I.N.G. 202
 Veiter E. 158
 Vialar Emilia de, św., założycielka Zgromadzenia Sióstr od Zwiastowania św. Józefa 194
 Vidal Francisco Canals 192
 Vidal Paul de la Blache 217
 Vidal M. 254
 Virogne R. 157, 161
 Vlsinus, opat 98
 Voragine Jakub de OP 7, 9, 10, 95, 96, 148
 Voragine Iacobus (Jakub) 95
 Vorgrimler H. 265, 266
 Vrin Jacques 208
- Wacław (z *Modlitwy Wacława*) 41
 Wacław IV, król czeski, św. 485, 490, 491
 Wacław z Brodni (zwany Ubogi) 124
 Wagner K. 453
 Walaszek B. 404, 408
 Waldenfels H. 316
 Walenty, św. 72
 Walerian, mąż św. Cecylii 104
 Walezy Henryk, król 463
 Walicki Michał 155
 Wallenrod Konrad, wielki mistrz krzyżacki 26
 WAP Gdańsk 470
 Wapowski Bernard Radochoniec, sekretarz królewski 58, 60
 Ward L.F. 371
 Warmiacy 456–458, 495, 499
 Warmiński Instytut Teologiczny w Olsztynie 7
 Warmińskie Seminarium Duchowne 566, 567
 Wasilewski T. 48
 Wasserrabe Piotr, prowincjał dominikanów klasztoru św. Trójcy w Krakowie 51
 Wawrzyniak A. 340
 Wawrzyniec, św. 67, 175, 494, 502
 Wąsowicz H. 73–75
 Weber J. 411
 Węclawowicz Tomasz, ks. 218
 Wedig Maria, s. 542
 Węgrzy 23
 Weiser A. 228
 Weisskopf J. 490
 Weflin, ojciec św. Jana Nepomucena 489
 Weflim Jan olim (św. Jan Nepomucen) 489
 Welte 490
 Wendland H.D. 260
 Wendtner G. 85
 Wenus, bogini 159
 Werbiści (Zgromadzenie Słowa Bożego) 185, 188, 189
 Werner F. 92
- Wernz F.X. 400
 Weronika, św. 10, 25, 146, 148, 149, 152
 Wertenstein-Zulański J. 355
 Wesołowski Zbigniew SVD 187
 Westermann C. 229
 Wetesko L. 123
 Wetzer 490
 Whaling F. 316
 Wichrowski Andrzej 430, 448
 Wiborada, św. 7, 8, 13, 18, 19, 22, 23, 25, 28, 29
 Wiczorek E., ks. 492
 Wiczorkówna Katarzyna 562
 Wiedeńska Szkoła Etnologiczna 338
 Wielkopolanin (Andrzej z Kokorzyna) 56
 Wielkopolanin (Piotr Wysz, bp) 51
 Wiernadski 216
 Wierzbicka E. 367, 375
 Wierzechosława, żona Bolesława Kędzierzawego 124
 Wierzechosławski R. 340
 Wiesinger P. 452, 456, 457
 Wiesiołowski J. 123
 Wiktor, św. 16
 Wilbirga 19, 21
 Wilczyński Tomasz, bp, dr 555, 556, 566
 Wilczyński Witold, dr, adiunkt WSP w Kielcach 215–217
 Wilhelm (Habsburg), pierwszy narzeczony Jadwigi królowej 48
 Wimmer O. 81, 85, 87, 89–92
 Wincenty de Paul, św. 569
 Wincenty z Lerintu 17
 Wisłocki W. 126
Wiszczołaty Edward, ks. 197–204
 Wiśniewski J. 497
 Wit Z. 481
Witkowska Aleksandra OSU, prof. dr hab. 61–77; 7, 9, 62, 70, 79, 130, 131, 137, 139
 Witkowska M.H. 144
 Witkowski 533
 Witold, brat Władysława Jagielly 48, 49
 Wittgenstein Ludwig 207
 Witz Konrad, malarz 148
 Witzleben E. von 81
 Władislaus (Władysław Warneńczyk) 127
 Władysław (Jagiello) 50–52, 54, 57, 58, 60
 Władysław Jagiello 124
 Władysław Warneńczyk 126
 Włodarski B. 72
 Włodarski M. 143
 Włodek Z. 337
 Włoski Katolicki Związek Położnych 388
 Włoskie Stowarzyszenie Chirurgii Ogólnej 383, 385
 Włoskie Stowarzyszenie Medycyny Wewnętrznej 383, 385

- Wodakin Rozalia von Strakonsis 492
 Woelky C.P. 64, 70, 573, 574
 Wohlmuth J. 80
 Wojciech, św. 95, 130, 132, 182, 186, 187, 218–220
 Wojciech z Leszczów – Leski, bp chełmiński 170
 Wojnarowski O.M.J. 494
Wojtkowski Julian, ks. bp prof. dr hab. 95–120, 547–571; 7, 9, 31, 39, 41, 95, 192, 194, 547, 552–554, 556, 561, 570
 Wojtukiewicz Józef, ks. dr 559
 Wojtyła K. 340, 392, 553
 Wojtyśka H.D. 467
 Woleński J. 340
 Wolfini Johannes olim de Pomuk (św. Jan Nepomucen) 490
 Wolgemut Michael 150
 Wolicka E. 248
 Wolińska H. 408
 Wolny J. 55–57, 60
 Wołowski (Wołowski) Jan Kazimierz 471
 Wolter A. 403
 Wołowski Jan Kazimierz, kustosz i oficjał 471
 Woronczak J. 126
 Woywod Berta, s. 542
 Wójcik W. 478
 Wójtowicz S. 75
 Wróbel J. 255, 258
 Wspólnota begińska 20
 Wujek Jakub, ks. 181
 Wulsak (Wulzak) Mikołaj 477
 Wulzak (Wulsack / Wulsag / Wulsak / Melsag) Mikołaj, proboszcz elbląski 477
 Wunder Agnieszka, s. 526
 Wydział Teologiczny Uniwersytetu Krakowskiego 9, 50–54, 56, 58, 211, 212
 Wydźga Stefan, bp 470, 471, 473
 Wys Piotr, bp, kanclerz Jadwigi królowej 51, 52, 55
 Wyszynski Stefan, kard., Sługa Boży 555
 Wydawnictwo Archidiecezji Krakowskiej 218
 Wydawnictwo „Jedność” Kielce 215
 Wydawnictwo KUL 213
 Wydawnictwo Naukowe PAT w Krakowie 210
 Wydawnictwo „PAX” 208
 Wydawnictwo „Znak” 207
 Wydra W. 126
 Wyrozumski J. 47, 49, 50, 61, 63
 Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie-Redykajnach 3, 7, 553, 555, 565, 569
 Zabrocki L. 449
 Zachariasz 148, 150, 151
 Zachciarek P. 475
 Zaczyński Władysław P. 448
 Zagermann Weronika, s. 542
 Zagórny Andrzej Józef 471
Zahajkiewicz Marek T., ks. prof. dr hab. 129–135; 8, 10, 137
 Zakład Socjologii Religii SAC Pallottinum 362
 Zakon franciszkański 130
 Zakon Kawalerów Maltańskich 194
 Zakon Krzyżacki 21, 76, 82, 450
 Zakon Reformatorów Pruskiej Prowincji 167
 Zakon żebraczy 21, 130
 Zakon mendykanski 62
 Zakrzewska Teresa 525
 Zakrzewska W. 475
 Zakrzewski Tadeusz, bp 555
 Zakrzewski V. 465
 Zaleski W. SDB, ks. 489, 491
 Założycielka (Regina Protmann) 509, 544
 Zamoyski J. 463
 Zapartowicz Justyn (Miechowita) 553
 Zapłata Feliks SVD 187
 Zaratustra 267
 Zathay G. 126
 Zavała Oscar Alejandro Hernandez MJ 193
 Zawadzki R.M. 55–57, 60
 Zawieyski Jerzy 567, 568
 Zawistowicz-Adamska K. 367
 Zdaniewicz Witold, ks., prof. dr hab. 213, 215, 360, 362
 Zdybicka Z.J. 208, 266, 339–342, 346–349, 351–353
 Zeissberg H.R. 59
 Zerafa John OP 192
 Zespół Wyznań Religijnych GUS 362
 Zeus 336
 Zgromadzenie Sióstr od Zwiastowania św. Józefa 194
 Zgromadzenie Sióstr Józefitek 562
 Zgromadzenie Sióstr św. Józefa III. Zakonu św. Franciszka z Asyżu 562
 Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy CSC 503, 504, 509, 516, 518, 535–537, 542, 544
 Zgromadzenie Słowa Bożego (Werbiści) 185
 Ziarniewicz E. 480
 Zidek 492
 Zieja Jan, ks. 551
 Zielińska E. 400
Zieliński Andrzej, ks., kanclerz Kurii Metropolitalnej 4
 Zielonka M., ks. 212
 Ziemb Wojciech, bp, dr rektor 569
 Zientara B. 139, 142

- Zicsemer W. 454, 456, 458
Zimmermann G. 61, 80
Zimoń Henryk 338
Ziółkoski J. 358
Ziut Alfonsa, s. 527
Ziut, nauczyciel śpiewu 521
Znaniecki F. 366–370, 376, 377, 379
Zofia, królowa, żona Wacława IV króla czeskiego 124, 491, 493
Zollern Jan, rada i konsystorz 505
Zophie, kopistka 127
Zuch Magdalena z Reszla 518, 519, 521, 527
Zumtor P. 34
Zwiercan M. 126
Zychowicz J. 325
- Zydek Paweł 491
Zygmunt I, król 462
Zygmunt SVD, kolporter 185
Zygmunt III, król 472
- Żabczyce J. 181
Żebrowska Ewa 449–459
Żychiewicz T. 218
Życiński J. 335
Żyd (uśmiercony przez Jezusa) 35, 39
Żydzi 81, 174
Żylińska J. 142
Żurowski M. 397, 411

INHALTSVERZEICHNIS

1. Teil

VI COLLOQUIA MEDIAEVALIA. OLSZTYN 13 IX 1997

Pfr. Marian BORZYSZKOWSKI: VI. Colloquia Mediaevalia in Olsztyn 13 IX 1997. Die hl. Frau	7
Pfr. Marian BORZYSZKOWSKI: Historische und theologische Verbindungen der mittelalterlichen Klausur mit dem altretümlichen Anachoretismus an Beispielen der hl. Wiborada aus St. Gallen und der seligen Dorothea von Montau / Mątowy .	13
Zdzisława KRAŻYŃSKA, Tomasz MIKA: Maria in der Betrachtung von Przemyśl .	31
Mieczysław MARKOWSKI: Die Heilige Hedwig Königin und die Krakauer Univer- sität	47
Schw. Aleksandra WITKOWSKA OSU: Die weiblichen Heiligen des Mittelalters als Schutzheilige der Kirchen im Bistum Ermland	61
Pfr. Ryszard KNAPIŃSKI: Ikonographie der weiblichen Schutzheiligen von Pfarrkir- chen der ermländischen Erzdiözese	79
Bischof Julian WOJTKOWSKI: Theologie der fräulichen Heiligkeit in der <i>Goldenen Legende</i> des Jakobs de Voragine OP	95
Anna Z. KOZŁOWSKA: Die Frau als Urheberin handschriftlicher Bücher im Mittelalter	121
Pfr. Marek T. ZAHAJKIEWICZ: Das in der <i>Chronik</i> des Johannes Długosz präsentier- te Vorbild einer heiligen Frau	129
Maciej MICHALSKI: Zwischen Heiligkeit und Ehefrau — hl. Hedwig von Schlesien und ihre Ehe mit Heinrich dem Bärtigen — einige Tatsachen aus dem <i>Leben</i> der Heiligen	137
Katarzyna KRZAK: Gemälden heiliger Frauen in der europäischen Malerei vom 14. bis zur ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts	145
Karolina PRYMAS: Vorstellungen eines Gartens in der europäischen Malerei des 16. Jahrhunderts — des Symbols heiliger und weltlicher Frauen	153

MATERIALIEN UND BERICHTE

Zenona RONDOMAŃSKA: Zwei Kirchengesangbücher des 18. Jahrhunderts aus der Kanter-Druckerei in Kwidzyn	167
--	-----

Zenona RONDOMAŃSKA: Königsberger Drucke polnischer religiöser Gesangbücher von Kanter aus dem 18. Jahrhundert	173
Pfr. Eugeniusz ŚLIWKA SVD: 78. Jahre des Missionsklosters in Pieniężno	185
Pfr. Władysław NOWAK: Theologische und pastorale Dimension des VII. Internationalen hl. Josef-Symposiums auf Malta (1997)	191
Pfr. Edward WISZOWATY: Ethik der Polizei vor dem Hintergrund III. Europäischen Symposium der Polizei, der Kirchen und Staaten — „Europa von Morgen, welche Ethik eines Polizisten?“	197

REZENSIONEN

Étienne Gilson, <i>Bóg i ateizm</i> („Gott und der Atheismus“) — Pfr. Zdzisław KUNICKI	207
<i>Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie. Wydział Teologiczny w Krakowie 1397–1997</i> . Księga Jubileuszowa pod redakcją Stanisława Piecha („Päpstliche Theologieakademie in Krakau. Theologische Fakultät in Krakau 1397–1997“. Jubiläumsbuch. Redaktion Stanisław Piech) — Pfr. Andrzej F. DZIUBA	210
Władysław Piwowarski, <i>Socjologia religii</i> („Soziologie der Religion“) — Pfr. Władysław TUREK	213
Witold Wilczyński, <i>Idea przyrody w historii myśli geograficznej</i> („Die Idee der Natur in der Geschichte des geographischen Denkens“) — Janusz HOCHLEITNER	215
Róża Goduła, Tomasz Węclawowicz, <i>Polska legenda świętego Wojciecha. Spojrzenie antropologiczne</i> („Die polnische Legende des hl. Adalberts. Anthropologischer Blick“) — Janusz HOCHLEITNER	218

2. Teil

ABHANDLUNGEN

Pfr. Bogdan W. MATYSIAK: Armen in der Weisheitstradition des Alten Testaments	227
Pfr. Marek PYC: <i>Ich glaube an den Heiligen Geist</i> . Der Heilige Geist im katechetischen Unterricht der Katholischen Kirche	235
Pfr. Andrzej F. DZIUBA: Der Mensch als moralische Botschaft	247
Pfr. Zygmunt KLIMCZUK: Kategorien von Gutem und Bösem in theologischer Auffassung	265
Pfr. Marek PYC: Priesterberufungen als spezifischer Weg der Realisierung christlicher Berufung im Hinblick auf neue Kirchendokumente	277
Pfr. Jerzy LEWANDOWSKI: Probleme des Atheismus in den Enzykliken von Johannes Paul II.	295
Pfr. Zdzisław KUNICKI: Die Christenheit gegenüber der Religion und das Problem der Erlösung	315
Pfr. Zdzisław KUNICKI: Erläuterung der Tatsache der Religion in der „Philosophieschule von Lublin“	335
Pfr. Władysław PIWOWARSKI: Veränderungen in der religiosität des polnischen Dorfes auf nationaler und alltäglicher Ebene	355
Pfr. Władysław PIWOWARSKI, Teresa PODGÓRSKA: Theoretisch-methodologische Richtungen und Orientierungen in den Untersuchungen zur Volksreligiosität.	365
Pfr. Mirosław KALINOWSKI: Pastoraler Aspekt der Abtreibung	379

Pfr. Lucjan ŚWITO: Rechtsfähigkeit des <i>nasciturus</i> im kanonischen und polnischen Recht	397
Pfr. Jan CYMBALA: Charakteristik der Rotaurteile, gefällt nach Kan. 1095 Nr. 3 bis 1992 hinsichtlich von Ehepflichten	411
Schw. Elżbieta Faustyna SZLENDAK CSC: Effektivität des Religionsunterrichts in Schulen mit differenzierten Unterrichtsprofil	429
Ewa ŻEBROWSKA: Die deutschen Dialekte auf dem Gebiet des Ermlands	449
Schw. Ambrozja Jadwiga KALINOWSKA OSB: Kardinal Stanislaus Hosius unter dem blickpunkt des schriftstellerischen Nachlasses von Pfarrer Stanislaus Reszka	
Pfr. Władysław NOWAK: Abbild der Liturgie in der Nikolaikirche in Elbing im Hinblick auf die pastorale Visitation der Gemeinde im Jahre 1683	469
Janusz HOCHLEITNER: Bischof Grabowski und der Kult des Schutzheiligen des guten Namens	489
Schw. M. Anna Irmgarda MOZOŁA CSC: Erzieherische Arbeit der Schwestern der hl. Katharina, Jungfrau und Märtyrerin, unter Kindern und Jugendlichen des Bistums Ermland in den Jahren 1772–1870	503
Bischof Julian WOJTKOWSKI: Der Hl. Josef im Ermland des 20. Jahrhunderts	547
<i>Abkürzungsverzeichnis</i>	573
<i>Geographisches Sachregister</i>	577
<i>Namenregister</i>	587
<i>Inhaltsverzeichnis</i>	611

SPIS TREŚCI

Część I.

VI COLLOQUIA MEDIAEVALIA, OLSZTYN 13 IX 1997

Ks. Marian BORZYSZKOWSKI: VI Colloquia Mediaevalia w Olsztynie 13 IX 1997. Święta kobieta	7
Ks. Marian BORZYSZKOWSKI: Historyczne i teologiczne powiązania średniowiecznej rekluzji ze starożytnym anachoretyzmem na przykładach św. Wiborady ze St. Gallen i bł. Doroty z Mątów	13
Zdzisława KRAŻYŃSKA, Tomasz MIKA: Maryja w <i>Rozmyśłaniu Przemyskim</i>	31
Mieczysław MARKOWSKI: Święta Jadwiga Królowa a Uniwersytet Krakowski	47
S. Aleksandra WITKOWSKA OSU: Święte średniowiecza w patrociniach kościelnych Metropolii Warmińskiej	61
Ks. Ryszard KNAPIŃSKI: Ikonografia patronek kościołów parafialnych Archidiecezji Warmińskiej	79
Bp Julian WOJTKOWSKI: Teologia świętości kobiecej w <i>Złotej Legendzie</i> Jakuba de Voragine OP	95
Anna Z. KOZŁOWSKA: Kobieta jako instytucja sprawcza księgi rękopiśmiennej w średniowieczu	121
Ks. Marek T. ZAHAJKIEWICZ: Wzór świętej kobiety prezentowany w <i>Kronice</i> Jana Długosza	129
Maciej MICHAŁSKI: Między świętą a żoną — Jadwiga Śląska i jej małżeństwo z Henrykiem Brodatym. Wokół kilku faktów z <i>Żywota</i> świętej	137
Katarzyna KRZAK: Wizerunki świętych kobiet w malarstwie europejskim od XIV wieku do I. połowy XVI wieku	145
Karolina PRYMAS: Wyobrażenia ogrodu w malarstwie europejskim XV w. — symbolu niewiast świętych i kobiet świeckich	153

MATERIAŁY I SPRAWOZDANIA

Zenona RONDOMAŃSKA: Dwa osiemnastowieczne śpiewniki kościelne z drukarni Kantera w Kwidzynie	167
Zenona RONDOMAŃSKA: Królewieckie druki polskich śpiewników religijnych Kantera z XVIII wieku	173

Ks. Eugeniusz ŚLIWKA SVD: 78 lat klasztoru Misjonarzy Werbistów w Picieźnie	185
Ks. Władysław NOWAK: Teologiczny i pastoralny wymiar VII. Międzynarodowego Sympozjum Józefologicznego na Malcie (1997)	191
Ks. Edward WISZOWATY: Etyka policji w świetle III. Europejskiego Sympozjum Policji, Kościołów i Państw — „Europa jutra, jaka etyka policjanta?”	197

RECENZJE

Étienne Gilson, <i>Bóg i ateizm</i> — ks. Zdzisław KUNICKI	207
<i>Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie. Wydział Teologiczny w Krakowie 1397–1997</i> . Księga Jubileuszowa pod redakcją Stanisława Piecha — ks. Andrzej F. DZIUBA	210
Władysław Piwowarski, <i>Socjologia religii</i> — ks. Władysław TUREK	213
Witold Wilczyński, <i>Idea przyrody w historii myśli geograficznej</i> — Janusz HOCHLEITNER	215
Róża Goduła, Tomasz Węclawowicz, <i>Polska legenda świętego Wojciecha. Spojrzenie antropologiczne</i> — Janusz HOCHLEITNER	218

Część 2.

ROZPRAWY

Ks. Bogdan W. MATYSIAK: Ubodzy w tradycji mądrościowej Starego Testamentu	227
Ks. Marek PYC: Wierzę w Ducha Świętego. Duch Święty w nauczaniu Katechizmu Kościoła Katolickiego	235
Ks. Andrzej F. DZIUBA: Człowiek — orędziem moralnym	247
Ks. Zygmunt KLIMCZUK: Kategorie dobra i zła w ujęciu teologicznym	265
Ks. Marek PYC: Powołanie kapłańskie jako specyficzna droga realizacji powołania chrześcijańskiego w świetle nowych dokumentów Kościoła	277
Ks. Jerzy LEWANDOWSKI: Problem ateizmu w encyklikach Jana Pawła II	295
Ks. Zdzisław KUNICKI: Chrześcijaństwo wobec religii a problem zbawienia	315
Ks. Zdzisław KUNICKI: Wyjaśnienie faktu religii w „Lubelskiej szkole filozoficznej”	335
Ks. Władysław PIWOWARSKI: Przemiany religijności wsi polskiej na płaszczyźnie ogólnonarodowej i codziennej	355
Ks. Władysław PIWOWARSKI, Teresa PODGÓRSKA: Kierunki i orientacje teoretyczno-metodologiczne w badaniach nad religijnością ludową	365
Ks. Mirosław KALINOWSKI: Pastoralny aspekt aborcji	379
Ks. Lucjan ŚWITO: Osobowość prawna <i>nasciturusa</i> w prawie kanonicznym i polskim	397
Ks. Jan CYMBALA: Charakterystyka wyroków rotalnych wydanych z Kan. 1095 Nr 3 do roku 1992 w aspekcie obowiązków małżeńskich	411
S. Elżbieta Faustyna SZLENDAK CSC: Efektywność nauczania religii w szkołach o różnych profilach	429
Ewa ŻEBROWSKA: Dialekty niemieckie na Warmii	449
S. Ambrozja Jadwiga KALINOWSKA OSB: Kardynał Stanisław Hozjusz w świetle spuścizny piśmienniczej księdza Stanisława Reszki	461
Ks. Władysław NOWAK: Obraz liturgii kościoła św. Mikołaja w Elblągu w świetle wizytacji parafii z 1693 roku	469

Janusz HOCHLEITNER: Biskup Grabowski a kult patrona dobrego imienia	489
S.M. Anna Irmgarda MOZOŁA CSC: Praca wychowawcza Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy wśród dzieci i młodzieży w Diecezji Warmińskiej w latach 1772–1870	503
Bp Julian WOJTKOWSKI: Święty Józef na Warmii XX wieku	547
<i>Wykaz skrótów</i>	573
<i>Skorowidz geograficzny</i>	577
<i>Skorowidz nazwisk</i>	587
<i>Inhaltsverzeichnis</i>	611



NAKŁADEM WYDAWNICTWA
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO
METROPOLII WARMIŃSKIEJ

ukazały się:

w serii:

ROZPRAWY NAUKOWE

- | | |
|---|--------------|
| 1. SŁOWNIK BIOGRAFICZNY KAPITUŁY WARMIŃSKIEJ | - cena 20 zł |
| 2. Ks. Władysław Nowak, MATKA PANA W RELIGIJNOŚCI
EWANGELIKÓW PRUS WSCHODNICH | - cena 22 zł |
| 3. Ks. Zdzisław Kunicki, METAFIZYKA <i>KSIĘGI WYJŚCIA</i> | - cena 10 zł |
| 4. S. Barbara Gerarda Śliwińska CSC,
DZIEJE ZGROMADZENIA SIÓSTR ŚWIĘTEJ KATARZYNY
DZIEWICY I MĘCZENNICZY W LATACH 1571-1772 | - cena 15 zł |
| 5. Ks. Edward Wiszowaty, ZMARTWYCHWSTANIE. CENTRUM
CHRZEŚCIJAŃSKIEGO PRZEPOWIADANIA | - cena 12 zł |
| 6. Ks. Jarosław Michalski, KATECHEZA PARAFIALNA W POLSCE
PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II | - cena 15 zł |
| 7. Ks. Wojciech Zawadzki, BERNHARD POSCHMANN – WARMIŃSKI
BADACZ WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKIEJ POKUTY | |
| 8. Ks. Zdzisław Kunicki, CZŁOWIEK – SACRUM – BÓG
SZKICE FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNE O RELIGII | |
| 9. Ks. Emil Rzeszutek, STOSUNEK DO ŚMIERCI NA PODSTAWIE
VII KSIĘGI „ANTOLOGII PALATYŃSKIEJ” | |

STUDIA WARMIŃSKIE

Rocznik ukazujący się od 1964 roku

INNE PUBLIKACJE

- | | |
|--|-------------|
| 1. Ks. Piotr Duksa, MATERIAŁY DO PRACY Z GRUPĄ MŁODZIEŻOWĄ
<i>(wydano w koedycji ze Studiem Poligrafii Komputerowej „SQL” s.c. w Olsztynie)</i> | - cena 9 zł |
| 2. Ks. Piotr Duksa, METODY KATECHETYCZNE
<i>(wydano w koedycji ze Studiem Poligrafii Komputerowej „SQL” s.c. w Olsztynie)</i> | - cena 9 zł |



w serii:

SUPLEMENT HOZJAŃSKI**SERIA HISTORYCZNA**

1. WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE „HOSIANUM”. ZARYS DZIEJÓW - cena 6,00 zł
2. 50 LAT W SŁUŻBIE KOŚCIOŁOWI - cena 6,00 zł
3. Ks. Alojzy Szorc, KOLEGIUM JEZUICKIE W BRANIEWIE I JEGO KSIĘGOZBIÓR

SERIA BIOGRAFICZNA

1. Ks. Wł. Turek, KSIĄDZ INFULAT ANTONI JAGŁOWSKI - cena 3,50 zł
2. S. Ambrozja J. Kalinowska OSB, PROSTO NA KRZYWYCH LINIACH.
Życie i działalność M. Jadwigi Kuleszy OSB - cena 6,00 zł
3. Jan Chłosta, KSIĘŻA TRUDNYCH CZASÓW - cena 5,50 zł
4. S. Klara K. Staszczak OSB, DROGI OPATRZNOŚCI BOŻEJ

SERIA PASTORALNA

1. KOŚCIÓŁ W CZASACH PRZEMIAN. SZANSE I ZAGROŻENIA - cena 5,50 zł
2. Abp Edmund Piszcz, KAZANIA PARYSKIE - cena 6,50 zł
3. CZŁOWIEK SUMIENIA - cena 10 zł
4. JEZUS CHRYSYTUS. TERTIO MILLENNIO ADVENIENTE, 39-43

SERIA TEOLOGICZNA

1. Ks. bp Jacek Jezierski, CHRYSOLOGIA - cena 6,50 zł
2. MISYJNE ZADANIA KOŚCIOŁA W POLSCE - cena 6,50 zł
3. Ks. Mariusz Szram, ORYGENES O KAPLAŃSTWIE

Poszczególne pozycje można nabyć na miejscu w Seminarium Duchownym w Redykajnach

Prowadzimy również sprzedaż wysyłkową. Zamówienia prosimy kierować na nasz adres:

Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum”

10-900 Olsztyn, ul. St. Kard. Hozjusza 15, tel. (0-89) 523 89 84; fax (0-89) 523 86 45

W zamówieniach powyżej 10 egzemplarzy udzielamy rabatu do 10%.

ISSN 0137-6624

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE METROPOLII WARMIŃSKIEJ
„HOSIANUM”

10-900 Olsztyn-Redykajny, ul. St. Kard. Hozjusza 15
tel. (0-89) 523-89-84, fax (0-89) 523-86-45

Wydanie I. Nakład 500 egz. Objętość łączna vo. 1-2: 56,5 ark. wyd. = 38,75/16/B₁ ark. druk.

Fotoskład, przygotowalnia offsetowa i druk:
STUDIO POLIGRAFII KOMPUTEROWEJ „SQL” s.c.
10-059 Olsztyn, ul. Polna 16, tel./fax (0-89) 523-59-41