

STUDIA WARMIŃSKIE  
TOM XXXVI (1999)

WYDANO PRZY POMOCY FINANSOWEJ  
KOMITETU BADAŃ NAUKOWYCH

# STUDIA WARMIŃSKIE

TOM XXXVI (1999)

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE METROPOLII WARMIŃSKIEJ  
„HOSIANUM”  
OLSZTYN 1999

*Redaktor naczelny* — Ks. Jan GUZOWSKI

ADRES REDAKCJI  
10-900 Olsztyn, ul. Kard. St. Hozjusza 15  
tel. 523 89 84; fax 523 86 45

Wydano za zgodą Kurii Metropolitalnej w Olsztynie

Olsztyn, dnia 16 kwietnia 1999 roku  
Nr dz. 316/99

*Redakcja techniczna, opracowanie skróty*  
Władysław A. SACHA

*Opracowanie graficzne okładki*  
Adam KARZEL

**ISSN 0137-6624**

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE METROPOLII WARMIŃSKIEJ  
„HOSIANUM”

---

Wyd. I. Nakład 500 egz. Objętość 43,2 ark. wyd. = 30,5 ark. druk. B1/16.

*Fotokład, przygotowalnia offsetowa i druk:*  
Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” s.c.  
10-059 Olsztyn, ul. Polna 16, tel./fax 523-59-41

**SYMPOZJUM  
Z OKAZJI 20-LECIA WYBORU JANA PAWŁA II  
NA STOLICĘ APOSTOLSKĄ**

**16 X 1998**



## OJCIEC ŚW. JAN PAWEŁ II — PASTERZ i NAUCZYCIEL W DWUDZIESTOLECIE WYBORU OJCA ŚW. JANA PAWŁA II

Obchodzimy dziś dwudziestolecie wyboru kardynała Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową. Radosne słowa, które światu zwiastowały wybór: *Annuntio Vobis gaudium magnum: Habemus Papam: Eminētissimum ac Reverendissimum Dominum Dominum Carolum, Sanctae Romanae Ecclesiae, Cardinalem Wojtyła*, dziś często powtarzane, przypominają nam ten pamiętny wieczór 16 października 1978 roku.

Polska, określana wówczas skrótem PRL, jeszcze mocno tkwiła w okowach systemu komunistycznego i politycznej zależności. Wybór przysporzył ówczesnym władzom kłopotu i potrzebę wyjaśniania zaistniałej sytuacji zarówno wobec tzw. mas, aktywu, jak i wobec bratnich partii. Dla większości Polaków wybór ten był jednak okazją do wielu przejawów żywej radości, a przede wszystkim początkiem nadziei na lepsze. Radość miała charakter spontaniczny, bardzo ludzki, bo Polak z Krakowa został wybrany na Stolicę Piotrową. Wyróżnienie nie tylko w Kościele katolickim, w świecie, w jego historii. Radość ta była silniejsza od społecznego strachu i budziła siłę własnych przekonań, stając się fundamentem dla nadziei na zmianę, ku normalności, a może i na wolność. Z początku bardzo wolno, ale potem w formach protestu robotniczego, tworzenia się ruchu *Solidarności*, nadzieja ta przybrała konkretne wymiary, z których korzystamy w dniu dzisiejszym. Droga była trudna i daleka, wymagała wielu wyrzeczeń, szerokiego spojrzenia, jak i profetycznego myślenia. Ale tylko taka postawa, łącząca w sobie wolność i nadzieję, skierowana ku przyszłości, jest w stanie doprowadzić do dobra ogółu, zamiast jednostkowych korzyści lub interesów wybranej grupy.

Wybór nowego papieża dla Kościoła katolickiego to zawsze ważne wydarzenie. Pełni on bowiem rolę Chrystusowego Namiestnika i następcy św. Piotra. Jest Głową Kościoła rzymskokatolickiego. I to jest istotny moment w spojrzeniu na papieża, również na obecnego Ojca św. Jana Pawła II. Przypadł Mu w udziale trudny okres, po zakończeniu Soboru Watykańskiego II, czas wprowadzania soborowych uchwał w życie. Kościół stał na przelomie dwóch epok, wychodził z czasów potrydenckich, wchodził w nowe ustawienia, zawarte w uchwałach Soboru Watykańskiego II. Jan Paweł II miał ku temu wiele danych. Sam był aktywnym uczestnikiem tego Soboru. Jako Arcybiskup Krakowski wносił cenne

doświadczenie duszpasterskie, jakby stosownie do słów św. Pawła: *I On ustanowił jednych apostołami, [...] innych pasterzami i nauczycielami dla przysposobienia świętych do wykonywania posługi, celem budowania Ciała Chrystusowego* (Ef 4,11–12). Pontyfikat Jana Pawła II w ciągu ostatnich 20 lat zaznaczył się bowiem głównie na płaszczyźnie duszpasterskiej i nauczycielskiej. Taka postać Jana Pawła II, jako Pielgrzyma i Duszpasterza Ludu Bożego, współczesnego świata jest nam szczególnie bliska, wszak był również w 1991 r. w Olsztynie i poświęcił nowe budynki obecnego seminarium duchownego, gościł w nim. Do tego dochodzi postać Jana Pawła II jako Nauczyciela. Jak ongiś Chrystusa, tak dzisiaj Ojca św. Jan Pawła II często pytamy: *Nauczycielu, co mam czynić?* (Łk 10,25).

I otrzymujemy odpowiedź. Podają ją encykliki papieskie, w sumie trzynaście, łącznie z najnowszą *Fides et ratio*, adhortacje, listy. Dają tę odpowiedź dokumenty Kościoła w postaci nowego *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, katechezy śródowe, czy też nauczanie podczas pielgrzymek pasterskich.

Wszędzie tam jest wykład Ewangelii Chrystusowej, z uwzględnieniem sytuacji człowieka na przełomie XX/XXI wieku. Jest w tym nauczaniu zawarta myśl filozoficzna i teologiczna, która ciągle na nowo odkrywa człowiekowi jego własną istotę i miejsce w świecie. Przypomina o posiadaniu ducha i intelektu, o wyróżnieniu wobec innych stworzeń, o uzdolnieniach i talentach, o skończonym charakterze ludzkiego istnienia, o potrzebie zbawienia, aby mógł spełnić swe pragnienie życia w wieczności. W czasach obfitości informacji, dochodzącej do człowieka z wielu ośrodków, za pośrednictwem coraz to nowych wynalazków technicznych, kiedy wielu ludzi dostrzega jako najważniejsze w człowieku tylko pewne elementy jego struktury zewnętrznej, ten głos moralny Ojca św. jest szczególnie cenny. Ciągle przypomina kim jest człowiek, dokąd idzie, wskazując w odróżnieniu od innych nie na jego cielesne atrybuty, lecz na samą istotę, z którą ściśle jest powiązana jego przyszłość. Za Nikodemem możemy powiedzieć: *wiemy, że od Boga przyszedłeś jako Nauczyciel* (J 3,2).

Motywy Ojca św. Jana Pawła II, Nauczyciela, jego wybór i pierwsza pielgrzymka do Polski, zaowocowały i u nas, doprowadzając, w 1979 r. do powstania Instytutu Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II. Miał on być w zamiarach jego organizatorów żywym pomnikiem ludzkich serc, upamiętniających to ważne i dziejowe wydarzenia. Podejmując kształcenie teologiczne, formację religijną i apostołstwo poprzez kulturę chrześcijańską, wiązał ją w swej działalności ściśle z nauczaniem i studium myśli Jana Pawła II. Dzisiejsze, dziesiąte już z kolei Sympozjum Papieskie, jest fragmentem działalności i wytyczonego przed 20 laty programu.

W doborze tematyki obecnego sympozjum uwaga została położona na nauczanie Jana Pawła II. Zostawiamy omówienie skutków papieskiego wyboru na zmianę ideologiczną i polityczną Europy i świata dziennikarzom, publicystom, historykom. Można tu mówić o wolności dla Polaków, o otwarciu się jej granic,



o osłabieniu komunizmu, o likwidacji podziału Europy i niebezpieczeństwa trzeciej wojny światowej. Nas interesuje człowiek, który obdarzony przez Boga darem życia, pragnie je rozwijać w rodzinie i narodzie. Chodzi nam o człowieka, o jego początek i rozwój ku pełni doskonałości, aby jak Bóg, który jest *Alfa i Omega, Początek i Koniec* (Ap 21,6), ten człowiek posiadał chociaż w części Boże podobieństwo (por. Rdz 12, 6 n.). To temat przewodni dzisiejszego sympozjum na który złożą się wykłady, wspomnienia i występ Teatru Studenckiego z fragmentem dramatu Karola Wojtyły *Przed sklepem Jubitera*.

DER HEILIGE VATER JOHANNES PAUL II. — EIN HIRTE UND EIN LEHRER.  
ZUM 20. JUBILÄUM DER PAPSTWAHL VON JOHANNES PAUL II.

ZUSAMMENFASSUNG

1998 beging man den 20. Jahrestag der Wahl des polnischen Kardinals Karol Wojtyla zum Papst. Für die Mehrheit von Polen war die damalige Papstwahl nicht nur von kirchlicher Bedeutung. Die Papstwahl machte auch vielen Polen Hoffnung auf Veränderungen, die zur Freiheit führen könnten. Die Tätigkeit des Papstes wird in der Zeit nach dem 2. Vatikanischen Konzil ausgeübt. Ein Hirte und ein Lehrer gleichzeitig, so könnte man am kürzesten den Zeitraum von über 20 Jahren päpstlichen Pontifikats zusammenfassen. Die Tätigkeit des Heiligen Vaters Johannes Pauls II., seine Papstwahl, seine erste Wallfahrt nach Polen bildeten 1979 die Basis für die Gründung des Johannes Paul Instituts für Christliche Kultur in Olsztyn.



## „LITURGIA DZIEJÓW” W „TRZECH POEMATACH” KAROLA WOJTYŁY

Słyszy się czasami, że współczesna Europa, rozwijając się cywilizacyjnie i gospodarczo, zatracą charakter chrześcijański, zapomina o wartościach, z których wyrosła. Życie społeczne staje się coraz bardziej świeckie. Czy tak jest rzeczywiście i czy tak być powinno?

Każdy człowiek jest stworzeniem Bożym i żyjąc chwali Boga. Czy możliwe jest zatem postawienie tezy, że dzieje świata i poszczególnych narodów są uwielbieniem Boga, a więc swoistą liturgią? Określenia „liturgia dziejów” użył Karol Wojtyła w 1974 roku w poemacie „Myśląc Ojczyzna...” i to właśnie określenie stanowi przedmiot moich rozważań.

Literatura piękna, a poezja w szczególności, ze względu na specyfikę obrazowania i język poetycki, w charakterystyczny dla siebie sposób widzi człowieka i świat. Tak właśnie przedstawiają rzeczywistość „Trzy poematy” Karola Wojtyły: *Stanisław, Myśląc Ojczyzna...* i *Wigilia wielkanocna 1966*. Bibliofilskie wydanie tych poematów ukazało się w Lublinie w 1983 r. dla upamiętnienia drugiej pielgrzymki Ojca Świętego Jana Pawła II do Polski i zadedykowane zostało Ojcu św. W *Posłowie* Bohdan Królikowski nazywa te trzy poematy *całością organiczną*. Dostrzega w nich wyraźną konsekwencję myśli, ciągłość refleksji nad ludzką historią<sup>1</sup>. W tej rzeczywistości jest miejsce dla obecności Boga w historii człowieka i wspólnoty. Jak realizuje się w tych poematach metaforyczne określenie „liturgia dziejów”? Analiza wybranych utworów pozwala mi widzieć „liturgię dziejów” w trzech aspektach:

- 1) indywidualnym, a więc jednostkowym, osobowym;
- 2) narodowym;
- 3) zbawczym.

Przyjęcie takiej koncepcji daje — moim zdaniem — możliwie najpełniejsze ukazanie „liturgii dziejów” we wspomnianych utworach.

U podstaw każdej wspólnoty — czy to narodu, czy Kościoła — jest człowiek *stojący u korzeni swych dziejów*, jak powiedział Karol Wojtyła w homilii z 7 V 1972 r. w Szczepanowie. Przedmiotem analizy będzie więc najpierw poemat pt. *Stanisław*, którego tytułowa postać wskazuje na polską i chrześcijańską tożsamość naszych dziejów. Następnie proponuję spojrzenie na rzeczywistość

<sup>1</sup> B. KRÓLIKOWSKI, *Posłowie do: K. Wojtyła, Trzy poematy*, Lublin 1983.

narodu jako wspólnoty ludzi. Tej wspólnoty człowiek musi doświadczyć, by jego rozwój był pełny. Poemat *Myśląc Ojczyznę...* będzie tu przedmiotem rozważań. W kolejnym punkcie zwrócę uwagę na Kościół jako wspólnotę duchową, która pełni ważną rolę w dziejach człowieka i narodu — w rzeczywistości ziemskiej i transcendentnej. Kościół ukazany tu będzie na przykładzie utworu *Wigilia wielkanocna 1966*<sup>2</sup>.

## I. OSOBA LUDZKA JAKO PODMIOT DZIEJÓW

Pierwszy z przywoływanych utworów pt. *Stanisław* jest poetyckim zapisem konfliktu między królem Bolesławem Śmiałym a biskupem Stanisławem ze Szczepanowa. Nawiązanie do osoby św. Stanisława jest powrotem do polskich i chrześcijańskich korzeni naszego narodu. Swoim imieniem ten Święty wpisał się w tysiącletnie dzieje ojczyzny. Tego biskupa męczennika wspomina Karol Wojtyła zawsze, kiedy tylko dane jest Mu być w Katedrze Wawelskiej, gdzie wszystko *świadczy nie tylko o dziejach, to znaczy o przeszłości narodu, ale także o tym nieustającym dążeniu do przyszłości*<sup>3</sup>. Świętego Stanisława przywołuje Karol Wojtyła kiedy naucza jako biskup, kardynał, papież. Siebie nazwał następcą tego Świętego na stolicy w Krakowie. Swoje obecne posługiwanie widzi jako pielgrzymkę przez dzieje — od grobu św. Stanisława do grobu św. Piotra. Skłania to do refleksji, jak koresponduje myśl o osobie św. Stanisława zapisana w przemówieniach, homiliach Ojca św. z opisem postaci w poemacie *Stanisław. Wśród najważniejszych wydarzeń historyczno-religijnych (...) ziemi ojczystej* — powie Ojciec św. przed rozpoczęciem pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny — *znajduje się ofiara życia św. Stanisława za wiarę*<sup>4</sup>. Swoje pielgrzymowanie do Ojczyzny w 900. rocznicę śmierci św. Stanisława uzna Ojciec św. za znak pielgrzymowania przez dzieje. W poemacie *Stanisław* Karol Wojtyła napisał:

*Był człowiek, w którym moja ziemia ujrzała, że jest związana z niebem.  
Był taki człowiek, byli ludzie... i ciągle tacy są...* (s. 119).

Osoba biskupa Stanisława jest znakiem związania ziemi z niebem. Biskup ten pozostał wierny nauce Kościoła, *dał świadectwo Chrystusowi, przelewając krew*<sup>5</sup>. Zaświadczył o Chrystusie. Jest *patronem ludu moralnego w Polsce*<sup>6</sup>. To właśnie lud moralny stanowi istotny warunek rozwoju człowieka i narodu. Człowiek jako osoba *poprzez moralnie dobre lub złe swoje czyny staje się dobry lub zły*<sup>7</sup>. Spełniając czyn,

<sup>2</sup> Cytaty fragmentów poematów K. Wojtyły, przywołanych przeze mnie, pochodzą z książki: K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, Kraków 1998.

<sup>3</sup> K. Wojtyła, Kazanie wygłoszone w Katedrze Wawelskiej, 26.03.1978, w: K. Wojtyła, *Biskup, Metropolita, Kardynał. Kazania 1962–1979*, Kraków 1979, s. 8.

<sup>4</sup> Jan Paweł II, Przemówienie przed odlotem z Rzymu, w: *Pielgrzymka do Ojczyzny. Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Warszawa 1980, s. 23.

<sup>5</sup> Jan Paweł II, Z homilii wygłoszonej podczas Mszy św. na Błoniach Krakowskich 10 VI 1979 r., w: *Pielgrzymka do Ojczyzny*, jw., s. 261.

<sup>6</sup> Jan Paweł II, Słowo wygłoszone podczas 169 Konferencji Episkopatu Polski, Jasna Góra 5 VI 1979 r., w: *Pielgrzymka do Ojczyzny*, jw., s. 130.

<sup>7</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 16.

realizuje samego siebie, swoje ludzkie dzieje. Ze zdecydowaną postawą biskupa, opowiadającego się za prawdą, spotkał się król winny łamania zasad moralnych. Biskup jest *slugą wiary, a jego służba — posługą wiary*<sup>8</sup>. Dlatego właśnie św. Stanisław przyjął ofiarę krwi.

*Słowo nie nawróciło, nawróci krew* (s. 120). Kierowane do króla braterskie upomnienie biskupa nie zostało przyjęte. Wyrażają to słowa z poematu, ujęte w dialog niewypowiedziany między biskupem a królem:

*Myślał może Stanisław: słowo moje zaboli ciebie i nawróci,  
przyjdiesz do bram katedry jak pokutnik,  
przyjdiesz postem wycieńczony, przeświecony wewnętrznym głosem...  
i dołączysz się do Stołu Pańskiego jak marnotrawny syn* (s. 120).

*Myślał król może: nie narodzi się z ciebie Kościół jeszcze dziś —  
nie narodzi się naród ze słowa, co karcia ciało i krew,  
narodzi się z miecza, z mego miecza, który przetnie w połowie Twe słowa,  
narodzi się z krwi rozlanej...: myślał może król* (s. 119–120).

Miecz, który przecina słowa prawdy i krew przelana w obronie prawdy, mają stać się początkiem narodzin narodu.

Poemat *Stanisław* jest poetyką refleksją na temat zdarzenia między królem i biskupem, a nie opisem sytuacji. Przywołując wydarzenie z XI wieku skupia uwagę na znaczeniu tego faktu dla dziejów nie pojedynczych osób, ale narodu, jego przeszłości, czyli wydarzeń z 1079 roku, czasów późniejszych i obecnych. Świętemu Stanisławowi wyznacza K. Wojtyła szczególne miejsce w dziejach naszego narodu. Nazywa go patronem ziemi *dlugiego podziału pośród książąt jednego rodu* (s. 121), ziemi *rozdartej (...) przez ciąg prawie sześciu pokoleń* (s. 121). Jednocześnie ta ziemia rozdarta na mapie, w losach ludzi, jest *poprzez rozdziarcie zjednoczona w sercach Polaków jak żadna* (s. 121). Przyznając świętemu Stanisławowi ważną rolę w jednoczeniu ziemi ojczystej i losów *ludzi szukających własnych dróg* (s. 121), Autor pyta w zakończeniu poematu:

*Skąd wyrosło to imię, jakie otrzymał dla ludzi?  
dla rodziców, dla rodu, dla stolicy biskupiej w Krakowie,  
dla króla Bolesława zwanego Śmiałym i Szczodrym?  
dla dwudziestego stulecia?  
To imię* (s. 121).

Imię św. Stanisława zapisało się również w kulturze imienniczej społeczeństwa polskiego<sup>9</sup>. Jest tzw. imieniem życzącym: zawiera dwa rozkazniki: „stani” i „sław”. Było błogosławieństwem rodziców dla dziecka i życzeniem sławy — „stań się sławnym”. W Polsce imię to było i jest bardzo popularne, *utrzymywało się zawsze w piętnastce–dwudziestce najpopularniejszych imion męskich*<sup>10</sup>. Niewątpliwy był tu wpływ osoby św. Stanisława i kult rozwijający się już od chwili męczeństwa

<sup>8</sup> K. Wojtyła, *Biskup — służą wiary*, Podstawy teologiczne problemu, AK 1976, z. 2, s. 223–240.

<sup>9</sup> H. Grapski, *Imię Stanisław w społeczeństwie polskim*, *Znak* 298–299(1979), s. 366–375.

<sup>10</sup> Tamże, s. 374.

biskupa. Do wzorów świętych Kościoł będzie się zawsze odwoływał w wykonywaniu swego pasterskiego posłannictwa w dziejach. Bo *święci prowadzą nas ku przyszłości* — powiedział Ojciec św. 11.10.1998 r. podczas kanonizacji Edyty Stein. Święty Stanisław staje z początku dziejów Polski. Tego świętego wspominał Papież podczas pielgrzymki do Ojczyzny w 1997 r. A wyraził to słowami: *Początki dziejów wiary na tej ziemi zostały uświęcone krwią męczenników i świętością wyznawców. Dziś, u końca drugiego milenium chrześcijaństwa, wędrujemy ich śladami, aby z ich wiary zaczerpnąć nowe siły*<sup>11</sup>. Dzieje świętych są przyjmowane jako inspiracja w czasach nam współczesnych. Liturgia dziejów jest więc kontynuowana.

## II. NARODOWY WYMIAR DZIEJÓW

Koncepcja narodu obecna w tekstach poetyckich Karola Wojtyły ukształtowała się pod wpływem teologii narodu Prymasa Tysiąclecia<sup>12</sup>. Wyraził to sam Ojciec św. Jan Paweł II rozpoczynając swój pontyfikat, słowami skierowanymi do kardynała Stefana Wyszyńskiego: *Nie byłoby na stolicy Piotrowej tego Papieża-Polaka (...), gdyby nie było (...) tego całego okresu dziejów Kościoła w Ojczyźnie naszej, które związane są z Twoim biskupim i prymasowskim posługiwaniem*<sup>13</sup>.

Refleksją o narodzie, o tym, co go stanowi, jest poemat K. Wojtyły „Myśląc ojczyzna...”. Tekst napisany został w Krakowie w 1974 r., a więc w tzw. „latach kardynalskich” Karola Wojtyły, pod pseudonimem Stanisław Andrzej Gruda. Jak korespondują ze sobą myśli zawarte w tym poemacie oraz w kazaniach, przemówieniach i homiliach Autora? Czy i na ile są wspólne?

W swoim nauczaniu jako teolog, filozof i poeta odwołuje się często Karol Wojtyła do dziejów. W czasie drugiej pielgrzymki do Ojczyzny powiedział: *Przybывая do Polski, mam przed oczyma całe tysiąclecie jej dzieje*<sup>14</sup>. Ojciec św. powie o istocie narodu, o jego dziejach, a wyrazi to słowami: *... nade wszystko [naród] musi żyć o własnych siłach. Sam musi odnosić to zwycięstwo, które Opatrzność Boża zadaje mu na (...) etapie dziejów*<sup>15</sup>. Dzięki takim elementom, jak: Ojczyzna, człowiek, język, wolność, historia, realizuje się w wymiarze narodu „liturgia dziejów”. Słowa te pojawiają się w końcowej części poematu i poprzedzone są wyjaśnieniem posłannictwa narodu, które realizuje się w czuwaniu. Czytamy w poemacie: *Czuwanie jest słowem Pana i słowem Ludu, które będziemy przyjmować ciągle na nowo* (s. 103). Motyw czuwania pojawia się w słowach Ojca

<sup>11</sup> Jan Paweł II, Przemówienie przed modlitwą Anioł Pański, Kraków 8 czerwca 1997, w: Jan Paweł II, Pielgrzymka do Ojczyzny. 31 maja – 10 czerwca 1997. Przemówienia i homilie. Częstochowa 1997, s. 163.

<sup>12</sup> Zob. Cz. Bartnik, Przedmowa do: J. Lewandowski, Naród w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 1982, s. 9.

<sup>13</sup> Jan Paweł II, List do Polaków. „Zachowajcie wierność Chrystusowi, Jego Krzyżowi, Kościołowi”, w: NPI 1978, s. 22.

<sup>14</sup> Jan Paweł II, Przemówienie Ojca św. na spotkaniu w Belwederze, wygłoszone 17 VI 1983 r., w: Jan Paweł II, Druga pielgrzymka do Polski. Przemówienia, homilie, Kraków 1984, s. 27.

<sup>15</sup> Jan Paweł II, Przemówienie na Stadionie Dziesięciolecia, wygłoszone 17 VI 1983 r., w: Jan Paweł II, Druga pielgrzymka, jw., s. 47.

św. skierowanych do młodzieży podczas Apelu Jasnogórskiego. *Czuwam — powie Ojciec św. — czuję się odpowiedzialny za to wielkie wspólne dziedzictwo, któremu na imię Polska*<sup>16</sup>.

Pierwszym znakiem spotkania Ojca św. z Ojczyzną — Polską — jest hold złożony tej ziemi. *Ucałowałem ziemię polską, z której wyrosłem*<sup>17</sup> — powie Ojciec św., rozpoczynając pierwszą pielgrzymkę do Polski. Stosunek do Ojczyzny jest wyrażeniem siebie. *Ojczyzna — kiedy myślę — wówczas wyrażam siebie i zakorzeniam* (s. 120). Te słowa poematu korespondują z myślą wyrażoną przez Ojca św. przy spotkaniu z Ojczyzną: *Pozdrawiam Was w imię Chrystusa (...) — w Polsce, w tej mojej ziemi ojczystej, w której stale tkwię głęboko wrośnięty korzeniami mojego życia (...)*.

— *w Polsce, która należy do Europy i do ludzkości współczesnej poprzez cały tysiącletni zrab swoich dziejów,*

— *w Polsce, która przez cały ciąg tych dziejów związała się z Kościołem Chrystusowym i ze Stolicą Rzymską szczególnym węzłem duchowej jedności*<sup>18</sup> (podkr. moje — H.R.). Również podczas pielgrzymki do Ojczyzny w 1997 r. Ojciec św. powie: *Życzę moim Rodakom i życzę Polsce, aby (...) uniała być wierna sobie i korzeniom, z których wyrosła. Polska wierna swym korzeniom. Europa wierna swym korzeniom*<sup>19</sup> (podkr. moje — H.R.).

## I. Język, własna mowa

Dzieje każdego narodu wyrażają się w języku *Gdy dokoła mówią językami, dźwięczy pośród nich jeden: nasz własny* (s. 120). Język jest czymś wspólnym, *dachem domu* (...), *w którym jesteśmy razem* (s. 100). To właśnie on stanowi o jedności, wspólności ludzi, którzy się nim posługują. Język daje możliwość utrwalania przez pokolenia tego, co minęło. Zapewnia trwanie, ciągłość istnienia, pamięć narodową, dzieje. Znakiem zakorzenienia w dziejach jest istnienie wspólnej mowy. Dzięki niej *istniejemy w głąb własnych korzeni* (s. 101). *Własną mową jak sztandar [mamy] wyśpiewać dzieje* (s. 102). Mowa porównana do sztandaru jako symbolu czegoś najważniejszego — jednoczącego i świętego — zawiera w sobie element narodotwórczy<sup>20</sup>. Język to znak komunikacji narodowej. To właśnie on kształtuje ducha narodu, personalizuje go<sup>21</sup>. Mowa była i jest elementem, który łączy ludzi zwłaszcza w najtrudniejszych momentach dziejowych: w czasie rozbitcia dzielnicowego, w okresie porozbiorowym. W poemacie mowa nazwana jest *własną falą w oceanie powszechnej ludzkiej mowy* (s. 100). Obecne w tym

<sup>16</sup> Jan Paweł II, Przemówienie do młodzieży podczas Apelu Jasnogórskiego 18 VI 1988 r., w: Jan Paweł II, *Druga Pielgrzymka*, jw., s. 82.

<sup>17</sup> Jan Paweł II, Powitanie wygłoszone na Okęciu 2 VI 1979 r., w: *Pielgrzymka do Ojczyzny*, jw., s. 29.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Jan Paweł II, Słowo pożegnalne na lotnisku Kraków-Balice, 10 czerwca 1997 r., w: Jan Paweł II, *Pielgrzymka do Ojczyzny*, jw., s. 210–211.

<sup>20</sup> Cz. Bartnik, *Chrześcijańska nauka o narodzie według Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, Lublin 1982, s. 9.

<sup>21</sup> Tamże, s. 20.

poemacie, głównie w części zatytułowanej „Gdy dokoła mówią językami...” elementy akwatywne: rzeka, strumień, wody rzek, ocean, fala, źródło, są obrazem rozplynięcia się<sup>22</sup>. Elementy akwatywne wskazują tu na Ducha Świętego, którego symbolem są *rzeki wody życia*<sup>23</sup>.

Język nazywany przez Karola Wojtyłę *mową moich ojców* (s. 101) jest częścią narodu, ojczyzny. *Ojczyzna utożsamiona jest z językiem i kulturą* — zauważa Rocco Buttiglione, analizując wybrane utwory Karola Wojtyły, m.in. poemat *Mysiąc Ojczyzna*<sup>24</sup>.

## 2. Wolność

Trzeba ją *stale zdobywać, nie można jej tylko posiadać. Przychodzi jako dar, utrzymuje się poprzez zmaganie* (s. 101). Wolność — dana i zadana — jest darem i zmaganiem. Z tymi poetyckimi słowami Autora współbrzmia myśli z homilii Ojca św.: *Wolność jest wielkim darem Bożym, trzeba go dobrze używać*<sup>25</sup>. Kosztuje drogo, a to, co drogo kosztuje, stanowi wartość szczególną. Wolnością mamy nazywać to, że możemy *ciągle na nowo siebie posiadać* (s. 101).

## 3. Historia

Wydarzenia tworzą historię. Ma być ona kształtowana poprzez sumienia i jednocześnie ma stać się sumieniem narodu. Metaforyczne określenie historii jako „korzeni sumień” to znaczący element dziejów. W dziejach skupiają się dokonania i człowieka, i historii. Obrazy poetyckie dotyczące historii układają się w poemacie na zasadzie kontrastu:

przejrzystość – cień  
światło — mroki  
moc – słabość.

Kontrast ten podkreśla konieczność widzenia i odczytywania dziejów w ich przejrzystości, w odrzuceniu cienia, niejasności i mroków historii. Historia, budujące ją wydarzenia, tworzą *psalm nieustających nawróceń* i prowadzą do *Eucharystii światów* (s. 103). Uczestnictwo w *Eucharystii światów* dokona się w przypadku posłuszeństwa Bożemu nakazowi, czego symbolem jest w poemacie *drzewo wiadomości dobrego* (s. 102). Poetycki obraz *powrotu w stronę drzewa* (s. 102) jest przywołaniem i przypomnieniem Bożego wezwania, nauki przykazań. Metaforyczne zapytania: *W którą stronę rozgałęził się pień? W którą stronę podążają sumienia?* dotyczą dokonań człowieka w historii. Są pytaniami o sposób

<sup>22</sup> Pisze na ten temat Z. Kubiak, Kamień i beżmiar. O poezji A. Jawicnia — K. Wojtyły. *Tygodnik Powszechny* (5)1979.

<sup>23</sup> Ap 22,1.

<sup>24</sup> R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, Lublin 1996, s. 339. Ten włoski filozof podkreśla rolę Polski w humanizacji dziejów, znaczenie jej tożsamości dla dobra narodów i kultur.

<sup>25</sup> Jan Paweł II, Homilia podczas Mszy św. na Jasnej Górze, wygłoszona 4 VI 1979 r., w: *Pielgrzymka do Ojczyzny*, jw., s. 87.



uczestnictwa w rzeczywistości, którą Autor poematu nazywa *Eucharystią światów*. To jest codzienna wędrówka z ludźmi, to *komunia z ludźmi, która rodzi się z Komunii z Chrystusem — z Eucharystią*<sup>26</sup>.

W dziejach narodu nie można pominąć elementu mistycznego. *Cały naród staje się w jakimś mistycznym sensie ochrzczony, bierzmowany, karmiony Eucharystią*<sup>27</sup> — wyjaśnia ks. Czesław Bartnik, pisząc o „teologii narodu” Stefana Kardynała Wyszyńskiego. Zauważa szczególną zbieżność myśli i nauczania dwóch wielkich Polaków: Księdza Prymasa Stefana Wyszyńskiego i Ojca Świętego Jana Pawła II. Chodzi o istnienie narodu, który obecny jest nie tylko jako naród stworzony, ale istniejący również w historii zbawienia. W swojej drodze do zbawienia, nazwanego *Eucharystią światów*, naród ma do dyspozycji nie tylko środki doczesne, ale otrzymał również sakramenty, jako środki prowadzące do życia wiecznego.

Swoim słowem poetyckim i nauczaniem papieskim Ojciec św. przypomina o obowiązku prawdziwej miłości Ojczyzny. Na Jasnej Górze 5 czerwca 1979 r. mówił, że budowaniu jedności Narodu musi towarzyszyć miłość Ojczyzny, ... *umiłowanie jej kultury i historii, umiłowanie specyficznych wartości, które stanowią o miejscu Ojczyzny w wielkiej rodzinie narodów, umiłowanie wreszcie rodaków — ludzi mówiących tym samym językiem i odpowiedzialnych za tę samą wspólną sprawę, której na imię ojczyzna*<sup>28</sup>. Warto przypomnieć te słowa, zwłaszcza dziś, kiedy tyle się mówi o integracji europejskiej i miejscu Polski w Europie, Polski, która — jak powiedział Ojciec św. — *należy do Europy (...) poprzez cały tysiącletni zrab swoich dziejów*<sup>29</sup>.

### III. ZBAWCZY CHARAKTER DZIEJÓW

W dziejach człowieka i narodów, zmierzających do pełni dziejów, ważna jest rzeczywistość Kościoła jako wspólnoty zbawczej, nadającej sens wszechdziejom. Problematyka Kościoła nie przestała być aktualna. Jej znaczenie wzrosło szczególnie w związku z Soborem Watykańskim II, czego widocznym znakiem było ogłoszenie wielu dokumentów soborowych dotyczących Kościoła. Twórcą bądź współtwórcą tych dokumentów był kardynał Karol Wojtyła jako uczestnik Soboru, a następnie jako Ojciec św. Jan Paweł II. Temat „Kościół” pojawia się także w twórczości literackiej Karola Wojtyły. Takim poetyckim owocem uczestnictwa kard. Karola Wojtyły w obradach *Vaticanium II* jest utwór pt. *Wigilia wielkanocna 1966*. Refleksja poetycka o Kościele związana jest w tym poemacie nie tylko z zakończeniem soboru *eklezjalnego*<sup>30</sup> — jak powiedział Ojciec św. o *Vaticanium II* — *lecz także z jubileuszem 1000-lecia chrztu Polski*. Na czym polega rola Kościoła

<sup>26</sup> Jan Paweł II, Homilia podczas Mszy św. w Nowym Targu, wygłoszona 8 VI 1979 r., w: *Pielgrzymka do Ojczyzny*, jw., s. 215.

<sup>27</sup> Cz. Bartnik, *Pedagogia narodowa Prymasa Tysiąclecia*, *Tygodnik Polski* 7(1986), s. 6.

<sup>28</sup> Jan Paweł II, Słowa do pielgrzymów z Dolnego Śląska, Opolszczyzny i Ziemi Lubuskiej, w: *Pielgrzymka do Ojczyzny*, jw., s. 144.

<sup>29</sup> Zob. przypis nr 17.

<sup>30</sup> A. Frossard, „Nie lękajcie się”. Rozmowy z Janem Pawłem II, Rzym 1982, s. 208.

w dziejach człowieka, narodu? Jaka jest wizja Kościoła we wspomnianym poemacie?

Refleksja Poety rozpoczyna się od rozmowy z sobą, Bogiem, człowiekiem (s. 88–90). Rozmowa z sobą dotyczy własnego miejsca, *tu i teraz*, jest trafianiem na *korzenie własnego drzewa* (s. 88). Drzewo — znak życia, trwa dłużej niż człowiek. *Ciało ludzkie w historii* — pisze Karol Wojtyła — *umiera częściej niż drzewo, umiera wcześniej* (s. 88). Swoje istnienie człowiek utrwała w Bogu. We fragmencie będącym apostrofą do Boga Poeta napisze:

*Trwa człowiek poza wszelkim odejściem i przyjściem  
w sobie  
i w Tobie* (s. 89).

Drogę każdego człowieka nazywa *odchodzeniem ku Bogu* (s. 89).

Poemat *Wigilia wielkanocna 1966*, opatrzony kryptonimem: A.J. (Andrzej Jawień — wyjaśnienie moje — H.R.), powstał w Roku Milenijnym. Wyraźnie obecna w tym poemacie osoba Mieszka wskazuje na znaczenie faktu przyjęcia chrztu św. Świadczy o tym wewnętrzny monolog księcia:

*Mysłał: nie skosztuję już tych owoców, gdy wzejdą.  
Skosztuje syn, skosztują wnuki, prawnuki* (s. 90–91).

Konsekwencje chrztu Polski są obecne w wypowiedziach Karola Wojtyły z roku 1966. Chrzt, czyli *dobry owoc* (s. 91), jaki otrzymał człowiek, będzie trwałym darem, jeśli człowiek patrzeć będzie na siebie *jako na pień, przez który rozrasta się ZRANIONE DRZEWO* (s. 91). Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga, przyjmuje *ZRANIONE DRZEWO, choć mu się wciąż sprzeciwia* (s. 91). Monolog DRZEWA to refleksja o śmierci, która *tylko dotknęła kory* (s. 92). Człowiek jako owoc *ZRANIONEGO DRZEWA* nawet w chwili śmierci *zostaje sobą, choć zaczyna na nowo żyć* (s. 92). To zwycięstwo nad śmiercią jest znakiem mocy Ducha św., który sprawia, że umacnia się człowiek wewnętrzny, czyli duchowy<sup>31</sup>. Otrzymując *nowość życia*<sup>32</sup>, człowiek doświadcza Boga, kontynuuje rozpoczęty dialog. Chrzt jako początek dialogu człowieka z Bogiem jest momentem istotnym. W poemacie Autor nazywa chrztem *ten moment — gdy Bóg (...) przemówił do Mieszka tak, że Mieszko mógł odpowiedzieć* (s. 93). Rozpoczął się dialog wiary. Pierwszy przemówił Bóg, *własnym językiem, mową najprostszą szczerości* (s. 93). Człowiek podjął tę mowę, *mowę wzajemną* (s. 93). Ona związała mówców i powstało *spojenie osób* (s. 93) wyrażone w znaku, w którym odnajduje się człowiek. Obrazem tego znaku jest:

*... wciągnięcie w Ojcostwo...  
... wciągnięcie przez Słowo...  
... wciągnięcie przez Miłość...* (s. 93–94).

Ojcostwo, Słowo, Miłość to synonimy Boga, włączającego człowieka w rzeczywistość Kościoła, który jest miejscem szczególnego spotkania z Bogiem. W encyklice *Dominum et Vivificantem* Kościół nazywany jest *sakramentem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem*<sup>33</sup>. Tu, podobnie jak w poemacie, jest mowa o przyjęciu Słowa w pełni czasów.

<sup>31</sup> DV 58.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Tamże, s. 61.

*Przez tyle pokoleń idziemy — każdy z nas idzie — na spotkanie wolności, która się nie sprzeciwi miłości, ale miłością wypełni* (s. 95). Ta droga przez pokolenia ma swój konkretny cel. Zapoczątkowana przez chrzest, który rozpoczyna działania Ducha św. w człowieku, prowadzi do Boga. W ten sposób życie człowieka i ludzkości zmierza do pełni, a skoro w dziejach walkę toczy dobro ze złem, dlatego dzieje potrzebują odkupienia, uświęcenia, szczególnego *obrzędu* [jako] *znaku odnalezienia, w którym odnalazł się CZŁOWIEK* (s. 96). Poeta napisze:

*Do Ciebie wołam, Człowieku, Ciebie szukam (...)*

*Człowieku, w którym ludzkie dno się spotyka i ludzki szczyt (...).*

*Szukam dla całej historii Twojego Ciała,*

*szukam Twej głębi* (s. 90).

Rzeczywistość, w jakiej żyją ludzie i narody, ma być przeniknięta Chrystusem, bo On jest jej treścią i sensem, Istotą historii, dziejów, jest odwieczne szukanie wypełnienia, treści, głębi, co Poeta ujmuje w słowach *Twojego Ciała*. Kościół, którego istotę stanowi element duchowy, jest dopełnieniem ziemskiej rzeczywistości istnienia i człowieka, i narodu. Kościół wskazuje na sens dziejów, uznając w Bogu ich głównego Twórcę.

Istota Kościoła, pokazana tu na przykładzie poematu *Wigilia wielkanocna 1966* polega na jego religijnym i moralnym posłannictwie wobec ludzi, którzy są członkami narodu. Dzięki posłannictwu Kościoła dzieje — zarówno człowieka, jak i wspólnoty — są wyrazem stałego rozwoju. O ile człowiek i naród pozostają w relacji do przeszłości i teraźniejszości, o tyle Kościół „zorientowany” jest na osiągnięcie wiecznego zbawienia. Jest więc Kościół kontynuacją życia Chrystusa oraz dopełnieniem ziemskiej rzeczywistości człowieka i narodu. Wyraził to Ojciec św. podczas swojej pielgrzymki do Ojczyzny w 1997 roku. Powiedział wtedy, że wizyta ta *potwierdziła ciągłość duchową dziejów tego Narodu i tego Kościoła. (...) Kościół w Polsce objawił się jeszcze raz jako Kościół świadomy swego posłannictwa*<sup>34</sup>. Ojciec św. wspominał również o miejscu, jakie zajmuje Chrystus „w życiu poszczególnego człowieka oraz w życiu Narodu”<sup>35</sup>.

Śmierć św. Stanisława, która może być uznana za kontynuację Wielkiego Piątku, prowadzi do radości Niedzieli Zmartwychwstania. Takie przejście — od osoby męczennika — w poemacie *Stanisław* — do zwycięstwa nad śmiercią — w poemacie *Wigilia wielkanocna 1966*, poprzez medytację o ojczyźnie w poemacie *Mysząc Ojczyzna...* — jest zapisem chrześcijańskiej wiary, nadziei i miłości. Taki jest sens dziejów człowieka i narodu w wymiarze Kościoła pielgrzymującego ku nowej rzeczywistości istnienia. Elementy cierpienia, chwały w życiu człowieka i narodu współbrzmia z życiem Chrystusa Zmartwychwstałego. Taka jest wizja świata obecna w tekstach Karola Wojtyły — Ojca św.; Poety, Teologa, Filozofa.

Przyjmując, że w dzisiejszej Europie większość ludzi jest ochrzczonych, a więc stanowią oni Mistyczne Ciało Chrystusa, można powiedzieć, że ich życie — cierpienia i sukcesy — stanowią liturgię współczesnych dziejów.

<sup>34</sup> Jan Paweł II. Słowo pożegnalne na lotnisku Kraków-Balice, 10 czerwca 1997 r., jw., s. 209.

<sup>35</sup> Tamże, s. 210.

## „LITURGIE DER ZEITEN“ IN „DREI POEMEN“ VON KAROL WOJTYŁA

## ZUSAMMENFASSUNG

Die Metapher der „Liturgie der Zeiten“ bildet einen gemeinsamen Motiv in „Drei Poemen“ von Karol Wojtyła: „Stanisław“, „An die Heimat denkend...“ und „Heiliger Abend zu Ostern 1966“.

Die Geschichte des Titelhelden im Poem „Stanisław“ zeigt, dass die Schicksale der Heiligen auch heutzutage eine Inspiration sein können und dass die „Liturgie der Zeiten“ ununterbrochen bleibt. Das Nachdenken über die Heimat, über das, wodurch sie geformt wird (in Poem „An die Heimat denkend...“) ist heute von besonderer Bedeutung. Karol Wojtyła weist auf die „Verwurzelung“ von Polen und Europa in der Geschichte, auf die Treue zu „seinen Wurzeln“ hin. Das letzte Poem „Heiliger Abend zu Ostern 1966“ stellt die Verwirklichung des Sinnes der Geschichte durch die Freude der Christi Auferstehung vor. Ein bergang vom Leid und Tod bis zur Ehre und Fröhlichkeit der Auferstehung ist die Anbetung des Gottes und bildet die Liturgie der heutigen Zeitgeschichte.

## ZASADA PRZYJĘCIA TAKŻE LICZNIEJSZEGO POTOMSTWA W NAUCZANIU PAPIEŻA JANA PAWŁA II

Kościół od zarania swoich dziejów opowiadał się za życiem, również za życiem ludzi jeszcze nie narodzonych, istniejących pod sercem swoich matek<sup>1</sup>. *Kultura śmierci*<sup>2</sup> albo *anty-cywilizacja*<sup>3</sup>, jak ją określa Jan Paweł II, zalegalizowała aborcję, uczyniła ją „prawem” kobiet. Kościół nie ustaje w ukazywaniu zła takiego postępowania, stoi na straży każdego poczętego życia.

Papież Jan Paweł II zagadnienie szacunku dla rodzącego się życia uczynił jednym z głównych tematów swojego nauczania. Wyjaśniając wagę problemu sięgnął do genealogii osoby (wcześniej zarysowaną przez Ojców soborowych)<sup>4</sup>, osoby stworzonej na obraz i podobieństwo Boga, a jednocześnie dziecka swoich rodziców. Jan Paweł II przypominał, że rodowód człowieka bierze początek od Boskiego Stwórcy. W akcie poczęcia i zrodzenia nie należy widzieć tylko praw biologii i działania ludzkiego, ale stwórczą interwencję Boga. W ten sposób *rodzenie jest kontynuacją stworzenia*<sup>5</sup>. Akt małżeński jest przyjęciem Bożego zaproszenia do udziału w stworzeniu. Ludzcy rodzice stają wobec *wielkiej tajemnicy* nowego życia, którego autorem jest Bóg, a oni Jego współpracownikami<sup>6</sup>. Świadomość Bożego *tak, chcę* od początku, podobieństwo do Niego istoty ludzkiej jest gwarantem godności i świętości ludzkiego życia, jego nienaruszalności

<sup>1</sup> „Nie będziesz zabijał płodu, przerywając ciążę, ani nie zabijesz narodzonego dziecięcia”. Jest to najstarsze świadectwo pozabiblijne zawarte w Didache, dokumencie powstałym na przełomie I i II wieku. „Uniemożliwienie porodzenia jest przyspieszeniem zabójstwa. I nie ma różnicy, czy ktoś uśmierca życie już narodzone, czy dopiero rodzące się. Człowiekiem jest ten kto ma nim być. Przecież wszelki owoc istnieje już w nasieniu”. Tak pisze Tertulian. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa zaliczano zabójstwo do trzech najcięższych grzechów obok apostazji i cudzołóstwa. — Zob. Święta Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o przerywaniu ciąży, w: W imieniu dziecka poczętego, pr. zb. pod red. J. Gałkowskiego i J. Gułi, Rzym – Lublin 1991, p. 6.

<sup>2</sup> EV 12; Jan Paweł II, List Apostolski do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży, *OsRomPol* 6:1985 nr 1, s. 8; Jan Paweł II, Do uczestników jubileuszu młodych zgromadzonych na Placu św. Piotra, 14. 04. 1994, *OsRomPol* 15:1994 nr 4, s. 11.

<sup>3</sup> LdR 13; Jan Paweł II, Jaka wolność? Jaka Europa? Homilia wygłoszona podczas Mszy św., Włocławek 07.06.1991, *OsRomPol* 12:1991 nr 6, s. 7; Jan Paweł II, Droga. Prawda. Życie. Spotkanie z młodzieżą na Monte del Gozo, Santiago de Compostela 19.08.1989, *OsRomPol* 10:1989 nr 8, s. 20. Papież określając patologię dzisiejszego świata używa również terminu „cywilizacja materialistyczna i konsumpcyjna”.

<sup>4</sup> LdR 13,

<sup>5</sup> Tamże,

<sup>6</sup> Tamże.

od chwili poczęcia. Papież podkreśla, że podstawowym powołaniem człowieka jest *być człowiekiem*<sup>7</sup>. Najpierw istnieć fizycznie niezależnie od kondycji zdrowotnej, a potem rozwijać swoje *człowieczeństwo duchowe* na miarę otrzymanego daru<sup>8</sup>. Zadaniem rodziców jest, aby *chcieli nowego człowieka tak, jak go chce Stwórca*, czyli dla niego samego<sup>9</sup>.

Szacunek dla rodzącego się życia jest pojęciem zawierającym wiele treści. Odpowiedzialne rodzicielstwo, przyjęcie także liczniejszego potomstwa, ochrona każdego poczętego życia to zagadnienia, które za Soborem Watykańskim II można z nim utożsamiać<sup>10</sup>. Ze względu na bogactwo tematu zajmę się jednym z nich — przedstawię szacunek dla rodzącego się życia jako realizację zasady przyjęcia także liczniejszego potomstwa na podstawie nauczania papieża Jana Pawła II.

Sobór Watykański II uczy, że człowiek *nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego*<sup>11</sup>. Odnalezienie siebie, realizacja swojego człowieczeństwa ma miejsce najpierw w małżeństwie, a potem w rodzinie. Mąż i żona wzajemnie się sobie oddają i przyjmują całkowicie, by później z taką samą otwartością przyjąć dzieci, dar Boga dla ich wspólnoty. Wspólnotę rodzinną określa papież Jan Paweł II za Ojcami soborowymi jako *communio personarum*. W rozważaniach nad tym pojęciem (jako kardynał) podkreślił, że nie jest ono tożsame z jego polskim odpowiednikiem wspólnota. Oznacza taki sposób bytowania i działania osób we wzajemnym do siebie odniesieniu, który je potwierdza i afirmuje<sup>12</sup>. Taki rodzaj relacji zakłada miłość, bezinteresowność, darmowość. Rodzina więc przyjmuje człowieka, każde nowo narodzone dziecko bezwarunkowo, ze względu na jego osobową godność, ze względu na nie samo<sup>13</sup>. Wbrew kalkulacjom demografów i futurologów w przychodzącym dziecku, z którym wiążą się nowe trudy, wyrzeczenia, koszty widzi dar<sup>14</sup>. *Dar życia staje się równocześnie darem dla samych dawców. Nie mogą, nie odczuć jego obecności, jego uczestnictwa w ich życiu, tego co wnosi do dobra wspólnego małżeństwa i wspólnoty rodzinnej*<sup>15</sup>.

Ks. J. Bajda wyjaśniając termin „dzietny” pisze, że jest on synonimem wielodzietności i odnosi się do rodziny pełnej, rozwiniętej, otwartej na dar życia<sup>16</sup>. Dzierność jest ludzką formą płodności. Stąd jej dynamiczny, twórczy charakter. Zakłada obecność decyzji osobowej, poprawnej etycznie czyli zgodnej z zamierzeniem Boga. Wyklucza natomiast nieodpowiedzialność, nieład, bierność i fatalizm w działaniu. Dzierność i rodzicielstwo są pojęciami pokrewnymi, różniącymi się aktualizacją swojego powołania<sup>17</sup>. *Dzierność wyraża już prawdę spełnionego rodzicielstwa, natomiast samo rodzicielstwo w sensie ścisłym oznacza postawę*

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> KDK 50-51.

<sup>11</sup> Tamże 24.

<sup>12</sup> K. Wojtyła, Rodzina jako *communio personarum*, AK 83:1974, s. 353.

<sup>13</sup> LdR 11.

<sup>14</sup> PC 30.

<sup>15</sup> LdR 11.

<sup>16</sup> J. Bajda, Wprowadzenie do teologii dzietności, *CiS* 10:1978 nr 11, s. 58-59.

<sup>17</sup> Tamże.

wewnętrzna, to jest etycznie odpowiedzialną gotowość podjęcia misji oraz wewnętrzny, etycznie odpowiedzialny sposób jej wypełnienia<sup>18</sup>. Zjawisko dzietności opisuje rodzinę w przeciwieństwie do rodzicielstwa, które odnosi się do małżeństwa<sup>19</sup>. Mnogość, która wiąże się z dzietnością, hojność daru życia nie ma znaczenia statystycznego, rodzina jest czymś więcej niż sumą osób<sup>20</sup>. Można mówić o transformacji mnogości w symbol: ilość „znika” na rzecz jedności równej w pewnym sensie nieskończoności. Ów symbol jest wcieleniem absolutnej wartości człowieka, nieprzeliczalnej na jakąkolwiek „walutę” tego świata. Dzieci po prostu przestają się „liczyć”, stają się przedmiotem bezwarunkowej afirmacji miłości<sup>21</sup> — pisze ks. Bajda.

Dokumenty soborowe mówią o szacunku należnym małżonkom którzy według roztropnego wspólnego zamysłu podejmują się wielkodusznie wychować należycie także liczniejsze potomstwo<sup>22</sup>. Również *Katechizm Kościoła Katolickiego* w numerze 2373 wspomina o rodzinach wielodzietnych<sup>23</sup>. Skoro liczba dzieci nie może być wyrażona socjologicznym językiem statystyki, mało przydatne są podziały rodzin dokonane przez demografów. Według nich rodzina z jednym dzieckiem to rodzina niepełna, rodzina dwudzieta to rodzina mała, średniodzieta to ta, w której jest troje–pięcioro dzieci i wielodzietna to sześcioro i więcej dzieci<sup>24</sup>. Optymalna ilość dzieci jest inna dla każdej rodziny zależnie od jej warunków fizycznych, ekonomicznych, psychologicznych i społecznych<sup>25</sup>. Kryterium, które opisuje rodzinę jest wielkoduszność — określenie pojawiające się w nauczaniu soborowym, papieża Pawła VI i papieża Jana Pawła II<sup>26</sup>. Odnosi się ono do sposobu przyjęcia przez rodziców daru jakim są dzieci. Wielkoduszność według papieża Jana Pawła II wyraża pełne otwarcie się na życie, całkowitą ufność wobec Boga i nowego mającego narodzić się człowieka. Wymaga poświęcenia i ofiarności tak ze strony męża jak i żony<sup>27</sup>. Jest sprawdzianem ich miłości. Przyjęcie kolejnego dziecka może wiązać się z wykazaniem się heroiczną cnotą męstwa, przeciwstawieniem się radom otoczenia i pokusie komfortowego życia<sup>28</sup>. Jednak jak podkreśla papież *decyżi co do liczby*

<sup>18</sup> Tamże, s. 59.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Tamże, s. 62.

<sup>21</sup> Tamże, s. 62–63.

<sup>22</sup> KDK 50.

<sup>23</sup> KKK 2373: „Pismo święte oraz tradycyjna praktyka Kościoła widzą w rodzinach wielodzietnych znak Bożego błogosławieństwa i wielkoduszności rodziców”.

<sup>24</sup> J. Ś l e d z i a n o w s k i, *Optymalny model dzietności. Aspekt pedagogiczny*, w: *Miłość, małżeństwo, rodzina*, pr. zb. pod red. F. A d a m s k i e g o, Kraków 1981, s. 344–364.

<sup>25</sup> HV 10.

<sup>26</sup> Tamże; Jan Paweł II, *Rodzina w centrum wspólnego dobra społeczeństwa*, Bazylika watykańska 03.01.1979, w: NP III/1 1979, s. 7; T e n z e, *Celebracja życia. Homilia podczas Mszy św. na Capitol Mall, Waszyngton 07.10.1979*, w: Jan Paweł II o małżeństwie i rodzinie 1978–1982, Warszawa 1983, s. 123; T e n z e, *Rodzina musi być przedmiotem waszej największej troski*, Campo Grande 17.10.1991, *OsRomPol* 12:1991 nr 11, s. 21.

<sup>27</sup> Jan Paweł II, *Zakończenie Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego, Nairobi 18.07.1985*, *OsRomPol* 6:1985 nr nadzwyczajny II, s. 9.

<sup>28</sup> Jan Paweł II, *Cnota męstwa. Audiencja generalna 15.11.1978*, w: NP I 1978, s. 73; zob. T e n z e, *Zawierzyli Bogu i Jego miłości. Msza św. i beatyfikacja Izydora Bakanji, Elżbiety Canori Mary i Joanny Beretty Mollí, 24.04.1994*, *OsRomPol* 15:1994 nr 6–7, s. 38–39; „Macierzyństwo może być źródłem wielkiej radości, ale może także stać się źródłem cierpień, a niekiedy wielkich zawodów.

*dzieci i wymaganych poświęceń dla nich nie można podejmować mając na uwadze tylko zwiększenie własnych wygód i zapewnienie sobie spokojnej egzystencji. Zastanawiając się nad tą sprawą w obliczu Boga, przy pomocy łask płynących z sakramentów, rodzice kierowani nauczaniem Kościoła powinni pamiętać, że mniej ważne jest pozbawienie ich dzieci pewnych wygód czy korzyści materialnych, aniżeli pozbawienie ich obecności braci i siostr, którzy by im pomagali wzrastać w człowieczeństwie i odczuwać piękno życia we wszystkich jego okresach i całej jego różnorodności<sup>29</sup>.*

Małżonkowie wraz z przyjściem na świat dziecka uczą się nowych ról, przyjmują nową odpowiedzialność. *Ich miłość rodzicielska ma się stać dla dziecka widzialnym znakiem tej samej miłości Boga, „od której bierze nazwę wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi”<sup>30</sup>.* Dziecko już od momentu poczęcia powinno być chciane i oczekiwane, traktowane jako osoba jedyna i niepowtarzalna<sup>31</sup>. Tym bardziej szczególnie ze względu na swoją kruchość i bezsilność. Ze względu na mentalność świata, który przyznaje jej prawa dopiero w chwili narodzin, po spełnieniu warunków „normalności” i zdrowia fizycznego. Jan Paweł II nazywa rodzinę centrum i sercem cywilizacji miłości<sup>32</sup>. Jednocześnie wskazuje na zależność rodziny od niej. Cywilizacja miłości to inaczej radość, również z faktu narodzin nowego człowieka członka wspólnoty rodzinnej, narodu, państwa, Kościoła. Rodzina poprzez przyjęcie nowego życia spełnia swoje podstawowe zadanie służby życiu. Potwierdza jego świętość i nienaruszalność, nadrzędną wartość w stosunku do zmaterializowanego świata<sup>33</sup>.

Narodziny dziecka, a przedtem jego wewnątrzłonowy rozwój są wstępem do trwającego lata procesu personalizacji i humanizacji. Rodzina jako środowisko naturalne człowieka jest w tym niezastąpiona. Ks. kard. K. Wojtyła wyjaśniając to określenie wskazuje na jej konieczność ontyczną, to znaczy *musi być właśnie tak, nie może być inaczej<sup>34</sup>.* W rodzinie jak wskazuje źródłosłów dzieci się rodzą, ale również uczą się być ludźmi. Jest ona jak mówi dokumenty soborowe *szkołą bogatszego człowieczeństwa<sup>35</sup>.* „Być ojcem — być matką” znaczy „wychowywać”. *Wychowywać — to znaczy również „rodzić”*: *rodzić w znaczeniu duchowym<sup>36</sup>* — podkreśla Jan Paweł II. Dzięki wielu relacjom zachodzącym w rodzinie, między rodzicami i dziećmi, oraz małżonkami i rodzeństwem podobieństwo do Stwórcy

---

Wówczas miłość staje się próbą, czasem heroiczną, która wiele kosztuje macierzyńskie serce kobiety. [...] I nie zawsze te heroiczne matki znajdują oparcie w swoim środowisku. Wręcz przeciwnie, modele cywilizacji, często kreowane i propagowane przez środki społecznego przekazu, nie sprzyjają macierzyństwu”.

<sup>29</sup> Jan Paweł II, *Celebracja życia*, jw., s. 123.

<sup>30</sup> FC 14.

<sup>31</sup> Jan Paweł II, *Rodzina w centrum*, jw., s. 7.

<sup>32</sup> LdR 13.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> K. Wojtyła, *Rodzicielstwo a *communio personarum**, AK 84:1975, s. 28–29; zob. Jan Paweł II, *Godność człowieka, godność pracy, godność rodziny*. Homilia podczas Mszy św. na stadionie Liberati, Terni 19.03.1981, w: Jan Paweł II o małżeństwie i rodzinie, jw., s. 168.

<sup>35</sup> KDK 52.

<sup>36</sup> Jan Paweł II, *Ewangelia rodziny*. Homilia papieska, 09.10.1994, w: *Rodzino, co mówisz o sobie?* Kraków 1995, s. 238.



staje się żywe<sup>37</sup>. Sytuacje z życia codziennego uczą dzieci, ale również i starszych miłości bezinteresownej, otwarcia na innych, rozwiązywania konfliktów, przewycięzania własnych słabości. Rodzina jest kolebką, w której rodzą się i dojrzewają powołania do życia chrześcijańskiego, do pełnienia w przyszłości roli matki i ojca, kapłana, zakonika<sup>38</sup>. Wzajemne uczestnictwo w człowieczeństwie każdego członka rodziny umacnia i potwierdza komunie osób<sup>39</sup>. Sprawia, że staje się ona odporna na czynniki destrukcyjne otaczającego świata.

Rodzina jest gwarancją ciągłości i przyszłości społeczeństwa<sup>40</sup>. W czasie kiedy mówi się o samobójstwie demograficznym Europy, kiedy egoizm i dobrobyt materialny stawia się wyżej niż wartość życia ludzkiego rodzina pełna, wielkodusznie wypełniająca zamierzenie Stwórcy zapewnia reprodukcję narodu, a nawet jego wzrost<sup>41</sup>.

Jednym z czynników, które wpłynęły na obniżenie dzietności rodzin w czasach obecnych jest zdeprecjonowanie macierzyństwa, upatrywanie godności kobiety w spełnieniu na polu pracy zawodowej czy działalności społecznej, a nie w roli matki i żony. Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio* pisze, że prawdziwy awans kobiety polega na docenieniu tej właśnie jej funkcji w stosunku do innych zadań i zawodów<sup>42</sup>. Obie strony życia — zarówno rodzinna jak i zawodowa, publiczna, aby rozwój społeczny i kulturowy był w pełni ludzki, muszą się wzajemnie uzupełniać. Stąd wypływa wysilek Kościoła w przywracaniu znaczenia pracy kobiety w domu. Wychowanie jakiemu poświęca większą część czasu ma niezastąpioną wartość. W swoim przesłaniu do Sekretarza Generalnego IV Światowej Konferencji ONZ poświęconej kobiecie, Jan Paweł II przedstawił jako błędny pogląd, o zniewoleniu kobiety przez macierzyństwo i o uniemożliwianiu jej, przez poświęcenie się dziecku, realizacji osobistych aspiracji<sup>43</sup>. To wszystko jakoby przyczynia się do bierności kobiet w życiu społecznym. Papież pisze, że zgubne skutki poczucia winy z tego powodu ponosi nie tylko kobieta, ale również dzieci i społeczeństwo. Brak obecności matki w rodzinie, która wychowuje i opiekuje się dziećmi odbija się na trwałości i wzroście tej podstawowej komórki<sup>44</sup>. Także w *Liście do Kobiet* z 29 VI 1995 r. papież zauważa, że jest jeszcze wiele do zrobienia, aby kobieta i matka nie były dyskryminowane<sup>45</sup>. Jako przejaw tej

<sup>37</sup> Jan Paweł II, Misja rodziny. Homilia podczas Mszy św., Maastricht 14.05.1985, *OsRomPol* 6:1985 nr nadzwyczajny II, s. 16; zob. Tenże, Miłość jest darem z samego siebie, 13 II 1994, w: *Rodzino co mówisz o sobie? Jw.*, s. 388–389; FC 43.

<sup>38</sup> FC 53.

<sup>39</sup> Jan Paweł II, Wezwanie do uczestnictwa. Spotkanie z młodzieżą, Lateran 10.03.1985, *OsRomPol* 6:1985 nr 3, s. 3.

<sup>40</sup> Jan Paweł II, Rodzina źródłem pokoju dla ludzkości. Orędzie XXVII Światowy Dzień Pokoju, w: *Rodzino co mówisz o sobie? Jw.*, s. 28, 31; zob. Jan Paweł II, Wezwanie do ewangelizacji Europy. Msza św. na zakończenie obchodów 1100-lecia śmierci św. Metodego, 03.10.1985, *OsRomPol* 6:1985 nr 10–11–12, s. 16.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> FC 23.

<sup>43</sup> Jan Paweł II, Niezbywalna godność kobiet i ich uczestnictwo w życiu społecznym. Przesłanie Jana Pawła II do Sekretarza Generalnego IV Światowej Konferencji ONZ poświęconej kobiecie, 26.05.1995, *OsRomPol* 16:1995 nr 8–9, s. 17.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> Jan Paweł II, List do Kobiet, *OsRomPol* 16:1995 nr 8–9, s. 19.

dyskryminacji wymienia brak *opieki nad pracującą matką, możliwość awansu zawodowego, równości małżonków z punktu widzenia prawa rodzinnego*<sup>46</sup>.

Istnieją jednak sytuacje, kiedy kobieta podejmuje pracę poza domem nie z powodu nadmiernych ambicji zawodowych, ale z przyczyn ekonomicznych. Polityka państw często skierowana jest przeciwko rodzinie i koniecznością staje się dodatkowa praca matki i żony. Papież zaapelował o stworzenie takich struktur, aby *rodziny mogły godnie żyć i rozwijać się pomyślnie nawet wtedy, gdy kobieta poświęca się całkowicie własnej rodzinie*<sup>47</sup>. Kondycja rodziny, klimat jej sprzyjający, a także warunki ekonomiczne, jakie stwarza jej państwo, aby mogła dobrze funkcjonować, decyduje o rozwoju lub o jego braku<sup>48</sup>. Obowiązkiem państwa jest zapewnić pracownikowi sprawiedliwe wynagrodzenie, które wystarczyłoby na założenie i godziwe utrzymanie rodziny oraz na godziwe zabezpieczenie jej przyszłości<sup>49</sup>. Papież w encyklice *Laborem exercens* podaje propozycję rozwiązania tego problemu czy to przez płacę rodzinną, która pozwoliłaby na niepodejmowanie pracy przez współmałżonka, czy przez inne świadczenia społeczne — zasiłki rodzinne lub dodatki macierzyńskie<sup>50</sup>.

Zagadnieniu skorelowania dobra rodziny i ekonomii było poświęcone międzynarodowe sympozjum zorganizowane przez Papieską Radę ds. Rodziny w marcu 1996 r. Kluczowym problemem, na który uczestnicy kongresu próbowali dać odpowiedź było: *w jaki sposób społeczeństwo powinno zorganizować swoją gospodarkę, aby pary małżeńskie miały odpowiednio dużo czasu i spokoju, by być razem, wydawać na świat i wychowywać dzieci, oddawać się wszystkim tym sprawom, dzięki którym dom i życie rodzinne staje się środowiskiem realizacji ludzkich pragnień*<sup>51</sup>. Rodzina, jako podstawowa komórka społeczna, oddziałuje na różne dziedziny życia, ale równocześnie jest im poddana<sup>52</sup>. Na jej wewnętrzną harmonię i żywotność ma wpływ wiele zjawisk gospodarczych. Ubóstwo, niedorozwój, różnego rodzaju ograniczenia, utrudniają lub wręcz uniemożliwiają spełnienie misji powierzonej jej przez Boga. Do rangi problemu urasta wypełnienie podstawowych potrzeb — zapewnienie wyżywienia, mieszkania, dostatecznych warunków higienicznych, odpowiedniego wychowania. Bezrobocie i brak sprawiedliwego wynagrodzenia za pracę, jeszcze bardziej pogarsza jej położenie. W wielu krajach ludzie młodzi, nie widząc perspektyw na przyszłość, odkładają decyzję o założeniu rodziny. Taka sytuacja sprzyja rozpadowi już istniejących rodzin. Paradoksalnie jak zauważa Jan Paweł II — władze państwowe nie podejmują decyzji, które umocniłyby tę najmniejszą komórkę ludzkiej społeczności, uczyniły ją współtwórcami własnej polityki<sup>53</sup>.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> PC 23.

<sup>48</sup> Jan Paweł II, Rozwój i solidarność: dwie drogi wiodące do pokoju. Orędzie na XX Światowy Dzień Pokoju, *OsRomPol* 7:1986 nr 11–12, s. 4.

<sup>49</sup> LE 19.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> Jan Paweł II, Dobro rodziny a ekonomia. Do uczestników kongresu zorganizowanego przez Papieską Radę ds. Rodziny, 08. 03.1996, *OsRomPol* 17:1996 nr 6, s. 30.

<sup>52</sup> Tamże.

<sup>53</sup> Tamże.

Szacunek dla rodzącego się życia w nauczaniu Jana Pawła II to służba życiu. Otwartość i wielkoduszność w przyjmowaniu daru jakim są dzieci. Taka postawa zakłada ufność wobec Boga, wymaga poświęcenia i ofiary ze strony członków rodziny, przeciwstawienia się pokusie wygodnego życia, a także mentalności świata widzącej w dziecku zagrożenie i ciężar.

Z drugiej strony papież podkreśla, że aby obowiązek prokreacyjny był możliwy do spełnienia konieczne są odpowiednie działania rządów państw. Wymienia tutaj dostrzeżenie i umocnienie roli kobiety jako matki i żony, również zapewnienie warunków ekonomicznych umożliwiających godną egzystencję rodziny. To wszystko przyczyni się do budowania rozwoju cywilizacji miłości, realizacji zadania otrzymanego od Boga, aby czynić świat bardziej ludzkim, zgodny z Jego zamierzeniem.

DAS PRINZIP DER AUFNAHME  
VOM AUCH ZAHLREICHEREN NACHWUCHS  
IN DER LEHRE  
DES PAPSTES JOHANNES PAUL II.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Achtung vor dem neugeborenen Leben ist eins von den Hauptthemen der Lehre von Papst Johannes Paul II. Einen Teil davon bildet die Frage der Aufnahme vom auch zahlreicheren Nachwuchs.

Die Berufung zum Eheleben kann sich nur durch eine große, auf die Gabe des Lebens offene und bei der Realisierung der Pflicht von Fruchtbarkeit freigebige Familie verwirklichen. Für die Familie soll aber nicht bloß die Zahl der Kinder, sondern vor allem die Großzügigkeit bei deren Aufnahme charakteristisch sein. Jedes Kind ist ein einzigartiges und unverwechselbares Wesen, das mit der Großzügigkeit empfangen werden soll. Der häufig in der Lehre des Heiligen Vaters auftretende Begriff der Großzügigkeit setzt das Vertrauen dem Gott gegenüber voraus, denn Gott ist Geber von Leben und von dem neuen Menschen, der auf die Welt kommen soll. Diese Gottesgabe verlangt Hingabe und Opferwilligkeit von allen Familienmitgliedern. Sie fordert von ihnen Widerstand gegen die Verlockung zum bequemeren Lebensstil, gegen die Ratschläge der Umgebung und die moderne Mentalität, für die ein Kind nur Last und Bedrohung bedeutet.

Der Papst Johannes Paul II. stellt fest, dass die Gabe von Brüdern und Schwestern bei der Erziehung des Kindes zur Menschlichkeit helfe. Es helfe zuerst den Eheleuten, die eine bedingungslose Liebe lernen, es helfe dann auch den Kindern, für die die Familie eine Schule für Entwicklung eigener Persönlichkeit und Menschenliebe ist. Ein durch die Familienerfahrung bereicherter Mensch würde gegen den destruktiven Einfluss der Umgebung gefeit und besser auf das Ausüben seiner Rolle innerhalb der Gesellschaft vorbereitet sein.

Johannes Paul II. nennt die Faktoren, die die niedrigere Fruchtbarkeit der heutigen Familien verursachen. Der wichtigste Faktor soll die Entwertung der Rolle der Frau als Mutter und Ehefrau und Überschätzung ihres Berufserfolges in der Arbeit außer Haus sein. Der Papst hält solche Meinung für eine falsche Stellung, die nur negative Auswirkung auf die Entwicklung der Familie haben soll. Andere wichtigen Faktoren, die das Erfüllen der

Verpflichtung zum Elternwerden erschweren, sollen die ungünstigen finanziellen Bedingungen oder sogar Not der Großfamilien sein. Eine vernünftige Lösung in dieser Situation wäre die staatliche Sicherung eines anständigen und gerechten Familienentgeltes oder einer finanziellen Unterstützung, was die Gründung und Unterhaltung der Familie ohne die Notwendigkeit von Arbeit der Ehefrau ermöglichen sollte.

## WYCHOWAWCZE ZADANIA RODZICÓW I NAUCZYCIELI W ŚWIETLE WYPOWIEDZI JANA PAWŁA II

Sztuka wychowania drugiego człowieka, przygotowania go do życia jest tak dawna jak dawne są ludzkie dzieje. Od niepamiętnych bowiem czasów ojciec nauczał dzieci troski o codzienny chleb, wojownik czy rycerz sztuki walki, poeta zgrabnego doboru słów, kapłan sztuki spotykania się z Bogiem, którego potrzebę poznania człowiek zawsze posiadał.

W starożytnej Grecji na przełomie V i IV w. przed Chrystusem wyłonił się ideał nauczyciela. Sokrates, grecki filozof i myśliciel, choć nie tylko on, na zawsze pozostanie tym, który uczy sztuki życia. „Poznać samego siebie”, a raczej uczyć innych tej niełatwej sztuki, to jego najważniejszy cel. Biorąc pod uwagę wspaniałą osobowość Sokratesa wielu już próbowało porównać go do samego Chrystusa. Pomimo jednak licznych cnót jakie posiadał ten myśliciel starożytności, przesadą jest próba porównywania go z Mistrzem z Nazaretu. Jednak gdzieś na styku tych dwóch rzeczywistości znajduje się prawdziwy ideał nauczyciela-wychowawcy.

Problem wychowania młodego człowieka jest również bliski sercu Ojca Świętego. Całe magisterium Jana Pawła II jest pedagogią, wychowawczym apostołatem, ewangelizacją<sup>1</sup>. W homiliach, przemówieniach i dokumentach Urzędu Nauczycielskiego często akcentuje wagę problematyki pedagogicznej: mówi o obowiązkach wychowawczych rodziców, nauczycieli, instytucji państwowych i kościelnych<sup>2</sup>. Wychowawcza triada: rodzina – szkoła – Kościół jest tradycyjnie obecną w nauczaniu całego Kościoła. Jednak w całym procesie wychowawczym Ojciec Święty wielokrotnie akcentuje prymat rodziny. Rodzina jako wspólnota wychowująca, w całym nauczaniu papieża jest podstawowa i nie zastąpiona. W niej rodzice zgodnie z prawem naturalnym obejmującym każdego człowieka bez wyjątku, muszą dbać o wychowanie swojego potomstwa<sup>3</sup>.

Prawo rodziców do wychowania swoich dzieci należy rozpatrywać na dwóch płaszczyznach jednocześnie: dotyczy ono rodziców lecz mówić o nim trzeba również ze strony dziecka. Prawo do wychowania, jest jedną z podstawowych uprawnień osoby ludzkiej i jest ściśle związane z prawem do życia, wynika z jego

<sup>1</sup> R. Rybicki, Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II, *CzłŚ* 6(1983), s. 6.

<sup>2</sup> A. Potocki, Polska szkoła w sytuacji przemiany, w: *Katecheta i katecheza w polskiej szkole*, pr. zb. pod. red. ks. K. Misiaszka, A. Potockiego, Warszawa 1995, s. 25.

<sup>3</sup> Jan Paweł II, *Apel Jasnogórski w Kaplicy Cudownego Obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej*, Jasna Góra 05.06.1979, w: *Jan Paweł II w Polsce 1979–1983–1987*, Warszawa 1989, s. 139.

pełniejszej interpretacji. Tak więc kto ma prawo do życia, musi posiadać warunki i możliwości jego zachowania i rozwoju<sup>4</sup>. Co więcej, nie wynika z tego, że prawo do wychowania jest równoznaczne z uprawnieniem do owego minimum sytuacji wychowawczej, warunkującego zachowanie życia ludzkiego. Prawo to, jak samo wychowanie musi być interpretowane dynamicznie, tzn. uprawnienia te należy rozumieć rozszerzająco w miarę, jak ogólna sytuacja społeczno-gospodarcza i kulturowa na to pozwala.

W świetle powyższego można powiedzieć, że w stosunku do dziecka rodzina spełnia dwie zasadnicze funkcje.

Pierwsza z nich polega na stwarzaniu dziecku warunków rozwoju, przy czym myśl o rozwoju dziecka dotyczy całokształtu procesu rozwojowego, a więc rozwój fizyczny, psychiczny, społeczny itd.

Drugą funkcją rodziny wobec dziecka jest ochrona jego zdrowia i życia. Funkcja ta tylko pozornie mieści się w pierwszej, w rzeczywistości bowiem funkcje te kolidują ze sobą<sup>5</sup>.

To właśnie rodzice — ponieważ dali dzieciom życie, w najwyższym stopniu są zobowiązani do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych wychowawców. W Adhortacji *Familiaris consortio* Ojciec Święty Jan Paweł II idąc za stwierdzeniem Soboru naucza: *Prawo — obowiązek rodziców do wychowania jest czymś istotnym i jako taki jest związany z samym przekazywaniem życia ludzkiego; jest on pierwotny i mający pierwszeństwo w stosunku do zadań wychowawczych innych osób, z racji wyjątkowości stosunku miłości łączącej rodziców i dzieci; wyklucza ono zastępstwo i czyni je niezbywalnym, dlatego nie może być całkowicie przekazany innym i przez innych zawłaszczony*<sup>6</sup>. Poza tym zadanie wychowania w rodzinie wypływa z najbardziej pierwotnego powołania małżonków przez Boga do uczestnictwa w Jego stwórczym dziele. Bóg mówi do rodziców: *Uczyniłem was moimi współpracownikami w dziele wychowania. W wasze ręce powierzam to moje dziecko, które jest również waszym dzieckiem, abyście uczynili z niego ludzkie i chrześcijańskie dzieło. Od wychowania którego mu udzielicie, będzie zależało jego przyszłe życie na ziemi, a może i w niebie*<sup>7</sup>. Stąd też wychowanie dzieci jest najwyższą odpowiedzialnością jaka spoczywa na rodzicach, nie mogą się też od niej uwolnić zrzucając ten obowiązek na parafię, Kościół, szkołę czy państwo.

W całym procesie wychowawczym obok prawa naturalnego dziecka do wychowania i obowiązku podjęcia go przez rodziców Jan Paweł II podkreśla też konieczność obecności w nim obojga rodziców: ojca i matki. Obecność ta jest nie tylko pożądana, ale wręcz konieczna, a to ze względu na tę szczególną miłość łączącą członków rodziny. Jak naucza sam papież, *w dziele wychowawczym miłość macierzyńska i ojcowska znajduje wypełnienie doskonałej służby życiu, staje się duszą i normą wychowania. Miłość ta, kształtuje również późniejsze postawy*

<sup>4</sup> J. Majka, Wychowanie chrześcijańskie wychowaniem personalistycznym, w: Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej, pr. zb. pod red. F. Adamskiego, Kraków 1981, s. 52.

<sup>5</sup> Tamże, s. 52–53.

<sup>6</sup> FC 36; DWCH 3.

<sup>7</sup> N. de Martin, Odnowa rodziny, Warszawa 1997, s. 60.

*dziecka, który jako chrześcijanin ma charakteryzować się czułością, stałością dobrocią i duchem ofiary*<sup>8</sup>.

Jak wiadomo role obojga rodziców w rodzinie są różne, ale tak samo bardzo ważne. Szczególnie należy podkreślić rolę matki, jej wynikające z natury obowiązki służenia życiu w dziele jego przekazywania i wychowania. Kobieta-matka jak uczy doświadczenie jest sercem wspólnoty rodzinnej. Ona daje życie i ona pierwsza wychowuje<sup>9</sup>. Ale należy pamiętać o tym, że nie zostaje ona sama w podejmowaniu tych zadań. Obowiązek wychowania spoczywa również i na mężczyźnie — ojcu dziecka. Jest on powołany do tego, aby wewnątrz rodziny żyć w pełnej świadomości swej roli męża i ojca. Mężczyzna w rodzinie powinien otoczyć małżonkę realną opieką, wytworzyć w rodzinie klimat pewności, życzliwości i spokoju. Jednak rolę ojca może on pełnić tylko wtedy, gdy zajmie się każdym odcinkiem wychowania swoich dzieci<sup>10</sup>. Z tego powodu funkcje rodzicielskie i wychowawcze muszą być prawidłowo podzielone, bo tak jak matka jest sercem rodziny, tak ojciec jest jej głową. Poza tym wielkość macierzyństwa, ojcostwa oraz rodzicielstwa leży w tym, że dając życie, rodzice przekazują człowieczeństwo, uczą być człowiekiem<sup>11</sup>. Nie wystarczy więc dać tylko życie dziecku. Dar życia powinien mieć swoje przedłużenie właśnie w ich wychowaniu.

Mimo głębokich przemian jakim uległa rodzina na przestrzeni dziejów, Ojciec Święty nazywa ją *najpełniejszą i najbogatszą szkołą człowieczeństwa*<sup>12</sup>. To właśnie rodzice na podstawie przyjętego przez siebie chrztu i chrztu ich dziecka włączeni do Kościoła mają pełnić wraz z Nim zbawczą misję przekazaną przez Chrystusa. Zgromadzoną razem rodzinę przez słowo i sakrament Ojciec św. nazywa także *Kościółem domowym*, który staje się tak, jak Kościół nauczycielem i matką<sup>13</sup>.

A zatem rodzina, wspólnota przymierza i Kościół w miniaturze, powinna żyć przy obecności i w obecności Boga, tak aby stał się On jej najważniejszą centralną postacią. Oznacza to, że członkowie prawdziwie chrześcijańskiej rodziny przyjmują Boga, stawiają Go w centrum swojego życia, starają się wykorzenić ze swoich serc każdy grzech, żyją w stanie łaski, przestrzegają prawa, a także starają się rozpoznawać i wypełniać wolę Bożą<sup>14</sup>. Rodzina katolicka jest więc pierwszą szkołą chrześcijańskiego poglądu na świat i chrześcijańskiej moralności.

Na wychowanie moralne szczególną uwagę zwrócił już Sobór Watykański II omawiając liczne zadania wychowawcze rodziny, czego owocem jest Deklaracja *Gravissimum educationis* o wychowaniu chrześcijańskim. Wychowanie i rozwój moralny dziecka umożliwia branie przez nie odpowiedzialności za kierowanie swym postępowaniem i życiem.

<sup>8</sup> FC 36.

<sup>9</sup> Jan Paweł II, Przemówienie do Kurii i pracowników Watykanu, Watykan 22.12.1981, w: Jan Paweł II o małżeństwie i rodzinie, Warszawa 1983, s. 187.

<sup>10</sup> K. Wojtyła, Prawa rodziców i wychowawców, Jasna Góra 2.07.1973, w: K. Wojtyła, Oto Matka twoja, Jasna Góra – Rzym 1979, s. 236.

<sup>11</sup> Tenże, Prawdziwa wartość i wielkość człowieka niewzruszonym fundamentem procesu wychowania w rodzinie i szkole, Jasna Góra 2.07.1975, w: K. Wojtyła, *ibid.*, s. 289.

<sup>12</sup> Jan Paweł II, Orędzie na XXXI Światowy Dzień Modlitwy o Powołania, w: Rodzino, co mówisz o sobie?, Kraków 1995, s. 22.

<sup>13</sup> FC 38.

<sup>14</sup> N. de Martin, *ibid.*, s. 40.

Rodzice też powinni stworzyć atmosferę rodzinną przepojoną miłością i szacunkiem dla Boga i ludzi, aby ta sprzyjała osobistemu i społecznemu wychowaniu dziecka.

Jan Paweł II w Adhortacji *Familiaris consortio* szerzej omówił zadania wychowawcze rodziców, wskazując istotne wartości życia ludzkiego, do których winno to wychowanie zmierzać<sup>15</sup>. Pierwszym jest wychowanie do właściwej postawy wobec dóbr materialnych. Oznacza to kształtowanie takiej postawy, w której ważniejszy będzie człowiek z racji tego czym jest, niż z racji tego, co posiada. Wychowanie ku takiej postawie prowadzi do poszanowania godności osobistej każdego człowieka, do rozwoju poczucia sprawiedliwości i prawdziwej miłości<sup>16</sup>.

Prawdziwa miłość stanowi wartość najwyższą w wychowaniu chrześcijańskim i w życiu każdej rodziny, a przede wszystkim w kształtowaniu każdej osoby. Element miłości, tkliwości rodzicielskiej stanowią wartości niczym niezastąpione, bez których istota ludzka nie potrafi być człowiekiem takim, który potrafi po ludzku myśleć i kochać<sup>17</sup>.

Cnota miłości jako fundamentalna pozytywnego wychowania moralnego musi być kształtowana od najwcześniejszego dzieciństwa. Musi być też ona pojęta przez dziecko, jako umiejętność czynienia daru z siebie drugiemu człowiekowi. Żeby jednak dziecko uzdolnić do miłości, trzeba najpierw okazać mu prawdziwą miłość. Działa w tym przypadku znane z psychologii społecznej prawo wyrównywania uczuć, które mówi, że dziecko tyle uczuć miłości będzie zdolne okazać swemu otoczeniu, ile ich wpięrow otrzyma<sup>18</sup>. Dlatego też nie trzeba tłumaczyć jak wiele w rodzinie zależy od samych rodziców, od pozytywnych w niej więzów emocjonalnych.

Ważnym czynnikiem dobrego klimatu w rodzinie jest też zapewnienie dziecku obszaru wolności, prowadzenie do niej. Wiąże się to z wychowaniem sumienia dziecka. Problem ten pociąga za sobą ogromną odpowiedzialność rodziców, ponieważ dopóki dziecko nie jest zdolne posiadać własnej koncepcji życia moralnego rodzice są dlań żywym sumieniem. W dziecku należy nie tylko rozwijać wiedzę o dobru, ale kształtować smak dobra. Wielkie znaczenie posiada wspólne przeżywanie wydarzeń i faktów życia codziennego, wspólna ich ocena, ukazywanie ideałów i potwierdzanie ich własnym przykładem<sup>19</sup>.

Obok tych istotnych wartości życia chrześcijańskiego rodzice mają też obowiązek nauczyć dziecko życia we wspólnocie. Dom rodzinny jest najważniejszą szkołą społecznienia. Rodzina sama jako społeczność podlega prawom właściwym wszystkim społecznościom. Jest ona bowiem zjednoczeniem osób zespolonych w dążeniu do wspólnego celu. Dążenie to jest warunkiem jej istnienia, a jego prawidłowe funkcjonowanie nadaje rodzinnej społeczności poczucie sensu i warto-

<sup>15</sup> W. Gubała, Z rozważań nad Adhortacją „Familiaris consortio” Jana Pawła II, *HD* 1(1983), s. 48.

<sup>16</sup> FC 37.

<sup>17</sup> S. Rosik, Sytuacja rodziny w dzisiejszym świecie i jej podstawowe zadania, *RTK* 3(1986), s. 73-74.

<sup>18</sup> M. Wołkiewicz, Wychowanie dziecka do miłości, *Lud Boży* 15(1986), s. 3.

<sup>19</sup> S. Rosik, *iw.*, s. 85.



ści. Poczucie prawdziwej wspólnoty dziecko doświadcza wtedy, gdy widzi obok siebie braci i siostry, istoty odrębne, a zarazem bliskie, żyjące w kręgu tej samej atmosfery, w poczuciu wzajemnej przynależności. W skutek powyższego Jan Paweł II za Soborem Watykańskim II nazywa rodzinę *pierwszą szkołą cnót społecznych*<sup>20</sup>.

Ścisłe powiązanie małżeństwa chrześcijańskiego z Bogiem, Chrystusem i Kościołem daje rodzinie tytuł i zobowiązuje do religijnego wychowania dziecka. Domaga się tego także soborowe określenie rodziny jako „domowego kościoła”. Tu również pozycja rodziców stanowi dla dziecka najważniejszy punkt odniesienia. Poprzez wizję własnych rodziców, dziecko tworzy sobie pojęcie o Bogu<sup>21</sup>.

Z poznania Boga dziecko winno wynieść pogodny i radosny Jego obraz, budzący nie tyle lęk przed Nim, co raczej miłość i ufność wobec Niego. Od jakości obrazu Boga poznanego na łonie rodziny zależeć będzie nawiązanie z Nim kontaktu osobistej rozmowy, a więc modlitwy dziecka<sup>22</sup>.

W miarę rozwoju świadomości religijnej i moralnej dziecka, młodego człowieka, rodzice powinni wprowadzać w światopogląd chrześcijański. Światopogląd ten powinien być nie tylko postawą myślową wobec świata, ale siłą motywacyjną postępowania i zachowań<sup>23</sup>.

W dzisiejszym jednak świecie grożącym rodzinom depersonalizacją i umasowieniem ze wszystkimi jego konsekwencjami, takimi jak różne formy ucieczki od rzeczywistości, a więc: alkoholizm, narkomania a nawet terroryzm, ocalenie rodziny Ojciec Święty widzi w odrodzeniu życia domowego. Szczególne znaczenie mają wychowawcze kontakty między członkami rodziny i stosunki między nimi. Podstawą ich jest równowaga i stabilność między rodzicami, ich poczucie odpowiedzialności oraz więź emocjonalna między wszystkimi członkami rodziny<sup>24</sup>. Co więcej, te kontakty powinny mieć charakter nie tylko naturalny, ale sakralny. Dlatego też papież nazywa je „komunią”, która czyni z rodziny szkołę bogatszego człowieczeństwa<sup>25</sup>.

Rodzice nie są jednak w stanie zaspokoić wszystkich zapotrzebowań procesu wychowawczego, szczególnie w dziedzinie wykształcenia, ale też uspołecznienia. Z tego powodu zadania te rodzice dzielą z innymi. Zawiera się w tym zasada pomocniczości. Tam gdzie rodzina nie może działać sama, zasada pomocniczości powinna wspierać miłość rodzicielską i odpowiadać dobru rodziny<sup>26</sup>. Również sam wymiar wspólnotowy, obywatelski i kościelny człowieka domaga się współpracy różnych czynników wychowawczych, w tym szczególnie szkoły, a w niej nauczycieli.

Naczelną zasadą normującą stosunki rodziców z nauczycielami jest głębokie przekonanie, że to nie szkoła jest punktem wyjścia dla wychowania człowieka, ale rodzina. Rodzice dzieląc z nauczycielami zadanie wykształcenia, a zarazem

<sup>20</sup> FC 36; zob. także DWCH 3.

<sup>21</sup> P. Poreba, Wychowanie religijne w rodzinie, w: Miłość, małżeństwo, rodzina, pr. zb. pod red. F. Adamińskiego, Kraków 1978, s. 411–412.

<sup>22</sup> Tamże, s. 418.

<sup>23</sup> Tencze, Wychowanie chrześcijańskie dziecka w rodzinie, *Novum* 8(1980), s. 106.

<sup>24</sup> Z. Sękowska, Współzależność wychowania i rozwoju dziecka, w: Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej, jw., s. 100.

<sup>25</sup> FC 37.

<sup>26</sup> LdR 16.

wychowania, wyrażają im swoje głębokie zaufanie. Kryje się w nim zobowiązanie, że nauczyciele będą wychowywać dziecko w tym duchu, w jakim tego chcą rodzice i jak mają prawo i obowiązek tego żądać<sup>27</sup>. Mając to na uwadze papież apeluje do nauczycieli: *bądźcie jako wychowawcy katolicycy tymi, którzy współpracują i uzupełniają posłannictwo rodziny w kształtowaniu nowych pokoleń*<sup>28</sup>.

W wielkim dziele wychowania człowieka, szkoła ze względu na stwarzanie horyzontów wykształcenia, odgrywa niezastąpioną rolę ustępując rangą tylko roli rodziców. Już w bardzo wczesnym okresie życia dziecka przejmuje z ich rąk w zasadzie wszystkie, a przynajmniej podstawowe funkcje kształcenia, stając się tym samym głównym wychowawcą przygotowującym do życia społecznego. Na długie lata szkoła daje dziecku drugie obok domu najważniejsze środowisko. Staje się miejscem, gdzie realizuje ono swoje zasadnicze obowiązki oraz terenem nauki współżycia z innymi<sup>29</sup>.

Szkoła, a w niej nauczyciele powinni jednak pamiętać, że nie są po to, ażeby rodzinie odbierać dzieci i nadać ich wychowaniu kształt obcy rodzinie. Szkoła, a w niej nauczyciele są po to, by pomagać rodzinie w wychowaniu dzieci.

Każda dyskusja o wychowaniu, w tym o współdziałaniu rodziny i szkoły, jeżeli chce być twórczą, musi zakładać określoną koncepcję człowieka. Nie można bowiem mówić w sposób rozważny o wychowaniu człowieka, jeśli pozbawi się go możliwości realistycznego rozeznania tego kim jest, jaki jest sens i cel jego życia itp. Głównie chodzi o to, aby wychowanie stało się rodzajem pomocy, która ma zmierzać do usprawnienia działań powodujących zmianę relacji od fałszu do prawdy i od zła do dobra, by pozostać w stałej relacji z prawdą i dobrem, z tym co usprawnia mądrość i doskonali wolność w osobach ludzkich<sup>30</sup>.

Pierwszą więc płaszczyzną współpracy rodziców i nauczycieli jest określenie i uznanie wartości, które będą decydować o charakterze wychowania. W naszej polskiej rzeczywistości przeważająca większość rodzin i dzieci wzrasta w kulturze chrześcijańskiej, dlatego też wartości wywodzące się z tej kultury powinny być szanowane i podkreślane w zapisach ustawowych.

Oba środowiska wychowawcze: rodzina i szkoła winny wciąż się uzupełniać, dążąc do jak najbardziej integralnego wychowania człowieka zachowując jednocześnie swoją specyfikę i odrębność. Relacja między rodzicami, a nauczycielami powinna zawsze przypominać współpracę, a nie rywalizację, ze względu na jeden cel obu stron jakim jest dobro dziecka. Ten wspólny cel powinien pomóc im w dziele wychowania, gdzie działając według własnych kompetencji będą wносить właściwy sobie wkład.

Współpraca ta powinna opierać się na dialogu, który zakłada solidne poszukiwanie tego, co prawdziwe, dobre i sprawiedliwe dla każdego człowieka, w tym wypadku dziecka<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> K. Wojtyła, Żeby nowe pokolenie wchodziło w całą prawdę o dziejach narodu, Jasna Góra 02.08.1978, w: K. Wojtyła, *iw.*, s. 345.

<sup>28</sup> Jan Paweł II, Jesteście tymi, którzy mają kształtować ludzi wolnych, 04.03.1983, *OsRomPol* 4:1983 nr 3, s. 27.

<sup>29</sup> J. Hennelowa, Rodzice wobec szkoły jako instytucji wychowującej, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, *iw.*, s. 403.

<sup>30</sup> M. Gogocz, *Podstawy wychowania*, Niepokalanów 1993, s. 23.

<sup>31</sup> Jan Paweł II, Wspólnie realizujecie projekt humanizacji świata, 18.10.1986, *OsRomPol* 7:1986 nr 11-12, s. 6.

Jak wiadomo wszystkim, nie zawsze w praktyce relacje między nauczycielami, a rodzicami są idealne. Napotykają one na wiele trudności, które są przyczyną długotrwałych konfliktów, odbijających się najczęściej na dziecku. Częstymi przyczynami takiego stanu rzeczy jest brak zrozumienia drugiej strony, lęk przed powiedzeniem sobie prawdy, brak refleksji, szczerości i niedomówienia.

W dialogu ze szkołą również rodzice powinni mieć świadomość, że ich wzajemna współpraca nie może być subiektywnym wyrażaniem życzeń wobec szkoły. Obok prawdy, że szkoła jest instytucją służebną, istnieje inna, a mianowicie, że ma ona prawo do dobrze rozumianej autonomii. Jest to zarazem podstawowy dla niej warunek, aby mogła funkcjonować jako instytucja wychowawcza<sup>32</sup>. Płaszczyzną natomiast porozumiewania się i współpracy obu wspólnot są określone, przyjęte i uznawane za fundamentalne wartości.

Działając według właściwych sobie kompetencji, szkoły nie powinny być odrzucane przez rodziców, ani też — co również jest niewłaściwe, faworyzowane, czy przedkładane na pierwsze miejsce w dziedzinie wychowania. Ale również i one przez cały okres szkolnej edukacji winny mieć świadomość, że niesiona przez nie wychowawcza pomoc rodzicom, powinna być proporcjonalna do ich niewystarczalności. Oczywiście ma to być pomoc, a nie próba przejęcia ich własnych zadań<sup>33</sup>.

Niepodważalnym jednak pozostaje fakt, że wśród różnych środków i instytucji wspomagających rodziny w wychowaniu, szkoła zajmuje szczególne miejsce.

Niewątpliwie szkoła w swoim pierwszym znaczeniu wskazuje na wykształcenie. Jednakże byłoby błędem kształcić człowieka nie wychowując go, co wielokrotnie podkreślał w czasach swojego krakowskiego duszpasterzowania Karol Wojtyła. To tak, jakby formowało się tylko umysł człowieka, zapelniało go pojęciami, tezami, wiadomościami, a równocześnie żywego człowieka pozostawiałoby się „odłogiem”. Takiemu stanowi przeczny zdecydowanie tradycja humanistyczna, a w szczególności chrześcijańska, która każe patrzeć na człowieka, jako na całość. Tak więc wszystko to, co zapelnia umysł człowieka, musi równocześnie formować jego serce, wolę, charakter — po prostu formować jego człowieczeństwo<sup>34</sup>.

I to właśnie z powodu formowania człowieczeństwa osoby, szkoła powinna być nie tylko miejscem kształcenia, ale też i wychowania, to bardzo ważne. Przez to też stanie się przedłużeniem domu rodzinnego.

Wszelkie działania podejmowane w szkole muszą objąć całego młodego człowieka. Aby były one harmonijne muszą objąć jego życie fizyczne, zdolności spostrzegania i kojarzenia, aktywność intelektualna, życie uczuciowo-emocjonalne, wreszcie wyboru dobra i realizację zamierzonych celów, a także całkowitą integralność przekazywanych treści.

Ale szkoła, to nie tylko bezosobowa instytucja, to przede wszystkim nauczyciele. Omawiając ich zadania nie sposób pominąć faktu, że Jedynym i Prawdziwym Nauczycielem był Jezus Chrystus, Mistrz z Nazaretu. Jakże często w Nowym Testamencie, a zwłaszcza w Ewangeliach tak Go nazywano<sup>35</sup>. Nau-

<sup>32</sup> K. Misiaszek, Dialog wychowawczy rodziny i szkoły, w: Katecheta i katecheza w polskiej szkole, *iw.*, s. 52.

<sup>33</sup> K. Wojtyła, Do nauczycieli, Kraków 22.01.1978, w: K. Wojtyła, *iw.*, s. 488–489.

<sup>34</sup> J. Jeziorska, Szkolne pytania, czyli dylematy nauczania, Warszawa 1996, s. 15.

<sup>35</sup> CT 8.

czycielem nazywa Jezusa grono Dwunastu, nazywają Go tak i inni uczniowie, a także reszta słuchaczy głosem pełnym podziwu, ufności i czułości. Ale przede wszystkim sam Jezus Chrystus w okolicznościach uroczystych i doniosłych nazywa siebie Nauczycielem *Wy mnie nazywacie Nauczycielem i Panem i dobrze mówicie, bo nim jestem* (J 13, 13–14).

W tradycji Kościoła Chrystus to Nauczyciel, który objawia ludziom Boga, podobnie człowiekowi — człowieka. To Nauczyciel, który zachowuje, uświęca i prowadzi, który mówi, żyje, pobudza, porusza, naprawia, sądzi, przebacza, idzie z nami po drogach historii, to Nauczyciel, który przychodzi i przyjdzie w chwale. Jednocześnie Jezus od samego początku podkreśla swą zależność od Boga Ojca, która w szczytowym momencie okaże się posłuszeństwem aż do śmierci.

Obraz takiego Nauczyciela stawia doniosłe wymagania nam wszystkim nauczycielom — katolikom.

Obecnie, co z ubolewaniem można stwierdzić, coraz rzadziej mówi się o nauczycielach, że jest to powołanie lecz grupa zawodowa<sup>36</sup>. Jednak z chrześcijańskiego punktu widzenia i nauki Kościoła ten trudny zawód ma wyraźne cechy powołania. Jest to powołanie, bo chodzi w nim o wychowanie człowieka, który w pewnym stopniu staje się „przedmiotem” pracy<sup>37</sup>.

Ze względu na to powołanie i szczególne zadanie jakim jest wychowanie człowieka nauczyciel powinien zdać sobie sprawę z tego, że w szkole pełni on również funkcję wychowawcy, a nie tylko specjalisty, który ogranicza się tylko do przekazywania w sposób usystematyzowany zespołu wiadomości<sup>38</sup>. Domaga się tego właśnie powołanie, które oznacza pełne otwarcie się na drugiego człowieka — w tym przypadku dziecka — bezinteresowne poświęcenie i służbę.

W związku z powyższym, funkcji nauczyciela od funkcji wychowawcy oddzielić nie można, tak jak nie można oddzielić nauczania od wychowania.

Jan Paweł II pracę nauczycieli, ich posługę w szkole nazywa *prawdziwym apostołstwem, a równocześnie służbą na rzecz społeczeństwa*<sup>39</sup>. To apostołstwo opiera się na świadectwie życia chrześcijańskiego, czyli na codziennym życiu inspirowanym przez Ewangelię, obejmującym też życie zawodowe nauczyciela.

Nauczyciel ma dawać siebie drugim. To dawanie siebie jest ściśle związane nie tylko z powołaniem nauczyciela, ale w ogóle z powołaniem człowieka. Nauczyciel sam jest człowiekiem. Zanim został nauczycielem — urodził się człowiekiem i gdy przestanie być nauczycielem — nadal pozostanie człowiekiem. Jest też człowiekiem, gdy spełnia swe nauczycielskie powołanie. Jego zachowanie i osobiste dążenia są wyznaczone przez zespół wartości wyznaczających zachowania i dążenia ludzkie. Przed nauczycielem bowiem staje podstawowy obowiązek i cel: bycie wiernym powołaniu człowieka jako człowieka<sup>40</sup>. W świetle tego można powiedzieć, że nauczyciel tylko wtedy może być nauczycielem, gdy jest prawdziwym człowiekiem.

<sup>36</sup> Jan Paweł II, Kapłani, nauczyciele, rolnicy, *OsRomPol* 7:1986 nr 10, s. 12.

<sup>37</sup> J. Nagórny, Dylematy sumienia w życiu zawodowym chrześcijanina, *CbS* 3(1989), s. 46.

<sup>38</sup> Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego, Świecki katolik świadkiem wiary w szkole, Rzym 15 X 1982, wyd. pol. Poznań 1986, p. 34.

<sup>39</sup> Jan Paweł II, Jesteście tymi, którzy mają kształcić ludzi wolnych, jw., s. 27.

<sup>40</sup> J. Szturomski, Wybrane zagadnienia z etyki nauczycielskiej, Olsztyn 1981, s. 2 (maszynopis).

Nauczyciel — wychowawca, a przede wszystkim człowiek musi żyć prawdziwą miłością taką, którą będzie mógł przekazać swoim wychowankom, bo zgodnie ze słowami Ojca św. *Wychować można tylko prawdziwą miłością*<sup>41</sup>. Jednak ta miłość, to nie tylko z jego strony życzliwe skierowanie do uczniów i pełne oddanie siebie, to również podobne wybranie ze strony ucznia. Owa miłość uzależniona jest też od prawdy, bo tak jak wychowywać można tylko miłością, tak też wychowywać można tylko w prawdzie. Umiłowanie prawdy przez nauczyciela wyzwala w nim postawę twórczą, rozwija kulturę intelektualną, budzi ciekawość badawczą.

Nauczyciel nie może być „chorągiewką trzepocącą się na wietrze”, nie może być nowinkarzem, ale powinien być miłośnikiem rzetelności, uczciwości, nieustannie pogłębiającym swoją wiedzę. Nie dokona tego, o ile jego życie będzie splotem sprzeczności, o ile zabraknie mu wewnętrznego spokoju, ofiarności i gotowości służenia drugiemu człowiekowi.

Swoją postawą nauczyciel powinien imponować dziecku, czy młodemu człowiekowi w szkole, powinien zachwycić go, wywołać entuzjazm. Swoim życiem powinien pokazać, że nawet najtrudniejsze prawdy są możliwe do wcielenia w życie. Przedstawiając uczniom rzeczywistość ludzką sam, musi do niej przylgnąć całym swym bytem i formować z niej swoje własne życie. Istnieje pewna niepisana umowa między dzieckiem, a nauczycielem, że chce ono widzieć w nim nieprzeciętny wzorzec, autorytet, a nawet świętość, dlatego też mistrz powinien odpowiedzieć na te oczekiwania<sup>42</sup>.

Pomimo „postmodernistycznego chaosu aksjologicznego”, a może właśnie dlatego, że chaos się wzmaga, pomimo niemających trudności — zamówienie społeczne na nowy styl nauczyciela i szkoły staje się ogromnie aktualne, wręcz nieodzowne.

Tak jak lekarz potrzebny jest pilnie w chorobie — tak nauczyciel jest nieodzowny w sytuacji zagrożenia wartości decydujących o rozwoju człowieka. Musi być przeto wzorem — mistrzem; musi żyć perspektywą zwieńczenia swojego życia zwycięstwem dobrych wartości i samego dobra. Wiem, że to trudne, ale aby wytrwać samemu w swoim powołaniu i pomóc wyjść z kryzysu innym, nauczyciel powinien odnawiać i pogłębiać motywację swojego powołania. Nie spełni jednak tego zadania bez systematycznej pracy nad sobą, bez ciągłego przywoływania przed oczy ideału, a także bez kontroli i korekty tego, co mu się nie udało.

Szczególny obowiązek pomocy wychowawczej rodzinie należy także do Kościoła. Podkreślił to w *Liście do rodzin* Jan Paweł II, mówiąc: *Kościół uważa służbę rodzinie za jedno ze swych najistotniejszych zadań*<sup>43</sup>. Jest tak nie tylko dlatego, że stanowi On społeczność ludzką, zdolną do pełnienia tej funkcji, lecz głównie ze względu na swoje zadanie. Ma On wskazywać wszystkim ludziom drogi zbawienia, a wierzącym udzielać życia Chrystusowego i wspomagać ich nieustanną opieką, aby mogli osiągnąć pełnię tego życia.

Kościół jako Matka, jest więc zobowiązany dawać takie wychowanie swoim dzieciom, aby całe ich życie było przejęte duchem Chrystusowym<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Jan Paweł II, *Kapłani, nauczyciele, rolnicy*, jw., s. 12.

<sup>42</sup> M. Rusiecki, *Etos nauczyciela*, w: *Stójcie mocno w Panu*, Kielce 1994, s. 136.

<sup>43</sup> LdR 16.

<sup>44</sup> DWCH 3.

Swoją szczególną opieką Kościół otacza rodzinę od samego początku jej zaistnienia, głównie poprzez przygotowanie narzeczonych do podjęcia życia małżeńskiego. Poza tym świadom bardzo poważnego obowiązku, gorliwie troszczy się o moralne i religijne wychowanie swoich dzieci, głównie poprzez świadectwo życia tych, którzy ich uczą i nimi kierują. Pomoc Kościoła wyraża się także w działalności kapłanów i osób świeckich w parafii. Pozwolę sobie przytoczyć w tym miejscu słowa Ojca Świętego, jakimi naucza w Adhortacji *Familiaris consortio*: *Kościół, oświecony wiara, która pozwala mu poznać całą prawdę o wielkiej wartości małżeństwa i rodziny oraz ich głębokim znaczeniu, czuje się przynaglony do głoszenia Ewangelii „dobrej nowiny” — wszystkim bez wyjątku, a zwłaszcza ludziom powołanym do małżeństwa i przygotowującym się do niego, wszystkim małżonkom i rodzinom całego świata*<sup>45</sup>. Tak więc, aby człowiek mógł dać szczęście innym w rodzinie i sam w niej czuł się szczęśliwy musi być powołany do małżeństwa i jednocześnie do niego przygotowany.

Przygotowanie do życia małżeńskiego, a tym samym do życia w rodzinie, wydaje się dziś — w obliczu tylu zagrożeń — bardziej konieczne, niż kiedykolwiek. Liczba nieudanych małżeństw będzie nadal wzrastać, jeśli będzie brak takiego przygotowania. Przez całe życie człowiek przygotowuje się do właściwego wykonywania zawodu. Ludzie przygotowują się przez wiele lat do grania na instrumentach, do śpiewu, do tańca. Wiele lat trwają przygotowania do zdobycia medalu olimpijskiego. Dlaczego nie ma przygotowania przez wiele lat do prawdziwej miłości, do małżeństwa, do życia we dwoje? Warto czasem zdać sobie sprawę z tego, że jutro będzie się tym, do czego przygotowuje się dzisiaj<sup>46</sup>.

Swoją szczególną opieką Kościół otacza także dzieci, uważając je za znak Bożego błogosławieństwa, głównie w zakresie ich religijno-moralnego wychowania. Dzieje się tak, ponieważ do świadomości wielu rodziców — co należy z ubolewaniem stwierdzić — nie dociera jeszcze poczucie odpowiedzialności za takowe wychowanie dziecka. Poza pewnymi zdawkowymi pouczeniami religijnymi i moralnymi dziecka większość tych spraw w dalszym ciągu przerzucają oni na Kościół i katechetów. Ich świadomość religijna hołduje wciąż przeświadczeniom, o prywatnym charakterze życia religijnego i odpowiedzialności za nie Kościoła<sup>47</sup>.

Równie ważnym zadaniem dla całego Kościoła powszechnego, jest troska o odpowiednie przygotowanie dzieci do przyjęcia sakramentów świętych, głównie pokuty i Eucharystii. Wychowanie i przygotowanie dzieci do udziału we Mszy św. powinno być traktowane całościowo z formacją religijną dziecka. Powinno ono obowiązywać tak na katechezie, jak i w rodzinie.

Obok wychowania religijnego, Kościół jest również zobowiązany do wychowania moralnego, zresztą w rodzinie chrześcijańskiej oba wychowania są ze sobą złączone.

Wszelkie działania w tym zakresie są konieczne szczególnie dzisiaj. Epokę współczesną znamionuje zamieszanie pojęć i chaos poglądów. Z tego powodu

<sup>45</sup> FC 3; por. także J. Kłysz, *Małżeństwo drogą do świętości*, w: *Miłość, małżeństwo, rodzina*, jw., s. 145–148.

<sup>46</sup> N. de Martin, jw., s. 4.

<sup>47</sup> P. Poręba, *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, w: *Miłość, małżeństwo, rodzina*, jw., s. 423–424.

można spotkać kierunki negujące potrzebę jakiegokolwiek zasad moralnych, chociażby tak zwana etyka sytuacyjna głosi, że o moralności decyduje własna sytuacja człowieka, a nie system norm i kodeks moralny.

W takiej sytuacji Kościół dąży, aby wychowanie moralne, którego nie można oddzielać od religijnego, pomogło wychowanekowi uporządkować wartości, według możliwie jak najbardziej obiektywnej, zgodnej z naturą człowieka hierarchii dobra i zła.

Współczesna rodzina, przy obecnym poziomie religijnym jej członków, sama nie jest w stanie spełnić pokładanych w niej przez Kościół nadziei, dlatego sama oczekuje ze strony Kościoła specjalnej pomocy. Pomoc ta ma zmierzać do tego, aby każda rodzina chrześcijańska była bardziej Kościołem, a Kościół bardziej rodziną.

W tym celu potrzebna jest pomoc całej wspólnoty parafialnej, co podkreśla Ojciec św., nauczając: *Kościół lokalny, a szczególnie każda parafia obdarzona jest ogromnym darem jakim są rodziny, a zarazem obciążona jest obowiązkiem troski o nie.*

We współczesnym świecie urbanizacja, laicyzacja i ateizacja wywierają wielki wpływ na światopogląd rodziny i powodują zerwanie więzi międzypersonalnej, społecznej i rodzinnej, a co za tym idzie także parafialnej. Gdy do takiego stanu współczesnej rodziny dojdzie nieobecność rodziców w domu, można z całą pewnością stwierdzić, że w takich warunkach rodzice sami nie poradzą sobie z problemami wychowania szczególnie religijno-moralnego. Dlatego też, w takim przypadku konieczna jest pomoc Kościoła partykularnego, szczególnie parafii<sup>48</sup>.

Posłannictwo parafii związane jest z małżeństwem i rodziną, jest też w podstawowej mierze ku niej skierowane. Pomoc jej jest niezwykle wartościowa przez to, że sama w sobie stanowi wspólnotę, dzięki przynależności do niej ludzi różnych specjalności i zawodów tj.: lekarzy, psychiatrów, pedagogów, wychowawców, czy też małżeństw starszych. Wszystkie te osoby stanowią zespół w jednym celu i w jednej posłudze na rzecz bliźnich. Ich głównym celem jest pomoc potrzebującym współbraciom, służąc im fachowym poradnictwem<sup>49</sup>. Winni oni tworzyć szczególną społeczność Kościoła, otwartą na świadczenie czynnej miłości swoim braciom.

Rola kapłanów w zakresie wychowania — z punktu widzenia pedagogiki chrześcijańskiej — przejawia się między innymi w pomocy niesionej rodzicom w procesie samowychowania, pomocy w zdobywaniu wiedzy pedagogicznej, współpracy związanej z katechizacją dzieci i młodzieży oraz organizowaniu poradnictwa rodzinnego<sup>50</sup>.

Z pedagogicznego punktu widzenia, nie ma wątpliwości, że istotnym czynnikiem wychowania są bogate, autentyczne osobowości wychowawców. Im bardziej więc autentycznymi osobowościami w rozumieniu chrześcijańskim są rodzice, tym pozytywniej wygląda sprawa wychowania w rodzinie. W związku z tym pierwszym przedmiotem troski duszpasterzy winna być sprawa stałej pomo-

<sup>48</sup> P. Poręba, Rodzina chrześcijańska „małym Kościołem”, w: Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej, j.w., s. 196–197.

<sup>49</sup> R. Kamiński, Przynależność do parafii katolickiej, Lublin 1987, s. 125.

<sup>50</sup> J. Korycki, Współdziałanie kapłana z rodziną w zakresie wychowania chrześcijańskiego, *Communio* 5(1981), s. 97.

cy w zakresie ich duchowego wzrostu<sup>51</sup>. Służą w tym celu całe duszpasterstwo, proponujące wartości ideałów chrześcijańskich. Winny temu służyć również wszystkie kontakty księdza z rodzicami i różne akcje specjalne.

Kolejną sprawą jest kształcenie pedagogiczne rodziców. Chociaż są oni wyposażeni w naturalną miłość do dziecka i pewne naturalne wyczucie wychowawcze, to jednak dane te nie wystarczają w procesie jego wszechstronnego wychowania. Aby dobrze wychować trzeba oprócz miłości do dziecka, osiąść również pewną wiedzę, zdobyć określone umiejętności pedagogiczne i nabrać osobistego doświadczenia życiowego. W tym zakresie potrzebna jest rodzicom pomoc innych ludzi i instytucji, a gdy chodzi o wychowanie religijne — pomoc kapłana<sup>52</sup>.

Pomoc niesiona rodzinie przez całą parafię na płaszczyźnie wychowania zwłaszcza religijno-moralnego musi być rozumiana w sposób szeroki. Swoimi korzeniami powinna ona sięgać już przygotowania młodych ludzi, do zawarcia sakramentu małżeństwa. Pomoc ta powinna być progresywna.

Księża oraz świeccy powinni nieustannie towarzyszyć małżonkom, a później rodzicom, ucząc ich i wspierając w przejściach różnych etapów formacji i rozwoju życia małżeńskiego. Parafia, aby temu obowiązkowi podolać musi troszczyć się o wszelkie środki mogące pomóc rodzinom w trudnym dziele wychowania. Oczywiście chodzi tu o środki Kościołowi najbardziej właściwe, tj. katechizację, tworzenie różnych zrzeseń grup dziecięcych, młodzieżowych, prasę katolicką, gotowe materiały dla rodziców itp.

Przedstawione rozważania nad wychowawczymi zadaniami nauczycieli i rodziców w świetle wypowiedzi Jana Pawła II, będą jakimś przyczynkiem do pogłębienia refleksji nad stroną praktyczną wychowania dzieci i młodzieży we współczesnym świecie.

Chcąc, aby każde wychowanie przyniosło oczekiwane przez wszystkich rezultaty, mając na uwadze współczesne zagrożenia, należy nie tylko chronić rodzinę, jako pierwsze i podstawowe środowisko wychowawcze, ale także ją wspomagać i popierać. W tym kierunku powinny działać różne instytucje: rządy, urzędy prowincjonalne, szkoły, związki, środki społecznego przekazu, organizacje dzielnicowe, różnego rodzaju stowarzyszenia.

Również i Kościół powinien mieć w tym swój udział, oczywiście zgodnie ze swą duchową misją głoszenia Ewangelii i prowadzenia ludzi do zbawienia, co ma ogromne znaczenie dla wychowania i pomyślności rodziny.

Niniejsze rozważania pomijają wpływ publikatorów na wychowanie młodego pokolenia, a jak z doświadczenia wiadomo jest on bardzo duży. Według Jana Pawła II rola ich w preferowaniu coraz to nowych, często negatywnych wzorców życia ludzkiego jest tak duża, że uwzględnienie jej w tworzeniu obrazu dzisiejszego społeczeństwa grozi zafalszowaniem współczesnej rzeczywistości. Kultura tego społeczeństwa łapczywie żywi się informacją, a jej obfitość sprawia, że człowiek — odbiorca, a tym samym każdy młody człowiek nie znajduje czasu, a często i chęci do jej zweryfikowania z prawdą swojego rozumu i sumienia.

<sup>51</sup> T. Kukulowicz, *Wychowanie w rodzinie*, w: *Ewangelizacja*, Wrocław 1980, s. 192.

<sup>52</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników III Międzynarodowego Kongresu poświęconego rodzinie*, 30.10.1978, *OsRomPol* 10(1978), s. 11–12.



ERZIEHUNGSAUFGABEN DER ELTERN UND PÄDAGOGEN  
NACH DEN AUSSAGEN VON JOHANNES PAUL II.

## ZUSAMMENFASSUNG

Die Familie erfüllt zwei für das Kind wichtige Funktionen: sie bildet dem Kind die Bedingungen für dessen richtige Entwicklung und schützt sein Leben und seine Gesundheit. Bei dem Erziehungsprozess ist die Anwesenheit der beiden Eltern nötig, was auch Johannes Paul II. betont: *Beim Erziehungswerk finden die Vater- und die Mutterliebe ihr Ziel beim Erfüllen des perfekten Dienstes für das Leben, sie werden zur Seele und Regel der Erziehung.*



## SPOTKANIA INSTYTUTU KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ Z OJCEM ŚWIĘTYM JANEM PAWŁEM II

Rozpoczynając w 1978 roku swój pontyfikat, Ojciec Święty prosił Polaków: *Bądźcie ze mną*. Instytut Kultury Chrześcijańskiej stara się na tę prośbę odpowiadać w różny sposób: modlitwą, rozważaniem Jego słów, udziałem w pielgrzymkach. Instytut Kultury Chrześcijańskiej w Olsztynie, który nosi imię Jana Pawła II, powstał po I pielgrzymce Ojca Świętego do Polski w 1979 roku. Powołanie Instytutu było hołdem złożonym Janowi Pawłowi II, swoistym pomnikiem ludzkich sere i umysłów, który — mam nadzieję — przetrwa długo.

W czasach kiedy Instytut stawiał pierwsze kroki, myślenie o osobistym spotkaniu z Ojcem Świętym było trudne. Do takiego spotkania, które w końcu nastąpiło, Instytut dojrzywał powoli. Spotykaliśmy się z Ojcem Świętym początkowo tylko w Jego słowie. Przeżywaliśmy i analizowaliśmy, na przykład na spotkaniach formacyjnych, to co powiedział lub napisał. To było zresztą bardzo potrzebne. Przed 16. października 1978 r. niewiele o Nim wiedzieliśmy, często tylko, że jest kardynał o takim nazwisku. W miarę jak Instytut wzrastał w latach i mądrości zaczęły powstawać prace magisterskie oparte na nauczaniu Jana Pawła II. Potem zaczęto organizować Sympozja Papieskie i dzisiaj uczestniczymy w kolejnym, dziesiątym sympozjum poświęconym nauczaniu Ojca Świętego. Odkrywaliśmy Jana Pawła II stopniowo.

Pierwszym doświadczeniem obecności Ojca Świętego wśród nas była, dla studentów IKCh, II pielgrzymka papieża do Polski. Uczestniczyliśmy wówczas w spotkaniu z Ojcem Świętym podczas Mszy św. na polach przyklasztornych w Niepokalanowie 18 czerwca 1983 r. Wtedy dużym wydarzeniem była możliwość obserwowania ołtarza i Ojca Świętego przez krótką chwilę przez lornetkę pożyczoną od kogoś z uczestników. Kiedy odjeżdżaliśmy z parkingu w Niepokalanowie, jeden z milicjantów kierujących ruchem powiedział, że chciałby pojechać z nami, żalował, że nie może. Wydawało się wtedy, że wszystko zmienia się na lepsze i, że tak już będzie zawsze.

Z Niepokalanowa część uczestników pojechała jeszcze do Częstochowy na uroczystości 600-lecia obecności Cudownego Obrazu. Wtedy nikt nie kaprysił, chociaż pogoda była fatalna, przed rozpoczęciem uroczystości padał ulewny deszcz i zupełnie przemokliśmy. W Częstochowie był straszny tłok i nie widziałam nawet sylwetki Ojca Świętego. Podczas Mszy św. stałam gdzieś w bocznej uliczce. To było jednak mało ważne, bo poczucie pewności i bezpieczeństwa dawała świadomo-

mość obecności Ojca Świętego w Jasnogórskim klasztorze. Z Częstochowy wieźliśmy do domu cenne pamiątki — krzyże, które Jan Paweł II pobłogosławił.

W czerwcu 1987 roku, podczas kolejnej pielgrzymki Ojca Świętego do Polski, studenci IKCh pojechali na spotkanie z Nim do Gdańska. Ja nie mogłam jechać. Bardzo to przeżywałam, ale wtedy jeszcze nie wiedziałam, że już za rok będę uczestniczyła w spotkaniu z Ojcem Świętym w Rzymie. Wszystko zaczęło się właściwie w lutym 1984 r. Ksiądz Dyrektor wyjechał wtedy z pielgrzymką do Rzymu. Oprócz wspomnień przywiózł stamtąd błogosławieństwo Ojca Świętego dla Instytutu i zdjęcie zrobione podczas audiencji. To zdjęcie właśnie było przedmiotem absolutnie chrześcijańskiej zazdrości. Zrobiliśmy sobie z tego zdjęcia czarnobiałe odbitki i namówiliśmy Księdza Dyrektora na ich podpisanie. Znalazły się tam m.in. życzenia osobistego błogosławieństwa Ojca Świętego.

I stało się. Ksiądz Dyrektor podjął się trudu zorganizowania pielgrzymki do Rzymu dla studentów Instytutu. 29 czerwca 1988 r., w święto Apostołów Piotra i Pawła wyruszyliśmy do Włoch wioząc marzenie spotkania z Janem Pawłem II. I to marzenie spełniło się w 100%. W drodze do Rzymu cieszyliśmy się oczywiście podziwianiem pięknych krajobrazów i zabytków, ale i tak marzyliśmy tylko o tym najważniejszym.

Po raz pierwszy spotkaliśmy się z Ojcem Świętym podczas audiencji generalnej 6 lipca. Przygotowywaliśmy się do tego starannie (kreacje, garnitury, fryzury), bo choć upał 50-stopniowy i żadnej szansy na to, że Ojciec Święty te wysiłki doceni, to jednak inaczej nie wypadalo. I właśnie na tej audiencji generalnej spotkało mnie szczęście zupełnie nie zasłużone: otrzymałam bilet wstępu do sektora specjalnego w auli Pawła VI (miejsce 43). Zdawałam sobie sprawę z tego, że nie tylko będę dobrze widziała (bo z bliska przemawiającego papieża, ale było też prawie pewne, że Ojciec Święty do nas podejdzie. Wtedy tylko jeszcze niewiele wiedziałam na temat zdjęć, które są przy takich okazjach robione.

Ten bardzo krótki kontakt z Ojcem Świętym był zaskakujący. Kiedy podchodził już do nas miałam się przedstawić, ale nie byłam dostatecznie szybka i w związku z tym Ksiądz Dyrektor powiedział głośno i wyraźnie, że *Instytut Kultury Chrześcijańskiej...* Ojciec Święty właściwie nas mijal i wtedy jakby do Niego dotarło skąd jesteście. Usłyszałam: *A, z Olsztyna* — Ojciec Święty cofnął się jeszcze — *to niech wam Bóg błogosławi*. To była tylko chwila kontaktu z Janem Pawłem II, właściwie nie rozmowa, a bardziej spojrzenie i uśmiech (to wiem już przede wszystkim ze zdjęcia). Wtedy uderzyła mnie naturalność w zachowaniu Ojca Świętego, życzliwe zainteresowanie, bezpośredniość (mnie się ręce trzęsły, a Ojciec Święty mówił: *A, z Olsztyna?!*). Do tamtego dnia nie przypuszczałam, że tak można. Przez jakiś czas po zakończeniu audiencji opowiadaliśmy sobie wrażenia, ale oczywiście czekaliśmy na dalszy ciąg, to znaczy na audiencje prywatną. Marzyliśmy tak mocno, że kiedy na campingu Ksiądz Dyrektor otrzymał telefon i wracał do nas po rozmowie, to nie pytaliśmy czy, ale o której ma się odbyć audiencja prywatna dla nas.

Nazajutrz o 12.30 stawiliśmy się, zgodnie z poleceniem, przed Spizową Bramą. Prowadzeni przez członka Gwardii Szwajcarskiej szliśmy schodami i korytarzami do Sali Klementyńskiej, gdzie miało się odbyć spotkanie z Ojcem Świętym. Schody, korytarz, przejście, schody... Wnętrza były tak piękne, że chętnie powtórzyłabym ten „spacer”. Już w Sali Klementyńskiej napięcie rosło w miarę jak

zapalano coraz to więcej świateł. I chyba spodziewałam się fajerwerków na wejście Ojca Świętego bo byłam zaskoczona gdy wszedł swobodny, uśmiechnięty i zwyczajnie powiedział: *Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus* i już był po prostu wśród nas, witał się rozmawiał — zwyczajnie.

Audjencia nie trwała długo, ale było to duże natężenie różnych zdarzeń. Dla każdego z nas była to chwila rozmowy, różaniec (pamiętam, że bardzo mi na tym różańcu zależało), jakiś żart Ojca Świętego, uwaga. Niezwykle wysoki poziom emocji. A Jan Paweł II spokojny, zrównoważony, otwarty — bez niepotrzebnych słów i niepotrzebnych gestów.

Wydaje się, że spokój Ojca świętego spłynął wtedy na mnie (nie ma przecież spotkań obojętnych). Nawet uczniowie zauważyli, że w roku szkolnym po tej audjencji trudno było wyprowadzić mnie z równowagi (za to teraz...).

Zaprosiliśmy wtedy Ojca Świętego do Olsztyna (ten moment jest nawet utrwalony na zdjęciu) i proszę zwrócić uwagę jak skutecznie. Ojciec Święty nie składał wprawdzie wtedy żadnych deklaracji co do przyjazdu, ale po paru latach... Kiedy Ojciec Święty wychodził, Bożena — nie zważając na uwagi ks. Dziwisza („żadnych śpiewów”) — uderzyła w struny i zaśpiewaliśmy „Uwielbiajcie Pana ludzkich serc bijące dzwony”. Drzwi, przez które wychodził Ojciec Święty wprawdzie na chwilę zostały zamknięte, ale my śpiewaliśmy dalej i ktoś potem drzwi znowu uchylił. Oczywiście uważaliśmy, że Ojcu Świętemu tak się nasz śpiew podobał. Na Placu św. Piotra żegnaliśmy się śpiewem i wspólną fotografią z towarzyszącymi nam w czasie audjencji naszymi profesorami: ks. bp. Ziembą, ks. dr. Górnym, ks. dr. Żolnierkiewiczem.

„Zaprosiliśmy” Ojca Świętego i rzeczywiście następne nasze spotkanie miało miejsce w Olsztynie. Tutaj również udało się nam być blisko papieża, chociaż tym razem już tylko w osobach nielicznych przedstawicieli — szczęśliwców:

— Ks. Dyrektora, który wspólnie z innymi kapłanami towarzyszył Ojcu Świętemu podczas spotkań

— Urszuli Niemirowej, która wręczała nasz dar Ojcu Świętemu

— członków poczty sztandarowego Instytutu

— osób przyjmujących Komunię św. z rąk papieża.

Przy okazji typowania osób mających reprezentować Instytut podczas tego spotkania okazało się, że w naszym podejściu do Ojca Świętego jest wiele z takiej ewangelicznej chęci dotknięcia się szat. Postawiono mianowicie warunek, żeby Instytutu nie reprezentowały te same osoby, które już w spotkaniu z Ojcem Świętym uczestniczyły. Żeby tych szat mogli się tym razem dotknąć także inni.

Najważniejsze zadanie — wręczenie daru — powierzono ostatecznie Urszuli, która była wprawdzie z nami na audjencji w Watykanie, ale może to nie o nią chodziło. Wybór okazał się bardzo dobry z uwagi na taką naturalną delikatność, którą Ula ma w sobie. Doskonale oddaje to zdjęcie z momentu wręczenia obrazu, przedstawiającego jezioro Święte, to nad którym Jan Paweł II kiedyś wypoczywał. Ojciec Święty z uwagą słucha tego co Ula tłumaczy. Zdjęcie jest doskonałe.

Będąc w Olsztynie próbowałam nadążyć za Ojcem Świętym. Najpierw w towarzystwie koleżanki udawałam służbę zdrowia uczestnicząc w spotkaniu w szpitalu dziecięcym. Potem starałam się zdążyć na Mszę św., ale Ojciec Święty był szybszy. W końcu uczestniczyłam w spotkaniu laikatu z Janem Pawłem II w konkatedrze

olsztyńskiej. Kiedy słuchałam przemówienia, myślałam: prawda, ale trudna. Dzisiaj myślę o tym, jak bardzo jest ono aktualne teraz. W katedrze też doświadczaliśmy tej nadzwyczajnej możliwości „dotknięcia się szat”.

W drodze do ołtarza i wychodząc z katedry Ojciec Święty starał się być blisko ludzi. Nam te bliskie, bezpośrednie kontakty z Janem Pawłem II są potrzebne, a On o tym wie i pozwala nam na wiele.

Pielgrzymując do miejsc świętych staraliśmy się przy okazji zdobywać punkty do Krajoznawczej Odznaki im. Jana Pawła II. W ramach „zadań” jest m.in. obowiązek odwiedzenia miejsc związanych z pobytom Ojca Świętego. Znając zamiłowanie Ojca Świętego do turystyki, łatwo domyślić się, że nie jest to zadanie trudne. Wiem, że w Instytucie dwie osoby posiadają taką odznakę w stopniu brązowym, a jedna — w srebrnym.

Studenci Instytutu uczestniczyli też w spotkaniach Ojca Świętego z młodzieżą, w czasie Światowego Dnia Młodzieży. Wydaje się, że te młodzieżowe spotkania najlepiej pokazują umiejętność Jana Pawła II porozumiewania się z tłumami. Uczestniczyłam w takim spotkaniu w Częstochowie w 1991 r. Pojechałam tam zmęczona i rokiem szkolnym i młodzieżą. Sama nie byłam zresztą już wtedy taka bardzo młodzieżowa. Tam Ojciec Święty przekonał mnie, że nie jest tak źle z młodymi ludźmi jak uważam. 14 sierpnia 1991 r. stałam na trasie przejazdu, dosyć daleko od klasztoru Jasnogórskiego, bo tam było trochę luźniej, a obok grupa roześmianej młodzieży. Kiedy Ojciec Święty pojawił się skupił na sobie uwagę wszystkich, nie było niczego ważniejszego. Nagle spostrzegłam, że dziewczynom łzy szczęścia płyną po policzkach i pomyślałam, że nie jest z młodzieżą tak źle skoro jest zdolna do wzruszeń.

Spotkanie w Paryżu obserwowałam już tylko za pośrednictwem telewizji i podziwiałam łatwość z jaką Jan Paweł II porozumiewa się i panuje nad setkami tysięcy ludzi. Kiedy rozmawialiśmy o tym, moja znajoma powiedziała: bo On jest pełen miłości do ludzi. To prawda, ale często trudno nam to zrozumieć i jak rzadko umiemy naśladować.

Na zakończenie chciałabym przywołać wspomnienie naszej drugiej pielgrzymki do Włoch. Po spotkaniu z Janem Pawłem II w Olsztynie pojechaliśmy „z rewizytą” do Watykanu latem 1992 roku. Wtedy przeżyliśmy dwa spotkania z Ojcem Świętym. Czwartego lipca, w sobotę, uczestniczyliśmy w modlitwie różańcowej w pałacu watykańskim. Zgromadzeni na dziedzińcu czekaliśmy na pojawienie się Ojca Świętego, a ten czas oczekiwania organizatorzy przeznaczyli na przygotowanie zebranych do wspólnego odmawiania modlitw po łacinie. Dzięki temu wypadliśmy bardzo dobrze. Byliśmy zachwyceni i mieliśmy nadzieję, że Ojciec Święty po modlitwie zejdzie na dziedziniec. Tak się jednak nie stało, ale i tak dar wspólnej modlitwy z Janem Pawłem II był dla nas wielką łaską. Byłam wtedy już weteranem spotkań z papieżem i chociaż byłam jak wszyscy szczęśliwa, to jednak udało mi się opanować wzruszenie. Pamiętam jednak, że moja bratanica, którą studenci IKCh życzliwie przyczepili do pielgrzymkowej wspólnoty, wypłakiwała łzy szczęścia w elegancką marynarkę jednej z koleżanek. Dzisiaj wiem, że kontakt z Ojcem Świętym wywołuje wzruszenie nawet u prezentera włoskiej telewizji, słaba kobieta ma więc prawo nie wstydzić się takich łez.

Nazajutrz, w niedzielę, uczestniczyliśmy w Mszy św. dla Polaków. Z powodu złej pogody liturgię sprawowano w pomieszczeniach Pałacu Watykańskiego. Byliśmy bardzo zadowoleni i nie wiedzieliśmy jeszcze, że będzie to Msza św. niezwykle. Po odczytaniu Ewangelii Ojciec Święty nie wygłosił homilii, chociaż wszyscy na to czekali. Papież nie wstawał z fotela, z daleka nie było widać wyrazu Jego twarzy. Ta cisza trwająca dosyć długo, chyba ponad 10 minut, napelniała nas niepokojem i smutkiem. Nie wiedzieliśmy co się stało. Jednak po Mszy św., do sali, w której grupy pielgrzymów ustawiały się do zdjęć, Jan Paweł II wszedł spokojny i uśmiechnięty. To nas trochę zmyliło, ale późniejsze dni pokazały, że niepokój był uzasadniony. W Szwajcarii już dowiedzieliśmy się o chorobie Ojca Świętego i Jego pobyście w szpitalu.

Przywykliśmy do obecności Ojca Świętego. Do tego, że z nami jest, martwi się o nas, za nas się modli, tłumaczy, przestrzega. Jest prawie na wyciągnięcie ręki i wydaje się, że tak już będzie zawsze. W związku z doświadczeniem tej przerażającej ciszy podczas Mszy św. w 1992 roku, nasuwa się myśl taka, że powinniśmy Ojca Świętego słuchać uważnie i z miłością dopóki dane nam jest, dopóki mamy szansę.

## RECONTRE DE L'INSTITUT DE LA CULTURE CHRÉTIENNE AVEC LE PAPE JEAN PAUL II

### RESUMÉ

Institut Diocésain de la Culture Chrétienne Jean-Paul II à Olsztyn a été fondé en hommage du Saint Père.

C'est un témoignage de reconnaissance rendu à l'homme et à son oeuvre. Dès le début, les activités des étudiants étaient marquées par le Grand Patron. Sa pensée était souvent objet de leurs études. Cela se manifestait aussi par la prière et les rencontres du Pape au cours de ses visites en Pologne. En 1988 et 1992, l'Institut a organisé les pèlerinages des étudiants à Rome. Le contact direct avec le Saint Père au Vatican, nous a marqué à vie.

C'étaient des moments inoubliables qui nous ont apporté beaucoup de Paix, de Joie et qui ont permis d'approfondir notre Foi. En 1992, pendant une messe dite pour les pèlerins polonais, nous étions témoins d'un événement imprévu; le Pape n'a pas prêché... Comme nous avons appris plus tard, son malaise avait été dû à la maladie.

Cela nous a donné matière à la réflexion: Il faut écouter attentivement le message du Saint Père tant qu'il reste parmi nous.





## KSIĄDZ KAROL WOJTYŁA — MÓJ PROFESOR NA KUL. (WSPOMNIENIA Z OKAZJI 20-LECIA PONTYFIKATU)

Jan Paweł II — wielka postać Kościoła współczesnego, autorytet na skalę całego świata. W ciągu tych 20 lat swego posługiwania odbył ponad 80 pielgrzymek do różnych krajów i na kontynenty. Przyświeca Mu hasło wypowiedziane w dniu Inauguracji: „Otwórzcie drzwi Chrystusowi. Nie bójcie się”.

Trzeba powiedzieć, że obecny papież, powszechnie znany ze swoich wypowiedzi i dokumentów papieskich, był już „taki”, zanim został powołany na Ojca św. w Kościele Powszechnym. Już wykazywał te zdolności, te cechy, tę mądrość, jaką podziwiał dziś świat. Może warto więc ożywić wspomnienia, które są jeszcze ciągle żywe, z okresu kiedy Jan Paweł II był profesorem na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, kiedy dojeżdżał z wykładami z Krakowa do Lublina.

### I. WYKŁADY NA KATOLICKIM UNIWERSYTECIE LUBELSKIM

Ksiądz profesor Karol Wojtyła prowadził na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim wykłady z wybranych zagadnień etyki filozoficznej. Dojeżdżał wtedy z Krakowa. Był to rok 1957/58. Jako studentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej tejże Uczelni, chodziłam na Jego wykłady. Temat, jaki Ksiądz profesor wybrał, koncentrował się dookoła następującej problematyki: „Miłość i odpowiedzialność”. Wykłady te, jak mogę po latach stwierdzić, pozostawiły ślad przeżyciowy w mojej pamięci. Wykładowca bowiem przekazywał wiedzę gruntownie przemyślaną, co pobudzało słuchaczy do aktywnego odbioru. W świadomości uczestników wykładów rysowała się stopniowo treść przyszłej książki pod tym samym tytułem. Obecnie jak wiadomo, książka ta jest cenną pozycją bibliograficzną, cieszy się wielkim zainteresowaniem i doczekała się wielu wydań nie tylko w języku polskim. A myśmy wtedy właśnie uczestniczyli w procesie rodzenia się tej publikacji.

Pamiętam, że oceniałam bardzo wysoko wykłady Księdza profesora. Wyczuwało się ich nietypowość, jakąś nie dającą się wyrazić „inność”. Wykłady dawały nie tylko ładunek intelektualny lecz także emocjonalny, kierowały do tego, co najbardziej ludzkie w człowieku. Budziły wielki szacunek dla człowieczeństwa w każdym z nas. Pociągała mnie dziwna głębia ujęcia i zaangażowanie osobiste wykładowcy w to, co chciał przekazać swoim słuchaczom. Odnosiło się wrażenie, że to nie są „zwyčajne” uniwersyteckie wykłady, polegające przede wszystkim na

przekazywaniu wiedzy. W moim odbiorze wykłady Księdza profesora Wojtyły miały w dużym stopniu charakter naukowo podbudowanych konferencji religijnych, chociaż była to przecież etyka filozoficzna. Takie wykłady nie tylko bogaciły intelekt studentów, lecz zdecydowanie sięgały do głębszych pokładów ich osobowości, chyba nawet do dna duszy. Dlatego nie dało się przejść obok nich obojętnie, tak po prostu tylko „zaliczyć”.

Ksiądz profesor Wojtyła miał przedziwny dar nawiązywania poprzez słowa wykładu osobistego kontaktu ze słuchaczami. Nie rozmawiał przecież z nami. Nie prowadził zajęć metodą seminaryjną. Stosował jednak sposoby, które przyciągały uwagę i zainteresowanie. Mówił spokojnie i wyraźnie. Wypowiadał swoje przemyślenia z całą mocą osobistego przekonania i szacunku dla człowieka. Obejmował wzrokiem całą grupę studentów, chociaż równocześnie każdy z osobna czuł się zauważony i akceptowany. Taka postawa wykładowcy nie tylko prezentowała wysoki poziom intelektualny, lecz trafiała bezbłędnie do głębi duszy słuchaczy. Na takim wykładzie nie dało się oczywiście drzemać lub robić coś innego.

Z treści wysłuchanych wykładów Księdza profesora Wojtyły pozostało w mojej świadomości mocne przekonanie, że miłość nie jest tylko zmiennym, powierzchownym uczuciem, nie mającym większego wpływu na życie duchowe jednostki. Utkwiła mi właśnie ta myśl, że miłość jest wartością i zdolnością głęboko ludzką. Nie tylko angażuje intelekt czy wolę osobno, lecz ma w niej udział cały człowiek. Poprawnie przeżyta miłość kształtuje od podstaw niejako strukturę osobową człowieka i znajduje swój wyraz w jego ludzkiej godności. Przecież tylko człowiek jako stworzenie rozumne, potrafi kochać w sposób duchowy.

Stąd też warunkiem konsekwentnie przeżywanej miłości jest odpowiedzialność za jej trwanie i za jej skutki. Miłość i odpowiedzialność to stany korelatywne w życiu duchowym człowieka a więc nierozłączne w jego ziemskiej wędrówce. Nie wolno, w żadnym wypadku kochać drugiego człowieka, nie biorąc za to odpowiedzialności. Dlatego należy podkreślić, że nieodpowiedzialne dawanie miłości czy też nieodpowiedzialne przyjmowanie cudzej miłości czyli bez podjęcia wszystkich konsekwencji tego działania, będzie niegodne osoby ludzkiej. Będzie wpływało na deprawację człowieka.

## II. DZIEŃ SKUPIENIA DLA STUDENTEK PROWADZONY PRZEZ KSIĘDZA PROFESORA KAROLA WOJTYŁĘ

W niedzielę dnia 22 czerwca 1958 roku Ksiądz profesor Wojtyła prowadził w domu akademickim studentek KUL na Poczekajce dzień skupienia. Robiłam wówczas notatki, a niektóre myśli zapamiętałam.

Na początku prowadzący zwrócił uwagę, że konferencje głoszone podczas rekolekcji czy dni skupienia nie są wcale ich najważniejszą częścią. Dzień skupienia nie polega tylko na słuchaniu nawet najciekawszych nauk, jak się potocznie sądzi. Owszem, konferencje rekolekcyjne są potrzebne, ale tylko w tym celu, aby stanowiły ukierunkowanie myśli słuchaczy i stały się pomocą dla ich własnych rozważań. Trzeba więc powiedzieć, że główną sprawą jest tutaj osobisty,

modlitewny kontakt z Bogiem. Dalej Ksiądz profesor wyjaśnił nam różnicę jaka zachodzi między stanem „skupienia” a „mileniem” w czasie ćwiczeń rekolekcyjnych. Otóż „skupienie” polega na koncentracji uwagi dookoła zasłyszanych i przeżywanych treści religijnych. Natomiast „milenie” wyraża się po prostu w „nie mówieniu”. Ale to „nie mówienie” zachowuje się po to, aby pomagało do skupienia. Dlatego trzeba uznać, że milczenie jest środkiem do należytego skupienia. *Jeżeli więc — skonkludował Prowadzący — milczenie pomaga ci do skupienia i o tyle o ile ci pomaga, to milcz.*

Przedmiotem rozważań dnia skupienia była Msza św. Ksiądz profesor postawił pytanie a raczej próbował skłonić uczestniczki do postawienia sobie następującego pytania: „Co ja daję podczas ofiarowania we Mszy św., a co daje Chrystus?” Pomagając w sformułowaniu odpowiedzi, wyjaśnił: „Moja postawa ma być taka: Boże, jestem; Boże, daję; Boże, weź”. Zrozumiałam wtedy lepiej i głębiej, że w ofiarowanej na ołtarzu hostii i winie zawiera się poniekąd cały świat materialny i duchowy, cała stworzona rzeczywistość. Zawiera się wszystko to czym człowiek dysponuje a więc zarówno jego działanie jak i jego dzieła — wytwory pracy a także jego radości i smutki. Przynosimy więc na ołtarz ofiarny to, co posiadamy jako ludzie — indywidualnie w różnym stopniu i w różnym zakresie. W momencie przeistoczenia postaci chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa, On włącza naszą ofiarę w Swoją ofiarę zbawczą składaną Bogu Ojcu. Jest to więc ofiara całego Kościoła, całego Ciała Mistycznego. W każdej Mszy św. dokonuje się tajemnicza więź Boga-Człowieka z każdym poszczególnym członkiem Ludu Bożego oraz z tym, co on przynosi w ofierze.

Rozwijając inny temat, Prowadzący zajął się analizą słów Ewangelii z danej niedzieli: *Zajedź na głębię* (Obfity połów ryb — Łk 5, 4–11). Parafrazując te słowa, powiedział: *Zajedź na głębię swojej własnej osobowości.* I w tym aspekcie prowadził dalsze refleksje. Chciał nam dopomóc w autorefleksji, w rozeznaniu się w swoim duchowym, zawsze trochę tajemniczym wnętrzu. *Trzeba umieć i trzeba mieć odwagę wejść w siebie — mówił. Trzeba starać się dotrzeć do najgłębszych pokładów swojego „ja”. Ważne jest, abyśmy potrafili stwierdzić, co ja naprawdę myślę, a także co i jak naprawdę kocham. W głębi jesteśmy zwykle gorsi, niż na zewnątrz to wygląda. Umiejmy więc odróżnić to, co stanowi nas samych — zachęcał — od tego, co się „poprzyklejało do nas”. Odpowiedzmy sobie wyraźnie, co jest w nas dane, gotowe, co posiadamy bez wysiłku z naszej strony a co sami wypracowaliśmy, do czego doszliśmy własną pracą. A może — dodał — wszystko jest w nas dopiero pozaczynane a nic nie dokończzone?* W tym wypadku chodziło o cechy wrodzone, te które stanowią kapitał wyjściowy do pracy nad sobą oraz o te cechy, które już są nabyte albo znajdują się w trakcie nabywania.

Przyznam, że chociaż brałam już udział w niejednych rekolekcjach i dniach skupienia, ten był niewątpliwie dobrą szkołą introspekcji w łączności z Chrystusem. Przebiegał w wyczerpanej modlitwie i pracy nad odkrywaniem siebie wobec Boga. Wnosił w doświadczenie osobiste wiele nowych momentów.

### III. NA LETNIM OBOZIE STUDENTÓW FILOZOFII KUL W ŚWIĘTEJ LIPCE

Latem w roku 1958 członkowie Koła Filozoficznego studentów KUL przebywali na obozie wakacyjnym w Świętej Lipce na Mazurach. Oprócz zajęć ściśle wypoczynkowych, poświęcano czas na dyskusje filozoficzne, zwłaszcza, że byli też obecni niektórzy nasi wykładowcy. Któregoś dnia zjawił się u nas Ksiądz profesor Karol Wojtyła. Przyjechał autobusem i był w zwyczajnym sportowym ubraniu. Wiedzieliśmy już, że otrzymał ostatnio nominację na biskupa.

Ksiądz profesor Wojtyła zabrał z sobą maszynopis swoich wykładów, który stanowił przygotowywaną do druku książkę pt. *Miłość i odpowiedzialność*. Zapragnął jednak spotkać się jeszcze ze studentami i korzystając z okazji, przedyskutować z nimi niektóre problemy czy sformułowania, zawarte w mającej się ukazać książce. Pamiętam, że siedząc w kręgu koleżanek i kolegów w lesie świętoliipskim niedaleko jeziora czytaliśmy wspólnie ten tekst. Autor słuchał naszych wypowiedzi, w których swobodnie wyrażaliśmy nasze pytania i niejasności. Stawiał problemy i słuchał uważnie, zastanawiał się i wyjaśniał. Zależało mu bardzo na tym, aby znać poglądy studentów wobec poruszanych w książce, bądź co bądź nie zbyt łatwych zagadnień. Chciał wiedzieć jakimi drogami chodzi ich myślenie. Przecież głównie dla młodych miała być przeznaczona ta publikacja. W dyskusjach, jakie toczyliśmy nad jeziorem świętoliipskim i w lesie mazurskim, wytworzył się niepowtarzalny klimat partnerski i przyjacielski. Czuliśmy wtedy, że On, Ksiądz profesor a w niedalekiej przyszłości biskup, darzy nas zaufaniem i okazuje szacunek dla każdej z naszych wypowiedzi. Wydaje mi się że był to modelowy stosunek kapłana i to jeszcze takiej wysokiej rangi, do ludzi świeckich.

### IV. MODLITWA PRZY DOGASAJĄCYM OGNISKU

Jeszcze jeden fragment z tego wakacyjnego pobytu studentów filozofii KUL w lesie świętoliipskim wart jest odnotowania.

W przepięknej scenerii mazurskiego krajobrazu urządzaliśmy wieczorne ogniska. Były tam zwykle śpiewy, inscenizacje, wesole numery i różne atrakcyjne występy. W jednym z takich ognisk uczestniczył Ksiądz profesor Wojtyła, podczas swego krótkiego przyjazdu do nas. Siedział w kręgu koło ogniska wraz z innymi, słuchał, brał żywy udział. Gdy jednak już zbliżała się noc, ognisko dogasało, trzeba było kończyć nastrojowy wieczór.

W pewnym momencie, na znak zakończenia imprezy, Ksiądz profesor wstał a my w milczeniu poderwaliśmy się z naszych miejsc. W ciszy leśnej zaczął się modlić. W prostych słowach prowadził wieczorny rachunek sumienia. Rozmawiał z Bogiem tak po prostu, zwyczajnie, tak bardzo osobiście. Czynił to wyraźnie w naszym imieniu. Czuliśmy się mocno włączeni w ten modlitewny dialog. Czuliśmy się poniekąd wezwani do trwania wspólnie z Nim przy Bogu... Obecność Boga wyczuwało się tak blisko, tuż obok nas, w zapadającym zmroku, w szumie

liści, w blasku księżyca. Pamiętam, że miałam mocną, jak nigdy przedtem świadomość, że Bóg, chociaż niewidzialny, jest tak blisko nas. Przychodzi przywołany niejako modlitwą naszego Księdza profesora.

Kiedy Ksiądz profesor zaczął następnie odmawiać powoli, z uwagą słowa modlitwy *Ojczy nasz...*, wówczas nastąpiło u mnie nowe silne przeżycie. Słowa te, wymawiane przecież i powtarzane już tysiące razy, nabrały nagle jakiegoś innego smaku, stały się jakieś inne, jakby pierwszy raz usłyszane. Uderzył mnie ich niezauważany dotąd autentyzm. Bóg jest naprawdę Ojcem i Ksiądz profesor przywołał Go niejako do nas swoją wielką wiarą! Bóg jest Tym, od którego pochodzi wszelkie ojcostwo. Jest jedynym, najwyższym, najwspanialszym Ojcem! Przeżycie było zapewne moene, skoro jeszcze teraz, po wielu latach, mogę je odtworzyć w pamięci.

## V. JAKO KARDYNAŁ

Później, już po studiach, w latach siedemdziesiątych, miałam znów okazję spotykać Księdza profesora Karola Wojtyłę, już teraz jako kardynała w Krakowie. Było to na zebraniach Komisji Episkopatu do spraw Apostolstwa świeckich, której był Przewodniczącym a ja byłam członkiem tej Komisji. Spotkania, zwykle dwa razy w roku, miały miejsce w Krakowie w Domu Arcybiskupim przy ul. Franciszkańskiej.

Pragnę zaznaczyć, że Ksiądz kardynał był dalej taki sam; prosty w sposobie bycia, spokojny, uważnie słuchający, otwarty dla wszystkich. Gdy mówił, czuło się głębię Jego ducha. Był po prostu sobą. Miał szerokie spojrzenie na sprawy Kościoła w najbliższym i najszerzym wymiarze. Nie zmieniało tego wyeksponowane, odpowiedzialne stanowisko. Nie tłumaczył się brakiem czasu. Umiał go znaleźć dla każdego kto potrzebował Jego pomocy, Jego rady czy choćby chwili rozmowy. Nie liczyły się wtedy godziny urzędowania, wyznaczone na załatwienie spraw. Czas „wydłużał się” wedle wymagań sytuacji. Doświadczyłam tego osobiście.

Ksiądz kardynał miał taką szczególną cechę, którą zresztą ujawniał już wcześniej, że w spotkaniu z mniejszą czy większą grupą ludzi, potrafił nawiązać kontakt słowem, gestem czy tylko spojrzeniem z każdym z osobna członkiem tej grupy. Uśmiech, wyraz oczu, serdeczne słowo czy choćby uścisk ręki, kierował nie w bezosobową masę ludzką nie w tłum złożony z anonimowych jednostek, nie w próżnię. Docierał do każdego indywidualnego „ja”, do mnie osobiście, chociaż wokół mnie stało wielu. Miałam możliwość obserwować i doświadczać tego szacunku jaki emanował z Niego dla każdego człowieka. To był i jest Jego szczególnie charyzmat. Podkreślałam tę charakterystyczną właściwość, bo ona właśnie tak przyciąga ludzi, gdy Karol Wojtyła, już obecnie jako papież Jan Paweł II pielgrzymuje do krajów i narodów wszystkich kontynentów. On już był taki... gdy jeszcze nie był papieżem...

## VI. SŁOWA HOMILII

Wspominam szczególnie jeszcze jedno. Miałam nieraz możliwość uczestniczyć we Mszach św. odprawianych przez Księdza kardynała Karola Wojtyłę w Jego kaplicy domowej przy ul. Franciszkańskiej w Krakowie i słuchać wygłaszanych przez Niego homilii. Były one zwykle krótkie, w swej treści precyzyjnie wyważone, na pewno nie stereotypowe. Kardynał mówiąc, obejmował serdecznym spojrzeniem całą wspólnotę eucharystyczną, patrzył wnikliwie, z odczuwaną ojcowską miłością na każdego. Muszę stwierdzić, że wytworzony klimat modlitewny, połączony z głęboką i mądrą treścią homilii i tą autentyczną akceptacją uczestników, starczył mi za całe dobrze odprawione kilkudniowe rekolekcje. Był też za każdym razem inspiracją do własnych dalszych refleksji.

KAROL WOJTYŁA, MEIN PROFESSOR AN DER KATHOLISCHEN  
UNIVERSITÄT IN LUBLIN (ERINNERUNGEN ANLÄSSLICH  
DES 20. JAHRESTAGES DER PAPSTWAHL.)

ZUSAMMENFASSUNG

Die Erinnerungen betreffen die Zeit der Professur Karol Wojtylas an der katholischen Universität in Lublin und seiner Tätigkeit als Kardinal in Krakau: seine Vorträge, Leitung der Besinnungstage, Arbeit bei der akademischen Seelensorge (Sommerworkcamps mit Studenten), Arbeit beim Ausschuss für das Laienapostolat.

## ROZPRAWY





## GEOGRAFIA KRAJÓW „ŻYZNEGO PÓLKSIEŻYCZA”

Treść: — I. Kraj między dwiema rzekami — Mezopotamia. II. Syria i Palestyna. III. Dwa kraje nad jedną rzeką — Egipt. IV. Geografia terenów hetyckich. — Zusammenfassung.

### WSTĘP

Zdajemy sobie doskonale sprawę, jaki wpływ na ludzi posiadają warunki geograficzne. My Europejczycy żyjemy w dosyć zróżnicowanym klimacie; wystarczy dla przykładu podać Skandynawię i kraje basenu Morza Śródziemnego. To spowodowało także, że mimo dosyć jednorodnej kultury istniejącej w Europie od tysięcy lat, występują jednak wyraźne jej regionalne odmiany.

Podobnie ma się rzecz z innymi regionami naszego globu; obojętnie dokąd skierujemy nasz wzrok. Dotyczy to także Bliskiego Wschodu, a zwłaszcza jego prehistorycznego oraz historycznego okresu. Na względnie małym obszarze terytorialnym występują z jednej strony zbliżone do siebie warunki geograficzno-klimatyczne, z drugiej zaś strony — niejednokrotnie całkowicie odmienne. To właśnie miało duży wpływ na rozwój poszczególnych kultur oraz najstarszych ośrodków cywilizacyjnych.

Zaznajomienie się zatem z warunkami geograficznymi tamtych terenów ułatwia często także zrozumienie kierunku rozwoju danego kręgu cywilizacyjnego.

„ŻYZNY PÓLKSIEŻYC” — Tym zwrotem określa się żyzny pas ziem uprawnych leżących na terenie trzech terytoriów starożytnego Bliskiego Wschodu; posuwając się od wschodu ku zachodowi przechodzi się zatem przez Mezopotamię, Syropalestynę i Egipt. Są to tereny, na których możliwe było wytworzenie się ośrodków cywilizacyjnych dzięki życiodajnym wodom toczonym przez rzeki przepływające przez tamte tereny. Patrząc na nie od strony topograficznej zamykają się one pomiędzy 30° (Aleksandria leżąca w zachodniej części delty Nilu) a 50° długości geograficznej wschodniej (północno-wschodnia część Zatoki Perskiej), a 38° (górny bieg Tygrysu i Eufratu) i 28° (południowy cypel Półwyspu Synajskiego) szerokości geograficznej północnej.

## I. KRAJ MIĘDZY DWIEMA RZEKAMI — MEZOPOTAMIA

A. van den Born, *Euphrat*, BL 444; *Ten z e*, *Tigris*, BL 1758; J. Flis, *Żyzny półksiężyc Lewantu*, w: A. Zierhoffer (red.), *Geografia powszechna*, t. IV, Warszawa 1967, s. 368–394; M. Görg, art. *Eufkrat*, NBL IV, 613–614; C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, t. I. *Starożytny Wschód i prehistoria biblijna*, Tuchów 1995; H. Schmökel, *Mesopotamien*, w: H. Schmökel (wyd.), *Kulturgeschichte des Alten Orient: Mesopotamien, Hethiterreich, Syrien-Palästina, Urartu*, Augsburg 1995, s. 1–310; A. Świderkówna, *Hellenika — wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta*, Warszawa 1974, s. 346–358.

„Mezopotamia” jako oznaczenie właściwie krainy geograficznej pochodzi od Polibiusza z Megalopolis (ok. 200–118 r. przed Chr.) i od Strabona (63 r. przed — 20 r. po Chr.), którzy w swych dziełach tak nazwali ziemie leżące między dwiema rzekami — Eufratem i Tygrysem. W Starym Testamencie nazywana jest owa kraina Paddan-Aram, przy czym słowo „paddan” oznacza najprawdopodobniej „pole”<sup>1</sup>. W najstarszych zaś pokładach tekstu hebrajskiego spotyka się nazwę Aram-Naharaim, co wskazuje jednoznacznie właśnie na dwurzecze<sup>2</sup>.

Ta część Bliskiego Wschodu, tak w starożytności jak i obecnie jawi się podróżnikowi jako niekończący się półpustynny szarobrazowy step z gdzieniegdzie wystającymi ponad poziom pagórkami ruin. Kraina ta, obok Egiptu, pierwsze centrum cywilizacji ludzkiej, jakby schodzi z gór na północy; wschodniego Kurdystanu, Zagros i Pušt-i-Kuh, a na południu opiera się o ostro odcinającą się pustynię Półwyspu Arabskiego, by zatrzymać się na wybrzeżu Zatoki Perskiej, zwanej obecnie Šatt-el-Arab. Tworzy to pas cywilizacyjny długości ponad 1000 km. Granic zachodnich nie można tak dokładnie zakreślić. Poczynając od północy należałoby tę granicę umieścić na rzece Balich płynącej równolegle do Eufratu, gdzie niegdyś kończyło się także państwo Hammurabiego. Nad rzeką tą leży miasto Charan — ważny ośrodek handlowy, z którego Abraham wyruszył w kierunku Kanaanu (zob. Rdz 12,4). Dalej granica zachodnia biegnie wzdłuż Eufratu. Granica wschodnia i północno-wschodnia natomiast pokrywa się mniej więcej z dzisiejszą granicą państwa Irak, lecz na zachodzie była dłuższa o 350 km, podczas gdy na południu leżała bliżej Eufratu o ok. 200–300 km. Takimi liniami zamknięte terytorium w przybliżeniu wynosiło w starożytności 300 tys. km<sup>2</sup>, z czego tylko część była zamieszkała.

Przez tak określony teren przepływały dwie życiodajne rzeki: Eufrat i Tygrys. Źródła tych dwóch nieomalże ciągle płynących równolegle rzek znajdują się blisko siebie na południowych stokach masywu Ararat. Obie toczą swe nurty w kierunku południowo-wschodnim oddzielając się od siebie, by w okolicach Babilonu zbliżyć się do siebie na odległość nie większą niż 50 km; ponownie rozłączają się okalając swymi ramionami żyzną nizinę i w okolicach dzisiejszej miejscowości Al Kurna ostatecznie łączą się i dalej przemierzają już razem dystans 150 km w kierunku Zatoki Perskiej.

Między tymi dwiema rzekami istnieją znaczne różnice. Eufrat według rzeczywistego swego biegu mierzy 2600 km. W języku sumeryjskim nazwa jego brzmi

<sup>1</sup> Zob. Rdz 25,20; 28,2,5–7; 31,18; 33,18; 35,9,26; 46,15; 48,7.

<sup>2</sup> Rdz 24,10; Pwt 23,5; Sdz 3,8; I Krn 19,6; Ps 60,2.

*buranumu*, co znaczy „wielka rzeka”. Od tego miana pochodzą inne nazwy starożytne: w akkadyjskim — *purattu*, w hebrajskim — *p'rat*; stąd pochodzi też nazwa perska *ufrātus* i grecka *eufrates*, co jest podstawą dla naszych współczesnych nazw w językach europejskich. Rzeka ta jest jedną z najważniejszych w Azji Mniejszej i dlatego spotyka się w Starym Testamencie jej określenie jako *hannâhâr haggâdol* (wielka rzeka)<sup>1</sup> albo po prostu *hannâhâr* („rzeka”; Pwt 11,24). Rzeka powstaje z dwóch początkowo oddzielnych nurtów: zachodniego Eufratu wybijającego pod Erzerum i noszącego miano Karasum oraz z Eufratu wschodniego mającego swe źródła pod Karana, które wpadają do zaporowego jeziora Keban. W biegu swym przecina wieloma przelomami łańcuch Taurusu i pod Til Barsip wpływa do górnej Mezopotamii. Początkowo przez ów kraj płynie na południe aż do Tisrachs, potem — na południowy wschód aż do ujścia do Zatoki Perskiej w pobliżu Eridu po weześniejszym przyjęciu wód Tygrysu. W czasach biblijnych obie te rzeki wpadały oddzielnie do morza. W ciągu wieków i tysiącleci koryto Eufratu zmieniało się, stąd też dzisiaj wiele miast, jak np. Sippar, Nippur, Uruk, Larsa, Ur, nie leżą już nad jego brzegiem. Od pustynnej strony zachodniej otrzymywał w starożytności skąpe dopływy, które dzisiaj są tylko *wadi*. Wiosną Eufrat toczy 4500 m<sup>3</sup> wody na sekundę, a jesienią — jedynie 300 m<sup>3</sup>/sek zostawiając na terenach wzdłuż swych obu brzegów żyzny mul.

Drugą życiodajną dla Mezopotamii rzeką jest oczywiście Tygrys. Współczesna jego nazwa początek swój bierze w języku sumeryjskim, gdzie brzmiała *idî gin* („ciągle płynąca rzeka”); w języku asyryjskim — *idiklat*, a w hebrajskim — *hid-dekel*. Podobnie jak swa siostrzyca tak i Tygrys tworzy się z dwóch wypływających z Taurusu strumieni. W Starym Testamencie Tygrys znany jest jako jedna z czterech rzek rajskich (zob. Rdz 2,14; por. Syr 24,25). Płynąc na południe raczej prosto Tygrys jest o połowę krótszy niż Eufrat, ale przepływając przez góry zbiera więcej wód z licznych potoków.

W porze deszczowej obie rzeki niosą masy szlamu i mulu, który zostawiają na nizinach podczas wylewów użyźniając w ten sposób tereny uprawne; część zaś materiału niosły ku morzu przyczyniając się do tzw. „cofania” się morza, czyli nanoszenia osadów powodujących przesuwanie się linii brzegowej w głąb morza.

Na tak zakreślonym obszarze od najdawniejszych czasów (paleolit) istniało już osadnictwo, chociaż dobrze udokumentowane jest dopiero od 3000 r. przed Chr. Podstawową formą osadnictwa były miasta położone nad brzegami rzek i odchodzącymi od nich kanałami nawadniającymi przede wszystkim w części środkowej oraz południowej. Północ i południe kraju różnią się od siebie nawzajem. Na północy panują srogie zimy, kiedy w październiku różnice pomiędzy dniem i nocą mogą wynosić nawet 40°C, oraz niemal regularnie występującymi opadami wiosenno-jesiennymi; one to stanowią o istnieniu na niektórych terenach lasów i przestrzeni kamienistych. Część południowa natomiast, gdzie panuje susza i upał, prawie nie zna deszczu. Jako materiał budowlany używa się tu, poza skąpo występującym porowatym wapieniem złego gatunku na obrzeżu pustyni, tylko aluwialnej gliny. Uprawa pól możliwa jest na południu tylko dzięki sztucznemu nawadnianiu. Południe posiada przy tym jedną niezaprzeczalną zaletę — rosną tu liczne palmy daktylowe.

<sup>1</sup> Rdz 15,18; Pwt 1,7; Joz 1,4.

Opierając się na danych starożytnych i nowoczesnych badaniach można stwierdzić, że gęstość zaludnienia Mezopotamii w czasach babilońsko-asyryjskich przewyższała dzisiejszy poziom, który dla Iraku oblicza się na ok. 6 mln ludzi<sup>4</sup>.

W 4. tysiącleciu przed Chr. ludność kraju była w przeważającej części semicka, podczas gdy w 3. tysiącleciu w wyniku napływu Sumerów południe charakteryzowało się przewagą tegoż sumeryjskiego żywiołu, a północ pozostawała ciągle semicka. Ciągłe jednak z pustyni do kraju wnikały plemiona semickie, a z gór na północy i północnego wschodu nadciągały również nieustannie inne grupy rasowe: Gutejczycy, Huryci, Kasyci. W wyniku tych wpływów zaczęła się już wówczas tworzyć ludność mieszana. Od końca 2. tysiąclecia przed Chr. infiltracja aramejska stawała się coraz intensywniejsza, lecz element semicki w niej ciągle pozostawał dominujący. Nie doznawał on także żadnego uszczerbku w wyniku masowych przesiedleń praktykowanych przez władców asyryjskich, gdyż nowi obywatele, którzy dobrowolnie bądź przymusowo przybywali do kraju, byli w przeważającej części właśnie Semitami. Naturalnie w tej sytuacji grupy owe nie posiadały zbyt wielkich zdolności kulturowych. Cywilizacja i wytwory kultury starożytnej Mezopotamii są bowiem wytworem Sumerów, zachodniosemickich Akkadów i starożytnych Babilończyków, zwłaszcza w zakresie administracji, techniki wojennej, płaskorzeźby, czy wojowniczych Asyryjczyków. Przy ciągłych wzlotach i upadkach tamtejszych ludów zmieniały się jednocześnie okresy rozkwitu i zastoju kulturowego. Nieustannie jednak dochodziło pod panowaniem doświadczonych rodów dynastycznych do szczytowych osiągnięć kulturowych, które do dzisiejszego dnia możemy podziwiać w postaci sztuki i literatury starożytnego Orientu.

## II. SYRIA i PALESTYNA

T. Bianquis, Von der Märchen-Oase zur moderner Metropole, *Welt und Umwelt der Bibel* 3(1997), s. 7-11; A. van den Born, Syrien, Bl. 1695 n.; K. Hennig (wyd.), *Jerusalem Bibel-Lexikon*, Neulhausen - Stuttgart 1995<sup>5</sup>; A. Negev (wyd.), *Archäologisches Bibel-Lexikon*, Neulhausen - Stuttgart 1991<sup>6</sup>; H. Strąkowski, Palestyna, w: *Studia Biblijne*, Lublin 1959, s. 127-148.

Współczesny podział na Syrię, Fenicję i Palestynę nie był znany w starożytności. W tych czasach mówiło się o „wielkiej Syrii” lub Kanaanie. O tych trzech terytoriach zaczęto dopiero oddzielnie mówić od XIII w. przed Chr., kiedy to ludy morza najechały całe wybrzeże wschodnie Morza Śródziemnego.

Nazwa „Syria” nie występuje w Starym Testamencie. Pojawia się ona regularnie w łacińskim przekładzie Biblii na oznaczenie Aramu, a przymiotnik *syriace* na określenie języka aramejskiego. Słowo „Syria” powstało niewątpliwie z terminu „Asyria” i po raz pierwszy znaleźć je można u greckiego historyka Herodota (ok. 484-425 r. przed Chr.) Nazwą tą oznaczał on dość wąski pasek terenu nadmor-

<sup>4</sup> Zob. dokładniejsze dane u H. Schmökel, Mesopotamien, w: H. Schmökel (wyd.), *Kulturgeschichte des Alten Orient. Mesopotamien, Hethiterreich, Syrien-Palästina, Urartu*, Augsburg 1995.

skiego między wybrzeżem wschodnim a pustynią syro-arabską włączając tym samym również Palestynę.

Syria leży w środku „Żyznego półksieżycza” i stanowi przejście lądowe z wybrzeża fenickiego do Mezopotamii w miejscu, gdzie Eufrat oddalony jest zaledwie 200 km od Morza Śródziemnego. W obecnych czasach tylko połowa kraju jest zamieszкана. Jej geograficzno-polityczne obszary znajdują się między 32°20' a 37°18' szerokości geograficznej północnej i 35°43' a 42°22' długości geograficznej wschodniej. Z północy ku południowi rozciąga się tak położony teren 555 km, a od strony morza w głąb lądu — 600 km. Tymi punktami zamknięty obszar mierzy 185 tys. km<sup>2</sup>. Są to wymiary obecnego państwa, które w ogólnych zarysach pokrywa się z państwem syryjskim z czasów starożytnych.

Wybrzeże jest zielonym pasem ciągnącym się 150 km w kierunku północnym. Osłonięty jest on górami Ansarija. Nadbrzeżne pasmo górskie Dżebel Ansarija odcina wybrzeże od reszty kraju; tylko na północy i południu znajdują się łatwiejsze przejścia przez przełęcze. Za tymi górami, w przedłużeniu libańskiej doliny Bekaa, ciągnie się rów tektoniczny z przepływającym przezeń Orontesem (dziś Nahr el-Asi). Dalej napotyka się wschodnie podnóże Antylibanu. Na południe zaś od Damaszku rozciąga się wulkaniczny region Dżebel Druz będący stepem. Z Antylibanu wypływają liczne drobne strumyki użyźniające ziemię i umożliwiające jej uprawę.

U stóp Antylibanu, na wschodnich jego stokach, posuwając się dalej na południe, leży położony ok. 100 km od wybrzeża morskiego odwieczna stolica Syrii Damaszek. Góry sprawiają, że morskie wilgotne powietrze nie ma dostępu w głąb kraju, stąd Damaszek i położone dalej od niego tereny znajdują się na terenach pustynnych. Jednakże wypływający z gór mały potok Barada, toczący w sobie wody z roztopionych śniegów, zanim zniknie w piaskach pustyni pozwala na istnienie kwitnącej oazy, zajmującej powierzchnię 100 km<sup>2</sup>. Ze względu na swe piękne położenie, miasto to nazywane jest *Pertlą Wschodu*, *Naszyjnikiem na szyi Piękności*, *Bramą Mekki*. Na południe od Damaszku rozciąga się Dżebel Druz, zwane też Hauranem<sup>5</sup>. Tereny od Halab (Aleppo) do granic dzisiejszej Jordanii to obszar przejściowy od klimatu śródziemnomorskiego do całkowicie pustynnego. I tu rozciąga się Pustynia Syryjska z niewysokimi pasmami gór: Dżebel esz-Szarki, Dżebel Szaar, Dżebel el-Biszri. Na pustyni tej bardzo rzadko rozsiane są oazy — tylko tam, gdzie są źródła słodkiej wody. Najważniejsza z nich jest Tadmor leżące przy drodze z Homs do Deir ez Zor nad Eufratem. Tu znajdowała się także starożytna Palmyra.

Wschód Syrii przecięty jest korytami Eufratu oraz jego dopływami: Chabur i Balich. Ta część kraju jest półpustynią; natomiast jej część południowa jest pustynią.

Posuwając się dalej na południe napotykamy teren niezwykle ważny tak dla Starego jak i Nowego Testamentu — Palestynę. Ziemia ta w ciągu wieków nosiła różnorodne nazwy wskazujące na zmienne koleje zdarzeń.

Użyta tu wyżej nazwa „Palestyna” jest spolonizowaną formą wyrażenia greckiego *παλαιστίνη γη* (ziemia Filistynów — *παλαιστίνοι*), którzy w XIII w.

<sup>5</sup> Więcej szczegółów odnoszących się do tej nazwy zob. M. Görg, Hauran, NBL VI, 53.

przed Chr. Wtargnęli na wybrzeże morskie osiedlając się na nim i używając nowej nazwy tym ziemiom. Znany nam już grecki historyk Herodot nazywa ten kraj Syrią Palestyńską lub zwyczajnie Palestyną. Biblia hebrajska używa na określenie tego kraju terminu *pelešet*, a jego mieszkańców — *Pelištīm*. (zob. Wj 15,14; Iz 14,29,31). W tekstach natomiast egipskich spotyka się nazwę *Pu-ra-sa-ti*, a dokumenty asyryjskie używają nazwy *Pa-la-aš-tu*. Widać bardzo wyraźnie, jak we wszystkich tych określeniach pobrzmiewa nazwa zamieszkującego wybrzeże śródziemnomorskie ludu. Z biegiem czasu nazwę tę rozszerzono na tereny rozciągające się między Libanem a Półwyspem Synajskim oraz Morzem Śródziemnym a Jordanem.

Najstarszą jednak nazwą biblijną tej ziemi jest hebrajski wyraz *Kena'an* (zob. Rdz 11,31; 13,12; Wj 3,17). W korespondencji z Tell el-Amarna (XV–XIV w. przed Chr.) występuje nazwa *Kinahhi* oraz *Kan'na*. Egipcjanie cały kraj nazywali także mianem „Górne Retenu” (*Rtnw*) w przeciwieństwie do „Dolnego Retenu” — obszarów między Antylibanem a Eufratem.

Teksty asyryjskie od IX w. przed Chr. nazywają Palestynę *Mat Hu-um-ri* (ziemia Omriego — króla izraelskiego panującego w latach 884–873 przed Chr.) lub *Ja-u-da-a-a* (ziemia Judy).

Tak nazywany ów teren leży w Azji zachodniej nad brzegiem Morza Śródziemnego między Syrią a Egiptem, przy czym większość jej ziem znajduje się przed Jordanem. Jest to w zasadzie szeroki pas wybrzeża położony między 31° a 32°20' szerokości geograficznej północnej i 34°20' a 36° długości geograficznej wschodniej. Od innych terenów historyczno-geograficznych oddzielona jest granicami naturalnymi: na zachodzie otacza ją Morze Śródziemne, na wschodzie Pustynia Syryjsko-Arabska; na północy granicą Palestyny są stoki Hermonu i Libanu oraz południowa część doliny Bekaa z dolnym biegiem rzeki Leontes (dziś Nahr el-Qasimijje). Granica południowa to Potok Egipski. Samo to określenie służy w Biblii do określenia właśnie południowej granicy Judy (zob. Lb 34,5; Joz 15,4,47). Użycie natomiast tego określenia w zwrocie „od Potoku Egipskiego aż do wielkiej rzeki Eufrat” (zob. np. Rdz 15,18) służy do przedstawienia całego obszaru syro-palestyńskiego<sup>6</sup>. Pismo św. na określenie całego terytorium Palestyny używa stereotypowego zwrotu „od Dan do Beerszeby” (zob. np. Sdz 20,1; 1 Sm 3,20; 2 Sm 3,10).

Rozciągłość południkowa od północy ku południowi wynosi ok. 230 km; szerokość od Morza Śródziemnego do Jordanu na północy — 37 km, a na południu do Morza Martwego — ok. 150 km. Oznaczona tymi granicami Palestyna wraz z Zajordanią liczy sobie 25.124 km<sup>2</sup>.

Na obszarze tym można wyróżnić kilka krain geograficznych oraz stref klimatycznych. Posuwając się od Morza Śródziemnego ku wschodowi napotykamy wprawdzie pas niziny nadmorskiej rozpoczynający się na południe od Gazy i biegnący na północ wzdłuż brzegu. Nizina ta początkowo szeroka zaledwie na 2–6 km rozszerza się dalej nawet do 20 km. Południowa część niziny nadmorskiej, gdzie umowną granicą podziału może być Jaffa, nazywa się Szefela, a północna jej część

<sup>6</sup> Według najnowszych badań Potok Egipski utożsamiany jest dziś z *wadi ghazze (nahal besor)*. Więcej szczegółów zob. M. Görg, Bach, NBL II, 233–234.

biegnąca od Jaffy do podnóża Karmelu — Saron. Kraina ta jest bardzo żyzna dzięki łagodnemu śródziemnomorskiemu klimatowi oraz obfitej wilgoci pochodzącej od morza oraz licznych potoków słodkiej wody.

Idąc dalej na wschód napotyka się na różnorodne pasma górskie rozciągające się także południkowo; jest to geologicznie rozpatrując przedłużenie gór Libanu. Ów pas górski można podzielić na trzy strefy: Galileę na północy, Samarię w Palestynie środkowej oraz Judeę na południu.

Galilea jest praktycznie rzecz biorąc przedgórzem Libanu. Łagodne jej wzgórza osiągają wysokość 800–1000 m n.p. Morza Śródziemnego. Cały teren pocięty jest licznymi potokami, zbocza wzgórz porośnięte lasami, a zatem obfitość wilgoci czynią tę krainę żyzną i zieloną nawet podczas gorących miesięcy letnich.

Na południu Galilea oddzielona jest od Samarii żyzną doliną Ezdrelon (Jizreel). Równina ta zachowywała przez wieki całe bardzo duże znaczenie strategiczne; tu bowiem krzyżowało się wiele szlaków wojskowych i handlowych. Najważniejszymi miastami tej doliny to Jizreel, od którego wzięła swą nazwę, i Megiddo. Samaria ze swymi wzgórzami stanowi centrum Palestyny. Na północy tej krainy stromymi zboczami wznoszącymi się ponad wybrzeżem morskim początek bierze Karmel, biegnący dalej na południowy wschód właśnie w stronę nizin Ezdrelon. Jego szczyty wznoszą się do wysokości 546 m n.p.m. Zbudowany w przeważającej części z wapieni oraz smagany często obfitymi deszczami poprzecinany jest Karmel głębokimi szczelinami. Zbocza jego pokryte są bujnym lasem, co stanowi miłą dla oka pejzaż. Wzdłuż górskiego pasma płynie potok Kiszon (Nahr el-muqatta’).

Na północnym wschodzie Samarii wznoszą się góry Gilboa pamiętające tragiczną w skutkach dla Saula i jego syna Jonatana walkę. W samym środku Samarii ponad płaskowyż wznoszą się dwie majestatyczne góry: Ebal (938 m) i Garizim (868 m). Góry Samarii nazywane bywają czasami górami Efraima, gdyż to pokolenie zamieszkiwało niegdyś te tereny.

Ostatnią interesującą nas krainą geograficzno-historyczną jest Judea<sup>7</sup>. Rozciąga się ona na wschód od Szefeli tworząc jednolity dość i zamknięty w sobie łańcuch górski. Biegnący z północy ku południowi ów ciąg geologiczny stanowi dział wodny między Morzem Śródziemnym a Morzem Martwym. W okolicach Jerozolimy góry osiągają wysokość ok. 800 m, by wznosić się łagodnie ku południowi i w okolicach Hebronu wystrzelić na ponad 1020 m, a potem znowu obniżyć się w kierunku pustyni Negev i Beer-Szeby.

Na wschód od głównej linii grzbietowej zaczyna się Pustynia Judzka pozbawiona niemalże jakichkolwiek opadów. Jej wschodni brzeg wznosi się stromo 500–700 m nad Morzem Martwym. Pustynia ta zbudowana jest z młodych warstw kredowych i wapienia, podczas gdy starsze warstwy znajdują się w zachodniej jej części. Poprzecinana jest wąskimi dolinami, głębokimi i ostrymi rozpadlinami. Na północ od Betlejem (aż do Ramallah) góry opadają stopniowo tworząc swego rodzaju tarasy. Tu leży teren pokolenia Beniamina.

Im bardziej posuwa się na południe, tym bardziej skąpe są opady. Kiedy jeszcze w Jerozolimie wynoszą 600 mm, to w Hebronie już tylko 400 mm. Osiadła na tym

<sup>7</sup> Odnośnie szczegółów lingwistyczno-teologicznych odnoszących się do tego terminu zob. TWAT III, 512–533.

terenie od czasów średniego brązu ludność zamieszkiwała zachodnie strony Judei z łagodniejszym klimatem i z większymi możliwościami uprawy ziemi.

Palestyna właściwa zamknięta jest na wschodzie naturalną granicą, jakim jest dolina Jordanu. Biegnie ona od stóp Hermonu (2760 m) aż do Morza Martwego. Jest to północny odcinek najdłuższego rowu tektonicznego kończącego się w okolicach wielkich jezior afrykańskich. Jordan jest jedyną rzeką Palestyny, która toczy swe wody nieprzerwanie przez cały rok. Powstaje on z kilku źródeł leżących 500 m n.p. Morza Śródziemnego na stokach zachodniego Hermonu: Nahr el-Hasbani, Nahr el-Leddani i Nahr Banijas. Na wysokości 43 m jeszcze nad poziomem morza łączą się te trzy potoki w jedną rzekę otrzymując miano „Jordan”, która po 10 km wpada do jeziora el-Hule (2 m n.p.m.). Na odcinku 16 km rzeka toczy w gwałtownym nurcie swe wody, gdyż na tak krótkim odcinku spada jej nurt do poziomu -208 m (poziom jeziora Genezaret). W linii prostej odległość od tego jeziora do północnego brzegu Morza Martwego wynosi 110 km, lecz Jordan licznymi meandrami przedziera się przez dolinę pokonując w ten sposób dystans 320 km wlewając dziś ok. 3 mln m<sup>3</sup> wody dziennie do tegoż morza, tu kończąc bieg.

Morze Martwe, nazywane przez Izraelitów Morzem Słonym, a przez Arabów Morzem Lota (Bahr Lut), rozciąga się południkowo mając 76 km długości przy 16 km szerokości. Obwód jego wzdłuż brzegów wynosi 230 km, a powierzchnia 1020 km<sup>2</sup>. Poziom jego wód leży 392 m poniżej poziomu Morza Śródziemnego, a jego dno znajduje się 400 m pod powierzchnią wody. W południowej części morza, na wschodnim jego brzegu, w wodę wbija się klinem szeroki półwysep zwany po arabsku *lisan* („język”), który dzisiaj praktycznie wskutek obniżenia się poziomu wód łączy się z brzegiem zachodnim. Mniejsza południowa część jest wielkim stawem o głębokości 6–8 m. Na południowym brzegu morza umiejscawia się zazwyczaj Sodomę i Gomorę (zob. Rdz 14,3; 19,24–28). Cechą charakterystyczną tego akwenu jest jego bardzo duże zasolenie wynoszące 24–28%. Największą rzeką wpadającą do Morza Martwego z bocznego brzegu jest biblijny potok Arnon (dziś Wadi Modżib). Zachodnimi dopływami Jordanu są Nahr Dżalud, Wadi el-Fara i Wadi Kelt; natomiast wschodnimi — Jarmuk i Jabbok.

Posiadając tak zróżnicowane krainy geograficzne Palestyna ma tylko dwie pory roku: deszczową — od listopada do kwietnia, i suchą — od maja do października. Na tak małym terenie zachodzi zdumiewająca różnica temperatur, co związane jest z położeniem poszczególnych obszarów. Tak jak istnieją, patrząc południkowo, trzy strefy geograficzne — nizina nadmorska, pasma górskie, dolina Jordanu, tak też zauważyć można trzy strefy klimatyczne: klimat śródziemnomorski nad morzem, umiarkowany w okolicach górzystych i subtropikalny w dolinie Jordanu. Nad Morzem Śródziemnym zimy są łagodne, a lato gorące. Średnia temperatura stycznia wynosi 11°C, a sierpnia 27°C; w górach odpowiednio 8°C i 24°C, a nad Jordanem 12°C i 30°C. W Jerozolimie (770 m n.p.m.) latem temperatura może jednak dochodzić do 40°C, a zimą spaść nawet do -3°C. Śnieg pada w Palestynie bardzo rzadko i jeśli się pojawia, znika po kilku godzinach.

Latem wiatry zimne i suche wieją z północy i z północnego wschodu łagodząc upał. W zimie natomiast wiejący z południowego zachodu wiatr łączy się z wiatrem zachodnim znad morza przynosząc obfite opady deszczu. Deszcz wczesny w listopadzie jest dobrym zwiastunem obfitych pólów. Latem natomiast błogosławieństwem jest obfita rosa (zob. Rdz 27,28; Pwt 32,2; Za 8,12).



## III. DWA KRAJE NAD JEDNĄ RZEKĄ — EGIPT

M. Görg, Ägypten, NBL I, 36–49; K. Michałowski, Nie tylko piramidy, Warszawa 1969; C. Schedl, Historia Starego Testamentu, t. I. Starożytny Wschód i prehistoria biblijna, Tuchów 1995; E.A. Wallis Budge, The Mummy. A Handbook of Egyptian Funerary Archaeology, New York 1989.

Stary Testament nazywa Egipt hebrajskim słowem *misrajim*, a jego mieszkańców — *hammisrim*. Mimo że słowa te odpowiadają nadaniom nazw w innych językach semickich, nie można wywnioskować, co dokładnie oznaczają one. Akkadyjskie słowo *misru* znaczy „granica” i może być używane także w *dualis*, które może być rozumiane analogicznie do egipskiego *t'uj* jako „oba kraje”, tzn. „Górny i Dolny Egipt”. Egipcjanie obok *t'uj* używali na określenie swego kraju terminu *kan.t* — „czarny”, ze względu na taki kolor swej ziemi. Pustynie po obu stronach Nilu nazywano *tesher.t* — „czerwona”, gdyż taki kolor przybierały piaski w blaskach wschodzącego czy zachodzącego słońca. Innym starożytnym mianem Egiptu było słowo *ta.mera*. W czasach predynastycznych obszar między Syeną (Assuanem) a Memfis nazywano „Kraj Południa”, tzn. Górny Egipt, a ziemie między Memfis a Morzem Śródziemnym — „Kraj Północy”, tzn. Dolny Egipt. Te dwie części kraju były często w inskrypcjach nazywane terminem *tau*, tzn. „Dwa Kraje”.

Nazwę „Egipt” należy z pewnością wyjaśniać przez egipski zwrot *hw.t k' Pth* („Kaplica boga Ptaha”), który w piśmie klinowym przetranskrybowany został na *hikuptyah*, a następnie przez Greków jako Αἴγυπτος, co w języku łacińskim przemieniono na *Aegyptus*, a później w naszym języku zabrzmiało jako *Egipt*.

Egipt nazywany jest często poetycko „Dar Nilu”, gdyż rzeczywiście bez tej najdłuższej na świecie rzeki niemożliwym byłoby w tym kraju cywilizowane życie. Kraj położony jest południkowo wzdłuż owej życiodajnej rzeki: na północy najdalej wysunięty punkt to 31°50', a na południu granicę stanowi dokładnie 22 południk. Cały kraj jest właściwie jedną wielką oazą rozciągającą się wzdłuż Nilu, której najżyźniejszą częścią jest Delta (Egipt Dolny). Tereny natomiast na południe (Egipt Górny) od niej są mniej bądź bardziej szerokimi obrzeżami rzeki, na którym czasami tylko w stopniu ograniczonym można uprawiać ziemię. Do Egiptu zalicza się także kilka oaz leżących na pustyni. Idąc od północy ku południowi są to: Siwa, Bahrija, Farafra, Dachle i Charge.

Zróznicowany krajobraz od starożytności charakteryzował się corocznymi wylewami Nilu oraz bardzo suchym klimatem pustynnym.

Granicę południową Egiptu od starożytności tworzyła l. Katarakta pod Assuanem, gdzie jednocześnie mitologia umiejscawiała źródła Nilu. Naturalną granicą północną tworzy wybrzeże Morza Śródziemnego. Od czasów XII dynastii położona w Delcie miejscowość *Bhd* uchodziła za punkt graniczny; później także Awaris i Tanis, chociaż te miejscowości leżą we wschodniej części Delt. Naturalnymi granicami Egiptu na wschodzie i zachodzie są pustynne wzgórza, których wzajemne oddzielenie się według mitologii umożliwiło powstanie Egiptu. Uchodzą one jednocześnie jako obszary wschodu i zachodu słońca.

Nil, bez którego nie sposób wyobrazić życia w Egipcie, nazwę swą bierze z pewnością od egipskiego słowa *n3 j3rw* — „wielkie rzeki”. Liczna mnoga występuje tu z uwagi na liczne odnogi w Deltie oraz kanały. Mierząc 6671 km długości jest nie tylko najdłuższą rzeką Afryki, ale także i świata. Zbiera on do swego nurtu wody z obszaru 2.867.000 km<sup>2</sup>. Jako jedna rzeka powstaje z Nilu Białego, który bierze początek w Jeziorze Wiktorii (621 m n.p.m.). Przepływając przez nizinę wschodniego Sudanu zbiera po drodze wody z kilku rzek: Bahr al-Ghazal, Żyrafa i Subat. Pod Chartumem przyjmuje w swe nurty znacznie bogatszego w wody płynącego z abisyńskiej wyżyny Nil Błękitny, który swe imię i barwę zawdzięcza tonom niesionego mułu. Ostatnim dopływem górnego już Nilu jest Atbara. Dalej płynie Nil w gwałtownym pędzie przez pustynię pokonując po drodze sześć katarakt, by od okolic Assuanu płynąć już nieco spokojniej w swej dolinie.

Na północ od Asjut rzeka płynie dwoma równoległymi względem siebie korytami. Zachodnia odnoga łączy się kanałem z jeziorem oazy el-Fajjum. Poza Kairem rzeka uchodzi do Morza Śródziemnego dwoma głównymi ramionami. Ujście wschodnie — Damietta (Bahr ad-Dumiat) i zachodnie — Rosetta (Bahr ar-Raszid) znajdują się między jeziorami Idku i al-Burullus.

Fala powodziowa, tak stwierdzono już w czasach Państwa Starego, dociera do Egiptu wówczas, gdy gwiazda Syriusz ponownie zjawia się na niebie 70 dni po swym zaćmieniu.

Nie wszystkie doliny i nisko wzdłuż Nilu położone tereny było całkowicie zalwane; wyliczono, że obszar zalany wodami obejmował 33.000 km<sup>2</sup>, z czego połowa przypadła na Deltę. Wylew życiodajnych wód rozpoczynał się ok. 15 lipca, a woda pozostawała na polach 6–8 tygodni. Nadmierna ilość wód lub też jej niedomiary oznaczały klęskę głodu. Skrupulatnie stąd obserwowano każdy wylew, a poziom wód mierzono tzw. nilometrem. Już w czasach prehistorycznych budowano kanały regulujące poziom wody potrzebny do upraw.

Klimat Egiptu jest typowym klimatem tropikalnym z bardzo suchymi obszarami wyłączony pas nadmorski. Cechuje się on niewielką ilością opadów (227 mm na wybrzeżu do 3 mm w okolicach 1. Katarakty), wysokimi temperaturami (27°–38°C w lipcu, a w styczniu 8°–20°C) oraz dużymi wahaniami temperatury między dniem a nocą w okresie zimy. W tej też porze roku padają krótkotrwałe i gwałtowne deszcze umożliwiające wegetację roślin w dolinach.

W skutek gwałtownych i dużych zmian temperatury w ciągu doby powstają silne wiatry. Wiosną charakterystyczny jest suchy wiatr pustylny (*chamsin*) niosący często ze sobą burze piaskowe i wiejący z południa i południowego wschodu. W takich warunkach brak jest wód powierzchniowych i tylko Nil oraz wody gruntowe umożliwiają prowadzenie jakiegokolwiek gospodarki na tych terenach.

Pory roku określano według zachowania się rzeki jeszcze w okresie przeddynastycznym. Pierwszą porą był czas nawodnienia (*ht*) przypadający od połowy lipca do połowy listopada. Po niej następowała pora wzrostu (*pri*) trwająca od połowy listopada do połowy marca. Trzecią porą roku był czas podnoszenia się wód (*smw*) — od połowy marca do połowy lipca.

I tak w nieustannym cyklu Nil od tysięcy lat dostarcza wód temu specyficznemu krajowi, a mieszkająca tu od tysięcy lat ludność korzysta z tego dobrodziejstwa do dnia dzisiejszego.

#### IV. GEOGRAFIA TERENÓW HETYCKICH

J. Flis, Turcja, w: A. Zierhoffer (wyd.), Geografia powszechna, t. IV, Warszawa 1967, s. 353–368; J. Garstang, O.R. Gurney, The Geography of the Hittite Empire, London 1959; Hettiter, w: K. Hennig (wyd.), Jerusalem Bibel-Lexikon, Neuhausen – Stuttgart 1995, s. 339–342; M. Hutter, Hettiter, NBL VII, 142–145; J. Lehmann, Die Hethiter. Volk der tausend Götter, München 1992; M. Popko, Religie starożytnej Anatolii, Warszawa 1980; M. Roaf, Mesopotamien, Augsburg 1998.

Według Rdz 10,15 i 1 Krn 1,13 Hetyci pochodziliby od drugiego syna Kanaana — Cheta. Według Biblii Hetyci zamieszkiwaliby także Kanaan przed jego zdobyciem przez Hebrajczyków. Tak np. Hetyta Efron sprzedał Abrahamowi pole z grota, w której została pochowana Sara — żona Abrahama (zob. Rdz 23,1–20). Najprawdopodobniej jednak Hetyci mieszkający w Kanaanie stanowili jedynie pojedyncze grupy, gdyż główne ich siedziby znajdowały się przede wszystkim w Anatolii.

Teren Hetytów obejmował praktycznie cały płaskowyż Azji Mniejszej leżący na wysokości ponad 1000 m n.p.m, którego najniższa część leży 500 m n.p.m. Obszar ten w starożytności Grecy nazwali po prostu według strony świata, kierunku nieboskłonu — „wschód” (ανατολή), co dało początek do dziś używanej nazwie. Anatolia — dziś azjatycka część Turcji — jest dwa razy większa od Włoch. Całość jest otoczona ze wszystkich stron wysokimi szczytami górskimi wahającymi się między 3000–5000 m n.p.m.

Na południu rozciąga się od Licji na zachodzie aż do Eufratu na wschodzie łańcuch Taurusu, oddzielający wybrzeże śródziemnomorskie od płaskowyżu anatolijskiego. Sięgające 4000 m góry Taurusu wznoszą się stromo nad brzegiem morskim uniemożliwiając praktycznie dostęp w głąb lądu; były one naturalną barierą przed wszelkimi możliwymi napadami ze strony wrogów. Nielicznie tylko rzeki i strumienie mogły przelamać się przez tę skalną zaporę.

Także bardziej na wschód, gdzie Anatolia zbliża się do Syrii, Taurus jest możliwy do przejścia tylko tam, gdzie rzeki przez miliony lat wyłobily swe koryta. Jednym z takich przejść, którego szerokość nie przekracza 10 m, jest słynna Brama Cylicyjska, przez którą przeszedł Aleksander Wielki udając się do Indii.

Na północy Anatolia chroniona jest również przez pasmo Gór Pontyjskich, szerokich na 150 km i ciągnących się 1100 km wzdłuż wybrzeża Morza Czarnego. Na zachodzie natomiast granica wyznaczona jest względnie niskimi wzniesieniami górskimi oddzielającymi ją od Morza Egejskiego ze szczytem (tur.) Murad Dag (w starożytności góra Dindymus) oraz stokami Taurusu w Pizydii. Ta granica była bardzo ważna dla Hetytów; tu bowiem otwierała się droga na zachód ku dolinom rzek Hermus, Meander i Caicus.

Na wschodzie Góry Pontyjskie i Taurus łączą się razem tworząc jednolite stopniowo wspinające się pasmo górskie, którego szczyty osiągają nawet 4000 m wysokości i częściowo są ośnieżone przez cały rok czy nawet pokryte lodowcami. Z 31 szczytów, które leżą w pobliżu jeziora Wan, tylko sześć z nich mierzy mniej niż 3000 m. Częściowo są to wygasłe wulkany. Najpotężniejszym wulkanem jest wysoki na 5167 m Agri-dagi („rozdarty”), który znany jest z Biblii pod nazwą Ararat.

Anatolia ze względu na swe stosunkowo wysokie oraz centralne położenie charakteryzuje się klimatem wybitnie kontynentalnym: bardzo surowym i suchym. Suma rocznych opadów dochodzi do 200 mm. Lato jest długie i prawie bez opadów, a wiosenne nikle opady nie pozwalają na rozwój bujnej roślinności. Stąd wyżyna anatolijska jest dzisiaj krainą przeważnie stepową, a ziemie uprawne leżą przede wszystkim w dolinach rzek. By uprawiać rośliny z dala od tych naturalnych źródeł wody, należy koniecznie stosować irygację pól.

Latem temperatura dochodzić może nawet do 35°C, a nad rozgrzaną ziemią niejednokrotnie unoszą się małe trąby powietrzne wzbijając tumany kurzu.

Dzisiaj w północno-wschodniej części Anatolii klimat jest bardzo surowy, a zimą mrozy dochodzą do -40°C. Należy przypuszczać, że w starożytności klimat na tych terenach był znacznie łagodniejszy a to dlatego, że lasy zajmowały wówczas znacznie większe obszary niż obecnie, przyczyniając się do zatrzymywania większej ilości wilgoci.

Rdzenne tereny Hetytów leżały nad ogromnym łukiem rzeki Halys (dziś Kizilirmak, tzn. „Czerwona rzeka”) ze stolicą Hattuşas. Ludność składała się z autochtonicznych Hatti oraz indoeuropejskich osadników Hetytów, do których w wyniku ekspansji w kierunku Kizzuwatna i północnej Syrii wmieszały się jeszcze elementy ludności luwijskiej i huryckiej.

Wspomniana wyżej Kizilirmak płynie z południowego zachodu, by skrócić ku centralnemu płaskowyżowi i przepływać w okolicach słonego jeziora Tuz (Tuz Gölü), dalej zawraca ku północnym wzgórzom przybierając następnie kierunek północno-wschodni, by ostatecznie wpuścić swe wody do Morza Czarnego u szczytu półwyspu Baflra nieomalże dokładnie na 36° długości geograficznej wschodniej.

Wschodnie tereny dorzecza Halys nosiły miano Kapadocja (tur. Delice İrmak). Brzegi Halys odznaczały się wielką urodzajnością, gdzie uprawiano zboże i pocięte były gęstą siecią dróg.

Wzgórza północne przecięte są rzeką Iris (tur. Yeşil İrmak) oraz dwoma dopływami Scylax i Lycus. Iris wpada do Morza Czarnego na wschód od Halys, a u jej ujścia znajduje się port Amisus (tur. Samsun).

Od najdawniejszych czasów kraj przecinały dwie drogi: jedna od Morza Egejskiego między Efezem i Smyrną w kierunku wschodnim w głąb Azji; druga łączyła porty Morza Czarnego na północy z Cylicją na południu. Te dwa starożytne szlaki przecinały się w centrum terenów czysto hetyckich.

Położenie kraju determinowało pozycję drogi północ-południe z małymi wariacjami. W okresie klasycznym szlak ten biegł od ujścia Sinope i Amisus na drugi brzeg Halys przechodząc przez Amaseia. Najbardziej uczęszczaną drogą była biegnąca w kierunku południowo-zachodnim, która przechodziła niedaleko stolicy Hetytów Hattuşas, a dalej kierowała się na wschód w stronę skrzyżowania

wschodnio-zachodniego, by następnie skierować się ku południowi wzdłuż Halys do Cezarei (tur. Kayseri) i dalej ku Cylicji.

Droga wschód–zachód nie jest dokładnie znana, mimo że używano jej do kontroli kraju przez setki lat. W czasach rzymskich również spełniała ważną rolę strategiczną. Droga do Ankary oznakowana była kamieniami milowymi w kierunku wschodnim i przekraczała Halys blisko (tur.) Kalecik biegnąc bezpośrednio do Tavium z odgałęzieniem ku północy w stronę Amasei oraz ku południowi do Sebastei (tur. Sivas).

W czasach bizantyjskich drogi te używane były w celach wojennych i przekraczały Halys pod Çeşniir-Köprüli kierując się ku południowi w stronę głównej drogi rzymskiej. Za skrzyżowaniem dróg północ–południe ta późniejsza droga musiała biec ku dolinie (tur.) Kanak Su obok gorących źródeł pod (tur.) Terzili Hamam (łac. Basilica Therma) i dalej do Sivas.

Częściowo drogi te pokrywały się z hetyckimi starożytnymi traktami, które nieomalże wszystkie zbiegały się gwiazdźście w stolicy Hattuşas, kiedy Hetyeci rozciągnęli swe państwo na wschód.

Opisane tereny należą do najstarszych centrów kultury ludzkiej. Rozwój ich tylko dlatego był możliwy, gdyż owe regiony posiadały pewne cechy wspólne wynikające z ich geograficznego położenia oraz z odpowiednich możliwości komunikacyjnych.

Podstawowym faktorem powodującym, że zaistniały tam warunki umożliwiające w ogóle życie, był przede wszystkim dostęp do wody, która pochodziła z trzech wielkich rzek. W Mezopotamii były to Eufrat i Tygrys, w Syropalestynie Jordan i związany z nim cały system wodny, w Egipcie wreszcie — Nil. W Anatolii natomiast łatwość komunikowania się między poszczególnymi, odległymi nieraz znacznie od siebie, osadami ludzkimi, także była czynnikiem stymulującym rozwój cywilizacyjny.

## LANDESKUNDE DER LÄNDER DES „FRUCHTBAREN HALBMONDS”

### ZUSAMMENFASSUNG

„Semiluna fertilis” ist ein lateinischer Begriff, bzw. die Bezeichnung für ein Gebiet, das sich vom Persischen Golf über Syro-Palästina bis nach Ägypten erstreckt. Die Länder, die sich dort befinden und heute noch befinden, verdanken ihre Existenz den Flüssen, die mit ihrem Wasser das Leben bringen.

Mesopotamien, das Zweistromland zwischen Euphrat und Tigris, wurde schon in Paläolithikum besiedelt. Aus diesem Gebiet stammen Israels Urväter.

Das nächste fruchtbare Land ist Syro-Palästina; es bildet eine Brücke zwischen Mesopotamien und Ägypten. Die schönsten Gebiete dieser Region sind Damascus-Oase und Jordantal. Auch hier wohnten schon seit Urzeiten Menschen.

Von Palästina aus gehen wir hinüber nach Ägypten, das seit Jahrtausenden von Überschwemmungen (Nilschlamm) des Niles lebt.

In diesem „Fruchtbaren Halbmond” haben sich älteste Kulturen entwickelt, die bis heute auf uns ausstrahlen.



## DAR SYNOSTWA DAWIDOWEGO JEZUSA

Treść: — I. Tło żydowskie. — II. Łukasz i Synostwo Dawidowe. — III. Nastawienie Jezusa. — IV. Tron Dawida — Lk 1, 32. — Résumé.

## I. TŁO ŻYDOWSKIE

Boska obietnica złożona Dawidowi przydzielala jego domowi i monarchii wieczną kontynuację (2 Sm 7,12–16)<sup>1</sup>. Judaizm wiązał z tą obietnicą nadzieję, że pewnego dnia Bóg wzbudzi namaszczonego władcę na wzór Dawida, który uwolni lud spod jarzma niewoli i na nowo ustanowi prawa dla ludu<sup>2</sup>. Właśnie takiej postaci, Syna Dawida, oczekiwali lud we wszystkich okresach historii Izraela. Ta mesjańska postać jest zwykle uważana przez uczonych za osobę publiczną i założyciela wiecznej dynastii — monarchę, sędziego i zwycięzcę<sup>3</sup>.

Okres po powrocie z niewoli był dla Izraela okresem bardzo skomplikowanym. Rozczarowanie lewickimi Hasmoneuszami spowodowało, że lud tęsknił do Syna Dawidowego. Po raz pierwszy tytuł Syn Dawida pojawia się w Ps 17,23 — faryzejszowskim tekście w literaturze przedchrześcijańskiej. Właśnie w tym okresie powstało szeroko propagowane pojęcie podwójnego -Mesjasza. Właściwie to mesjańskie nadzieje koncentrowały się raczej na plemieniu Lewiego, a nie na Synu Dawida. Innymi słowy, Mesjasz kapłański był wywyższony ponad Mesjasza królewskiego (*Test. XII Pat.* — por. 1 Mch 2,57; Syr 47,11)<sup>4</sup>.

Chociaż stłumiona została nuta powszechnego zbawienia, to król nie był postacią czysto militarną. Niszczy pychę grzesznika, ale nie samego grzesznika. Prowadzi święty lud w sprawiedliwości, wiedząc, że wszyscy są synami ich Boga (25–30); oczyszcza Jerozolimę, ale nie unicestwia pogan; *będzie sądził ludy i narody w mądrości swojej sprawiedliwej*. Syn Dawida nie będzie polegał jedynie na sile swoich rąk ani nie będzie gromadził bogactwa. Rządzi przez swoje słowo,

<sup>1</sup> H.H. Langkammer, *Etyka Nowego Testamentu*, Wrocław 1985, s. 73.

<sup>2</sup> Tenze, *Maryja w Nowym Testamencie*, Gorzów Wlkp. 1991, s. 15.

<sup>3</sup> R. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology*, New York 1955, s. 30–31; por. H.H. Langkammer, „Syn Dawida”, w: *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, Wrocław 1976, s. 104–110.

<sup>4</sup> B.M. Nolan, *The Royal Son of God*, w: *OBO 29*, (wyd. uniwersyteckie), Friburg 1979, s. 164.

a Bóg udziela mu pełni siły przez Ducha Świętego. Przy takim pasterzu nie będzie podziału na klasy ani wyzysku (45–46). Zainauguruje on nową erę świętości<sup>5</sup>.

Także Qumran wiedział o dwóch Mesjaszach (1 Q S 9,11) albo w *Dokumencie Damsa*, tylko o jednym *Namaszczonym przez Aarona i Izraela* (19,10–11; 20,1; 14,19). Oczywiście sekta qumrańska, stojąca wyraźnie w opozycji do Hasmoneuszów, nie zapomniała o biblijnych tekstach na temat mesjanizmu Dawidowego, bardzo wyraźnie widać to w tekstach z jaskini IV. Jeden z tych tekstów stwierdza:

*I Jahwe obwieszcza wam, że zbuduje wam dom. I ustanowię waszego potomka po tobie i wzniosę jego królewski tron na wieki. Będę mu ojcem, a on będzie mi synem (2 Sm 7,11c–14a). On jest Odroślą Dawida (Jr 23,5), która przyjdzie z Tłumaczem Prawa, który zasiądzie na tronie Syjonu pod koniec dni, jak napisano: „Podniosę szatał Dawidowy, który upadł” (Am 9,11); tym przybytkiem Dawidowym, który upadł jest ten, który powstanie, by zbawić Izraela (4 Q Flor. 10–13)<sup>6</sup>.*

W tak zwanym błogosławieństwie Jakuba w qumrańskim tekście (4 Q Patr. BL), znajdujemy obietnicę, że:

*Gdy Izrael będzie władał, (nie) zabraknie potomka Dawida na tronie. Gdy łaska władcy (Rdz 49,10) jest Przymierzem królowania a rody Izraela są stopami, dopóki nie przyjdzie Mesjasz Sprawiedliwości, Gałązka Dawidowa. Bowiem jemu i jego potomkowi udzielono Przymierza królowania nad jego ludem po wieczne pokolenia<sup>7</sup>.*

Oczekiwanie na Syna Dawida stało się bardzo powszechne w I i II w. przed Chr. Zapanowało przekonanie, że tylko potomek Dawida mógłby sprawować mesjańskie rządy i dlatego miejscem narodzenia Mesjasza będzie Betlejem. W czasie regularnych modlitw odmawianych codziennie przez pobożnych Żydów wymieniane jest imię Mesjasza z rodu Dawida. W 14. błogosławieństwie z modlitwy osiemnastu błogosławieństw, na przykład, prosi się Boga, by zmiłował się nad *królestwem domu Dawida, Mesjasza twojej sprawiedliwości*<sup>8</sup>.

## II. ŁUKASZ I SYNOSTWO DAWIDOWE

W Łk 1,27 zapisano, że Józef pochodził z rodu Dawidowego, a dalej w Łk 1,32 Maryja dowiaduje się, że jej Syn otrzyma tron jego ojca Dawida τὸν Θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ. W dalszej części relacji z dzieciństwa jest to jeszcze

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> J.M. Allegro, *Fragments of a Qumran Scroll of Eschatological Midrashim*, *JBL* 77(1958), s. 353.

<sup>7</sup> G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, Middlesex 1962, s. 224; J.M. Allegro, *Further Messianic Reference in Qumran Literature*, *JBL* 75(1956), s. 174; D.E. Duling, *The Promises to David*, *NTS* 20(1973–74), s. 55–77.

<sup>8</sup> E. Lohse, „θῖος Δαυὶδ”, w: *TDNT*, t. III, 479.



bardziej podkreślane. Aluzję odnajdujemy w pieśni Zachariasza, chwaleącego Boga za podniesienie rogu zbawienia ἐν οἴκῳ Δαυὶδ παῖδός αὐτοῦ (Łk 1,69); przy narodzeniu Jezusa w Betlejem, ἐν πόλει Δαυὶδ (Łk 2,11). Tytuł *Syn Dawida* występuje u Św. Łukasza tylko w epizodzie uzdrowienia niewidomego pod Jerychem, Ἰησοῦ τῆς Δαυὶδ, ἐλέησόν με (Łk 18,38–39) i w debacie z uczonymi w Piśmie (Łk 20,41).

Łukasz kontynuuje temat w Dziejach Apostolskich. Św. Piotr w swoim kazaniu do Żydów w dniu Pięćdziesiątnicy wspomina obietnicę Boga złożoną Dawidowi, iż jego Potomek zasiądzie na tronie (Dz 2,30). Boża obietnica, że Mesjasz ma być potomkiem Dawida została także podjęta przez Pawła w jego kazaniu w Antiochii Przydyjskiej (Dz 13,22 n.). Fakt, że Jezus wypełnił prorocтва o nadchodzącym potomku Dawida miało szczególne znaczenie w kazaniach wygłaszanych do Żydów<sup>9</sup>.

A zatem fakt synostwa Dawidowego zajmuje w perspektywie Łukasza dość znaczącą pozycję, choć nie kładzie on na to wielkiego nacisku. Zauważamy to wyraźnie przy okazji prezentacji królewskości Jezusa w Łk 1,32. Łukasz jeszcze raz podejmuje temat mesjańskiego króla z 2 Sm 7, ale zmienia porządek. Umieszczający tytuł *wielki* (μέγας) przed określeniem ojcostwa, Łukasz ukazuje jasno, że Jezus jest wielki raczej z racji boskiego synostwa niż synostwa Dawidowego<sup>10</sup>.

Przyjawszy, że Jezus jest potomkiem Dawida, czy znajdujemy dowody na to, że rodzina Jezusa zachowywała jakieś tradycje wynikające z przynależności do królewskiego rodu Dawida? W Łk 3,23–38 znajdujemy pełną genealogię Jezusa aż do Dawida, Abrahama, Adama i Boga (w sumie 78 imion).

J. Jeremias twierdzi, że zapiski genealogiczne były w czasach Jezusa przechowywane w rodzinach kapłańskich i świeckich<sup>11</sup>. Dowody zostały ponownie przebadane przez Johnsona, który przyznaje, że troszczono się o zachowanie czystości rodowej. Według Johnsona, spekulacje na temat Mesjasza były tak zróżnicowane i amorficzne, że przynależność do domu Dawida nie musiała stanowić zasadniczego kryterium rozpoznania prawdziwego Mesjasza<sup>12</sup>.

Niektórzy uczeni starają się obecnie wyjaśnić ideę pochodzenia Jezusa z rodu Dawida jako *theologumenon*<sup>13</sup>. Brown starał się udowodnić, że teoria ta nie ma podstaw:

a. Zauważa, że rodzina Jezusa nie zgodziłaby się z jedynie teologicznym przyjęciem pochodzenia Dawidowego. Potwierdza także, że było ono przyjmowane nawet w czasach, gdy z pewnością Jakub, brat Jezusa odgrywał ważną rolę w społeczności chrześcijańskiej<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> E. Lovestam, *Son and Saviour. A Study of Acts 13,32–37*, Copenhagen 1961, s. 5 n.; P. Beskow, *Rex Gloriam. The Kingship of Christ in the Early Church*, Stockholm 1962, s. 91.

<sup>10</sup> R. Laurentin, *Structure et Théologie de Luc I–II*, Paris 1921, s. 71.

<sup>11</sup> J. Jeremias, *Jerusalem at the Time of Jesus*, London 1955, s. 214 n.

<sup>12</sup> M.A. Johnson, *The Purpose of Biblical Genealogies*, Cambridge 1969, s. 79 n.

<sup>13</sup> „Theologumenon” to proces uhistoryczniania tego, co pierwotnie było historyczną wypowiedzią. Uznano, że Jezus wypełnił nadzieje Izraela, szczególnie nadzieje mesjańskie. Stąd społeczność chrześcijańska nadała Jezusowi tytuł Mesjasza a także *Syna Dawida*, a wreszcie utworzono dla niego Dawidową genealogię. Patr. R. Brown, *The Birth of the Messiah*, New York 1974, s. 505.

<sup>14</sup> Pewne jest, że Jakub nie mógł powoływać się na pochodzenie od Dawida, by zagwarantować swoją pozycję. To raczej fakt synostwa Dawidowego przyczynił się do szacunku, jakim pierwsi chrześcijanie traktowali krewnych.

b. Dowody nowotestamentowe przypisujące Jezusowi pochodzenie od Dawida są bardzo powszechne. Rz 1,3–4, na przykład, to forma wczesnego wyznania. Jest to najstarszy datowany tekst Nowego Testamentu (ok. 58 r.), który przypisuje Jezusowi pochodzenie od Dawida. Paweł cytuje go we wstępie do swojego listu.

Na temat Syna Bożego pisze dwie rzeczy:

—  *pochodzącym ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα;*

— *a ustanowionym pełnym mocy Synem Bożym κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης.*

Wykorzystanie przez Pawła wczesnej tradycji sprzeciwia się idei *theologoumenon*. Paweł znał sytuację w Palestynie i zawsze był wrażliwy na korektę z Jerozolimy. Wątpliwe zatem, by posłużył się tym tekstem, gdyby wiedział, że Jezus tak naprawdę nie pochodził z rodu Dawidowego<sup>15</sup>.

A zatem Jezus wywodził się z linii Dawida. Zostało to potwierdzone nie tylko przez poselstwo anioła i wiele odnośników w relacji z dzieciństwa, ale także przez genealogię, która łączy go z Dawidem. W ten sposób Jezus wypełnia nadzieje dotyczące długo oczekiwanego mesjańskiego króla Izraela.

### III. NASTAWIENIE JEZUSA

Główny nurt judaizmu wymagał od prawdziwego Mesjasza, by był Synem Dawida, jego prawdziwość miała być potwierdzona przez przynależność do rodu Dawida. Jezus spełnił kwalifikacje Dawidowego Mesjasza, ale reprezentował formę mesjanizmu apolitycznego, która dla Żydów była niezrozumiała. W odpowiedzi na pytanie długo trapiące ich myśli, Jezus powiedział:

*Jak można twierdzić, że Mesjasz (τὸν Χριστὸν) jest synem Dawida (Δαυὶδ υἱόν)? Przecież sam Dawid mówi w Księdze Psalmów: Rzekł Pan (κύριος) do Pana mego (κυρίου μου): Siądź po prawicy mojej, aż położę nieprzyjaciół Twoich jako podnóżek pod Twoje stopy. Dawid nazywa Go Panem (κύριον); jak zatem może On być [tylko] jego synem? (Łk 20,41–44; por. Mk 12,35–37; Mt 22,41–46; Ps 110,1 n.)<sup>16</sup>.*

Jest to jedna z najtrudniejszych wypowiedzi Jezusa i była ona interpretowana w różnoraki sposób. Nie ulega wątpliwości, że Św. Łukasz i inni autorzy synoptyczni ukazują tutaj, że Jezus z rezerwą odnosi się do mesjańskich określeń takich, jak Mesjasz i król, który musi obowiązkowo pochodzić z rodu Dawida.

<sup>15</sup> R. Brown, *iw.*, s. 508.

<sup>16</sup> Psalm 110 miał być napisany przez króla Dawida. Gloryfikuje on króla. Pierwotne znaczenie brzmiało: *Bóg powiedział do mojego króla: Siądź po prawicy mojej...* Jednak sens psalmu zmienia się, gdy uznamy, że nie został on napisany na cześć króla, ale został skomponowany przez króla, samego Dawida. Mianownik κύριος oznacza wtedy nadal Boga, ale celownik κύριος nie może już oznaczać króla, ponieważ to on sam przemawia. Wtedy słowa *Panu memu* oznaczają Mesjasza. Patrz O. Cullman, *The Christology of the New Testament*, London 1959, s. 131.

Według Cullmanna:

*Jezus występuje przeciw idei, że Mesjasz musi fizycznie pochodzić z rodu Dawida. Obala to fałszywe pojęcie wskazując na fakt, że Dawid nie nazywałby Mesjasza swoim „Panem”, gdyby był on jego fizycznym potomkiem. Nikt nie nazywa swojego potomka, swojego własnego syna „Panem”. Mesjasz, którego Dawid nazywa Panem musi być większy niż Dawid, musi pochodzić od kogoś większego niż Dawid<sup>17</sup>.*

Fakt, że Jezus z rezerwą odnosił się do oczekiwań na Dawidowego Mesjasza zauważamy w ewangeliach. Jego służba polegała na zwiastowaniu królestwa Bożego, które właśnie zaczynało się spełniać. Odnosił je do Bożych obietnic złożonych Izraelowi, które zawierały obietnicę Mesjasza z linii Dawida, który przywróci prawa swojemu ludowi. Niektórzy z Jego naśladowców obwoływali go obiecany Mesjaszem, ale On zdawał się tego nie aprobować. Sprzeciwiał się całej świeckiej koncepcji Mesjasza i kładzeniu nacisku na jego fizyczne pochodzenie<sup>18</sup>.

Tym samym w pewien sposób Jezus zrywa narodowe więzy z judaizmem, tradycją rabinistyczną i ludową. Jednak zerwanie z judaizmem nie jest radykalne. Jest to raczej ostrożna reakcja na delikatność sytuacji. Oto jak Legrand komentuje pełną niuansów odpowiedź Jezusa na pytanie Pilata (Łk 23,3):

*Jezus znalazł się w paradoksalnej sytuacji, w której nie mógł ani przyjąć, ani odrzucić Dawidowego tytułu. Nie mógł powiedzieć „nie” sprzeciwiając się autentycznym oczekiwaniom i nie mógł powiedzieć „tak” na pytanie postawione w złej intencji... Jego ostatnią odpowiedzią była jego męka, która stanowiąc zaprzeczenie triumfalistycznych oczekiwań, a która była zarazem prawdziwą męką króla żydowskiego<sup>19</sup>.*

Fakt, że Jezus odnosił się z rezerwą do mesjańskich określeń, nie oznacza, że odrzucał tytuł. Burger popadł w skrajność starając się dowieść, że nie istnieje ciągłość między żydowskim a chrześcijańskim wykorzystaniem tematu potomka Dawida<sup>20</sup>.

Stanowisko Burgera traci swoje podstawy, gdy zauważymy fakt, iż służba Jezusa odbywała się w kontekście popularnych oczekiwań mesjańskich. Gdy rozpatrujemy na przykład triumfalny wjazd do Jerozolimy, zauważamy wyraźne odniesienie do tematu Dawida. W Łk 19,38 nadechodzi król (ὁ βασιλεὺς).

<sup>17</sup> Tamże; R. Brown, *op. cit.*, s. 511 powiada, że słowa Jezusa przestrzegają przed kładzeniem zbyt dużego nacisku na fakt pochodzenia z rodu Dawida. Odrzuca tezę, że Jezus bezpośrednio pochodził z linii królewskiej, ale potwierdza, że Józef należał do jednego z późniejszych, niearystokratycznych odgałęzień domu Dawida. Por. R. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, New York 1963, s. 136–137 gdzie powiada, że wypowiedź Jezusa na temat synostwa Dawidowego nie jest pierwotna, lecz stanowi interpolację wczesnej społeczności chrześcijańskiej (*Gemeindetheologie*).

<sup>18</sup> Zauważymy, że w swojej służbie publicznej Jezus zawsze sprzeciwiał się jakimkolwiek roszczeniom rodzinnym (por. Łk 11,27–28; Mk 3, 31–35).

<sup>19</sup> E. Legrand, *L'Annonce à Marie* (Lc 1,26–38), *LD 106* (1981), s. 164–165.

<sup>20</sup> C. Burger, *Jesus als Davidsohn. Eine Traditionsgeschichtliche Untersuchung*, *FRLANT 98*(1970), s. 165.

a aklamacja podejmuje częściowo anielski hymn z 2,14. Inne ewangelie synoptyczne wyraźniej odwołują się do tytułu. W Mk 11,10 ogłaszane jest królestwo Dawida (ὁ βασιλεία του πατρὸς ἡμῶν Δαυὶδ). W Mt 21,9 osobą witaną jest sam Syn Dawida (Ωσαννά τῷ υἱῷ Δαυὶδ). A Jezus zostaje potępiony jako βασιλεὺς τῶν Ιουδαίων (Łk 23,3)<sup>21</sup>.

Jak to podsumował Hengel:

*Wyrażenie w pierwszej części opisuje go jako desygnowanego Mesjasza. Jako taki ponosi śmierć. Na krzyżu jako polityczne określenie jego przestępstwa znalazły się słowa: Król Żydów. Tytuł ten pojawia się w całej relacji z męczeństwa jak szkarłatna nić i nie można jej odrzucić jako późniejszego dodatku wspólnoty<sup>22</sup>.*

Musimy zatem skonstatować, że Jezus nie odrzucił synostwa Dawidowego. Pragnął jedynie trzymać się z daleka od popularnych oczekiwań mesjanistycznych ludzi swoich czasów, a także sprzeciwiał się idei, że mesjasz musi mieć ziemskie pochodzenie. I wreszcie, jeżeli Jezus jest królem, to jest nim głównie ze względu na swoje boskie synostwo, a nie pochodzenie z rodu Dawida.

#### IV. TRON DAWIDA — ŁK 1,32

Ogólnie w Starym Testamencie tron jest najwyższym przywilejem królów (Rdz 41,40), ale naturalnie uwagę zwraca się na tron hebrajski, szczególnie tron Dawida, oparty o boskie przymierze. Ustanowienie Dawida królem Izraela opisane jest jako ustanowienie tronu Dawida (2 Sm 3,10), a zasiadanie na tronie zaczęło oznaczać sukcesję królewską (1 Krł 1,46). Istnieje wiele odnośników do tronu Dawida w sensie wiecznego trwania dynastii obiecanego w 2 Sm 7,12.

Otto Schmitz podkreślił znaczenie tego faktu stwierdzając:

*W Iz 9,6 tron Dawida określony jest za pomocą podobnej terminologii co tron Mesjasza. Tron ten wyróżnia się nie tylko mocą, ale także sprawiedliwością (Iz 16,5; Ps 122,5). Ponieważ królowanie dynastii Dawida implikuje królowanie Jahwe (2 Krn 13,8 por. także 9,8), tron Dawida, na którym ma zasiąść Salomon, może być także nazwany „tronem królestwa Jahwe nad Izraelem” (1 Krn 28,5) albo tronem Jahwe (1 Krn 29,23)<sup>23</sup>.*

<sup>21</sup> Tytuł *Syn Dawida* i *Król* są odpowiednio połączone. W Łk 23,2 n. por. Mk 15,2–13 oskarżenie brzmiało: *Stwierdziliśmy, że ten człowiek podburza nasz naród, że odwołuje się do placenia podatków Cezarowi i że siebie podaje za Mesjasza-Króla. Słowa i pięściami żołnierze uderzali Króla Żydowskiego i ukoronowali go koroną z cierni* (Mk 15,16–19; J 19,2). Wrogowie ukrzyżowanego drwili z niego mówiąc: *Mesjasz, Król Izraela, niechże teraz zejdzie z krzyża, żebyśmy wiedzieli i uwierzyli* (Mk 15,32).

<sup>22</sup> M. Hengel, *Nachfolge und Charisma*, BZNW 34(1968), s. 42 n.; J. Dupont, *Assis à la Droite de Dieu. L'Interprétation du Ps 110 dans le Nouveau Testament*, w: *Actes du Symposium sur la Résurrection de Jésus*, Rome 1974, s. 407–408.

<sup>23</sup> O. Schmitz, „Θρόνος”, w: TDNT, t. III, 162.

Św. Łukasz w swojej prezentacji królewskości Jezusa okazuje szczególne zainteresowanie tronem Dawida. Tylko on wspomina dar tronu w swojej relacji z anielskiego poselstwa dotyczącego królowania: καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ Θεὸς τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ (Łk 1,32). Jest to tron mesjańskiego króla. Wszchemogący Bóg obdarzył Syna Maryi wiecznym panowaniem nad domem Jakuba, zgodnie z proroctwem z 2 Sm 7,12 n. (por. Iz 9,6), o czym wspomina się także w Dziejach (por. 2,30)<sup>24</sup>.

A zatem Jezus otrzymuje tron Dawida jako wypełnienie proroctw starotestamentowych i jako ostatni z królów. Z tego tronu będzie sprawował wieczne panowanie i z niego będzie sądził narody.

## JÉSUS DEVENU FILS DE DAVID EN DON

### RÉSUMÉ

La promesse de Dieu faite à David accorde à sa maison et à sa monarchie une continuation éternelle (2 Sm 7, 12–16). Le Judaïsme nourrissait l'espoir lié à cette promesse qu'un jour Dieu éveillerait un souverain oint à l'exemple de David qui libérerait le peuple du joug de l'esclavage et constituerait des droits pour le peuple. C'est le modèle du fils de David qui était attendu à toutes les époques de l'histoire d'Israël.

Chez Luc 1,27 on lit que Joseph venait de famille de David et après (Luc 1,32) Marie apprend que son Fils sera placé sur le trône de son père David. Le fait que Jésus venait de la ligne de David fut confirmé non seulement par le message d'un ange et par plusieurs références aux relations de son enfance mais aussi par la généalogie qui l'unie à David. De cette façon Jésus accomplit les espoirs concernant le Roi messianique d'Israël attendu depuis si longtemps.

Jésus n'a pas rejeté sa qualité de fils de David pourtant il est resté loin des attentes messianiques de tous les gens de son époque. Jésus reste le roi tout d'abord du fait qu'il est le fils de Dieu et non parce qu'il est de la famille de David. Jésus prend le trône de David pour réaliser les prophéties du Vieux Testament comme le dernier des rois. C'est de son trône qu'il régnera éternellement et il jugera les peuples.

<sup>24</sup> Tamże.



**POMOC KSIĄŻKI I PRZEMOC WOBEC KSIĄŻKI  
JAKO PRZEJAW DOBRA I ZŁA W DZIAŁANIU CZŁOWIEKA  
NA PRZYKŁADZIE DZIEJÓW  
KOŚCIELNYCH BIBLIOTEK WARMIŃSKICH**

Treść: — I. Książka w służbie ewangelizacji. — II. Biblioteka Kapituły Katedralnej we Fromborku. — III. Biblioteka Kapituły Kolegiackiej w Dobrym Mieście. — IV. Biblioteka Zamkowa Biskupia w Lidzbarku Warmińskim. — V. Biblioteki Dekanalne w Ornecie i Reszlu. — VI. Biblioteki kościelne w Braniewie. — Zusammenfassung.

Słowa Chrystusa: *Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody* (Mt 28,19) były skierowane do apostołów i uczniów, zarówno bezpośrednich, których Chrystus sam przygotowywał, jak i do następnych pokoleń. Ich zadaniem było iść do ludzi, czyli wszystkich narodów, i nauczać, czyli głosić Ewangelię (Mk 16,15). Karty Dziejów Apostolskich poświadczają, iż wezwanie Chrystusa zostało podjęte przez Apostołów i uczniów. Nie tylko przekazywali dalej Dobrą Nowinę, lecz również przygotowywali nowe zastępy uczniów, aby sprostać zadaniu i wezwaniu Chrystusa Pana. Pierwsze pokolenie uczniów Chrystusa Pana korzystało zapewne z wykształconej pamięci, która przechowywała zasadnicze zręby katechezy ewangelicznej. Wkrótce jednak okazało się, iż ludzka pamięć nie jest wystarczająca do zapamiętania i przechowania nauki Chrystusa. Zaczęto ją spisywać na zwojach papirusu, jak to weźniej czyniono z tekstami Starego Testamentu, dając w ten sposób początek Ewangeliom i kanonowi ksiąg Nowego Testamentu Pisma św. Zbiór tych ksiąg, zwany Biblią, stał się podstawową pomocą w nauczaniu nauki Chrystusa od czasów najdawniejszych, aż po czasy dzisiejsze. Zmieniły się tylko materiały i formy zapisu. Korzystano z pergaminu, potem z papieru. Pisano ręcznie, później używano druku.

## I. KSIĄŻKA W SŁUŻBIE EWANGELIZACJI

Wkrótce okazało się, iż w upowszechnieniu nauki Chrystusa są przydatne w rozwoju chrześcijaństwa i Kościoła, obok Pisma św. także komentarze biblijne, teksty i księgi liturgiczne. Nicodzone stały się również pisma doktrynalne, teologiczne, moralne, a nawet polemiczne, w których Kościół i jego przedstawiciele starali się podawać wykład nauki Chrystusowej. Ponieważ książka nie zawsze była dostępna dla wszystkich, w tym również dla studiujących Ewangelię,

tworzono biblioteki kościelne, aby umożliwić korzystanie z książki szerszemu gronu zainteresowanych.

Dla wielu jeszcze i dzisiaj Biblia lub książka o treści religijnej jest jednym z podstawowych źródeł pogłębienia wiary i swych związków z Chrystusem. Książka religijna towarzyszy katolikowi od dzieciństwa, przeważnie w postaci katechizmu, modlitewnika, śpiewnika, podręcznika do nauki religii, Biblii, książki religijnej popularnej, z zakresu literatury pięknej, pamiątkowego albumu, aż do śmierci, kiedy na wiekującą drogę zabiera ze sobą różaniec i książeczkę do nabożeństwa. Książka religijna stanowi ważny środek ogólnej edukacji religijnej i słusznie mówi się niekiedy o duszpasterstwie poprzez słowo pisane, czyli książkę i czasopisma religijne.

Biblia i książki religijne o tematyce pokrewnej, podające naukę samego Chrystusa, czy też jej interpretację, oddziaływały na ludzi poprzez intelekt i wolę. Chodziło bowiem o przyjęcie, zrozumienie i wypełnienie zawartych w nich treści, konkretnie zasad wiary i zaleceń moralnych. One bowiem dawały człowiekowi gwarancję zbawienia i życia wiecznego. Wcześniej prowadziły go na drodze doskonałości moralnej, z której korzystał nie tylko sam, lecz również środowisko ludzi, wśród których żył, przebywał, działał. W tym sensie można mówić o książce, jako o pomocy w wyborze dobra przez człowieka. Biblia i książki religijne ukazywały człowiekowi przede wszystkim Boga i dobro, były środkiem łączności z Bogiem.

Warto tu nadmienić, iż chrześcijaństwo stawia mocno na człowieka jako na istotę nie tylko cielesną, lecz przede wszystkim duchową, obdarzoną rozumem, myśleniem, wolą i wolnym prawem wyboru. Z tą dziedziną związana jest bowiem jedynie pewna przyszłość człowieka. Mam tu na myśli przede wszystkim zbawienie wieczne. Wiara wymaga wzniesienia się na wyżyny intelektu, niekiedy nawet ku granicom transcendencji, aby pojąć Boga w Jego pełni istnienia, wszechmocy i dobroci. Jest to bowiem rzeczywistość, której zasadniczą cechą jest tylko istnienie. Treść tej rzeczywistości nie zawiera elementów materialnych, poznawalnych przez zmysły, lecz tylko intelektualne. Ponadto rozwój człowieka jest możliwy w zasadzie tylko poprzez sferę duchową intelektu lub wolę. Tylko w tych dziedzinach człowiek może dojść do jakichś efektów, korzystnych dla niego samego lub społeczeństwa. Rozwój cielesny człowieka jest ograniczony. Krótkotrwałe sukcesy w tym zakresie szybko mijają z wiekiem.

Czytanie, studiowanie książki rozwija intelekt człowieka. Element obrazowy w książce, działający przez pośrednictwo zmysłowe, jest tutaj ograniczony do minimum. Litera i słowo, znak i określona treść, szybko docierają do samego intelektu, dostarczając pojęć czyli intelektualnego obrazu rzeczy. Pozwala to na rozbudowywanie świata wartości intelektualnych i znacznie rozszerza zakres samej rzeczywistości. Okazuje się ona nie tylko materialną, lecz również duchową i moralną. W takim świecie człowiek łatwiej się odnajduje, dostrzega w sobie analogie i podobieństwa, poznaje hierarchię wartości, w której czołowe miejsce zajmuje Boża transcendencja.

Chrześcijaństwo, które mocno akcentuje rozwój człowieka oparty na wyzwaniu ducha z materii, na kształtowaniu intelektu i ciągłym wznoszeniu się człowieka do Boga, obdarzyło świat koncepcją człowieka, w której naczelne



miejsce zajmuje osoba ludzka, z jej prawami do życia, do godności, do wolności, a w ślad za nimi pragnienie pokoju, potrzebę poszanowania praw człowieka i narodów. Współczesna kultura Europy wyrosła z humanizmu, który jest oparty przede wszystkim na wartościach chrześcijańskich, mianowicie: na poszanowaniu drugiego człowieka, godności i prawach osoby, na potrzebie jej rozwoju intelektualnego i moralnego, na prawie do wolności, do życia w pokoju.

W upowszechnieniu tej koncepcji książka religijna odegrała ogromną rolę. Te właśnie wartości utrwalala, dochodząc poprzez intelekt i wolę prawie do każdego człowieka i pozwalając mu na osobiste przemyślenie i akceptację tych zasad. Stanowiła pomoc dla każdego człowieka, ale szczególnie dla tego, który w oparciu o religijne i moralne zasady chrześcijaństwa pragnął rozwijać i umacniać swoje człowieczeństwo, aby pomnażać dobro wokół siebie, stawać się bardziej człowiekiem i nabywać dla siebie więcej cech boskich, stosownie do słów Pisma św. *Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego nam* (Rdz. 1,26). Człowiek jest bowiem podobny Bogu nie poprzez swoje ciało, lecz przez swój element duchowo — osobowy. Podobieństwo człowieka do Boga zawiera się również w sposobie istnienia i działania. Wynika to z posiadania niematerialnego ducha, rozumowego działania. Jest rzeczą zrozumiałą, iż człowiek żyjący w świecie pragnie nie tylko żyć, działać, tworzyć i doskonalić świat. Pragnie, jak przystoi istocie materialno-duchowej, w stworzonym świecie odnaleźć ślady Boga.

W tym sensie książka jest niezastąpionym środkiem rozwoju intelektualnego człowieka i tworzeniu przez człowieka świata dobra. Nie można tego powiedzieć o współczesnych mediach, które na pierwszym miejscu stawiają raczej rozwój poznania zmysłowego poprzez kulturę wizualną. Telewizja kolorowa, video, komiksy dostarczają człowiekowi treści poprzez obraz i zmysły. Rzeczywistość wiary, że wspomnę tu np. stan łaski, przeistoczenie w Eucharystii, nie jest możliwa do ujęcia na tej płaszczyźnie. Stąd niekiedy trudności u współczesnego człowieka, przyzwyczajonego do tej orientacji, ze znalezieniem w sobie miejsca na wiarę w Boga.

Chrześcijaństwo rozwijało się poprzez wieki. Podstawą tego rozwoju byli ludzie i głoszona prawda o zbawieniu człowieka. Pomocą była książka przekazująca naukę Chrystusa, stanowiąca wyposażenie apostoła, a potem często i neofity. Drogi apostołskie były znaczone nie tylko chrzcielnicami, krzyżami, kościołami, ale i szkołami, klasztorami, katedrami biskupimi, przy których czołowe miejsce zajmowała książka religijna, podająca Pismo św., liturgię sakramentów św., katechezę. Zawierają je nie tylko w Europie wczesnośredniowieczne biblioteki klasztorne i katedralne, np. w St. Gallen z misji Iroszkotów, ale i biblioteki katedralne w Gnieźnie, Krakowie, gdzie zachowały się pośród różnych kataklizmów dziejowych.

Ewangelizacji Powiśla, a potem Warmii, również towarzyszyła książka, jeszcze rękopiśmienna, a była nią głównie Biblia i Mszał. W takie proste środki ewangelizacyjne był wyposażony św. Wojciech, gdy przybył do nas ze swą misją. Taką księgą sięgającą czasów misji ewangelizacyjnej w Diecezji Warmińskiej jest XIII-wieczna, rękopiśmienna *Biblia* na pergaminie, przechowywana w zbiorach Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, pochodząca z Biblioteki Kolegiackiej w Dobrym Mieście. Za tymi podstawowymi księgami szły inne pisma,

potrzebne do studiów z zakresu humanistyki, filozofii, teologii, prawa i medycyny. Z upływem czasu było ich coraz więcej, zaczęto organizować biblioteki kościelne.

Ich powstawanie było powiązane z potrzebą studiów teologicznych i środowiskiem naukowym. Takie warunki spełniały na Warmii w średniowieczu Frombork, Dobre Miasto, Lidzbark Warmiński, a potem Braniewo, stąd też tam powstały pierwsze biblioteki kościelne, służące potrzebom dalszej ewangelizacji w Diecezji Warmińskiej.

## II. BIBLIOTEKA KAPITUŁY KATEDRALNEJ WE FROMBORKU

Biskup Anzelm w 1264 r. powołał do życia Warmińską Kapitułę Katedralną. Jej siedzibą był od 1288 r. Frombork. Jak wynika z dokumentu z 1287 r., Kapituła już z drugiego wyboru posiadała w swoim gronie czterech magistrów. Liczba kanoników, posiadających stopnie akademickie, powiększała się. Wpływ wywierały tu statuty biskupie i kapitulne, zobowiązujące kanoników do odbywania studiów uniwersyteckich i uzyskania stopnia akademickiego magistra lub bakalarza Pisma św. względnie licencjata prawa kościelnego, cywilnego lub medycyny.

Studia kanoników sprzyjały gromadzeniu książek, które poprzez zapisy testamentalne trafiały do Biblioteki Kapitulnej. Warto tu wspomnieć zapis kanonika Tomasza Wenera († 1498), profesora i rektora uniwersytetu w Lipsku, który ofiarował tej bibliotece 20 inkunabułów, w tym czterotomowe wydanie Pisma św. Fundatorami wielu inkunabułów byli m. in. kanonicy Maciej Launau († 1495), Bernard Sculteti († 1518), Baltazar Stockfish (ca † 1521), Achacy Freundt († 1533), Jan Sculteti († 1526), Tiedemann Giese († 1550), Jan Langhannigk († 1567), ks. Mateusz Westfal († 1484), ks. Jan Faulhaber, ks. Jerzy Hircinius († 1539).

Biblioteka Kapitulna służyła również istniejącej we Fromborku szkole katedralnej. W swoim istnieniu i działaniu była ona powiązana z miejscową Kapitułą. Kanonicy dbali o jej utrzymanie, ale także prowadzili w niej nauczanie. Szkoła ta istniała od połowy XIII do połowy XV w. Posiadała dwa wydziały: gramatyczny i teologiczny, a jej zasadniczym celem było przygotowanie młodzieży do stanu kapłańskiego.

W 1450 r. Biblioteka Kapitulna we Fromborku posiadała 160 rękopisów i książek. W 1454 r., w czasie wojny z Krzyżakami, uległa zniszczeniu rękopiśmienna część biblioteki. Wynalazek druku sprzyjał jednak odnowieniu i stałemu powiększaniu się księgozbioru. Z pism biblioteki Kapitulnej korzystał Mikołaj Kopernik, zostawiając na marginesach czytanych książek swoje notatki.

Według spisu z 1598 r. biblioteka obejmowała 800 tomów rękopisów i książek w 14 działach. W dziale teologii było dużo egzemplarzy Pisma św., w tym również konkordancje i komentarze biblijne św. Hieronima. Licznie były reprezentowane dzieła św. Jana Chryzostoma, św. Ambrożego, św. Augustyna, św. Bernarda z Clairvaux, Piotra Lombarda, św. Tomasza z Akwinu oraz wielu znanych autorów patrystycznych, średniowiecznych i renesansowych m. in. Franciszka Petrarki, Jana Pico della Mirandola.

Z pism teologii praktycznej należałoby odnotować istnienie *Manuale curatorum*, Katechez Marcina Kromera oraz bardzo licznych postylli, zwłaszcza Mikołaja z Liry, jak i zbiory homilii.

Biblioteka posiadała również pisma apologetyczne i polemiczne, m.in. Stanisława Hozjusza, Jana Fabriego, Jana Ecka. Dużo było ksiąg liturgicznych, m.in. szereg egzemplarzy Duranda *Rationale divinorum officiorum*, *De sacrificio Missae*, antyfonarzy, gradualów.

Sporo było pism z zakresu prawa. Zbiory źródeł prawa kościelnego z *Corpus Iuris Canonici* były reprezentowane przez *Dekrety* Gracjana, *Dekretaly* Grzegorza IX z glossami, *Liber sextus Decretalium* Bonifacego VIII oraz *Klementyny*. Z innych zbiorów należałoby wymienić zbiory *Decyzji* Roty Rzymskiej i dekretów soborowych, w tym również Soboru Trydenckiego.

W księgozbiornie fromborskim znajdowały się liczne komentarze prawnicze. W odniesieniu do *Dekretów* Gracjana korzystano z licznych komentarzy. Większość komentarzy dotyczyła jednak *Dekretalów* Grzegorza IX. Znane były komentarze do *Liber Sextus Decretalium* i do *Klementyn*. Dużo podręczników było z zakresu prawa kościelnego, jak np. *Repertorium iuris canonici alphabeticum*. Nieliczne były pisma z zakresu prawa cywilnego. Na uwagę zasługują egzemplarze *Speculum Saxorum*.

Biblioteka Kapitulna miała też dział medyczny. O kształceniu medyków zabiegała zresztą Kapituła. Już w 1280 w jej gronie był *magister Arnold physicus*. Czołową postacią w tej dziedzinie był później kan. Bartłomiej z Boroszewa, a w okresie renesansu kanonik Mikołaj Kopernik. W katalogach biblioteki Kapitulnej było sporo pism medycznych, autorów starożytnych, ale głównie średniowiecznych, m.in. Hipokratesa, Galena, Awicenny, Piotra de Montagna, Piotra Serapionis, Petrutiusa, Mondini, Jana de Tornamira. Powtarzały się tytuły pism z zakresu chirurgii i zielniki.

W Bibliotece Kapitulnej we Fromborku były również książki z zakresu historii powszechnej i Kościoła, astronomii i geometrii, filozofii, gramatyki, poezji, śpiewu i muzyki kościelnej.

W 1626 r. Biblioteka Kapitulna we Fromborku została obrabowana przez wojska szwedzkie króla Gustawa Adolfa. Około 428 tomów, w tym sporo rękopisów, trafiło do Uppsali. Jej Biblioteka Uniwersytecka posiada jeszcze dziś tylko z Fromborka 225 tomów. Inne znalazły się w Bibliotece Królewskiej w Sztokholmie. Część otrzymała córka Gustawa Adolfa Krystyna i wraz nią trafiły potem do Rzymu. Resztę rozdzielili między siebie wojskowi. Nieliczne z nich trafiły potem do bibliotek szwedzkich w Strängnäs i Skokloster.

Po stratach z wojen szwedzkich zaczęto na nowo gromadzić książki. Do zacnego grona fundatorów wpisali się kanonicy: Jan Jerzy Kunigk († 1719), Wojciech Ludwik Grzymała († 1737), Jan Steffen († 1832), Józef Neumann († 1867); biskupi: Jan Stanisław Zbąski († 1697), Andrzej Stanisław Hatten († 1841). Po kasacie klasztorów w 1810 r. przez rząd pruski, przejęła ona m.in. biblioteki ze Stoczka i Kadyn. W 1929 r. liczyła 21 500 woluminów.

Budynek tej biblioteki spłonął w 1945 r. Niekompletne informacje pozwalają przypuszczać, iż część zbiorów bibliotecznych, a także archiwalnych, została przejęta przez Armię Czerwoną jako zdobycz wojenna. Wspomina o tym Juri

Nikolajewitsch Iwanow w książce *Von Kaliningrad nach Königsberg. Auf der Suche nach verlorenen Schätzen*. Zbiory te były początkowo zlokalizowane w Baldze (obecnie Wessjoloe), potem w Moskwie. Część z nich powróciła po 1956 r., ale nie wszystkie. Niektóre informacje zdają się wskazywać na archiwum wojskowe w Moskwie, jako miejsce ich obecnego pobytu.

Resztki inkunabułów Biblioteki Kapituły Katedralnej z Fromborka trafiły w 1946 r. do Biblioteki Seminarium Duchownego w Olsztynie. Noszą one pieczęć proveniencyjną: *Bibliotheca Capituli Warmiensis Frauenburg*.

Jeden z inkunabułów fromborskich zasługuje na szczególną uwagę, mianowicie *Breviarium Warmiense*, drukowany w 1494 r. w Norymberdze. Brewiarz ten należał w 1540 r. do Mikołaja Humana, dziekana Kapituły Katedralnej i na odwrocie karty ochronnej zawiera odpis *Nicolai Copernici. Ad latitudinem regionis LIII graduum*. Jest to opracowana przez kanonika Mikołaja Kopernika tabela wschodów i zachodów Słońca dla 54<sup>o</sup> szerokości geograficznej, a więc dla Fromborka i Warmii, która dla poszczególnych pór roku podawała długość dnia oraz w zależności od niej właściwy czas odmawiania modlitw wieczornych.

### III. BIBLIOTEKA KAPITUŁY KOLEGIACKIEJ W DOBRYM MIEŚCIE

W Dobrym Mieście istniała Kapituła Kolegiacka, a przy niej od drugiej połowy XIV w. szkoła kolegiacka. Kapituła Kolegiacka powstała w 1341 r. Założona w Pierzchałach koło Braniewa, przeniesiona do Głotowa, a potem do pobliskiego Dobrego Miasta, przetrwała aż do XIX w. W 1960 r. została ponownie erygowana. Przy Kolegiacie w Dobrym Mieście istniała szkoła. Przeznaczona była głównie dla chłopców pochodzenia pruskiego. Nauczanie w niej prowadzili kanonicy Kapituły Kolegiackiej, z której grona wielu posiadało wykształcenie uzyskane na uniwersytetach w Pradze, w Krakowie, Wiedniu, Lipsku, a nawet w Paryżu i Rostocku.

Przy Kolegiacie istniała też cenna biblioteka, od 1347 r. Tylko nieliczne tomy zostały zrabowane przez wojska szwedzkie, większość się ostała. W 1929 liczyła 1473 dzieła, w tym 52 rękopisów, 60 inkunabułów z zakresu homiletyki, patrystyki, teologii pastoralnej, historii Kościoła i świeckiej, nauk przyrodniczych, filozofii, literatury pięknej.

Ofiarodawcami ich byli miejscowi kanonicy, m.in. ks. Ignacy Herr, ks. Paweł Snopek († 1554), ks. Jerzy Knobloch († 1615), ks. Walenty Dąbkowski († 1624), ks. Urban Jost († 1629), ks. Szymon Lange († 1669).

Biblioteka Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” przejęła po ostatniej wojnie również część Biblioteki Kapituły Kolegiackiej z Dobrego Miasta, składającą się z inkunabułów i licznych starodruków. Zachowany rękopiśmienny katalog tej biblioteki z ok. 1930 r. wymienia 1105 pozycji, z których tylko część znajduje się w Bibliotece Seminarium Duchownego w Olsztynie. Ciągłe pojawiają się w antykwariatach egzemplarze tej Biblioteki, zarówno rękopisy, jak i starodruki.

#### IV. BIBLIOTEKA ZAMKOWA BISKUPIA W LIDZBARKU WARMIŃSKIM

Założył ją biskup Herman z Pragi († 1349). Powiększali ją następcy, biskupi Jan Abezier, Łukasz Watzenrode, Jan Dantyszek. Splądrowana została w 1704 r. przez wojska szwedzkie Karola XII. Łupem wojskowych i królewskich urzędników (Olof Hermelin, Nils Esbjörnsson, Otto Reinhold Strömfeldt, Josias Cederhjelm, Carl Piper) padły przede wszystkim archiwalia i rękopisy z zakresu patrystyki, humanistyki i pisma reformacyjne. Z Lidzbarka wywieziono je na siedmiu wozach z czterokonnym zaprzęgiem. Część zdobyczy trafiła potem do biblioteki Abo (Turku) w Finlandii i w 1827 r. uległa tam spaleni.

Gdy w 1795 r. zamek w Lidzbarku przestał być rezydencją biskupią, brak nadzoru nad nim, nad książkami i archiwaliai, wojny napoleońskie w latach 1806–1807 i 1812–1814 doprowadziły do dalszych strat. Z przeniesieniem stolicy biskupiej do Fromborka, resztki tej biblioteki trafiły do Braniewa i Fromborka. Niektóre księgi, jak wynika to z notatek proveniencyjnych oraz pięknych superekslibrisów, należały ongiś do biskupów warmińskich: Łukasza Watzenrode († 1512), Jana Dantyszka († 1548), Jana Stefana Wydźgi († 1679).

Katalog tej biblioteki z 1633 r. zawierał 784 pozycje i dzielił autorów i ich książki na następujące działy: teologię, historię, prawo, nauki świeckie i herezje. Teologia była reprezentowana przez zespół klasyków, mianowicie pisma Pseudo-Dionizego Areopagity, św. Grzegorza z Nazjanzu, św. Ambrożego, św. Augustyna, św. Alberta Wielkiego, Aleksandra z Hales, św. Bonawentury, św. Tomasza z Akwinu, Dionizego Kartuzja, Wilhelma Ockhama, Mateusza z Krakowa, Ludwika z Prus, Jana Merkelina, Mikołaja z Liry, Stanisława Hozjusza. Wśród autorów pism znajdowali się m. in. Platon, Arystoteles, Plotyn, Ptolemeusz, Flawiusz, Cycero, Horacy, Liwiusz, Seneka, Mikołaj Kopernik, Giovanni Pico della Mirandola, Jan Dantyszek, Franciszek Petrarca, Joachim Vadianus. Z prawa należałoby wymienić autorów: Justynian, Gracjan, Alesander de Imola, Bartolus de Saxoferrato, Henryk Bohic, Franciszek de Zabarella. Do autorów świeckich i heretyckich byli zaliczeni: Jan Brenz, Andreas Althammer, Jan Buggenhagen, Jan Henryk Bullinger, Antoni Korwin, Erazm z Rotterdamu, Tiedemann Giese, Marcin Luter, Filip Melanchton.

#### V. BIBLIOTEKI DEKANALNE W ORNECIE I RESZLU

Biblioteki parafialne zaczęły powstawać w XV w., przeważnie przy parafiach miejskich. W większości gromadziły książki o tematyce teologicznej i liturgicznej. Największe z nich były w Elblągu i w Braniewie.

W Ornecie i Reszlu istniały biblioteki dekanalne. Posiadały cenne zbiory inkunabułów. Ofiarodawcami niektórych ksiąg byli tu: biskup warmiński Maurycy Ferber († 1538) oraz jego kanclerz ks. Feliks Reich († 1539). Resztki z tych księgozbiorów trafiły po 1945 r. do Biblioteki Seminarium Duchownego w Olsztynie.

## VI. BIBLIOTEKI KOŚCIELNE W BRANIEWIE

W Braniewie Franciszkanie osiedlili się i założyli klasztor w 1310, a faktycznie w 1330 r. Byli nastawieni na pracę misyjną w krajach nadbałtyckich. Przy klasztorze tym istniała najstarsza w Braniewie biblioteka kościelna. W połowie XV w. obejmowała ona 350 dzieł, wśród których poczesne miejsce zajmowali klasycy filozofii i teologii Średniowiecza, mianowicie: Arystoteles i jego komentatorzy, św. Ambroży, św. Augustyn, Hugo ze św. Wiktora, Piotr Lombard, św. Albert Wielki, św. Bonawentura. Były również pisma z historii Kościoła i literatury, jednak najwięcej było pism homiletycznych i egzegetycznych, co wynikało zapewne z działalności kaznodziejskiej braniewskich Franciszkanów.

Część ksiązek pochodziła z darowizn. Jednym z największych ofiarodawców był ks. kan. Tomasz Werner, rodem z Braniewa, który w 1498 r. zapisał bibliotece klasztornej ponad 35 tomów swej cennej biblioteki. Do grona ofiarodawców należeli również: kanonik Fabian Emmerich, kan. Bernard Sculteti i ks. Jerzy Hircinius.

Klasztor istniał do 1565 r. Wówczas biblioteka wraz z klasztorem przeszła w ręce Jezuitów. Była najcenniejszą częścią księgozbioru w prowadzonym przez Jezuitów Kolegium. Wzbogacony on został za czasów kardynała Stanisława Hozjusza książkami z Biblioteki Biskupiej w Lidzbarku i Kapitulnej z Fromborka. Jezuiti włączyli swój księgozbiór przeniesiony z Gramunkeholmen ze Szwecji. Księgozbiór powiększył swymi darowiznami biskup Marcin Kromer, Stanisław Karnkowski, arcybiskup gnieźnieński, kanonicy fromborscy Sebastian Kromer i Paweł Górnicki, Eggert von Kempen, dziekan Kapituły, Jan Kretzmer, Michał Działyński, późniejszy biskup kamieniecki, kanonik Jan Preuck, Jakub Euchholz, proboszcz z Dzierżonia i Herman Wejer, proboszcz z Malborka. W 1599 r., a potem w spadku po śmierci w 1608 r. doszły liczne i cenne książki po Michale Neumanie z Dobrego Miasta, biskupim ekonomie. Do hojnych fundatorów biblioteki należała warmińska rodzina Barszczów.

W 1626 r. Braniewo, miasto, jego kościoły, szkoły i biblioteki padły łupem wojsk szwedzkich króla Gustawa Adolfa. Szwedzi zabrali ponad 1300 ksiązek z Braniewa. Podobny los spotkał również księgozbiory Cystersów w Pelplinie i Oliwie, Dominikanów w Tezewie, Benedyktynek w Żarnowcu. Zrabowane książki, w tym około 430 inkunabułów, liczne rękopisy, trafiły do Biblioteki Uniwersyteckiej w Uppsali i Lund, do Królewskiej w Sztokholmie, do bibliotek w Skokloster, Linköping, Strängnäs i Västerås. Gustaw Adolf nie kierował się tu racjami naukowymi. Chodziło mu o zniszczenie katolickiego ośrodka studiów i szkół jakim było Braniewo. W ten sposób chciał przeszkodzić kształceniu młodzieży w Braniewie. Był to też przejaw walki wyznaniowej, a także narodowej. Jezuita bowiem przyczynili się poprzez szkolnictwo i studia w Braniewie nie tylko do rozwoju nauki, chrześcijaństwa, lecz również do podtrzymania polskości na Warmii i w sąsiedztwie.

Gdy w 1637 r. po opuszczeniu Szwedów, Jezuita powrócili do Braniewa, zajęli się odbudową budynków Kolegium i pozostałych instytucji kościelnych, w tym i biblioteki. Dzięki hojnym ofiarodawcom udało się w 1641 r. studia wznowić. Biblioteka zyskała nowych hojnych donatorów, wśród których należałoby wymie-

nić profesora Bartłomieja Nigrinusa, kanonika dr. Zygmunta Steinsohna z Dobrego Miasta, Wojciecha Rudnickiego, prepozyta z Fromborka, dr. Jana de Petra Fontini, królewskiego lekarza duńskiego. W 1655 ofiarował książki ks. Lilienthal, a w 1687 ks. Marcin Haarfeld, proboszcz z Henrykowa. Grono ofiarodawców powiększali: Hieronim von Rothenhof-Roth, Wawrzyniec Bombeck, kanonicy Jan Jerzy Kunigk, Jan Bużeński, Jerzy Bombeck oraz Jezuici Antoni Schmidt i Grzegorz Schenhoff. Biblioteka zawierała głównie literaturę teologiczną i filozoficzną, jaka była związana z programem studiów, prowadzonych przez Jezuitów w Braniewie. W szerokim zakresie była reprezentowana literatura z zakresu teologii duchowości i homiletyki. Część była już drukowana we własnej oficynie w Braniewie.

W 1773 r. papież Klemens XIV ogłosił kasatę Jezuitów. Na Warmii została ona wprowadzona w życie 20 VI 1780 r. Jezuici w Braniewie zakończyli swą działalność. Księgozbiór jezuicki tułał się po strychach Seminarium Duchownego, bez zabezpieczenia. Zainteresowano się nim dopiero w 1811 r., w trakcie organizacji gimnazjum w Braniewie. W 1820 r. księgozbiór ten wszedł do zasobów biblioteki Liceum „Hosianum”, a potem Akademii Państwowej w Braniewie.

Warto dodać, iż Seminarium Duchowne, Konwikt i Seminarium Papieskie, miały swoje oddzielne biblioteki podręczne.

Biblioteka Seminarium Duchownego w Braniewie z 1580 r. posiadała 90 tomów. Część pochodziła z darowizn, część z zakupu. Księgozbiór świadczył, iż była ona dostosowana do potrzeb szkolnictwa teologicznego i przygotowania duszpasterskiego. Zawierała więc pisma z zakresu teologii biblijnej, pastoralnej i liturgicznej, ponadto z prawa kościelnego, retoryki i literatury łacińskiej. Na uwagę zasługuje wśród nich: *Katechizm* Soboru Trydenckiego, pisma Hozjusza, Kromera, Piotra Kanizjusza, Jan Ecka. Donatorami wielu książek byli m.in. Marcin Kromer, późniejszy biskup, wikariusze katedralni Szymon Sutor i Andrzej Justus oraz kleryk Adrian Busau.

Księgozbiór powiększał się. Klerycy korzystali również z biblioteki Kolegium, potem Liceum „Hosianum” i Akademii Państwowej.

II wojna światowa zniszczyła Braniewo, miasto, kościół św. Katarzyny, szkoły, Seminarium Duchowne i Akademia Państwowa w Braniewie w 1945 r. zostały spalone, a w 1960 r. mury ich rozebrano.

Część starodruków, w tym inkunabułów, została w 1945 r. zabezpieczona przez Armię Czerwoną, wywieziona do Moskwy i w 1952 r. zwrócona Polsce, a w 1958 r. Bibliotece Warmińskiego Seminarium Duchownego w Olsztynie.

Ocalałe ze zniszczenia fragmenty księgozbioru Biblioteki przewieziono do Olsztyna i weszły w skład Biblioteki obecnej. Zgodę na *przejęcie księgozbioru Seminarium Duchownego i Akademii Duchownej filozoficzno-teologicznej w Braniewie* wydało Ministerstwo Oświaty pismem Nr Bibl. 1015/46 dnia 11 maja 1946 r. Staraniem ks. Teodora Bensch, ówczesnego Administratora Apostolskiego Diecezji Warmińskiej, ratowano je ze zgłiszcz spalonych budynków przewożąc do Olsztyna. Przewieziono jednak tylko książki ze sygnaturami De i Fb, a więc o tematyce teologicznej i historyczno-kościelnej, oraz pojedyncze egzemplarze innych sygnatur. Reszta, o sygnaturach A, B Ca Cb, Cbb, Da, Db, Dc, Dd, De, Df, Dg, Dk, Dl, Ea, Eb, Fa, Ga, Gb, Gc, Gd, Ge, H powędrowała do innych bibliotek, w większości prawdopodobnie do Uniwersyteckiej w Toruniu, jak na to zdaje się

wskazywać zachowana korespondencja z 1946 r. Instytucji zainteresowanych książkami kościelnymi z Braniewa było więcej.

17 X 1949 r. Biblioteka Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” wznowiła swą działalność w Olsztynie, przy ul. Mariańskiej 3.

Jak informował w 1960 r. informator o bibliotekach olsztyńskich dyrektorem biblioteki był ks. dr Jan Obląk. Zbiory liczyły wówczas 20 000 tomów. Liczba prenumerowanych czasopism 28. Czytelnia posiadała 10 miejsc.

Dalsze lata nie były łaskawe dla tej Biblioteki. Już w dniach od 22 do 24 sierpnia 1960 r. Wojewódzki Urząd Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk w Olsztynie dokonał rewizji księgozbioru i skonfiskował 49 książek. Na liście tej znalazły się pisma m.in. ks. biskupa Stanisława Adamskiego, Fr. Foerstera, ks. J. Kłosa, papieży Leona XIII i Piusa XI, ks. Ferdynanda Machaya, ks. J. Stepy, ks. A. Szymańskiego, Stanisława Grabskiego, ks. Arcybiskupa J. Teodorowicza, ks. Stefana Wyszyńskiego. W piśmie z 26 VIII 1960 r. (Nr S, s. 79–60) Marian Fronczek, naczelnik Wojewódzkiego Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk w Olsztynie, domagał się dostarczenia III, IV i V tomu *Sacrum Poloniae Millenium*: zakwestionowanych w czasie kontroli księgozbioru Seminarium w dniach 22–24 sierpnia br. grożąc w razie odmowy wystąpieniem do Prokuratury w celu przeprowadzenia postępowania karnego.

W 1962 r. władze administracyjne Olsztyna wymusiły przeprowadzenie Seminarium Duchownego z ul. Mariańskiej 3 do budynku przy pl. Bema 2. Z racji panującej tam ciasnoty, część księgozbioru bibliotecznego została ulokowana na wewnętrznej klatce schodowej. Druga część, inkunabuly i starodruki, trafiła w 1969 r. do zagrzybionego budynku przy al. Wojska Polskiego 39. Wieloletnie starania o pozwolenie na budowę nowego budynku Seminarium Duchownego zaowocowały dopiero w 1973 r. decyzją o rozbudowie budynku przy ul. Kopernika 47, w którym znalazło się miejsce dla biblioteki i Archiwum. W 1975 r. rozpoczęło się przenoszenie rozproszonych zbiorów. Uroczyste poświęcenie nowego obiektu miało miejsce 16 II 1976 r. Zbiory liczyły około 40.000 tomów.

Ale i tu dochodziła wszechwładna przemoc, działająca pod nazwą znanych instytucji: Główny Urząd Celný, Warszawa, Świętokrzyska 126 lub Urząd Celný — Poczta, Warszawa ul. Chmielna 16, Urząd Celný Pocztowy, Gdynia, Plac Konstytucji 2, które konfiskowały nadchodzące z zagranicy książki, czasopisma. Wspierało je w tej niecnej działalności Ministerstwo Kultury i Sztuki w Warszawie, Departament Bibliotek, Domów Kultury i Działalności Społeczno-Kulturalnej, argumentując, iż tego rodzaju decyzja jest zasadna (Por. Pismo l. dz. DBS XXIII-50-55/78 z 15 IX 1978).

W ciągu 20 lat istnienia Biblioteki przy ul. Kopernika 47 zbiory pomnożyły się ponad czterokrotnie, dochodząc prawie do 180 000. Magazyn okazał się ciasny. Zaszła potrzeba wybudowania nowej biblioteki obok budynku Seminarium Duchownego przy ul. Hozjusza 15. Przeniesienie nastąpiło w maju i czerwcu 1997 r. Uroczyste poświęcenie miało miejsce w dniu 20 X 1997 r.



W dziejach Diecezji Warmińskiej i jej bibliotek kościelnych przez szereg pierwszych wieków ich istnienia czołowe miejsce w bibliotekach kościelnych zajmowała książka prawnicza, przede wszystkim z zakresu prawa kanonicznego, rzadziej cywilnego. Wynikało to z racji podejmowanych studiów, jak i potrzeb Kościoła Warmińskiego, który pełnił tu nie tylko posługę religijną, lecz również funkcje administracyjne. Wielu prawników po swoich studiach uniwersyteckich piastowało stanowiska i urzędy nie tylko na Warmii, w Zakonie Krzyżackim, ale nawet w Kurii Papieskiej i na dworach królewskich.

W bibliotekach kościelnych warmińskich przeważały dzieła z zakresu teologii praktycznej, a więc głównie biblijnej i homiletycznej.

Na Warmii do Soboru Trydenckiego nie było akademickich studiów teologicznych. Szkoła katedralna we Fromborku dawała tylko podstawowe wykształcenie teologiczne. Rodzimi teologowie jak Tomasz Werner, kształcili się, pisali i wykładali poza diecezją. Na Warmii teologia była przedmiotem zainteresowania głównie ze strony duchownych duszpasterzy. Była to teologia praktyczna, mianowicie biblijna, pastoralna, homiletyczna i liturgiczna. Wynikało to z zadania, przed jakim stał Kościół Warmiński: ewangelizacja zamieszkałej na Warmii ludności pruskiej i osiedlanej z Polski i Niemiec, praca duszpasterska wśród ludzi.

Katalogi bibliotek warmińskich, zwłaszcza parafialnych, notują więc sporo egzemplarzy Pisma św. Zachowały się egzemplarze Biblii z końca XV w., drukowane w Norymberdze, Bazylei, Lubecie i w Strasburgu, zawierające sam tekst biblijny, jak i z komentarzem Mikołaja z Liry.

W katalogach średniowiecznych bibliotek warmińskich można napotkać sporą grupę pism biblijnych, pełniących rolę pomocniczą w duszpasterstwie. Są to głównie komentarze, zawierające egzegezę biblijną.

Spotyka się więc pisma egzegetyczne św. Hieronima, św. Grzegorza Wielkiego, św. Augustyna. Najpopularniejszym jednak komentatorem Pisma św. z okresu średniowiecza XII/XIII w. był na Warmii Mikołaj z Liry, francuski Franciszkanin.

Istniejące na Warmii szkoły — mianowicie szkoła katedralna we Fromborku, kolegiacka w Dobrym Mieście i zamkowa w Lidzbarku Warmińskim, a potem Kolegium, Seminarium i Alumnat w Braniewie, wreszcie Akademia Państwowa, skupiały wokół siebie spore grono nauczycieli, inteligencji, ludzi nauki. Działały przy nich dobrze wyposażone biblioteki. Umożliwiały wszechstronne kształcenie młodzieży. Stanowiły czynnik rozbudzający zainteresowania naukowe. Potrzeby tych szkół programowały katalogi warmińskich bibliotek kościelnych. Ludzie nauki Warmii poprzez uczelnie, na których studiowali, mieli dobre powiązania z nauką i kulturą Europy zachodniej.

Średniowiecze nie wydało na Warmii wielu ludzi wybitnych. Ciężar kształcenia położony był na zapewnienie potrzeb podstawowych ludzi tu żyjących, dla szkół parafialnych i średnich, dla administracji. Okres średniowiecza był jednak dobrym przygotowaniem do następnej epoki, mianowicie do renesansu. Kościół mógł się tu poszczycić szeregiem wybitnych ludzi nauki i kultury. Wspomnę tu Jana Dantyszka, Mikołaja Kopernika, Stanisława Hozjusza, Marcina Kromera. Kościół na Warmii wykorzystał z tego okresu swe bogate doświadczenie w zakresie kształcenia i z nowymi siłami przystąpił do tworzenia własnego szkolnictwa wyższego w Braniewie, zakładając tam kolegium, a potem Seminarium Duchowne. Do tych

historycznych tradycji szkolnych i bibliotecznych nawiązało Seminarium Duchowne w Olsztynie po 1945 r., odbudowując i rozwijając mimo wielu przeszkód swój księgozbiór, nieodzowną pomoc w kształceniu teologicznym, w rozwoju człowieka w kierunku prawdy i dobra.

Od pojawienia się pierwszej książki rękopiśmiennej minęło prawie 750 lat, a od drukowanej około 700 lat. Książki warmińskie los doświadczył bardzo surowo. Wojny i zniszczenia, rabunek i wywóz książek, restrykcje administracyjne władz. Należałoby tu jeszcze wymienić pruski *Kulturkampf* w XIX w., z jego kasatą zakonów, likwidacją klasztorów i ich cennych bibliotek. Przemoc wobec książki była stosowana na Warmii ze strony Szwedów, Niemców, Rosjan i Polaków. Miało w niej udział wojsko, ale i władze cywilne. Źródła działań były najczęściej ideologiczne i polityczne. Wymierzone były w Kościół katolicki, w jego szkolnictwo, inteligencję. Nazwy były różne, w istocie rzeczy chodziło zawsze o to samo: zniszczyć, zatrzymać, przeszkodzić. Zło zawarte w rabunku, konfiskacie, kasacie, administracyjnych ograniczeniach było skierowane nie tyle wobec książki, co wobec człowieka, jego wolności przejawiającej się w jego prawie do rozwoju intelektualnego i religijnego.

#### Źródła wykorzystane w artykule:

- Biblia scripta in pergamento, XIII w., AAWO, AB H 250.
- Catalogus Librorum Bibliothecae Vicariae in Ecclesia Collegiata Guttstadiensis fundata, a me Francisco Ignatio Herr, Praeposito Canonico Guttstadiensis inscriptorum ab Anno 1744to. AAWO, Dobre Miasto 15.
- Katalog der Dombibliothek zu Guttstadt. [ok. 1930] Rękopis. Biblioteka Seminarium Duchownego *Hosianum* w Olsztynie, (= BSDHO), sygn. IV N 404
- Ludwig von Semern, Ergänzungen zum Katalog der Domkirche Guttstadt 1933. Rękopis. BSDHO, sygn. IV G 7897
- Hans Grimme, Kleiner Führer durch die Domkirche zu Guttstadt, das Kollegitstift und seine Bibliothek, 1938. AAWO, Dobre Miasto 88.
- Catalogus Librorum Bibliothecae Preuckianae Borussicae, Rękopis. BSDHO, sygn. IV J 4140
- Korespondencja Archiwum Diecezji Warmińskiej oraz Biblioteki Seminarium Duchownego w Olsztynie za lata 1946–1960. AAWO.
- Akta Biblioteki Warmińskiego Seminarium Duchownego *Hosianum*, Olsztyn, Kopernika 47, za lata 1975–1996. Archiwum Akt Nowych Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie.

#### Literatura:

- B e n d e r Josef, Geschichte der philosophischen und theologischen Studien in Ermland, Braunsberg 1868.

- Hipler Franz, *Bibliotheca Warmiensis oder Literaturgeschichte des Bistums Ermland, Braunsberg und Leipzig* 1872.
- Hipler Franz, *Analecta Warmiensa. Studien zur Geschichte der ermländischen Archive und Bibliotheken*, Braunsberg 1872.
- Gruchot H., *Zur Geschichte des Jesuiten — Kollegiums zu Braunsberg. Verzeichnis der Braunsberger Drucke. Beilage zu dem Jahresbericht über das Königliche Gymnasium zu Braunsberg* 1887.
- Boetticher A., *Die Bau- und Kunstdenkmäler in Ermland, Königsberg* 1894.
- *Katalog der Bibliothek des Kgl. Lyceum Hosianum in Braunsberg*. 2. Auflage, Braunsberg 1906.
- Kolberg Josef, *Die Inkunabeln aus ermländischem Besitze auf schwedischen Bibliotheken*, *ZGAE* 18 (1913), s. 94–137.
- Motzki A., *Braunsberg im zweiten schwedisch-polnischen Kriege. Ein Beitrag aus dem Vatikanischen Staatsarchiv*, Braunsberg 1913.
- Collijn I., *Bibliotheca Collegii Societatis Jesu in Suetia*, Uppsala 1914.
- Barwiński E., *Sprawozdanie z poszukiwań w Szwecji*, Kraków 1914.
- Kolberg Josef, *Bücher aus ermländischen Bibliotheken in Schweden*, *ZGAE* 19 (1916), s. 406–512, 534.
- Birkenmajer A., *Książka O. Waldego o szwedzkich zdobyciach bibliotecznych*, *Ekstibris* 5 (1924), s. 65–78.
- Brachvogel Eugen, *Die Bibliothek der Burg Heilsberg*, *ZGAE* 1929, s. 274–358.
- Brachvogel Eugen, *Die Bibliotheken der geistlichen Residenzen des Ermlandes, w: Königsberger Beiträge. Festgabe zur Vierhundertjährigen Jubelfeier der Staats- und Universitätsbibliothek zu Königsberg*, Königsberg 1929, s. 35–44.
- Will Edmund, *Zur Geschichte der Braunsberger Bibliotheken bis zum Beginn des neunzehnten Jahrhunderts*, w: *Königsberger Beiträge*, jw., s. 374–388.
- Funk Philipp, *Staatliche Akademie Braunsberg*, w: *Das akademische Deutschland*, hgb. M. Doeberl, O. Scheel, Schlink, H. Sperl, E. Sprenger, H. Bitter, P. Funk, Berlin 1930, s. 677–682.
- Birch-Hirschfeld [-Trille] Anneliese, *Geschichte des Kollegiatstiftes in Guttstadt 1341–1811. Inaugural — Dissertation der hohen philosophischen Fakultät der Albertus-Universität in Königsberg Pr. zur Erlangung der Doktorwürde*, Braunsberg 1931.
- Matern Georg, *Geschichte der Pfarrgemeinde SS. Petri und Pauli in Rössel, Königsberg* 1935.
- Grimme A., *Die Kollegiatstiftsbibliothek zu Guttstadt in Vergangenheit und Gegenwart*, Guttstadt 1936.
- Reczyński K., *Biblioteka Kolegiacka w Dobrym Mieście*, *Komunikaty Działu Informacji Naukowej. Seria Sztuki i Kultury, Instytut Mazurski w Olsztynie* 2(1947), s. 1–10.
- Zawadzki Józef, *Sprawozdanie ze stanu bibliotek i archiwów Diecezji Warmińskiej*, *Zapiski Towarzystwa Naukowego w Toruniu* 13(1948), s. 103.
- Trypućko Józef, *Polonica vetera Uppsaliensia. Catalogue des imprimés polonais ou concernant la Pologne des XV<sup>e</sup>, XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles conservés a la Bibliothèque de l'université Royale d'Uppsala*, Uppsala 1958.
- Pietrulewicz H. i inni, *Biblioteki Olsztyńskie. Informator*, Olsztyn 1960, s. 25.
- Pilichowski Czesław, *Z dziejów szwedzkich zaborów bibliotek i archiwów polskich w XVII i XVIII wieku*, *RGd* 59 (1960), s. 127–179.
- Wojtkowski Julian, *Kustosz Warmiński Tomasz Werner z Braniewa (1498) i jego księgozbiór*, *KM-W* 3(1961), s. 355–375.
- Korotajowa Krystyna, *Oficyna Braniewska 1589–1773*, Olsztyn 1964, IV F 986.

- Borzyszkowski Marian, Szkoły diecezji warmińskiej w okresie od XIII do połowy XVI wieku, *SW* 2:1965, s. 31–63.
- Korewa J., Z dziejów diecezji warmińskiej w XVI w. Geneza Braniewskiego *Hosiannum*. Przyczynek do zespolenia Warmii z Rzeczpospolitą 1549–1564, Poznań 1965.
- Obłąk Jan, O początkach Kolegium Jezuickiego i Seminarium Duchownego w Braniewie, *SW* 5:1968, s. 5–41.
- Incunabula quae in bibliothecis Poloniae asservantur, T. I–II, Vratislaviae – Varsaviae – Cracoviae 1970.
- Jarzębowski L., Biblioteka Mikołaja Kopernika, Toruń 1971.
- Trypućko Józef, Próba rekonstrukcji biblioteki kolegium Jezuickiego w Braniewie wywiezionej w r. 1626 do Szwecji, w: *Dawna książka i kultura*, Wrocław 1975, s. 207–220.
- Jarzębowski L., Księgozbiór Fromborski i Braniewski na tle sytuacji kulturalnej Warmii i Pomorza, *Roczniki Biblioteczne* 20:1976 z. 1–2, s. 1–25.
- Turek Władysław, Nowy gmach Biblioteki Seminarium Duchownego, *Posłaniec Warmiński czyli Kalendarz Maryjny na rok 1976*, Olsztyn 1975, s. 71–74.
- Ochranowicz Barbara, Suchta Irena, Minakowski Jerzy, Katalog zasobów czasopism i wydawnictw zbiorowych bibliotek Olsztyna, cz. 1–4, Olsztyn 1976–1979.
- Turek Władysław, Poświęcenie Archiwum Diecezjalnego i Biblioteki Seminarium Duchownego, *Posłaniec Warmiński czyli Kalendarz Maryjny na rok 1977*, Olsztyn 1976, s. 143–146.
- Madej Henryk, Pierwszy rok pracy Biblioteki i Archiwum, *Posłaniec Warmiński czyli Kalendarz Maryjny na rok 1978*, Olsztyn 1977, s. 162–165.
- Hedlund M., Katalog der datierten Handschriften in lateinischer Schrift vor 1600 in Schweden. Band III: Die Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala. 1. Text, Stockholm 1977.
- Madej Henryk, Wezoraż i dziś Biblioteki WSD i Archiwum Kurii Diecezji Warmińskiej, *WWD* 2–3 (1978), s. 108–111.
- Keferstein Halina, Książka w Braniewie 1565–1626, Olsztyn 1978, (maszynopis).
- Borzyszkowski Marian, Polonika katolickie z Warmii i Powiśla, *Posłaniec Warmiński czyli Kalendarz Maryjny na rok 1980*, Olsztyn 1979 s. 83–85.
- Borzyszkowski Marian, Polonika warmińskie, mazurskie i powiślańskie na wystawie bibliotecznej, *Posłaniec Warmiński czyli Kalendarz Maryjny na rok 1981*, Olsztyn 1980, s. 82–84.
- Keferstein Halina, Biblioteka Kapituły Fromborskiej, *RO* XII–XIII: 1981, s. 49–69.
- Borzyszkowski Marian, Albert der Grosse, seine Werke und Einflüsse in Ermland, Pomesanien und Pommerellen, w: *Miscellanea Mediaevalia*, hgb. von A. Zimmermann, Band 14: Albert der Grosse, seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung, Berlin – New York 1981, s. 256–259.
- Arszyński M., Kutzner M., Katalog zabytków sztuki, Braniewo, Frombork, Orneta i okolice. Tekst i ilustracje, Warszawa 1981.
- Borzyszkowski Marian, Wystawa biblioteczna z okazji 250-lecia urodzin Księcia Biskupa Ignacego Krasickiego, *SW* 22–23:1985–1986, s. 209–216.
- Kamolowa D., Muszyńska K., Zbiory rękopisów w bibliotekach i muzeach w Polsce, Warszawa 1988, s. 180–181.
- Borzyszkowski Marian, Die Werke des hl. Thomas von Aquin in den Bibliotheken in Pommerellen und Ermland, w: *Miscellanea Mediaevalia*. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln, hgb. von Albert Zimmermann, Band 19: Thomas von Aquin, Berlin – New York 1988, s. 365–376.

- Borzyszkowski Marian, Starodruki po ś.p. ks. prof. dr. Stanisławie Zdanowiczu, przekazane Bibliotece Warmińskiego Seminarium Duchownego *Hosianum* w Olsztynie, *SW* 26:1989, s. 243–248.
- Borzyszkowski Marian, Inkunabuly Biblioteki Warmińskiego Seminarium Duchownego *Hosianum*, *Bibliotekarz Olsztyński* 3 (1989), s. 9–12.
- Borzyszkowski Marian, Marcin Kromer — wystawa archiwalna i biblioteczna, *SW* 26:1989, s. 221–224.
- Borzyszkowski Marian, Wystawa biblioteczna: Święta Lipka 1687–1987, *SW* 27:1990, s. 325–329.
- Nikolajewitsch Iwanow Jurij, Von Kaliningrad nach Königsberg. Auf der Suche nach verlorenen Schätzen, Leer 1991.
- Borzyszkowski Marian, Ludzie nauki na średniowiecznej Warmii, *SW* 29:1992, s. 13–31.
- Borzyszkowski Marian, 500-lecie odkrycia i ewangelizacji Ameryki w świetle pism biskupa Jana Dantyszka i księgozbioru Seminarium Duchownego w Olsztynie, Uwagi na marginesie wystawy bibliotecznej, *SW* 29:1992, s. 269–276.
- Borzyszkowski Marian, Boże Narodzenie w malarstwie niderlandzkim i flamandzkim. Wystawa biblioteczna, *Postanice Warmiński* 17–30 I 1993 nr 2, s. 8.
- Borawska T., Rietz H., Die Bibliothek des Leipziger Professors Thomas Werner (gest. 1498) aus Braunsberg in Preussen, w: Beiträge der polnischen Stipendiaten der Herzog August Bibliothek zur Philosophie, Geschichte und Philologie, hg. von J. Pióżyński, Kraków 1994, s. 93–110.
- Borzyszkowski Marian, Poklon Trzech Mędrców. Wystawa biblioteczna w Olsztynie, *Słowo Dziennik Katolicki* 28 XII 1995 nr 250, s. 5.
- Szorc Alojzy, Kopiczko Andrzej, Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum”. Zarys dziejów, Olsztyn 1995.
- Borawska T., Medeltida handskrifter fran Ermland i de svenska biblioteken, W: A Catalogue and Its Users. A Symposium on the Uppsala Collection of Medieval Manuscripts, Uppsala 1995, s. 71–79.
- Borawska T., Borzyszkowski M., Kopiczko A., Wojtkowski J., Słownik biograficzny Kapituły Warmińskiej, Olsztyn 1996.
- Grzebień Ludwik, Encyklopedia wiedzy o Jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995, Kraków 1996.
- Keferstein Halina, Biblioteka Kolegiacka w Dobrym Mieście, zarys historyczny i próba charakterystyki od początków do 1814 r., *SW* 30:1993, s. 301–334.
- Borzyszkowski Marian, Z dziejów warmińskich bibliotek kościelnych, *Bibliotekarz Olsztyński* 1998.
- Szorc Alojzy, Kolegium Jezuickie w Braniewie i jego księgozbiór 1565–1626, Olsztyn 1998.

HILFE DES BUCHES UND GEWALT GEGEN DAS BUCH ALS AUSDRUCK  
DES GUTEN UND DES BÖSEN IN DER MENSCHLICHEN HANDLUNG  
AM BEISPIEL DER GESCHICHTE VON KIRCHLICHEN BIBLIOTHEKEN  
IN ERMLAND

ZUSAMMENFASSUNG

Die Verbreitung des Christentums wurde von den Menschen mit Hilfe der Bücher unterstützt. Auch bei der Evangelisierung von Weichselgebiet und dann Ermland leistete das Buch, damals noch die Handschrift, eine große Hilfe. Es waren hauptsächlich das Messbuch und die Bibel, aber auch andere Bücher, die zu den Studien im Bereich der Geisteswissenschaften, Philosophie, Theologie, Jura und Medizin dienten. Im Laufe der Zeit gab es immer mehr Bücher, so dass die Entstehung der ersten kirchlichen Bibliotheken möglich war.

Ihre Gründung knüpfte an die Bedürfnisse der Theologiestudenten und des wissenschaftlichen Milieus. Die Bedingungen für ihre Existenz erfüllten im Mittelalter solche ermländischen Städte wie Frauenburg, Guttstadt, Heilsberg, in der späteren Zeit auch Braunsberg und Allenstein. Dort sind kirchliche Bibliotheken entstanden, die der weiteren Evangelisierung in der Ermländischen Diözese dienten.

Seitdem die erste Handschrift in Ermland erschienen ist, sind fast 750 Jahre vergangen; der erste Druck erschien vor zirka 700 Jahren. Das Schicksal der ermländischen Bücher war häufig verhängnisvoll, bestimmt von Kriegen, Zerstörungen, Plünderungen, Deportationen und Beschränkungen der Obrigkeit. Man muss hier als Beispiel den Bismarckschen Kulturkampf im 19. Jahrhundert nennen, mit seinen schlimmen Folgen wie Liquidierung der Orden, Klöster und ihrer kostbaren Bibliotheken. Die Gewalt gegen das Buch in Ermland war das Werk der Schweden, Deutschen, Russen und Polen, und das sowohl der Soldaten, als auch der Zivilbehörden. Die Gründe dafür waren meistens ideologisch und politisch, es handelte sich vor allem um den Kampf gegen die katholische Kirche mit ihrem Bildungswesen und ihrer Intelligenz. Die Parolen waren verschieden, aber der Sinn blieb immer gleich: es ging um das Zerstören, Behalten, Verhindern. Das Böse der Plünderung, der Beschlagnahme, der administrativen Beschränkungen war eigentlich nicht direkt gegen das Buch gerichtet, sondern vielmehr gegen den Menschen, gegen seine Freiheit, deren Ausdruck das Recht auf die intellektuelle Entwicklung ist.

**ZADANIA WSPÓLNOT PARAFIALNYCH  
ZE SZCZEGÓLNYM UWZGLĘDNIENIEM  
FUNKCJI PROBOSZCZÓW I RAD PARAFIALNYCH  
W DOBIE WARMIŃSKIEJ ODNOWY POTRYDENCKIEJ  
NA PRZEŁOMIE XVI I XVII WIEKU**

Do czasów Hozjusza na Warmii obowiązywało miejscowe duchowieństwo ustawodawstwo biskupa Watzenrodego, który długo przed Soborem Trydenckim zabiegał o poprawę dyscypliny wśród kapłanów. To on zapewne wpłynął decydująco na diecezjalne zarządzenia traktujące o życiu warmińskiego duchowieństwa podczas synodu w 1497 roku<sup>1</sup>. Biskup Jan Dantyszek miał także prowadzić w duchu odnowy trydenckiej swoje pasterzowanie już przed soborem w Trydencie. Świadczyć ma o tym jego inicjatywa wydania w Krakowie *Explanatio catholicae fidei* Filipa Archintasa. Biskup Dantyszek w 1546 roku zalecił ją wszystkim kapłanom diecezji warmińskiej, gdyż w sposób pozytywny prezentowała naukę Kościoła w oparciu o Pismo św. i Ojców<sup>2</sup>.

Stanisław Hozjusz jeszcze wyraźniej od swojego poprzednika, podczas synodu diecezjalnego w 1565 roku, kładł nacisk na właściwe życie moralne duchownych<sup>3</sup>. To egzekwowanie postaw moralnych warmińskich duszpasterzy było kontrolowane konsekwentnie podczas wizytacji generalnych i corocznych wizytacji dziekańskich. W dokumentach tych był rozdział „Examen Parochi”, w którym nie tylko podawano wiek proboszcza, jego wykształcenie i staż posługi, a również zwracano uwagę na życie osobiste oraz posiadanie odpisanych rozporządzeń biskupich (*liber domus*).

Kościół zazwyczaj były pod patronatem bądź biskupa, bądź kapituły. Rzadko, jak np. było to w Klewkach, prawo patronatu nad kościołem przysługiwało świeckim właścicielom majątku (było tak aż do 1945 roku). Patronowie przedstawiali kandydatów na proboszczów, którym następnie nadawali instrukcje kanoniczne biskupi<sup>4</sup>. W omawianym okresie liczba parafii ulegała dużym zmianom. W II połowie XVI stulecia Warmia odczuwała boleśnie brak kapłanów, o czym informują nas protokoły wizytacyjne. Tak więc w Tłokowie Mszę św. odprawiano co piątą niedzielę, zaś w Kłebowie co czwartą, a w Skolitach co trzecią niedzielę. Rzadki kontakt wiernych z kapłanem mógł stać się dobrym podłożem pod

<sup>1</sup> AAWO, AB, A 3, f. 189.

<sup>2</sup> M. Kamiński, Jan Dantyszek — człowiek i pisarz, *SW* 1:1964, s. 75.

<sup>3</sup> AAWO, AB, A 3, f. 193. Hozjusz uważał nieposłuszeństwo kapłanów oraz ich pożądanie za główne przyczyny pojawienia się herezji — por.: R. Kościelec, Problem tolerancji kontreformatorów w Rzeczypospolitej na przykładzie XVI i XVII wieku, Szczecin 1997, s. 69.

<sup>4</sup> W. Ploch, Geschichte des Kirchenrechts, t. 2, Wien 1961, s. 369–371.

krzewienie nowinek religijnych. Taki los spotkał kilka parafii w dekanacie Pieniężno<sup>5</sup>.

Dużym wsparciem dla życia religijnego na Warmii był stały napływ duchowieństwa z Mazowsza<sup>6</sup>. Tak więc, jak oblicza J. Obłąk, na 61 polskich kapłanów, którzy przybyli na Warmię w II połowie XVI wieku, aż 42 pochodziło z diecezji płockiej<sup>7</sup>. Wielokrotnie w protokołach z tego czasu spotykamy uwagi wizytatorów na temat pochodzenia proboszcza *ex Masovia*. Przykładowo proboszczem w Lamkowie, podczas wizytacji w 1597 roku, był Stanisław Czaplicki wywodzący się z diecezji płockiej<sup>8</sup>, tak jak Stanisław Czernik w 1565 roku będący proboszczem w Sętalu<sup>9</sup>. Praca tych kapłanów, znających język polski, była najbardziej pożądana na obszarach kolonizowanych przez mazowieckich chłopów. O troskliwości warmińskich biskupów nad rzeszą kolonizatorów świadczą fundacje polskich kaplic przez M. Kromera<sup>10</sup>.

Oprócz akt wizytacyjnych, o ilości parafii świadczą<sup>11</sup> także pisemne relacje warmińskich biskupów przekazywane do Watykanu. W pierwszej z nich, spisanej za biskupa Piotra Tylickiego w 1604 roku, naliczono 72 kościoły wraz ze świątyniami zakonnymi. Biskup Sz. Rudnicki odnotowuje 78 kościołów parafialnych i 16 filialnych. Biskup Działyński w relacji o stanie diecezji przesłanej do Rzymu w 1624 roku podaje liczbę 76 parafii (oprócz katedry we Fromborku i kolegiaty w Dobrym Mieście), gdy kilkanaście lat później biskup M. Szyszkowski szacuje ich na 93 (1640 rok), a znów jego następca w podobnej relacji do Rzymu z 1659 roku pisze o 81 parafiach<sup>12</sup>. Ta rotacja była na pewno spowodowana wydarzeniami wojennymi (1626–1635), które wywołały duży niedobór kapłanów. Brakowało wówczas zwłaszcza wikarych, stąd Msze św. odbywały się tylko w niedziele i święta. W pozostałe dni Msza święta była odprawiana przynajmniej dwa razy w tygodniu<sup>13</sup>.

<sup>5</sup> J. Obłąk, Z życia eucharystycznego na Warmii w drugiej połowie XVI wieku, *SW* 6:1969, s. 13–14.

<sup>6</sup> Trudno jest obecnie określić ilu duchownych było na Warmii do czasów reformacji, która zmieniła ten stan rzeczy. Interesującą próbę oszacowania tej liczebności dla wieku XIV i XV są badania G. Materna. Według tego badacza w połowie XV w. było 435 duchownych świeckich (w tym 201 proboszczów i 147 wikariuszy). Niska liczba duchownych, według Materna, była bezpośrednio uzależniona od braku większych miast — G. Matern, Die kirchlichen Verhältnisse in Ermland während des späten Mittelalters, Paderborn 1953, s. 31–43.

<sup>7</sup> J. Obłąk, Zagadnienie duszpasterstwa ludności polskiej na Warmii drugiej połowie wieku XVI, *SW* 7:1970, s. 31.

<sup>8</sup> AAWO, AB, B 4, f. 106.

<sup>9</sup> AAWO, AB, B 3, f. 50.

<sup>10</sup> Temat ten doczekał się źródłowego opracowania bp. J. Obłąka, Kaplice polskie Marcina Kromera na Warmii, *SW* 2:1965, s. 7–30. Ponadto fundacje te omawia: A. Kopiczko, Ustrój i organizacja diecezji warmińskiej w latach 1525–1772, Olsztyn 1993, s. 184–185.

<sup>11</sup> Według badań ks. A. Kopiczko po 1550 roku na terytorium diecezji warmińskiej były 74 parafie i 19 kościołów filialnych. — Tamże, s. 172.

<sup>12</sup> A. Szorc, Relacje biskupów warmińskich XVII i XVIII wieku do Rzymu o stanie diecezji, *SW* 5:1968, s. 221. Ten sam autor przyjmuje, że liczba parafii w badanym okresie wahała się od 70 do 80. Katakлизmy prowadziły do okresowego wyludniania wsi parafialnych, przez co spadały te kościoły do rzędu świątyni filialnych, aby w późniejszym czasie awansować do placówki parafialnej. — Tenże, Dominium warmińskie 1243–1772. Przywilej i prawo chełmińskie na tle ustroju Warmii, Olsztyn 1990, s. 139–140.

<sup>13</sup> W. Janowski, „Relatio status” biskupa warmińskiego Mikołaja Szyszkowskiego do Rzymu z 1640 roku, Olsztyn 1985, s. 45, maszynopis w zbiorach autora.



Odnowa potrydencka była skierowana głównie na uzdrowienie życia kapłańskiego. Zwłaszcza na terenie Prus Królewskich i Warmii poczynania reformacyjne stawały duże wyzwanie dla katolickich duchownych. Do tej pory kandydaci na duchownych przygotowywali się do swojej posługi w sposób praktyczny u boku proboszczów większych parafii. Najpierw adepci do stanu duchownego uzyskiwali pozwolenie na przywdzianie sutanny i golenie tonsury. Po takim przygotowaniu bywali oni, na podstawie tzw. dymisoriów (*litterae dimissoriae*), wyświęceni przez biskupów. Na Warmii do XVI wieku kształceniem kapłanów zajmowała się również szkoła katedralna we Fromborku oraz szkoła zamkowa w Lidzbarku Warmińskim<sup>14</sup>. Księża do czasów odnowy trydenckiej rzadko odprawiali nabożeństwa i bezpośrednio zajmowali się duszpasterstwem. Większość z nich żyła z fundacji mszalnych, jako altarzyści i beneficjaci. Tylko bieglejsi mogli pokusić się o interpretację Pisma Świętego, korzystając z komentarzy i tzw. postyl, na które było olbrzymie zapotrzebowanie w połowie XVI wieku. Kanonik plocki Mikołaj Górski prosił nawet biskupa Hozjusza w 1565 roku o napisanie pomocy dla kapłanów do głoszenia kazań<sup>15</sup>.

Bardzo wyraźnie kładł na ten aspekt pracy w swojej działalności biskup Stanisław Hozjusz, na co szczególnie zwracała uwagę polska historiografia w XIX stuleciu<sup>16</sup>. Już w swojej *Confessio* zawarł czytelną teologię kapłana — duszpasterza. Dla Hozjusza kapłan jest samym posłańcem Chrystusa do ludzi i ma pośredniczyć swoim posługiwaniem w nawiązywaniu kontaktu wiernego z Bogiem. Program ten zakładał w realizacji szereg świątłych kapłanów, będących w jedności z biskupem oraz Stolicą Apostolską. Konsekwentnie w praktyce Hozjusz przestrzegał swoich poglądów w tej dziedzinie, o czym świadczy chociażby sprawa kanonika Aleksandra Scultetiego, za którym wielokrotnie wstawiał się u Hozjusza Jakub Uchański<sup>17</sup>. Temu celowi także miało służyć powołane przez Hozjusza Seminarium Duchowne w Braniewie<sup>18</sup>, tak jak zalecał to dekret soborowy *Cum adolescentium aetas* z 15 lipca 1563 roku.

Na podstawie opracowanego przez Hozjusza *Constitutiones Seminarii Ecclesiastici ab Illustrissimo et Reverendissimo Domino D. Stanislawo Hosio S.R.E. Cardinali et Episcopo Varmiensis ac V. Capitulo eiusdem Ecclesiae fundati promulgatae Anno Domini 1566* możemy poznać lepiej zapatrywania Biskupa Warmińskiego na wychowanie przyszłych kapłanów. Na ten temat dokładnie mówi

<sup>14</sup> A. K o p i e z k o, Duchowienstwo diecezji warmińskiej w latach 1525–1772, *SW* 33:1996, s. 233.

<sup>15</sup> S. A c h r e m e c z y k, Model kształcenia księży w braniewskim „Hosianum”, *SW* 34:1997, s. 115.

<sup>16</sup> Por. m.in.: X.W.K., Hozjusz, w: Encyklopedia kościelna podług teologicznej encyklopedji Wetzera i Weltego z licznymi ... przez X. Michała Nowodworskiego, t. VII, Warszawa 1875, s. 467. Hozjusz już w 1551 roku na synodzie piotrkowskim w memoriale wręczonym prymasowi postulował poprawę życia wszystkich duchownych. Dla niego zły przykład płynący z życia duchowienstwa stał się główną przyczyną odstępstwa wielu od Kościoła katolickiego — por.: Korespondencja Stanisława Hozjusza kardynała i biskupa warmińskiego, t. VI: Rok 1565, opr. A. S z o r c, *SW* 15:1978, s. 80–81, nr 32 (list Hozjusza do Marka Antoniego da Mula z 18 I 1565 roku).

<sup>17</sup> Por. np.: listy nr 283 (s. 407–408) i 342 (470–471) — Korespondencja Stanisława Hozjusza kardynała i biskupa warmińskiego, t. V: Rok 1564, opr. A. S z o r c, *SW* 13:1976.

<sup>18</sup> Ponadto Hozjusz odczuwał w diecezji duży brak kapłanów, który starał się zażegnać specjalnym pozwoleniem papieskim na udzielanie święceń kapłańskich, nawet poza przewidzianym na to czasem oraz bez ukończonego 25 roku życia kandydatów — list papieża Piusa IV do Hozjusza z 23 marca 1565 roku (Korespondencja Stanisława Hozjusza..., t. VI, s. 181–182, nr 116).

rozdział czwarty. Nakazywał on, by kandydaci do kapłaństwa wspólnie mieszkali, nosili tonsurę i używali duchownych, jednokolorowych szat. Wychowanie adeptów stanu duchownego nie obejmowało tylko spraw zewnętrznej egzystencji, także dotyczyło ich życia ascetycznego. Oprócz zalecanej przez sobór trydencki codziennej Eucharystii, konstytucje hozjańskie zalecały m.in. odmawianie małego officium do N.M.P., a co środę i piątek 7 psalmów pokutnych z *Litanii do Wszystkich Świętych*. Ponadto kandydaci do stanu kapłańskiego mieli się modlić za Kościół święty, zwłaszcza za diecezję, za króla polskiego i dobrodziejów seminarium<sup>19</sup>. Jezuita wystawiał pochlebna opinię warmińskim alumnom. Zachowała się w archiwum watykańskim relacja Jana Zanthena wysłana do generała zakonu św. Franciszka Borgiasza: *Sprawują się oni dobrze i ćwiczą gorliwie w każdym rodzaju cnoty i bez wątpienia czynią postępy, zwłaszcza gdy dwóch z naszych czuwa nad nimi nieustannie i wychowuje ich na wzór Seminarium Rzymskiego, z reguł którego mają przepisane ustawy*<sup>20</sup>. Położenie geograficzne Warmii zadecydowało zaś o tym, że seminarium braniewskie kształciło księży jako obrońców wiary. Inaczej było w Rzeczypospolitej, gdzie znów upowszechnił się model gorliwego proboszcza, skoncentrowanego na pozytywnej pracy duszpasterskiej<sup>21</sup>. Należy jednak zauważyć, że dotychczas w literaturze przedmiotu nie udało się dokładnie określić procentowo ilość kapłanów, która przeszła cały kurs seminaryjny<sup>22</sup>. Z jednej strony przepisy regulujące dekret soborowy o seminarium nie precyzowały obowiązku uczenia się w seminarium duchownym, po wtóre nie zachowały się metryki seminarium braniewskiego.

Stanisław Hozjusz bardzo liczył na uaktywnienie wszystkich warmińskich księży do realizacji postanowień soboru trydenckiego. Tak więc na 22 XI 1565 roku zwołuje synod diecezjalny do Lidzbarka Warmińskiego. Tu stawia wysokie wymagania kandydatom na duchownych: dobre wykształcenie, nienaganne morale oraz nie sprzyjanie herezji. Na wszystkich kapłanów nałożono wymóg prowadzenia życia bez skaz i grzechów (głównie chodziło o zachowanie celibatu)<sup>23</sup> oraz ich

<sup>19</sup> H. Gulbinowicz, *Geneza konstytucji hozjańskich Seminarium Duchownego w Braniewie*, SW 5:1968, s. 52–53. Również omawia ten regulamin ks. A. Szorc — *Historia warmińskiego Seminarium Duchownego Hosianum 1565–1945*, w: A. Szorc, A. Kopiczko, *Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum”*. Zarys dziejów, Olsztyn 1995, s. 28–29. Do tych przepisów konstytucji prowincja jezuitów W. Maggio napisał szczegółowe instrukcje dla prefekta pt. „*Officium Praefecti Seminarii Episcopalis Brunsbergensis*”, które stanowią ciekawy przyczynek do poznania ducha życia wewnętrznego preferowanego w seminarium braniewskim (J. Obłak, *O początkach Kolegium Jezuitskiego i Seminarium Duchownego w Braniewie*, SW 5:1968, s. 18–20). Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, aby w przyszłości badacze tego zagadnienia ustalili na ile poglądy dotyczące funkcjonowania tej placówki były twórczymi rozwiązaniami samego Hozjusza, a na ile były powtarzaniem już wprowadzanych pomysłów. Jak wiadomo Hozjusz przed erekcją seminarium braniewskiego otrzymał informacje o innych tego rodzaju placówkach w Europie — por.: list Jana Franciszka Lombardusa do Hozjusza z 24 lipca 1564 roku (Korespondencja Stanisława Hozjusza), t. V, 1964, s. 357–358, nr 249).

<sup>20</sup> Cytuję za: J. Obłak, *O początkach*, jw., s. 18.

<sup>21</sup> S. Achremczyk, jw., s. 116.

<sup>22</sup> Z badań ks. Szorca (*Historia warmińskiego*, jw., s. 38) wynika niska frekwencja seminarzystów braniewskich, około 4–6 kleryków, co jest stanem diametralnie różnym od pierwszych dziesięciu lat istnienia seminarium (patrz: J. Obłak, *O początkach*, jw., s. 18 — wykaz z lat 1567–1585).

<sup>23</sup> Wizytacja Hozjusza wykazała wiele przypadków łamania celibatu — patrz list Hozjusza do Jana Polanco z 9 sierpnia 1565 roku (Korespondencja Stanisława Hozjusza, jw., t. VI, s. 382–383. Hozjusz,

wszelkie godności kościelne uzależniono od zgody biskupa bądź jego wikariusza<sup>24</sup>. Synod podejmował nowe zadania dla kapłanów w ich pracy duszpasterskiej. Tak więc określał ceremonie udzielania sakramentów czy nadzorowanie prac parafialnych szkół<sup>25</sup>. Po przyjęciu przez synod wyznania wiary, zobowiązano duszpasterzy do posiadania dekretów soboru trydenckiego, aby móc samodzielnie określić błędy, przed którymi należy bronić parafian<sup>26</sup>. Ponadto tekst lidzbarskiego synodu miał posiadać kościół katedralny we Fromborku, kolegiacki w Dobrym Mieście oraz księży dziekani i sami proboszczowie<sup>27</sup>. Synod kładł wiele wymagań na warmińskich duszpasterzy, poczynając od posiadania określonych ksiąg, poprzez utrzymanie porządku w świątyniach, a kończąc na określaniu prawidłowego rytu obrzędów i listy wymaganych od wiernych modlitw<sup>28</sup>. Przyjęte wówczas statuty, z racji swej urzędowo obowiązującej mocy, starały się wpływać reformująco na zajęcia duszpasterskie i samo duchowieństwo. Mogą być więc również traktowane jako normy z zaleceniem praktycznego ich realizowania<sup>29</sup>.

Następca Hozjusza, na podstawie akt wizytacyjnych, zorientował się, że pomimo tych ustaleń, wielu kapłanów było nadal ignorantami w kwestii znajomości obrzędów i rytów kościelnych<sup>30</sup>. Kromer już wcześniej zasłynął w Polsce z dużych aspiracji jakie stawiał stanowi duchownemu. Tak więc był autorem jednej z katechez *O Świątości Świeceni na Kapłaństwo*<sup>31</sup>. W swoich katechezach pouczał kapłanów, aby otoczyli swoją troską wszystkich parafian<sup>32</sup>. Z jego listu pasterskiego z 31 stycznia 1577 roku dowiadujemy się, iż drugi swój synod zwołuje, aby nakłonić niepokornych duchownych do zmiany swego duszpasterskiego postępowania. Biskup zaznaczał, że wielu kapłanów dostosowało się do jego karcenia

---

jak wykazują to badania ks. F. Zaorskiego (Nauka kardynała Stanisława Hozjusza o celibacie, *SW* 7:1970, s. 227–284) reprezentował w tej dziedzinie określone poglądy.

<sup>24</sup> Synodus Stanislai Cardinalis et Episcopi Warmienses anno 1565 celebrata (dalej Synodus Stanislai), w: *Constitutiones synodales Warmienses, Sambiensis, Pomesanienses, Culmenses necnon provinciales Rigenses* (dalej CSW), ed. F. Hipfer, Braunsbergae 1899, § 7 i 17.

<sup>25</sup> F. Hipfer, *Geschichte der ermländischen Diözesansynoden*, *PDE* 10(1895), s. 113.

<sup>26</sup> Synodus Stanislai, w: CSW § 2.

<sup>27</sup> Tamże, § 5.

<sup>28</sup> Opisuje to zagadnienie dokładnie m.in. M. Borzyszkowski, *Koncepcje duszpasterskie Stanisława Hozjusza na podstawie jego działalności w diecezji warmińskiej*, *SW* 20:1983, s. 140–143.

<sup>29</sup> M. Jabłoński, *Teoria duszpasterstwa (wiek XVI–XVIII)*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, pod red. bpa M. Rechowicza, t. II, cz. I, Lublin 1975, s. 328.

<sup>30</sup> W. Nowak, *Geneza Agendy biskupa Marcina Kromera*, *SW* 6:1969, s. 188.

<sup>31</sup> Katecheza ta znalazła się w dużym jego zbiorze, pod znamienym tytułem: *CATECHESIS Tota est Napominantia y Nauki każdemu człowiekowi Krześciańskiemu, a osobliwie Pasterzom, którym iest zlecona Duszna opieka, bardzo potrzebne...*, Kraków 1570. Dodajmy, iż trzydziestoletni Kromer na synodzie prowincjonalnym w Piotrkowie w 1542 roku wygłosił słynną mowę „O obronie godności kapłaństwa”, w której domagał się naprawy życia kapłańskiego w oparciu o Pismo św. i Tradycję oraz w oparciu o wiarę i prawodawstwo. W podobnym duchu wystąpił na synodzie diecezjalnym krakowskim w 1549 roku. Domagał się wówczas obrony godności kapłanów, surowości życia zakonników, biskupa, karania za winy, studium Pisma św. przez kapłanów, przykładu wzorowego życia, szczerego kaznodziejstwa.

<sup>32</sup> Ponadto Kromer zauważał, że do dobrego pasterzowania potrzebna jest zarówno uczoność jak i pobożność. Kierując się tymi pobudkami podarował Seminarium Duchownemu w Braniewie kilka książek, jak Agendę sakramentalną, dzieła wszystkie św. Augustyna, swoje „Catecheses”, słynne „Confessio” Hozjusza oraz „Mszał Warmiński” — podaje na podstawie spisu książek dokonanej przez samego Kromera: *AAWO*, AB, B 1, f. 275.

i poprawnie obecnie wykonują czynności, będąc dobrym przykładem dla wiernych. Jednak Kromera zaniepokoił naganany styl życia innych kapłanów<sup>33</sup>. Rzeczywiście, aż połowa artykułów synodu z 1577 roku była poświęcona konkubinariuszom. Ostatni warmiński synod za życia Kromera w dużym stopniu poświęcony był tej samej problematyce. Ordynariusz postanowił, aby jawni konkubiniarze nie byli rozgrzeszani oraz pod groźbą surowych kar powtórzył zakaz wychowywania nielegalnych dzieci proboszcza<sup>34</sup>.

Marcin Kromer kontynuował pracę zmierzającą do odnowienia życia miejscowego duchowieństwa, o czym dobrze nas informuje formularz wizytacyjny z 1581 roku. Prawdopodobnie dokument ten powstał pod nadzorem ordynariusza, który zalecał wizytatorom szczególne zbadanie zajęć duchownych. Tak więc biskupa interesowało, oprócz danych personalnych, pochodzenie proboszcza i wikarych, posłuszeństwo wobec przełożonych oraz kontakty towarzyskie. M.in. czytamy w tym cennym źródle: *Należy zbadać dokładnie życie, obyczaje i wykształcenie proboszcza. Czy nie jest włóczęgą, hazardystą, czy często się upija, czy odwiedza karczmę, czy lubi się klócić, czy jest mordercą, jawnym konkubinariuszem albo innego rodzaju gorszyicielem, czy nosi odpowiedni strój duchowny i tonsurę, czy ma brewiarz i rubrycellę, czy odmawia godziny kanoniczne razem z officium błogosławionej Maryi Dziewicy codziennie albo w jakie dni tygodnia i według rytu jakiego kościoła czy diecezji*<sup>35</sup>. Podczas synodu prowincjonalnego w Piotrkowie w 1577 roku małżeństwa kapłanów uznano za nieważne i przypomniano duchownym o karze ekskomunikacji, grożącej im za życie w konkubinacie. Biskupom tolerującym takie związki zagrożono, że zostaną zadenucjonowani do papieża<sup>36</sup>.

Marcin Kromer nie zabraniał kapłanom udziału w publicznych uctach, jednak zwracał uwagę podczas synodu z 1575 roku, aby były one godziwe i nie trwały całą noc. Kapłani mieli unikać pijaństwa, gier w karty i kości, przedstawień z błaznami i aktorami<sup>37</sup>. W sposób szczególnie biskup groził karami duchownym, przewidzianymi przez sobór trydencki, którzy trzymali na swoich plebaniach nierządnicę oraz inne podejrzane niewiasty. Zobowiązywał tych do oddalenia swoich konkubin do czasu następnej wizytacji<sup>38</sup>. Kapłani za swoje naganne występki mogli podlegać karze karceru (w wypadku recydywistów) lub przymusowych rekolekcji w jakimś zakonie lub w seminarium braniewskim, często o wodzie i chlebie. Łagodniej byli traktowani archiprezbiterzy, zaliczani do wyższego kleru diecezjalnego<sup>39</sup>.

<sup>33</sup> J. S o j k a, Ustawodawstwo synodalne biskupa Marcina Kromera († 1589), *SW* 7:1970, s. 347.

<sup>34</sup> Synodus Martini Cromeri Episcopi Warmiensis, anno 1582 celebrata (dalej: Synodus Martini 1582), w: CSW, § 2.

<sup>35</sup> Powtarzam tłumaczenie na język polski za: J. K a l i n o w s k a, J. W i ś n i e w s k i, Najstarszy warmiński formularz wizytacyjny z czasów biskupa Marcina Kromera (1581), *KMW* 2(1979), s. 158.

<sup>36</sup> Constitutiones synodorum metropolitanae ecclesiae Gnesnensis provincialium autoritate synodi provincialis Gembicianae per deputatos recognitae, iussu vero et opera [...] Joannis W e ł y k [...] editae, Craecoviae 1630, s. 380.

<sup>37</sup> Synodus Martini Cromeri Coadiutoris Warmiensis, anno 1575 celebrata (dalej: Synodus Martini 1575), w: CSW, § 28.

<sup>38</sup> Tamże, § 22 i 41.

<sup>39</sup> A. S z o r c, Dominium, jw., s. 151. Ten sam autor cytuje inskrypcję wyrytą w jednej z cel, ręką pokutującego warmińskiego kapłana: „Tutaj siedział Augustyn oczyszczony jak bursztyn” — Dzieje diecezji, jw., s. 68. Za kilkutygodniowe rekolekcje w Braniewie, które były płatne i przebiegały według określonych praktyk religijnych, można było uzyskać świadectwo moralności wystawiane przez rektora. Patrz: t e n ż e, Historia warmińskiego, jw., s. 43.

Dzisiaj stosunkowo łatwo można odtworzyć następujących po sobie proboszczów w poszczególnych warmińskich parafiach. Wystarczy tylko prześledzić kolejne wizytacje generalne. Ponadto, w archiwum archidiecezjalnym spotykamy inne dokumenty, które ułatwiają rejestrowanie poszczególnych proboszczów. Tak więc w parafii Klewki od 1562 roku do połowy XVII stulecia zostało zapisanych tylko pięciu kapłanów: Jacobus Lobbi, Mathias Gadomski, Sebastianus Rembowski (1577–1598), Georgius Petrovius (1622–1632) i Adam Krajewski (1645–1671)<sup>40</sup>.

Tab. 1. Wiek proboszczów w niektórych parafiach warmińskich w latach 1565–1572

Parafia	Wiek proboszcza	Parafia	Wiek proboszcza
Barczewo	40	Lubomino	28
Barczewko	28	Pieniężno	64
Biesowo	40	Ramsowo	37
Brąswald	52	Sątopy	25
Dobre Miasto	46	Tolkmiecko	34
Klebark	84	Unikowo	38
Kolno	113		

Źródło: AAWO, AB, B 3.

Na podstawie wizytacji generalnych możemy dzisiaj prześledzić dość dokładnie wiek proboszczów. Tak więc dzięki wizytacji z 1565–1572 roku wiemy, że najmłodszy proboszcz miał 25 lat (Sątopy), zaś najstarszy — 113 (Kolno). Można również na tej podstawie próbować wskazywać, które pokolenie warmińskich kapłanów rzeczywiście wprowadzało postanowienia soboru trydenckiego do swoich parafii.

Tabela 2 ukazuje nam obraz warmińskich proboszczów, którzy pod koniec XVI stulecia byli już stosunkowo dobrze przygotowani do prowadzenia swoich wspólnot parafialnych w nowym, potrydenckim duchu. Wielu z nich pracowało już przez dłuższy czas w parafiach, tak jak proboszcz Babiaka od przeszło 40 lat duszpasterzował, czy jego kolega z Ploskini — 40 lat. Proboszcz Radostowa sprawował tę funkcję od 24 lat, proboszcz Wileczkowa od 20 lat, a proboszcz Wozławek od 14 lat<sup>41</sup>. Ks. A. Kopiczko oblicza średni czas pracy proboszcza w jednej parafii warmińskiej na 14 lat<sup>42</sup>.

Według szacunkowych danych biskupa M. Szyszkowskiego z 1640 roku przeciętna parafia miejska liczyła około 2–3 tysięcy wiernych, gdy za to parafie

<sup>40</sup> AAWO, Księgi parafialne (dalej: Kp), Klewki 1.

<sup>41</sup> AAWO, AB, B 4.

<sup>42</sup> A. Kopiczko, *Ustrój i organizacja*, jw., s. 180. Ten sam autor w innej swojej pracy wylicza ten czas na lat 17. — *Duchowieństwo*, jw., s. 231.

Tab. 2. Wiek proboszczów w niektórych parafiach warmińskich w latach 1597–1598

Parafia	Wiek proboszcza	Parafia	Wiek proboszcza
Babiak	80	Lechowo	38
Barczewko	50	Lubomino	55
Barczewo	40	Lutry	30
Bartąg	47	Nowe Kawkowo	40
Biesowo	50	Olsztyn	48
Biskupiec	43	Ormeta	42
Bisztynek	40	Orzechowo	35
Braniewo	47	Pałuzy	42
Braswald	50	Pieniężno	46
Butryny	40	Pluty	38
Dobre Miasto	46	Płoskinia	70
Długobór	53	Prosity	40
Dywity	54	Purda	40
Eldyty Wielkie	38	Ramsowo	35
Franknowo	30	Reszel	46
Frombork	37	Rogóż	52
Gietrzwałd	53	Satopy	38
Glotowo	49	Sętał	38
Henrykowo	37	Świątki	44
Jarandowo	40	Szalmia	48
Jeziorany	34	Sząbruk	58
Jonkowo	38	Tolkmiecko	28
Kiwity	26	Tolkowiec	28
Kłębowo	56	Unikowo	40
Kochanówka	64	Wapnik	36
Kolno	37	Wozławki	45
Kraszewo	43	Wrzesina	76
Krekołe	30	Żegoty	33
Kwieciewo	36		

Źródło: „Examen Parochi” według AAWO, AB, B 4.

wiejskie gromadziły średnio od 300 do 600 wiernych. Liczba wiernych powodowała, że do pomocy proboszcz mógł otrzymać wikarego, których roczne wynagrodzenie w XVI i XVII stuleciu wynosiło 100 zł w gotówce oraz mieszkanie, wyżywienie i dochody z tzw. stoly mniejszej (*stola minor*)<sup>43</sup>. Warto zaznaczyć, że na Warmii nie spotykamy komendarzy, czyli zastępców proboszczów, jak praktykowano to często na innych ziemiach polskich<sup>44</sup>, ani beneficjów prostych, jak mansjonarii i altarii<sup>45</sup>.

Odnowa potrydencka wywołała duży wzrost prestiżu duchowieństwa w całej Rzeczypospolitej. Wszelkie bluźnierstwa na przedstawicieli tego stanu utożsamiano z krytyką samego Boga<sup>46</sup>. Tłumaczyć należy to zjawisko z wytworzeniem się swoistego systemu kontroli aktywności plebanów przez władze biskupie. Dał tu o sobie znać wypracowany przez Karola Boromeusza model pracy duszpasterskiej proboszcza. Ponadto twórczość polskich kaznodziejów zaczęła lansować nowy wzorzec kapłana. Impuls w rozwoju tej literatury dał jezuita hiszpański, pracujący w latach 1575–1577 w Braniewie, Antoni Arias. Był on autorem rozprawy o cechach dobrego kapłana<sup>47</sup>. Można tu odnotować próby tworzenia w kaznodziejstwie polskim kapłańskiego wzoru św. Wojciecha, który poza pisanymi utworami nie utrwalił się jednak w świadomości ani wiernych, ani nie upowszechnił w katechezach warmińskiego duchowieństwa. Piotr Skarga w osobowości męczennika Prus dostrzegał przede wszystkim czystość nauki i chęć nauczania prawd Ewangelii<sup>48</sup>. Dla Szymona Starowolskiego zaś św. Wojciech jawił się jako wzór kapłana i przeciwieństwo niektórych współczesnych pisarzowi, niegodziwych i dbających o zbytki, duchownych<sup>49</sup>. Trudno jest dziś wytłumaczyć tak słabą recepcję postaci męczennika Prus na tych ziemiach.

Ważną rolę w splendorze jaki towarzyszył proboszczom odgrywały *Agendy*, w których skrupulatnie opisywano, m.in. w jaki sposób winno się wprowadzać do parafii nowego administratora. Tak więc w *Agendzie Ceremonialnej* biskupa Sz. Rudnickiego dokładnie jest opisany ubiór księdza wprowadzającego nowego proboszcza, którym wedle synodu z 1572 roku miał być zazwyczaj archiprezbiter<sup>50</sup>. Najpierw wszyscy zebrani, księża i wierni, klęczeli przed drzwiami świątyni. Po

<sup>43</sup> A. Szorc, *Historia warmińskiego, jw.*, s. 55.

<sup>44</sup> A. Klemp, *Księża katolicycy a duchowni protestancy w Prusach Królewskich w 2 poł. XVII – 2 poł. XVIII wieku, Studia Pelplińskie* 21–22:1994, s. 69.

<sup>45</sup> A. Kopiczko, *Duchowieństwo, jw.*, s. 230. Altarzyści najczęściej byli kapłanami dodatkowo tylko obciążonymi tym beneficjum.

<sup>46</sup> Wielokrotnie spotykamy zarządzenia warmińskie mówiące jeszcze przed odnową trydencką wprost o zakazie owłaczania dobrego imienia kapłana, jak to widzimy na przykład w wilkierzu Lidzbarka Warmińskiego z 1534 roku — AAWO, AB, A 7, k. 418. Już podnoszono w literaturze, iż wywodzące się jeszcze z okresu późnego średniowiecza konkretne pojmowanie Boga wytworzyło w świadomości wiernych pewne przeświadczenia, jak to, że opłaty na rzecz Kościoła traktowano jako swego rodzaju formę „sacrum commercium”, która zabezpiecza i zapewnia powodzenie tak w życiu doczesnym, jak i po śmierci — por. J. Tandecki, *Pozazawodowe funkcje i powinności korporacji rzemieślniczych w miastach Prus Krzyżackich i Królewskich w XIV–XVIII wieku, Zapiski Historyczne* LX:1995, z. 1, s. 15.

<sup>47</sup> Druk ten został dołączony do „Constitutiones et decreta condita in Provinciali Synodo Gnesnensi 1590”, s. 108–117.

<sup>48</sup> P. Skarga, *Kazania na niedziele i święta całego roku*, t. 3, Lwów 1899, s. 148–151.

<sup>49</sup> Sz. Starowolski, *Świątynia Pańska*, Kraków 1645, s. 314–328.

<sup>50</sup> *Synodus Martini 1575*, w: CSW, § 45.

modlitwie uroczyście wręczano klucze proboszczowi, aby mógł je po raz pierwszy otworzyć. W podobnie uroczysty sposób odbywała się uroczystość przekazania ołtarza z pocałunkiem tegoż przez nowego proboszcza. Po tych ceremoniach wprowadzający dostojnik kościelny przedstawiał zebranym nowego proboszcza, nakazując, aby wierni go słuchali. Po uroczystościach w kościele przekazywano dopiero plebanię. W tym dniu nowy proboszcz powinien był złożyć wyznanie wiary według soboru trydenckiego, o ile tego nie uczynił wcześniej<sup>51</sup>. W kazaniach akcentowano apostołstwo i kaznodziejstwo. Te posługi winny być wynagradzane należnym szacunkiem. Nie tylko autorzy kazań wymagali specjalnego traktowania duchownych, ale równocześnie stawiali im wysokie wymagania (zwłaszcza zwracano uwagę na duszpasterstwo, udzielanie sakramentów i działalność misyjną)<sup>52</sup>.

Głównym obowiązkiem proboszczów było świadczenie posługi duszpasterskiej, czyli udzielanie sakramentów, przewodniczenie we Mszach św., katechizowanie parafian, głoszenie kazań. Dzięki zasadom kultywowanym przez jezuitów zwracano dużą uwagę na wydawanie licznych katechizmów, które miały służyć bezpośrednio pracy kapłanów z wiernymi. Zauważali ten trend w działalności jezuitów uczących w seminariach duchownych nuncjusze apostołscy, pisząc o potrzebie zaprowadzenia [...] zwyczaju uczenia dzieci nauki chrześcijańskiej po parafiach<sup>53</sup>. Przez systematyczną pracę duszpasterską miano kształtować nowy styl życia katolickiego. Tak więc wierni winni w odpowiedni sposób zachowywać się w kościele i w domu oraz w odpowiedni sposób poddawać się praktykom religijnym. Temu celowi służyły wydane przez Kromera *Agendy* oraz jego zabiegi synodalne. Podczas synodu w 1582 roku biskup Kromer zobowiązywał plebanów do wykorzystywania jego *Katechez*, bądź innego katechizmu, aby w ciągu roku nauczać katolickiej nauki o sakramentach świętych<sup>54</sup>. Synod biskupa Rudnickiego z 1610 roku przypominał kapłanom, by zawsze byli gotowi do czynności sakramentalnych, niezależnie od pory dnia i roku. Od czasu synodu biskupa Hozjusza została wprowadzona tematyka systematycznego nauczania wiernych podstawowych modlitw, które miano nauczać w języku parafian<sup>55</sup>. Z relacji M. Szyszkowskiego wysłanej do Rzymu dowiadujemy się o tematyce katechez w roku liturgicznym. Tak więc od Trzech Króli do Wielkiego Postu księża objaśniali Dekalog, do czasu Wielkanocy rozważano znów sakrament pokuty i Eucharystii. Od Wielkanocy do Chrztu w Jordanie omawiano kolejne sakramenty: bierzmowanie i namaszczenie chorych. Z relacji tej wynika, że najpierw przeprowadzano katechezę według powyższego schematu, później zaś odprawiano Mszę św. Katechezy dla dzieci i dorosłych odbywały się w niedzielę po obiedzie<sup>56</sup>.

Warmińskie akta wizytacyjne z końca XVI wieku już zaświadczały o lepszym przygotowaniu proboszczów do pracy duszpasterskiej. Wielokrotnie zapisywali wizytatorzy miejsce ukończonych studiów przez badanych kapłanów. Najczęściej

<sup>51</sup> Por.: Agenda Caeremonialia Ecclesiae Varmiensis, [h.m.w.] MDCXVII, s. 196–200.

<sup>52</sup> Z. Hadrych, Kazania jako źródło informacji o świętych i epoce, *ABMK* 67(1997), s. 395.

<sup>53</sup> Relacje nuncjuszów apostołskich i innych osób o Polsce od roku 1548 do 1690, wyd. E. Rykowski, t. 2, Poznań 1864, s. 122.

<sup>54</sup> Synodus Martini 1582, w: CSW, § 3.

<sup>55</sup> Synodus Stanisłai, w: CSW, § 11.

<sup>56</sup> Według tekstu opublikowanego na podstawie mikrofilmu w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w pracy W. Janowskiego, jw.



byli to już absolwenci jednej z uczelni Braniewa, także Przasnysza i Pultuska<sup>57</sup>. Na pewno olbrzymie zasługi należy przypisać duchowi ignacjańskiemu jaki doświadczyli w seminariach przyszli kapłani podczas przeżywania rekolekcji według *Ćwiczeń duchowych*. Po raz pierwszy łaciński tekst tego traktatu wydano w Polsce w Wilnie w 1583 roku<sup>58</sup>. Ponadto należy pamiętać, że wielu polskich pisarzy rekolekcyjnych wywodziło się z grona jezuitów i cieszyło się powszechnym szacunkiem duchowieństwa, przez co mogli stymulować popularność rekolekcji według św. Ignacego. Biskupi warmińscy od XVII wieku mogli już Stolicę Apostolską informować, że miejscowe duchowieństwo jest gruntownie wykształcone. W relacjach tych zaznaczano, że nikogo nie dopuszczano do święceń kapłańskich, zanim nie poznał teologii spekulatywnej i moralnej.

Tak więc pod wpływem wizytacji, dekretów, synodów diecezjalnych i osobistej aktywności duszpasterskiej poszczególnych kapłanów zaczął na Warmii upowszechniać się potrydencki duch odnowy. Obserwujemy stopniowe jego etapy na przykładzie Kapituły Dobromiejskiej. Pod koniec XVI stulecia zaczęto czytywać tam dodatkowo reformistyczne pisma Hozjusza. W obawie przed kolejnymi wizytacjami wzrosła karność kanoników. Biskup Kromer w 1583 roku zatwierdził, zreformowane przez prepozyta Humana i dziekana Helwina, statuty. To ożywianie życia religijnego w kapitule dobromiejskiej trwało nieprzerwanie do 1626 roku<sup>59</sup>.

Nic dziwnego, że od II połowy XVII stulecia aż około 20% duchowieństwa parafialnego w archidiaconacie pomorskim była absolwentami uczelni braniewskich<sup>60</sup>, ponadto liczna grupa Warmiaków studiowała w seminarium w Wilnie<sup>61</sup>. W późniejszym czasie Pomorze było zasilane także kapłanami wykształconymi w kolegium reszelskim<sup>62</sup>. Na podstawie metryki tego gimnazjum można dość dokładnie określić pochodzenie społeczne przyszłych kapłanów, najczęściej wywodzących się z warstwy mieszczańskiej<sup>63</sup>. M. Pawlak szacuje, iż około 2 tysięcy uczniów kolegium braniewskiego, pochodzenia warmińskiego, wstąpiło do stanu

<sup>57</sup> W Braniewie, oprócz wspomnianego seminarium duchownego, znajdował się Alumnat Papieski (od 1622 roku Seminarium Papieskie), który pierwotnie miał kształcić misjonarzy, a ostatecznie w dużej mierze zasilil szeregi warmińskiego duchowieństwa. Według ks. Szorca nie wszyscy warmińscy kapłani ukończyli pełny kurs gimnazjalny. W aktach zdarzają się nawet określenia, świadczące o nikłej znajomości łaciny przez proboszczów — *Historia warmińskiego*, jw., s. 44.

<sup>58</sup> *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy. 1564–1995*, opr. L. Grzebień SJ przy współpracy zespołu jezuitów, Kraków 1996, s. 135.

<sup>59</sup> A. Birch-Hirschfeld, *Dzieje Kapituły Kolegiackiej w Dobrym Mieście 1341–1811*, s. 166 n. — maszynopis w tł. na język polski w: AAWO, Kp, *Dobre Miasto* 93.

<sup>60</sup> *Obliczenia A. Klempa*, jw., s. 64. Historyk ten uważa, że co trzeci pomorski kapłan pochodził z Warmii. — *Tamże*, s. 66.

<sup>61</sup> W Wilnie bardzo wielu Warmiaków (niemal połowa wypromowanych) otrzymało tytuły doktorów teologii — M. Pawlak, *Wyjazdy młodzieży warmińskiej na studia uniwersyteckie w XVI–XVIII w.*, *KMW* 3(1993), s. 405–406. Ponadto w mieście tym istniało od 1582 roku Seminarium Papieskie, w którym przynajmniej trzech Warmiaków podjęło studia: Jerzy Koch z Braniewa (1619), Jan Human z Dobrego Miasta (1618) i Maciej Grańz z Olsztyna (około 1620). — *Tamże*, s. 406–407.

<sup>62</sup> Dobrze ilustrują to badania G. Lühra. Ustalił on, że spośród 5583 przyjętych do tego kolegium chłopców, aż 1084 wstąpiło do stanu kapłańskiego (w tym 589 zostało duchownymi diecezjalnymi) — *Zur innem Geschichte des Jesuitenkollegs zu Rössel (Frequenz der Anstalt, Heimat, Herkunft und Beruf der Schüler)*, *Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts*, 3(1913), s. 112–113.

<sup>63</sup> *Die Schüler des Rösseler Gymnasiums*, von G. Lühr, *ZGAE* 16:1910, h. 1, s. 158–312.

duchownego<sup>64</sup>. Dane te wskazują, że prowincja pruska szybciej wprowadziła w życie postanowienia soboru trydenckiego dotyczące wykształcenia kapłanów, aniżeli pozostałe obszary Rzeczypospolitej. O ile dopiero w I połowie XVIII stulecia wykształcenie polskiego duchowieństwa wydaje się osiągać zadowalający poziom<sup>65</sup>, o tyle na Warmii — a również dzięki jej ośrodkom naukowym w sąsiednich diecezjach — już od schyłku XVI wieku ta dziedzina życia społecznego zaświadczała o dużych aspiracjach hierarchii warmińskiej i zupełnym wprowadzeniu w diecezji postanowień trydenckich w dziele edukacji katolickiego duchowieństwa.

Protokoły wizytacji generalnych informują nas także o życiu prywatnym proboszczów i ich wikarych<sup>66</sup>. O ile pierwsze wizytacje przeprowadzane jeszcze za biskupów Hozjusza i Kromera wskazują na duży upadek moralny duchowieństwa, o tyle następne wizytacje, aż do czasów wojny ze Szwecją w 1626 roku, przekazują obraz pozytywny. Hozjusz od przejętych duchem odnowy kapłanów był na bieżąco informowany o prowadzeniu się kapłanów warmińskich. W 1564 roku otrzymał biskup list z oskarżeniem wikariusza Gietrzwałdu o złe prowadzenie się, co autor listu — Jakub Tymmermann — uważa, że należy ukarać napomnieniem<sup>67</sup>. W niektórych ośrodkach proces odnowy życia kapłańskiego przebiegał wolniej. Było tak w kolegiacie dobromiejskiej, gdzie jeszcze w 1598 roku wizytatorzy stwierdzili, że trzech kanoników utrzymuje stosunki z konkubinami. Dopiero wizytacje z lat 1609 i 1622 pokazują odnowione życie religijne w kolegiacie, bez uskarżania się na wykroczenia obyczajowe kanoników. Była to na pewno zasługa nowych kadr duchowieństwa, wykształconych w jezuickich kolegiach, w alumnacie papieskim i seminarium braniewskim, przesiąkniętych idealami reformy trydenckiej<sup>68</sup>. Jak zauważa A. Szorc, z biegiem czasu, obraz diecezji w aktach wizytacji generalnej poprawiał się aż do sanacji moralnej duchowieństwa<sup>69</sup>.

W tym czasie, dzięki zarządzeniom M. Kromera, w każdej parafii znajdowały się — opracowane w latach siedemdziesiątych XVI wieku — *Agendy warmińskie*<sup>70</sup>. Rozmodleniu kapłanów warmińskich miały na pewno służyć nowe wydanie *Brewiarza Warmińskiego* opracowane pod kierownictwem biskupa Kromera<sup>71</sup>.

<sup>64</sup> M. Pawlak, Wyjazdy, jw., s. 409. Warto odnotować duży udział studentów z Warmii na uczelni krakowskiej — Z. Nowak, Młodzież Prus Królewskich i Książęcych na Uniwersytecie Krakowskim w latach 1526–1772. *ZH* XXIX:1964, z. 2, passim.

<sup>65</sup> J.A. Gierowski, Historia Polski 1505–1764, Warszawa 1984, s. 284.

<sup>66</sup> Niniejsza analiza koncentruje się na życiu proboszczów. Per analogiam możemy poznawać religijną postawę warmińskich wikarych, którzy byli słabiej uposażeni i często znajdowali się w konfliktach z proboszczami. Warto uświadomić, że chociaż wikariusze byli na utrzymaniu proboszcza, to jednak biskupi dążyli do związania ich nie tyle z osobą proboszcza, co z parafią — M. Jabłoński, jw., s. 351.

<sup>67</sup> Korespondencja Stanisława Hozjusza, jw., t. V, s. 463–464, nr 337.

<sup>68</sup> A. Birch-Hirschfeld, jw., s. 294.

<sup>69</sup> A. Szorc, Dzieje diecezji, jw., s. 68.

<sup>70</sup> Zobowiązywał do tego zakupu okólnik Kromera z 28 sierpnia 1574 roku. — W. Nowak, Geneza Agendy, jw., s. 192. Podobnie w 1578 roku Kromer polecił by w przeciągu jednego miesiąca kapłani symptom swoich parafii zakupili Agendę ceremonialną (tamże, s. 205).

<sup>71</sup> *Breviarium Varmiese, Coloniae MDLXXXI*. Zachowały się obecnie tylko 3 egzemplarze tegoż. Wydanie trzecie z 1581 roku przechowywane jest w olsztyńskim „Hosianum”. Pisze o tym brewiarzu J. Wojtkowski, *Brewiarz Kromera, KMW* 3(1957), s. 174.

Statuty synodów warmińskich zaś akcentowały, w duchu *Tridentinum*, znaczenie liturgii oraz propagowały pogłębioną religijność wiernych<sup>72</sup>. Dodać tu należy, że warmińscy kapłani licznie brali udział w bractwach kapłańskich, co mogło mieć duży wpływ na skuteczność w oddziaływaniu religijnym na wiernych.

Na początku XVI wieku te stowarzyszenia pobożne przeżywały regres, który został przezwyciężony jednak w okresie rządów Hozjusza i Kromera na Warmii. Bractwa te skupiały kapłanów danego archidiecezji i stawiały za cel swojego istnienia pogłębienie pobożności, dawanie dobrego imienia i udzielanie wzajemnej pomocy. Członkowie tych bractw spotykali się na wspólnej liturgii i konferencjach. W Olsztynie członkowie tego bractwa spotykali się raz w roku — w okresie wielkanocnym.

Z drugiej strony warmińskie akta wizytacyjne udzielają dużo informacji na temat życia samych parafian. W rozdziale aktów znajdował się bowiem punkt „*Examen Parochianorum*”, w którym sprawdzano, w jakim stopniu korzystano z sakramentów, czy właściwy okazywano szacunek względem Najświętszego Sakramentu oraz jak uczestniczono we Mszy św. Często w notatkach wizytatorów rejestrowano żale wiejskich proboszczów na słabe uczestnictwo w nabożeństwach. Proboszcz Ramsowa zauważał, że jego parafianie rzadko uczestniczą we Mszy św., a podczas procesji nie ma kto nieść chorągwi czy też krzyża<sup>73</sup>. Biskup Kromer zarzucał swoim duchownym, że nieskutecznie nauczają lud podstawowych modlitw, stąd zarządził, aby po wygłoszonym kazaniu, przez kilka niedziel plebani recytowali powoli i wyraźnie — *Modlitwę Pańską, Pozdrowienie Anielskie i Symbolę apostołskie*, a także *Dekalog i Spowiedź powszechną z absolucją generalną*<sup>74</sup>. Na Warmii zalecano, aby wierni podczas Wielkiego Postu dwukrotnie przystępowali do sakramentu pokuty. Wyniki ilościowe tych spowiedzi były rejestrowane w księgach. Ujmowano je najczęściej globalnie, czyli przez negatywny zapis, kto nie przystąpił do sakramentu<sup>75</sup>. Rzadko udawano się jednak wyegzekwować, aby dwa razy w tym okresie wierni przystępowali do spowiedzi.

Można zauważyć, że na Warmii ściśle kontrolowano życie wiernych. Tak więc bezwzględnie przestrzegano obowiązku uczestnictwa w niedzielnym nabożeństwie, które wydał w 1570 roku biskup Kromer<sup>76</sup>. Trudno dzisiaj dokładnie określić, ale stosunkowo często proboszczowie mogli karać parafian karą kuny, jakie były zawieszane przy głównych portalach świątyń. Jeszcze do dziś zachowały się takie zabytkowe obroże na ręce i szyję na kościele w Unikowie<sup>77</sup>. Niektóre przewinienia podlegały werdyktowi oficjela, który mógł skazać na publiczną pokutę wewnątrz kościoła. Często pokutujący musiał stać, z zapaloną świecą w dłoniach, podczas nabożeństwa lub nawet leżeć<sup>78</sup>.

<sup>72</sup> S. Achremczyk, *iw.*, s. 120.

<sup>73</sup> AAWO, B 3, f. 43.

<sup>74</sup> Synodus Martini 1582, w: CSW, § 14.

<sup>75</sup> A. Szorc, *iw.*, s. 88.

<sup>76</sup> Ustawa ta z 22 lutego 1570 roku „*Eine Kirchordnung den Kirchgang betreffende*” została opublikowana m.in. w „*Constitutiones synodales Dioecesis Varmiensis*” w 1612 roku w Braniewie, na stronach 340–350. Na kolejnych stronach zaś umieszczono ten sam tekst przetłumaczony na język polski.

<sup>77</sup> Badania terenowe autora z sierpnia 1990 roku oraz lipca 1997.

<sup>78</sup> A. Szorc, *iw.*, s. 92.

Karność warmińskiego duchowieństwa spadła podczas najazdu szwedzkiego z 1626 roku. W relacji biskupa M. Szyszkowskiego wysłanej do Rzymu wynika, że biskup podczas wizytacji był zmuszony niektórych kapłanów upomnieć, innych zaś przenieść na nową placówkę, bądź pozbawić stanowisk kościelnych. M.in. pisał: *Księża w zawierusze wojennej starali się więcej ratować dobra gospodarcze niż dusze*<sup>79</sup>. Przede wszystkim biskup wspominał o pijaństwie i konkubinacie. Natomiast relacja biskupa Wydzgi, wysłana po najeździe szwedzkim 1655–1660, kreśli odważną postawę warmińskich duchownych, niosących swoje posługiwanie pomimo niebezpieczeństw wojennych.

Przeglądając dokumentację z wizytacji dostrzegamy, że często podczas jej dokonywania byli obecni członkowie rad parafialnych, tzw. wityryci, wityrici bądź wityrykusy. Świadczy o tym procederze np. *Inventarium Ecclesiae Collegiatae Gutstadiensis* z 1655 roku i 1681 roku<sup>80</sup> czy też *Inventarium Ecclesiae Reichenberg* z 14 maja 1585 roku<sup>81</sup>. Do spisywania inwentarza ruchomego nowego proboszcza parafii — postanowieniem synodu M. Kromera z 1572 roku — było, aby w pracach tych brali udział również członkowie rad parafialnych<sup>82</sup>. Wityrykusi mieli na Warmii prowadzić księgi kasowe w dwóch egzemplarzach. Ponadto dokonywali stosownych zakupów na cele liturgiczne i czuwali nad czystością bielizny kościelnej. W dokumentach archiwalnych spotykamy ich podczas wielu czynności prawnych. Biskup Kromer odpowiadał na pismo jednego z nich — Tomasza Rehagena z Lubomina<sup>83</sup>. Inny wityrykus z Biskupca prowadził spór ze swoim proboszczem Stanisławem<sup>84</sup>. Spotykamy członków rad parafialnych wielokrotnie przy sprawach rachunkowych swoich kościołów parafialnych<sup>85</sup>. To oni potwierdzali stan oszczędności w księgach rachunkowych parafii, jak widzimy to np. w Blankach<sup>86</sup>, czy też pod ich nadzorem były prowadzone księgi parafialne<sup>87</sup>. Na prośbę wityrykusów z parafii Kolno biskup Hozjusz ustanowił zastępcą, liczącego jakoby 113 lat ówczesnego proboszcza, kapłana z diecezji płockiej Jana Plizińskiego<sup>88</sup>.

Poświęcono ich zadaniom m.in. artykuł 2, 3 i 4 w *Constitutiones Martini Cromeri* ze stycznia 1588 roku<sup>89</sup>. Zadania tych osób świeckich były bardzo istotne w życiu parafialnym. Nadal literatura przedmiotu sporadycznie poświęca im większą uwagę. Często w opracowaniach spotykamy określenie kościelnych,

<sup>79</sup> Powtarzam za: A. Szorc, *Relacje*, jw., s. 223. Biskup Szyszkowski był dobrze przygotowany do sporządzenia tej relacji, gdyż wcześniej odbył wizytację generalną, w której — jak pisał — „świętym chciałem dać środki zapobiegające znu, chorym lekarstwo, wątpiącym wsparcie” [...]. — W. Junowski, jw., s. 34.

<sup>80</sup> AAWO, AB, B 77, f. 1 i 7.

<sup>81</sup> AAWO, AB, B 2, f. 249 b.

<sup>82</sup> Synodus Martini 1575, w: CSW, § 45.

<sup>83</sup> AAWO, AB, A 3, f. 73.

<sup>84</sup> AAWO, AB, A 3, f. 437.

<sup>85</sup> Np. AAWO, B 1b, f. 404.

<sup>86</sup> AAWO, Kp, Blanki 1, f. 25.

<sup>87</sup> Por.: AAWO, Kp — Bieniewo 5 (1609–1693), fol. 58. Księga ta była prowadzona pod nadzorem wityrykusa Joannesa Mertena.

<sup>88</sup> AAWO, AB, B 3, f. 37.

<sup>89</sup> Por.: AAWO, AB, C 14: „Miscellanea — zbiór zarządzeń i notatek”. O tej ustawie („Ordnung wegen der Kirchenvether, Spitalherren, Vorsteher der Lehnen und der Vormunder Ampt”) wspomina A. Szorc, *Wilkierze warmińskie*, SW 21:1984, s. 21, p. 74.

którymi mogli byli również wtrykusi (w źródłach spotykamy także inne określenia: prowizor, czyli zarządca, opiekun), choć kwestia wydaje się być otwarta do dyskusji, kiedy te urzędy zaczynają się definitywnie oddzielać<sup>90</sup>. Ich posługa miała odebrać proboszcza, ewentualnie jego wikarego, od pewnych zajęć duszpasterskich. W parafii wtrykusi byli zarządcami majątku Kościoła, co dokładnie wynika z protokołów wizytacyjnych na Warmii. Powszechnie przyjęło się w literaturze przedmiotu, że wspólnie z proboszczem zarządzali *peculum ecclesiasticum*, czyli majątkiem kościelnym, w przeciwieństwie do *peculum clericale*, tj. majątkiem beneficjanta, względnie jego zastępcy<sup>91</sup>. Dochody przez nich zarządzane pochodziły z różnych źródeł, głównie ze składek wiernych. Przede wszystkim ustawiali wtrykusi skarby w kościele. W nich zebrane fundusze dzielono równo pomiędzy proboszcza i fundusz parafialny<sup>92</sup>. Pieniądze zebrane podczas nabożeństw w całości były przeznaczane na cele parafialne<sup>93</sup>. Ustawa krajowa biskupa Maurycego Ferbera z 1526 roku stawiała na wtrykusach konkretne zadania. Tak więc mieli oni meldować władzom zwierzchnim zaniedbania proboszcza dotyczące konserwowania i utrzymywania w należytym porządku świątyń (punkt 8) oraz co roku zdawać sprawozdania ze stanu kasy kościelnej. To oni również, za zgodą parafian, mogli zatrudniać kierownika szkoły i dzwonnika (punkt 9)<sup>94</sup>.

Według zdania W. Odyńca wtrykusi w parafii spełniali rolę łączników proboszcza z wiernymi parafianami. Zebrany przez badacza materiał źródłowy ukazuje znaczenie tych osób w życiu parafii. Oto zapis z wizytacji w diecezji plockiej w 1605 roku, z której tak licznie przybywali kapłani na Warmię: *Od tego czasu nie sam Ksiądz Proboszcz, ale z wtrykusami ma odbierać rzeczy odkazane do kościoła, także i pieniędzmi kościelnymi nie on sam, ale z wtrykusami szafować ma i registra dostateczne perceptorum (dochodów) et expensorum (rozchodów) pisać*<sup>95</sup>. W. Odyńiec ostatecznie dzieli wtryków na trzy grupy: prowizorów, którzy pomagają proboszczom w gospodarowaniu zebranymi funduszami (to oni m.in. ściągali pożyczki od dłużników parafii i dokonywali znaczących zakupów)<sup>96</sup>; służbę kościelną<sup>97</sup>, która była odpowiedzialna za racjonalne wydawanie środków ze

<sup>90</sup> Należy pamiętać, że w niektórych okresach wtrykusi byli zmuszeni stanowiska kościelnej posługi kumulować. Najczęściej tak bywało podczas zawierzeń wojennych, np. w Dobrym Mieście kościelny był równocześnie dzwonnikiem i organistą — A. Birch-Hirschfeld, *iw.*, s. 214.

<sup>91</sup> W. Odyńiec, *Duszpasterstwo parafialne w średniowieczu i czasach nowożytnych, Studia Pelplińskie* 21–22:1994, s. 30, p. 27.

<sup>92</sup> H. Jacobson, *Geschichte der Quellen des katholischen Kirchenrechts der Provinzen Preussen und Posen mit Urkunden und Regesten, Königsberg* 1837, s. 41.

<sup>93</sup> Tamże, s. 113.

<sup>94</sup> Powtarzam za: A. Szorc, *Wilkieze, iw.*, s. 21.

<sup>95</sup> Powtarzam za: W. Odyńiec, *iw.*, s. 24.

<sup>96</sup> Tak też musiało być na Warmii, o czym dobrze zaświadcza formularz wizytacyjny biskupa Kromera z 1581 roku. M.in. czytamy tam: „Zarządzający kasą kościelną. Kto ustanawia zarządzających kasą kościelną, czyli prowizorów (podkreślenie J.H.): ilu, kiedy, jak często i na jak długo? Czy oni otrzymują coś dla siebie z dochodów kościelnych tytułem wynagrodzenia lub jaką część [tych dochodów — przyp. J.K. i J.W.] zużywają na wspólną ucztę? Czy gorliwie wypełniają swoje obowiązki i czy roztropnie rozdzielają zebraną składkę [pieniędzy — przyp. J.K. i J.W.]? Komu, w jakim czasie, ile razy [w roku — przyp. J.K. i J.W.] i w czyjej obecności zdają sprawę z wykonania swego obowiązku? — cytuję za: J. Kulinowska, J. Wiśniewski, *iw.*, s. 162.

<sup>97</sup> Okazuje się, że w potocznym języku na przełomie XVI i XVII wieku utrwaliło się na Warmii określenie „wtrykusowych”, jako zakrystyjnych puszek, czy skarbonek: „Puszki Wytrikusowie

skarby kościelnej; ostatnią grupą byli starsze wiekiem osoby, które zatrzymywano w służbie parafii do pomocniczych zajęć ze względu na dotychczasowe zasługi<sup>98</sup>. Podobna praktyka gradacji witykusów była zapewne na Warmii, o czym jednak źródła nie mówią wprost. Podczas wizytacji w 1581 roku w Dobrym Mieście zapisano *De senioris vitrici Pauli Hiirii senatoris*, co wskazuje, że został wybrany do służby kościelnej ze względu na wiek i swoje zasługi<sup>99</sup>. Inna wizytacja warmińska z XVIII stulecia potwierdza tę prawidłowość. Otóż w Opinie witykusami są osoby w dojrzałym wieku i znaczniejszym statusie społecznym w parafii: *Joannes Wichert annorum circeti 70, Scultetus, et Jacobus Lethman annorum 50 Colonus*<sup>100</sup>.

Znane z dokumentów archiwalnych warmińskie formuły przysięgi na wierność wypełnianie swoich obowiązków witykusów dotyczyły tej ich grupy, którą Odyniec klasyfikuje jako prowizorów<sup>101</sup>, gdyż byli oni najbardziej odpowiedzialnymi w swoich czynnościach parafialnych i to oni byli przede wszystkim dokładnie opisywani w aktach wizytacyjnych. Innym przysługiwał tytuł honorowo, za dotychczasową aktywność w życiu parafii. Praktyka warmińska wskazuje, że witykusem były określane te osoby, które spełniały zadania dotyczące kościołów i parafii. Prowizorami zaś określano zarządców innych majątków, jak cechów, bractw, szpitali i lenn duchownych. Świadczy o tym m.in. wspomniana wyżej ustawa krajowa M. Ferbera z 1526 roku, która w jednym z rozdziałów mówi o sprawozdaniach witykusów kościelnych i prowizorów<sup>102</sup>.

Możemy obecnie, wykorzystując wizytacje warmińskie określić, jak licznie powoływano te rady w parafiach oraz poznać niektórych witykusów warmińskich z imienia i nazwiska. Na początku maja 1572 roku w Tolkmicku zapisano imiona trzech z nich: Valentinus, Georgius i Fabianus<sup>103</sup>. W sąsiedniej parafii św. Mikołaja we Fromborku w 1607 roku wizytatorzy zapisali trzech witykusów *Gregorius Schmidt, Thomas Hartman et Benedictus Schiellf*<sup>104</sup>. W 1647 roku w Ornece zaś spotykamy kolejnych trzech witykusów *Joannes Wonceil, Joannes Zaberman, Ambrosius Thiel*<sup>105</sup>. Z wizytacji generalnych dokładnie wynika ilu witykusów było w poszczególnych parafiach.

Wyniki tabeli 3 wskazują, że najczęściej w parafiach było po 4 witykusów. W Pieniężnie dwukrotnie rejestrujemy 3 członków rady parafialnej na przestrzeni pół wieku. Najwięcej tych osób świeckich notujemy w Sząbruku w roku 1612

otwierac niemają az prz obecności Proboszcza abo trzech starszych szpitalnych". — A. Skrobaccki, Najstarszy na Warmii polski regulamin szpitalny, *KMw* 3–4(1977), s. 453. Skarby te mogły przypominać kościelne puszki (*cistulae, trunci*). Kwoty tam uzbierane składały się m.in. na „Fabrica ecclesiae”, które dzielono na dwie części. Jedna była przekazywana proboszczowi, druga zaś przechodziła na rzecz kościoła. Natomiast ofiary zbierane przez witykusów — kościelnych przeznaczano wyłącznie na cele parafialne.

<sup>98</sup> W. Odyniec, *iw.*, s. 27.

<sup>99</sup> AAWO, AB, B 2, f. 313.

<sup>100</sup> AAWO, AB, B 35 a, dołączona karta pomiędzy f. 110 a 111.

<sup>101</sup> AAWO, AB, H 19, s. 265, 637–639.

<sup>102</sup> A. Szorc, *Wilkierze*, *iw.*, s. 21.

<sup>103</sup> AAWO, AB, B 3, f. 226.

<sup>104</sup> AAWO, AB, A 8, f. 20.

<sup>105</sup> AAWO, AB, B 35a, f. 46.

Tab. 3. Witrykusi w wybranych warmińskich parafiach

Parafia	Ilość	Parafia	Ilość
<b>1581</b>			
Barczewko	4	Pieniężno	3
Butryny	4	Tolkowice	4
Lamkowo	3	Żegoty	3
<b>1612</b>			
Bartąg	4	Kwiecewo	3
Brąswald	4	Nowe Kawkowo	4
Butryny	4	Orzechowo	4
Cerkiewnik	2	Pietraszewo	4
Dywity	4	Purda	4
Gietrzwałd	4	Różynka	2
Głotowo	4	Sętań	3
Gotkowo	4	Skolity	4
Jonkowo	4	Sząbruk	5
Klebank Wielki	4	Świątki	4
Klewki	4	Wrzesina	4
<b>1622–1623</b>			
Długobór	2	Pieniężno	3
Henrykowo	4	Piotrowiec	4
Lajsy	4	Płoskinia	4
Osetnik	2	Tolkowice	2

Źródło: AAWO, AB, B 1b; B 2; B 7.

— pięciu. Częściej zaś spotykamy parafie posiadające mniejszą ich ilość — dwóch. Praktyka ta dotyczy parafii mniejszych lub nawet filialnych. Należy dodać, iż w sposób reprezentacyjny zebrany materiał w tabeli jest świadectwem tylko chwili wizytacji, gdyż z przyczyn losowych ilość witrykusów mogła być mniejsza, niż w codziennej praktyce<sup>106</sup>. W Sułowie, w filialnym kościele Kiwit, zapisano w 1609 roku, że witrykusi są w macierzystej parafii<sup>107</sup>. W tym miejscu warto uzupełnić ten obraz o strukturę terytorialną członków tych rad parafialnych. Otóż zazwyczaj

<sup>106</sup> Przykładowo w Lamkowie w 1581 roku zapisano, że jest 3 witrykusów. Czwarty zmarł i nie zdążyło jeszcze uzupełnić składu. — AAWO, AB, B 2, f. 419.

<sup>107</sup> AAWO, AB, B 5, f. 96. Nie zawsze było to jednak praktyką.

przestrzegano, aby wityrkusi pochodzili z wielu miejscowości parafii. Tak więc czytamy w dokumentach wizytacyjnych z 1612 roku: *Vitrici numero sunt 4 duo de Kuckendorff, et duo ex villis adiacentibus Parochianis*<sup>108</sup>, *Vitrici numero sunt 4. Duo de villa Heilligenhal, et duo de Waltersmuhle*<sup>109</sup> lub *Vitrici numero sunt 2 ex villa Quiecs et tertius ex Handtkendorff*<sup>110</sup> czy *Vitrici 4 de quibus 2 duo de Clackendorff et duo ex aliis villis*<sup>111</sup>. Praktyka ta świadczy, że funkcje członków rad parafialnych rzeczywiście miały służyć ułatwianiu kontaktu proboszczowi z parafianami.

Ponadto można zauważyć, że w życiu społecznym wsi wityrkusi mieli poważne zadania do spełnienia. Z jednej strony mogli być swoistym buforem bezpieczeństwa dla proboszcza, z drugiej zaś stać się rzecznikami interesów niezadowolonych parafian. Ponadto wizytatorzy właśnie od wityrkusów starali się poznawać sposób prowadzenia się ich proboszcza<sup>112</sup>. Stąd zapewne w interesie proboszcza było wybranie najwłaściwszych kandydatów, mogących stać się nie tylko konkretną pomocą w zarządzaniu dobrami parafii, a także w sprawowaniu porządku publicznego. Niebagatelna była zapewne ich rola w kultywowaniu życia religijnego. To oni asystowali przy nabożeństwach, dbając o wygląd świątyni. Jak zauważa W. Odyniec, często oni mogli inicjować fundację przydrożnych kapliczek i krzyży, będących czytelnymi znakami przynależności do katolickiego kręgu kulturowego<sup>113</sup>. Jako, że wywodzili się z różnych miejscowości i przysiółków parafii, w naturalny sposób stawali się widowymi łącznikami parafian z księdzem proboszczem. Jako osoby o ułatwionym kontakcie z proboszczem często mogli ułatwiać z nim spotkania, a przez swoje doświadczenie wielokrotnie musieli służyć swoim sąsiadom cenną radą i pomocą.

Do tego obrazu świeckich współpracowników proboszcza w pracy duszpasterskiej należy dodać ponadto nauczycieli oraz organistów, służbę plebanijną i kurialną. Byli oni instytucjonalnymi współpracownikami proboszczów. Jako osoby świeckie spełniali ważną rolę podczas służby Bożej. Także ich spotykamy przy nauczaniu miejscowych dzieci. Można zauważyć, iż przyznanie w praktyce duszpasterskiej dużego znaczenia świeckich było w jakimś stopniu odpowiedzią na nauczanie Stanisława Hozjusza, który już w 1562 roku napisał *Rozmowa o tym, Godzili się Laikom Kielicha, Ksieżey Żon dopuścić, a w Kościelech służbę Bożą ięzykiem przyrodzonym sprawować*<sup>114</sup>. Hozjusz sugerował, aby świeccy w Kościele przyjmowali postawę mądrej pokory<sup>115</sup>. W ten sposób dokonywano wyraźnego podziału. Kapłanom przypadła w udziale prowadzenie duszpasterstwa, zaś wybranym świeckim jedynie pomoc w tych zajęciach, głównie skierowaną na

<sup>108</sup> Dokładny zapis z oryginału. — AAWO, AB, B 1b, f. 260 (Nowe Kawkowo).

<sup>109</sup> Tamże, f. 206 (Świątki).

<sup>110</sup> Tamże, f. 263 (Kwiecewo).

<sup>111</sup> Tamże, f. 239 (Klewiki).

<sup>112</sup> W przypadku zauważenia nieprawidłowości w życiu moralnym kapłana był on najpierw wzywany do poprawy. W wypadkach, gdy chodziło o dające zgorznienie niewiasty mieszkające na plebaniach, usunięciem mieli zająć się najczęściej sołtysi danej wsi. — A. Szorc, *Dzieje, jw.*, s. 92.

<sup>113</sup> W. Odyniec, *jw.*, s. 28.

<sup>114</sup> Kraków 1562.

<sup>115</sup> Powtarzam to określenie za: W. Nowak, Stanisław Hozjusz jako liturgista, *SW* 20:1983, s. 93. Autor ten przytacza m.in. taki oto cytat: „Oracz z pokorą wyznaje, że nie jest doktorem, zna się na rolnictwie, a nie na teologii”.



zarządzanie dobrami oraz pracami porządkowymi w świątyni i nauczaniem w szkole parafialnej. Natomiast cała rzesza wiernych miała zadania bierne — winni otrzymaną od proboszczów czy innych kapłanów naukę przyjąć, stosować ją w swoim życiu i okazywać posłuszeństwo oraz szacunek swemu kierownictwu duchownemu<sup>116</sup>. Równocześnie można zauważyć, że hierarchia warmińskiego Kościoła zwracała baczna uwagę na wszystkich pomocników proboszczów. Biskupa Kromera najbardziej interesowało: *Jakiego rodzaju proboszcz ma pomocników, zwłaszcza wikariuszy, nauczycieli w szkole parafialnej, kantorów, współpracowników, zakrystianów; czy są katolikami i czy cieszą się dobrą sławą. Należy zbadać ich życie prywatne i zapytać jednocześnie o wynagrodzenie i utrzymanie*<sup>117</sup>.

Jak zauważa S. Achremczyk, katolicyzm warmiński był realizowany jako model trydencki w czystym wydaniu<sup>118</sup>. Na pewno o tym charakterze religijności zdecydowało położenie Warmii, niemal ze wszystkich stron otoczonej przez innowierców. Zaprezentowany powyżej materiał ukazuje nam z jednej strony zabiegi ordynariuszy warmińskich prowadzącymi, m.in. za pośrednictwem listów pasterskich, wizytacji i synodów diecezjalnych, skuteczną walkę z zaniedbaniami w życiu warmińskiego duchowieństwa. Zabiegi te w bezpośredni sposób przyczyniły się do uzdrowienia postawy kapłanów, którzy zaczynają być dobrymi, wzorowymi duszpasterzami. Równocześnie pokrótce nakreśliłmy funkcjonowanie pojedynczych wiernych w parafii. Okazuje się, iż pozycja witykusów, członków lokalnych rad parafialnych, była odpowiedzialna, stanowiąc o charakterze potrydenckiego duszpasterstwa, z rzadka dopuszczającego do aktywnego życia w parafii miejscowy laikat.

AUFGABEN DER PFARRGEMEINDEN UNTER BESONDERER  
BERÜCKSICHTIGUNG DER FUNKTION VON PFARRERN UND PFARRRÄTEN  
IN DER ZEIT DER POSTTRIDENTISCHEN KIRCHENREFORMIERUNG  
IN ERMLAND UM DIE WENDE DES 16. ZUM 17. JAHRHUNDERT

ZUSAMMENFASSUNG

Der ermländische Katholizismus wurde seit der Regierungszeit von Stanislaus Hosius (1551) und Martin Kromer in seiner reinen Gestalt nach tridentischem Modell realisiert. Für diesen spezifischen Charakter der Religiosität war bestimmt die geographische Lage Ermlands, das von allen Seiten von Andersgläubigen umgeben war, und auch nicht zuletzt die offene Einstellung der Bischöfe und teilweise des Domkapitels im Bezug auf Regelungen des tridentischen Konzils ausschlaggebend. Der Artikel zeigt unter anderen die Bemühungen der ermländischen Ordinarien, die mittels Hirtenbriefe, Inspektionen und Kirchenversammlungen einen wirksamen Kampf führten gegen Pflichtversäumnisse der ermländischen Geistlichen in ihrem Alltagsleben und bei der Kultpflege. Auf eine direkte Weise trugen diese Bemühungen am Ende des 16. Jh. zur Verbesserung der Haltung von den Geistlichen bei, die zu den vorbildlichen Seelenhirten wurden.

<sup>116</sup> M. Jabłoński, jw., s. 350.

<sup>117</sup> Tłumaczenie to powtarzam za: J. Kalinowska, J. Wiśniewski, jw., s. 161.

<sup>118</sup> S. Achremczyk, Model, jw., s. 120.

Die im Artikel verwerteten Archivalien (das Archiv der Ermländischen Archidiözese in Allenstein), die aus den Nachbesichtigungsakten der 2. Hälfte des 16. Jh. und der 1. Hälfte des 17. Jh. stammen, bilden eine ausgezeichnete Quellensammlung. Sie ermöglichen das Erkennen von verschiedenen Stufen der Aufnahme des tridentischen Konzils und stellen bestimmte Ausschnitte aus dem Pfarrleben dar. Anhand der Akten war es möglich, die Namen der Pfarrer und der Mitglieder von Pfarrräten festzustellen. Die nach den Akten erschlossenen Angaben dienen auch der Präsentation von Stellung der kirchlichen Gutsverwalter in der ermländischen Realität um die Wende des 16. zum 17. Jahrhundert. Damals gab es in städtischen Pfarrgemeinden durchschnittlich zwei- bis dreitausend Gläubige, auf dem Lande ungefähr zwei- bis dreihundert.

In dieser Zeit entstand in Braunsberg ein vom Jesuitenorden geleitetes Priesterseminar, dessen Aufgabe in der Vorbereitung von neuen, besser ausgebildeten Kadern von Geistlichen bestand. Die posttridentische Katechese wurde hauptsächlich auf den Unterricht von Hauptgebeten und die Lehre über die Wirksamkeit der heiligen Sakramenten konzentriert. Die Disziplin unter den Geistlichen und den Pfarrgemeinden ließ auf eine sichtbare Weise während des schwedischen Überfalls in den Jahren 1626–1635 nach, wovon Bischof M. Szyszkowski 1640 den Apostolischen Stuhl benachrichtigte.

Der Artikel zeigt das einigermaßen gut organisierte Leben der Pfarrgemeinde des ermländischen Dominiums, wo das Problem der Begünstigung der lutheranischen Lehre und des Empfanges der Kommunion in zwei Formen seit Ende des 16. Jh. an Bedeutung verlor.

## KRYZYSY I ZAGROŻENIA CHRZEŚCIJAŃSTWA NA ZIEMIACH PRUSKICH

*skoro ta ziemia, na której żyjemy, została tak  
a nie inaczej zapisana, to naszym  
obowiązkiem jest, aby ten zapis odczytać.*

Erwin Kruk

Treść: — I. Ewangelizacja ziem pruskich. — II. Dzieje Kościoła Warmińskiego. — III. Reformacja w Prusach. — IV. Dwa totalitaryzmy. — V. Czy istnieje ciągłość Tradycji Kościoła Warmińskiego? — Zakończenie.

Termin *kryzys* zawiera bogatą treść. Kryzysy prowadzą do destrukcji. Są też momentem lub etapem przelomu, który powoduje rozwój. Kryzysy bywają symptomem schyłku, bądź są kulturotwórcze. Paul Ricoeur rozumie poprzez kryzys radykalne zakwestionowanie tradycji a także pęknięcie na skutek konfliktu między oczekiwaniami a aktualną sytuacją<sup>1</sup>. Kryterium dla charakterystyki kryzysu społecznego może być między innymi pojęcie: choroby, patologii, ale też pojęcie rozwoju<sup>2</sup>.

### I. EWANGELIZACJA ZIEM PRUSKICH

Powszechnie, przyjmuje się, że u początków chrześcijaństwa w Prusach była osoba i posługa apostołska biskupa Pragi św. Wojciecha (Adalberta) Sławnika († 997). Według naszej wiedzy był on pierwszym misjonarzem Jezusa Chrystusa na ziemi Prusów. Pod pewnym względem nieudana, pokojowa misja ewangelizacyjna Słowiańskiego Apostoła, wykształconego w duchu łacińskiej tradycji chrześcijaństwa dała początek skomplikowanemu i dramatycznemu procesowi ewangelizacji Prusów. Pierwszy transfer wiary przyszedł do Prusów z Europy Środkowej. Słowianin stał się ewangelizatorem: Prusów, Baltów, Jaćwięgów.

Nauczanie św. Wojciecha nie znalazło bezpośredniej kontynuacji w Prusach. Niemniej zaznaczyło się wyraźnie w świadomości jemu współczesnych. Wysiłki ewangelizowania ziemi Prusów podjęli na nowo cystersi z Łekna, bracia Dobrzyńscy, także rycerze zakonu niemieckiego NMP (krzyżacy), oraz duchowni z miast hanzeatyckich<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> P. Ricoeur, Kryzys — zjawisko swoiście nowoczesne, w: O kryzysie. Rozmowy w Castel Gandolfo 1985, T. II, pr. zb. pod red. K. Michałskiego, Warszawa 1990, s. 53; H. Seweryniak, Teologia kryzysu i nadzieja, *Więć* 2(1998).

<sup>2</sup> P. Ricoeur, *ibid.*, s. 46–47.

<sup>3</sup> R. Bodański, Początki hierarchii kościelnej w Prusach (cz. I i II), *SW* 16(1979), s. 303–353 i 18 (1981), s. 285–353.

Formę pokojowej misji Wojciecha zastąpiła krucjata chrześcijańskich rycerzy, duchownych i mnichów z Polski oraz ze Świętego Imperium Rzymskiego Narodu Niemieckiego, to znaczy z Europy zachodniej<sup>4</sup>. Przymus administracyjny, skłanianie pod presją do wiary ze strony krzyżaków składają się na prehistorię organizacji kościelnej w Prusach. Została ona ustanowiona w formie czterech diecezji: chełmińskiej, pomezkańskiej, warmińskiej i sambijskiej (w 1243 r.).

## II. DZIEJE KOŚCIOŁA WARMIŃSKIEGO

Długi okres dziejów wiąże się w Prusach z obecnością krzyżaków (1226–1525). Dwie trzecie terytorium państwa Prusów znalazło się we władaniu świeckim Zakonu Niemieckiego. Współczesne badania prowadzą do przewartościowania sądów na temat roli krzyżaków<sup>5</sup>. Opinia wielu historyków staje się dla zakonu bardziej niż dotychczas pozytywna.

Trzecia część Warmii znalazła się pod administracyjnym zarządem biskupa i kapituły warmińskiej (dominium warmińskie). Na obszarze trzykrotnie większym biskup warmiński sprawował swoją religijną misję. W dominium warmińskim i w diecezji warmińskiej ukształtowały się rodzime religijne i kościelne (katolickie) tradycje.

Od początku XV w. aż do rozbioru Polski (1772) zaznaczają się w Prusach mocne wpływy polskie. Kształtowały one styl życia intelektualnego, politycznego, ale również religijnego Warmii. Lokalny Kościół Warmiński posiadał biskupów związanych z monarchią polską, częstoznaczonych przez niego i realizujących jego politykę. Na płaszczyźnie kościelnej diecezja warmińska była faktycznie niezależna od metropolii gnieźnieńskiej i od metropolii w Rydze, do której została formalnie przypisana w XIII wieku.

Średniowieczny okres dziejów Kościoła Warmińskiego charakteryzował się otwarciem na chrześcijaństwo polskie i zachodnioeuropejskie. Okres następny (po tzw. pokoju toruńskim) do I rozbioru Polski zaznaczył się silnymi wpływami Rzeczypospolitej Jagiellonów i monarchów elekcyjnych, a w ślad za nimi również kultury i Kościoła polskiego na dominium warmińskie.

Schyłek XVIII i XIX stulecia oraz 45 lat wieku XX wiązały się z oddziaływaniem politycznym, kulturowym i kościelnym z Prus i Niemiec na dawne Prusy Królewskie i Książęce, w tym na biskupstwo i katolicyzm na Warmii.

Od roku 1945 ziemie Warmii, Mazur i Powiśla znalazły się pod zarządem administracji polskiej. Stały się częścią państwa polskiego. Także zarząd administracji kościelnej w diecezji warmińskiej przejęli duchowni polscy (1 IX 1945). W ponad 750-letnich dziejach Kościoła Warmińskiego została dwukrotnie zerwana, (przynajmniej częściowo), z różnych zresztą powodów, ciągłość przekazu tradycji: wiary, urzędu kościelnego i zwyczajów kościelnych.

<sup>4</sup> Tamże, s. 285.

<sup>5</sup> Z. Kowalska, *Krzyżacy w innym świetle*, Tarnów 1996.

### III. REFORMACJA W PRUSACH

Po raz pierwszy kryzys swej tożsamości przeżył Kościół Warmiński z chwilą wybuchu reformacji. Rewolucja religijna dotknęła Prus. W jej rezultacie przestały istnieć katolickie diecezje: pomezańska i sambijska. Powstały nowe ewangelickie struktury administracji kościelnej (pod zwierzchnictwem książąt Hohenzollernów, magistratów, konsystorzy, superintendentów).

Obok katolickiej Warmii, zaczęła żyć swoim własnym życiem społeczność ewangelików — Mazurów. Chrześcijaństwo w Prusach przedstawiało się od połowy XVI w. aż do połowy XX wieku jak dwie rzeki, płynące równolegle, z tym, że ewangelicka była potężniejsza. Reformacja uświadomiła pęknięcie we wspólnej dotąd Tradycji wiary. Wykształciło się częściowo różne rozumienie sakramentów oraz Kościoła.

Protestantyzm programowo zakwestionował zasadę Tradycji w późnośrednio-wiecznym jej rozumieniu. Nie uznał też trydenckiej doktryny na temat Pisma św. i Tradycji. Paradoksalnie wytworzył nową tradycję wiary, kultu religijnego i pobożności chrześcijańskiej, przede wszystkim w oparciu o Pismo Święte interpretowane w świetle wskazań Ojca reformacji oraz luteranckich Ksiąg Symbolicznych. Katolicy rzymscy akcentowali swą wierność Tradycji, także poza biblijnej, a zatem również jej ciągłość. Katolicy warmińscy byli przekonani, że nieskażona Tradycja została ocalona i trwa w ich lokalnym Kościele. Stąd promieniowała ona na katolików w tzw. diasporyze mazurskiej, w Królewcu, czy też w Elblągu, na Powiślu, w dawnej Pomezanii.

Nowa wersja chrześcijaństwa rozwinęła się w państwie pruskim. Została ona, tak jak Kościół katolicki poddana stopniowej, systematycznej germanizacji, chociaż w połowie XIX w. kształtowała się polska świadomość narodowa wśród części mieszkańców Warmii oraz na Mazurach<sup>6</sup>. Chrześcijaństwo jest ruchem społecznym, wielonarodowym, otwartym uniwersalnie. Jednak na jego dziejach zaważyły mocno nacjonalizmy, także w Prusach w XIX i XX stuleciu.

### IV. DWA TOTALITARYZMY

Narodowy socjalizm spotęgował konflikt etniczny (Polaków i Niemców), zaostrzył spór geopolityczny, spowodował perturbacje w organizacji kościelnej, aż po kryzys ciągłości eklezjalnej.

Zarówno *nacizm*, jak i *realny socjalizm* traktowały instrumentalnie Kościoły i wyznania. Narodowi socjaliści pragnęli w Prusach Wschodnich podporząd-

<sup>6</sup> J. Jasiński, E. Kruk, Pierwsze opisy. Z mazurskiego brulionu, *Gazeta Olsztyńska* 13–15 II 1998, s. 9.; współcześnie toczy się dyskusja na temat tożsamości grup etnicznych i kulturowych: A. Czaja, Fenomen śląski, *Biuletyn Teologia w Polsce* 22(1990), s. 27–38; A. Jurciewicz, Każdy ma swoją prawdę, *Gazeta Wyborcza* 2 I 1998, s. 11; Erwin Kruk pisze: „...mazurskość dziś to nade wszystko mit. [...] mazurskość — ta nie dająca się do końca zdefiniować — na długie lata pozostanie przedmiotem najprzeróżniejszych interpretacji i zapytań”. E. Kruk, Wokół jednego pytania. Z mazurskiego brulionu, *Gazeta Olsztyńska* 2–4 I 1998, s. 9.

kowania sobie duchownych profesorów Akademii Braniewskiej i *Hosianum*, proponując im, z pewnym powodzeniem, członkostwo w NSDAP.

Podobnie dążono do ujarznienia Kościoła ewangelickiego w Prusach Wschodnich. Presja reżimu totalitarnego była ogromna. Niewielka grupa pastorów stawiała bierny opór. Była ona związana z tzw. *Kościółem wyznającym*. Tychże duchownych odwiedził w 1940 roku i zachęcał do trwania w postawie sprzeciwu wobec przemocy słynny teolog i pastor Dietrich von Bonhoeffer<sup>7</sup>.

Po roku 1945 do końca lat 80. nie istniało zorganizowane życie religijne katolików i ewangelików w obwodzie kaliningradzkim. Symbolem tego stanu rzeczy jest dotychczas usytuowanie filharmonii w katolickim kościele św. Rodziny, teatru kukielkowego w innej świątyni oraz ruina katedry ewangelickiej, w centrum metropolii nad Pregolą, dziś jeszcze restaurowana<sup>8</sup>.

Dzieje Kościoła rzymskokatolickiego na Warmii, Mazurach i Powiślu po II wojnie światowej są opracowywane<sup>9</sup>.

Badania określiły stopień szkód, strat materialnych, ale przede wszystkim moralnych i ludzkich poniesionych przez Kościoły na skutek tzw. polityki wyznaniowej państwa realnego socjalizmu.

Idealem i celem tej polityki wyznaniowej było upolitycznienie religii w sensie jej podporządkowania państwu, a ostatecznie jej wyeliminowanie, aby mógł przyjąć się i upowszechnić tzw. światopogląd naukowy oraz ateizm.

## V. CZY ISTNIEJE CIĄGŁOŚĆ TRADYCJI KOŚCIOŁA WARMIŃSKIEGO?

Drugi poważny kryzys ciągłości tradycji Kościoła rzymskokatolickiego związany jest z wydarzeniami 1945 roku. Nastąpił wówczas wielki exodus ludności Prus Wschodnich, wobec zbliżającej się Armii Czerwonej. Prusy Wschodnie zostały inkorporowane do państwa polskiego i ZSRR.

Z punktu widzenia eklezjologii rzymskokatolickiej jest problemem: czy Kościół na Warmii po 1945 roku jest spadkobiercą i kontynuatorem Kościoła, którego pierwszym przywódcą i głową był bp Anzelm<sup>10</sup>?

Przeciw ciągłości świadcząby:

- \* wymiana ludności z niemieckiej i warmińskiej (autochtonicznej) na napływową polską (z Wileńszczyzny, Wołynia, Polski centralnej),
- \* usunięcie bpa Maksymiliana Kallera z zarządu diecezją,
- \* zdekompletowanie warmińskiej Kapituły Katedralnej oraz braki w obsadzie zarządu wielu parafii,

<sup>7</sup> E. Bethge, D. von Bonhoeffer, Bloestau w pobliżu Królewca, Bielsko-Biala 1996, s. 74 i s. 75.

<sup>8</sup> J. Jasiński, Królewiec...

<sup>9</sup> A. Kopiczko, Kościół Warmiński a polityka wyznaniowa po II wojnie światowej, Olsztyn 1996; M. Józefczyk, Ełbląg i okolice 1937–1956. Chrześcijaństwo w tyglu dwu totalitaryzmów, Ełbląg 1998.

<sup>10</sup> R. Bodański dowodzi, że pierwszym biskupem warmińskim był Henryk. R. Bodański, jw., s. 318–319.

\* zniszczenie Akademii Braniewskiej oraz Seminarium Duchownego „Hosianum”.

Istniały jednak procesy, mechanizmy i instytucje umożliwiające ciągłość, przekaz Tradycji, trwanie Kościoła: pojmowanego nie tylko jako organizacja, instytucja czy administracja dóbr materialnych: przede wszystkim świątyni, ich wyposażenia, księgozbiorów, dzieł sztuki sakralnej itp.

1. W połowie 1945 r. na terenie Diecezji Warmińskiej pozostało wiele dziesiątków tysięcy katolików, którzy mieszkali tu przed II wojną światową.

2. Bp M. Kaller rzekł się zarządu diecezją w obszarze państwa polskiego. Mógł tego nie uczynić ale mianować swoim wikariuszem generalnym duchownego polskiego lub warmińskiego o świadomości polskiej np. ks. Jana Hanowskiego. Przez zrzeczenie się bp Kaller umożliwił Kard. Augustowi Hlondowi Prymasowi Polski ustanowienie polskiego administratora na Warmii.

3. W diecezji pozostało kilku kanoników warmińskich, zaczęło funkcjonować kolegium konsultorów.

4. Pozostało w diecezji wielu księży warmińskich,

5. Nie została zniszczona katedra we Fromborku,

6. Pozostało zgromadzenie żeńskie (warmińskie) sióstr św. Katarzyny — przy domu macierzystym i prowincjalnym w Braniewie. Pracowało nadal kilkaset sióstr prowadzących zakłady opieki i dzieła charytatywne np. w Bisztynku i Barczewie.

7. Pozostał klasztor i seminarium misyjne księży Werbistów [Zgromadzenie Słowa Bożego] w Pieniężnie.

8. Ocalała sieć parafii (ze świątyniami), najważniejsze sanktuaria maryjne: Święta Lipka, Giętrzwald, Krosno, poświęcony męce Pańskiej Chwałęcin oraz Głotowo.

Kościół lokalny tworzy Lud Boży i jego pasterze (biskup, księża) na obszarze, określonym przez Stolicę Apostolską. Do istoty tożsamości wiary i Kościoła należy: 1) wierność depozytowi Objawienia, 2) zachowanie sukcesji urzędu kościelnego (biskupiego i kapłańskiego) oraz sprawowanie Eucharystii i kultu sakramentalnego w legalny, to jest kanoniczny sposób. Wszystkie te wymagania zostały ostatecznie spełnione w 1945 roku. Lud warmiński, który nie opuścił swej ziemi ocalił ciągłość istnienia Kościoła Warmińskiego, jak „Reszta Izraela”. Przybysze tzw. „repatrianci” (poprawnie mówiąc przesiedleńcy) ze Wschodu oraz ludność napływowa z Polski centralnej zostali wszczepieni w żywy organizm Kościoła Warmińskiego, jak gałązka (dzieczka) w krzew oliwny (por. Rz 9).

## ZAKOŃCZENIE

Kościół starożytny doświadczył wydarzeń i procesów kryzysowych. Kardynał J. Ratzinger uważa, że była to gnoza i arianizm<sup>11</sup>. Były to kryzysy wewnętrzne.

Chrześcijaństwo europejskie przechodziło później wiele poważnych kryzysów. Należą do nich: Wielka Schizma, Reformacja, Oświecenie (*europejskie Oświecenie*

<sup>11</sup> J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, Kraków 1997, s. 139–140.

*i jego skutki — powszechnie uważane za jeden z największych kryzysów tradycji chrześcijańskiej...)*<sup>12</sup>.

Reformacja sprawiła pierwszy poważny kryzys tożsamości chrześcijaństwa w Prusach.

W naszym stuleciu totalitaryzmy (*brunatny i czerwony*) zagroziły nie tylko tożsamości, ale nawet istnieniu chrześcijaństwa w Prusach, zarówno w wersji katolickiej, jak i ewangelickiej. Chrześcijanie długo jeszcze będą leczyć rany po tzw. *ukazaniu totalitarnym*.

## KRISEN UND BEDROHUNGEN DES CHRISTENTUMS IN PREUSSISCHEN LANDEN

Der Begriff Krise hat einen reichen Inhalt. Krisen führen zur Zerstörung. Sie sind auch Moment oder Etappe eines Durchbruchs, der eine Entwicklung nach sich zieht. Krisen können Symptome eines Endes sein, oder sie schaffen neue Kulturen.

Paul Ricouer versteht unter Krise eine radikale Anzweiflung der Tradition und ebenso einen Bruch auf Grund des Konfliktes zwischen Erwartungen und der aktuellen Situation. Kriterium für die Charakteristik einer gesellschaftlichen Krise können zwischen anderen Begriffen sein: Krankheiten, Pathologien, aber auch eine Entwicklung.

### I. DIE EVANGELISIERUNG PREUSSENS

Allgemein nimmt man an, dass am Anfang des Christentums in Preußen die Person und die apostolische Tätigkeit des heiligen Wojciech/Adalbert Slawnik († 977), Bischof von Prag, stehen. Nach unserem Wissen war er der erste Missionar Jesu Christi in Preußen. Unter bestimmter Betrachtung gescheitert, war die friedliche Evangelisierungsmission des slawischen Apostles, erzogen im Geist der lateinischen Tradition des Christentums, der Anfang des komplizierten und dramatischen Evangelisierungsprozesses der Pruzzen. Der erste Glaubenstransfer kam zu den Pruzzen aus Mitteleuropa. Ein Slave war Evangelisator der Pruzzen, der Balten, der Sudauen.

Die Lehre des Heiligen Adalbert fand keine direkte Kontinuität in Preußen. Dennoch prägte sie deutlich das Bewusstsein seiner Zeitgenossen. Die Bemühungen der Evangelisierung Preußens nahmen aufs neue polnische Zisterzienser aus Lekna, die Brüder Dobrzynski, auch die Ritter des Deutschen Ordens, sowie Geistliche aus deutschen Hansestädten auf.

Die friedliche Missionsform Adalberts wurde von den christlichen Kreuzzugsrittern, Geistlichen und Mönchen aus Polen sowie dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation, dass heißt aus Westeuropa, fortgesetzt. Aus dem Verwaltungszwang und der Beugung zum Glauben unter Druck von Seiten der Kreuzritter ergab sich die Vorgeschichte der kirchlichen Organisation in Preußen. Sie wurde in Form von vier Diözesen errichtet: Kulm, Pomesanien, Ermland und Samland (im Jahre 1243).

<sup>12</sup> T. Węclawski, 1765–1965. Kryzys kapłaństwa. Wielkie kryzysy tradycji chrześcijańskiej (IV). *Tygodnik Powszechny* 51–52(1996), s. 8.



## II. DIE GESCHICHTE DER ERMÄNDISCHEN KIRCHE

Ein großen Zeitraum der Geschichte in Preußen ist mit der Anwesenheit der Kreuzritter verbunden (1226–1525). Zwei Drittel des preußischen Staates unter der weltlichen Herrschaft des Deutschen Ordens. Heutige Untersuchungen führen zu einer Umwertung der Beurteilungen zur Rolle der Kreuzritter. Die Meinung vieler Historiker ist heute dem Orden gegenüber positiver als früher.

Ein Drittel Ermlands stand unter der Verwaltung des Bischofs und des ermländischen Kapitels (ermländisches Dominium/Hochstift). In einem dreimal größeren Gebiet übte der ermländische Bischof seine religiöse Mission aus. Im ermländischen Dominium/Hochstift und in der Diözese Ermland bildeten sich volkstümlich religiöse und kirchliche (katholische) Traditionen.

Vom Beginn des 15. Jahrhunderts bis zur Teilung Polens (1772) prägten sich in Preußen starke polnische Einflüsse aus. Sie formten den Stil des intellektuellen, politischen aber auch des religiösen Lebens im Ermland. Die ermländische Ortskirche besass Bischöfe, die mit dem polnischen Monarchen verbunden waren, oft durch ihn bestimmt, und die seine Politik realisierten. Auf der kirchlichen Ebene war die Diözese Ermland faktisch unabhängig von der Metropole in Gnesen und der Metropole in Riga, zu der sie im 13. Jahrhundert formal zugeschrieben war.

Die mittelalterliche Geschichte der ermländischen Kirche durch eine Offenheit gegenüber dem polnischen und westeuropäischen Christentum charakterisiert.

Der nach dem Friedensabschluss in Thorn bis zur ersten polnischen Teilung (1772) folgende Zeitraum verlief unter starker Einwirkung (Einfluss) des Jagiellonen-Königreichs und der Wahlkönigen, demgemäß auch der polnischen Kultur und der polnischen Kirche – auf die ermländische Domäne. Um die Wende des 18. u. 19. Jahrhunderts und während der 45 Jahre des 20. Jh. notiert man ebenfalls politische, kulturelle u. kirchliche Einwirkungen von Seite des preußischen Staates u. Deutschland – auf das ehemalige Königliche Preußen u. Fürstentum Preußen, damit auch auf das Bistum und den Katholizismus im Ermland.

Seit 1945 sind Ermland und Masuren und das Weichselland unter polnischer Verwaltung. Sie sind ein Teil des polnischen Staates. Auch die kirchliche Verwaltung der Ermländischen Diözese übernahmen polnische Geistliche (1.09.1945).

Während der 750 Jahre dauernden Kirchengeschichte Ermlands wurden – aus verschiedenen Gründen – zweimal die Stetigkeit (Fortdauer) der Traditionsüberlieferung: des Glaubens, des Kirchenamts und der christlichen Bräuche – abgebrochen.

## III. DIE REFORMATION IN PREUSSEN

Die erste Identitätskrise erlebte die Ermländische Kirche zum Zeitpunkt der Reformation. Preußen wurde von der religiösen Revolution heimgesucht (betroffen). Das Ende davon war, dass die kath. Diözesen: Pomesanien und Samland nicht mehr existierten. Es entstanden neue evangelische Strukturen der Kirchenverwaltung (unter Oberherrschaft der Hohenzollernfürsten, Stadträte und Superintendenten).

Neben dem katholischen Ermland begann die evangelische Gemeinschaft auf eigene Weise das Leben zu gestalten – Masuren. Das Christentum in Preußen sah zur Zeit der Hälfte des 16. Jh. bis zur Mitte 20. des Jh. aus, wie zwei Flüsse, die parallel fließen, doch man muss bemerken, dass der evangelische Fluss mächtiger war.

Die Reformation machte klar, dass es zu einem Bruch in der bisher gemeinsamen Glaubenstradition kam.

Es ergab sich ein teilweise verschiedenes Verständnis der Sakramente und der Kirche.

Programmässig bestritt der Protestantismus den Grundsatz der Tradition — im Sinne des Wortes aus dem Spätmittelalter. Ebenfalls erkannte er auch nicht die Trienter Doktrin über das Thema der Hl. Schrift und Tradition an.

Widersinnig bildete er eine neue Glaubenstradition und Form der christlichen Frömmigkeit, vor allem auf Stütze der Hl. Schrift, interpretiert vom Vater der Reformation u. lutheranischen Symbolischenbüchern.

Die römisch-katholischen Christen betonten ihre Treue zur Tradition, auch der außer biblischen, demnach auch ihre Stetigkeit. Die ermländischen Katholiken waren überzeugt, dass die unverdorrene Tradition unversehrt blieb und in der örtlichen Kirche weiterhin besteht. Deshalb strahlten sie auf die Katholiken in der sog. masurischen Diaspora, in Königsberg, in Elbing, wie auch im Weichselgebiet, im früheren Pomesanien.

Im preussischen Staat entwickelte sich eine neue christliche Version. Sie wurde, so wie auch die katholische Kirche schrittweise, nach und nach germanisiert, obgleich um die Hälfte des 19. Jh. sich das polnische nationale Bewusstsein unter einem Teil der Bevölkerung in Ermland und Masuren bildete.

Das Christentum ist eine gesellschaftliche Mehrvölker – Bewegung universal offen. Doch seine Geschichte ist geprägt durch starke Nationalismen, ebenfalls in Preussen – im 19. und 20. Jahrhundert.

#### IV. ZWEI TOTALITARISMEN

Der Nationalsozialismus verstärkte den ethnischen Konflikt (zwischen den Polen und Deutschen), verschärfte den geopolitischen Streit, verursachte Störungen in der kirchlichen Struktur — bis zur kirchlichen Stetigkeitskrise.

Sowohl der Nationalsozialismus, wie auch der Realsozialismus behandelten die Kirche und die Konfessionen instrumental. Die Nationalsozialisten strebten danach, sich in Ostpreussen die geistlichen Professoren der Braunsberger Akademie und des Priesterseminars Hosianum unterzuordnen. Sie boten ihnen, manchmal mit Erfolg, die Mitgliedschaft der NSDAP. Man nimmt an, dass sie zur Unterwerfung der evangelischen Kirche in Ostpreussen strebten. Die Pression des totalitarischen Regimes war masslos (gewaltig).

Eine kleine Gruppe von Pastoren stellte passiven Widerstand. Sie waren mit der sog. „Bekennenden Kirche“ verbunden.

Im Jahr 1940 besuchte sie der bekannte Theolog u. Pastor Dietrich von Bonhoeffer. Er regte sie zum Veharren in ihrer Widerspruchhaltung, angesichts der Gewalt an.

Nach 1945 – bis Ende der 80-iger Jahre gab es im Königsberger Gebiet kein organisiertes religiöses Leben – weder katholisches wie evangelisches. Ein Wahrzeichen dafür ist, dass heute die ehemalige Kirche der Hl. Familie als Konzertsaal benutzt wird. In einer anderen Kirche ist ein Puppentheater, und die Ruine des evangelischen Doms im Zentrum der Metropole am Pregel-Fluss ist heute erst teilweise restauriert. Die Geschichte der römisch-katholischen Kirche im Ermland, in Masuren u. im. Weichselgebiet – nach dem 2. Weltkrieg – ist in Bearbeitung.

Forschungen bestimmen den Rang der sachlichen Verluste (des sachlichen Schadens, doch vor allem moralische und menschliche Verluste, welche die Kirchen als Folge der staatlichen Kirchenpolitik im Staat des sogenannten „Realsozialismus“ erlitten haben.

Das Ideal und das Ziel dieser staatlichen Kirchen Politik war – das politische Wissen in der Kirche zu verbreiten, im Sinne – die Kirche dem Staat unterzuordnen, um schliesslich die Religion zu eliminieren sodass sich die atheistische Weltanschauung verbreiten könnte.



Die zweite ernste Krise der Traditionsstetigkeit in der röm-katholischen Kirche und Ermland ist mit den Ereignissen im Jahr 1945 verbunden. Damals erfolgte ein grosser Exodus der ostpreussischen Bevölkerung, sowohl katholischen wie auch evangelischen – angesichts der Gefahr vor der anrückenden Roten Armee.

Danach Ostpreußen wurde zu Polen und UdSSR Inkorporiert.

Gegen die Stetigkeit (Fortdauer) zeugen u.a.:

- die Auswechslung der deutschen und ermländischen (einheimischen) Bevölkerung gegen die neuen polnischen Ansiedler aus Wilna, Wolyń u. Zentralpolen,
- die Beseitigung (Vertreibung) des ermländischen Bischofs Maximilian Kaller – aus dem Diözesanvorstand – und andere.

Doch bis zu Mitte des Jahres 1945 waren in der Ermländischen Diözese noch viele tausende Katholiken, die hier schon vor dem 2. Weltkrieg lebten.

Die örtliche Kirche – bilden die Gläubigen und ihre Hirten (der Bischof und die Priester). Zum Wesen der Identität des Glaubens und der Kirche gehören:

- die Treue zur apostolischen Tradition,
- das Erhalten (die Erhaltung) der Sukzession des Kirchenamtes und des sakramentalen Kultus, nach gesetzlicher, d. h. kanonischer u. sakramentaler Art.

Alle diese Anforderungen (Ansprüche) wurden im Jahr 1945 endgültig erfüllt.

Die ermländische Bevölkerung und ihre Priester, die Ermland nicht verlassen hatten, haben die Fortdauer des Bestehens der ermländischen Kirche bewahrt (gerettet), sowie „der Rest Israels“.

Die Neuansiedler, sog. Repatrianten – genauer genannt: die Umsiedler aus den ehemaligen polnischen Ostgebieten, und polnischen Bevölkerung aus Zentralpolen – wurden in den lebendigen Organismus der Ermländischen Kirche engesetzt, so wie ein wilder Zweig in ein Olivenbaum [vgl. Röm. 11, 13].

## SCHLUSSWORT

Die Kirche im Altertum empfand Ereignisse und Krisen. Das europäische Christentum überstand später viele ernste Krisen. Kard. J. Ratzinger meint, das waren Gnosis und Arianismus. Zu ihnen gehören (zählen): die große Schisma, die Reformation und die Aufklärung. In Europa wird sie Aufklärung als eine der größten Krisen der christlichen Tradition betrachtet (Tomasz Węclawski).

Die Reformation verursachte die erste ernste Krise in der christlichen Identität in Preußen. In unserem Jahrhundert bedrohten die Totalitarismen (der braune und der rote) – nicht nur die Identität, doch sogar das Bestehen (die Existenz) des Christentums in Preußen, sowohl in katholischer, wie auch in evangelischer Version. Deshalb werden die Christen noch lange die Wunden nach dem Totalitarismus heilen müssen.

Natürlich kann man die Reformation nicht mit dem Totalitarismus vergleichen. Die Reformation war eine innere Diskussion des Christentums und auch Revolution. Die Totalitarismen waren eine tödliche Bedrohung für alle Christen.

Übersetzung: Anielska-Kolpa Maria



## PODSTAWOWE ŹRÓDŁA DO BADAŃ NUNCJATURY GIOVANNIEGO BATTISTY LANCELLOTTIEGO W POLSCE 1622–1627

**Treść:** — I. Giovanni Battista Lancellotti — 31. Nuncjusz Apostolski w Polsce. — II. Skrócowa prezentacja źródeł. I. Przekazy źródłowe w archiwach rodziny Lancellottich w Lauro. 2. Odnalezione akta nuncjatury Giovanniego Battisty Lancellottiego. — III. Częściowe edycje akt nuncjatury Giovanniego Battisty Lancellottiego. — Zusammenfassung.

### I. GIOVANNI BATTISTA LANCELLOTTI — 31. NUNCJUSZ APOSTOLSKI W POLSCE

W okresie 25 XI 1622 – 25 VI 1627, na podstawie decyzji papieża Grzegorza XV, Giovanni Battista Lancellotti (\*1575 † 1655), biskup prestiżowej diecezji Nola w metropolii Neapolu<sup>1</sup>, pełnił misję nuncjusza apostolskiego w Polsce<sup>2</sup>. Był trzydziestym pierwszym z kolei posłem papieskim w Polsce (licząc w tym 10. „nuncjuszy mniejszych”) oraz ósmym, któremu przyszło rezydować w Warszawie jako nowej, od roku 1596, stolicy Rzeczypospolitej. Za staranność, szybkość realizacji powierzonych mu zadań jak i rozwijany przezeń styl pracy dyplomatycznej wielokrotnie spotkał się z pisemnym uznaniem ze strony papieża i kardynała Francesco Barberiniego sekretarza Stanu<sup>3</sup>, a ponadto w latach 1623–1631 król Zygmunt III Waza usilnie, choć bezowocnie, zabiegał o jego promocję kardynałską<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> T. Fitych, Diecezja Nola pod administracją biskupa Giovanniego Battisty Lancellottiego w latach 1615–1655, (artykuł złożony do druku).

<sup>2</sup> T e n ż e, Początki misji dyplomatycznej Giovanniego Battisty Lancellottiego, 31. nuncjusza apostolskiego w Polsce (1622–1627), *RT* 46: 1999 z. 4, s. 79–118.

<sup>3</sup> T e n ż e, *Acta Nuntiaturae Poloniae*, t. 22, vol. 1 (złożono do druku), (zawarte tam dokumenty cyt. — N.) N. 49 z 13 V 1623; N. 117 z 4 XI 1623; N. 118 z 4 XII 1623; N. 151 z 6 I 1624; N. 175 z 17 II 1624; N. 217 z 27 IV 1624 i N. 256 z 25 VI 1624; T e n ż e, Pół wieku służby Kościołowi Giovanniego Battisty Lancellottiego — nuncjusza apostolskiego w Polsce (1622–1627) (złożono do druku).

<sup>4</sup> T e n ż e, Rekomendacje Zygmunta III Wazy w sprawie kardynalatu Giovanniego Battisty Lancellottiego nuncjusza apostolskiego w Polsce w latach 1622–1627, *Nasza Przyszłość* 91(1999), (w druku).

### KALENDARIUM *Giovanniego Battisty Lancellottiego* (1575–1655)

1575	20 XI 1575 <sup>5</sup> urodził się w Rzymie jako szóste dziecko Paola i Giulii Delfini
1604	ok. 1604 ukończył studia prawnicze na uniwersytecie w Perugii
1604–1605	pracuje na Watykanie jako abrewiator apostolski <sup>6</sup> i referendarz obydwu Sygnatur <sup>7</sup>
1605	przed 15 VI 1605 kanonik bazyliki św. Piotra na Watykanie <sup>8</sup> od 15 VI 1605 gubernator Rimini <sup>9</sup>
1606	od 12 VIII 1606 gubernator Faenzy <sup>10</sup> od 7 XI 1606 wicelegat Romanii z siedzibą w Rawennie <sup>11</sup>
1609–1610	od 9 X 1609 do 23 X 1610 wicegubernator Benewentu <sup>12</sup>
1610–1613	od X 1610 do 14 XII 1613 gubernator Ankony
1613–1614	od 15 XII 1613 do 1 XII 1614 gubernator Kampanii Rzymskiej 26 XI 1614 <sup>13</sup> mianowany biskupem diecezji Nola
1615	15 I 1615 ingres i konsekracja na biskupa Noli przeprowadza wizytacje duszpasterskie całej diecezji
1615–1620	intensywnie rozbudowuje seminaria duchowne i rozwija życie zakonne
1622	przed 25 XI 1622 <sup>14</sup> mianowany nuncjuszem apostolskim listopad – grudzień 1622 — rozpoczyna podróż z Rzymu do Polski
1623	1 I 1623 <sup>15</sup> Florencja (Modena, Mantua) 17 I 1623 <sup>16</sup> Wenecja 10 II 1623 <sup>17</sup> Wiedeń

<sup>5</sup> Lauro, APL, Notizie genealogiche 1570–1632, f. 1r.

<sup>6</sup> H. Biaudef, Les nonciatures apostoliques permanents jusqu'en 1648, Helsinki 1910, s. 270.

<sup>7</sup> Lauro, APL, Pergamene fasc. 25 nr 11 oraz B. K a t t e r b a c h, Referendarii utriusque signaturae a Martino V ad Clementem IX et prelati signaturae supplicationem a Martino V ad Leonem XIII, Watykan 1931 p. 249 i K. E u b e l, R. R i t z l e r, P. S e f r i n u. a. (bearb.), Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi sive Summorum Pontifum — S.R.E. Cardinalium ecclesiarum antistitum series e documentis tabularii praesertim vaticani collecta — digesta — edita, t. 4: 1592–1667, Padua 1967<sup>2</sup>, p. 260.

<sup>8</sup> BV, Urb. Lat. 1073 f.327r oraz Lauro, APL, Elogium b.s. f. 4r.

<sup>9</sup> BV, Urb. Lat. 1073 f.327r i 349r.

<sup>10</sup> AV, Sec. Brev. 410 f.227r i 228v oraz BV, Urb. Lat. 1074 f. 434v.

<sup>11</sup> AV, Sec. Brev. 413 f. 130r.

<sup>12</sup> Lauro, APL, Inventario 1728 f. 55r i 1833 f. 3v.

<sup>13</sup> Lauro, APL, pergamene fasc. 25, b.n.

<sup>14</sup> Oryginal (cyt. — Or.): AV, Arm. 45, ms. 20 f. 151 r.

<sup>15</sup> Or.: BV, Barb. Lat. 6583 f. 1r–v. Listy rekomendacyjne świadczą o planowanym dotarciu nuncjusza do Florencji w dniu 25 XI 1622 — Reg.: AV, Arm. XLV, 20 f. 151v–154v oraz do Modeny i Mantui w dniu 26 XI 1622 — Reg.: AV, Arm. XLV, 20 f. 156v–157v.

<sup>16</sup> Or.: BV, Barb. Lat. 6582 f. 82r — wyjechał z Wenecji. Podróż do Wenecji wydłużyła się z powodu szerzącej się zarazy, która przez 20 dni blokowała także podróż kard. C. de Torresa (Reg.: BV, Barb. Lat. 6582 f. 3r).

<sup>17</sup> Or.: BV, Barb. Lat. 6583 f. 2r; Reg.: Lauro, AL, Registro f. 4r.

	16 II 1623 <sup>18</sup> Mikulov na Morawach
	23 II 1623 <sup>19</sup> przybywa do Polski (Tyniec)
	2 III 1623 <sup>20</sup> – 12 IV 1623 <sup>21</sup> Kraków
<b>1623–1625</b>	28 IV 1623 <sup>22</sup> –25 VI 1625 <sup>23</sup> Warszawa
	11 VII 1625 <sup>24</sup> – 31 X 1625 <sup>25</sup> Bodzentyn k. Kiele
	2 XI 1625 <sup>26</sup> Warszawa
	6 XI 1625 <sup>27</sup> – 17 XI 1625 <sup>28</sup> Bodzentyn k. Kiele
<b>1625–1626</b>	28 XI 1625 <sup>29</sup> –1 X 1626 <sup>30</sup> Warszawa
	14 X 1626 <sup>31</sup> – 20 X 1626 <sup>32</sup> Gdańsk
	24 X 1626 <sup>33</sup> – 30 X 1626 <sup>34</sup> obóz króla nad rz. Drwęcą
	9 XI 1626 <sup>35</sup> – 2 XII 1626 <sup>36</sup> Toruń — obrady sejmu zwyczajnego
<b>1626–1627</b>	18 XII 1626 <sup>37</sup> – 25 VI 1627 <sup>38</sup> Warszawa
<b>1627</b>	25 VI 1627 <sup>39</sup> opuszcza Warszawę
<b>1630–1631</b>	przeprowadza synod w diecezji Noli
<b>1640–1653</b>	powiększa uposażenie seminarium duchownego w Noli
<b>1643–1655</b>	upiększa wnętrze katedry w Noli
<b>1645</b>	przeprowadza wizytację swej diecezji
<b>1655</b>	23 VII 1655 umiera w Noli <sup>40</sup>

## II. SKRÓTOWA PREZENTACJA ŹRÓDEŁ

Mówiąc o nuncjaturze biskupa Noli mamy na uwadze ponad tysiąc różnego typu listów i dokumentów. Niestety na skutek procesu dziejów liczne dokumenty i korespondencja związana z życiem i działalnością Giovanniego Battisty Lancel-

<sup>18</sup> Or.: BV, Barb. Lat. 6583 f. 3r; Reg.: Lauro, AL, Registro f. 4rv.

<sup>19</sup> Or.: Lauro, AL, Arm. B 3a, fasc. R, 2, f. 3r–4r.

<sup>20</sup> Or.: BV, Barb. Lat. 6583 f. 9r; Reg.: Lauro, AL, Registro f. 4v.

<sup>21</sup> Or.: BV, Barb. Lat. 6583 f. 21r.

<sup>22</sup> Or.: BV, Barb. Lat. 6583 f. 22r; Barb. Lat. 6582 f. 105r (przybył w czwartek rano).

<sup>23</sup> Or.: AV, Nunz. Pol. 38 k. 125r.

<sup>24</sup> Or.: AV, Nunz. Pol. 38 k. 148r.

<sup>25</sup> Or.: AV, Nunz. Pol. 38 k. 187r–189r.

<sup>26</sup> Or.: AV, Nunz. Pol. 38 k. 190 r–v.

<sup>27</sup> Or.: AV, Nunz. Pol. 38 k. 193 r–v.

<sup>28</sup> Or.: AV, Nunz. Pol. 38 k. 198 r–v.

<sup>29</sup> Or.: AV, Nunz. Pol. 38 k. 4r–v.

<sup>30</sup> Or.: AV, Nunz. Pol. 39 k. 144r–145r.

<sup>31</sup> Or.: AV, Nunz. Pol. 39 f. 150r–151v.

<sup>32</sup> Or.: AV, Nunz. Pol. 39 f. 154r.

<sup>33</sup> Or.: AV, Nunz. Pol. 39 k. 157r–v–162r.

<sup>34</sup> Reg.: Org.: AV, Nunz. Pol. 39 k. 164r–166r.

<sup>35</sup> Or.: AV, Nunz. Pol. 39 k. 175r–176v.

<sup>36</sup> AV, Nunz. Pol. 39 k. 172r.

<sup>37</sup> Or.: AV, Nunz. Pol. 39 k. 183r–185r oraz 186r.

<sup>38</sup> AV, Nunz. Pol. 41 k. 86r–v.

<sup>39</sup> AV, Nunz. Pol. 41 f. 86r.

<sup>40</sup> Nola, Archiwum Diecezjalne (cyt. — AD), Liber defunctorum I, II, III, f. 2v.

lottiego, nuncjusza apostolskiego w Polsce, częściowo uległy zniszczeniu, a częściowo zostały znacznie rozproszone. Aktualnie przechowywane są one w szeregu archiwów i bibliotek na obszarze bez mała całej Europy.

W ramach poniższej prezentacji odnotowano najpierw najważniejsze źródła zlokalizowane w archiwum rodzinnym Lancellottich, a następnie, po wskazaniu licznie zachowanych kopii instrukcji poselskiej Lancellottiego, omówione zostaną akta interesującej nas nuncjatury przechowywane aktualnie w zbiorach watykańskich, rzymskich, włoskich, a także w archiwach i bibliotekach na obszarze Polski.

### 1. Przekazy źródłowe w archiwum rodziny Lancellottich w Lauro

Część prywatnego archiwum nuncjusza została po jego śmierci włączona do rodzinnego archiwum książąt Lancellottich (*Archivio dei Principi Lancellotti* — AL) i aktualnie znajduje się na zamku Lauro w pobliżu stolicy diecezji Noli<sup>41</sup>. W momencie prowadzenia kwerendy zainicjowano tam prace na rzecz nowej inwentaryzacji akt, tak więc do dyspozycji pozostawały jedynie dwa fragmentaryczne inwentarze z roku 1728<sup>42</sup> i 1833.

Odnalezione źródła zawierają pięć poniższych dokumentów, z których pierwsze dwa stanowiły oryginały instrukcji poselskich obowiązujących Lancellottiego. Był to najpierw oficjalny duplikat instrukcji poprzedniego nuncjusza Cosimo de Torresa z 30 V 1621, uwiarygodniony pieczęcią i podpisem kardynała Ludovico Ludovisiego, a następnie — zlokalizowany po raz pierwszy w dotychczasowej literaturze przedmiotu — oryginał instrukcji Giovanniego Battisty Lancellottiego z datą 14 XII 1622. Kolejny dokument to jedynie notatka stwierdzająca przechowywanie w Lauro kopii m.in. *facultates* nuncjusza z datą 26 XI 1622, których nie udało się jednak ustalić. Dwa inne źródła, to: oryginalny dokument notarialny, potwierdzający fakt dotarcia nuncjusza do Polski, a konkretnie do Tyńca w dniu 23 lutego 1623 roku, i wreszcie kodeks zawierający 305 rejestrowanych listów nuncjusza spośród 406 przezeń wysłanych w okresie od 10 II 1623 do 25 VI 1627 roku.

<sup>41</sup> W tym miejscu pragnąłbym wyrazić swą wdzięczność wielu dalszym przedstawicielom rzymskiej rodziny Lancellottich, a w szczególności: J. E. księciu Pietro Lancellottiemu i Jego siostrze księżnej Lidii oraz J. E. senatorowi księciu Francesco Massimo-Lancellottiemu za poświęcony mi czas i cenne wskazówki na etapie prowadzonej kwerendy.

<sup>42</sup> Ich efektem był katalog całości akt oraz trzech poszczególnych szaf — zob. Lauro, APL: „Rubricellone di tutte le scritture che si contengano nell'Archivio dell' Ill. e Ecc. FAMIGLIA GINETTI ET LANCELLOTTI composto da Cesare Gios.e Bianchi Archivista, L'anno MDCCXXIIX” f. VIII (indeks), 180; na jej karcie tytułowej sporządzono notatkę: „Inutile perché antica, non corrisponde alla nuova sistematizzazione dell'Archivio fatta nell' 1833”. Ponadto poszczególne szafy miały odrębne inwentarze: „Rubricella dell' Armario A” f. IV, 87; „Rubricella dell' Armario B” f. IV, 62; „Rubricella dell' Armario C” f. 129.



## 2. Odnalezienie akta nuncjatury Giovanniego Battisty Lancellottiego

## A. Ważniejsze kopie instrukcji poselskich nuncjusza

## a. Kopie instrukcji z datą oryginału: „14 di Dicembre 1622”:

**Biblioteca Universitaria di Bologna (BUB)**, w zespole **Relazioni e istruzioni politiche** (sec. XVI e XVII):

— Ms. 856 vol. III n. 22, f. 299r–322r;

**Archivio di Stato di Firenze (ASF)**, w zespole **Archivio Mediceo**:

— Ms. V 4024, f. 176r–211v;

**Biblioteka Czartoryskich w Muzeum Narodowym w Krakowie (BCz)**, w zespole „**Teka Naruszewicza**”:

— Ms. 113, ff. 1162, f. 1145r–1159;

**Archivio di Stato di Roma (AS)**, w zespole **Archivio della famiglia Santa Croce**:

— Ms. 144, f. 78r–104v;

**Biblioteca Nazionale Centrale di Roma (BNC)**, w zespole **Fondo Gesuitico**:

— Ms. 177, f. 425r–460v, a na f. 199r–227v — kopia instrukcji Cosimo de Torresa z 30 V 1621;

**Biblioteca Vaticana (BV)**, w zespole **Borgiani Latini**:

— Ms. 32, f. 377r–395r;

**Biblioteca Vaticana (BV)**, w zespole **Ottoboniani Latini**:

— Ms. 2725, f. 189r–199r;

**Biblioteca Vaticana (BV)**, w zespole **Vaticani Latini**:

— Ms. 8631, f. 374r–557r;

**Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana di Roma (BANLC)**, w zespole **Corsiniana**:

— Ms. 471, f. 164r–200v;

**Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu (BOss)**:

— Ms. 1257/II, f. 627r–675r.

## b. Kopie z datą odmienną od oryginału: „10 di Dicembre 1622”:

Odnalezienie kopie „z drugiej ręki”:

**Deutsche Staatsbibliothek Berlin (DStB)**:

— Ms. Ital. fol. 11<sup>43</sup>, f. 683r–719r;

**Biblioteca Nazionale di Firenze (BN)**:

— Ms. II H 426, f. 131r–168v;

<sup>43</sup> Kopię interesującej nas instrukcji odnotował Ludwig von Pastor — zob. t.e.n.ż.e. *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, t. 13; *Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Restauration und des Dreissigjährigen Krieges*. 1. Abteilung: Gregor XV (1612–1623), Urban VIII (1623–1644), I. Teil, Freiburg im Br. 1939<sup>2</sup>, s. 109, przyp. 3.

**Biblioteca Capitolare Pescia (BCap):**

— Ms. Scaff. XXIII, palch. III/IV op. 4 n. 4, f. 129r–153<sup>14</sup>;

**Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana di Roma (BANLC), w zespole Corsiniana:**

— Ms. 472, f. 167v–194r;

**Biblioteca Vaticana (BV), w zespole Barberini Latini:**

— Ms. 5188, f. 211r–254v,

— Ms. 5203, f. 139r–180v;

**Biblioteca Brancacciana di Napoli (BBr):**

— Ms. VI A 18, f. 123r–172r.

Kopie bez daty:**Universitätsbibliothek Salzburg (UBS):**

— Ms. II 203, f. 40r–66v,

— Ms. M II 209, f. 196r–225r.

**B. Akta nuncjatury Lancellottiego w zbiorach watykańskich, włoskich i szwedzkich**

Spośród wielkiej liczby rozproszonych źródeł największą ich część, bezpośrednio dokumentującą wymianę korespondencji pomiędzy Sekretariatem Stanu a nuncjuszem, znajduje się w **Archiwum Watykańskim (AV)**, przy czym znaczna ich partia stanowi zespół akt **Nunziatura di Polonia**<sup>45</sup>:

— Ms. 38, ff. 212; oryginały (oraz 3 kopie i 4 duplikaty) nuncjusza z okresu 2 I – 27 XII 1625;

— Ms. 39, ff. 194; na f. 1r–192v [brak f. 193rv] oryginały nuncjusza z okresu 14 I – 31 XII 1626;

— Ms. 40, na f. 5r–48v szyfrowane i rozszyfrowane oryginały nuncjusza z okresu 20 I 1626 – 17 III 1627;

— Ms. 41, na f. 1–81 i 86rv oryginały i jedna kopia listu nuncjusza z okresu 6 I – 25 VI 1627;

— Ms. 174A, na f. 3r–105r, 298 listów rejestrowanych Sekretarza Stanu do nuncjusza w okresie 14 X – 3 VI 1627;

— Ms. Add. 1, fasc. III [n. 1, bez paginacji], m.in. wśród kopii bulli i brewiów papieskich z lat 1216–1553 znajdujemy dokument z adnotacją: „Transumpto per

<sup>44</sup> Kopię tę odnotowuje **L. e a ń s k i i G. M a z z a t i n i**, *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, t. 9, Forlì 1899, p. 124.

<sup>45</sup> **L. P a ń z t o r**, *Segreto Vaticano, Estratto da Guida delle fonti per la storia dell'America Latina negli Archivi della Santa Sede e negli archivi ecclesiastici d'Italia, Collectanea Archivi Vaticani*, t. 2, Città del Vaticano 1970, s. 242–243. Inwentarz akt nuncjatury polskiej w Warszawie opublikował **W. M e y s z t o w i c z** — zob. *De archivio nuntiaturae Varsaviensis, Vaticani 1944 (Studia Theologicae, 12)*, ss. 1–99 (dla okresu XVI–XVII w.), s. 45–49; inwentarz syntetyczny; **P. S a v i o**, *De actis nuntiaturae Polonicae quae partem archivi secretariatatus Status constituent, Studia Theologicae*, t. 13, ss. 156 (na s. 7–78 inwentarz polskiej nuncjatury, s. 79–156 zestawienie chronologiczne), przedruk Vaticani 1947.

mons. Nunzio di Polonia circa la religione de Cavalieri della Militia Christiana", w Rzymie u św. Piotra 23 II 1624;

— Ms. Add. 3, fasc. 2, [bez paginacji], dwa oryginały listów nuncjusza z 1626 i 1627 r.

#### Zespół **Armadi XXXVIII–XLV**:

— Ms. 20, f. 151v–194v zawiera zestaw 73 listów (z datami od 25 XI do 10 XII 1622) z rekomendacją papieża Grzegorza XV, a oddanych do dyspozycji nuncjusza Lancelottiego oraz internuncjusza Francesco Maria Cirioliego.

W tymże **Archiwum Watykańskim** (AV) od drugiej połowy XVI wieku do 1678 gromadzone były trzy serie brewiów, a w tym **Segreteria dei brevi** (Sec. Brev.). Znajdujemy tam oryginalne przekazy źródłowe dotyczące nominacji i uprawnień Giovanniego Battisty Lancelottiego od momentu rozpoczęcia jego misji nuncjusza apostolskiego w Polsce:

— Ms. 666, ff. 679, f. 67r–69v, 77v, 79r–80v, 145rv, 150v, 243v.

Zespół akt **Processus Consistoriales** powstał w roku 1563 w związku z procesami informacyjnymi nowo mianowanych biskupów. W zespole tym odnaleziono dokumenty dwunastu procesów informacyjnych, które Giovanni Battista Lancelotti przeprowadził w okresie trwania swej nuncjatury:

— w tomie 17 akta 2 procesów z roku 1623: na f. 446r–458 — Stanisława LUBIEŃSKIEGO mianowanego na diecezję łucką (23 IX – 5 XII 1623), a na f. 460–467v — Michała DZIAŁYŃSKIEGO przeznaczanego na diecezję warmińską (26 XI – 2 XII 1623);

— w tomie 18 akta 3 procesów z roku 1624: na f. 274–284 — Jana WĘŻYKA zamianowanego na diecezję poznańską (14 II – 2 III 1624), na f. 285–301 — Henryka FIRLEJA desygnowanego na diecezję gnieźnieńską (27 II – 20 V 1624) oraz na f. 471–490 — Jakuba ZADZIKA przeznaczanego na diecezję chełmińską (19 VIII – 22 VIII 1624);

— w tomie 19 akta 2 procesów z roku 1623 i 1624: na f. 173–188 — Andrzeja LIPSKIEGO zamianowanego na diecezję wrocławską (2 V – 11 V 1623) i na f. 284–301 — Achacjusza GROCHOWSKIEGO mianowanego na diecezję łucką (22 III – 26 III 1624);

— w tomie 23 akta 3 procesów z roku 1626 i 1627: na f. 850–863 — Macieja LUBIEŃSKIEGO desygnowanego na diecezję poznańską (20 XI – 2 XII 1626), na f. 367–383 — Jana WĘŻYKA zamianowanego na diecezję gnieźnieńską (20 XI – 2 XII 1626) i na f. 325–337v — Remigiusza KONIECPOLSKIEGO przeznaczanego na diecezję chełmińską (1–20 III 1627);

— w tomie 24 akta 2 procesów z roku 1626 i 1627: na f. 812r–820r — Jerzego TYSZKIEWICZA mianowanego na diecezję wileńską (12 III – 25 XII 1626) i na f. 601r–613r — Stanisława LUBIEŃSKIEGO przenoszonego na diecezję plocką (12 V – 20 V 1627).

W kolejnym rzymskim dykasterium, jakim była **Sacrae Congregationis Concilii** (Congr. Concilii), w tamtejszych dwóch seriach znajdujemy:

— Ms. Lib. XI litt. Congr. Concilii (1618–1626), f. 159rv i 204rv. — registry listów adresowanych do nuncjusza Lancellottiego;

— Ms. Positiones 177, f. 151r–152r, 154r, 154r, 155r, 156r–157r, 158r–164r, 166r, 167r — dokumentacja procesu przygotowywania dekretu Kongregacji Soboru, dotyczącego uposażenia biskupów przenoszonych w Polsce, który papież ostatecznie podpisał 23 XII 1624 roku.

**W Archiwum Sacrae Congregationis Sacrorum Ritum w Rzymie (CSR)** znajdujemy m. in. dekrety kongregacji z lat 1622–1626 dotyczące Polski:

— Ms. „Decreta Con. SA. RITI AB. AN. 1622 — usque ad AN. 1626”, ff. 338, na f. I–XXVI; indeks m.in. dla wymiany korespondencji pomiędzy tym dykasterium a nuncjuszem Lancellottim;

— Ms. 5939 — minuta łacińskiego listu z posiedzenia Kongregacji Obrzędów w dniu 23 IX 1623;

— Ms. 7076 — oryginał łacińskiego listu nuncjusza Lancellottiego z datą Warszawa 2 III 1627 r.<sup>46</sup>;

— Ms. 7147 — włoski oryginał listu nuncjusza Lancellottiego z datą Warszawa 9 VI 1627 r.<sup>47</sup>

**W Bibliotece Watykańskiej (BV), w zespole Barberini Latini:**

— Ms. 5963, na f. 69rv znajdujemy dwa listy adresowane do nuncjusza Lancellottiego z datą 18 II i 11 III 1623;

— Ms. 6007, na f. 276r–285v znajdujemy registry korespondencji wysłanej nuncjuszowi Lancellottiemu w okresie od 14 do 30 XII 1623, które mają swoje dalsze odpowiedniki w zespołach BV, Barb. Lat. 6226 i 6258 oraz w AV, Nunz. Pol. 174A;

— Ms. 6226, na f. 1r–11r znajdujemy registry listów dla nuncjusza w Warszawie z okresu 14 X 1623 – 19 VI 1627;

— Ms. 6258, na f. 40r–52r registry listów do nuncjusza Lancellottiego z okresu 14 X – 30 XII 1623;

— Ms. 6334, na f. 37v, 91v, 135r, 224–225r i 284rv listy do nuncjusza Lancellottiego z okresu od 14 II – 13 X 1626;

— Ms. 6583, oryginały listów Lancellottiego z okresu 6 I 1623 – 18 IV 1625, w tym także 2 szyfrowanych (z 9 III i 9 IX 1625);

— Ms. 6600, kopia listu Lancellottiego z 22 II 1624 (f. 107rv) i oryginał listu sekretarza z tą samą datą (f. 108r–109v);

— Ms. 6621, na f. 71r–74v kopie korespondencji kardynała Ludovico Ludovisiego do nuncjusza Lancellottiego z okresu 6 XII 1622 – 1 VII 1623;

Pojedyncze listy zostały odnalezione w kodeksach: Ms. Capp 252 C (f. 47r i 90r) oraz Ms. Chigi L.III. 58 (f. 541r–542v).

<sup>46</sup> W. Gramatowski, *Polonika liturgiczne w Kongregacji Obrzędów 1588–1632: studium z dziejów Kurii Rzymskiej*, Rzym – Warszawa 1988, s. 225 — regest tego listu — n. 132, a następnie jego pełny tekst na s. 302–303.

<sup>47</sup> Tamże, s. 226 — regest tego listu — n. 133, a następnie jego pełny tekst na s. 303–304.

W Archiwum *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide* w Rzymie (APF) przechowywane są najliczniejsze, po wytworzonych w Sekretariacie Stanu, akta i dokumenty związane z nuncjaturą Giovanniego Battisty Lancellottiego. W zespole *Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali* (SOCG) znalezione zostały oryginały i kopie listów nuncjusza do kongregacji oraz poleceń udzielonych Lancellottiemu<sup>48</sup>:

— Ms. 56, na f. 1r–58r korespondencja nuncjusza z 1626;

— Ms. 67, na f. 315r–329r korespondencja nuncjusza z okresu 9 XI – 21 IV 1627;

— Ms. 337, na f. 134r do 415v liczne listy nuncjusza Lancellottiego z okresu od 22 III 1623 do 12 V 1626;

— Ms. 386, na f. 70r–318v memoriały oraz relacje polskich biskupów i kapitul z okresu 6 II–30 V 1626, a na f. 314r–315v memorial Rusinów unitów wraz z listem nuncjusza Lancellottiego z datą 30 VI 1626.

Z kolei w zespole *Scritture riferite nei Congressi* (SC) istnieje seria *Visite e Collegi*, a tam w tomie:

— Ms. 1 znajdujemy na f. 42r list nuncjusza Lancellottiego z 29 IX 1623 roku oraz na f. 43r–44v załączoną kopię summariusza wizytacji seminarium w Braniewie z 16 VIII 1623; na f. 49r–55v — protokół z wizytacji seminarium w Braniewie, przeprowadzonej z upoważnienia nuncjusza.

Kolejną serię wyodrębnioną z zespołu „*Scritture riferite nei Congressi*” (SC) jest seria *Istruzioni diverse*. Liczy ona sobie tylko 2 tomy akt powstałych w latach 1623–1648. W pierwszym z nich, na f. 32rv, 93v–95r, 102v–105r znajdujemy 3 instrukcje udzielone nuncjuszowi Lancellottiemu z datą 7 V 1625 do 1626 roku, przy czym regestr pierwszej z nich znajduje się również w serii *Let. volg.* 4, f. 72r–v.

Przeprowadzona kwerenda pozwoliła ustalić, iż w dalszej serii *Lettere volgari* istnieją w:

— Ms. 2, na f. 20rv, 24–26, 29, 39, 57r–58r i 72 regesty listów okólnych jak i personalnych wysłanych także do kardynała Cosimo de Torresa i nuncjusza Lancellottiego;

— Ms. 3, na f. 1rv regest listu okólnego z dnia 9 IX 1623, a na f. 33r–211r szereg listów dla nuncjusza Lancellottiego, z których pierwszy pochodzi z dnia 14 V 1624;

— Ms. 4, regesty listów kardynała Cosimo de Torresa i nuncjusza Lancellottiego (f. 175, 201);

— Ms. 5, regesty listów nuncjusza Lancellottiego z 1625 r.

<sup>48</sup> Podstawowym źródłem informacji na temat Archiwum historycznego tej kongregacji jest inwentarz sporządzony przez jej długoletniego archiwistę księdza Nicola Kowalsky'ego OMI — *Inventario dell'Archivio storico della S. Congregazione „de Propaganda Fide”*, opublikowany w wersji włoskiej w roku 1961, a w wersji angielskiej we współpracy z J. Metzlerem — *Inventary of the Historical Archives of the Sacred Congregation for the evangelization of peoples „de Propaganda Fide”*, w serii: *Pontificia Universitas Urbaniana Studia Urbaniana* 18, Roma 1983, ss. 156. Z wcześniejszych opisów wspomnianego archiwum nadal bardzo użyteczną pozostaje publikacja E.F. Š m u r l o, *Archiv Propagandy* (Rossija i Italia, t. 4), Leningrad 1927.

W wyżej wymienionym zespole **Scritture riferite nei Congressi** (SC) znajdujemy pierwszą serię, gdzie przechowywany jest kodeks Ms. „Moscovia, Polonia e Rutheni” (1624–1674), ff. 722, który na f. 451rv zawiera autograf Francesco Ingoliego, sekretarza Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, do nuncjusza Lancellottiego, wysłany po 18 IX 1623.

Poszukiwania prowadzone w **Archivio Romano Societatis Iesu w Domu Generalnym Księża Jezuitów w Rzymie** (ARSI)<sup>49</sup> przyniosły poniższe efekty:

— Ms. Ep. NN 51A, ff. 530; na f. 36 tego indeksu znajdują się przekazy na temat regestów korespondencji nuncjusza Giovanniego Battisty Lancellottiego z 22 VI i 3 VIII 1624 oraz 14 III i 13 X 1626, które zapisano w języku włoskim i łacińskim na k. 261r, 263r, 292r i 301v;

— Ms. Ep NN. 2, zawiera korespondencję Giovanniego Battisty Lancellottiego nuncjusza apostolskiego w Polsce z dnia 22 VI i 3 VIII 1624 oraz 14 III i 13 X 1626, zapisaną w postaci ponumerowanych regestów o numerach: 373, 387, 578 i 639.

W efekcie kwerendy zrealizowanej w **Archivio di Stato we Florencji** (ASF) ustalono, iż w serii **Carte Stroziane**<sup>50</sup> przechowywany jest kodeks:

— Ms. I 301, który na f. 1r–16r zawiera relację nuncjusza Giovanniego Battisty Lancellottiego z r. 1624.

W Archiwum Państwowym **Riksarkivet** w Sztokholmie (Riksarkivet) przechowuje się 145 teczek polskich archiwaliów<sup>51</sup>. W tekach nr 94–107 archiwalnego zespołu **EXTRANEA IX Polen** przechowuje się archiwum arcybiskupa gnieźnieńskiego Wawrzyńca Gembickiego z lat 1594–1624, a w **EXTRANEA 98**, w pozycje z literą „H”, przechowywane są między innymi dwa dobrze zachowane oryginały listów Giovanniego Battisty Lancellottiego do prymasa Wawrzyńca Gembickiego z 6 V 1623 i 6 I 1624.

### C. Akta nuncjatury Lancellottiego w zbiorach polskich

Poszukiwania akt nuncjatury Giovanniego Battisty Lancellottiego były przeprowadzone we wszystkich archiwach państwowych, diecezjalnych, kapitulnych i prowincjalnych oraz w najważniejszych bibliotekach kościelnych i państwowych.

W **Archiwum Głównym Akt Dawnych w Warszawie** (AGAD) znajdujemy znany w literaturze przedmiotu zespół archiwalny **Nuncjatura Stolicy Apostolskiej** (AN). Aktualnie zawiera on dziesięć jednostek archiwalnych ze szczątkami akt nuncjatury z drugiej połowy XVII i XVIII wieku (z tego ostatniego tylko 4 księgi). Archiwalia związane z nuncjaturą Lancellottiego, opatrzone niegdyś

<sup>49</sup> E. Lamalle, L'Archivio generale di un grande ordine religioso: quello della Compagnia di Gesù, *Archiva Ecclesiae (Bollettino dell'Associazione Archivista Ecclesiastica* 24–25[1891–1892]), n. 1, s. 89–120.

<sup>50</sup> Zob. m.in. R. Piattoli, *Le carte della cattedrale di Firenze (723–1149)*, Roma 1938, s. XV–XVIII.

<sup>51</sup> E. Barwiński, *Sprawozdanie z poszukiwań w Szwecji*, *Przegląd Historyczny* (1914); A. Mazek, *Wyniki poszukiwań źródłowych dotyczących wojny polsko-szwedzkiej 1655–1660*, *Przegląd Historyczny* (1956).

sygnaturami **Arch. Nunc. 9** (1623–24) i **Arch. Nunc. 10** (1624–26), splonęły w czasie Powstania Warszawskiego 1944 roku<sup>52</sup>.

W tymże archiwum znajduje się zespół archiwalny **Biblioteka Ordynacji Zamoyskich** (BOZ), który zawiera w serii **Archiwum Zamoyskich** nr 729 na f. 7r oryginalny list Giovanniego Battisty Lancellottiego wysłanego z Warszawy 20 V 1625 r. do wojewody kijowskiego Tomasza Zamoyskiego.

Natomiast w tamtejszym zespole mikrofilmów znajdujemy 2 listy Lancellottiego, przesłane arcybiskupowi gnieźnieńskiemu Wawrzyńcowi Gembickiemu w latach 1623 i 1624, których oryginały przechowywane są w Szwedzkim Archiwum Państwowym w Sztokholmie — Riksarkivet.

W **Archiwum Prowincji Franciszkanów w Krakowie** (APFr) przechowywany jest kodeks: *Literarium continens dignissimam personarum primarium ut Summorum Pontificum, Regum Sacrarum Congregationum, Eminentissimorum Cardinalium, Sacrae Nuntiaturo (...) opera et studio Fratris Patris Antonii Rudzieński (...), Varsaviae MDCCXXXIX*, który na s. 382–383 zawiera łaciński list nuncjusza Giovanniego Battisty Lancellottiego wysłany z Warszawy w dniu 22 XII 1623 roku do Alessandro Patavina, komisarza apostolskiego reformatów.

Z kolei w **Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie** (AAWO) znajdujemy:

— w zespole archiwalnym **Acta Consistorii Varmiensis** — Ms. AB A 8, ff. 543, który na f. 502–507 zawiera kopię dyspensy od przeszkody pokrewieństwa, jakiej nuncjusz Lancellotti udzielił w dniu 20 V 1624 w Warszawie nupturientom diecezji warmińskiej;

— w zespole archiwalnym **Acta Capitularia** — Ms. AK Acta Cap. 4, gdzie na f. 103v–104y zachował się dekret wystawiony w dniu 18 III 1624 i 27 IV 1624, przesłany królowi Zygmuntowi III, w którym nuncjusz Lancellotti precyzuje zasady wyboru kanoników warmińskich w związku ze sporem tamtejszej kapituły z biskupem Janem Albertem [Waza]. Odpis tego dekretu zachował się także w odrębnym zespole tamtejszego archiwum: **Miscellanea Varmiensia**, w Ms. AK Ab 11/I na f. 56r–57r, w protokole z posiedzenia kapituły odbytej w dniu 6 V 1624.

Natomiast w **Bibliotece Narodowej w Warszawie** (BN), w **Zakładzie Rękopisów**, odnaleziony został rękopis Ms. III 6614/3, który na f. 157v–158 posiada oryginalny list Mikołaja Spytka Ligęzy, senatora i kasztelana sandomierskiego, do nuncjusza Lancellottiego z datą 30 VII 1624.

Ponadto w **Bibliotece Polskiej Akademii Nauk w Krakowie** (BPAN Kr) znajduje się zespół archiwalny **Teki Rzymskie** (TR). Są to materiały zebrane i opracowane przez Ekspedycję Rzymską w latach 1886–1918<sup>53</sup>. Odnalezione dokumenty, dotyczące nuncjatury Giovanniego Battisty Lancellottiego, zostały

<sup>52</sup> A. Stębel, *Składowiska i biblioteki warszawskie w zakresie rękopiśmiennych źródeł historycznych*, t. I: *Archiwum Główne Akt Dawnych*, Warszawa 1957, s. 309–311.

<sup>53</sup> J. Korzeniowski, *Catalogus actorum et documentorum res gestas Poloniae illustrantium, quae ex codicibus manu scriptis in tabulariis et bibliothecis Italicis servatis, Expeditionis Romanae cura, 1886–1888, deprompta sunt*, Cracoviae 1894 — znajduje się tu katalog dla Tek Rzymskich 1–40.

zdeponowane w tekach nr 49 i 61, a ich zawartość jest efektem kwerend prowadzonych w latach 1891–1918<sup>54</sup>:

— Ms. 8390 — TR 49, ff. 324; na zawartość tego tomu akt składają się odpisy wykonane w latach 1891–1893 z następujących źródeł: „Bibl. Barberini LXV–21, tom bez sygnatury i LXX–55 [czyli aktualnie BV, Barb. Lat. 6226 — w TR na k.148–232: odpisy i streszczenia zawartej w nim korespondencji z lat 1623–1628]; AV, Borghese II.427, II.358; tamże Nunz. Pol. 44, 175; listy (instrukcje) kardynałów sekretarzy stanu do nuncjuszów w Polsce 1609, 1612, 1614–1617, 1623–1632”. Ponadto streszczenia i ekscerpty dotyczące także G. B. Lancellottiego z roku 1623 (17), 1624 (67), 1625 (29), 1626 (24), 1627(13);

— Ms. 8401 — TR 61, ff. 362; na zawartość tego tomu akt składają się streszczenia, ekscerpty i pełne odpisy wykonane w latach 1891–1892, a które pochodzą z następujących źródeł: „AV, Nunz. Pol 38, 39, 40 (cifre), 41; BV, Barberini, tom bez ustalonej sygnatury [dotyczy BV, Barb. Lat. 6583]; normalne i szyfrowane listy nuncjusza G. B. Lancellottiego z r. 1623, 1624 (108), 1625 (73)”;

— Ms. 2256 — (Księga pamiętnicza Jakuba Michałowskiego t. 6), na k. 388v–389 list Giovanniego Battisty Lancellottiego z r. 1627 (najprawdopodobniej już po nuncjaturze [!]).

W efekcie przeprowadzonej kwerendy w **Miejskiej Bibliotece Publicznej im. Raczyńskich w Poznaniu** (BRacz) znaleziony został jeden interesujący nas kodeks:

— Ms. 31; zawartość woluminu stanowią dobrze zachowane oryginały i odpisy XVII-wiecznych źródeł (które nie podają jednak nazwiska nadawcy oraz daty wysyłki, a tego problemu nie rozwiązał żaden z istniejących katalogów)<sup>55</sup>. W kręgu adresatów kościelnych znajdujemy także nuncjusza Lancellottiego — k. 62v, 64v, 67v, 70v. Analiza porównawcza tych czterech rękopisów, przeprowadzona przez autora, pozwoliła ustalić, iż w dwóch przypadkach są to kopie korespondencji Stanisława Łubieńskiego, elektą kapituły łuckiej, do nuncjusza Lancellottiego, wysłanej z klasztoru tynieckiego po 2 I 1624 i 10 IV 1624<sup>56</sup>.

**Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego** w Warszawie (BUW) przechowuje:

— Ms. nr 55; zawartość woluminu stanowią oryginały i kopie korespondencji i dokumentów Stanisława Łubieńskiego, biskupa łuckiego i opata tynieckiego z lat 1570–1625, który w okresie 1623–1625 prowadził spór z biskupem Andrzejem Lipskim odnośnie podziału dochodów z biskupstwa łuckiego w czasie tzw. „Annus gratie” — k. 64–74, 76v–91, 95–96, 98–99 i 104v–105. Ponadto znajdujemy w nim na k. 70v, 72rv, 74v, 88v–91v listy do nuncjusza Lancellottiego z 1624 roku: jeden z dnia 11 I, dwa z 30 III, a następne z 10 IV i 9 V;

<sup>54</sup> B. Billiński, L'Expedizione Romana dell'Accademia Polacca di Scienze e Lettere nel 1886, *Archivio della Società Romana di Storia patria* (1977), t. 100, s. 129–134; Tenże, I Polacchi nell'Archivio Vaticano e il primo trentennio dell'Expedito Romana (1886–1916) (con una bibliografia sommaria), w: *L'Archivio Segreto Vaticano e le ricerche storiche*, a cura di Paolo Vian, Roma 1983, s. 37–63.

<sup>55</sup> M.E. Sosnowski, L. Kurtzmann, Katalog Biblioteki Raczyńskich w Poznaniu, t. 1, Poznań 1885 (sygnatury 1–359), Indeks w t. 3; A. Warschauer, Die Manuskripte und Urkunden der Raczyńskischen Bibliothek, *Zeitschrift der Historischen Gesellschaft für die Provinz Posen I* (1885), s. 296–302; K. Aland, Die Handschriftenbestände (...), Berlin 1956, s. 51–52.

<sup>56</sup> Kopia: Warszawa, Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego, Ms. 58, f. 70v i 72rv.



— Ms. nr 58; w części pierwszej, która zawiera listy adresowane do Lwa Sapichy, hetmana wielkiego litewskiego i wojewody wileńskiego, na k. 85 znajdujemy oryginalny list nuncjusza apostolskiego Giovanniego Battisty Lancellottiego z dnia 26 VIII 1626. W tymże kodeksie na k. 9 i 10 znajdujemy dyspensę od postu dla Jana Stanisława Sapichy, sygnowaną przez nuncjusza Lancellottiego w Warszawie dnia 2 III 1624.

W **Bibliotece Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu** (BOss) przechowywany jest kodeks Ms. 223/II, który na k. 295–296 posiada włoskojęzyczną kopię dokumentu potwierzonego przez nuncjusza Lancellottiego z datą 26 III 1624.

### III. CZĘŚCIOWE EDYCJE AKT NUNCJATURY GIOVANNIEGO BATTISTY LANCELLOTTIEGO

Wypada tu tylko podkreślić, iż pomimo nasilającej się w ostatnich stuleciach dynamiki publikacji źródeł dotyczących nuncjatury apostolskiej w Polsce, zawierają one jedynie znikomy procent całości zbiorów odnotowanych powyżej. Bardzo często publikacje te bywały jedynie fragmentarycznym i mało wartościowym opracowaniem dokumentu. Ta uwaga dotyczy także dotychczasowej publikacji akt nuncjatury Lancellottiego.

Poniżej odnotowujemy jednak wszystkie te dzieła, w których opublikowano źródła dotyczące interesującej nas nuncjatury, i to nawet wówczas, gdy podjęto ten wysiłek wyłącznie dla jednego tylko dokumentu i tylko we fragmentach lub nawet w regestach:

- Augustyniak — Sokółowski — Spisek orleański w latach 1626–1628, opr. U. Augustyniak i W. Sokółowski, Warszawa 1990, s. 144–145 i 153–156.
- Dragonetti de Torres — A. Dragonetti de Torres, Lettere inedite dei cardinali de Richelieu, de Ioyeuse, Bentivoglio, Baronio, Bellarmino, Maurizio di Savoia ed altri e due lettere autografe di Torquato Tasso dirette ai cardinali Ludovico e Cosmo de Torres con i fac-simili degli autografi, Laquila 1929, s. 160–182.
- Gramatowski — Wiktor Gramatowski, Polonika liturgiczne w Kongregacji Obrzędów 1588–1632: studium z dziejów Kurii Rzymskiej, Rzym — Warszawa 1988, s. 213, 225–226, 302–304.
- Haluščynskij-Welykyj EIVR — Epistolae Iosephi Velamin Rutskyj metropolitae Kioviensis catholici (1613–1637), collegerunt, adnotationibus illustrarunt et introductione auxerunt R.P. Theodosius T. Haluščynskij et P. Athanasius G. Welykyj OSBM, Romae 1956, (Analecta OSBM, series 2, sectio 3), s. 101–102.
- Hofmann, OC III — P.G. Hofmann, Der hl. Josaphat, *Orientalia Cristiana* 3: 1925 nr 12, s. 2: 235.

- Kulezyński, SER — Ignacy Kulezyński, Specimine Ecclesiae Ruthenicae de anno 1733, Romae, 2 ed. a J. Martinov, Bruxelis 1859 s. 234–235; 238–240; 242–243.
- Rykaczewski II — Erazm Rykaczewski, Relacye nuncyuszów apostolskich i innych osób o Polsce od roku 1548 do 1690, t. 2, Poznań 1864, s. 116–139; 156–178.
- Susza CV — Jakub Susza, Cursus vitae... B. Josafat Cuncevicii, ed. Martinov, Parisiis 1865 s. 153–154; 161.
- Šeptycckij MUH I — Monumenta Ucrainae Historica, collegit metropolita Andreas Šeptycckij, t. 1: 1075–1623, Romae 1964, s. 337.
- Šeptycckij MUH II — Monumenta Ucrainae Historica, collegit metropolita Andreas Šeptycckij, t. 2: 1624–1648, Romae 1965, s. 2–28.
- Šeptycckij MUH IX–X — Monumenta Ucrainae Historica, collegit metropolita Andreas Šeptycckij, t. 9–10: 1075–1632 (supplementum), Romae 1971, s. 361–598.
- Šmurlo SSOO — Eugene Šmurlo, Le Saint-Sige et l'Orient Orthodoxe Russe 1609–1654, Prague 1928, s. 12–17, 42–44.
- Szteinke — Anzelm Janusz Szteinke, Kościół Świętego Antoniego i klasztor franciszkanów–reformatorów w Warszawie 1623–1987, Kraków 1990, s. 473–474.
- Theiner VMPL III — Vetera Monumenta Poloniae et Magni Ducatus Lithuaniae gentiumque finicimarum historiam illustrantia, edit Augustinus Theiner, t. 3: A Sixto PP V usque ad Innocentium PP XII, 1585–1696, Romae 1863, s. 371–372; 374.
- Turgenew II — Aleksander Ivanovič Turgenew, Historica Russiae Monumenta, ex antiquis exterarum gentium Archivis et Bibliothecis deprompta, t. 2: Scripta Varia ex Secretis Archivio Vaticano et aliis Archivis et Bibliothecis Romanis excerpta continens, inde ab anno MDLXXXIV ad annum MDCCXIX, Petropoli 1842, s. 208–209.
- Welykyj EM I — Epistolae metropolitaram archiepiscoporum et episcoporum Josephi Velamin Rutskyj, wyd. Theodosius T. Haluščynskyj, Athanasius G. Welykyj, t. 1, Romae 1956, (Analecta OSBM, series 2, sectio 3), s. 127–128, 183–184.
- Welykyj LE I — Litterae episcoporum historiam Ucrainae illustrantes (1600–1900), collegit, paravit, adnotavit editonemque curavit P. Athanasius G. Welykyj OSBM, t. 1: 1600–1640, Romae 1972, (Analecta OSBM, series 2, sectio 3), s. 107.
- Welykyj LNA IV — Litterae nuntiorum apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes (1550–1850), collegit, paravit, adnotavit editonemque curavit P. Athanasius G. Welykyj OSBM, t. 4: 1621–1628, Romae 1960, (Analecta OSBM, series 2, sectio 3), s. 77; 80–271.
- Welykyj LPF I — Litterae S. C. de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes, wyd. Athanasius G. Welykyj, t. 1: 1622–1670, Romae 1954 (Analecta OSBM, series 2, sectio 3), 6–9; 14–16; 19–52.

Welykyj S. Josafat I — Sanctus Josaphat Hieromartyr: documenta romana beatificationis et canonizationis, wyd. Athanasius G. W e l y k y j, t. 1: 1623–1628, Romae 1952, s. 21; 25–26; 32–35; 37–41; 47; 49; 56.

\* \* \*

Po stu latach od nieudokumentowanego otwarcia polskiej nuncjatury, a po bez mała siedemdziesięciu jej funkcjonowania jako stałej, rezydencjalnej placówki dyplomatycznej zlokalizowanej najpierw w Krakowie, a po roku 1596 w Warszawie, trzydziestym pierwszym z kolei nuncjuszem papieskim w Polsce był biskup diecezji Nola w południowych Włoszech Giovanni Battista Lancellotti, do chwili obecnej praktycznie nieznany we włoskiej i europejskiej literaturze.

Powyższa sytuacja panująca we wspomnianej historiografii znajduje swą niekorzystną kontynuację również w dotychczasowych polskich opracowaniach historycznych, gdzie jak dotąd bardzo rzadko sięgano po źródła w postaci akt nuncjatury Giovanniego Battisty Lancellottiego, a jeżeli już to miało miejsce, to czyniono to w sposób pośredni, wykorzystując jedynie odpisy, streszczenia i ekscerpty źródeł zgromadzonych w dwu nieopublikowanych tzw. „Tekach Rzymskich”. Należy jednak żywić nadzieję, iż powyższa publikacja przyczyni się po części zarówno do większego zainteresowania tą cenną kategorią źródeł, jak i pośrednio wpłynie na korzystną zmianę w zakresie bazy źródłowej polskiej historiografii, i w efekcie wniesie nowe światło, i to nie tylko do dziejów dyplomacji papieskiej w Polsce.

#### DIE HAUPTQUELLEN ZUR FORSCHUNG DER NUNTIATUR VON GIOVANNI BATTISTA LANCELLOTTI IN POLEN 1622–1627

##### ZUSAMMENFASSUNG

Nach über einhundert Jahren seit der unbeurkundeten Eröffnung der päpstlichen Nuntiatur in Polen und nach fast siebenzig Jahren ihrer ununterbrochenen Existenz als ständige diplomatische Vertretung mit dem Sitz zuerst in Krakau und dann nach 1596 in Warschau wurde zum nächsten, damals schon einunddreißigsten Botschafter des Papstes Giovanni Battista Lancellotti (\*1575 † 1655), Bischof der Diözese Nola in Süditalien gewählt. Seine Person bleibt den polnischen und italienischen Historikern eigentlich bis heute unbekannt. Giovanni Battista Lancelotti gehörte zu den Kreisen der an dem königlichen Hof akkreditierten päpstlichen Abgesandten, für die sich der polnische König Sigismund III. Wasa mit grosser Entschlossenheit über 8 Jahre lang um die Beförderung zum Amt des Kardinals bemühte.

Der Verfasser des oben erwähnten Beitrags befasst sich mit der kritischen Edition von den Akten der päpstlichen Nuntiatur in Polen, sowie bereitet die erste Monographie über die diplomatische Mission von Giovanni Battista Lancellotti vor. Neben einigen anderen Veröffentlichungen ist der Artikel eine knappe Vorstellung reicher Quellenbasis zur Erforschung der Tätigkeit Lancelottis als päpstlichen Abgesandten in Warschau.

Aus der Zeit der Nuntiatur des Bischofes von Nola sind über eintausend diverser Briefe und Dokumente erhalten geblieben, die heutzutage in einer Reihe von mehreren Archiven und Bibliotheken auf dem Gebiet des ganzen Europas aufbewahrt sind. Viele wurden aber im Laufe der Geschichte teilweise zerstört, teilweise in vielen Ländern zerstreut.

Im Rahmen der oben erwähnten Ausarbeitung werden zuerst die wichtigsten, in dem Familienarchiv von Lancellottis aufbewahrten Quellen vermerkt. Danach weist der Autor auf die mehreren Kopien von den Abgeordneteninstruktionen Lancellottis hin und stellt die Akten seiner Nuntiatur vor, die jetzt in den italienischen und polnischen Bibliotheken und Archiven zu finden sind.

Am Ende seines Artikels stellt der Verfasser die Teileditionen von Akten der Nuntiatur Giovanni Battista Lancellottis zusammen und verleiht seiner Hoffnung Ausdruck, dass seine neueste Ausarbeitung zum größeren Interesse an diesen wichtigen Quellen beitragen und besserem Kennenlernen der Geschichte der päpstlichen Diplomatie in Polen dienen würde.

## JAN STEFAN WYDŹGA — DOSTOJNIK KOŚCIELNY i PREZES ZIEM PRUSKICH

Jan Stefan Wydźga był Biskupem Warmińskim przez 20 lat (1659–1679). W ostatnich latach swych rządów na Warmii przyszło mu także pełnić ważne urzędy w Rzeczypospolitej: od 1676 r. podkanclerzego i w latach 1677–1679 kanclerza wielkiego koronnego. Zauważmy, że tak wysokie urzędy państwowe nie mogły być obsadzone przez osoby czerpiące zyski z dochodowych biskupstw, do jakich należało niewątpliwie warmińskie. Dla J.S. Wydźgi król Jan III Sobieski zrobił jednak wyjątek. Dlaczego? Być może w zamian za to oczekiwał wpływu biskupa na Prusy Królewskie, by realizowały politykę króla? Być może najpierw Jan Wydźga był rzecznikiem królewskiej polityki na ziemiach pruskich, a dopiero potem, niejako w podzięcie, został obdarowany kanclerstwem? Jeżeli rzeczywiście był stronnikiem królewskim, to czy realizował politykę Sobieskiego w Prusach?

Takie właśnie pytania postawiłam sobie przed przystąpieniem do zbierania materiałów o Biskupie Warmińskim. Tym samym zostały narzucone ramy chronologiczne. Musiały się one pokrywać z jednoczesnym panowaniem Jana III i rządami biskupa na Warmii. Kiedy Sobieski wstępował na tron w czerwcu 1674 roku Wydźga był już od 15 lat Biskupem Warmińskim. Kiedy zaś w październiku 1679 r. Wydźga opuszczał Warmię przenosząc się na arcybiskupstwo gnieźnieńskie, Jan III miał jeszcze przed sobą 17 lat rządów. Inne zagadnienie, które będzie przedmiotem tego artykułu dotyczy zarządu diecezją warmińską. Czy rzeczywiście biskup Wydźga był dobrym administratorem i zarządcą diecezji? Czy też może traktował ją jako swoiste, niebagatelne przecież źródło dochodów?

Jan Stefan Wydźga (ok. 1610–1685) — Biskup Warmiński, Arcybiskup Gnieźnieński i Prymas Rzeczypospolitej — jest postacią niezwykle ciekawą, choć przez historyków mało zbadaną. Jako podkanclerzy, a następnie kanclerz wielki koronny, spełniał w kraju ważną rolę. O jego postawie politycznej, a także wiernej służbie u boku Jana III Sobieskiego pisałam już w innym miejscu<sup>1</sup>. Niniejszy artykuł zaprezentuje więc osobę Wydźgi jako biskupa, zarządcę diecezji warmińskiej oraz prezesa Ziem Pruskich.

Kopalnię wiedzy na temat J.S. Wydźgi znajdziemy w pozostawionych przez niego listach pisanych głównie do kanoników warmińskich, w tym najwięcej do

<sup>1</sup> I. Lewandowska, Biskup Warmiński Jan Stefan Wydźga jako mąż stanu i kanclerz Rzeczypospolitej, *Rocznik Elbląski* 16:1999, s. 29–46.

jego przyjaciela i wiernego sługi — Jana Zachariasza Szolca. Większość zachowanej korespondencji znajduje się w Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie. Stamtąd też pochodzą cytowane przeze mnie źródła. Korespondencja biskupa wprowadza nas w świat bardzo osobistych odczuć i pragnień. Wydźga z pewnością nie przypuszczał, że jego listy będą kiedyś stanowiły podstawę badań naukowych, a także, że na temat jego życia politycznego i osobistego będą pisane prace. Stąd też możemy uznać jego listy za jak najbardziej wiarygodne źródło wiedzy.

Działalność biskupa na Warmii najdokładniej przedstawił Stanisław Achremczyk w kilku artykułach dotyczących mecenatu kulturalnego i roli Wydźgi jako prezesa Ziem Pruskich oraz w pracy *Życie polityczne Prus Królewskich i Warmii w latach 1660–1703*<sup>2</sup>. Poza Achremczykiem biskupem Wydźgą zajmował się także ks. Alojzy Szorc w artykule o relacjach biskupów warmińskich o stanie diecezji, a także w pracy *Dominium warmińskie 1243–1772*<sup>3</sup> oraz ks. Andrzej Kopiczko w książce *Ustrój i organizacja diecezji warmińskiej w latach 1525–1772*<sup>4</sup>. Wiadomości na temat biskupa przedstawione w wyżej wymienionych pracach, mimo że są oparte nie tylko na jego korespondencji, ale także na innych źródłach, są jednak wplecione w całą masę różnych ważnych i szczegółowych informacji na temat Prus Królewskich i diecezji warmińskiej. Działalność Wydźgi jest więc przedstawiona na równi z działalnością innych biskupów, co nie daje jasnego obrazu jego postaci.

Biskup Warmiński sprawował w diecezji nadzór nad wszystkimi instytucjami kościelnymi, tj. kapitułą, kolegiatą, seminarium, kolegiami jezuickimi, parafiami, a także bractwami, szkołami i szpitalami. Był także zwierzchnikiem terytorialnym swych ziem i dlatego musiał troszczyć się o własne majątki i poddanych. Biskup skupiał więc w swym ręku władzę świecką i duchowną co dawało mu bezwzględna przewagę nad poddanymi. Biskupstwo warmińskie zapewniało Wydźdze również inne bardzo cenne zaszczyty. Do takich należał na pewno tytuł książeccy. Podstaw prawnych używania tego tytułu doszukiwano się w tzw. „złotej bulli” Karola IV z 1357 roku, w której cesarz nazywa biskupa warmińskiego *Princeps et devotus noster dilectus*<sup>5</sup>. Dotychczasowi biskupi niezbyt przywiązywali do tego wagi, dopiero J.S. Wydźga poprosił kapitułę o sporządzenie kopii „złotej bulli”, przechowywanej do tej pory w archiwum.

Jako Biskup Warmiński Jan Stefan Wydźga pełnił też zaszczytną funkcję prezesa Ziem Pruskich. Z tej racji do jego obowiązków należało: rozsyłanie ekspedycji sejmikowej po powiatach i województwach pruskich, po otrzymaniu jej z kancelarii koronnej; ustalanie terminu obrad dla sejmików generalnych; przewodniczenie obradom senatu pruskiego i sejmikowi generalnemu, a także pruskiej reprezentacji sejmowej. Stanisław Achremczyk charakteryzując działalność Wy-

<sup>2</sup> S. Achremczyk, Uwagi o mecenacie kulturalnym biskupów warmińskich w XVII i XVIII wieku, *KMW* 1(1987), s. 3–32; Tenże, Biskup warmiński Jan Stefan Wydźga jako prezes ziem pruskich, *KMW* 3-4(1988), s. 275–288; Tenże, *Życie polityczne Prus Królewskich i Warmii w latach 1660–1703*, Olsztyn 1991.

<sup>3</sup> A. Szorc, Relacje biskupów warmińskich XVII i XVIII wieku do Rzymu o stanie diecezji, *SW* 5:1968, s. 201–240; Tenże, *Dominium Warmińskie 1243–1772*, Przywilej i prawo chełmińskie na tle ustroju Warmii, Olsztyn 1990.

<sup>4</sup> A. Kopiczko, *Ustrój i organizacja diecezji warmińskiej w latach 1525–1772*, Olsztyn 1993.

<sup>5</sup> Tamże, s. 41.

dźgi jako prezesa Ziem Pruskich<sup>6</sup> przedstawił w jaki sposób zmieniała się jego pozycja w czasie bezkrólewia, a także jaką miał rolę w zawiadamianiu szlachty o terminach sejmiku. Prusy Królewskie szczyły się pewnymi odrębnościami, co uwidaczniało się m.in. w tym, że podczas bezkrólewia prezes miał nadzwyczajne pełnomocnictwa i mógł ustalać inne daty sejmiku generalnego, niż wyznaczone przez kancelarię koronną dla całej Rzeczypospolitej.

Tak było np. latem 1674 r., kiedy to Wydźga pod naciskiem wojewody pomorskiego Jana Ignacego Bąkowskiego, choć niechętnie, przesunął termin generalu. Pisał w czerwcu do kanonika Szolca: *Bardzo się zmordował rozsyłając drugie znowu listy na sejmik, bo zaś się jem zabarzyło w głowie nie 28 presentis, a 3 lipca sejmikować*. Jednak Wydźga nie przybył na wyznaczony sejmik i już 6 lipca pytał przyjaciela *ale nie wiem gdzie jest i czy doszedł do skutku tamten sejmik, każdy go chce inaczej, jeden prosi o taki czas, drugi o owaki, trudno dogodzić*. Już by się miało skończyć to moje prymastwo, kiedy nam dał Pan Bóg Króla dobrego. Ponieważ termin 3 lipca nie wszystkim odpowiadał Król JMŚc złożył sejmik Ziemiom Pruskim na 20 sierpnia. Wydźga wyznaczył wtedy kanonika Jana Działyńskiego na posła królewskiego argumentując, iż to honor i zasługa pełnić taką funkcję. General ten także się nie odbył, gdyż nie zdążono przeprowadzić sejmików wojewódzkich. Biskup żalił się 24 VIII Zachariaszowi Szolcowi, że są tacy ludzie, którzy winę potrafią zrzucić tylko na innych. Obwiniano bowiem Wydźgę, że nie wysłał na czas uniwersałóv królewskich, a ten tłumaczył się: *Ja zaśię mam ichże samych na świadków, żem wcześniej uwiadomił wszystkich*<sup>7</sup>. Zdarzało się, że o terminie generalu dowiadywał się w ostatniej chwili, a to dlatego, że kancelaria koronna wyręczała go w rozsyłaniu ekspedycji sejmikowych po prowincji. Biskup nie martwił się tym zbyt, gdyż sam miał dzięki temu mniej obowiązków. Za rządów Jana III Sobieskiego, zostawszy sam podkanclerzym, a potem i kanclerzem, dbał osobiście o to, by uniwersaly sejmikowe rozsyłano na czas.

Innym problemem jakim zajmuje się S. Achremczyk, jest uczestnictwo Wydźgi na sejmikach generalnych. Ustalił, że biskup był obecny na ośmiu sejmikach na 54 zwołanych w czasie jego prezesowania. Zatem przewodniczył obradom tylko 7% sejmików. Autor tłumaczy to jego chorobami, niechęcią do wyruszania w podróż, a także tym, że zbyt późno dostał wiadomość o terminie zjazdu. Podobny stosunek miał Wydźga do uczestnictwa w sejmikach warmińskich<sup>8</sup>. Biskup zwoływał je tylko wtedy, gdy otrzymał takie zarządzenie z kancelarii królewskiej. Sam jednak nie lubił na nie jeździć, ani też przewodniczyć generalom. W latach 1674–1679 raz tylko (30 IV 1676) obiecywał, że przyjedzie na sejmik pruski. Dziękował, że zapraszają go na sejmik i chcą uczynić *patronem, protektorem, vicirexem, monarchą i gospodarzem*. Uważał też, że może mu się pobyt w Malborku na sejmiku na coś przydać, tzn. że nie będzie to stracony czas. Wspominał, jak był biskupem luckim i niewiele wiedział o sejmikach, choć bywał na wielu. Spotykał się na nich z biskupem chełmińskim... *nie będę takim jak ów (znaliśmy go wszyscy) co miał*

<sup>6</sup> S. Achremczyk, Biskup warmiński, jw., s. 275–288.

<sup>7</sup> AAWO, Aa 3., k. 18, 23 J.S. Wydźga do J.Z. Szolca, Heilsberg (dalej H.) 26 VI 1674, 6 VI 1674; Aa 1., k. 220, 226, ten do tegoż, H. 14 VIII 1674, 24 VIII 1674.

<sup>8</sup> S. Achremczyk, Życie polityczne, jw., s. 143, 180.

*gust dysputować, swarzyć, zamawiać się z ludźmi, a umyślnie bywał dla tego na zjazdach, by się z kimś pokąsać?* Achremczyk charakteryzuje również poglądy biskupa na przebieg obrad sejmikowych. Jako prezes Wydźga prowadził obrady sprawnie, pozwalał na długie dyskusje, pilnując jednak, by nie przerodziły się one w kłótnie.

Jako prezes stanów pruskich Wydźga reprezentował ich interesy zarówno na dworze królewskim, jak i w senacie koronnym. Podczas obrad sejmu przewodniczył pruskiej reprezentacji sejmowej, a także zwoływał tzw. konsylia pruskie z udziałem senatorów, posłów i rezydentów miast dla uzgodnienia stanowiska Prus Królewskich wobec problemów poruszanych na sejmie. Ustalano wspólne stanowisko wobec spraw podatkowych, wyznaniowych, monetarnych, umawiano się jak bronić indygenatu pruskiego. Biskup Warmiński przewodniczył też posłom pruskim w czasie ich audiencji u króla. Jednak zdaniem Achremczyka Wydźga nie był skory do zwoływania konsyliów pruskich ani też wyjednywania u monarchy audiencji.

S. Achremczyk w swoich pracach stara się wielokrotnie wykazać, że J.S. Wydźga był rzecznikiem polityki Jana III Sobieskiego w Prusach Królewskich. Píše więc, że w prowincji pruskiej nie miano wątpliwości, że był on stronnikiem najpierw Jana Kazimierza, a później Jana III Sobieskiego. Zostając prezesem Ziem Pruskich miał realizować politykę królewską. Aby to osiągnąć musiał zdobyć sobie wpływy w prowincji, uznanie szlachty i mieszczan. Przyszło mu to stosunkowo łatwo, bowiem jako znakomity mówca potrafił zjednywać sobie przyjaciół, a co ważniejsze, przekonywać o słuszności głoszonych przez siebie racji<sup>10</sup>.

Rozważając dalej na temat wysyłania ekspedycji sejmikowej bezpośrednio z kancelarii królewskiej na prowincję pruską z pominięciem prezesa Ziem Pruskich, S. Achremczyk pisze: *Za panowania Michała Korybuta Wiśniowieckiego sytuacja powtórzyła się... Wtedy Wydźga po raz pierwszy poskarżył się stanom pruskim o naruszanie przez kancelarię koronną swoich kompetencji jako prezesa. Należy zwrócić uwagę, że krytykował działalność urzędników koronnych wówczas, gdy znalazł się wśród przeciwników Michała Korybuta. Zupełnie odwrotnie postępował za czasów Jana Kazimierza, kiedy był stronnikiem królewskim<sup>11</sup>, a także za rządów Jana III, kiedy sam zarządzał kancelarią królewską.*

Dalej autor dowodzi, że nie do przyjęcia dla biskupa były próby zorganizowania sejmików bez zgody króla. Zgadzał się na limitę sejmików pod warunkiem jednak, iż sam król wyrazi na to zgodę. Gdy wiosną 1676 r. część szlachty wraz z J.I. Bąkowskim nosiła się z zamiarem zwołania sejmiku bez wiedzy króla, Wydźga zdecydowanie sprzeciwił się tym poczynaniom. Oburzony na Bąkowskiego pisał do Szolca: *Kładzie na mnie imię, abym złożył general, to by się to od mnie zaczynać miało wyjmować Panu z ręki iura maiestatis, alias przeciwko ukontentowaniu pańskiemu a udawalibyśmy, że tak kazala urgens necessitas... I teraz ci pozwalają sobie czasem powiaty, że limitują sejmiki i znowu je sobie reasumują, ale i to nieprawnie, acz ci jeszcze limitować jak tak, ale nowy sobie*

<sup>9</sup> AAWO, Aa 3, k. 391, J.S. Wydźga do Kapituły, H. 20 XI 1678; Aa 3, k. 395, 398, 399, J.S. Wydźga do J.Z. Szolca, H. 22 XI 1678, 24 XI 1678, 27 XI 1678.

<sup>10</sup> S. Achremczyk, Biskup warmiński, jw., s. 278.

<sup>11</sup> Tamże, s. 280.



*składać to insza rzecz jest, trzeba na to osobliwej reflexiej*<sup>12</sup>. Dla niego prawa uchwalone przez sejmy powinny być respektowane przez województwa, nikt nie powinien czynić zamachu na władzę królewską ani jej uszczuplać.

Dowodem na to był m.in. fakt, że bez udziału posła królewskiego sejmik generalny nie podejmował obrad. Posel królewski przywoził ze sobą instrukcję królewską, listy, wygłaszał przemówienia i zachęcał do poparcia propozycji monarchy. W obradach wprawdzie nie uczestniczył, ale mógł wpływać na ich przebieg, a co ważniejsze na treść podejmowanych uchwał. Dla dworu nie było więc obojętne, kto zostawał posłem królewskim na sejmik. Za prezesury Wydźgi, zwłaszcza od momentu, gdy został podkanclerzym, biskup dość często brał na siebie obowiązek wynalezienia odpowiedniej osoby na posła królewskiego<sup>13</sup>, by tym samym móc wpływać na realizację polityki króla Jana w Prusach Królewskich.

Również w przemówieniach sejmikowych Biskupa Warmińskiego widzi Achremczyk przykłady realizacji polityki królewskiej: *Widząc pustki w skarbie państwowym, rosnące potrzeby wojskowe, buntujące się z powodu niewypłacenia żołdu wojsko, Wydźga apelował o uchwalenie podatków, o nieskapienie pieniędzy na potrzeby Rzeczypospolitej... W styczniu 1674 r. zachwalał dotychczasowy sposób wyboru króla, nie chciał wprowadzać żadnych zmian (choć wcześniej ostrzegał, że elekcje są zgubne, skłócają szlachtę i stwarzają okazję do ingerowania w wewnętrzne sprawy Rzeczypospolitej)*<sup>14</sup>. Trudno jednak ten fakt jednostkowy generalizować skoro wiadomo, że Wydźga był obecny jedynie na 8 sejmikach generalnych zwołanych podczas jego 20 lat rządów na Warmii. Jego wpływ na decyzje tam podejmowane nie mógł być więc znaczny.

Jako prezes Ziemi Pruskiej bp J.S. Wydźga interesował się szczególnie portowym miastem Gdańskiem, gdyż na sejmiku generalnym zasiadali oprócz szlachty także przedstawiciele miast. Jako podkanclerzy i zaufany Sobieskiego został upoważniony na sejmie, który miał miejsce od lutego do kwietnia 1676 roku, do odebrania na wierność nowo koronowanemu królowi przysięgi od miast pruskich. Wydźga, powróciwszy z Warszawy na Warmię pod koniec czerwca, od razu udał się w podróż po Prusach Królewskich. Oprócz odbierania przysięgi mógł też obserwować nastroje ludności. Bądź co bądź zależało mu nie mniej niż królowi na pomyślnej realizacji polityki bałtyckiej Jana III. Poza tym był już przecież od 16 lat biskupem warmińskim i prezesem Ziemi Pruskiej, stykał się więc częściej z problemami Gdańszczan, niż jakikolwiek inny urzędnik państwowy rezydujący przy dworze.

Od kilku lat narastała w tym mieście rywalizacja między cechami a radą miejską, a probrandenburskie nastawienie tej ostatniej utrudniało doprowadzenie do końca tego konfliktu. Kiedy więc Wydźga zbliżał się na początku lipca 1676 r. do Gdańska Rada wypuściła pogłoskę, jakoby cechy nie chciały złożyć przysięgi królowi, dopóki monarcha nie załatwi ich skarg. Cechy nie dały się zastraszyć, a ich delegacja jeszcze przed wjazdem biskupa do miasta, zapewniła go o gotowości do złożenia przysięgi wierności królowi. Siódmego lipca 1676 r., gdy wszystkie cechy zgromadziły się przed ratuszem, pospiesznie ściągnięto tam Biskupa Warmi-

<sup>12</sup> AAWO, Aa 3, k. 158, J.S. Wydźga do J.Z. Szolca, H. 30 V 1676.

<sup>13</sup> S. Achremczyk, Biskup warmiński, jw., s. 283.

<sup>14</sup> Tamże, s. 286.

skiego, który stojąc w oknie ratusza przyjął przysięgę tłumowi rzemieślników<sup>15</sup>. Była to jakby podstawa umożliwiająca przybycie do tego miasta króla, który rok później, 1 VIII 1677 roku, odbył uroczysty wjazd do Gdańska. Poza małym orszakiem wojska i rodziną, towarzyszył królowi biskup Wydźga, a także kilku innych biskupów: Olszowski, Świąciecki i Dąbski<sup>16</sup>.

Biskup Warmiński odegrał niemałą rolę w próbach mediacji pomiędzy Radą, Ławą i Trzecim Ordynkiem miasta Gdańska. Został bowiem wyznaczony 3 IX 1677 r. do dwóch komisji powołanych przez króla: jednej — do zbadania oraz rewizji praw i przywilejów Gdańska, oraz drugiej — do zbadania rachunków, dochodów i rozchodów miejskich. J.S. Wydźga znajdował się na pierwszym miejscu pośród komisarzy obu komisji<sup>17</sup>. Radzie Gdańska bardzo zależało na utrzymaniu swych przywilejów, a bodźce materialne, którymi umiała się umiejętnie posługiwać, wpływały na przychylny stosunek różnych możnych i dostojników polskich. Dla przykładu na marcu 1678 r. sekretarz Rady przesłał trzy dokumenty do opieczętowania (m.in. potwierdzenie przywileju o dobrach kaduka) przez kanclerza J.S. Wydźgę, do których dołączono podarek w wysokości 100 dukatów<sup>18</sup>.

Biskup zajmował się w Gdańsku nie tylko sprawami politycznymi, ale również religijnymi. Zostały one wywołane przez doktora Idziego Straucha, kaznodzieję kościoła Św. Trójcy i rektora Gimnazjum Akademickiego. Mimo zajmowanych stanowisk był on przeciwny katolikom i wykazywał proszwedzkie nastawienie. Sprzyjały mu rzesze rzemieślników, a niechętna była popierająca Brandenburgię Rada Gdańska, która usunęła Straucha w 1673 r. ze wszystkich zajmowanych stanowisk i pozbawiła prawa wygłaszania kazań. Dwa lata trwał o niego spór między cechami a radą, który nie obył się bez pisemnych interwencji króla. Dopiero we wrześniu 1675 r. Strauch powołany na profesora teologii na uniwersytecie w Gryfii, odplął do Szwecji. Statek jego jednak został po drodze zatrzymany przez Brandenburczyków będących w stanie wojny ze Szwedami, a sam Strauch uwięziony.

Po jego wyjeździe z Gdańska nienawiść plebsu do katolików bynajmniej nie zmalala. Świadczą o tym na przykład pełne oburzenia listy bpa Wydźgi. W jednym z nich biskup pisał: *Karmelici powracali z procesją z Oliwy, napadli ich przed miastem i kamieniami rzucając pędzili aż do klasztoru, potem szturmem zdobyli Kościół i zrujnowali. Ołtarze porąbali i organy popsuli nie przepuściwszy nawet najświętszemu Sakramentowi, który nogami deptali, a potem z tego kielicha czarne piwo pili i kazali sobie grać na organach. Trzech mnichów na śmierć poranili, czwarty umarł wczoraj.* Następny taki wypadek zdarzył się ponownie po 2 latach, 3 maja 1678 r. Wydźga starając się dociec prawdy, kto to spowodował pisał: *nasi podweselili w Oliwie i jakoby laik miał uderzyć krzyżem lutra nie zdejmującego czapki. Skutkiem tego zajścia był fakt, że kościół i klasztor karmelitów rabowano całą noc, od wieczora aż do rana..., zakonnicy poranieni, ks. Przeor po ulicy włóczony, kijami zbity*<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> E. Cieślak, Walki społeczno-polityczne w Gdańsku w drugiej połowie XVII wieku. Interwencja Jana III Sobieskiego, Gdańsk 1962, s. 109.

<sup>16</sup> K. Piwarski, Polityka bałtycka Jana III w latach 1675-1679, w: Księga pamiątkowa ku czci prof. dra W. Sobieskiego, Kraków 1932, t. 1, s. 227.

<sup>17</sup> E. Cieślak, jw., s. 175-176.

<sup>18</sup> Tamże, s. 271.

Miano nadzieję, że jak Strauch wróci z więzienia brandenburskiego wszystko przycichnie. Tymczasem *Straucha Kurfirst obiecał Gdańszczanom wypuścić*, ale Wydźga mówił, że *zgoła lepiej i bezpieczniej temu ptaszku w klatce, niż na wolności*. Tym bardziej spodziewano się uspokojenia w mieście, gdy po powrocie kaznodzieja wolał sprzyjać magistratowi gdańskiemu, niż rzemieślnikom. Nazywano go nawet świętym lub Mas'aniello, o czym informował Szolca biskup, ale spokoju przywrócić nie zdołał. Tego spokoju życzył z całego serca Gdańskowi biskup pisząc 1 lipca 1679 r.: *O Strauchu jam zwykl pytać przede wszystkim... życząc dobrze i Ojczyźnie, i Prusom..., i Gdańskowi*<sup>20</sup>.

Jako Biskup Warmiński J.S. Wydźga był zwierzchnikiem duchownym i świeckim dla całej Warmii. O stanie diecezji, którą przyszło mu zarządzać informują nas wykazy relacji biskupa do Rzymu: z 1664, 1669 oraz 1675 roku. W XVII i XVIII wieku tylko W. Leszczyński, jako jedyny z biskupów, zawiązał osobiście relację do Stolicy Apostolskiej. Pozostali wysyłali swych pełnomocników. Prokuratorami (wysłannikami) bpa Wydźgi byli kanonicy katedralni: Karol Affaita (1664), Jan Zachariasz Szolc (1669) oraz Franciszek Kazimierz Żórawski (1675). Cała ceremonia *visitatio liminum* składała się z odwiedzenia bazyliki św. Piotra i Pawła, audiencji u papieża i złożenia relacji o stanie diecezji w Kongregacji Soborowej. Załatwianie relacji mogło trwać od kilku dni do kilku nawet lat, w zależności od tego, jak długo czekało się na audiencję lub na zwołanie Kongregacji.

Bp Wydźga w relacji z 1664 roku pierwszy wymienia wszystkie parafie diecezji warmińskiej (w sumie 81), a także nazwy parafii i archiprezbiteratów. Odnośnie kanoników kolegiackich w 1669 r. Wydźga podawał 7 kanoników rezydujących, dodając zarazem, że *obecnie z powodu uszczuplenia dochodów przez wojny rezyduje tylko 5*. Widocznie biskup stan ten uważał za tymczasowy i miał nadzieję powiększenia liczby rezydujących, do czego biskupi zawsze dążyli, a przed czym kapituła wytrwale się broniła. W relacji z 1675 roku Wydźga pisał: *Przy kolegiacie 6 kanoników żyje jak mnisi w klasztorze*. Wcześniej zaś donosił: *Duchowieństwo warmińskie nie powierzechownie, lecz gruntownie jest wykształcone, stosownie do wymogów kanonów. Nikogo nie dopuszcza się do świętych obowiązków, zanim nie pozna teologii spekulatywnej i moralnej. Stosujemy się do zasady Gracjana, która zabrania dopuszczać do święceń niedouczonej tak samo jak i upośledzonych na ciele*. W następnej relacji biskup ponownie się chlubił: *Kler mam wykształcony. Każdy z księży ukończył filozofię, teologię scholastyczną i moralną*. O ludności diecezji w 1675 r. Wydźga pisał: *Dawniej narzekano na ich pijaństwo, lecz teraz zubożeni przez wojny piją umię, często przystępują do sakramentów św., są skłonni do uczynków miłosierdzia*. Biskup zajmował się również jednostkowymi sprawami. W relacji z 1664 r. prosił Stolicę Apostolską, by mieszkańcom Braniewa udzielała dyspens od przeszkody pokrewieństwa przy zawieraniu związków małżeńskich, gdyż Braniewo leży na skraju diecezji w pobliżu Prus i młodzi ludzie nie mają

<sup>20</sup> AAWO, Aa 3, k. 192, J.S. Wydźga do J.Z. Szolca, Gdańsk, 16 V 1676; k. 381, 385, ten do tegoż, H. 22 V 1678, 7 V 1678.

<sup>21</sup> AAWO, Aa 3, k. 295, 296, 322, ten do tegoż, H. 22 VI 1678, 24 VI 1678, 31 VII 1678, Aa 1, k. 23, H. 1 VIII 1679; ponadto o tłumaciu i Gdańsku w: AAWO, Aa 3, k. 275, 283, 285, 294, 298, 312, 318, 333, 364, H. 25 V 1678, 2 VI 1678, 8 VI 1678, 20 VI 1678, 28 VI 1678, 15 VII 1678, 24 VII 1678, 18 VIII 1678, 19 X 1678, 29 VI 1678; k. 218, Gdańsk 4 I 1678; Aa 1, k. 1, 18, 19, 169, H. 29 VIII 1679, 18 VI 1679, 23 VI 1679, 29 VII 1679.

wielkiego wyboru wśród katolików, a z heretykami łączyć się nie chcą. Relacje biskupa poświęcają również sporo miejsca sprawom diaspory i akcji misyjnej. Obok Królewca drugim ośrodkiem misyjnym stała się słynna z kultu maryjnego Święta Lipka. W ostatniej z relacji Wydźga pisał, że *nie ma na świecie takiej choroby, która by tu nie została uleczone*<sup>21</sup>.

Aby doprowadzić do takich rezultatów w zarządzaniu diecezją biskup musiał ściśle współpracować z kapitułą. Dlatego też prowadził bardzo umiejętną politykę obsadzania kanonii. Nie narzucał kandydatów, lecz tak starał się pokierować wyborem, by kanonikiem został jego protegowany<sup>22</sup>. Interesował się też sprawami poszczególnych miast, jak np. Olsztyna, Barczewa, Królewca, Pasymia; sprawami braniewskich zakonnic i warmińskich studentów<sup>23</sup>. Najwięcej jednak uwagi poświęcał obsadzaniu księży na plebaniach, a miał z nimi sporo kłopotu. W lipcu 1679 r. w olsztyńskim pokłócił się dwóch plebanów. Wydźga więc pisał: *Nie mają co robić... to błądzą, a mógł się brać drugi do sochy nie do plebani, gdzie indziej źle, że ich mało, tu źle, że nazbyt*. Biskup Wydźga zdawał sobie sprawę, że plebanie trzeba obsadzać ludźmi gospodarnymi, dlatego też informował, iż *po ks. Falowie naznaczyłem już ks. Kiedyńskiego, bo w Śliach kościół się wali, trzeba gospodarnego, co by temu potrafił. Szczególnie w Reszlu trzeba było dobrego plebana, aby bliscy luteranie nie mieli się czym skandalizować*. Także burmistrzem Braniewa nie mógł zostać nieodpowiedni człowiek. Głowił się więc Wydźga kogo mianować i pisał do Szolca: *Burmistrzem nowego Miasta Brunsberga nie wiedzieć kogo uczynić, bo idiota i po polsku i po łacinie, jeden sam von Diehren umie tego po trosze, jeśli nie spokojny, trafi też na takich w starym mieście, co by sobie głowy połamał*<sup>24</sup>.

Biskup musiał się też troszczyć o to, by skarbiec diecezji nigdy nie był pusty. Opuszczając Warmię pozostawił nawet w skarbcu dużą sumę pieniędzy zebranych z kontrybucji publicznych. Z uwagi na niebezpieczeństwo inwazji szwedzkiej i brandenburskiej, sejmik warmiński zebrany w lutym 1679 r. w celu zabezpieczenia tej sumy powołał komisję mającą pieniądze częściowo zamienić na złoto i trzymać w kilku miejscach<sup>25</sup>. Ten przykład ilustruje, że Wydźga był nie tylko dobrym gospodarzem, ale i zręcznym organizatorem.

Inne argumenty na temat Biskupa Warmińskiego przytoczył Henryk Damian Wojtyśka, który badał procesy informacyjne o *życiu i obyczajach nominatów królewskich na biskupstwo warmińskie*<sup>26</sup>. Procesy owe zostały formalnie nakazane przez piąty Sobór Laterański (1544), przez wiele lat były realizowane bardzo opieszale, powrócono do nich dopiero na Soborze Trydenckim (1645–1663). Miały badać życie i obyczaje tych, którzy mieli być wyniesieni do godności biskupiej. Świadkowie zeznawali na temat stanu diecezji, ludzi i instytucji diecezjalnych,

<sup>21</sup> A. Szorc, Relacje biskupów, jw., s. 203-235.

<sup>22</sup> S. Achremczyk, Życie polityczne, jw., s. 119.

<sup>23</sup> AAWO, Aa 3, k. 121, 94, 276, 389, 269, 70, J.S. Wydźga do J.Z. Szolca, H. 21 XI 1675, 7 XI 1675, 26 V 1678, 22 V 1678, 21 IV 1678, 21 V 1675.

<sup>24</sup> AAWO, Aa 1, k. 22, ten do tegoż, H. 30 VII 1679; Aa 3, k. 46, 68, 167, 227, H. 30 I 1675, I IV 1675, 19 VIII 1676, 23 II 1678.

<sup>25</sup> A. Szorc, Dominium Warmińskie, jw., s. 132.

<sup>26</sup> H.D. Wojtyśka, Diecezja warmińska w świetle procesów informacyjnych „o życiu i obyczajach” nominatów królewskich na to biskupstwo w Polsce przedrozbiorowej, *KMW* 1(1996), s. 3-27.

przynależności metropolitalnej diecezji i wakansu. Ostatnim rutynowym pytaniem w formularzu było zapytanie *o inne sprawy, dotyczące pożytku i potrzeb diecezji*. Szczegółowo pragnął o nich poinformować nuncjusza apostolskiego kanonik warmiński Krüger, który zeznawał jako świadek na procesie informacyjnym Michała Radziejowskiego, następcy Wydźgi. Nuncjusz Martelli, po wysłuchaniu go, postanowił proces uzupełnić, dodając do trzynastu rutynowych pytanie specjalne: *aby w sumieniu i pod przysięgą, którą złożył, oświadczył i opowiedział, czy jest jeszcze coś więcej, co w kościele i diecezji wymaga specjalnej troski, naprawy, reformy*.

Krüger przedłożył więc całą gamę spraw wymagających interwencji: *od czterdziestu lat biskupstwo nie było wizytowane, w związku z czym nagli potrzeba powołania nie istniejącego w niej urzędu archidiacona; należy nakazać przyszedłemu biskupowi zwołanie synodu, który by zajął się reformą życia kleru, ponieważ ostatni odbył się w „niepamiętnych czasach”; od dziesięciu lat nie ma w diecezji kanclerza a od siedmiu ekonomia, który na mocy dekretów nuncjusza Commendonego powinien być indygeną mianowanym przez biskupa za zgodą kapituły; od czasu wstąpienia do jezuitów biskupa kijowskiego Tomasza Ujejskiego, który spełniał funkcje pontyfikalne w zastępstwie ordynariusza i nie istniejącego sufragana, nie są w diecezji udzielane święcenia; nie ma także egzaminatorów synodalnych, skutkiem czego nie jest zachowywana konstytucja Piusa V o przeprowadzaniu konkursów na parafie; dobra biskupie są rozdawane lub sprzedawane świeckim i panoszy się cała masa nadużyć finansowych, które uderzają przede wszystkim w poddanych biskupstwa, zmuszanych przez urzędników biskupich nawet do kupowania w niedziele i święta piwa i „gorzałki, czyli wody życia”, za nieludzko wysoką cenę; ludzie ci piją i przechodzą do kościoła zamroczeni alkoholem, ku powszechnemu zgorzeniu wiernych. Kanonik postulował także, by lepiej wglądnać w funkcjonowanie seminarium diecezjalnego w Braniewie, gdzie liczba alumnów (pięciu) jest mniejsza niż przewidziane uposażenie, „a mieszkanie i wyżywienie niegodne i nie wystarczające” (...) Kanonicy Affaita i Bużeński, zeznający 28 listopada 1678 r., potwierdzili w całej rozciągłości zarzuty stawiane administracji Wydźgi przez Krugera. Affaita dodatkowo zwrócił uwagę na krzywdę, która się działa kapłanom emerytom i siostrzom katarzynkom, pozbawionym dochodów przysługujących im na mocy fundacji. Zwrócił także uwagę na brak kanclerza w diecezji, skutkiem czego od dwumasta lat nie były sporządzane w niej „acta iurisdicendi”. Bużeński natomiast położył nacisk na poprawienie doli poddanych, którzy, wyzyskiwani ponad miarę, uciekali do Prus Książęcych, gdzie byli narażeni na utratę wiary katolickiej<sup>27</sup>.*

Autor cytowanego wyżej artykułu nie czuł się kompetentny, by oceniać stopień prawdziwości powyższych zarzutów, które wiązały się zapewne z osobą i działalnością wszechwładnego za biskupa Wydźgi kanonika J.Z. Szolca. Niemniej jednak argumenty tu przytaczane rzucają nowe światło na Jana Stefana Wydźgę, który winien być odpowiedzialny za kierowane przez siebie biskupstwo. W listach biskupa do kanoników znaleźć można niezwykle dużo zdań świadczących o tym, że biskup troszczył się o dobrobyt Warmii i ludności tam zamieszkującej. Być może

<sup>27</sup> Tamże, s. 18-19.

nie był świadomy faktycznego stanu diecezji powierzając całą administrację wszechwładnemu, jak pisze Ojciec Wojtyśka, kanonikowi Szolcowi? Co prawda spraw na Warmii do nadzorowania było tyle, że biskup często nie zdążył sam ich dopatrzeć. Na przykład w grudniu 1676 roku oczekując królewskich rozkazów na Pradze pod Warszawą żalił się, że chciałby już jechać na Warmię, *gdyż kiedy było siał na wiosnę traciłem czas w Krakowie i w drodze z Krakowa, kiedy było żęć jeździło się po miastach pruskich przez niedziel cztery, teraz kiedy siał na zimę i doglądać wybieraniu czynszów to ja gawędzę tu na Pradze*<sup>28</sup>. Pisał także, iż zarządzanie biskupstwem wcale nie jest takie łatwe, gdyż dobra warmińskie zostały wcześniej rozdane *niespokojnym lajdakom, także katolickim osobom*. Ziemi Warmińskiej nie chciał sprzedawać nikomu niegodnemu i oburzał się, gdy *P. Graff Schlieben chce sprzedać Lusiąny. Nie wątpię — pisał przed wyjazdem do Warszawy — że JMks. Administrator na takowe rzeczy nie da zgody, a zwłaszcza, że Lusiąny nie są pana Graffowe i przeciwko wyraźnemu dekretoowi uczynił, że w nie wjechał*<sup>29</sup>.

Niemalą troską napawało Wydźgę również przyjmowanie wojsk do dóbr biskupich na leże zimowe. Ciągłe zagrożenie wojną, w jakim znajdowała się Polska w latach 70. XVII wieku, było wielkim ciężarem szczególnie dla ludności, ale także i dla skarbu biskupiego. Dlatego też wielokrotnie biskup wspominał o próbach zapobieżenia leżom zimowym wojska na terytorium Warmii. Udało mu się to w 1675 r., kiedy rozkwaterowano je w pobliżu Memla, Olecka, a także na Litwie i Żmudzi. W następnym roku starał się sprowadzić wojska warmińskie biorące udział w kampanii przeciwko Turkom, aby obcy *nie zaglądali, z wielkimi gębami..., halasami i szukaniem okazji do kłopotu*. W grudniu 1676 r. także czynił wszystko, żeby biskupstwo uchronić od żołnierzy. Występował w tej sprawie nawet na obradach sejmu. Wraz z biskupami Olszowskim, Madalińskim i Dąbskim stanowczo sprzeciwił się decyzji rady senatu o skierowaniu wojsk na leże zimowe 1676/1677 do dóbr duchownych<sup>30</sup>. Sytuacja była bardzo niepokojąca, gdyż nawet bp krakowski Andrzej Trzebiecki uzalał się przed Wydźgą, że ani jednej wsi nie zostawili wolnej *a zasię PP. Distributores wymawiają się, że nie było gdzie żołnierza podziać, kiedy tak wiele Polski ubyło, toć musi być i summa większa i consistentia na dobrach teraz pozostałych*. Biskup nie chciał również, by jakiegokolwiek wojska przechodziły przez Warmię. Pisał do Szolca 16 VI 1679 r., że odmówił przejścia żołnierzom pułkownika *Mornera, gdyż nieradnym, aby zły wiatr wionął na Dobra Kapitulne, jeśli on albo mię nie usłucha, albo inszej drogi nie znalazłszy przejdzie, to już nie wiem co rzec*<sup>31</sup>.

Uciążliwe dla Warmii były jednak nie tylko leże zimowe. Żołnierze bowiem mieli prawo tak długo przebywać na danym obszarze, jeść, pić i mieszkać na koszt mieszkańców, dopóki nie otrzymali tzw. hyberty. Był to specjalny podatek ściągany z dóbr biskupich i królewskich na utrzymanie wojska zimą wprowadzony podczas „potopu” szwedzkiego. Do tej pory zaciągano żołnierzy na wojnę tylko od

<sup>28</sup> AAWO, Aa 3, k. 190, J.S. Wydźga do Samowskiego, Praga pod Warszawą 2 XII 1676.

<sup>29</sup> AAWO, Aa 3, k. 198, J.S. Wydźga do J.Z. Szolca, H. 7 XI 1676.

<sup>30</sup> K. Małwiński, Pierwsze sejmy z czasów Jana III Sobieskiego, Wrocław 1976, s. 169-170.

<sup>31</sup> AAWO, Aa 3, k. 56, 65, 155, J.S. Wydźga do J.Z. Szolca, H. 23 III 1675, 29 III 1679, 25 V 1679; k. 200, Warszawa 17 XII 1676; Aa 1, k. 9, H. 16 VI 1679.

wiosny do jesieni. Kiedy to się zmieniło, ludność musiała płacić podatki lub też przyjmować żołnierzy na leże zimowe. Oczywiście korzystniej było zapłacić podatek, ale trzeba było zebrać pieniądze znacznie wcześniej, by dać wojsku zaraz, gdy się o nie upomniało<sup>32</sup>. Wiedział o tym dobrze bp Wydźga, który słyszał, że żołnierze żartowali z tych, co późno dają należne im pieniądze mówiąc, iż gdy sejm uchwali *sunę 3000, to pierwiej blisko trzech tysięcy zjemy, i po staremu owe trzy nam oddadzą*, 5 stycznia 1677 roku tak informował Szolca z Warszawy: *Consistentiej Żołnierskiej podobno mieć nie będziemy, ale pieniądze kazać gotować jak najprędzej. Pieniądze, aby gotowe zastali żołnierze, gdy po nie posłą, żeby tam darmo nie wyjadali. Ja już musiałem sam dać na potrzeby JMP Wojewody Ruskiego złotych tysiąc siedemset*. W maju 1676 r. Wydźga w swym liście opisuje stolnika lwowskiego, który był *bardzo poczciwy..., serca i rozumu bardzo dobrego* i dlatego biskup nie chciał by jego ludzi przybyłych po pieniądze odsyłać niezadowolonych, jednak *żołnierz żaden nie ruszy się z hyberny, póki nie weźmie na rękę*. Tymczasem kilka dni później przyjechał kapitan z pułku podczaszego sanockiego, *Prosilł tedy ci żołnierze, aby im dać choć cokolwiek... i to się uczyniło, dano się im 2000 florenów, bo były zostały od tego co się ludziom p. stolnikowym wydało, nie bardzo im było w smak, że i niewiele wzięli, i prędko się ich odprawiło..., bo ja nie taki miódowy — zwierzał się Wydźga — i nie rozrzućny, nie rad ani dam, ani WMściów turbując, chyba że już nie może być inaczej. Najciężej nam podobno będzie z ludźmi p. wojewody ruskiego, których chwala Bogu, że dotąd nie widać<sup>33</sup>*.

Płacenie hyberny było dla biskupa nieprzyjemne, choć traktował ją jako dobrowolny dar dla wojska. Wydźga był człowiekiem obowiązkowym, dlatego też w listach często upominał kanoników, by ściągali podatki systematycznie, aby potem nie stanowiły tak wielkiego ciężaru: *lepiej to powoli wydawać za wczasu, bo zaś potem będzie ciężko nagle się silić<sup>34</sup>*. Jednakże rok 1674 okazał się dla biskupa bardzo ciężki. Tym razem zwlekał z wypłaceniem hyberny mając nadzieję, że się uda choć w części jej nie oddać. Rozgorączony pisał do Zachariasza Szolca: *co się tknie zimowych pieniędzy tak, by najlepiej żeby nigdy nie dawać*. Pięć lat później również narzekał, że pozwolono na niegodne dla człowieka *żydowskie pogłównie, aby już innych podatków nie było, a teraz pomyślano i akcyzy, i podymne, i pobory, i hyberna też ciężka jest<sup>35</sup>*. Szlachta uchwalala pobory od lanów, miasta zaś akcyzy — podatki od trunków. Ponadto Warmia przyjęła pogłównie uchwalane dla całej Rzeczypospolitej, choć szczyła się odrębnością skarbową i mogła wyznaczyć sobie inny rodzaj podatku<sup>36</sup>.

Najbardziej obciążeni byli chłopci czynszowi, którzy zobowiązani byli do składania danin: zboża, lnu, ptactwa domowego, chmielu i wosku. Ponadto każdy

<sup>32</sup> Na temat hyberny w następujących listach: AAWO, Aa 1, k. 200, 208, J.S. Wydźga do J.Z. Szolca, H. 9 II 1674, 13 VII 1674, 29 VIII 1679; Aa 3, k. 108, 134, 154, 252, 325, ten do tegoż, H. 30 XII 1675, 5 I 1676, 22 V 1676, 6 IV 1678, 6 VIII 1678; k. 209, Warszawa, 6 I 1677; Ab 19, k. 139. J.S. Wydźga do Kapituły, H. 18 VI 1676.

<sup>33</sup> AAWO, Aa 3, k. 137, 207, 155, 160, J.S. Wydźga do J.Z. Szolca, H. 9 I 1676, 5 I 1677, 25 V 1676, 30 V 1676.

<sup>34</sup> AAWO, Aa 3, k. 160, 154, ten do tegoż, H. 30 V 1676, 18 VI 1676.

<sup>35</sup> AAWO, Aa 1, k. 193, 19, ten do tegoż, H. 6 XII 1674, 23 VI 1679.

<sup>36</sup> Na temat podatków w następujących listach: AAWO, Aa 3, k. 160, 60, ten do tegoż, H. 30 V 1676, 25 III 1675; Aa 1, k. 169, 219, 220, 223, H. 29 VII 1679, 28 VIII 1674, 22 XII 1674, 6 IX 1674.

chłop wpłacić musiał do kasy biskupiej od 15 do 20 złotych czynszu rocznego z łana<sup>37</sup>. Kiedy wojny i kontrybucje mocno zubożyły ludność, a ucisk urzędników biskupich był bezlitosny, uciekali oni do Prus Książęcych, gdzie byli narażeni na utratę wiary katolickiej. Zarzuty nadużyć finansowych i wyzysku poddanych ponad miarę, stawiają biskupowi Wydzdze kanonicy warmińscy podczas procesu informacyjnego Michała Radziejowskiego<sup>38</sup>. Niemniej jednak sprawą dyskusyjną jest czy i na ile zarzuty te są wiarygodne.

Sprawa gospodarki warmińskiej łączyła się również ściśle z problemem podatków. Od jej plonów przecież zależało, czy ludność będzie w stanie zapłacić wyznaczone sumy, czy też nie. Wspomniana wyżej niechęć Wydzgi do zapłacenia hyberty w 1674 r. wynikała właśnie z bardzo słabego urodzaju: *W najprzedniejszym kluczu Hilsberskiem... tylko 200 kopek i to bardzo słabych, a snopki cieniułchne, w Grosendorfie zaś tylko 20 kopek żyta podlego. Taki wzrost plonów jak tegoroczny, toby szkoda siać — żali się biskup — lepiej by najmować rolę, szkoda czasu, żmudy, kosztu i pracy ubogich ludzi*<sup>39</sup>. Przez następne trzy lata nie ma w jego korespondencji jakichkolwiek wzmianek o gospodarce. Być może zostało to spowodowane zaginięciem znacznej ilości listów, a być może gospodarka podniosła się z upadku i nie było na co narzekać. Kilka listów z 1678 i 1679 roku wyraźnie świadczy o tym, iż plony zbóż były już wysokie nie tylko na Warmii, ale w całej Polsce. Bp Wydzga martwił się nawet tym pisząc 3 kwietnia 1678 r.: *Powrócił wczora p. Brandt z Gdańska, powiada o mnogości zboża z Polski, na które nastąpiła taniość, a spichlerze drogie i trudno o nie. Trzy dni później zaś: od spichlerza w Gdańsku nie placą teraz taniej nad 800 florenów, tak to nacisk*<sup>40</sup>.

Biskup warmiński Jan Stefan Wydzga, jako dostojnik kościelny i prezes Ziem Pruskich, odgrywał niebagatelną rolę przez całe niemal 20 lat (1659–1679) zarządzania diecezją warmińską. Czy jednak był on w Prusach Królewskich jedynie bezwolnym wykonawcą polityki Jana III Sobieskiego? Po przeanalizowaniu około 250 listów, z których większość stanowiły listy do kanonika Zachariasza Szolca, stwierdzić mogę, że nie wynika z nich, iż Wydzga był w latach 1674–1679 rzecznikiem polityki króla Jana na terenie Prus. Tezę tę wysunął S. Achremczyk i udowadniał ją w oparciu o różne źródła. Jednakże to, iż Wydzga był znakomitym mówcą i umiał przekonywać o słuszności gloszonych przez siebie racji, wcale nie musi oznaczać, że te racje były idealnym odbiciem królewskich. S. Achremczyk zaznacza, iż politykę królewską realizował Wydzga w przemówieniach sejmikowych. Wiemy natomiast, że był on obecny jedynie na 8 spośród 54 sejmików generalnych zwołanych podczas jego 20 lat rządów na Warmii. Podobnie rzadko uczestniczył w sejmikach warmińskich. Jego wpływ na decyzje tam podejmowane nie mógł być więc znaczny. Natomiast fakt — jedyny w całej 5-letniej korespondencji — niedopuszczenia do zwołania sejmiku w 1676 r. bez wiedzy króla niewątpliwie świadczy o wysokim morale politycznym biskupa i niechęci do

<sup>37</sup> A. Kopieczko, *ju.*, s. 22.

<sup>38</sup> H.D. Wojtyńska, *ju.*, s. 18–19.

<sup>39</sup> AAOW, Aa 1, k. 220, 223, ten do tegoż; H. 14 VIII 1674, 6 IX 1674.

<sup>40</sup> AAOW, Aa 3, k. 250, 252, ten do tegoż; H. 3 IV 1678, 6 IV 1678; inne wzmianki o gospodarce w: AAOW, Aa 3, k. 17, 228, 261, 307; H. 23 VI 1674, 25 II 1678, 14 IV 1678, 2 VIII 1678; Aa 1, k. 169, 172; H. 29 VII 1679, 4 IX 1679.



aprobowania anarchii w Prusach Królewskich. Zapewne taką postawę reprezentowali nie tylko zwolennicy Jana III, ale wszyscy ci, którym zależało na Rzeczypospolitej praworządnej. O tym zaś, że Wydźga sam brał na siebie obowiązek wyszukania osoby na posła królewskiego, aby tym samym wpływać na decyzje sejmiku generalnego, w korespondencji jest tylko jedna wzmianka. Dotyczy ona powierzenia funkcji posła królewskiego kanonikowi Janowi Działyńskiemu w lipcu 1674 r. Pozostaje więc wysunąć wniosek, iż biskup warmiński Jan Stefan Wydźga podczas rządów na Warmii starał się realizować swą własną politykę, która w latach 1674–1679 była zbieżna z polityką królewską.

Jeżeli zaś chodzi o sposób i efektywność biskupa w zarządzie diecezją warmińską stwierdzić należy, że w literaturze są na ten temat raczej pochlebne opinie. Jedynie H.D. Wojtyśka przytacza dowody na jego niegospodarność. Należy jednak pamiętać, że są to relacje kanoników warmińskich, którzy w swej ocenie mogli kierować się bardzo osobistymi względami. Pamiętajmy, iż najlepszym i najbardziej zaufanym przyjacielem Wydźgi wśród kanoników był J.Z. Szole. Powierzenie jemu przez szereg lat zarządu diecezją z pominięciem innych, równie, a może i lepiej wykształconych i pochodzących z wyższych sfer, kanoników, mogło wywołać u nich zwykłą ludzką zazdrość. Niemniej jednak faktem jest, że przez ostatnie dwa lata rządów na Warmii biskup miał mnóstwo innych spraw na głowie, które dotyczyły również jego przeprowadzki do Gniezna. Problem nominacji Wydźgi na arcybiskupstwo gnieźnieńskie zajmuje w jego korespondencji sporo miejsca. Przez cały 1678 i 1679 rok starannie przygotowywał się do wyjazdu, a jednocześnie zarządzał zarówno gospodarką warmińską, jak i gnieźnieńską, której specyfiki jeszcze przecież nie znał. Stąd też mogły wynikać jego zaniedbania w stosunku do biskupstwa warmińskiego. Problem oceny rządów biskupa Wydźgi na Warmii pozostaje wciąż otwarty. Potrzeba jeszcze wielu badań różnorodnych dokumentów i akt, analizy gospodarki ogólnopolskiej a nawet europejskiej, by stwierdzić, czy biskupstwo warmińskie było dobrze i efektywnie zarządzane, czy ludność dobrze się żyła, a dobra tu wytworzone nie były marnotrawione.

#### JAN STEFAN WYDŹGA ALS KIRCHLICHER WÜRDENTRÄGER UND PRÄSIDENT DER PREUSSISCHEN STÄNDE

##### ZUSAMMENFASSUNG

Jan Stefan Wydźga (1610–1685), Bischof von Ermland (1659–1679), Erzbischof von Gnesen, Primas der Polnisch-Litauischen Republik, auch Stellvertreter des Kanzlers (seit 1676) und dann Großer Kronkanzler (1677–1679) ist eine höchst interessante und von den Historikern wenig geforschte Gestalt. Der Verfasser des Artikels beschränkt sich auf die Analyse von fünf Lebensjahren von J.S. Wydźga (1674–1679) und versucht dabei die folgenden Fragen zu beantworten: Stand der Bischof von Ermland an der Seite vom damaligen polnischen Königs Johann III. Sobieski? Hat er die Linien der königlichen Politik in Preußen verwirklicht? Und nicht zuletzt: War Bischof Wydźga wirklich ein guter Verwalter der ermländischen Diözese, oder betrachtete er sie eher nur als eine eigenartige und große Profite bringende Quelle?

Viele Informationen über J.S. Wyzdga kann man in seinem epistolarischen Nachlass finden und zwar hauptsächlich in seinem Briefwechsel mit den ermländischen Domkapitularen. Die meisten Briefe wurden an seinen Freund und treuen Diener gerichtet, an Jan Zacharias Szole. Die Mehrheit der erhaltenen Korrespondenz ist im Archiv der Archidiözese Ermlands in Olsztyn (Allenstein) aufbewahrt. Von dort stammen auch die im Artikel zitierten Quellen.

Als Bischof von Ermland führte J.S. Wyzdga Aufsicht über alle kirchlichen Institutionen, d.h. über das Domkapitel, die Stiftskirche, das Seminar, die Jesuitenkollegs, die Pfarren und nicht zuletzt über Bruderschaften, Schulen und Spitäler. Er herrschte auch über das Land und als Präsident der preußischen Stände vertrat er ihre Interessen sowohl beim königlichen Hof, als auch beim Kronsenat. Bei den Parlamentssitzungen war er Vorsitzender der preußischen Delegation im Sejm und ebenfalls er beraumte dann die sog. Preußischen Konsilien an, um eine gemeinsame Stellungnahme des Königlichen Preußens im Bezug auf die im Sejm besprochenen Probleme zu vereinbaren.

Bischof Wyzdga zeigte auch großes Interesse an der Hafenstadt Danzig. 1676 wurde er von neu gekrönten König Johann III. Sobieski dazu berechtigt, einen Treueschwur von Danzig und anderen preußischen Städten abzuschließen.

Der Artikel stellt den Bischof als guten Verwalter von Ermland dar. Anhand zitierter Quellen kann man feststellen, dass Wyzdga sehr eng mit dem Domkapitel zusammenarbeitete und dass er für die Schatzkammer der Diözese immer sorgte. Die Gestalt von Bischof Wyzdga fordert aber weitere Forschungen und das sowohl in den kirchlichen, als auch in den nicht kirchlichen Dokumenten.

## PIEŚNI KOŚCIELNE ZWIĄZANE Z ROKIEM LITURGICZNYM ŚPIEWANE NA WARMII NA PRZEŁOMIE XIX i XX WIEKU

Tr e ś c: Wstęp. — I. Pieśni adwentowe. — II. Kolędy. — III. Pieśni wielkopostne. — IV. Śpiewy wielkanocne. — V. Pieśni na Wniebowstąpienie. — VI. Pieśni na Zielone Świątki. — VII. Pieśni na Boże Ciało. — VIII. Pieśni do Najświętszego Serca Jezusowego. — IX. Pieśni do Pana Jezusa. — X. Pieśni na poświęcenie kościoła. — XI. Pieśni na św. Marka i dni krzyżowe. Zakończenie. — Zusammenfassung.

### WSTĘP

Celem niniejszego opracowania jest poszerzenie wiedzy o repertuarze pieśni związanych ze świętami roku liturgicznego drukowanych w śpiewnikach warmińskich w języku polskim. Śpiewy są omówione według następujących po sobie okresach liturgicznych. W II. połowie XIX i na początku XX w. na Warmii funkcjonowało wiele drukowanych śpiewników. Utrwalały one i wprowadzały pewien religijny repertuar pieśniowy. Podstawą źródłową pracy są drukowane zbiory pieśni bez nut i jedno opracowanie organowe<sup>1</sup>. Przy porównaniach w pracy niekiedy odwoływano się do ówczesnych polskich<sup>2</sup> i niemieckich<sup>3</sup> śpiewników.

<sup>1</sup> Katolicki Kancjonał czyli Zbiór pieśni kościelnych na cały rok wybranych z ksiąg przez cenzurę duchowną aprobowanych. Wydanie dla Warmii. Zestawił X. W. B a r c z e w s k i, Winterberg (1898).

Wybór pieśni nocącej tajemnicę Chrystusa Pana i Najświętszej Matki Jego i niektórych świętych opieków głoszący, Olsztyn i Olsztynek 1858.

Zbiór pieśni nabożnych dla wygody pobożnych katolików, za pozwoleniem Zwierzchności Duchownej, Wydanie drugie, poprawione i pomnożone, Sztum 1866.

Zbiór pieśni nabożnych dla wygody pobożnych katolików, ułożony za rozkazem najprzewielebniejszego Ks. Biskupa Warmińskiego, Wydanie trzecie, poprawione i pomnożone, Brunsberg 1885.

Zbiór pieśni nabożnych śpiewnik Dyecezyi Warmińskiej, Ułożony za rozkazem najprzewielebniejszego Ks. Biskupa Warmińskiego, Wydanie czwarte z dodatkiem modlitew, Brunsberg 1900.

Zbiór pieśni i modlitw dla Dyecezyi Warmińskiej Za rozporządzeniem Najprzewielebniejszego Ks. Biskupa Augustyna, Wydanie piąte, Brunsberg 1914.

Zbiór pieśni i modlitw dla Dyecezyi Warmińskiej Za rozporządzeniem Najprzewielebniejszego Ks. Biskupa Augustyna, Wydanie szóste, Brunsberg 1922.

Melodyje do Zbioru ułożone do grania na organach do śpiewnika kościelnego Djecezji Warmińskiej harmonizował Józef Klatt organista w Gietrzwałdzie, Olsztyn 1924.

<sup>2</sup> Melodyje do Zbioru pieśni nabożnych katolickich dla użytku kościelnego. Ułożone do grania na organach i śpiewania na cztery głosy przez Józefa Mazurowskiego, Lipsk 1871.

Szczęble do nieba czyli zbiór pieśni z melodyjami w Kościele Rzymsko-Katolickim od

## I. PIEŚNI ADWENTOWE

Warmiński repertuar pieśni adwentowych był skromny. W sumie śpiewniki drukowane dla wiernych diecezji warmińskiej zawierały 12 pieśni. Zamieszczamy w tabelce wykaz tych pieśni z ilością zwrotek<sup>4</sup>.

Incipity pieśni	Z. II 1866	Z. III 1885	Z. IV 1900	Z. V 1914	KKB 1898
<i>Archanioł Boży Gabryel</i>	–	11	–	11	11
<i>Boże wieczny, Boże żywy</i>	9	9	9	9	9
<i>Głos wdzięczny z nieba</i>	18	18	–	–	–
<i>Gwiazdo morza głębokiego</i>	7	–	–	–	–
<i>Hejnał wszyscy zaśpiewajmy</i>	13	–	–	–	–
<i>Oto Pan Bóg przyjdzie</i>	1+1	1	1	1+1	1
<i>Po upadku człowieka</i>	9	11	9	11	9
<i>Spuście nam na ziemskie niwy</i>	6	6	6	6	6
<i>Spuść Ojczy sprawiedliwego</i>	5	–	–	–	–
<i>Urząd zbawienia ludzkiego</i>	–	10	–	–	–
<i>Zawitaj ranna Jutrzenko</i>	8	8	-8	-8	8
<i>Zdrowaś bądź Marya</i>	12	12	12	12	12

Z powyższej tabelki widzimy, że w śpiewnikach drukowanych dla diecezji warmińskiej było pięć pieśni najbardziej popularnych: *Boże wieczny, Boże żywy*, *Spuście nam na ziemskie niwy*, *Zawitaj ranna Jutrzenko*, *Zdrowaś bądź Marya*, *niebieska lilia*. Pieśń *Po upadku człowieka grzesznego* w śpiewnikach Z. II, s. 6, Z. IV, s. 4 oraz KKB, s. 25 miała 9 zwrotek, natomiast Z. III, s. 7, Z. V, s. 4, Z. VI, s. 4 podawały 11 zwrotek.

najdawniejszych czasów używanych, uskutecznił przez Teofila Klonowskiego, nauczyciela przy Królewskim Katolickim Nauczycielskim Seminarium w Poznaniu, T. 1–2, Poznań 1867.

Śpiewnik zawierający pieśni kościelne z melodyami dla użytku młodzieży szkolnej przez X. J. Siedleckiego zebrany. Wydanie siódme poprawione, Kraków 1918.

<sup>1</sup> Gesangbuch für das Bisthum Ermland, Braunsberg 1855.

Gesang- und Gebetbuch für das Bistum Ermland. Neu herausgegeben auf Anordnung des Hochwürdigsten Herrn Bischofs Andreas. Stereotyp-Ausgabe, Braunsberg 1908.

Katholisches Gesang-Buch für das Bisthum Ermland, Aufl. 3. Braunsberg 1886.

Orgelbegleitung zu dem katholischen Gesangbuche für das Bisthum Ermland bearbeitet von Franz C o m m e r, Braunsberg 1877.

Orgelbegleitung zu dem katholischen Gesangbuche für das Bisthum Ermland von Franz Commer. Neu bearbeitet von Paul B u h l, Braunsberg 1909.

<sup>4</sup> W tabelce liczby oznaczają ilość zwrotek pieśni w danym śpiewniku.

Różnice są w uporządkowaniu pieśni do odpowiednich działów. Śpiewniki Z. IV, Z. V, Z. VI oraz MJK zaliczają pieśń *Zawitaj ranna Jutrzenko* do działu pieśni maryjnych. Natomiast autor śpiewnika Z. II oprócz powyższej do działu pieśni adwentowych zaliczył dwie pieśni maryjne: *Kto chce Pannie Maryi służyć* i *O Gospodzie uwielbiona*. *Śpiew Oto Pan Bóg przyjdzie* podawany jest w języku łacińskim w Z. II, Z. V, Z. VI, MJK, natomiast Z. III, i Z. IV podają tylko polskie tłumaczenie.

Znany nam śpiewnik OŚH z 1858 nie zawiera pieśni adwentowych.

Na uwagę zasługuje fakt, że Józef Klatt w MJK umieścił organowe opracowanie tylko 7 pieśni: *Archanioł Boży Gabriel* (s. 2), *Boże wieczny, Boże żywy* (s. 1), *Oto Pan Bóg przyjdzie* (s. 3), *Po upadku człowieka* (s. 2), *Spuście nam na ziemskie niny* (s. 1), *Zawitaj ranna Jutrzenko* (s. 60), *Zdrowaś bądź Marya* (s. 2).

## II. KOLEĐY

W porównaniu z pieśniami adwentowymi repertuar pieśni na Boże Narodzenie jest bogatszy. W sumie śpiewniki drukowane dla wiernych diecezji warmińskiej zawierają 33 kolędy. Zamieszczamy w tabelce wykaz kolęd podając też ilość zwrotek.

W śpiewnikach warmińskich wyszczególnione są pieśni związane ze świętami okresu Bożego Narodzenia:

Tylko dwie kolędy są we wszystkich opracowywanych przez nas śpiewnikach: *W żłobie leży, któż pobieży* mając zawsze 8 zwrotek i *Anioł pasterzom mówił*, gdzie Z. II, s. 125 i KKB, s. 29 podają 7 zwrotek, a pozostałe śpiewniki 6.

Kolęda *W żłobie leży* na Warmii była znana w dwóch wersjach melodyjnych. Józef Klatt podał je w MJK, s. 4.

Na uwagę zasługuje kolęda *Witaj Jezu ukochany*, która była znana we wszystkich śpiewnikach za wyjątkiem Z. IV. Ilość zwrotek tej pieśni ulegała zmianom od 16 do 6.

Pieśń *Figurowana różdżka zielona* prawdopodobnie została spopularyzowana na Warmii przez ks. W. Barczewskiego, gdyż była w repertuarze KKB, s. 46, Z. V, s. 19, Z. VI, s. 19 oraz MJK, s. 10.

Przy omawianiu kolęd warmińskich należy zauważyć dużą różnorodność melodii. J. Klatt najwyraźniej miał trudności z podaniem prawidłowej melodii skoro zamieścił do druku 5 kolęd w podwójnej wersji: *W żłobie leży, któż pobieży* wyżej już omówioną, *Narodził się Jezus Chrystus, bądźmy weseli*, MJK, s. 7, *A wczoraj z wieczora z niebieskiego dwora* MJK, s. 8, *Pasterze mili coście widzieli?* MJK, s. 9, oraz *Nowy Rok bieży, w jasełkach leży* MJK, s. 12.

KKB zawierał 18 pieśni na okres Bożego Narodzenia. Ponieważ znany nam egzemplarz jest niekompletny, nie możemy ustalić trzech pieśni, jakie tam mogły być. Przypuszczalnie dotyczyły one tematu końca lub początku roku. Na pewno nie były to pieśni związane ze świętem Trzech Króli. Kolęda *A wczoraj z wieczora* w KKB mogła również posiadać 15 zwrotek, tak jak w innych śpiewnikach warmińskich. Z braku kartki w dostępnym nam śpiewniku możemy na pewno mówić tylko o 8 zwrotekach.

Incipity pieśni	OŚH 1858	Z. II 1866	Z. III 1885	Z. IV 1900	Z. V 1914	KKB 1898
<i>Ach czemuś mój Jezus</i>	–	–	5	–	–	–
<i>Ach ubogi żłobie</i>	–	–	7	7	7	–
<i>Ach witajże, pożądana Perlo</i>	–	–	6	–	3	–
<i>A czemuż mój Jezus tak ubogo</i>	–	5	–	–	–	–
<i>A cóż z tą dzieciną</i>	10	–	–	–	–	–
<i>Anioł pasterzom mówił</i>	6	7	6	6	6	7
<i>A wczoraj z wieczora</i>	–	15	15	15	15	8
<i>Bóg się rodzi, gwiazda wschodzi</i>	–	–	10	10	10	–
<i>Bóg się rodzi, moc truchleje</i>	–	–	5	5	5	5
<i>Bóg się z Panny narodził</i>	–	–	–	–	7	–
<i>Cieszmy się i pod niebiosy</i>	–	–	6	6	6	6
<i>Chwała bądź Tobie Jezusie</i>	–	–	–	–	1	–
<i>Dzień ten nam sam Pan Bóg sprawił</i>	–	–	4	–	4	–
<i>Gdy się Chrystus rodzi</i>	–	–	7	7	7	7
<i>Hej w dzień narodzenia Syna</i>	8	3	–	–	–	–
<i>Już pochwalmy Króla tego</i>	–	3	3	–	–	3
<i>Któż o tej dobie płacze w żłobie</i>	–	10	–	–	–	–
<i>Lalajże Jezuniu moja perelko</i>	10	–	–	–	–	–
<i>Na Boże narodzenie</i>	–	4	5	5	5	–
<i>Narodził się Jezus Chrystus</i>	–	–	5	5	5	5
<i>Niepojęte dary dla nas daje</i>	–	6	6	6	6	6
<i>Noc nadeszła nam pożądana</i>	–	–	7	7	7	–
<i>Nuże my, chrześcijanie!</i>	–	7	–	–	–	–
<i>Pasterze mili, coście widzieli</i>	–	–	11	11	11	–
<i>Powiedzcie pasterze mili</i>	–	–	9	–	–	–
<i>Przy owej górze świecą się zorze</i>	–	8	–	–	–	–
<i>Rozkwintła się lilia</i>	–	11	11	–	7	–
<i>Śpiewajmy Panu z weselem</i>	–	–	–	–	2	–
<i>Witaj Jezus ukochany</i>	6	16	11	–	7	11

Incipity pieśni	OŚH 1858	Z. II 1866	Z. III 1885	Z. IV 1900	Z. V 1914	KKB 1898
<i>W żłobie leży, któż pobieży</i>	8	8	8	8	8	8
<i>Zagrzmiała, runęła w Betlejem</i>	–	5	–	–	–	–
<i>Zawitaj, Jezu z Panny narodzony</i>	–	10	5	–	–	–
<i>Z narodzenia Pana</i>	–	–	6	6	6	–

## Pieśni związane ze świętami okresu Bożego Narodzenia

Incipity pieśni	OŚH 1858	Z. II 1866	Z. III 1885	Z. IV 1900	Z. V 1914	KKB 1898
– na koniec roku						
<i>Nie tak bystro płynie rzeka</i>	–	9	9	9	–	–
– na Nowy Rok						
<i>Chwalmy Boga wcielonego</i>	–	–	12	12	–	–
<i>Dzieciątko się narodziło</i>	–	7	8	8	8	8
<i>Nowy rok bieży, w jasełkach leży</i>	–	–	10	10	9	10
– na dzień Św. Młodzianków						
<i>W dzień Bożego narodzenia</i>	–	9	9	9	9	–
<i>Witajcie, męczeńskie kwiatki</i>	–	–	5	–	–	–
– na święto Trzech Króli						
<i>Figurowana różdżka zielona</i>	–	–	–	–	5	5
<i>Mexyas przyszedł na świat</i>	–	6	7	7	7	7

Trzy koledy 10-zwrotkowe nie znalazły się w repertuarze śpiewników począwszy od Z. III. Tłumaczyć to można nieprzydatnością ich do liturgii. Były to: *A cóż z tą dzieciną będziem czynili*, *Któż o tej dobie płacze w żłobie* i *Lulajże Jezuniu moja perelko*.

Najbogatszy repertuar koled ma Z. III. Jest ich w sumie 31 i są tematycznie uporządkowane. Zaznaczone są pieśni na Boże Narodzenie, na koniec i początek roku, na dzień Św. Młodzianków, na święto i po święcie Trzech Króli.

Najskromniejszy repertuar koled zawiera OŚH. Jest ich zaledwie 6 w dwóch różnych miejscach śpiewnika. Na stronach 33–35 są dwie popularne koledy: *W żłobie leży, któż pobieży* i *Anioł pasterzom mówił*, a na stronach 119–123 są dalsze cztery zatytułowane jako *Pieśni o narodzeniu Pańskim*.

## III. PIEŚNI WIELKOPOSTNE

W śpiewnikach warmińskich wydanych było 36 pieśni na okres Wielkiego Postu. Ogólnie określane były jako pieśni postne i o Męce Pańskiej, w tym wyodrębniano pieśń na Niedzielę Palmową i pieśni na Wielki Piątek. Niektóre z tych pieśni śpiewano również przy zmarłym. Na str. 161 podajemy tabelkę pieśni z uwzględnieniem ilości zwrotek w poszczególnych wydaniach.

Na podstawie porównania repertuaru znanych nam warmińskich śpiewników możemy wnioskować, że było 13 najbardziej popularnych pieśni wielkopostnych. Sześć z nich było we wszystkich omawianych przez nas drukach: *Ach mój Jezu, jak Ty klęczysz* (7 zw.), *Jezu Chryste Panie miły*, której OŚH podaje 20 zwrotek, a pozostałe tylko 5, *Krzyżu święty nade wszystko* (16 zw.)<sup>5</sup>, *Ojciec Boże wszechmogący* — jedna z najdłuższych pieśni drukowanych na Warmii (52 dwuwersowe zw.), *Stała Matka boleściwa*, która jest polskim tłumaczeniem *Stabat mater dolorosa* oraz *Dobra noc, Głowo święta Jezusa mojego* śpiewana w Wielki Piątek przy Grobie Pańskim, a częściej śpiewana przy zmarłym (Z. III, s. 105 zalicza tę pieśń do modlitw o dobre skonanie), czy jako prośba na dobrą noc (OŚH, s. 113). Również pieśń *Jezu w Ogrójcu mdlejący* Z. III, s. 284, Z. IV, s. 234, Z. V, s. 226, Z. VI, s. 226, MJK, s. 129 umieszczają w dziale pieśni za zmarłych.

Podobnie podwójne zastosowanie miała pieśń *Witaj Matko uwielbiona*. W Z. II, s. 285 tę pieśń w wersji 14-zwrotkowej umieszczono w dziale pieśni maryjnych, natomiast w Z. III, s. 65, Z. IV, s. 80, Z. V, s. 55 i Z. VI, s. 55 zaliczona jest do pieśni wielkopostnych. W ostatnich dwóch wydaniach ograniczono jej tekst z 40 do 6 zwrotek.

Z pozostałych pieśni popularnych na Warmii znana była 14-zwrotkowa pieśń *Już Cię żegnam, najmilszy Synu*, ograniczona w Z. VI, s. 53 do 4 zwrotek i nie uwzględniona przez ks. Barczewskiego w KKB. Podobnie w KKB nie uwzględniona została znana pieśń 27-zwrotkowa, wykonywana w Wielki Piątek *Placze Anieli, placze duchy*, ograniczona w Z. V, s. 58 i Z. VI, s. 58 do 19 zwrotek.

Wszystkie śpiewniki, a więc OŚH, s. 51, Z. II, s. 171, Z. III, s. 49, Z. V, s. 42, Z. VI, s. 42 (za wyjątkiem IV wyd.), oraz KKB, s. 54 podają pieśń *Rozmyślajmy dziś wierni chrześcijanie* (13 zw.). MJK podaje melodię na s. 19.

Często była drukowana pieśń *Zawitaj ukrzyżowany Jezu Chryste, przez Twe rany królu na niebie* (11 lub 12 zw.) i krótsza wersja 5-zwrotkowa *Zawitaj ukrzyżowany Jezu Chryste, przez Twe rany prosimy Ciebie* śpiewana na tę samą melodię. We wszystkich wydaniach Z. II–VI były podawane równocześnie obydwie wersje.

Pieśń *Wspominajmy Boże słowa* (15 zw.) drukowana we wszystkich wydaniach Z. II, s. 180, Z. III, s. 52, Z. IV, s. 66, Z. V, s. 44, Z. VI, s. 44 była śpiewana na melodię: *O duszo wszelka nabożna*, a ponadto posiadała własną melodię w MKJ, s. 19.

W czasie procesji w Niedzielę Palmową autorzy Zbioru pieśni nabożnych proponowali śpiew 16 zwrotek *Z nieba zesłany Syn Boga żywego*. Opuszczona ta pieśń w Z. V ponownie została wznowiona w Z. VI, s. 54.

<sup>5</sup> Używany przez nas skrót „zw.” zawsze oznacza „zwrotki”.



Incipity pieśni	OŚH 1858	Z. II 1866	Z. III 1885	Z. IV 1900	Z. V 1914 Z. VI 1922	KKB 1898
<i>Ach mój Jezu, jak Ty kłęczysz</i>	7	7	7	7	7	7
<i>Będąc przestraszony tak straszny widokiem</i>	11	–	11	–	–	–
<i>Człowiek drogę cnót porzucił</i>	–	–	9	–	–	–
<i>Daj nam Chryste wspomnienie</i>	15	15	–	–	–	–
<i>Jezu Chryste Panie miły</i>	20	5	5	5	5	5
<i>Jezu w Ogrójcu mdlejący</i>	–	11	11	10	11	–
<i>Jezus Chrystus życie zakończył</i>	–	5	–	–	–	–
<i>Już Cię żegnam, najmilszy Synu</i>	14	14	14	14	14 4	–
<i>Już Cię żegnam, najmilsza Matko</i>	–	–	13	13	–	–
<i>Już zdejmując martwe z krzyża Jezusowe ciało</i>	–	7	–	–	–	–
<i>Krzyżu święty nade wszystko</i>	16	16	16	16	16	16
<i>Kto jest ten, ach! niepoznany</i>	–	7	–	–	–	–
<i>Lament serdeczny zawsze trwa</i>	8	8	8	8	8	–
<i>Niech wszystkich wiernych oczy</i>	–	6	–	–	–	–
<i>O duszo wszelka nabożna</i>	10	10	10	10	10	10
<i>O jak srodze jest rozpięty</i>	6	3	3	3	3	–
<i>Ojcie Boże wszechmogący</i>	52	52	52	52	52	52
<i>Ogrodzie oliwny, widok w tobie dziwny</i>	–	39	39	39	4	–
<i>Posypmy głowy popiołem</i>	–	–	6	–	–	–
<i>Rozmyślajmy dziś wierni chrześcijanie</i>	13	13	13	–	13	13
<i>Stała Matka boleściwa</i>	19	20	20	20	20	20
<i>Uważ, pobożny człowiecze u siebie</i>	–	–	29	29	29	–
<i>Wisi na krzyżu Pan, stwórca nieba</i>	7	7	7	7	7	7
<i>Witaj Matko uwielbiona</i>	–	14	40	40	6	–

Incipity pieśni	OŚH 1858	Z. II 1866	Z. III 1885	Z. IV 1900	Z. V 1914 Z. VI 1922	KKB 1898
<i>Wspominamy Boże słowa</i>	–	15	15	15	15	–
<i>Zawitaj ukrzyżowany Jezu Chryste, przez Twe rany królu na niebie</i>	–	12	11	11	11	12
<i>Zawitaj ukrzyżowany Jezu Chryste, przez Twe rany prosimy Ciebie</i>	–	5	5	5	5	–
– na Niedzielę Palmową						
<i>Z nieba zesłany Syn Boga żywego</i>	–	16	16	16	– 16	–
– na Wielki Piątek						
<i>Chorągiew króla wiecznego</i>	–	7	7	7	7	–
<i>Dobra noc, Głowo święta Jezusa mojego</i>	11	11	9	9	9	9
<i>Ludu, mój ludu, cóżem ci uczynił</i>	–	–	12	–	12	11
<i>Oto Jezus umiera, uważaj grzeszniku</i>	–	7	7	7	7	7
<i>Plączcie Anieli, plączcie duchy</i>	27	27	27	27	19	–
<i>Ty, któryś gorzko na krzyżu umierał</i>	–	5	5	5	–	–
<i>Wisi na krzyżu, Twój Zbawiciel</i>	7	–	–	–	–	–
<i>Zbliżam się k'Tobie Jezu</i>	–	5	5	–	–	–

Cztery pieśni drukowano tylko raz, a więc były one charakterystyczne dla jednego śpiewnika. Były to: w OŚH, s. 124: *Wisi na krzyżu, Twój Zbawiciel*, w Z. II, s. 201: *Już Chrystus życie zakończył* oraz *Już zdejmują martwe z krzyża Jezusowe ciało* (s. 200) i w Z. III: *Człowiek drogę cnót porzucił* (s. 36) i *Posypmy głowy popiołem* (s. 36).

Najwięcej pieśni wielkopostnych zawierał Z. III (30) oraz Z. II (28), a najmniej KKB (tylko 12).

Dokonując ogólnej charakterystyki pieśni wielkopostnych trzeba podkreślić ich dużą objętość (dochodzącą nawet do 52 zwrotek) przy opowiadaniu Męki Pańskiej.

## IV. PIEŚNI WIELKANOCNE

Uroczystość Zmartwychwstania Pańskiego jest centralnym świętem roku kościelnego<sup>6</sup>. Znalazło to swój wyraz także w śpiewach. Wszystkie omawiane przez nas śpiewniki warmińskie zawierały pieśni o Zmartwychwstaniu.

W sumie w śpiewnikach warmińskich było 16 pieśni na święta Wielkanocne. Wśród nich najbardziej znana była pieśń *Przez Twoje święte Zmartwychpowstanie*. Nie tylko była śpiewana na Wielkanoc, lecz także przy świętach Wniebowstąpienia Pańskiego i Zesłania Ducha Świętego. Mówią o tym przypisy w śpiewnikach za wyjątkiem OŚH.

Trzy dalsze pieśni były znane we wszystkich warmińskich drukach: *Chrystus zmartwychwstan jest, Wesoly nam dzień dziś nastal* oraz *Wstal Pan Chrystus z martwych ninie* (8 zw.). Zawsze były w tej samej wersji. Drobnym wyjątkiem stanowi 7 zwrotek pieśni *Wstal Pan Chrystus z martwych ninie* w OŚH, s. 61.

Do śpiewów charakterystycznych dla Zbioru pieśni nabożnych należy zaliczyć *Gdy król chwaly, Chrystus*, który jest we wszystkich jego wydaniach Z. II, s. 209, Z. III, s. 107, Z. IV, s. 94, Z. V, s. 63, Z. VI, s. 63. Jest to tłumaczenie (również zamieszczonego w zbiorze) łacińskiego śpiewu *Cum Rex gloriae Christus*. MJK podaje melodię tylko do tekstu łacińskiego (s. 25).

Drugim śpiewem znajdującym się wyłącznie we wszystkich wydaniach Zbioru pieśni nabożnych (Z. II, s. 213, Z. III, s. 11, Z. IV, s. 97, Z. V, s. 67, Z. VI, s. 67) jest pochodząca od łacińskiej sekwencji *Victimae paschali laudes* pieśń 7-zwrotkowa *Ofiarujmy chwałę w wierze*, mająca swoją melodię w MJK, s. 29.

Najbogatszy repertuar pieśni wielkanocnych był w Z. II. Zawierał on 15 pieśni, a więc prawie wszystkie znane w pozostałych śpiewnikach. Jedynym wyjątkiem była pieśń z OŚH, s. 60 *Wesoly nam dzień dziś nastal, gdy Pan Chrystus*.

Najmniej pieśni na Zmartwychwstanie miał KKB. Repertuar jego ograniczony był tylko do pięciu najbardziej znanych pieśni wielkanocnych. Cztery z nich podawały wszystkie śpiewniki, natomiast pieśń *Alleluja! Jezus żyje!* była pominięta tylko w OŚH.

Przy pieśni *Wystawiajmy Chrysta Pana* Z. II (s. 213) podał o niej uwagę, że pochodzi z łacińskiego *Collaudemus*. Nie była to jednak zbyt znana pieśń, skoro w Z. IV z niej zrezygnowano, a przywrócona w Z. V, s. 66 w całości (17 zw.), w następnym wydaniu Z. VI, s. 66 została ograniczona do 8 zwrotek.

Ponieważ liturgia rezurekcyjna zawierała śpiewy po łacinie, należy nadmienić, że na Rezurekcję śpiewano *Gloria tibi Trinitas* według rytuału warmińskiego lub „kancyonału”, a w czasie trzykrotnej procesji *Cum Rex gloriae* i pieśń *Wesoly nam dzień dziś nastal*. Po procesji, gdy celebrans brał krzyż ozdobiony w czerwoną stulę intonował według Rytuału warmińskiego X. biskupa Szembeka: *Christus surrexit*. Wykonywane były dwie zwrotki, przeplatane po niemiecku i po polsku pieśnią *Chrystus zmartwychwstan jest*<sup>7</sup>.

Podsumowując repertuar wielkanocny można wskazać na 4 pieśni najeczęściej śpiewane: *Chrystus zmartwychwstan jest*, *Przez Twoje święte Zmartwychpowstanie*,

<sup>6</sup> T. Sińka, *Zarys liturgiki*, Gościkowo – Paradyż 1985, s. 109.

<sup>7</sup> MJK, s. 24.

Incipity pieśni	OŚH 1858	Z. II 1866	Z. III 1885	Z. IV 1900	Z. V 1914 Z. VI 1922	KKB 1898
<i>Alleluja! Jezus żyje!</i>	–	7	7	7	7	7
<i>Chrystus Pan Zmartwychwstał</i>	5	5	5	–	–	–
<i>Chrystus zmartwychwstał jest</i>	9	9	99	9	9	9
<i>Dnia tego świętecznego</i>	3	3	–	–	–	–
<i>Dni wesole nam nastaly</i>	–	14	–	–	–	–
<i>Dziś nam nastął dzień ozdoby</i>	–	14	–	–	–	–
<i>Gdy król chwały, Chrystus</i>	–	2	2	2	2	–
<i>Jezus przeszedł smutne drogi</i>	–	4	4	–	4	–
<i>Księżę życia tryumfuje</i>	–	19	–	–	–	–
<i>Nie zna śmierci Pan żywota</i>	–	6	6	–	–	–
<i>Oftarujmy chwałę w wierze</i>	–	7	7	7	7	–
<i>Przez Twoje święte Zmartwychpowstanie</i>	1	1	1	1	1	1
<i>Wesoly nam dzień dziś nastal, którego</i>	17	17	17	17	17	17
<i>Wesoly nam dzień dziś nastal, gdy Pan</i>	3	–	–	–	–	–
<i>Wstał Pan Chrystus z martwychninie</i>	7	8	8	8	8	8
<i>Wysławiajmy Chrysta Pana</i>	–	17	17	–	17 8	–

*Wesoly nam dzień dziś nastal, Wstał Pan Chrystus z martwych ninie.* Do nich też podał melodie J. Klatt w MJK, s. 27–29.

Ponad to w MJK, s. 28–29 podane są melodie do 4 pieśni, których nie zamieszczają OŚH *Alleluja! Jezus żyje!* oraz OŚH i KKB *Oftarujmy chwałę w wierze, Jezus przeszedł smutne drogi, Wysławiajmy Chrysta Pana.*

## V. PIEŚNI NA WNIEBOWSTĄPIENIE

Spośród 5 pieśni na Wniebowstąpienie zdaje się, że najczęściej była wykonywana pieśń: *Przez Twoje święte Wniebowstąpienie.* Przemawiają za tym następujące fakty: jest ona wersją powszechnie znanej pieśni wielkanocnej: *Przez*

Incipity pieśni	OŚH 1858	Z. II 1866	Z. III 1885	Z. IV 1900	Z. V 1914	KKB 1898
<i>Cieszcie się nieba, Jezus do was wchodzi</i>	9	–	–	–	–	–
<i>Cieszymy się żywy Panie</i>	–	12	–	–	–	–
<i>Pan Jezus w niebo wstępuje</i>	–	–	19	–	–	+
<i>Przez Twoje święte Wniebowstąpienie</i>	–	u	u	u	u	u
<i>Wesołe dziś jest wspomnienie</i>	–	–	13	13	13	4

*Twoje święte Zmartwychpowstanie*, a więc ma tę samą melodię i te same słowa poza różnym incipitem. Wszystkie śpiewniki (Z. II, s. 208, Z. III, s. 106, Z. IV, s. 93, Z. V i Z. VI, s. 63, MJK, s. 27 oraz KKB, s. 68) podawały uwagę o trzech możliwościach śpiewania tej pieśni na Wielkanoc, na Wniebowstąpienie i Zielone Świątki. Tylko do tej pieśni jest melodia w MJK, s. 27.

W teście uwadze Z. II, Z. III, Z. IV proponują również śpiew zaczynający się incipitem *Wierzmy, iż Pan Chrystus w niebo wstąpił*. Jednak omawiane przez nas warmińskie śpiewniki nie zawierają tej pieśni. A śpiewnik OŚH również nie miał w swym repertuarze pieśni *Przez Twoje święte Wniebowstąpienie*.

Drugą pod względem popularności była pieśń: *Wesołe dziś jest wspomnienie* śpiewana na melodię: *Wesoły nam dzień dziś nastał*. Została wprowadzona do repertuaru Z. III, s. 122 ze śpiewnika ks. Mazurowskiego. W Z. IV, s. 107 ograniczono ilość jej zwrotek z 13 do 4, aby przywrócić, również pochodzącą ze śpiewnika ks. Mazurowskiego pieśń: *Pan Jezus w niebo wstępuje*. Ta pieśń, podobnie jak poprzednia, była śpiewana na melodię pieśni wielkanocnej: *Wesoły nam dzień dziś nastał*.

Na wzmiankę zasługuje pieśń z Z. II *Cieszymy się żywy Panie*, która została wyparta z repertuaru warmińskich śpiewników przez pieśń pelplińską.

W OŚH *Cieszcie się nieba, Jezus do was wchodzi* zawiera w praktyce tylko 8 i pół zwrotki. W wydaniu wkraśl się poważny błąd drukarski. W siódmej zwrotce zostały opuszczone dwa wiersze.

## VI. PIEŚNI NA ZIELONE ŚWIĄTKI

Zielone Świąta są uroczystością wielkanocną — kończą ten okres. W śpiewnikach kościelnych niektóre pieśni do Ducha Świętego były śpiewane na melodie wielkanocne (podobnie jak pieśni na Wniebowstąpienie). Zamieszczając wykaz śpiewów na Zielone Świątki stwierdzamy całkowity brak pieśni do Ducha Świętego w OŚH.

Tabela z wykazem śpiewów na Zielone Świąta:

Incipity pieśni	Z. II 1866	Z. III 1885	Z. IV 1900	Z. V 1914	KKB 1898
<i>Pan Chrystus dnia świątecznego</i>	4	4	4	4	–
<i>Prośmy dziś Świętego Ducha</i>	2	2	2	–	–
<i>Przez Twoje święte Ducha zesłanie</i>	u	u	u	u	u
<i>Przybądź do nas Gościu wzięty</i>	–	6	6	6	–
<i>Przybądź Duchu Stworzycielu</i>	7	7	7	7	7
<i>Zstap Duchu Przenajświętszy</i>	5	4	–	–	–

Oprócz pieśni *Przez Twoje święte Ducha zesłanie*, będącej wersją wielkanocnej pieśni *Przez Twoje święte Zmartwychpowstanie* najbardziej znaną była 7-zwrotkowa pieśń: *Przybądź Duchu Stworzycielu*. Jest ona polskim tłumaczeniem *Veni Creator Spiritus*. Łaciński tekst podają: Z. III–VI. MJK ma trzy melodie: jedną do tekstu łacińskiego i dwie do słów polskich. Na te dwie melodie Klatt proponował śpiewać także pieśni: *Pan Chrystus dnia świątecznego* i *Przybądź do nas Gościu wzięty* (s. 30–31).

Pieśń *Prośmy dziś Świętego Ducha* w Z. II, s. 7 była zaliczona jako pieśń mszalna po Ewangelii, zaś w Z. III, s. 127 i Z. IV, s. 112 była traktowana jako pieśń na Zielone Świąta.

Najbogatszy repertuar pieśni do Ducha Świętego miał Z. III. Zawierał 6 pieśni i uwagę przy pieśni *Przez Twoje święte Zmartwychpowstanie* o możliwości śpiewania także pieśni: *Wierzymy, iż Pan Chrystus Ducha zesłał*, chociaż już dalszych słów nie podał (podobnie tylko wymieniają incipit Z. II i Z. IV).

Najskromniejsze propozycje miał KKB, s. 68, który ograniczył się do dwóch — *Przez Twoje święte Ducha zesłanie* oraz polskiego tekstu *Przybądź Duchu Stworzycielu*.

## VII. PIEŚNI NA UROCZYŚĆ TRÓJCY PRZENAJŚWIĘTSZEJ

Łaciński hymn *Te Deum Laudamus* w Z. II, s. 92 został zaliczony do suplikacji, natomiast w pozostałych śpiewnikach warmińskich do pieśni na uroczystość Trójcy Przenajświętszej. W języku liturgicznym, a więc łacińskim podawały tekst kolejne wydania Zbioru pieśni nabożnych II–VI oraz MJK. Oprócz tego śpiewniki zawierały polskie tłumaczenia. Znane były trzy różne tłumaczenia. Najstarsze w Z. II było takie samo, jak w OŚH<sup>8</sup>. Od 1885 r. do repertuaru warmińskiego wprowadzono za śpiewnikiem pelplińskim dwa nowe tłumaczenia: *Ciebie Boże chwalimy: Ciebie Panem wyznawamy*, które mogło być śpiewane na melodię

<sup>8</sup> OŚH, s. 32; polski tekst poprzedzony jest tytułem „Hymn świętego Augustyna”.

## Wykaz pieśni z ilością zwrotek w śpiewnikach warmińskich

Incipity pieśni	OŚH 1858	Z. II 1866	Z. III 1885	Z. IV 1900	Z. V 1914 Z. VI 1922	KKB 1898
<i>Ciebie Boże chwalimy; Ciebie Panem wyznawamy</i>	–	–	+	+	+	–
<i>Ciebie Boże chwalimy, Ciebie Stwórcę</i>	–	–	9	9	9	–
<i>Ciebie Boże chwalimy, Panie wielki</i>	9	9	–	–	–	–
<i>Jeden w naturze, w osobach troisty</i>	–	9	9	9	9	–
<i>Po całym świecie niechaj chwala będzie</i>	–	6	6	6	6	–
<i>Trójca Bóg Ojciec</i>	22	22	22	–	–	22
<i>Trzy osoby cześć mają</i>	–	5	–	–	–	–

oryginalną oraz 9-zwrotkową pieśń *Ciebie Boże chwalimy, Ciebie Stwórcę*. Obie melodie zharmonizował Klatt w swoim śpiewniku MJK, s. 31–36, jednak różnią się nieco od wersji pelplińskiej.

Pieśń *Trójca Bóg Ojciec, Bóg Syn, Bóg Duch Święty* określano jako pieśń katechizmową. Znana była we wszystkich znanych nam śpiewnikach drukowanych dla Warmiaków w 2 poł. XIX wieku. Podawana była zawsze cała (22 zw.). W swoim repertuarze miały ją: OŚH, s. 3, Z. II, s. 226, Z. III, s. 128, KKB, s. 164. Świadczy to o dużej popularności tej pieśni w owym czasie. Od 1900 r. nie ma jej jednak w dalszych wydaniach warmińskich. Była wykonywana na różne melodie, o czym świadczą odnośniki przy incipitach pieśni. W śpiewniku ks. Mazurowskiego pieśń miała własną melodię (nr 851), jak też mogła być śpiewana na melodię Mszy VIII *Nieogarniony całym światem Boże* (s. 20) lub na melodię pieśni *Kto się w opiekę poda Panu swemu* (nr 832).

Ze Z. II, s. 223 nie przyjęła się w dalszych wydaniach pieśń *Trzy osoby cześć mają*. W spisie treści tegoż zbioru jest wzmianka, że pieśń tę należy śpiewać na melodię ze śpiewnika Behrendta (T. I nr 75).

Dwie pieśni należały do stałego repertuaru Zbioru pieśni nabożnych: *Po całym świecie niechaj chwala będzie* mająca własną melodię w MJK (nr 73 s. 31) oraz *Jeden w naturze, w osobach troisty*, która była śpiewana na melodię innych pieśni: Z. II podaje melodię pieśni maryjnej *Ziemia ożyła, niebo tryumf grało* (s. 263), Z. III odwołuje się do melodii z Drogi Krzyżowej *Boska dobroci, uderz w serce moje* (Płp nr 184, s. 120), podobnie na tę melodię nakazują śpiewać Z. IV, s. 114, Z. V, s. 74 i Z. VI, s. 74. J. Klatt w MJK, s. 31 proponuje jeszcze trzecią melodię dając odnośnik do maryjnej pieśni *Zawitaj Córko Ojca Przedwiecznego* (nr 110, s. 56).

## VIII. PIEŚNI NA BOŻE CIAŁO

Śpiewniki warmińskie, podobnie jak inne ówczesne śpiewniki polskie pod ogólnym tytułem *Pieśni na Boże Ciało* podają pieśni eucharystyczne i czasem trudno wywnioskować, które z nich były wykonywane podczas procesji<sup>9</sup>.

Niezwykle bogata oprawa Uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa była związana z podkreśleniem i wyznaniem wiary w Najświętszy Sakrament. Miało to szczególne znaczenie w diecezji warmińskiej, gdzie również mieszkała ludność wyznania protestanckiego. W śpiewnikach drukowanych dla tej diecezji śpiewy eucharystyczne bardzo starannie dobierano, często podawano także w języku łacińskim<sup>10</sup>. W dziale pieśni eucharystycznych szczególnie miejsce miała uroczystość Bożego Ciała i czterdziestogodzinne nabożeństwo. Z. III (s. 143) bardzo dokładnie podaje porządek całej procesji na Boże Ciało.

Śpiewniki warmińskie posiadały w swoim repertuarze następujące śpiewy łacińskie:

We wszystkich śpiewnikach warmińskich znany był śpiew *Pange lingua gloriosi*. Tekst łaciński podały Z. II, s. 229, Z. III, s. 138, Z. IV, s. 119, Z. V, s. 79, Z. VI, s. 79, KKB, s. 72 oraz MJK s. 38. Końcówką część od słów *Tantum ergo Sacramentum* (tylko) w tłumaczeniu polskim *Przed tak wielkim Sakramentem* podają OŚH (s. 31) oraz KKB (s. 73), a MJK ma osobną melodię (s. 39).

Drugim śpiewem najczęściej pojawiającym się w drukowanych śpiewnikach był *O Salutaris Hostia*. Tylko OSH nie ma tego śpiewu, natomiast Z. II, s. 228, Z. III, s. 137, Z. IV, s. 119, Z. V, s. 78, Z. VI, s. 78 i KKB, s. 72 podają zarówno tekst łaciński, jak i polski. MJK, s. 37 ma dwie różne melodie do słów łacińskich.

Śpiew *Obronco nasz na nas wejrzyj* Z. III, s. 396 i Z. IV, s. 320 zaliczały do duplikacji o pokój. Również *Boże, który rządysz wszystkim* w Z. II, s. 244, Z. III, s. 397 i Z. IV, s. 321 zaopatrzone zostały uwagą *O błogosławieństwo Króla i Kraju*. Obydwa śpiewy w Z. V, s. 97 i Z. VI, s. 97 należą do działu pieśni do Najświętszego Sakramentu i przeznaczone są do śpiewu „na błogosławieństwo”.

Wszystkie śpiewy łacińskie w Z. III mają odnośniki do niemieckiego śpiewnika z zaleceniem, by według melodii tam zawartych wykonywać śpiew w kościołach.

Kolejnym nabożeństwem związanym z kultem eucharystycznym było nabożeństwo 40-godzinne<sup>11</sup>. Miało ono swoje śpiewy zalecane przez Zbiór pieśni nabożnych II–VI. Śpiewniki OŚH i KKB nie wyróżniają czterdziestogodzinne nabożeństwa. Występująca w OŚH, s. 7 *Boże kocham Cię całym sercem* określona jest

<sup>9</sup> Z. Wit, Śpiew w liturgii na ziemiach polskich w XIX wieku, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, T. III, pr. zb. pod red. W. Schenka, Lublin 1980, s. 260–261.

<sup>10</sup> Śpiewniki warmińskie zawierały łacińskie śpiewy, gdyż kościelne przepisy prawne wykluczały z uroczystej liturgii pieśni w języku narodowym. Zob. J. Pięćlik, Dokumenty Stolicy Apostolskiej o muzyce w XIX wieku, w: *Muzyka religijna w Polsce. Materiały i studia*, red. M. Bogusławska, T. X, Warszawa 1988, s. 20.

<sup>11</sup> Przez nabożeństwo czterdziestogodzinne rozumie się wystawienie Najświętszego Sakramentu przez czterdzieści godzin. Miało ono dwie formy: błagalną dla uproszenia błogosławieństwa dla kraju i Kościoła oraz przebłagalną w ostatnie trzy dni przedpościa, tzn. w niedzielę Pięćdziesiątnicy oraz poniedziałek i wtorek przed Popielcem. Zob. A. Podieś, Dzieje czterdziestogodzinne nabożeństwa w Polsce, w: *Studia z dziejów liturgii*, jw., T. IV, Lublin 1982, s. 257, 267, 273.



Incipity pieśni	Z. II 1866	Z. III 1885	Z. IV 1900	Z. V 1914 Z. VI 1922	KKB 1898
<i>Defensor noster aspice</i> <i>Obrońco nasz na nas wejrzyj</i>	–	+	–	+	–
<i>Deus, qui gubernas omnia</i> <i>Boże, który rządziś wszystkim</i>	–	–	–	+	–
<i>Homo quidam fecit</i> <i>Człowiek, niektóry sprawił wieczerzę</i>	–	+	+	+	–
<i>Lauda Sion Salvatorem</i> <i>Chwał Syjonie Zbawiciela</i>	+	+	+	+	–
<i>Oramus Domine</i>	–	+	+	–	–
<i>O sacrum Convivium</i>	+	+	+	–	–
<i>O vere digna Hostia</i>	–	+	+	–	–
<i>O Salutaris Hostia</i> <i>O przenajświętsza Hostya!</i>	+	+	+	+	+
<i>Pange lingua gloriosi</i> <i>Sław języku chwalebne</i>	+	+	+	+	+
<i>Panis angelicus</i>	–	+	+	–	–
<i>Rex Christe primogenite</i> <i>Chrystusie królu niebieski</i>	+	+	+	–	–
<i>Salvum fac</i> <i>Zbaw lud Twój Boże</i>	–	+	+	–	–

jako: *Pieśń zawierająca Akt miłości boskiej* i nie jest bezpośrednio zaliczona do nabożeństw eucharystycznych.

Pieśni na nabożeństwo 40-godzinne:

Pieśń 12-zwrotkowa *Nieskończona, najśliczniejsza Jezu miłości* (Z. III, s. 155) oraz 6-zwrotkowa *Witaj Boże utajony* (Z. III, s. 152) od ukazania się w 1885 roku były przedrukowywane w następnych wydaniach Z. IV, s. 132–133, Z. V, s. 92–93, Z. VI, s. 92–93. Melodie tych pieśni są zamieszczone w MKJ, s. 47. Ponadto J. Klatt na nabożeństwo 40-godzinne dodał opracowanie pieśni *Jezusa ukrytego mam w Sakramencie czcić* MJK, s. 48 i pieśń *Do Komunii św. — U drzwi Twoich stoję, Panie*, MJK, s. 48.

Wśród pieśni eucharystycznych w śpiewnikach wyszczególniono także pieśni do Komunii św. i na błogosławieństwo.

Z powyższego wykazu widać, że najpopularniejszą pieśnią była 16-zwrotkowa pieśń *U drzwi Twoich stoję Panie* OŚH, s. 29, Z. III, s. 156, Z. IV, s. 134. Połowę jej tekstu podawały Z. II, s. 236, Z. V, s. 94, Z. VI, s. 94 i KKB, s. 76.

Incipity pieśni	OŚH 1858	Z. II 1866	Z. III 1885	Z. IV 1900	Z. V 1914	Z. VI 1922
<i>Boże kocham Cię całym sercem</i>	15	15	–	–	15	15
<i>Chwała cześć Bogu</i>	–	–	20	–	–	–
<i>Niechaj dziś zabrzmi tryumf</i>	–	–	7	–	–	–
<i>Niech Jezus Chrystus będzie pochwalony</i>	–	5	–	–	–	–
<i>Nieskończona, najśliczniejsza Jezu miłości</i>	–	–	12	12	12	12
<i>Witaj Boże utajony</i>	–	–	6	6	6	6
<i>W Sakramencie utajony</i>	–	3	–	–	–	–

Raz pojawiająca się w Z. II pieśń *Jezus kończąc swą wieczerzę* znana była na Warmii w wersji niemieckiej (też 5 zw.) *Dei des Abendmahles Schlusse*<sup>12</sup>.

Z. II, s. 90 zalicza *Witam Cię, witam* do suplikacji, jako prośbę o pokój. Pozostałe śpiewy na błogosławieństwo *Chwała i dziękczynienie*, *Niechaj będzie pochwalony* i *Święty, święty, święty, niewymownie* na stałe weszły do repertuaru warmińskiego od 1885 roku.

Incipity pieśni	OŚH 1858	Z. II 1866	Z. III 1885	Z. IV 1900	Z. V 1914 Z. VI 1922	KKB 1898
– do Komunii świętej						
<i>Jezus kończąc swą wieczerzę</i>	–	5	–	–	5	–
<i>Klaniam Ci się nabożnie, Boże utajony</i>	7	7	–	–	–	–
<i>Przy wieczerzy zakończeniu</i>	–	–	–	5	–	5
<i>Wesel się duszo wszelka</i>	–	5	5	–	–	–
<i>U drzwi Twoich stoję Panie</i>	16	8	16	16	8	8
<i>Usłysz Jezu prośby moje</i>	–	–	15	–	–	–
– na błogosławieństwo						
<i>Witam Cię, witam</i>	–	–	+	+	+	+
<i>Chwała i dziękczynienie</i>	–	–	+	+	+	+
<i>Niechaj będzie pochwalony</i>	–	–	+	+	+	+
<i>Święty, święty, święty, niewymownie</i>	–	–	+	+	+	+

<sup>12</sup> Gesangbuch für das Bisthum Ermland, Braunsberg: Huye 1855, s. 193.

Incipity pieśni	OŚH 1858	Z. II 1866	Z. III 1885	Z. IV 1900	Z. V 1914 Z. VI 1922	KKB 1898
<i>Bądź pochwalon na wieki nieśmiertelny</i>	–	4	–	–	–	–
<i>Chwalmy ten nieskończony</i>	–	6	6	6	6	6
<i>Cieszcie się dusze mile</i>	6	–	–	–	–	–
<i>Idzie, idzie Bóg prawdziwy</i>	–	5	5	5	5	5
<i>Jezu mój bądź pochwalony</i>	–	7	–	–	–	–
<i>Jezusa słodkie wspomnienie</i>	–	7	7	7	–	–
<i>Klaniam się Tobie, Boże nieskończony</i>	–	–	7	7	7	–
<i>Klaniam się Tobie, przedwieczny Boże</i>	–	6	6	6	6	–
<i>Niebo, ziemia, świat i morze</i>	–	9	9	9	9	–
<i>O Boże wieczny, cóż się ze mną dzieje</i>	10	5	–	–	–	–
<i>Pokłęknij na kolana o duszo</i>	–	17	17	–	–	–
<i>Pójdźcie Stwórcę uwielbiajcie</i>	–	11	–	–	–	–
<i>Pójdźcie tu i wychwalajcie godnie Boga</i>	–	5	5	5	5	5
<i>Rzućmy się wszyscy razem</i>	–	9	9	9	9	9
<i>Twoja cześć, chwała, nasz wieczny Panie</i>	12	12	12	12	12	12
<i>Zróbcie mi miejsce, Pan idźcie z nieba</i>	–	13	15	15	15	–

Pozostałe pieśni eucharystyczne nie mające ścisłego przeznaczenia.

Jedną z najbardziej znanych pieśni na Warmii była niewątpliwie pieśń *Twoja cześć, chwała, nasz wieczny Panie*. Wszystkie opracowywane przez nas śpiewniki miały ją w swoim repertuarze zawsze całą OŚH, s. 28, Z. II, s. 230, Z. III, s. 142, Z. IV, s. 123, Z. V, s. 85, Z. VI, s. 85 i KKB, s. 75.

Na wyróżnienie zasługują też trzy pieśni podawane przez wszystkie śpiewniki za wyjątkiem OŚH. Były to *Chwalmy ten nieskończony*, *Idzie, idzie Bóg prawdziwy*, *Rzućmy się wszyscy razem*.

W drugiej poł. XIX w. w drukach warmińskich zanikły pieśni *Cieszcie się dusze mile* (tylko OŚH, s. 18), *Bądź pochwalon na wieki nieśmiertelny* (tylko Z. II, s. 239), *Jezu bądź pochwalony* (tylko Z. II, s. 237).

Nie przyjęła się pieśń ze śpiewnika Behrendta *Pójdźcie Stwórcę uwielbiajcie*. Podobnie 13-zwrotkowa pieśń z grudziądzkiego śpiewnika *Zróbcie mi miejsce, Pan idzie z nieba* została w Z. III — Z. VI zastąpiona 15-zwrotkową wersją ze śpiewnika ks. Mazurowskiego.

Na Warmii znana musiała być też pieśń z OŚH, s. 7 *O Boże wieczny, cóż się ze mną dzieje*. Ograniczona jednak została w Z. II, s. 240 do 5 zwrotek, a w następnych wydaniach zupełnie zaniechana. Śpiewana była na melodię pieśni *Boże w dobroci nigdy nie przebrany*.

## IX. PIEŚNI DO NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSOWEGO

W kalendarzu liturgicznym po Uroczystości Bożego Ciała następnym świętem jest Uroczystość Najświętszego Serca Pana Jezusa<sup>13</sup>. Znalazło to również wyraz w śpiewnikach podających pieśni o tej tematyce.

Dwie pieśni *Każda żyjąca dusza* i *Twemu sercu cześć składamy* od Z. III na stałe weszły do repertuaru śpiewników warmińskich. Melodie do nich zostały opracowane przez Klatta. Są to również jedyne pieśni do Serca Pana Jezusa, które zamieszcza KKB. Zakwalifikowane były przez ks. Barczewskiego do działu pieśni na Boże Ciało (na końcu działu s. 80–81).

*Bądź pozdrowione Serce mego Pana* OŚH, s. 21 proponował śpiewać na melodię *Bądź pozdrowiona Panienko Marya*, natomiast Z. III odwołał się do śpiewnika pelplińskiego (nr 404 s. 180), jak też proponował drugą możliwość wykonywania jej na melodię pieśni *Witaj krynico dobra wszelakiego* (Melodye Mazurowskiego nr 403 s. 179).

Incipity pieśni	OŚH 1858	Z. II 1866	Z. III 1885	Z. IV 1900	Z. V 1914 Z. VI 1922	KKB 1898
<i>Bądź pozdrowione Serce mego Pana</i>	8	4	4	—	—	—
<i>Każda żyjąca dusza niech się miłością</i>	—	—	8	8	8	8
<i>Spuść z ran twych kroplę, Jezu</i>	6	6	—	—	—	—
<i>Twemu Sercu cześć składamy</i>	—	—	6	6	6	6
<i>Witaj krynico dobra wszelakiego</i>	—	10	10	10	10	10

<sup>13</sup> Cz. Dręzek, Kult Najświętszego Serca Jezusowego w życiu Kościoła, w: Zawierzyliśmy miłości, red. B. Mokrzycki, Kraków 1972, s. 17–70.

W diecezji warmińskiej na terenach przyległych do diecezji pelplińskiej znana była pieśń *Witaj krynico dobra wszelakiego*. Za takim stwierdzeniem przemawia brak tej pieśni w OŚH i KKB, które raczej reprezentują repertuar wykonywany w Olsztynie i jego okolicach. Porównanie melodii ze śpiewnika Klatta z melodią w śpiewniku ks. Mazurowskiego potwierdza to przekonanie. Różnice bowiem dotyczą tylko nieznacznych zmian rytmicznych.

Nie znana jest nam melodia pieśni *Spuść z ran twych kroplę, Jezu*, która drukowana jeszcze na początku drugiej połowy XIX wieku (OŚH, s. 22 i Z. II, s. 256), później została zapomniana.

## X. PIEŚNI DO PANA JEZUSA

Kolejnym świętem, które wpływało na układ pieśni w śpiewnikach było Przemienienie Pańskie. Na wspomnienie tej tajemnicy Z. III, s. 167 podawał dwie pieśni przejęte ze śpiewnika ks. Mazurowskiego *Cudownie Twe wszystkie sprawy* (14 zw.) i *Najsłodszy Jezu, gdy do Przemienienia* (s. 166). Jednak tylko ta ostatnia była później wznawiana w Z. IV, s. 140, Z. V, s. 101 i Z. VI, s. 101 (zawsze 10 zw.). MJK, s. 55 przejął ze śpiewnika pelplińskiego melodię, jak i harmonizację wprowadzając tylko kilka zmian.

Śpiewniki OŚH i KKB nie wyszczególniają tego święta i nie mają pieśni mówiących o Przemienieniu Pańskim.

Następną grupą pieśni, które jakby łączyły się bezpośrednio ze świętem Przemienienia Pańskiego były pieśni do Pana Jezusa.

Incipity pieśni	OŚH 1858	Z. II 1866	Z. III 1885
<i>Jezu mój litościwy, ja człowiek nieszczęśliwy</i>	–	12	12
<i>Jezu w dobroci nigdy nieprzebrany, od żydów sklóty</i>	10	8	–
<i>Jezu zraniony, na me duszne rany</i>	11	11	11
<i>Jezu związany, rozkuj kajdany</i>	–	10	–
<i>Niech Jezus Chrystus będzie pochwalony</i>	–	5	–
<i>Nie masz na świecie nic szczęśliwego</i>	5	5	5
<i>O Boże miłuję Ciebie</i>	–	–	6
<i>Oto mnie masz u nóg twoich grzesznika wielkiego</i>	–	5	–
<i>Powiedz Jezu, me kochanie</i>	–	9	–
<i>Witaj o Królu nieba i Ojce</i>	–	–	8

Tabela uwzględnia tylko te śpiewniki, w których pieśni były drukowane i podaje ilość zwrotek.

Pieśni *Jezu mój litościwy, ja człowiek nieszczęśliwy* i *Jezu zraniony, na me duszne rany* w Z. III zakwalifikowane zostały w dziale pieśni przygodnych do śpiewów pokutnych (s. 381–382). *Jezu w dobroci nigdy nieprzebrany, od żydów skłóty* w OŚH (s. 117) miał następujący komentarz: *Pieśń o wylaniu Najświętszej Krwi Jezusowej z trzech Przenajświętszych Hostii; od żydów Poznańskich na żydowskiej ulicy, w kamienicy świdzińskiej, nożami skłótych w r. 1599. Na tę notę jak o S. Rozalii.*

Autor Z. II z 1866 roku następujące pieśni zaliczył do próśb o odpuszczenie grzechów: *Jezu związany, rozkuj kajdany* (s. 259), *Niech Jezus Chrystus będzie pochwalony* (s. 260) oraz *Powiedz Jezu me kochanie* (s. 260), a jako suplikacje do Pana Jezusa określił: *Jezu mój litościwy, jak człowiek nieszczęśliwy* (s. 253) i *Jezu w dobroci nigdy nieprzebrany, od żydów skłóty* (s. 254).

Cała pieśń *Niech Jezus Chrystus będzie pochwalony* (5 zw.) jest podana po raz drugi w Z. II, s. 142 przy nabożeństwie 40-godzinnym.

Nie masz na świecie nic szczęśliwego OŚH, s. 112 określa jako *Pieśń o Panu Jezusie Nazareńskim*, a Z. III, s. 164 proponuje ją śpiewać na melodię z niemieckiego Gesangbuch nr 258 dodając notatkę *niektóre noty więcej razy uderzyć*<sup>14</sup>.

## XI. NA POŚWIĘCENIE KOŚCIOŁA

W śpiewnikach warmińskich na poświęcenie kościoła podawano tylko jedną pieśń *Jakże są wdzięczne przybytki Twe Panie* (9 zw.). W swoim repertuarze miały ją Z. III, s. 169, Z. IV, s. 142, Z. V, s. 102, Z. VI, s. 142. Klatt w MJK, s. 55 zamieścił jej melodię z opracowaniem organowym.

## XII. NA ŚW. MARKA i DNI KRZYŻOWE

W dni białgalne tj. w dzień św. Marka (25 kwietnia) i trzy dni krzyżowe, przed Wniebowstąpieniem urządzano procesje po polach dla wyproszenia u Boga dobrych zbiorów<sup>15</sup>. Śpiewano przy tym litanie do Wszystkich Świętych. Śpiewniki Z. II, s. 217, Z. III, s. 114, Z. IV, s. 98, Z. V, s. 68, Z. VI, s. 68 w uwadze pouczyły, że można jeszcze śpiewać pieśni *Do Ciebie Panie pokornie wolamy, Boże w dobroci nigdy nieprzebrany* albo inne suplikacje. Jedyną pieśnią nową, przeznaczoną wyłącznie na te dni białgalne była pieśń *Wielki Boże patrząc z góry* (10 zw.). Weszła ona do repertuaru Z. III, s. 113 i konsekwentnie była przedrukowana w następnych wydaniach, a więc Z. IV, s. 98, Z. V, s. 68, Z. VI, s. 68. W MJK, s. 30 Klatt dał muzyczne opracowanie tej pieśni.

<sup>14</sup> Katholisches Gesang-Buch für das Bisthum Ermland, Aufl. 3, Braunsberg: Erml. Zeitungs- und Verlagsdruckerei 1886.

<sup>15</sup> T. Sinka, jw., s. 120–121; Szezeble do nieba czyli zbiór pieśni z melodyjami w Kościele Rzymsko-Katolickim od najdawniejszych czasów używanych, uskuteczniiony przez Teofila Klonowskiego, nauczyciela przy Królewskim Katolickim Nauczycielskim Seminarium w Poznaniu, t. 1–2, Poznań, s. 420–421.

## ZAKOŃCZENIE

Podsumowując repertuar pieśni na poszczególne okresy roku liturgicznego w drukowanych śpiewnikach dla diecezji warmińskiej przelomu XIX i XX wieku należy stwierdzić, że mimo niekorzystnych warunków polityczno-gospodarczych w sumie wydano 192 pieśni i śpiewów w języku polskim. Według kryterium ilościowego można wydzielić trzy grupy pieśni. Najliczniejszą grupę pieśni stanowiły 43 kolędy, następnie 41 śpiewów eucharystycznych i 36 pieśni wielkopostnych. Drugą grupę stanowiło: 16 pieśni wielkanocnych, 12 adwentowych, 10 do Pana Jezusa (Przemienienie Pańskie). Trzecią grupę stanowiły pieśni na święta: 7 na uroczystość Trójcy Przenajświętszej, 6 na Zielone Święta, 5 na Wniebowstąpienie, 5 do Najświętszego Serca Jezusowego, 3 pieśni i litanie do Wszystkich Świętych na dni krzyżowe oraz 1 pieśń na poświęcenie kościoła.

W ciągu blisko 60 lat repertuar druków ulegał dużym zmianom. Najstarsze 46 pieśni warmińskich zanikło w późniejszych w śpiewnikach. Były to 4 pieśni adwentowe: *Głos wdzięczny z nieba, Gwiazdo morza głębokiego, Hejnal wszyscy zaśpiewajmy, Spuść Ojczy sprawiedliwego*; 7 na Boże Narodzenie *A cóż z tą dzieciną, Hej w dzień narodzenia Syna, Któż o tej dobie płacze w żłobie, Lulajże Jezuniu moja perelko, Nuże my, chrześcijanie!, Przy owej górze świecą się zorze, Zagrziała, runęła w Betlejem*; 8 wielkopostnych *Będąc przestraszony tak strasznym widokiem, Daj nam Chryste wspomóżenie, Jezus Chrystus życie zakończył, Już zdejmują martwe z krzyża Jezusowe ciało, Kto jest ten, ach! niepoznany, Niech wszystkich wiernych oczy, Wiś na krzyżu, Twój Zbawiciel, Zbliżam się k'Tobie Jezu*; 6 pieśni wielkanocnych *Dnia tego świątecznego, Dni wesole nam nastały, Dziś nam nastał dzień ozdobny, Książę życia triumfuje, Nie zna śmierci Pan żywota, Wesoly nam dzień dziś nastał, gdy Pan*; 1 pieśń na Wniebowstąpienie *Cieszcie się nieba, Jezus do nas wchodzi*; 2 pieśni na Zielone Świątki *Prośmy dziś Świętego Ducha oraz Zstąp Duchu Przenajświętszy*; 10 pieśni Eucharystycznych *Niech Jezus Chrystus będzie pochwalony, W Sakramencie utajony, Klaniał Ci się nabożnie, Boże utajony, Wesel się duszo wszelka, Bądź pochwalony na wieki nieśmiertelny, Cieszcie się dusze miłe, Jezu mój bądź pochwalony, O Boże wieczny, cóż się ze mną dzieje, Pokłękuj na kolana o duszo, Pójdźcie Stwórcę uwielbiajcie*; 2 pieśni do Serca Pana Jezusa *Bądź pozdrowione Serce mego Pana, Spuść z ran twych kroplę, Jezu*; 5 pieśni do Pana Jezusa *Jezu w dobroci nigdy nieprzebrany, od żydów sklóty, Jezu związany, rozkuj kajdany, Niech Jezus Chrystus będzie pochwalony, Otó mnie masz u nóg twoich grzesznika wielkiego, Powiedz Jezu, me kochanie*.

Ukształtował się też katalog 14 pieśni na okresy roku liturgicznego, które na Warmii wykonywano nieprzerwanie. Były to: 2 kolędy *Anioł pasterzom mówił, W żłobie leży, któż pobieży*; 5 pieśni wielkopostnych *Ach mój Jezu, jak Ty kłęczysz, Dobranoc, Głowo święta Jezusa mojego, Jezu Chryste Panie miły, Krzyżu święty nade wszystko, Wiś na krzyżu Pan, Stwórca nieba*; 4 pieśni wielkanocne *Chrystus zmartwychwstan jest, Wesoly nam dzień dziś nastał, Wstał Pan Chrystus z martwych ninie oraz Przez Twoje święte Zmartwychpowstanie* (była również śpiewana na Wniebowstąpienie i na Zesłanie Ducha Świętego); 3 pieśni eucharystyczne *Przed tak wielkim Sakramentem, Twoja cześć, chwala nasz wieczny Panie i U drzwi Twoich stoję Panie*.

Zestawiając katalog reprezentatywnych melodii z terenu Warmii z I. połowy XIX w., sporządzonego przez s. I. Krause na podstawie zachowanych rękopisów<sup>16</sup>, z powyższym katalogiem 14 pieśni drukowanych we wszystkich śpiewnikach warmińskich, możemy z całą pewnością stwierdzić, że pieśni te były popularne na Warmii w całym XIX wieku i XX do II wojny światowej.

Dodać też należy, że wszystkie te pieśni znajdowały się również w *Szczeblach do nieba* ks. Klonowskiego oraz w *Melodyach* Mazurowskiego. To porównanie jest wyraźnym dowodem na wspólną tradycję warmińską z innymi rejonami Polski.

## KIRCHENGESÄNGE DES LITURGISCHEN JAHRES IN ERMALAND UM DIE WENDE DES 19. ZUM 20. JAHRHUNDERT

### ZUSAMMENFASSUNG

In den für Ermland herausgegebenen Gesangbüchern erschienen 12 Adventslieder. Das Repertoire der weihnachtslieder war umfangreicher. Es umfaßte insgesamt 43 Lieder, aber nur zwei davon wiederholten sich in allen von uns behandelten Gesangbüchern, d.h.: *W żłobie leży, któż pobieży* und *Aniol pasterzom mówił*.

In den ermeländischen Gesangbüchern wurden auch 36 Lieder für die Fasten- und Passionszeit angeboten. Darunter gab es ein Lied für den Palmsonntag und mehrere Lieder für den Karfreitag. Manche davon wurden auch für die Verstorbenen gesungen. Für die Osterzeit sind in den ermeländischen Gesangbüchern 16 Lieder zu finden. Das bekannteste Osterlied war: *Przez Twoje święte Zmartwychpowstanie*. Dieses Lied wurde nicht nur am Ostern sondern auch am Fest Christi Himmelfahrt und am Pfingsten gesungen.

Den lateinischen Hymnus Te Deum laudamus mit polnischen bersetzen betrachtete man als Gesang für das Fest der heiligsten Dreifaltigkeit. Das Lied *Trójca Bóg Ojciec, Bóg Syn, Bóg Duch Święty* wurde als Katechismuslied bezeichnet. Es kommt in allen uns bekannten Gesangbüchern vor.

Unter den Liedern zum heiligsten Altarsakrament nahmen lateinische Gesänge am Fronleichnamfest und an der 40-Stunden-Andacht einen bedeutenden Platz ein. Der größten Popularität unter den polnischen Liedern dieser Art erfreuten sich folgende Gesänge: *U drzwi Twoich stoję Panie, Twoja cześć, chwała, Chwalmy ten nieskończony, Idzie, idzie Bóg prawdziwy, Rzucmy się wszyscy społem*.

Für das Kirchenweihfest gab es in den ermeländischen Gesangbüchern nur ein Lied: *Jakie są wdzięczne przybytki Twe Panie*.

Am Fest des heiligen Markus (25. April) und an den drei Kreuztagen wurde die Litanei von allen Heiligen gesungen.

<sup>16</sup> I. Krause, Regionalność melodii polskich pieśni religijnych na Warmii w I połowie XIX wieku, Lublin 1973 (mps pracy magisterskiej KUL), s. 68–70. Wyjątek stanowi pieśń *Ach mój Jezu, jak Ty kłęczysz*, której s. I. Krause nie wymienia w swym katalogu.



## MSZE, NIESZPORY i NABOŻEŃSTWA W POLSKICH WARMIŃSKICH ŚPIEWNIKACH DRUKOWANYCH W LATACH 1858–1924

Treść: Wstęp. — I. Msze. — II. Pieśni przed i po kazaniu — III. Nieszpory. — IV. Godzinki. — V. Koronki. — VI. Litanie. Zakończenie. — Zusammenfassung.

### WSTĘP

W II. połowie XIX i na początku XX w. na Warmii funkcjonowało wiele mszy, nieszporów i nabożeństw. Stanowiły one zróżnicowane bogactwo kultury muzycznej ludności warmińskiej. W śpiewnikach drukowano te śpiewy w różniących się wersjach, co świadczy o żywiołowości zjawiska. Cały repertuar wymaga systematycznego uporządkowania.

### I. MSZE

W omawianych przez nas drukowanych śpiewnikach dla diecezji warmińskiej było 16 pieśni mszalnych w języku polskim. Jedną z najpopularniejszych była pieśń *Kyrie, Ojczy laskawy*. Powstała w końcu XVII w., znana w całej Polsce, w 2. połowie XIX w. była śpiewana również na Warmii<sup>1</sup>. Tekst tej pieśni mszalnej zawierały wszystkie śpiewniki kościelne Z. II, s. 27, Z. III, s. 299, Z. IV, s. 248, Z. V, s. 160, Z. VI, s. 160, MJK, s. 80 i KKB, s. 6. Były dwie różne wersje tej pieśni. Starą wersję zawierał Z. II<sup>2</sup>. Nazywana też była mszą adwentową i na *Introit* śpiewane było *Rorate coeli*. Drugą nowszą wersję ze śpiewnika ks. Mazurowskiego przedrukowano do Z. III i ten tekst wyparł starą wersję. Następne wydania warmińskich śpiewników do 1924 r. włącznie, poza drobnymi zmianami zawierały wersję pelplińską. Wszelkie różnice, jakie zachodziły w poszczególnych zbiorach ilustruje tabela<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> B. Bielewska, Polska pieśń mszalna do 1914 roku, w: Studia z dziejów liturgii w Polsce, T. III, pr. zb. pod red. W. Schenka, Lublin 1980, s. 152–153.

<sup>2</sup> Do Z. II pieśni mszalna *Kyrie, Ojczy laskawy* mogła być przedrukowana zarówno ze Zbioru pieśni nabożnych. Sztum 1856, jak i ze Zbioru pieśni nabożnych podczas Mszy św., Morąg – Lidzbark (1853). Por. J. Obłąk, Stosunek niemieckich władz kościelnych do ludności polskiej w diecezji warmińskiej w latach 1800–1870, *ZN KUL* 1960, s. 131; B. Bielewska, *iw.*, s. 152.

<sup>3</sup> Msza *Kyrie, Ojczy laskawy* zawarta w Z. II została bardzo dokładnie omówiona przez B. Bielewską, *iw.*, s. 140–146.

Msza I. <i>Kyrie Ojcie łaskawy</i>	Z. II 1866	Z. III 1885	Z. IV 1900	Z. V 1914 Z. VI 1922	MJK 1924	KKB 1898
<i>Rorate Coeli desuper</i>	+	+	-	-	-	-
Na <i>Kyrie eleison</i> :						
<i>Kyrie! Ojcie łaskawy</i>	4	4	4	4	+	4
Na <i>Gloria</i> :						
<i>Chwała Bogu w wysokości</i>	+	-	-	-	-	-
<i>Chwała Bogu na niebiosach</i>	-	4	4	4	+	4
Na <i>Graduał</i> przed kazaniem:						
Przybądź ku nam Panie	-	1	-	-	-	1
Na <i>Credo</i> :						
<i>Wierzę w jednego Boga</i>	7	-	-	-	-	-
<i>Wierzę mocno w jednego Boga</i>	-	6	6	6	+	6
Na <i>Offertorium</i> :						
<i>Matko niebieskiego Pana</i>	4	-	-	-	-	-
<i>Przyjmij od nas, Boże tę świętą Ofiarę</i>	-	3	3	3	+	3
Na <i>Sanctus</i> :						
<i>Święty, Święty, Święty! Niewymownie Święty</i>	+	+	-	-	-	-
<i>Święty! Święty! Pan Bóg Zastępów</i>	-	1	1	1	+	1
Po Podniesieniu i podczas Komunii św.:						
<i>Sędzio, Boże wszystkich ludzi</i>	9	-	-	-	-	-
Na <i>Agnus</i> :						
<i>Baranku Boży! co winy ludzkie znosisz</i>	-	3	3	3	+	3

Na uwagę zasługuje fakt, że ilość zwrotek poszczególnych części mszy nie ulegała zmianie. Zrezygnowano natomiast z *Rorate coeli* w Z. IV–VI, MJK i KKB. *Graduał* miały tylko Z. III i KKB. MJK po Podniesieniu i podczas Komunii nie miał osobnego śpiewu. Natomiast w notce, Klatt proponował w tym czasie śpiewać: *Przepuść Panie, przepuść ludowi Twemu, Jezus, zmiłuj się, Jezus zmiłuj się* lub inne pieśni (zob. MJK s. 81).

Przy omawianiu pieśni *Kyrie, Ojczy laskawy* należy wspomnieć, że do jej poszczególnych części odwoływano się przy późniejszych mszach okresowych: *W czasie smutnym adwentowym, Wśród nocnej ciszy, Już się zaczyna ofiara, Wśród radości i wesela i Pamiątkę dnia świątecznego*<sup>4</sup>. Wszystkie te pieśni przejęte ze śpiewnika ks. Mazurowskiego zamieszczono w Z. V, Z. VI<sup>5</sup> oraz melodie w MJK. Aby zapoznać się szczegółowo, z jakich części korzystano omówimy kolejno te pieśni. Msza na Adwent miała 4-zwrotkowy *Introit, W czasie smutnym adwentowym*. Na tę samą melodię wykonywano wszystkie części wzięte ze mszy *Kyrie, Ojczy laskawy*, a więc na *Gloria, Credo* i *Agnus*. Na *Offertorium* proponowano śpiewać dowolną pieśń adwentową. Następne części mszy miały już swój tekst: Na *Sanctus, Aniołowie święci w niebie* (2 zw.) i po Podniesieniu *Bądź, o Jezu! pochwalony* (2 zw.).

Msza w czasie Wielkiego Postu również była pewną składanką. Na *Introit* śpiewano na oryginalną melodię *Już się zaczyna ofiara* (6 zw.). Na *Credo* proponowano *Wierzę mocno w jednego Boga* ze mszy *Kyrie Ojczy laskawy*, lecz na melodię pieśni *Ojczy Boże wszechmogący*. Na *Offertorium* można było wykonać dowolną pieśń o Męce Pańskiej. Na *Sanctus* i po Podniesieniu należało śpiewać odpowiednie części z wyżej omówionej mszy adwentowej *W czasie smutnym adwentowym*, lecz obowiązywała melodia wielkopostna z *Introitu*. Na *Sanctus* można było też wziąć tekst *Święty! Święty! Pan Bóg Zastępów* ze mszy *Ojczy Kyrie laskawy*. Również z tej mszy śpiewano na *Agnus, Baranku Boży! co winy ludzkie znosisz*, lecz na melodię pieśni o Męce Pańskiej *O duszo wszelka nabożna*.

Msza w czasie Wielkanocnym miała tylko odrębny *Introit, Wśród radości i wesela* (6 zw.). Na tę melodię śpiewano pozostałe części zapożyczone z innych mszy. Na *Gloria, Credo* i *Agnus* tekst brano ze mszy *Kyrie Ojczy laskawy*. Na *Offertorium* była dowolna pieśń wielkanocna. Na *Sanctus* i po Podniesieniu śpiewano tekst ze mszy adwentowej *W czasie smutnym adwentowym*.

Podobną budowę miała msza na Zielone Świątki. Na melodię *Introitu, Pamiątkę dnia świątecznego* (6 zw.) wykonywano śpiewy ze mszy *Kyrie Ojczy laskawy* na *Gloria, Credo* i *Agnus*. Na *Offertorium* była dowolna pieśń do Ducha Świętego, a na *Sanctus* i po Podniesieniu śpiewano części z mszy adwentowej *W czasie smutnym adwentowym*.

Nieco inaczej wyglądała msza na Boże Narodzenie *Wśród nocnej ciszy*. Wszystkie jej części miały oryginalny tekst, który również śpiewano na melodię *Introitu*. Podobnie, jak w pozostałych mszach okresowych wyjątek stanowił śpiew na *Offertorium*, gdzie proponowano *Pieśni Godowe*<sup>6</sup>. Budowa mszy na Boże Narodzenie wyglądała następująco: na *Introit, Wśród nocnej ciszy głos się rozchodzi* (4 zw.), na *Gloria, Pienia Aniołów brzmią pod niebiosy* (1), na *Credo, Wierzę w jednego Boga na niebie* (2 zw.), na *Offertorium* dowolna kołęda, na *Sanctus, Śpiewajcie wspólnie głosami swymi* (2 zw.), po Podniesieniu *Zawitaj, Jezu dziś narodzony* (2 zw.), na *Agnus, Baranku Boży! co ludzkie winy* (3 zw.).

<sup>4</sup> Tamże, s. 153.

<sup>5</sup> Msze te są w dodatku w obu wydaniach na s. 255–260.

<sup>6</sup> Terminu tego użyto w śpiewnikach Z. V, s. 257 i Z. VI, s. 257.

Msza II. <i>Z pokorą upadamy</i>	Z. II 1866	Z. III 1885	Z. IV 1900	Z. V 1914 Z. VI 1922	MJK 1924	KKB 1898
Na <i>Introit</i> :						
<i>Z pokorą upadamy przed Tobą, o Boże</i>	-	4	4	4	+	1
<i>Tu przed Tobą czyny Panie</i>	3	2	2	-	-	-
Na <i>Gloria</i> :						
<i>Chwała Bogu, cześć, dzięki</i>	1	2	2	2	+	1
Przed Ewangelią:						
<i>Ewangelia cała z ust Bożych pochodzi</i>	-	2	2	-	-	1
Po Ewangelii przed kazaniem:						
<i>Bogu Ojcu i Synowi</i>	2	-	-	-	-	-
Na <i>Credo</i> :						
<i>Wierzę w Boga jedynego, Stwórcę nieba ziemi</i>	4	4	4	4	+	1
Na <i>Offertorium</i> :						
<i>Przyjmij Panie łaskawy Ofiary złożone</i>	3	3	3	3	+	1
Na <i>Sanctus</i> :						
<i>Do Boga nasze głosy</i>	2	2	2	2	+	1
Podczas Podniesienia:						
<i>Chwalmy ten nieskończony Sakrament</i>	6	-	-	-	-	-
Po Podniesieniu:						
<i>Dajemy w tym momencie Bogu prawdziwemu</i>	-	3	3	3	+	1
Na <i>Agnus</i> :						
<i>Cud się wielki przed nami chrześcijanie staje</i>	5	5	5	5	+	1
Na <i>Przeżegnanie</i> :						
<i>Gdyśmy już wysłuchali Mszy świętej o Boże</i>	-	2	2	2	+	1

Drugą, starą XVIII-wieczną pieśnią mszalną była *Z pokorą upadamy przed Tobą o Boże*<sup>7</sup>. Również i tę drukowano we wszystkich omawianych przez nas śpiewnikach kościelnych. W swoim repertuarze miały ją Z. II, s. 19, Z. III, s. 302, Z. IV, s. 250, Z. V, s. 162, Z. VI, s. 162, MJK, s. 81 i KKB, s. 10.

Pokrewną w stosunku do mszy *Z pokorą upadamy przed Tobą o Boże* była msza *Tu przed Tobą czyny, Panie*. W wielu śpiewnikach polskich łączono *Introit, Tu przed Tobą czyny, Panie* ze mszą *Z pokorą upadamy przed Tobą*<sup>8</sup>. Miało to miejsce również w śpiewnikach warmińskich Z. II, Z. III i Z. IV.

W różnych wydaniach zmianom ulegały poszczególne części pieśni mszalnej. Ilość zwrotek ukazuje tabela na str. 180.

Jako śpiew charakterystyczny tylko dla Z. II należy uznać dwie zwrotki pieśni po Ewangelii przed kazaniem *Bogu Ojcu i Synowi*. Inny śpiew uwielbiający Najświętszy Sakrament podczas Podniesienia *Chwalmy ten nieskończony Sakrament wystawiony*, został wydany tylko w Z. II, natomiast w dalszych wydaniach warmińskich został opuszczony.

Ks. Barczewski w Kancjonale ograniczył poszczególne części pieśni mszalnej do pierwszych zwrotek.

Powszechnie znaną na Warmii była msza III *Do Ciebie, odwieczny Panie, pokornie wolamy*<sup>9</sup>. Tekst przetłumaczono z niemieckiej mszy M. Hadyna: *Hier liegt von deiner Majestät*<sup>10</sup>. W polskich śpiewnikach warmińskich funkcjonowały dwie wersje tej mszy. Starsze tłumaczenie miał Z. II, s. 14, natomiast w Z. III, s. 309 umieszczono tekst ze śpiewnika ks. Mazurowskiego i ten na stałe utrwalił się w następnych drukach: Z. IV, s. 258, Z. V, s. 164, Z. VI, s. 164, MJK, s. 86, KKB, s. 12. Różnice w poszczególnych częściach mszy i ilość zwrotek najlepiej zobrazuje tabela na str. 182–183.

W Z. III na *Introit* proponowano dwie melodie ze śpiewnika ks. Mazurowskiego (msza IV, s. 10–11). J. Klatt także uwzględnił dwie wersje: *niemiecką i rozposzczernioną po innych diecezjach*<sup>11</sup>.

Stara pieśń mszalna z I. połowy XVIII w. znana w Kancjonale pszczyńskim była również drukowana w śpiewnikach warmińskich Z. III i Z. IV<sup>12</sup>. Budowa mszy w obu wydaniach Zbioru pieśni nabożnych była taka sama. Na *Introit, Boże Stwórcu, nasz Panie* (4 zw.), na *Gloria, Chwała na wysokości Bogu wszechmocnemu* (2 zw.), przed Ewangelią, *Ewangelia święta jest fundamentem wiary* (2 zw.), na *Credo, W trzech osobach jednego Boga wyznawamy* (4 zw.), na *Offertorium, Przyjmij, Panie, ofiarę świętą Twego Syna* (3 zw.), na *Sanctus, Z Aniołami śpiewajmy: Święty* (2 zw.), po Podniesieniu *Przed Tobą w tej świętości skryty Boże* (3 zw.), na *Agnus, Wesel się, duszo wierna* (3 zw.), na *Przeżegnanie, Kończąc ofiarę świętą prosimy Cię Panie* (2 zw.).

<sup>7</sup> Treść tej pieśni mszalnej omówiła B. Bielawska. Zasadniczo wersja w śpiewnikach warmińskich zgadza się z ogólnopolską. Por. B. Bielawska, jw., s. 156–157.

<sup>8</sup> Tamże, s. 158.

<sup>9</sup> W. Barczewski, *Kiermasz na Warmii, Olsztyn 1823*, s. 32–33.

<sup>10</sup> B. Bielawska, jw., s. 158.

<sup>11</sup> MJK, s. 86.

<sup>12</sup> B. Bielawska, jw., s. 153; K. Mrowiec, *Polska pieśń kościelna w opracowaniu kompozytorów XIX wieku*, Lublin 1964, s. 25.

Msza III. <i>Do Ciebie, odwieczny Panie</i>	Z. II 1866	Z. III 1885	Z. IV 1900	Z. V 1914 Z. VI 1922	MJK 1924	KKB 1898
Na <i>Introit</i> :						
<i>Do Ciebie, odwieczny Panie</i>	3	3	3	3	+	1
<i>Z pokorą upadamy przed Tobą</i>	3	–	–	–	–	–
<i>Z odgłosem wdzięcznym pieni</i>	3	–	–	–	–	–
Na <i>Gloria</i> :						
<i>Wieczna w niebiosach chwala</i>	3	3	3	3	+	1
Przed Ewangelią:						
<i>Najwyższego Majestatu Panie</i>	–	1	1	–	–	–
Na <i>Credo</i> :						
<i>Wierzymy w Boga, wszechmo- cnego</i>	3	3	3	3	+	1
<i>Wierzymy w Jednego na wieki co karze</i>	3	–	–	–	–	–
Przed kazaniem:						
<i>Jezus! Żaden nauczyciel nie równy Ci</i>	3	–	–	–	–	–
Na <i>Offertorium</i> :						
<i>Spojrzyj łaskawy Panie z wysokiego nieba</i>	2	2	2	2	+	1
Na <i>Sanctus</i> :						
<i>Święty, Święty, Święty! Niewy- mownie</i>	3	–	–	–	–	–
<i>Tys Święty, Święty, Święty w Twoim</i>	–	2	2	2	+	1
Na <i>Benedictus</i> albo <i>Podniesie- nie</i> :						
<i>Racz przyjąć, o Boże litości</i>	2	2	2	2	+	1
Na <i>Agnus</i> :						
<i>Oto Baranek Boży dla nas umęczony</i>	2	2	2	2	+	1
Na <i>Komunię</i> :						
<i>Nie jestem godzien Panie</i>	–	2	2	2	+	1

Msza III. <i>Do Ciebie, odwieczny Panie</i>	Z. II 1866	Z. III 1885	Z. IV 1900	Z. V 1914 Z. VI 1922	MJK 1924	KKB 1898
Na Przechęgnanie:						
<i>Gdyśmy już wysłuchali Mszy świętej</i>	2	–	–	2	+	–
<i>Tobie upokorzeni, Boże dziękujemy</i>	–	2	2	–	–	1

W kancjonale pszczyńskim cała pieśń liczyła 27 zwrotek, natomiast Z. III i Z. IV podawały tylko 25. Różnica dotyczy ostatnich 4 zwrotek zaczynających się od słów *Ktożby otwey (!) Miłości, Panie powiątpiewał*, których warmińskie śpiewniki nie zawierały<sup>13</sup>. W to miejsce Z. III i Z. IV podały 2 zwrotki na Przechęgnanie *Kończąc ofiarę świętą prosimy Cię Panie*. Do repertuaru warmińskich zbiorów msza *Boże Stwórcu, nasz Panie* dostała się podobnie, jak większość pieśni mszalnych z pelplińskiego śpiewnika<sup>14</sup>. Na Warmii jednak ta pieśń nie przyjęła się, na co wskazuje jej brak w KKB i w późniejszych drukach warmińskich.

Msza A. Felińskiego *Na stopniach Twego upadamy tronu* śpiewana w Warszawie w I. połowie XIX w. była znana również w śpiewnikach warmińskich II. połowy XIX w. i I. ćwierćwiecza XX w.<sup>15</sup> Podawały ją wszystkie wydania Zbioru pieśni nabożnych od II do VI, KKB oraz MJK. Budowa pieśni w drukach warmińskich ulegała drobnym zmianom. W Z. II, s. 19 miała następujące części: na *Introit, Na stopniach Twego upadamy tronu* (4 zw.), na *Gloria, Tobie cześć, Tobie wieczna chwala* (2 zw.), przed Ewangelią, *Powstańcie ludy na głos niebios Pana* (2 zw.), na *Credo, Wierzę w Boga jedynego, Twórcę* (5 zw.), na *Offertorium, U nóg świętych ołtarzów twych* (2 zw.), na *Sanctus, Święty, Święty, Święty! Władca Zastępów* (1 zw.), po Podniesieniu *Panie, Tyś tu nam przytomny* (1 zw.), na *Agnus, Padajcie ludy, a niżcie się trony* (2 zw.), na *Przechęgnanie, Błogosław Boże Twajemu ludowi* (2 zw.). W Z. III, s. 313 zmniejszono ilość zwrotek w *Introit* do 2 i w *Credo* do 4. W Z. V i Z. VI, s. 166–167 oprócz tego opuszczono śpiew przed Ewangelią, a na *Przechęgnanie* podano tylko jedną zwrotkę. Największym skrótom została poddana msza w KKB, s. 14, gdzie ks. Barczewski w każdej części ograniczył śpiew tylko do jednej zwrotki.

Pieśń mszalna *Już Kościół Boży nas wzywa* po raz pierwszy ukazała się drukiem w Gnieźnie 1863 r.<sup>16</sup> Już w trzy lata później znalazła się w repertuarze Z. II, a następnie w dalszych warmińskich wydaniach Z. III–VI i MJK. W poszczególnych śpiewnikach msza miała kilka wariantów, które najlepiej zobrazuje tabela na str. 184.

<sup>13</sup> B. Bielawska, jw., s. 192–193.

<sup>14</sup> Melodye do Zbioru pieśni nabożnych katolickich dla użytku kościelnego. Ułożone do grania na organach i śpiewania na cztery głosy przez Józefa Mazurowskiego. Lipsk 1871, s. 9 (Msza III).

<sup>15</sup> B. Bielawska, jw., s. 162; K. Mrowiec, jw., s. 26.

<sup>16</sup> Był to katolicki zbiór pieśni pod tytułem: Śpiewnik dla użytku wszystkich chrześcijan katolików zawierający 440 pieśni. Gniezno 1863 w druk. J.B. Langeo; B. Bielawska, jw., s. 168.

	Z. II 1866	Z. III 1885	Z. IV 1900	Z. V 1914 Z. VI 1922	MJK 1924
Msza VI. <i>Już Kościół Boży nas wzywa</i>					
Na <i>Introitu</i> :					
<i>Już Kościół Boży nas wzywa</i>	3	3	3	3	+
<i>Boże, oto przybyliśmy dzieci</i>	2	–	–	–	–
Na <i>Gloria</i> :					
<i>Chwała Bogu niech będzie</i>	+	+	+	+	+
<i>Chwała Bogu niech będzie, Panu</i>	–	3	3	–	–
Przed Ewangelią:					
<i>Głos Ewangelii jest głos Twój</i>	–	1	1	–	–
Na <i>Credo</i> :					
<i>Wierz, że jest Bóg sprawiedliwy</i>	3	3	3	3	+
Na <i>Offertorium</i> :					
<i>Przyjmij, Boże, te dary</i>	2	2	2	2	+
Na <i>Sanctus</i> :					
<i>Śpiewajmy z Aniołami: Święty Boże</i>	2	2	2	2	+
<i>Śpiewajmy z Aniołami: Święty, Święty</i>	–	2	2	–	–
Po Podniesieniu:					
<i>Boże, któryś nam ten czcigodny</i>	+	+	+	–	–
<i>Boże, któryś nam w tym czcigodnym</i>	–	+	+	+	+
Na <i>Agnus</i> :					
<i>Baranku, któryś umarł</i>	2	2	2	2	2

Z. II, s. 21 podał dwie wersje *Introitu*, a Z. III, s. 316 i Z. IV, s. 265 proponowały po dwa do wyboru śpiewy na *Gloria*, na *Sanctus* oraz po Podniesieniu. Klatt w MJK, s. 95 opracowując je melodycznie ograniczył się tylko do wersji podanej w Z. VI, s. 168.

W 1871 r. w zbiorze ks. Mazurowskiego po raz pierwszy ukazała się drukiem pieśń *Przy świętych tajemnic straszliwej ofierze*<sup>17</sup>. Tę mszę dopiero w 1924 r. zamieścił Klatt w swoim opracowaniu. MJK, s. 135–138 zawierał: na *Introitu*: *Przy świętych tajemnic straszliwej Ofierze* (2 zw.), na *Gloria*: *Chwała Panu na Syjonie* (1 zw.), na *Credo*: *Wierzymy w Boga, co świąty tworzy* (1 zw.), na *Offertorium*: *Niech z ręki twojej, kapłanie* (2 zw.), na *Sanctus*: *Święty, Święty, Święty Boże! Któż*

<sup>17</sup> Tamże jw., s. 170.



podola Cię zmierzyć (1 zw.), po Podniesieniu: *Hosanna, Hosanna!* w potęgę ogromie (2 zw.), na *Agnus: Niech się nie trwoży* (2 zw.), na Przechegnanie: *Powstańmy wszyscy gromadnie* (1 zw.). Klatt w MJK zachował melodię ze śpiewnika pelplińskiego przekształcając ją jednak tonalnie, rytmicznie i harmonicznie według zasad, o których była mowa w opublikowanym wcześniej artykule<sup>18</sup>.

W śpiewnikach była też powszechnie zamieszczana msza maryjna *Miejmy mocne zaufanie do Maryi*<sup>19</sup>. Zawierały ją Z. II, s. 24, Z. III, s. 319, Z. IV, s. 269, Z. V, s. 170, Z. VI, s. 170, KKB, s. 17 i MJK, s. 99. Cała msza składała się z następujących części: na *Introit: Miejmy mocne zaufanie do Maryi* (2 zw.), na *Gloria: Hymnem zanućmy wesołym* (2 zw.), na *Credo: Panie, my to wiemy* (2 zw.), na *Offertorium: Ty coś chwalał ozdobiona* (3 zw.), na *Sanctus: Śpiewajcie wspólnie z głosami* (2 zw.), po Podniesieniu: *Tu prawdziwie Jezus jest przytomny* (2 zw.), na *Agnus: Z pełnych piersi niechże mmożę* (5 zw.). W Z. II podane były też jeszcze 3 różne wersje na *Introit: Nieogarniony całym światem Boże* (2 zw.), *Na Twe słowo się zbliżamy do ołtarza oraz Boże, Stwórco nasz, Panie* (4 zw.). W tymże Z. II na *Sanctus* i *Benedictus* był tylko jeden śpiew *Tu prawdziwie Jezus jest przytomny* (3 zw.).

W KKB ks. Barczewski zamieścił tylko po jednej zwrotce tekstu na każdą część. Wyjątek stanowił śpiew na *Offertorium*, gdzie były podane dwie zwrotki.

Łacińska msza za zmarłych *Missa Requiem* znana była w śpiewnikach we wszystkich wydaniach Zbioru, a więc Z. II, s. 34, Z. III, s. 323, Z. IV, s. 272, Z. V, s. 172, Z. VI, s. 172 oraz MJK, s. 102. Przedrukowano ją bez żadnych zmian: *Introit: Requiem aeternam, Kyrie eleison, Graduale, Dies irae, dies illa, Offertorium, Domine Jesu Christe, Sanctus, Agnus Dei, Communio: Lux aeterna luceat eis*. Na zakończenie był proponowany trzykrotny śpiew *Pie Jesu, Domine, dona eis(ei) requiem*.

Oprócz tej były znane jeszcze cztery msze pogrzebowe w języku polskim. Jedną z nich *Wieczny odpoczynek* w przeważającej części była tłumaczeniem łacińskiego *Missa Requiem*<sup>20</sup>. Tekst polski zawierały Z. III, s. 324, Z. IV, s. 274, Z. V, s. 172, Z. VI, s. 172. MJK podał opracowanie muzyczne tylko łacińskiego tekstu. Budowa mszy w tych śpiewnikach była taka sama: *Introit: Wieczny odpoczynek*, na *Kyrie: Kyrie eleison*, przed Ewangelią i na *Offertorium: Dzień on dzień gniewu Pańskiego*, na *Sanctus: Święty, Święty, Święty Pan Bóg zastępów*, na *Agnus: Baranku Boży, który gładzisz grzechy świata*, na Komunię: *Światłość wieczna niechaj im świeci*. Z. III, s. 325 dodawał jeszcze po Podniesieniu: *Z głębokości wołałem ku Tobie*.

Drugą mszą żalobną znaną na Warmii była *Boże Sędzio sprawiedliwy*. Zawierały ją Z. II, s. 31, Z. III, s. 326, Z. IV, s. 275, Z. V, s. 174, Z. VI, s. 174, KKB, s. 168 oraz MJK, s. 107. Drukowana była bez zmian: na *Introit: Boże Sędzio sprawiedliwy, usłysz nasze wołanie*, przed Ewangelią: *Wszyscy, którzy spoczywają*<sup>21</sup>, na *Offertorium: Święta jest myśl i zbawienna*, na *Sanctus: Święty, Święty nad Świętymi, prosby naszej miłości*. Po Podniesieniu: *Spatrz na Syna Twojego*, na *Agnus: O Baranku, któryś zgładził grzechy świata całego*, po *Requiescant: Zmiłuj*

<sup>18</sup> S. Ropiak, *Katolickie śpiewniki polskie drukowane dla diecezji warmińskiej w latach 1856–1924*, SW 29:1992, s. 183–188.

<sup>19</sup> B. Bielawska, jw., s. 168–169.

<sup>20</sup> Tamże, s. 158.

<sup>21</sup> Z. II, s. 31 w tym miejscu podaje: na *Graduale Wszyscy, którzy są w grobie*.

Tytuły pieśni mszalnych	Z. II 1866	Z. III 1885	Z. IV 1900	Z. V 1914	Z. VI 1922	MJK 1924	KKB 1898
<i>Boże i Ojciec łaskawy</i>	+	+	+	+	+	+	-
<i>Boże Sędzio sprawiedliwy</i>	+	+	+	+	+	+	+
<i>Boże Stwórco, nasz Panie</i>	-	+	+	-	-	-	-
<i>Do Ciebie, odwieczny Panie</i>	+	+	+	+	+	+	+
<i>Już Kościół Boży nas wzywa</i>	+	+	+	+	+	+	-
<i>Kyrie Ojciec łaskawy</i>	+	+	+	+	+	+	+
<i>Miejmy mocne zaufanie</i>	+	+	+	+	+	+	+
<i>Na stopniach Twego upadamy</i>	-	-	-	-	-	-	+
<i>O Boże przedwieczny</i>	-	-	-	-	-	-	+
<i>Pamiętkę dnia świątecznego</i>	-	-	-	+	+	+	-
<i>Przy świętych tajemnic</i>	-	-	-	-	-	+	-
<i>Requiem aeternam</i>	+	+	+	+	+	+	-
<i>W czasie smutnym adwentowym</i>	-	-	-	+	+	+	-
<i>Wieczny odpoczynek</i>	-	+	+	+	+	-	-
<i>Wśród nocnej ciszy</i>	-	-	-	+	+	+	-
<i>Wśród radości i wesela</i>	-	-	-	+	+	+	-
<i>Z pokorą upadamy</i>	+	+	+	+	+	+	+

się nad nimi Panie albo Dobry Jezu a nasz Panie. Do tej mszy Z. III proponuje melodie ze mszy VIII w śpiewniku ks. Mazurowskiego<sup>22</sup>. J. Klatt w swoim zbiorze melodię tę zmienił rytmicznie, dał o tercję małą niżej w tonie II oraz opracował harmonizację. Na koniec należy dodać, że wszystkie części mszy były śpiewane na jedną melodię z *Introit*<sup>23</sup>.

Trzecią mszę żalobną *Boże i Ojciec łaskawy* zawierały Z. II, s. 30, Z. III, s. 328, Z. IV, s. 277, Z. V i Z. VI, s. 176 oraz MJK, s. 108. Na tę mszę składały się następujące części na *Introit*: *Boże i Ojciec łaskawy* lub *Wieczny odpoczynek racz im dać Panie*<sup>24</sup>, przed Ewangelią: *Dzień ów gdy wypadnie sądu*, na *Offertorium*: *Przyjmij tę ofiarę świętą*, na *Sanctus*: *Święty, Święty Pan Święty! Tak wybrani chwalać*, na *Benedictus*: *Ojciec nasz Ci śpiewamy*, na *Agnus*: *O Baranku dobrotliwy*, po *Requiescat*: *Jezus żyje, a ja w Nim*. Melodię do mszy Z. III proponował ze śpiewnika ks. Mazurowskiego<sup>25</sup>. MJK ma inne opracowanie rytmiczne, tonalne i harmoniczne<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Melodye, jw., s. 51.

<sup>23</sup> MJK, s. 107.

<sup>24</sup> Drugą możliwość podaje tylko Z. II, s. 30.

<sup>25</sup> Melodye, s. 52 (Msza XI.).

<sup>26</sup> MJK, s. 108–109.

Czwartą mszę za zmarłych zawierał tylko KKB, s. 171–174. Prawdopodobnie też pochodziła ze zbioru ks. Mazurowskiego<sup>27</sup>. Budowa tej mszy była następująca: na *Introit: O Boże przedwieczny! Odpoczynek wieczny* (3 zw.), na *Ewangelię: Twoje słowo święte, z ust Twoich przejęte* (4 zw.), na *Offertorium: Przyjmij tę ofiarę, na Twoją cześć* (4 zw.), na *Sanctus: Święty, Święty, Święty, Boże niepojęty* (2 zw.), po *Podniesieniu Przed Tobą padamy, Tobie się klaniamy* (3 zw.), na *Agnus: O Boży Baranku! Najmilszy kochanku* (4 zw.), po *Requiescat: Najlaskawszy Panie! Niech się tak stanie* (2 zw.).

Występowanie pieśni mszalnych w śpiewnikach warmińskich zobrazuje nam tabela zawierająca ich zestawienie (str. 186).

## II. PIEŚNI ZWIĄZANE Z KAZANIEM I NA POKROPIENIE

Już w XIV wieku znane są polskie pieśni kazaniowe śpiewane przed, w czasie lub po kazaniu, często razem z kaznodzieją<sup>28</sup>. Ta praktyka utrzymała się na Warmii w omawianym przez nas okresie. W śpiewnikach z tamtego czasu wyróżniano trzy grupy śpiewów: przed Ewangelią, po Ewangeli i po kazaniu.

Przed Ewangelią śpiewano pieśń *Wierzymy wszyscy w Boga Jedyne* (3 zw.). Podawały ją Z. II, s. 5 i Z. III, s. 293. Oprócz tego w śpiewnikach Z. III, s. 293 i Z. IV, s. 242 były odsyłacze, w których proponowano śpiewać następujące pieśni na Adwent w Z. III *Archanioł Boży Gabriel*, Z. IV *Zdrowaś bądź Marya, niebieska lilija*; na Boże Narodzenie w Z. III i Z. IV *Anioł pasterzom mówił*; na Nowy Rok w Z. III *Nowy rok bieży*; na Trzech Króli w Z. III *Kiedy Król Herod królował*. Po Najśw. Maryi Pannie Gromnicznej aż do postu w Z. III i Z. IV *Jezusa słodkie pamiętanie* albo (w Z. III) *Boże kocham Cię całym sercem*; w czasie Postu w Z. III *Człowiek drogę cnót porzucił* w Z. IV *Ach mój Jezu, jak Ty klęczysz*; na Wielkanoc w Z. III i Z. IV *Wesoly nam dzień dziś nastał*; na Wniebowstąpienie Pańskie w Z. III i Z. IV *Wesołe dziś jest wspomnienie*; na Zielone Świątki w Z. III *Przybądź do nas Gościu wzięty*, w Z. IV *Przybądź Duchu Stworzycielu*. Na pozostałe uroczystości kościelne autorzy śpiewników Z. III i Z. IV dawali użytkownikom większą swobodę wyboru pieśni udzielając ogólnej wskazówki: *Na inne uroczystości poszukaj na swoim miejscu pieśni stosowne*.

Po Ewangeli i przed kazaniem najczęściej śpiewano pieśni *O Jezu słowa Twego słuchać serdecznie pragniemy* (3 zw.). W swym repertuarze miały ją Z. III, s. 294, Z. IV, s. 243, Z. V, s. 156, Z. VI, s. 156 oraz MJK, s. 74. Oprócz tej pieśni w Z. III, s. 294 była do wyboru *Przyjdź, Duchu prawdy, światłości* (3 zw.), a w Z. II, s. 6 po Ewangeli i była proponowana pieśń *Ojciec wieczny z siebie pochodzący* (3 zw.) oraz na s. 7, *Prośmyż dzisiaj świętego Ducha*.

W Z. III, s. 292–293 i Z. IV, s. 242–243 były podane wskazówki, jakie pieśni należy śpiewać w poszczególnych okresach roku liturgicznego. Ponieważ wszystkie pieśni po Ewangeli i miały tylko 3 zwrotki, należy przypuszczać, że powszechna była praktyka śpiewania pierwszych 3 zwrotek również innych pieśni.

<sup>27</sup> Melodye, s. 55 (Msza XL1).

<sup>28</sup> B. Bielawska, jw., s. 173.

W okresie Adwentu śpiewano po Ewangelii *Po upadku człowieka grzesznego*. Podawały ją Z. II–IV. Na okres od Bożego Narodzenia do Matki Boskiej Gromnicznej w Z. II, s. 7 była pieśń *Narodził się Syn Boży, nam wszystkim na radość*. Na Boże Narodzenie w Z. III i Z. IV *Dzieciątko się narodziło*, gdzie zamiast *Weselmy się* wtrącano trzy razy *Alleluja* albo *Wesoła nowina, powiła nam Syna Marya* oraz w Z. IV proponowano pieśń *Na Boże Narodzenie*. Na Nowy Rok według Z. III należało śpiewać *Dzieciątko się narodziło* w oryginalnym brzmieniu. Na Trzech Króli w Z. III jest wskazówka by po Ewangelii śpiewać *Dzieciątko się narodziło* począwszy od 3 zwrotki *Trzej Królowie*. Po święcie Matki Boskiej Gromnicznej aż do Postu można było śpiewać według Z. III jak po św. Trójcy, a więc *Wierzmy wszyscy w Boga Jedyneho*, natomiast według Z. IV *Mesyasz przyszedł na świat prawdziwy*. W czasie Postu śpiewniki Z. II–IV zgodnie podają trzykrotnie wykonywany śpiew *Któryś dla nas cierpiał rany*. W Wielki Piątek przed kazaniem w Z. III jest propozycja *Uważ pobożny człowiecze*. Na Wielkanoc w Z. III i Z. IV jest odsyłacz do 3 pierwszych zwrotek *Chrystus zmartwychwstał jest*. W Z. II, s. 7 jest pouczenie, że od Wielkanocy do Wniebowstąpienia należy śpiewać *Przez Twoje święte Zmartwychpowstanie*. Na Wniebowstąpienie Z. III i Z. IV miały wskazówkę, żeby wykonywać 3 pierwsze zwrotki *Pan Jezus w niebo wstępuje*. Na Zielone Świątki według Z. III i Z. IV śpiewano *Prośmy dziś Świętego Ducha*.

J. Klatt w MJK, s. 74 pod punktem pieśni do kazania podał propozycje śpiewów: na uroczystość Przenajświętszej Trójcy *Po całym świecie, niechaj chwala będzie*, na Boże Ciało *Staw języku chwalebneho* lub inną, na uroczystość Najświętszego Serca Pana Jezusa *Witaj krynico dobra wszelakiego*, na Niedzielę po św. Trójcy aż do Adwentu *Boże kocham Cię, Boże kocham Cię całym sercem*. Dopuszczał też dowolną pieśń z działu pieśni przygodnych albo Litanię Loretąńską i *Pod Twoją obronę* podług zwyczaju parafialnego.

W Z. V i Z. VI, s. 156 były wymienione pieśni, które mogły być śpiewane przed kazaniem w okresie od niedzieli Trójcy Przenajświętszej aż do Adwentu: *Jezusa słodkie wspomnienie*, *O Przenajświętsza Najpobożniejsza Słodka Panno Marya, Kiedy ranne wstają zorze, Wszystkie nasze dzienne sprawy, Kto się w opiekę poda Panu swemu, Szczęśliwy, kogo Opatrzność Boska, Wszelchmocna mego Opatrzności Boga i Będę Cię wielbił, mój Panie*.

Najpopularniejszą pieśnią po kazaniu była: *Boże Ojczy racz być z nami* (3 zw.). Znajdowała się w repertuarze Z. II, s. 8, Z. III, s. 295, Z. IV, s. 244, Z. V, s. 157, Z. VI, s. 157 oraz MJK, s. 74. Oprócz tej pieśni w Z. II, s. 8 była druga pieśń do wyboru *Panie ty rzekłeś, że błogosławiony*, a w Z. III, s. 295 i Z. IV, s. 244 *Ty Boże najlaskawszy, który na zbawienie* (3 zw.). Na dzień Najświętszej Maryi Panny lub jakiegoś Świętego w Z. II, s. 8, Z. III, s. 296, Z. IV, s. 244, Z. V, s. 157, Z. VI, s. 157 i MJK, s. 76 była pieśń *Maryo! Matko Boża prosz Boga za nas* lub odpowiednio zmieniona *O chwalebny święty N. prosz Boga za nas*.

Na poszczególne okresy roku liturgicznego w Z. III, s. 292–293 i Z. IV, s. 242–243 były podane odsyłacze do pieśni znajdujących się w innych działach. Na Adwent w Z. III i Z. IV proponowano kontynuować śpiew pieśni sprzed kazania *Po upadku człowieka grzesznego*. W Z. III proponowano jeszcze *Urząd zbawienia ludzkiego*. Na Boże Narodzenie po kazaniu w Z. III była pieśń *Już pochwalmy króla*

tego, a w Z. IV *Gdy się Chrystus rodzi*. Na Nowy Rok według Z. III śpiewano *Nie tak bystro płynie rzeka*, a na Trzech Króli *Bóg się rodzi gwiazda wschodzi* lub *Mesyasz przyszedł na świat prawdziwy*. Po święcie Matki Boskiej Gromnicznej aż do Postu w Z. III kazano śpiewać *Przedwieczne Słowo wcielone*, a w Z. IV *Jezusa słodkie pamiętanie*. W czasie Wielkiego Postu według Z. III i Z. IV należało śpiewać *Zawitaj Ukrzyżowany Jezu Chryste* (wersję krótszą 5-zwrotkową). W Wielki Piątek po kazaniu w Z. III proponowano śpiew *Plączcie Anieli, plączcie duchy*. Na Wielkanoc w Z. III była pieśń *Wystawiajmy Chrysta Pana*, a w Z. IV *Ofiarujmy chwałę w wierze*. Na Wniebowstąpienie po kazaniu śpiewano dalsze zwrotki *Pan Jezus w niebo wstępuje*. Uwaga o tym jest w Z. III i Z. IV. Podobnie na Zielone Świątki w Z. III i Z. IV jest ta sama pieśń po kazaniu *Pan Chrystus dnia świątecznego*.

Szczegółowe omówienie przez nas pieśni związanych z kazaniem pozwala nam zorientować się, jakie pieśni były preferowane przez autorów śpiewników. Jak było w praktyce trudno z całą pewnością stwierdzić. Na pewno była duża różnorodność w doborze pieśni, tym bardziej że w Z. V i Z. VI, s. 157 nie podawano szczegółowo, jakie mają być pieśni. Ograniczono się do uwagi *Albo inne stosowne do dni i uroczystości*.

W niedzielnej Mszy św. w czasie sumy miało miejsce pokropienie wiernych wodą święconą. Podczas tego obrzędu przypominającego chrzest i jego skutki były wykonywane śpiewy<sup>29</sup>. Można je podzielić na śpiewy w okresie od Uroczystości Trójcy Przenajświętszej aż do Wielkanocy i w czasie wielkanocnym. W diecezji warmińskiej w okresie zwykłym wykonywano śpiew *Asperges me Domino hyzopo*. Klatt w MJK, s. 77–78 podał dwie wersje melodyczne według rytu *krakowskiego i warmińskiego (X. biskupa Szembeka)* oraz rytu *rzymskiego w innych diecezjach rozpowszechnionego*. Tekst łaciński podawały Z. II, s. 9, Z. III, s. 296, Z. IV, s. 245, Z. V, s. 158, Z. VI, s. 158 i KKB, s. 13. Obok łacińskiego tekstu polskie tłumaczenie *Pokropisz mię Panie hyzopem* było w Z. III–VI i KKB. Na czas pokropienia w Z. II, s. 9 proponowano pieśń *Powstańcie z grzechów, czyńcie poprawę* (3 zw.), a w Z. III, s. 297 *Hizopem pokropisz mnie Panie* (2 zw.).

W czasie wielkanocnym śpiewano po łacinie *Vidi aquam*. Zharmonizowaną melodię według *chorału warmińskiego* podał Klatt w MJK, s. 79. Tekst łaciński i polskie tłumaczenie *Widziałem wodę* zawierały: Z. III, s. 297, Z. IV, s. 247, Z. V, s. 159 i KKB, s. 4. Z. II, s. 10 miał tylko słowa łacińskie. Oprócz tej popularnej antyfony znany był w Z. II–IV śpiew *Z kościoła prawego boku*. W Z. II, s. 11 podano na pokropienie jeszcze dwie wersje (3 i 2 zw.) pieśni *Do świątyni wstępujemy*.

### III. NIEZPORY

W śpiewnikach warmińskich było znanych 13 wersji niezporów polskich. Wszystkie dadzą się ogólnie zakwalifikować do trzech głównych grup. Podstawą

<sup>29</sup> T. Sińka, *Zarys liturgiki*, Gościkowo – Paradyż 1985, s. 151.

podziału jest ilość psalmów w tym nabożeństwie. I tak wyróżniamy nieszpory z jednym psalmem, nieszpory z trzema psalmami i z pięcioma<sup>30</sup>.

Na Warmii nieszpory miały stały porządek. Rozpoczynały się wezwaniem w języku łacińskim *Deus in adiutorium meum intende* lub polskim *Boże ku wspomoczeniu memu wejrzyj*. Ten początek był wspólny dla wszystkich nieszporów w śpiewnikach warmińskich (Z. II–VI i KKB). Jedynie MJK podaje melodię tylko do słów łacińskich. Następnie były śpiewane psalmy, hymn, *Magnificat*, antyfona maryjna. Po nieszporach śpiewano *Anioł Pański*, do którego MJK podaje dwie możliwe melodie. Drugą Klatt zapożyczył z niemieckiego śpiewnika podając wzmiankę *melodja, podług Ermländisches Choralbuch*. Po nieszporach śpiewano także pieśni przygodne do Opatrzności Bożej, do Najświętszej Maryi Panny i Świętych Pańskich<sup>31</sup>.

Nieszpory z jednym psalmem zachowały się tylko w Z. II. Śpiewnik ten podaje trzy wersje.

Nieszpory pierwsze miały następujący przebieg. Po rozpoczynającym dialogu celebransa z wiernym następował Ps. 109. *Panu mojemu rzekł Pan Bóg odwieczny*. Następnie śpiewano popularny hymn *Już słońce schodzi ogniście* (3 zw.)<sup>32</sup>. *Magnificat Wielbij duszo moja Pana* w wersji 10-zwrotkowej. Na zakończenie wykonywano jedną okresową antyfonę maryjną. Z. II podawał 4 antyfony po łacinie: *Salve Regina, Alma Redemptoris Mater, Ave Regina coelorum* i *Regina coeli* oraz 3 antyfony w języku polskim *Witaj Królowa! Matko litości* (3 zw.), *Witaj Królowa! Matko miłosierdzia* i *Królowa niebieska! Wesel się Marya*.

Na drugie nieszpory składał się psalm *Pan nasz jest Bóg wszechmogący*, 3 zwrotki hymnu *Panie, Ty jesteś jak byłeś* i w miejsce *Magnificat* pieśń *Dzięki, Ojczy Tobie wieczne* (4 zw.).

Nieszpory trzecie (na Boże Narodzenie) miały psalm *Noc nadeszła pożądana*. Hymn i kantyk mogły być zastąpione odpowiednimi pieśniami. Zarówno nieszpory drugie, jak i trzecie w Z. II miały odsyłacz do melodii w śpiewniku Behrendta T. II nr 47 i 48. Zakończenie obu nieszporów było podobne do pierwszych.

Nieszpory z trzema psalmami, stanowiły najliczniejszą grupę w śpiewnikach warmińskich. Nawet nieszpory pierwotne z pięcioma psalmami zmniejszono do trzech.

Znane były dwie wersje nieszporów po starej Warmii<sup>33</sup>. Prawdopodobnie były odprowadzane w niedzielne popołudnie, szczególnie tam, gdzie było daleko do kościoła<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Do takiego podziału upoważnia nas ówczesna praktyka. Powszechnie skracano nieszpory, co było nadużyciem liturgicznym. Zob. Z. Wit, *Śpiew w liturgii na ziemiach polskich w XIX w.*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, jw., s. 241.

<sup>31</sup> I. Krause, *Regionalność melodii polskich pieśni religijnych na Warmii w I poł. XIX wieku*, Lublin 1973 (mps pracy mgr. KUL), s. 35.

<sup>32</sup> Wszystkie śpiewniki warmińskie mają taki sam *incipit* hymnu. Wprawdzie Z. III, s. 336 podaje *incipit: Już słońce wschodzi ogniście* lecz przez autora śpiewnika traktowane to było jako błąd. We wskazówkach dla organistów pod numerem 5 napisał: „Przy nieszporach śpiewany bywa w polskich kościołach hymn, ale zwykle ten sam: *Już słońce schodzi ogniście!* (popraw strona 336 „schodzi” zamiast „wschodzi”) a czasem nawet przed kapitu — (*capitulum*)”. Zob. Z. III, s. V.

<sup>33</sup> Takiej nazwy używają warmińskie śpiewniki: Z. II, Z. III.

<sup>34</sup> Z. Wit, jw., s. 263; Hipotezę tę potwierdza układ Z. III. W zbiorze tym podano psalmy do

W skład nieszporów pierwszych po starej Warmii wchodziły następujące psalmy: o wielkości Pana Boga: *Pójdźcież wszyscy! Boga chętnie wychwalajmy*, o wieczności Pana Boga: *Przedwieczny! nasz rozum Ciebie nie obejmie* i o nieodmienności Pana Boga: *Tu na tym świecie nie masz nic stałego*. Tę wersję zawierały Z. II, s. 42, Z. IV, s. 285, Z. V i Z. VI, s. 183, KKB, s. 122. MJK podawał opracowanie organowe (s. 112).

Te same psalmy, lecz w innym przekładzie proponował Z. III s. 446 *Chrześcijaństwo, pójdźcie wesolo śpiewajmy, O wieczny Boże, rozum mój zatapia się w Tobie cały i Na świecie nie masz nic trwałego*.

Drugie nieszpory po starej Warmii miały pierwszy psalm, o sprawiedliwości Pana Boga: *Boże! Ty nagradzasz, karzesz sprawiedliwy* i następne dwa, o prawdziwości i rzetelności Pana Boga: *W Bogu mieć mogę pewną nadzieję* oraz o wszechwiedomości Pana Boga: *Przed Tobą wszystko jest jawne*. Podobnie jak nieszpory I po starej Warmii tak nieszpory II znajdują się w śpiewnikach Z. II, s. 46, Z. IV, s. 289, Z. V, s. 186, Z. VI, s. 186, KKB, s. 134 oraz MJK, s. 114<sup>35</sup>.

Inne tłumaczenie III nieszporów po starej Warmii podawał Z. III s. 448: *Karzesz, nagradzasz, boś Pan sprawiedliwy, W Tobie ufam, boś Bóg wierny, Przed okiem Twem odkryty świat*.

W miejsce hymnu O Trójcy Przenajświętszej *Już słońce schodzi ogniste* można było śpiewać inny hymn kościelny stosownie do czasu roku kościelnego albo uroczystości maryjnych lub świętych.

*Magnificat* był ten sam, jak w poprzednich nieszporach *Wielbij duszo moja Pana*. Z. V, Z. VI (s. 200) i MJK, s. 117 proponowały obok tej drugą wersję *Wielbi dusza moja Pana i rozradował się duch mój*.

Nieszpory na uroczystości Pana Jezusa, szczególnie na oktawę Bożego Ciała były drukowane w Z. III, s. 342, Z. V i Z. VI, s. 190. Miały trzy psalmy: Ps. 83: *Jakże są wdzięczne przybytki Twe Panie*, Ps. 22: *Mam wszystko, bo mój pasterz mię pasie*, Ps. 148: *Mieszkańcy nieba! wychwalajcie Pana*. Klatt w swoim opracowaniu zamieścił notkę (MJK, s. 115), w której proponuje aby Ps. 83 śpiewać na melodię psalmu drugiego z nieszporów i *Serce moje cale wzruszę* (s. 112), Ps. 22 na melodię psalmu pierwszego z nieszporów III *Boże Ty nagradzasz, karzesz Sprawiedliwy* (s. 114), a do Ps. 148 dał osobną melodię z harmonizacją (*tonus peregrinus*).

Trzecią grupę stanowią nieszpory, które zawierały pięć psalmów. Pochodziły one z tłumaczenia łacińskich nieszporów niedzielnych lub świątecznych, stąd zestaw psalmów był zgodny z przepisami liturgicznymi<sup>36</sup>.

Pierwsze nieszpory niedzielne w Z. III zostały przedrukowane ze zbioru ks. Mazurowskiego<sup>37</sup>. Z. III, s. 331–339 podawał Ps. 109: *Panu mojemu rzekł Pan Bóg odwieczny*, Ps. 110: *Serce moje cale wzruszone*, Ps. 111: *Szczęśliwy, kto się Boga lęka*, Ps. 112: *Śludzy Boga połączeni i świętą wiarą spojeni* oraz Ps. 116: *Ludzie wszyscy z narodami, którego dobroć nad wami*.

nieszporów po starej Warmii na końcu śpiewnika. Oddzielono je od Nieszporów niedzielnych a zamieszczono w tym samym dziale szóstym, gdzie są pieśni przygodne. Zob. Z. III, s. 446–454.

<sup>35</sup> Z. Wit, Nieszpory polskie, RTK XXXIV:1987 nr 7, s. 352.

<sup>36</sup> Tamże, s. 349–350.

<sup>37</sup> Melodye, jw., s. 62–65.

W następnych wydaniach warmińskich nieszpory te ograniczono do trzech psalmów: 109, 110 i 111. Pozostał *Magnificat*, *Wielbij, duszo moja Pana, któraś od Niego wybrana* oraz te same zasady dotyczące hymnu i antyfony maryjnej. Zdaje się, że ta wersja nieszpórów niedzielnych złożona z trzech psalmów była określana nazwą nieszpórów gietrzwałdzkich<sup>38</sup>. Zawierały je w swoim repertuarze Z. IV, s. 122, Z. V i Z. VI, s. 279 oraz KKB, s. 122. Klatt podał do tej wersji swoje organowe opracowanie (MJK, s. 122).

Pod nazwą Nieszpory II Z. III na s. 339–342 podaje te same nieszpory niedzielne tylko w innym tłumaczeniu. Podobnie jak poprzednie i te również pochodzą ze zbioru pelplińskiego (s. 67–71)<sup>39</sup>. Psalmy rozpoczynały się od słów *Rzekł Pan Panu memu: siedź po prawicy mojej; Będąc wyznawał, Panie, wszystkim sercem mojem; Błogosławiony mąż, który się boi Pana; Chwalcie dzieci Pana: chwalcie Imię Pańskie; Chwalcie Pana wszyscy poganie, chwalcie Go wszyscy narodowie*. Hymn był ten sam co w nieszpórach pierwszych, a *Magnificat*, *Wielbi dusza moja Pana i rozradował się duch mój*. Antyfony maryjne były wspólne wszystkim nieszpórom. Ta wersja pelplińska nie przyjęła się na Warmii i w następnych śpiewnikach jej nie drukowano.

Osobnego omówienia wymagają nieszpory określone przez s. I. Krause, jako starowarmińskie<sup>40</sup>. Rozpoczynają się odmiennym wstępem niż pozostałe nieszpory: *Boże, pomóż mi się modlić, pomóż mi święte Imię Twoje chwalić i wielbić. Chwała bądź Bogu Ojcu Przedwiecznemu, również Synowi i Duchowi Świętemu. Jak była na początku bez początku, teraz jest i będzie zawsze bez szczytku!* KKB, s. 138–145 podaje pięć psalmów: o Stworzycielu i Stworzeniu: *Wychwalaj duszo Twórcę twójego, bo wszystkie dzieła Jego są dobre*, o Odkupicielu i Odkupieniu: *Tak Bóg umiłował świat*, o Poświęcicielu i Poświęceniu: *Nie dosyć iż Bóg człeka stworzył*, o Bogu Sędziu Sprawiedliwym: *Bóg Ojciec dał Synowi swojemu Jezusowi Chrystusowi*, o chwaleniu Pana Boga: *Chwalcie Boga wszystkie stworzenia w niebie*. Nieszpory te posiadają też swój hymn, w którym zawierają się wyznania *Wiary, Nadziei i Miłości Boskiej*. „*Wierzę w Boga jedynego, bo jest prawda najwyższa*” (5 zw.)<sup>41</sup>.

Te same nieszpory w Z. V i Z. VI zostały ograniczone tylko do trzech psalmów: *Wychwalaj duszo Twórcę twójego*, *Tak Bóg umiłował świat* i *Nie dosyć, iż Bóg człeka stworzył*. Hymn *Wierzę w Boga jedynego* został zastąpiony przez *Już słońce schodzi ogniste*, natomiast na uroczystości Najświętszej Maryi Panny proponuje się hymn *Witaj gwiazdo morza, Matko niepojęta* (s. 198).

J. Klatt podał osobną melodię do wstępu nieszpórów starowarmińskich i do hymnu maryjnego (MJK, s. 116). Natomiast psalmy każde śpiewać na melodie psalmów z nieszpórów pierwszych (s. 112).

<sup>38</sup> I. Krause, jw., s. 32–33; Por. W. Barczewski, jw., s. 58.

<sup>39</sup> Nieszpory te miał również śpiewnik ks. Mioduszewskiego. Zob. Śpiewnik kościelny czyli pieśni nabożne z melodyjami w Kościele katolickim używane a dla wygody kościółów parafialnych przez X. Michała Marcina Mioduszewskiego Zgromadzenia XX. Misjonarzy zebrane. Kraków 1838, s. 336–342.

<sup>40</sup> I. Krause, jw., s. 33; Nieszpory te weszły do repertuaru śpiewników warmińskich prawdopodobnie za sprawą ks. W. Barczewskiego. Na pewno były mu znane, bo pisze o nich w swojej książce „Kiermaszy na Warmii”, oraz umieścił je w KKB i w Z. V, których był redaktorem.

<sup>41</sup> W. Barczewski, jw., s. 55–56; Autor wymienia jeszcze *Magnificat* „*Wielbi dusza moja Pana*” i Antyfonę „*Witaj Królowa*”.



Polska wersja nieszporów na uroczystości Najświętszej Maryi Panny miała pięć psalmów. Po inwokacji rozpoczynającej nabożeństwo w podobny sposób jak nieszpory niedzielne była notka mówiąca zgodnie z przepisami liturgicznymi, że dwa pierwsze psalmy należy wziąć z zestawu niedzielnego, mianowicie Ps. 109: *Panu mojemu rzekł Pan Bóg odwieczny* i Ps. 112: *Śludzy Boga połączeni*. Potem następowały Ps. 121: *Ucieszyła mnie wieść pożądana*, Ps. 126: *Jeżeli domu sam Pan nie zbuduje* i Ps. 147: *Jerozolimol! chwal Pana nad Pany*. Jako hymn śpiewano *Witaj gwiazdo morza, Matko niepojęta. Magnificat* i antyfony maryjne były te same jak w nieszporach niedzielnych. Wersję złożoną z pięciu psalmów podawał tylko Z. III (s. 345–347). Z. V i Z. VI (s. 192–194) zawierały tylko trzy psalmy 109, 112 i 121, a MJK (s. 115) ma tylko notki mówiące, na jakie melodie należy te psalmy wykonywać.

Najbogatszy repertuar hymnów nieszpornych podał Z. III, s. 347–356, zapożyczając je ze śpiewnika Kellera<sup>42</sup>. Część z nich mogła być śpiewana na melodię *Już słońce schodzi ogniste*. Zmieniały się tylko słowa i różna była ilość zwrotek. Były to następujące hymny: na Niedziele Adwentowe: *Stwórco wieczny gwiazd świecących* (6 zw.), na Boże Narodzenie: *Jezu nasze odkupienie* (7 zw.), na Uroczystość Trzech Króli: *Króla Boga w twym narodzie* (5 zw.), na Niedzielę Męki Pańskiej i Uroczystość św. Krzyża: *Chorażew się Króla zbliża* (7 zw.), na Niedzielę po Wielkanocy: *Przy uczcie Baranka w nową* (8 zw.), na Wniebowstąpienie: *Dawco życia i Zbawienie* (5 zw.), na Dzień Imienia Jezus: *Jezu, słodki upominku* (5 zw.), na Niedzielę po Zielonych Świątkach: *Światła Twórcu wszechmogący* (5 zw.), na Dzień Wszystkich Świętych: *Złutuj się Chryste, nad tymi* (7 zw.), na Dzień świętych Apostołów: *Świat cały niech się weseli* (6 zw.), na Dzień jednego Męczennika: *Boże, wojsk Twoich obrona* (5 zw.), na Dzień świętej Panny: *Jezu Korona Panińska* (5 zw.), na Dzień świętej Wdowy: *Mężnego serca i stała* (5 zw.).

Na inne melodie były następujące hymny: Na Dzień Św. Aniołów: *Chwalmy Aniołów, co dla nas wybrani* (4 zw.), na Dzień św. Józefa: *Ciebie, Józefie, orszak Niebianów* (6 zw.), na Dzień św. Jana Chrzciciela: *Rozwiąż już usta zmaszane grzechami* (5 zw.), na Dzień kilku Męczenników: *Świętych Męczenników zasługi szacowne* (6 zw.), na Dzień św. Wyznawcy: *Oto Wyznawca w niebie uwielbiony* (5 zw.), na poświęcenie Kościoła: *Miasto Jeruzalem święte* (5 zw.)<sup>43</sup>.

Z. IV, s. 295–298 podawał już tylko pięć hymnów dodatkowych. Wszystkie dały się śpiewać na melodię hymnu *Już słońce schodzi ogniste*. Były to: *Stwórco wieczny gwiazd świecących* (6 zw.); *Jezu nasze Odkupienie* (7 zw.); *Wysłuchaj, Stwórco łaskawy* (5 zw.); *Przy uczcie Baranka w nową* (8 zw.); *Światła Twórcu wszechmogący* (5 zw.).

Wydaje się, że w praktyce hymny były mało stosowane, gdyż w następnych wydaniach śpiewników warmińskich zaniechano ich druku.

Nieszpory w różnych śpiewnikach miały zmieniające się antyfony maryjne. Aby lepiej zobrazować podajemy wykaz antyfon. Litera „p” oznacza, że dana antyfona była umieszczana przy pogrzebie dorosłych, a nie przy nieszporach.

<sup>42</sup> Zbiór pieśni nabożnych katolickich dla użytku kościelnego i domowego. Peplin 1871.

<sup>43</sup> Ks. Szadowski we Wskazówkach dla organistów proponuje dobierać melodie do hymnów ze śpiewnika ks. Mazurowskiego, s. 73–81; zob. Z. III, s. V.

W języku łacińskim były znane cztery antyfony:

Antyfony maryjne	Z. II 1866	Z. III 1885	Z. IV 1900	Z. V 1914	Z. VI 1922	MJK 1924
<i>Salve Regina, mater misericordiae</i>	+	-	+ p	+ p	+ p	+ p
<i>Alma Redemptoris Mater</i>	+	+	+	-	-	-
<i>Ave Regina caelorum</i>	+	+	+	-	-	-
<i>Regina caeli laetare, alleluja</i>	+	+	+	+	+	+

KKB w repertuarze nie posiadał antyfon maryjnych w języku łacińskim.

W języku polskim znanych było 7 antyfon, które były tłumaczeniem antyfon łacińskich:

Antyfony maryjne	Z. II 1866	Z. III 1885	Z. IV 1900	Z. V 1914	Z. VI 1922	MJK 1924	KKB 1898
<i>Witaj Królowa! Matko litości</i>	3	3	3	3	3	+	3
<i>Witaj Królowa! Matko miłosierdzia</i>	+	-	+	+ p	+ p	+ p	+
<i>Witaj Królowa nieba i Matko litości</i>	-	-	+	+ p	+ p	+ p	+
<i>Święta Matko Zbawiciela</i>	-	2	2	2	2	+	2
<i>Witaj Królowa Niebianów</i>	-	+	-	+	+	+	-
<i>Królowa niebieska, wesel się Maryja</i>	+	+	+	+	+	+	-
<i>Królowa w niebieskim raju</i>	-	-	+	+	+	+	-

Najbardziej znaną była *Witaj Królowa! Matko litości* (3 zw.), która była polską wersją łacińskiej antyfony *Salve Regina*. W Z. II dodano jeszcze w osobnym dziale *Psalmu Dawidowe* (s. 246–251)<sup>44</sup>. Poprzedzone były łacińskim tytułem: *Psalm VI: (Domine non in furore tuo) Czasu gniewu i czasu twej zapalczywości, Ps. XLI: (Quemadmodum desiderat) Jako na puszczy prędkimi psy szczwana, Ps. L: (Miserere mei Deus). Boże, w miłosierdziu twojem nieprzebrany!, Ps. XCIV: (Venite exultemus Domino) Pójdźmy z ochotą Panu chwałę dajmy, Ps. CXXVI: (Nisi Dominus aedificaverit) Jeśli sam Pan domu nie zbuduje, Ps. CVI: (Super flumina Babilonis) Siedząc po niskich brzegach babilońskiej wody, Psalm pokutny: (De profundis) Z głębi do ciebie wołałem Panie. Do Ps. 129 dodana jest notka, że inne tłumaczenie jest na s. 55 nr 41.*

W Z. III, s. 451–454 przedrukowano tylko cztery psalmy: Ps. VI, Ps. XLI, Ps. XCIV i Ps. CVI. W następnych wydaniach Zbioru pieśni nabożnych zaniechano tych psalmów.

<sup>44</sup> Z. Wit, *Śpiew w liturgii na ziemiach polskich w XIX w.*, jw., s. 263.

Nie ustalone jest, czy powyższe psalmy były śpiewane w kościele. Prawdopodobnie przeznaczone były do śpiewu w domu. Przemawia za tym stopniowy ich zanik właśnie w czasie, gdy dążono do wiązania pieśni kościelnych z potrzebami liturgicznymi<sup>45</sup>.

#### IV. GODZINKI

Godzinki to wotywno nabożeństwo zbudowane na wzór oficjum kościelnego ku czci boskich osób, ich przymiotów i tajemnic oraz Najświętszej Maryi Panny i świętych<sup>46</sup>. W omawianych przez nas śpiewnikach były drukowane tylko Godzinki o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny i Godzinki o św. Józefie.

Wszystkie wydania Zbioru pieśni nabożnych i MJK miały w swoim repertuarze Godzinki o Niepokalanym Poczęciu NMP, natomiast nie drukowano ich w OŚH i KKB. Godzinki w śpiewnikach umieszczano w różnych miejscach: w Z. II, s. 287–292 są na końcu działu pieśni maryjnych, w Z. III s. 193–199 w środku działu przed Litanią loretańską, a w Z. IV, s. 144–150 rozpoczynają pieśni maryjne. W Z. V i Z. VI godzinki zostały przeniesione do drugiej części modlitewnika do Zbioru modlitw (Z. V m, s. 116–125, Z. VI m, s. 109–118). Schemat godzinek obejmował 7 części, podobnie jak w innych śpiewnikach polskich<sup>47</sup>. Tekst nie różnił się zasadniczo w poszczególnych wydaniach<sup>48</sup>. Treściowo godzinki ukazują godność NMP i Jej posługę, wykorzystują bogactwo symboli, figur i obrazów biblijnych, odwołują się do rzeczy i zdarzeń Starego Testamentu<sup>49</sup>. Stąd były trudne w rozumieniu przez wiernych. W Z. Vm, s. 120–125 i Z. VI m, s. 114–118 podobnie jak w *Szczęblach do nieba* umieszczono komentarz teologiczny, w którym w 22 punktach wyjaśniono przymioty NMP w kontekście Starego Testamentu<sup>50</sup>.

J. Klatt twierdząc, że melodia pelplińska jest najbardziej rozpowszechnioną, umieścił ją w MJK, s. 139<sup>51</sup>.

W diecezji warmińskiej propagatorem Godzinek o św. Józefie był ks. Barczewski. Wydał je drukiem w 1891 r. i zamieścił w KKB, s. 149. Prawdopodobnie również za jego sprawą godzinki te weszły do repertuaru Z. V i Z. VI. Podobnie jak godzinki maryjne, tak i o św. Józefie zostały umieszczone w drugiej części śpiewnika w Zbiorze modlitw (Z. Vm, s. 145–150, Z. VI m, s. 138). Godzinki zaczynały się antyfoną: *Jezus Maryja, Józef, Zawitaj Ozdobo Patriarchów*, następnie była inwokacja rozpoczynająca się od słów *Panie otwórz wargi moje*, hymn

<sup>45</sup> K. Mrowiec, *iw.*, s. 48.

<sup>46</sup> J. Kopeć, *Godzinki*, EK T. V, Lublin 1989, s. 1238.

<sup>47</sup> *Szczęble do nieba*, T. II, s. 1504–1510.

<sup>48</sup> J. Kopeć, *iw.*, k. 1240; W 1851 r. ks. J. Krupiński dokonał rewizji tekstu.

<sup>49</sup> Tamże, k. 1241.

<sup>50</sup> Komentarz jednak jest inny; Por. *Szczęble do nieba* czyli zbiór pieśni z melodyjami w Kościele rzymsko-katolickim od najdawniejszych czasów używanych, uskuteczniiony przez Teofila Klonowskiego, nauczyciela przy Królewskim Katolickim Nauczycielskim Seminarium w Poznaniu, T. I–II, Poznań 1867, s. 1510–1513.

<sup>51</sup> *Melodye*, *iw.*, s. 286.

*Józefie z pokolenia Dawida wybrany* (zawsze po 2 zw.), dialog, modlitwa i prośba za zmarłych na wzór Godzinek o Niepokalanym Poczęciu NMP. Całość składała się (podobnie jak w godzinkach maryjnych) z jutrzni, prymy, tereji, seksty, nony, niesporów, komplety i ofiarowania godzinek. Opracowanie muzyczne officjum o św. Józefie Klatt zamieścił w MJK, s. 142. Ponadto w MJK, s. 143 na końcu godzinek było wezwanie śpiewane trzykrotnie *Józefie święty Patronie, prosim o twą przyczynę! Ach, módl się za nami, teraz i w śmierci godzinie*<sup>52</sup>.

## V. GORZKIE ŻAŁE

Gorzkie żale to paraliturgiczne nabożeństwo pasyjne ułożone przez Wawrzyńca Benika (1674–1720), było znane w polskich parafiach południowej Warmii już na początku XIX w.<sup>53</sup> W II. połowie XIX w. i na początku XX cieszyło się dużą popularnością w diecezji warmińskiej<sup>54</sup>. W swoim repertuarze miały je wszystkie omawiane przez nas śpiewniki, a więc OŚH, s. 36, Z. II, s. 163, Z. III, s. 69, Z. IV, s. 24, Z. V, s. 26, Z. VI, s. 26, KKB, s. 109. Budowa Gorzkich żali nie ulegała zmianie i była wzorowana na dawnej jutrzni brewiarzowej. *Invitatorium* w jutrzni odpowiadała *Pobudka Gorzkie żale przybывajcie*, trzem psalmom kolejne śpiewy, hymn *Żal dusze ściska*, Lament duszy zakończony inwokacją *Bądź pozdrowiony* i Rozmowa duszy z Matką Bolesną. Trzy części Gorzkich żali odpowiadały 3 nokturnom. Antyfony *Któryś dla (!) nas cierpiał rany* śpiewana trzykrotnie pełniła tę samą funkcję co *Te Deum* w jutrzni<sup>55</sup>. W diecezji warmińskiej śpiewano Gorzkie żale według dwóch wersji, które były w MJK, s. 14–15<sup>56</sup>. Pierwsza melodia była zapożyczona z *Melodyi* Mazurowskiego i tylko w drobnych szczegółach się różniła, druga pochodziła z niemieckiego śpiewnika *Orgelbuch* i była przeznaczona dla parafii, gdzie śpiewano nabożeństwo w obu językach<sup>57</sup>.

## VI. DROGA KRZYŻOWA

W liturgii całego Wielkiego Postu dominują kolejno trzy tematy: pokuta, chrzest i Męka Pańska. W pobożności ludowej temat pasyjny wysunął się na pierwsze miejsce i objął cały okres Wielkiego Postu. Przejawem tego są nabożeństwa pasyjne: *Gorzkie żale* i *Droga Krzyżowa*<sup>58</sup>. Począwszy od XVII w. głównymi

<sup>52</sup> Klatt pod tym wezwaniem dał uwagę: „Zamiast słów „Józefie święty” można włączyć imię innego św. Patrona lub Patronki, w braku stosownej pieśni”. MJK, s. 143.

<sup>53</sup> M. Ota p, *Religijna kultura muzyczna na Warmii w latach 1466–1772*. Lublin 1989 (mss pracy doktorskiej KUL), s. 141.

<sup>54</sup> I. Krause, jw., s. 34.

<sup>55</sup> M. Bańbuła, B. Bartkowski, *Gorzkie żale*, EK T, V, Lublin 1989, k. 1309–1311.

<sup>56</sup> Szczegółową charakterystykę *Melodyi* Mazurowskiego dał J. Sienkiewicz. Odrębne cechy melodii Gorzkich żali w regionie olsztyńskim oparł na ludowych przekazach; Zob. J. Sienkiewicz, *Śpiewnikowe melodie Gorzkich żali i ich ludowa recepcja w polskiej kulturze religijno-muzycznej*. Lublin 1987, s. 89–296 (mss pracy doktorskiej KUL).

<sup>57</sup> *Orgelbegleitung zu dem katholischen Gesangbuche für das Bisthum Ermland von Franz Commer*. Neu bearbeitet von Paul Buhl, Braunsberg 1909, s. 119; Przy numerach śpiewów jest notatka: „von Fürstbischof Joseph v. Hohenzollern eingeführt”.

propagatorami Drogi Krzyżowej byli franciszkanie, którzy uzyskali od Stolicy Apostolskiej prawo poświęcania w kościołach stacji Drogi Krzyżowej obdarowanych odpustami<sup>59</sup>. Ponadto w diecezji warmińskiej w Głotowie w latach 1878–1894 powstała kalwaria z 14. stacjami Męki Pańskiej. Ilość tekstów Drogi Krzyżowej w Polsce w XIX i XX wieku była bardzo duża. Wydawano je w różnych modlitewnikach i książeczkach<sup>60</sup>. Kontrastuje z tym uboga oprawa muzyczna tegoż nabożeństwa. W omawianych przez nas drukach była tylko jedna pieśń na Drogę Krzyżową *Boska dobroci uderz w serce*. W swoim repertuarze miały ją: Z. II, s. 144, Z. III, s. 76, Z. IV, s. 32, Z. Vm, s. 73, Z. VIm, s. 73. Pieśń rozpoczynała rozważania Męki Pańskiej (2 zw.), następnie wzbudzano Akt skruchy i kolejne stacje Drogi Krzyżowej poprzedzały 2 zwrotki pieśni nawiązujące do ich treści. Zakończenie nabożeństwa stanowiła 1 zwrotka, w której jeszcze raz wzywano grzesznika do żalu za grzechy i prośby do Boga o zmiłowanie. W Z. II cała pieśń liczyła 30 zwrotek, natomiast Z. III, Z. IV i Z. V było ich 31. W Z. VI pieśń została ograniczona do 16 zwrotek<sup>61</sup>.

J. Klatt w swoim opracowaniu organowym umieścił dwie melodie do pieśni *Boska dobroci uderz w serce moje*: pierwsza (MJK, s. 138) pochodzi z *Melodyi Mazurowskiego* nr 184, s. 120 i jest spokrewniona z melodią pieśni *Cześć winną Tobie, Stróżu mój Aniele*, druga zaś melodia warmińska (MJK, s. 139) stanowi odległy wariant<sup>62</sup>.

Oprócz pieśni w czasie Drogi Krzyżowej śpiewano na początku każdej stacji wiersz i responsorium *V: Wielbimy Cię, Panie i błogosławimy Tobie. R: żeś przez święty krzyż Twój świat odkupić raczył* oraz po rozważeniu i po modlitwie na końcu stacji *V: Jezu Chryste ukrzyżowany. R: Zmiłuj się nad nami*.

Prawdopodobnie w kościołach diecezji warmińskiej, tak jak w całej Polsce śpiewano aklamację *Któryś za nas cierpiał rany*, chociaż o tym nie ma wzmianek w omawianych przez nas śpiewnikach<sup>63</sup>.

## VII. KORONKI

W południowej Warmii w XVIII w. w kościołach śpiewano w każdą niedzielę różaniec po polsku (przynajmniej *Wierzę w Boga, Ojczy nasz i Zdrowaś Maryjo*)<sup>64</sup>. Ta praktyka utrzymała się jeszcze w wielu parafiach w XIX i XX wieku. Modlitwa różańcowa składała się z dwóch niezbędnych składników: odmawiania 150 *Zdrowaś Maryjo* wraz z wplecionymi 15 *Ojczy nasz* i tyłomaż *Chwała Ojcu* oraz rozmyślenia lub pobożnego rozważania tajemnic odkupienia<sup>65</sup>. Przy śpiewanym

<sup>58</sup> T. S i n k a, jw., s. 108–109.

<sup>59</sup> J. K o p e ć, Dzieje nabożeństwa Drogi Krzyżowej, w: Droga Krzyżowa. Dzieje nabożeństwa i antologia współczesnych tekstów, opr. J. K o p e ć, Poznań 1985, s. 77.

<sup>60</sup> Tamże, s. 69.

<sup>61</sup> Nabożeństwo łączono z kazaniem pasyjnym, stąd tendencja do skracania śpiewu: Zob. R. R a k, Śpiewy w czasie Drogi Krzyżowej, w: Droga Krzyżowa, jw., s. 439–443.

<sup>62</sup> Tamże, s. 440.

<sup>63</sup> Tamże, s. 442.

<sup>64</sup> M. O t a p, jw., s. 177.

różańcu do Matki Boskiej pomocą do rozważań była pieśń zaczynająca się od słów *Nawiedza z nieba Gabryel Maryją*. Liczyła 15 zwrotek odpowiednio do każdej tajemnicy. Różaniec w swoim repertuarze miały w drugiej części w Zbiorze modlitw Z. Vm, s. 129–145 i Z. VI, s. 122–138. Struktura różańca w śpiewnikach była jednakowa. Rozpoczynał się modlitwą przygotowawczą, następnie czyniono znak krzyża i odmawiano *Wierzę w Boga, Ojczy nasz, 3 Zdrowaś Maryja* z dopowiedzeniami (*Jezus: 1. Pomnażaj wiarę moją, 2. Utwierdź nadzieję moją, 3. Zapalaj miłość moją*), *Chwała Ojcu*. Część pierwszą radosną odprawiano od Adwentu do Siedemdziesiąticy, drugą bolesną (żałosną) od Siedemdziesiąticy do Wielkanocy i trzecią chwalebnią od Wielkanocy do Adwentu. Każda tajemnica miała podane dopowiedzenie do drugiej części *Zdrowaś Maryja*. Na jedną tajemnicę różańca składały się kolejno: 1 zwrotka pieśni, 1 *Ojczy nasz*, 10 *Zdrowaś Maryja*, *Chwała Ojcu* (w przypadku, kiedy różaniec odprawiano za zmarłych — *Wieczny odpoczynek*), Antyfony, dialog przewodniczącego ze wszystkimi i modlitwa końcowa, do każdej tajemnicy były inne, korespondujące z rozważaną treścią. Po każdej części różańca przewidziana była Litania do Matki Boskiej.

Trudno stwierdzić, które części różańca śpiewano, a które recytowano. W MJK, s. 124 była podana tylko melodia do pieśni *Nawiedza z nieba Gabryel Maryją*. Rozważania tajemnic bolesnych można było śpiewać na melodię pieśni wielkopostnej *Rozmyślajmy dziś wierni chrześcijanie*.

Przy odmawianiu różańca śpiewano też inną pieśń *Róża Maryja! piękność Maryja!* Zbudowana była z 15 zwrotek, z których każda nawiązywała do kolejnej tajemnicy różańcowej. Pieśń tę drukowano w Z. III, s. 191, Z. IV, s. 169, Z. V, s. 113, Z. VI, s. 113. Opracowanie muzyczne znajduje się w MJK, s. 58.

Pozostałe pieśni do Matki Boskiej Różańcowej w śpiewnikach warmińskich, np. *Witaj nieba i nad feba, Matko Różańca świętego* były śpiewane przed lub po różańcu lecz nie zawierały rozważań tajemnic.

Drugą koronką znaną na Warmii była Koronka o Przemienieniu Pańskim *Jezu! jakoś się przemienił*. Składa się z 5 części. Na jaką melodię śpiewano trudno stwierdzić, gdyż podawały ją Z. II, s. 81 i Z. III, s. 168, które nie zawierały zapisu nutowego, ani nie podawały żadnych odsylaczy.

Bp J. Obłak informuje, że w XIX w. w diecezji warmińskiej śpiewano po polsku koronkę do Imienia Jezus<sup>66</sup>. W omawianych przez nas śpiewnikach tej koronki nie ma.

## VIII. LITANIE

Litanie są anonimowymi dziełami, które powstawały i krystalizowały się przez stulecia. Szczególnie dużo litanii powstało od początku XVII wieku. Stolica Apostolska wiele z nich zatwierdziła i włączyła do liturgii<sup>67</sup>.

We wszystkich śpiewnikach warmińskich razem wydrukowano 10 litanii: do

<sup>65</sup> R. Scherschel, *Różaniec modlitwa Jezusowa Zachodu*, Poznań 1989, s. 98.

<sup>66</sup> J. Obłak, *Sprawa polska ludności katolickiej na terenie diecezji warmińskiej w latach 1870–1914*, *Nasza Przyszłość* XVIII:1963, s. 107.

<sup>67</sup> J. Kutnik, *Litania loretańska*, Kraków 1983, s. 11–20.

Trójcy Przenajświętszej, o Najświętszym Sakramencie, o Najśladszym Imieniu Jezus, o Najświętszym Sercu Pana Jezusa, o Męce Pańskiej, do Ducha Świętego, o Najświętszej Maryi Pannie (loretańska), o św. Józefie, o Wszystkich Świętych, za zmarłych.

Podczas czterdziestogodzinnego nabożeństwa, godziny adoracji Najświętszego Sakramentu i niesporów mogła być śpiewana Litania do Najświętszego Sakramentu<sup>68</sup>. Podawały ją Z. IV, s. 387, Z. Vm, s. 61 i Z. VIIm, s. 61. Również podczas tych nabożeństw można było odmawiać Litanie o Najśladszym Imieniu Jezus. Śpiewano ją także w dni krzyżowe i uroczystość św. Marka podczas procesji w drodze powrotnej do kościoła<sup>69</sup>. W I połowie XIX w. (przypuszczalnie później też) w parafiach warmińskich praktykowany był zwyczaj śpiewania tej litanii po mszy niedzielnej<sup>70</sup>. Tekst Litanii o Najśladszym Imieniu Jezus drukowano w Z. II, s. 68, Z. IV, s. 390, Z. Vm, s. 63, Z. VIIm, s. 64.

Litania do Trójcy Przenajświętszej traktowana też jako litania do Boskiej Opatrzności mogła być wykorzystana w czasie niesporów w miejsce psalmów. Zdaje się jednak, że była to praktyka wcześniejsza, dopóki nie utrwalił się zwyczaj śpiewania psalmów<sup>71</sup>. Przemawia za tym fakt, że litanię tę drukowano w Z. II, s. 63, później zaniechano i dopiero w Z. V i Z. VI umieszczono w części drugiej w modlitewniku (Z. Vm, s. 104, Z. VIIm, s. 97).

Starszy od Gorkich żali typ nabożeństwa wielkopostnego składał się z odśpiewania przed Najświętszym Sakramentem Litanii o Męce Pańskiej i pieśni pokutnych<sup>72</sup>. Ten zwyczaj nabożeństwa prawdopodobnie był znany na Warmii, gdyż Litanie o Męce Pańskiej drukowano nieprzerwanie we wszystkich wydaniach Zbioru pieśni nabożnych (Z. II, s. 65, Z. III, s. 93, Z. IV, s. 91, Z. VIIm, s. 84). Po litanii szczególnie w piątki śpiewano pieśń *Ciemności wielkie na świecie się stały* (3 zw.)<sup>73</sup>.

W ramach nabożeństwa czerwcowego wykonywano Litanie o Sercu Pana Jezusa. Tekst litanii zawierały Z. IV, s. 393, Z. Vm, s. 71 i Z. VIIm, s. 71.

Podczas nowenny do Ducha Świętego każdego dnia śpiewano hymn *Przybądź Duchu Stworzycielu*, potem była modlitwa i Litania do Ducha Świętego. Porządek nowenny podawany był w śpiewnikach. Tekst litanii podawały Z. IV, s. 401, Z. Vm, s. 100, Z. VIIm, s. 93.

Jedną z najczęściej śpiewanych na Warmii była Litania do Najświętszej Maryi Panny (Loretańska). Wykonywano ją w ramach nabożeństw majowego i październikowego. Mogła być śpiewana w sobotę zamiast niesporów, w dni krzyżowe i w procesji ze zmarłym na cmentarz (gdzie było daleko do kościoła)<sup>74</sup>. Tekst litanii podawały Z. II, s. 71, Z. III, s. 199, Z. IV, s. 151, Z. Vm, s. 126, Z. VIIm, s. 119. W żadnym ze śpiewników warmińskich w Litaniu Loretańskiej nie ma wezwania

<sup>68</sup> Taki sposób zastosowania podano w Z. VIIm, s. 58.

<sup>69</sup> Z. Wit, jw., s. 259.

<sup>70</sup> I. Krause, jw., s. 34.

<sup>71</sup> Z. Wit, jw., s. 262.

<sup>72</sup> Tamże, s. 265.

<sup>73</sup> Z. II, s. 67.

<sup>74</sup> J. Kutnik, jw., s. 242; Z. Wit, jw., s. 259, 262, 265, 266.

*Królowo Polski*. Mimo uwag ks. Połomskiego autor Z. II ks. Kręcki nie umieścił tego wezwania w litanii twierdząc, że nie jest ono powszechnie używane przez Polaków<sup>75</sup>.

Po litanii śpiewano *Pod Twoją obronę*. Klatt w MJK, s. 140 zamieścił 2 melodie tej antyfony. Pierwsza jest ludowa, jak sam autor zaznaczył *skrócona, podług pelplińskiego chorału*, a druga według *Melodyi Mazurowskiego* (s. 284). Opracowanie muzyczne śpiewu *Pod Twoją obronę* w MJK, s. 141 zostało zaczerpnięte z *Melodyi Mazurowskiego* (s. 284–285).

Rozwijający się kult Świętego Józefa znalazł odzwierciedlenie w późniejszych śpiewnikach warmińskich. Litanię o św. Józefie drukowano w Z. Vm, s. 150 i Z. VIm, s. 143.

Litania do Wszystkich Świętych była często wykonywana: w niesporach, w dni krzyżowe i w różnego rodzaju modlitwach błagalnych<sup>76</sup>. W suplikacjach nakazanych przez biskupów z różnej okazji (suszy, wielkich opadów, głodu, zarazy, wojny) po Mszy św. przed wystawionym Najśw. Sakramentem w puszcze, śpiewano litanie, psalmy i inne odpowiednie pieśni. Tak szerokie zastosowanie Litanii do Wszystkich Świętych sprawiło, że tekst litanii drukowano we wszystkich wydaniach Zbioru pieśni nabożnych (Z. II, s. 73, Z. III, s. 115, Z. IV, s. 100, Z. Vm, s. 164 i Z. VIm, s. 157). W katalogu świętych w litanii w nawiasach umieszczono patronów czczonych lokalnie przez Polaków. Byli więc wymienieni święci: Wojciech, Stanisław, Waclaw, Florian, Kazimierz, Jacek, Stanisław Kostka, Barbara, Małgorzata, Jadwiga, Elżbieta i Urszula z Towarzyszkami swymi. Melodia do litanii w MJK s. 144 została przejęta z *Melodyi Mazurowskiego*, s. 286.

Litania za zmarłych podawały tylko Z. Vm, s. 179 i Z. VIm, s. 172. Brak tej litanii w innych śpiewnikach pozwala nam przypuszczać, że nie śpiewano jej powszechnie w warmińskich kościołach.

## ZAKOŃCZENIE

Podsumowując repertuar pieśni mszalnych, niesporów i nabożeństw w drukowanych śpiewnikach dla diecezji warmińskiej należy stwierdzić dużą różnorodność.

Znano 16 pieśni mszalnych w języku polskim. Najbardziej popularnymi mszami były: *Kyrie*, *Ojciec łaskawy*; *Boże Sędzio sprawiedliwy*; *Do Ciebie, odwieczny Panie, miejmy mocne zaufanie*; *Z pokorą upadamy*.

Powszechnie była znana na Warmii praktyka śpiewania razem z kaznodzieją pieśni kazaniowych przed Ewangelią, po Ewangeli i po kazaniu. W ciągu blisko 60 lat repertuar ich ulegał zmianom. Najbardziej popularne w kościołach diecezji warmińskiej, to pieśni: *Wierzmy wszyscy w Boga Jedynego* (przed Ewangelią), *O Jezu słowa Twego słuchać serdecznie pragniemy* (po Ewangeli i przed kazaniem) i *Boże Ojciec racz być z nami* (po kazaniu).

<sup>75</sup> J. Obłąk, *Stosunek niemieckich władz kościelnych, jw.*, s. 131.

<sup>76</sup> Z. Wit, *jw.*, s. 262–270.



W śpiewnikach warmińskich było znanych 13 wersji nieszpórów polskich. Wszystkie dadzą się ogólnie zakwalifikować do trzech głównych grup. Podstawą podziału jest ilość psalmów w tym nabożeństwie. I tak wyróżniamy nieszpory z jednym psalmem, nieszpory z trzema psalmami i z pięcioma. Na Warmii nieszpory miały stały porządek.

W życiu religijnym ważne miejsce odgrywały wszelkie nabożeństwa, które miały własną oprawę muzyczną. Do nich należały godzinki, Gorzkie żale, Droga krzyżowa, koronki (w tym różaniec), nabożeństwa, w których śpiewano litanie. W śpiewnikach warmińskich z różną częstotliwością były drukowane śpiewy do tych nabożeństw.

DIE AUS DEN JAHREN 1858–1924 STAMMENDEN UND IN DEN POLNISCHEN GESANGBÜCHERN GEDRUCKTE MESSLIEDER, VESPER UND ANDACHTEN FÜR DAS BISTUM ERMLAND

ZUSAMMENFASSUNG

Schon im 14. Jahrhundert gab es Lieder, die vor, nach oder während der Predigt, sehr oft zusammen mit dem Prediger, gesungen wurden. In der von blieb dieser Gebrauch im Ermland, uns behandelten Zeitperiode erhalten.

Die ermländischen Gesangbücher enthielten auch 16 Messlieder, u. a. *Kyrie*, *Ojczyzna łaskawy*, *Boże Sędzio sprawiedliwy*, *Do Ciebie, odwieczny Panie*, *Miejmy mocne zaufanie*, *Z pokorą upadamy*.

Außerdem sind in diesen Gesangbüchern 13 Vesperfassungen in polnischer Sprache zu finden. Innerhalb von fast 60 Jahren war das Repertoire steter Wandlung unterworfen.

Eine große Bedeutung hatten auch alle Andachten mit eigener Musikbearbeitung, z. B.: das Stundengebet (zu hl. Jungfrau Maria und zum hl. Joseph), die Passions- und Kreuzwegandacht, der Rosenkranz und andere Andachten in denen Litaneien (10 u. a. vom allerhl. Altarssakrament, vom hh. Herzen Jesu, Lauretanische Litanei, vom hl. Joseph, von allen Heiligen) gesungen wurden.



## WIARA I ROZUM W ŚWIETLE FILOZOFII

Treść: Uwagi wstępne — I. Czy jedyną drogą do prawdy jest poznanie rozumowe? — II. Czy jedyną drogą do pełnej prawdy jest wiara? — III. Stanowisko, uznające odrębność i zarazem komplementarność poznania rozumowego i poznania przez wiarę. — Zusammenfassung.

### UWAGI WSTĘPNE

1. Jest czymś oczywistym, także dla tych, którzy negatywnie oceniają wartość poznania rozumowego, że poznanie to jest charakterystyczne dla poznania filozoficznego, podczas gdy poznanie przez wiarę jest domeną poznania teologicznego.

2. Jednak to nie znaczy, że filozofowie nie mogą zajmować się także wiarą i oceniać jej przydatność poznawczą. Prawdy wiary nie są przesłankami i argumentami dla filozofa, ale należą do jej przedmiotu badań. Filozofia bowiem w swoich badaniach nie tylko nie zamyka się na żaden byt, ale także na żaden rodzaj poznania, aby m.in. w świetle swoich zasad ocenić jego wartość.

3. W tym sensie jest rzeczą zasadną mówienie w filozofii nie tylko o poznaniu rozumowym i jego wartości, ale także o poznaniu przez wiarę i o wartości tego poznania, jak i o wzajemnym stosunku tych dwóch rodzajów poznania.

4. Śledząc rozwój myśli filozoficznej niełatwo zauważyć, że w tym względzie w filozofii wykrystalizowały się przynajmniej trzy stanowiska:

- a) jedno głosi, że nie ma innego wartościowego poznania niż poznanie rozumowe, także gdy chodzi o poznanie Boga;
- b) inne utrzymuje, że w poznaniu Boga i Bożego Objawienia jedynym uprawnionym rodzajem poznania jest poznanie przez wiarę;
- c) jeszcze inne podkreśla, że do pełnej prawdy prowadzą łącznie dwa rodzaje poznania: poznanie rozumowe i poznanie przez wiarę.

5. Rozmaitość stanowisk w tej tak ważnej dla człowieka sprawie rodzi słuszne pytanie: które z nich jest prawdziwe? Jaką drogą poznania powinien kroczyć człowiek, jeśli pragnie dojść nie tylko do prawdy, ale i do pełnej prawdy?

## 1. CZY JEDYNĄ DROGĄ DO PRAWDY JEST POZNANIE ROZUMOWE?

1. To stanowisko sięga swoim korzeniami do początków filozofii<sup>1</sup>. Pierwsi filozofowie, którzy przeciwstawili się wartości poznania mitycznego, opartego na wierzeniach, akcentowali to poznanie jako jedyne. Racjonalność poznania niekiedy akcentowano tak radykalnie, że kwestionowano nie tylko wartość poznania przez wiarę, ale także wartość poznania zmysłowego<sup>2</sup>.

2. W momencie, gdy poznanie rozumowe przeciwstawia się poznaniu przez wiarę, ma się na myśli zwykle poznanie naturalne, a więc nie tylko poznanie realizowane przez rozum, ale także, będące często u jego podstaw poznanie zmysłowe, jak również towarzyszące im poznanie intuicyjne<sup>3</sup>.

3. Zwolennicy wyjątkowej roli rozumu w poznaniu przytaczają szereg argumentów za słusnością swego stanowiska. Łatwo zauważyć, że ich argumentacje związane są ściśle z koncepcją człowieka jako istoty rozumnej. Rozumność jest tu traktowana jako najwznioślejszy pierwiastek natury ludzkiej, jako moment, który decyduje o człowieczeństwie.

Rozum, według zwolenników tego stanowiska, umożliwia poznanie najgłębsze i najszerwsze, obejmujące całą rzeczywistość, także pozazmysłową. On jest też w stanie wskazać na ostateczne przyczyny istniejącego świata i wyjaśnić ten świat ostatecznie. Rozum pełni tę rolę nie tylko w dziedzinie pozareligijnej, ale i religijnej. Poznanie rozumowe jest więc także jedyne wartościowym rodzajem poznania religijnego. O religijności człowieka decyduje jego racjonalność i konsekwentnie, o stopniu religijności decyduje stopień racjonalności. Religia jest tu praktycznie religią filozoficzną. Być człowiekiem religijnym znaczy być filozofem. Ci, którzy nie są w stanie wznieść się na ten poziom poznania, ograniczając się np. do poznania zmysłowego, nie są w stanie praktykować prawdziwej religii. A więc religia nie jest dla wszystkich, ma charakter elitarny<sup>4</sup>.

4. Jakkolwiek pogląd ten w czasach starożytności pogańskiej wytwarzał dobry klimat dla monoteizmu, to jednak nie można powiedzieć, że w jakikolwiek sposób sugerował lub popierał religię objawioną, nie tylko chrześcijańską, ale jakikolwiek. Poznanie rozumowe nie dopuszczało i nie widziało miejsca dla jakiegokolwiek wiary religijnej, nawet pogańskiej. Stąd zachwyty, jakie spotykamy także u Ojców i doktorów Kościoła dla tego prądu racjonalistycznego w starożytnej filozofii, nie stanowią aprobaty dla jego stanowiska w kwestii wiary. Widzieli oni dobrze i cenili znaczenie ludzkiego wysiłku w dążeniu do prawdy poza terenem wiary, ale zarazem byli świadomi faktu, że jest to tylko jeden aspekt pełnej prawdy.

<sup>1</sup> Jedną z inspiracji do powstania filozofii było dążenie do racjonalizacji rozpowszechnionych mitów, wierzeń i umiejętności praktycznych. Zapoczątkował ją w sposób skuteczny Tales z Miletu; por. W. Tatarakiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1959, s. 22–26.

<sup>2</sup> Np. eleaci i Platon; por. tamże, s. 39–45; 119–125.

<sup>3</sup> Tak szeroko traktuje poznanie rozumowe m.in. Jan Paweł II; Encyklika *Fides et ratio*, Watykan 1998, p. 7, gdzie poznanie rozumowe jest synonimem poznania naturalnego.

<sup>4</sup> Przykładem tego jest religia stworzona przez Platona i Arystotelesa; por. M.J. Charlesworth, *Philosophy of Religion. The Historic Approaches*, London 1972.

## II. CZY JEDYNĄ DROGĄ DO PEŁNEJ PRAWDY JEST WIARA?

1. Na przeciwległym krańcu poglądów, według których jedyną drogą prowadzącą do poznania pełnej prawdy, znajduje się pogląd, według którego jest odwrotnie, z tym, że rozumowi przyznaje się pewną rolę, nawet dużą, ale poza religią. Wiara na terenie religii jest nie tylko wyższym, ale nawet jedynie prawdziwym sposobem poznania. Dlatego w imię wiary i ze względu na dobro wiary odrzuca się tu często filozofię i związane z nią poznanie rozumowe.

Co jest uzasadnieniem tego stanowiska? Przede wszystkim przekonanie, że nie ma sensu szukać prawdy w filozofii, kiedy jest Ewangelia<sup>5</sup>. W tym duchu odczytywane są także teksty Pisma Św. (Mt 11, 25; Łk 10, 21; Kol 2,8) mówiące o filozofii i mądrości. Uważa się tu, że chrześcijaństwu filozofia jest zasadniczo nieprzydatna.

2. Jest to pogląd, który można określić jako fideistyczny<sup>6</sup>. Z nim wiąże się ściśle kwestionowanie filozoficznej nauki o Bogu i filozofii religii. Uważa się bowiem, że rozum w kwestiach religijnych nie pełni pożytecznej roli. I dlatego obecność na tym terenie grozi sprzeniewierzeniem się jednocześnie: transcendencji Boga, grzeszności człowieka i darmości łaski. Albowiem rozum, jakkolwiek wyróżnia człowieka spośród innych istot ziemskich, to jednak po grzechu pierwotnym należy on do najbardziej zepsutych pierwiastków natury ludzkiej, odznaczających się próżnością i zatwardziałością i dlatego, nawet gdy mówi o Bogu, przedstawia raczej karykaturę Boga aniżeli Jego rzeczywistość.

3. Ten pogląd reprezentują przede wszystkim przedstawiciele Reformacji<sup>7</sup>, a w dużym stopniu dzielają go tacy myśliciele, jak: Blaise Pascal (XVII w.), David Hume (XVIII w.), Immanuel Kant (XVIII w.) i Søren Kierkegaard (XIX w.), a współcześnie Karl Barth. Jedni, jak Pascal, wprawdzie przyznają rozumowi pewną rolę, gdy chodzi o poznanie religijne, ale jest to — ich zdaniem — rola czysto negatywna, polegająca jedynie na samoograniczeniu się rozumu. Pascal np. przyznaje, że naruszanie rozumu przez religię czyni ją śmieszną i absurdalną, ale zarazem stwierdza, że w kwestiach religii rozum nie tylko jest bezradny, ale i niepożądany, ponieważ eliminuje on z niej pierwiastek tajemniczości i nadprzyrodzoności. Rozum po prostu w jakimś sensie niszczy lub zniekształca religię. Dlatego *ostatnim osiągnięciem rozumu* — powiada Pascal — *jest uznać, że istnieje nieskończona ilość rzeczy, które są mu niedostępne, a wśród nich przede wszystkim Bóg*<sup>8</sup>. Hume zaś z tej bezradności rozumu wyprowadza wniosek: *Być filozoficznym sceptykiem znaczy uczynić pierwszy krok w kierunku stania się wierzącym chrześcijaninem*<sup>9</sup>. A jego filozoficzny „agnostycyzm” (tak charakteryzuje to stanowisko

<sup>5</sup> Kiedyś (II w.) to stanowisko bardzo radykalnie formułował Tertulian, który mówił o „biednym” Arystotelesie, a w dziele *Przeciw heretykom* pisał: „Co mają wspólnego Ateny z Jerozolimą? Co ma wspólnego Akademia i Kościół? Precz z chrześcijaństwem stoików, platoników i dialektyków [...] wierząc nie pragniemy innych wierzeń”; podobnie Tacjan i autor *Irrisio philosophorum*; por. E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, Warszawa 1958, s. 8.

<sup>6</sup> Ten prad datuje się szczególnie od Williama Ockhama (XIV w.) i Gabriela Biela nauczyciela Lutra; szczególny charakter nadała mu Reformacja; por. O. Chadwick, *The Reformation*, London 1964, s. 94.

<sup>7</sup> J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, London 1961, s. 43–44.

<sup>8</sup> B. Pascal, *Myśli*, s. 273.

<sup>9</sup> Tenże, *Enquiring Concerning Human Understanding*, s. 1751.

Thomas Huxley) stał się programem filozofowania takich myślicieli, jak Kant i Kierkegaard. Kant pod wpływem Hume'a stwierdza wyraźnie: *Uznałem za rzecz konieczną odrzucić wiedzę, aby zrobić miejsce wierze*<sup>10</sup>. Zaś Kierkegaard akcentuje wręcz szkodliwość filozofii dla religii, ponieważ — jego zdaniem — rozum jest nieadekwatnym narzędziem w poznawaniu prawd religijnych; prawdy bowiem są paradoksalne, związane z obiektywnością i nieskończonością, podczas gdy filozofia zajmuje się poznaniem przedmiotów skończonych i obiektywnych<sup>11</sup>. Wiara jest tu w całkowitej opozycji do rozumu i nie wolno jej się od rozumu uzależniać.

4. W tym poglądzie, obok wielu trafnych intuicji, zawarta jest też pewna sprzeczność. Polega ona na tym, że oficjalnie głosi się fideizm, a ukrywa się pewien rodzaj racjonalizmu. Zwolennicy bowiem tego poglądu, uzasadniając swoje twierdzenia, z konieczności odwołują się do rozumu. To odwoływanie się i w ogóle posługiwanie się rozumem pokazuje, że nawet teoria grzechu pierworodnego i jego skutków nie znosi autonomii rozumu. Pogląd ten nie uwzględnia też możliwości uzdrowienia rozumu z jego ewentualnych chorób i braków. Nadto nie zauważa się tu, że łaska nie jest w stanie w żadnym przypadku, zastąpić natury, ale może jedynie jej pomóc, a owoce tej pomocy niekoniecznie są dziełem samej łaski<sup>12</sup>. Dlatego rozumu nie da się ominąć. Nie wystarczy też zastosować pewnego rodzaju fortel, jak to uczynił Kalwin, akceptując m. in. filozofię chrześcijańska, ale tylko jako dzieło wiary, ponieważ *filozofia wiary przez wiarę* — jak zauważa Gilson — *nie jest filozofią*<sup>13</sup>.

### III. STANOWISKO, UZNAJĄCE ODREBNOŚĆ i ZARAZEM KOMPLEMENTARNOŚĆ POZNANIA ROZUMOWEGO i POZNANIA PRZEZ WIARĘ

1. Oprócz zwolenników wyłączności poznania rozumowego w poznaniu ludzkim oraz zwolenników wyłączności wiary w poznaniu ludzkim dotyczącym dziedziny religijnej, historia filozofii ukazuje licznych rzeczników poglądu, według którego poznanie rozumowe i poznanie przez wiarę stanowią dwie wartościowe drogi poznania ludzkiego, zwłaszcza w zakresie religijnym.

2. Jedni uważają, że w dążeniu do prawdy wiara wspomaga rozum. Ostatecznie bowiem chodzi nie o wiarę, ale o zrozumienie, poznanie, co tak mocno podkreśla św. Paweł (por. I Kor 13). Wiara jest tu czymś przejściowym i w gruncie rzeczy jakby środkiem prowadzącym do zrozumienia. W momencie, kiedy to zrozumienie nastąpi, wiara przestaje być potrzebna. *Chrześcijanin* — twierdzi św. Anzelm — *przez wiarę powinien dojść do zrozumienia, a nie przez zrozumienie do wiary; nie po to bowiem chcę rozumieć, abym wierzył, lecz wierzę, aby zrozumieć*<sup>14</sup>. Wiara jest tu punktem wyjścia dla poznania rozumowego.

<sup>10</sup> Tenże, *Kritik der reinen Vernunft*, A 641; B 669.

<sup>11</sup> Tenże, *Postscriptum*.

<sup>12</sup> E. Gilson, *iw.*, s. 21–22.

<sup>13</sup> Tamże, s. 28.

<sup>14</sup> W. Tatarkiewicz, *iw.*, s. 303.

3. Inni, odwrotnie, za najważniejszą sprawę uważają wiarę. Rozumienie i rozumowanie, a więc filozofia powinna mieć na celu wiarę. Tutaj rozum jest przewodnikiem do wiary. Jest więc tak długo potrzebny, jak długo służy wierze i ma dla niej znaczenie. Gdy wiara sama osiąga więcej, z łatwością bywa odrzucony. Jest przyjmowany, gdy wspiera wiarę i do niej prowadzi. Jeśli przyjmie się, że rozum zawsze wspiera wiarę, to zawsze jest potrzebny. Niemniej wiara osądza jego przydatność w świetle własnych celów; także jego kompetencje, jest dla niego normą negatywną.

To stanowisko wyraża dewiza *Intellego ut credam*. Chce się tu powiedzieć, że wiara potrzebuje poznania rozumowego; wiara w pewnym sensie powinna być racjonalna. I dlatego powinno ją poprzedzać rozumienie, a nawet rozumowanie; oczywiście nie w tym sensie, aby wiarę można było uznać za zwieńczenie procesu rozumowego, ale w tym sensie, aby można było ją uznać za wiarygodną. W tym sensie powiada św. Augustyn: *Jeżeli usuwamy przyzwolenie rozumu, usuwamy wiarę, ponieważ bez przyzwolenia rozumu nie można wierzyć*<sup>15</sup>.

4. Tenże św. Augustyn jednak widzi wielką, a nawet niezbędną usługę, jaką rozum świadczy wierze, widzi też znaczenie, jakie wiara ma dla rozumu. Dla niego równie ważne są obie dewizy: *Intellego ut credam* i *Credo ut intellegam*. I to jest trzecie stanowisko w interesującej nas kwestii. Są takie prawdy, które najpierw trzeba zrozumieć, aby w nie uwierzyć i takie, w które najpierw trzeba uwierzyć, aby je zrozumieć. O tych pierwszych mówi św. Augustyn: *Wierz w Tego, którego nie widzisz, ze względu na rzeczy, które widzisz, o drugich zaś: Dopóki nie uwierzysz, nie zrozumiesz*. W jednym i drugim przypadku wiara i rozumowanie ze sobą ściśle współpracują. Rozum czyni wiarę rozumna, wiara zaś umożliwia rozumowi poznanie tego, czego sam nigdy by nie poznał. Przy czym rozum i wiara zachowują swoją autonomię. Poznanie rozumowe ma swoje źródła inne niż wiara, a wiara ma swoje źródła poznania, jakich nie ma rozum. Rozum posiada swoją wartość niezależnie od tego, czy pomaga wierzyć czy nie<sup>16</sup>. Wiara podobnie ma znaczenie niezależnie od tego, czy w danym przypadku wspiera rozumienie czy nie.

5. Jest jeszcze czwarte stanowisko, według którego wiara i rozumu idą niezależnie od siebie ku wspólnej prawdzie. Podkreśla się tu istnienie dwóch odrębnych dróg poznania, które należy metodycznie rozdzielać w trosce o metodologiczną przejrzystość. I można by w tym momencie powiedzieć, że typowym reprezentantem tego stanowiska jest św. Tomasz z Akwinu, gdyby nie to, że to twierdzenie jest interpretowane jedynie w tym sensie, że św. Tomasz odróżnił wyraźnie prawdy rozumu i prawdy wiary. A to jeszcze nie oddaje jego stanowiska. Nie na tym bowiem polega oryginalność poglądu św. Tomasza, że metodycznie rozgraniczył prawdy wiary i prawdy rozumu. To bowiem już dawno przed nim uczynił, jak widzieliśmy, św. Augustyn, a, na krótko przed nim, Hugon od św. Wiktora (1099–1141), rozróżniający cztery rodzaje prawd (wywodzące się z rozumu, zgodne z rozumem, przekraczające rozum i sprzeczne z rozumem) i w ten sposób wskazujący wyraźnie na dwa główne rodzaje poznania: poznanie rozumowe i poznanie przez wiarę<sup>17</sup>. To, co jest oryginalne u św. Tomasza w rozróżnieniu tych

<sup>15</sup> Św. Augustyn, *De fide, spe et caritate*, s. 7.

<sup>16</sup> E. Gilson, *iw.*, s. 10–12.

<sup>17</sup> W. Tatariewicz, *iw.*, s. 313.

dwóch rodzajów prawd, to podkreślenie ich niezależności. Św. Tomasz nie uważa, aby w trakcie poznania można było łączyć z sobą czy na przemian stosować dwie różne metody poznawcze. Św. Tomasz zadbał tu o jednolitość metodologiczną poznania, o to, czego dziś tak pieczołowicie strzeże szkoła tomizmu egzystencjalnego w dziedzinie filozoficznego poznania Boga. W argumentacjach za istnieniem Boga nie mogą być punktem wyjścia religijne przekonania czy nawet pojęcie wzięte z Objawienia.

6. Św. Tomasz podkreślił niezależność tych dwóch rodzajów poznania, w przekonaniu, że nie mogą one prowadzić do wyników rozbieżnych, że nie może być między nimi sprzeczności, co już wcześniej tak mocno podkreślała tradycja patrystyczna<sup>18</sup>. To dopiero *ex post*, po przeprowadzeniu rozumowania niezależnego od wiary, porównuje się i utożsamia jego wnioski z twierdzeniami religijnymi. Przyjmuje się tu na zasadzie niesprzeczności prawd filozoficznych i prawd wiary, że filozofia, gdy mówi o Pierwszej Przyczynie czy Bycie Absolutnie Koniecznym, mówi o tym bycie, który wszyscy nazywają Bogiem<sup>19</sup>. Pierwsza Przyczyna i Byt Absolutnie Konieczny jest tożsamy z Bogiem Objawienia; nazwy filozoficzne i religijne Boga odnoszą się do tego samego bytu.

7. Mając w ten sposób zagwarantowaną jedność prawdy św. Tomasz mógł sobie pozwolić na rozdzielenie tych dwóch dróg, tak że funkcjonują niezależnie od siebie. Rozum nie jest tu bezpośrednio zwrócony ku wierze, a wiara ku rozumowi. W trakcie poznawania nie ma wzajemnego wspierania się. Nie jest ono zresztą wskazane. Wiara nie prowadzi tu do zrozumienia; podstawą rozumienia jest rozum. Poznanie rozumowe nie wychodzi z wiary, ani świadomie do niej nie zmierza. Nie jest więc w duchu filozofii św. Tomasza ani dewiza *credo ut intellegam* ani dewiza *intellego ut credam*. Punkt wyjścia poznania rozumowego jest „neutralny”, a punkt dojścia nie jest wprost zamierzony. Dowodzący istnienia Boga bierze swoją wiarę lub niewiarę jakby w nawias. Rozumowanie przebiega całkowicie poza wiarą. Niemniej dalszy kontekst, w jakim te dowody występują, jest teologiczny; „drogi” umieszczone są w *Sumie Teologicznej*. Z tego można wnioskować o ich służebnym charakterze wobec teologii.

Konsekwencje jednak zupełnej niezależności od siebie drogi wiary i drogi rozumu, są nie tylko pozytywne. Metodyczna niezależność z łatwością staje się niezależnością faktyczną. A ta niezależność nie zawsze jest pozytywną i wartościową. Ułatwia ona narastanie wzajemnej obcości i sprzyja konfrontacji. Poznanie rozumowe bez pomocy wiary traci wiele inspiracji i gubi perspektywę, a poznanie przez wiarę bez wsparcia rozumowego często przestaje być poznaniem przez wiarę, sprzyja subiektywizmowi. I w ten sposób wiara i rozum, które docelowo powinny się spotkać, faktycznie jeszcze bardziej się rozchodzą.

<sup>18</sup> Np. Orygenes, Filon z Aleksandrii, św. Justyn czy Klemens Aleksandryjski; wielu z nich uważało, że niektóre prawdy filozoficzne znane już były w Starym Testamencie, mędrcy mieli kontakt z Mojżeszem, że chrześcijaństwo jest spełnieniem intuicji platońskich; te poglądy nie były obce św. Tomaszowi; właściwie za nimi akcentuje św. Tomasz harmonię zachodzącą między prawdami rozumu i prawdami wiary ze względu na ich wspólne źródło; por. *Summa Contra Gentiles*, I 7; a czyni to pełniej niż oni; dlatego Jan Paweł II mówi, że ukazanie tej harmonii w pełnym świetle to zasługa św. Tomasza; por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, jw., s. 43.

<sup>19</sup> S. Th. I, q. 2, a. 31.



8. Przejawy tego rozeźnienia się poznania rozumowego i poznania przez wiarę dawały o sobie znać już za czasów św. Tomasza z Akwinu. Wychodząc skądinąd ze słusznego założenia, że prawd wiary się nie dowodzi, bo poznawane są jedynie na drodze wiary, metodą teologiczną, na Uniwersytecie Paryskim zabroniono kiedyś członkom wydziału filozoficznego zabierania głosu w kwestiach teologicznych<sup>20</sup>.

9. To metodyczne rozgraniczenie kompetencji wiary i rozumu nie usunęło problemu ich wzajemnego związku. Jak można zrozumieć wiarę bez rozumu? Jak rozum może prowadzić do wiary? Wprawdzie przyznawano mu rolę hermeneutyczną, apologetyczną i teologiczną nawet, ale w odłączeniu od wiary ta rola wydawała się problematyczna. Samo bowiem oddzielenie wiary i rozumu rodzi wiele problemów, a m.in. problem rozumienia wiary. Czyżby wiara miała jakąś swoją, odrębną logikę? Jeżeli tak, to rozum, który został od niej metodycznie odłączony, nie jest poznaniem pierwszym, które czyni wiarę rozumną, ale dochodzi do niej jakby z zewnątrz. Powstaje więc pytanie: czy pojęcie Boga jest już pełne w poznaniu przez wiarę czy też jest uwarunkowane następującym po nim poznaniem rozumowym? Jeżeli to pierwsze, to powstaje pytanie, co wnosi wiedza filozoficzna do poznania Boga; jeżeli to drugie, to rodzi się pytanie: czy wiara nie jest od początku zgodą rozumu na prawdę objawienia Bożego? Przecież poznanie przez wiarę już samo w sobie jest przyzwoleniem rozumu na prawdę objawioną, czyli wiara nie realizuje się, dopóki nie współdziała z nią rozum.

10. Św. Tomasz tego problemu do końca nie rozwiązał. Ci, którzy poszli jego śladem, oddzielając drogę rozumu od drogi wiary, często popadali albo w racjonalizm albo w fideizm<sup>21</sup>. Praktycznie rozum niezależny wyrokował o pozycji i losach wiary, a wiara niezależna — o losach i pozycji rozumu. Św. Tomasz interpretowano w tych dwóch kierunkach. Podkreślany intelektualizm i arystotelizm Tomasza narzucał raczej interpretację pierwszą. Rozum odczytywany był jako czynnik kontrolujący wszelkie poznanie, mający także charakter rozstrzygający w dyskusji z tymi, którzy nie przyjmują objawienia. Rzadziej zwracano uwagę na inny akcent u św. Tomasza, a mianowicie, że poznanie rozumowe nie wyczerpuje możliwości ludzkiego poznania, że istnieje jeszcze poznanie przez wiarę. A jeszcze mniej zwracano uwagę na to, że u św. Tomasza zależność poznania przez wiarę od poznania czysto rozumowego jest większa aniżeli poznania rozumowego od poznania przez wiarę.

11. Problem zależności wiary od rozumu i rozumu od wiary pozostaje otwarty. Jest to problem analogiczny do problemu zależności natury od łaski i odwrotnie. A może jest to po prostu problem współzależności? Jeżeli prawdziwa wiara zawsze respektuje rozum, to czyż prawdziwe poznanie rozumowe może obejść się bez wiary? Niekoniecznie nadprzyrodzonej.

Z tym wiąże się ściśle postulat nierozdzielania tych dwóch dróg poznania, także w początkach i w samym procesie poznania. Wiara bowiem bez rozumu nie jest wiarą, a rozum bez wiary również nie jest sobą. Od tej współzależności po prostu nie da się uciec.

<sup>20</sup> W. Tatariewicz, *ibid.*, s. 370.

<sup>21</sup> Typowym przykładem jest tu Kartezjusz i Pascal; por. W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. II, Warszawa 1959, s. 71–74; 80–83.

Nawet stawiając wyłącznie na rozum daje się wyraz wiary w tenże rozum. Z drugiej strony stawiając na wiarę zajmuje się określone stanowisko filozoficzne. Np. akceptacja nadprzyrodzoności wiąże się ściśle z odrzuceniem stanowiska radykalnie empirycznego, akceptacja prawdy o Trójcy Świętej wiąże się ściśle z odrzuceniem nominalizmu, akceptacja zaś prawdy o Eucharystii wiąże się ściśle z odrzuceniem antysubstancjalizmu, itd.

12. W tym świetle łatwiej zrozumieć encyklikę Jana Pawła II *Fides et ratio* i jej główną myśl o potrzebie ścisłego wiązania w jedno poznania rozumowego i poznania przez wiarę. Przed filozofem czy teologiem powinien być człowiek. A człowiek to znaczy jedno i drugie. Specjalizacja filozoficzna czy teologiczna może mieć miejsce jedynie przy tym założeniu. Zupełnie też inaczej wyglądają badania filozofa, gdy także jest teologiem lub teologa, gdy także jest filozofem i z tej filozofii robi dobry użytek. Żaden problem nie jest dobrze rozwiązany, dopóki nie spojrzy się na niego przynajmniej z tych dwóch stron: pod kątem wiary i pod kątem rozumu. Jeżeli gdziekolwiek potrzebna jest interdyscyplinarność badań, to przede wszystkim między filozofią a teologią. W tym sensie można mówić o wzajemnej zależności rozumu i wiary, która żadnemu z tych rodzajów poznania nie tylko nie przynosi ujmy, ale wręcz ubogacenie i pożytek.

13. Z tym wiąże się konieczność uzupełnienia klasycznej definicji o wymiar wiary. Tym bardziej, że pojawiło się już wiele komplementarnych definicji człowieka, pragnących jakby uzupełnić tamtą, jak np. *ens amans*<sup>22</sup> czy *ens orans*<sup>23</sup>; nie wydaje się rzeczą niewłaściwą, aby o człowieku mówić także jako o *ens credens* (istota wierząca). To określenie domaga się obecności we współczesnej antropologii.

14. Dzisiaj bowiem, jak nigdy opozycja między rozumem a wiarą coraz bardziej, przynajmniej teoretycznie, przestaje być aktualna. *Konflikt między nauką i wiarą* — jak pisze Olivier Costa de Beauregard — *jest nie tylko czymś nie do pomyślenia sam w sobie, ale komuś, kto choć trochę rozmyślał nad ewangelią, wydaje się po prostu bluźnierstwem*<sup>24</sup>. Jeżeli są sprzeczności, to dlatego że albo przyjęto za prawdę wiary to, co nią nie jest albo za prawdę rozumu, to co nią nie jest. Wiara wyznacza rozumowi pewne nowe perspektywy, rozum zaś towarzyszy wierze i sprawia, że staje się ona rozumna<sup>25</sup>. Istnieją zniekształcenia nauki na rzecz rozumu, gdy pomija się to, co mogłoby przemawiać na rzecz Boga; ale istnieją też zniekształcenia nauki na rzecz wiary, gdy lekceważy się to, co zdaje się przemawiać na rzecz Jego nieistnienia<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> St. Kowalczyk, *Kim jest człowiek? Elementy antropologiczne*, Wrocław 1992, s. 113–119.

<sup>23</sup> B. Dembowski, *Człowiek w poszukiwaniu Boga*, w: *W kierunku człowieka*, Warszawa 1971, s. 152; „A jeśli to prawda — pisze ks. Dembowski — co Jezus z Nazaretu mówił o sobie i o Ojcu [...] i o Duchu świętym? Czy nie powinieneś zwątpić w swoje zwątpienie, zwątpić w swoją niewiarę? Pamiętaj, że nie wierzyć w istnienie Boga, to znaczy wierzyć, że On nie istnieje. A śniem twierdzić, że ta wiara jest mniej uzasadniona”.

<sup>24</sup> T. en z e, *Zagadnienie wiary naukowca*, w: *Nauka i technika a wiara*, Warszawa 1969, s. 64.

<sup>25</sup> Ph. R o q u e p l o, *Czy wiara musi być trudna?*, w: *Nauka i technika a wiara*, Warszawa 1969, s. 23.

<sup>26</sup> J. A b e l e, *Niezależność metody naukowej oraz wolność badacza w stosunku do problemu wiary*, w: *Nauka i technika a wiara*, Warszawa 1969, s. 84–106; J. R o s t a n d, *L'Homme*, Paris 1961; A. V a n d e l, *L'Homme et l'Evolution*, Paris 1958, s. 50–62.

15. Współcześnie, wbrew pozorom antagonizm między nauką a wiarą słabnie. Ludzie wierzący i niewierzący przyjmują te same fakty naukowe. Ugruntowuje się też coraz bardziej świadomość, że nauka nie ma monopolu na prawdę. Nauka i filozofia nadto obracają się w różnych płaszczyznach, które na siebie nie zachodzą i z tej racji nie może być między nimi żadnego konfliktu; jedna płaszczyzna dotyczy faktów wyłącznie poznawczych, a druga dotyczy faktów, które mają znaczenie zbawcze<sup>27</sup>.

16. Czas najwyższy, aby dostrzec między nimi pozytywny, wzajemnie ubogacający stosunek. Autonomia filozofii i teologii nie oznacza braku kontaktu czy wzajemnych usług. Filozofia jako służebnica teologii nie oznacza niewolnicy, ale współpracownicy. Dzięki filozofii wiele prawd teologicznych nabiera głębi. Np. filozoficzne pojęcie śmierci pozwala lepiej rozumieć teologię krzyża, pogłębione zaś pojęcie macierzyństwa daje lepsze zrozumienie macierzyństwa Maryi wobec Chrystusa, rozumienie posilku daje lepsze rozumienie Eucharystii, dobra filozoficzna teoria człowieka pozwala głębiej wniknąć w tajemnicę Wcielenia<sup>28</sup>, a filozofia wspólnoty pozwala nawet na lepsze wniknięcie w tajemnicę Trójcy Świętej<sup>29</sup>.

*Dzięki zaś wierze rozum wchodzi w życie człowieka, staje się, być lub nie być* ludzkiego istnienia, sprawia, że człowiek nabiera dystansu i zarazem angażuje się w świat, w którym istnieje. Dzięki niej człowiek widzi swoją niemoc, także intelektualną i ograniczenia. Rozum bez wiary religijnej staje się szaloną wiarą w samego siebie, wiarą w tym przypadku najbardziej ślepą, jaką można sobie wyobrazić. Podejmuje wtedy problemy, które dla człowieka nie są istotne, ale przypadkowe. Dopiero w momencie, kiedy podejmuje problemy zasygnalizowane przez wiarę, zauważa swoją wartość, jego myślenie zyskuje na znaczeniu; staje się myśleniem o najważniejszych dla człowieka wydarzeniach, w których centrum jest fakt Wcielenia się Boga w naturę ludzką, objawienie się Boga w Ciele (1 J 4,8), o wydarzeniach, których własnymi siłami nie jest w stanie odkryć<sup>30</sup>.

Tak więc wiara i rozum zakorzenione w jednym podmiocie, zachowując swoją autonomię, na różny sposób z sobą współpracują. Odkrywanie i uzasadnianie tych dróg i sposobów współpracy jawi się jako jedno z najważniejszych zadań ludzkiej aktywności poznawczej.

17. Zwraca na to uwagę Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* (*Wiara i rozum*), gdy wskazując na negatywne konsekwencje oderwania rozumu od wiary i wiary od rozumu (takie jak racjonalizm, nihilizm, a także fideizm, który wiarę sprowadza tylko do uczuć i przeżyć, a w konsekwencji nawet do przesądu i mitu), wzywa odbiorców swojej encykliki do odbudowania ich rozerwanej jedności. *Istnieje głęboka i nierozdzielna jedność — pisze w swoim wielkim dokumencie — między poznaniem rozumowym a poznaniem wiary i dlatego nie można rozdzielić wiary i rozumu nie pozbawiając człowieka możliwości właściwego poznania siebie,*

<sup>27</sup> A. Vandael, *op. cit.*, s. 16–17, gdzie podkreśla, że nauka mówi o innych prawdach niż wiara i dlatego uzgadnianie prawd wiary i prawd nauki jest nieporozumieniem.

<sup>28</sup> M. Nedoncelle, *Teologia a filozofia, czyli o metamorfozach służebnicy*, *Concilium* (wyd. pol.) 1–10 (1965/6), s. 452–454.

<sup>29</sup> Tamże, s. 455.

<sup>30</sup> K. Barth, *Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik*, Basel 1967, s. 131–148, 174.

*świata i Boga*<sup>31</sup>. Oderwanie rozumu i wiary — zdaniem Papieża — to owoc niewłaściwego rozumienia ich autonomii<sup>32</sup>.

18. Problem stosunku rozumu i wiary jawi się więc jako jeden z najważniejszych problemów naszego czasu, problem, który czeka na swoje zadowalające rozwiązanie. Od jego rozwiązania zależy wielu innych bardzo ważnych problemów ludzkich. Właściwe ustawienie i rozwiązanie tego problemu może pomóc przede wszystkim we właściwym rozumieniu autonomii człowieka, zarówno w jego wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Autonomia nie będzie tu utożsamiana z niezależnością, a tym bardziej z absolutną niezależnością. Zależność zaś nabierze charakteru pozytywnego, stanie czymś normalnym tak, jak obserwujemy ją w świecie zjawisk w przyrodzie; stanie się współzależnością i zarazem warunkiem autonomii człowieka.

## GLAUBEN UND RATIO IN DER PHILOSOPHIE

### ZUSAMMENFASSUNG

Der Verfasser des Artikels versucht auf eine philosophische Weise die Frage nach den Menschenwegen zu beantworten, die zur Erkenntnis der absoluten Wahrheit führen. Es handelt sich um Antwort auf die Frage, im welchem Grade die Philosophie außer der routinierten Wegen der menschlichen Erkenntnis auch die Erkenntnis durch den Glauben berücksichtigt. Eine oft verbreitete Meinung behauptet, die Erkenntnis durch den Glauben sei der einzige und monopolisierte Weg der theologischen Erkenntnis. Die Abwesenheit der Glaubenserkenntnis ist für diverse Erkenntnistheorien typisch. Viele sind sogar der Meinung, dass die rationale Erkenntnis die Erkenntnis durch den Glauben ausschließe. Andere, die mit dieser Feststellung nicht einverstanden sind, fallen ins andere Extrem indem sie behaupten, dass zumindest im Bereich der religiösen Wahrheiten der einzig richtige Erkenntnisweg der Weg durch den Glauben sei. In diesem Kontext soll die These von der Komplementarität von diesen zwei Erkenntnisarten als selbstverständlich erscheinen, obwohl es für viele nicht der Fall ist.

Der Verfasser stellt die These, dass sich die Vernunft- und die Glaubenserkenntnis auf dem Weg zur absoluten Wahrheit nicht nur ergänzen, sondern auch gegenseitig bedingen. In diesem Sinne sind nicht nur der extreme Rationalismus und Fideismus unannehmbar. Auch die Ansicht, dass die Vernunft- und die Glaubenserkenntnis voneinander unabhängig sein sollen, scheint unakzeptabel zu sein. In seinem Artikel zeigt der Verfasser das gegenseitige Bedingen und die Wechselbeziehung dieser zwei Erkenntniswegen, die eigentlich ohne einander nicht funktionieren könnten. Die gegenseitige Abhängigkeit der Erkenntnis hindert aber nicht ihrer Autonomie. Die Erfahrung lehrt eher, dass die Unabhängigkeit der Erkenntnis mit der Gefahr des Separatismus droht. Das betrifft sowohl die Vernunft-, als auch die Glaubenserkenntnis. Von dieser Wechselbeziehung zeugen die Genesen des menschlichen Wissens und des Glaubens, zeug der Prozess des Aufwachsens durch den Glauben und durch das rationale Wissen.

Der von dem Verfasser vorgeschlagene Weg ist das Postulat der Revision von klassischen Vorstellungen, die den Menschen ausschließlich in rationalen Kategorien betrachten, ohne die Rolle des Glaubens für das menschliche Dasein und die Entwicklung seiner Persönlichkeit zu berücksichtigen. Der Autor des Artikels ist davon überzeugt, dass derartige Revision zur einigermaßen leichter Lösung von Problemen beitragen würde, die durch Unklarheiten in diesem Bereich verursacht sind. Das u.a. fordert der Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Fides et ratio*, wenn er von der tiefen und unzerreißbaren Einheit der Vernunft- und der Glaubenserkenntnis spricht.

<sup>31</sup> Jan Paweł II, Enzyklika *Fides et ratio*, jw., s. 48.

<sup>32</sup> Tamże, s. 46.

## ROZWAŻANIA OJCA ŚWIĘTEGO JANA PAWŁA II W ENCYKLICE *FIDES ET RATIO*

Treść: Wprowadzenie. — I. Człowiek chce znać prawdę. — II. Poszukiwanie prawdy w teorii i praktyce. — III. Pytania o prawdy zasadnicze. — IV. Wiele jest prawd, w które po prostu się wierzy. — V. Wiara chrześcijańska ukazuje pełnię prawdy w Jezusie Chrystusie. — VI. Maryja — jako wzór dla filozofów i teologów. Zakończenie — Zusammenfassung.

*Człowiek dąży do prawdy*  
— przez osobiste poznanie,  
— przez zawierzenie innym,  
— przez wiarę w objawione Słowo Boże

### WPROWADZANIE

Ostatnia encyklika Jana Pawła II pod tytułem *Fides et ratio* została opublikowana 14 września 1998 r. w Święto Podwyższenia Krzyża Świętego, w dwudziestą rocznicę Pontyfikatu.

Papież stara się w tej encyklice ukazać i wyjaśnić drogę, jaką przebywa człowiek, który dążąc swym rozumem do poznania prawdy o otaczającym go świecie i o sobie samym, dociera w końcu do prawdy objawionej przez samego Boga. Prawda objawiona nie sprzeciwia się rozumowi, chociaż przewyższa jego naturalne zdolności poznawcze. Dlatego też do przyjęcia prawdy zawartej w Bożym Objawieniu potrzebna jest nadprzyrodzona pomoc ze strony Boga czyli łaska Boża. W tym też momencie rozpoczyna się już droga wiary w Objawienie Boże.

W podjętym obecnie studium na temat encykliki *Fides et ratio*, która prezentuje bogatą w swej treści panoramę zagadnień, chcemy szczególnie zwrócić uwagę na ważny wątek myślowy, uwyraźniony w tym dokumencie. Jest to mianowicie wymiar antropologiczny, czyli ukazanie człowieka w jego dążeniu do poznania prawdy, a w konsekwencji także jego otwarcie się na przyjęcie przez wiarę objawionej prawdy Bożej.

Ojciec św. przypomina tutaj słowa ze swej pierwszej encykliki — *Redemptor hominis*, gdzie napisał: *Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. [...] Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi*

*i okazuje mu najwyższe jego powołanie*<sup>1</sup>. Powyższą swoją wypowiedź określa Papież jako *jeden z niezmiennych punktów odniesienia dla mego nauczania*<sup>2</sup>.

Poznaniem prawdy w zakresie podstawowym zajmuje się filozofia. Jest to droga rozumu. Poznanie zaś prawdy objawionej przez Boga należy do teologii, która korzysta przy tym z pomocy filozofii. To jest droga wiary. *Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy* — pisze Ojciec św. w pierwszych słowach encykliki, różnicując te dwie sfery ludzkiego poznania i jednocześnie stwierdzając ich wzajemną zależność i pomocniczość.

W siedmiu rozdziałach encykliki ukazane są kierunki oraz sposoby współdziałania ludzkiego rozumu z postawą wiary w prawdę objawionego Słowa Bożego. Jan Paweł II nawiązuje do naturalnego procesu szukania prawdy, jaki właściwy jest każdemu człowiekowi. Przypomina przy tym wybitnych filozofów chrześcijańskich i teologów takich jak: św. Augustyn, św. Anzelm z Canterbury, św. Tomasz z Akwinu. Oni właśnie podkreślali, że filozofia współdziała z teologią w przyjęciu prawd wiary. Papież powołuje się również na dokumenty soborowe oraz na wypowiedzi papieskie, publikowane w ciągu dziejów Kościoła.

Ojciec św. wymienia błędy filozoficzne oraz zwraca uwagę na ich konsekwencje odnośnie relacji między rozumem a wiarą. Charakteryzuje takie stanowiska filozoficzne jak: fideizm, racjonalizm, ontologizm<sup>3</sup>, dalej eklektyzm, historyzm, scjentyzm, pragmatyzm, nihilizm<sup>4</sup>.

## II. CZŁOWIEK CHCE ZNAĆ PRAWDĘ

Podchodząc kolejno do poszczególnych zagadnień rozważanych w encyklice, Papież stwierdza, że człowiek chce znać prawdę o swoim istnieniu. Po co istnieje?, i dlaczego istnieje? Początkiem zaś tego procesu poszukiwań jest stan zadziwienia nad sobą, nad swoim otoczeniem, nad całym światem. To „zadziwienie” prowadzi z kolei do planowego zastanawiania się i pobudza do głębszej kontemplacji<sup>5</sup>.

Jan Paweł II zwraca uwagę na to, że człowiek posiada zdolność abstrakcyjnej refleksji, która otwiera przed nim drogę do stopniowego zdobywania systematycznej wiedzy. Podstawą zaś w tym zdobywaniu wiedzy jest myślenie filozoficzne. Opiera się ono na niepisanych zasadach filozoficznych, które uznaje każdy zdrowo myślący człowiek. Mówi się wtedy, że taki człowiek posiada „zdrowy rozum” (*recta ratio*), który potrafi we właściwy sposób dążyć do poznania prawdy<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> RH 8; por. FR 60.

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> FR 52.

<sup>4</sup> Tamże 86–91.

<sup>5</sup> FR 4.

<sup>6</sup> Tamże.

## III. POSZUKIWANIE PRAWDY W TEORII I W PRAKTYCE

*Człowiek ma zadanie badać rozumem prawdę i na tym polega jego godność*<sup>7</sup> — czytamy słowa Ojca św. Poznając zaś prawdy cząstkowe dociera do Prawdy Najwyższej, jaką jest Bóg. *W Bogu znajduje się początek wszystkich rzeczy, w Nim mieszka pełnia tajemnicy*<sup>8</sup>.

Rozum i wiara stanowią dwie rzeczywistości, które łączy ze sobą więź wzajemności. One bowiem wzajemnie się przenikają a nie rywalizują z sobą. Tę myśl nieustannie podkreśla Papież.

Człowiek nie tylko chce poznać otaczającą go rzeczywistość i dlatego ciągle szuka prawdy. Trzeba jeszcze zauważyć, jak pisze Autor encykliki, że człowiek posiada taką szczególną właściwość, która polega na świadomości zdobytej wiedzy. W całym stworzonym świecie tylko człowiek taką świadomość posiada<sup>9</sup>.

To szukanie prawdy odbywa się zarówno w dziedzinie teoretycznej jak również w codziennym praktycznym działaniu. Człowiek bowiem chce znać prawdę o dobru, które czyni, albo też które powinien wykonać. Po rozeznaniu prawdy o dobru czyli po stwierdzeniu prawdziwego a nie pozornego tylko dobra w danym przypadku, człowiek kieruje się własnym rozumem oraz wolnym wyborem tego właśnie dobra. Wybierając zaś prawdziwe wartości, człowiek doskonali swoją osobowość. Tutaj otwiera się sfera ludzkiej moralności<sup>10</sup>.

## IV. PYTANIA O PRAWDY ZASADNICZE

W ciągu całego swojego życia człowiek stawia pytania o prawdy podstawowe i nieuniknione. Pyta więc o sens i o cel swojego istnienia. Do takich pytań prowadzi go codzienne doświadczanie trudności, niepowodzeń i cierpienia. Jako fakt nieunikniony staje też przed nim śmierć<sup>11</sup>.

Szukając prawd pośrednich, człowiek zmierza ciągle do poznania Absolutu, który jest w stanie uwiarygodnić jego poszukiwania prawdy i nadać im sens. Ojciec św. zwraca tutaj uwagę na to, że każdy człowiek ma swój własny sposób poszukiwania prawdy i stosuje do tego jakąś własną, osobistą filozofię przy formowaniu swoich przekonań<sup>12</sup>.

Często jednak zdarza się, że człowiek popełnia błędy na drodze odkrywania prawdy. Bywa też, że poznawszy już prawdę, nie chce jej przyjąć, ponieważ obawia się jej konsekwencji. Mimo to, jak stwierdza Papież — *prawda zawsze ma jakiś wpływ na jego życie*<sup>13</sup>. *Można zatem określić człowieka jako tego, który szuka prawdy* — konkluduje swoją wypowiedź na tym etapie Ojciec św.<sup>14</sup>

<sup>7</sup> FR 17.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> FR 25.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> FR 26.

<sup>12</sup> FR 27.

<sup>13</sup> FR 28.

<sup>14</sup> Tamże.

## V. WIELE JEST PRAWD, W KTÓRE PO PROSTU SIĘ WIERZY

Każdy człowiek stopniowo dorasta i dojrzewa w rodzinie i w społeczeństwie. Z biegiem czasu przyjmuje tradycje i kulturę swego środowiska. Wpojone za młodu przekonania poddaje pod kontrolę osobistej rozumnej refleksji. Wtedy zaś, albo przyjmuje je jako własne, albo też odrzuca<sup>15</sup>.

Trzeba zauważyć, że o wiele więcej jest takich prawd, w które się wierzy, niż tych, które można samemu zweryfikować. Jan Paweł II podkreśla, że każdemu z nas potrzebna jest wiara w te prawdy, które przekazują nam inni. Tutaj okazuje się konieczne świadectwo tych ludzi, którzy sami widzieli, sami słyszeli, którzy osobiście doświadczyli, albo sprawdzili fakty, które głoszą i za prawdę podają<sup>16</sup>.

Ojciec św. zwraca uwagę, że ludzie wykazują psychologiczne zapotrzebowanie na prawdę. Z tym zaś łączy się konieczność naturalnej wiary, jaką okazuje jeden drugiemu, przyjmując, że mówi on prawdę. *Człowiek, istota szukająca prawdy, jest więc także tym, którego życie opiera się na wierze* — czytamy w encyklice<sup>17</sup>. Papież wyraźnie stwierdza, że społeczne życie ludzkie potrzebuje zwyczajnej naturalnej wiary, która budzi wzajemne zaufanie i stanowi fundament dla tworzenia różnego rodzaju wspólnot.

Wiedza przyjęta od kogoś na podstawie wiary w jego słowa, jest bogatsza o wymiar tych wartości, które inicjują więź międzyosobową. W takiej też sytuacji kształtuje się zdolność „zawierzenia” komuś. Tę postawę zawierzenia drugiemu człowiekowi Jan Paweł II określa jako „dar z siebie”. Wtedy bowiem osoba przyjmująca przekazywaną jej prawdę okazuje ufność a także nabiera poczucia pewności i bezpieczeństwa. Rozum ludzki, który w swoim dążeniu do prawdy potrzebuje oparcia, szuka go właśnie w ufnym dialogu, w wierności drugiej osobie i w szczerzej przyjaźni. Taka zaś postawa kształtuje się przez przyjęcie wiary w przekazywaną przez kogoś prawdę<sup>18</sup>.

Kierując się własną obserwacją życia społecznego, można z całym przekonaniem stwierdzić, że bez szacunku dla prawdy i bez stosowania naturalnej wiary w kontaktach między ludźmi rozbijają się wszelkie wspólnoty. Zatraci się też pokój i jedność w różnych wymiarach. Nie będzie możliwe dążenie do wspólnego dobra. W rezultacie życie społeczne przekształci się w „samotny tłum”.

Ojciec św. podaje tutaj przykład męczenników, którzy dając świadectwo Prawdzie Bożej, poświęcili za nią swoje własne życie<sup>19</sup>.

## VI. WIARA CHRZEŚCJAŃSKA UKAZUJE PEŁNIĘ PRAWDY W JEZUSIE CHRZYSTUSIE

Wiara chrześcijańska, przekazując prawdę objawioną przez Boga, przychodzi z pomocą człowiekowi, ponieważ daje mu Chrystusa, jako Tego, który jest Osobą

<sup>15</sup> FR 31.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> FR 32.

<sup>19</sup> Tamże.



godną najwyższej wiary. Chrystus jako Bóg w błąd wprowadzać nikogo nie chce i nie może. Pomoc łaski Bożej, wysłużonej przez Zbawiciela, oświeca ludzki rozum i zapewnia właściwą drogę życia każdemu wierzącemu<sup>30</sup>.

W świetle dotychczasowych rozważań nad naturalną potrzebą prawdy, jaką przejawia każdy człowiek, oraz potrzebą wiary w słowo drugiego człowieka, przychodzi pytanie, dlaczego tak trudno zdobyć się nieraz na wiarę w słowo Bożego Objawienia, które w najwyższym stopniu zasługuje na wiarę i zaufanie? Dlaczego jest tylu niewierzących?

*Właśnie to jedność prawdy naturalnej i objawionej znajduje żywe i osobowe wcielenie w Chrystusie*<sup>31</sup>. Poznanie przez wiarę nie jest nigdy sprzeczne z naturalnym ludzkim poznaniem. Ojciec św. powołuje się na wypowiedzi zawarte w księgach Nowego Testamentu, które mówią, że to czego ludzki rozum szuka, można znaleźć tylko w Chrystusie. W Nim jest *pełnia prawdy*<sup>32</sup>.

Jan Paweł II przypomina postać św. Tomasza z Akwinu, dominikanina, żyjącego w XIII wieku, który ma szczególną zasługę, w ukazywaniu harmonii, jaka zachodzi między rozumem a wiarą. Dowodził on w swoich dziełach filozoficzno-teologicznych, że światło rozumu i światło wiary pochodzą z jednego źródła — od Boga, dlatego nie mogą sobie zaprzeczać. Rozum może być skuteczną pomocą dla wiary w poznawaniu prawd objawionych. Wiara natomiast może zaufać rozumowi<sup>33</sup>.

Św. Tomasz stanowi cenny przykład dla uprawiania teologii. Precyzując zasługę św. Tomasza, Papież stwierdza, że: *Zamiarem Magisterium (czyli Urzędu Nauczycielskiego Kościoła) było i nadal jest ukazanie św. Tomasza jako autentycznego wzoru dla wszystkich poszukujących prawdy. W jego refleksji bowiem wymogi rozumu i moc wiary połączyły się w najbardziej wzniosłej syntezie, jaką kiedykolwiek wypracowała ludzka myśl*<sup>34</sup>.

## VII. MARYJA JAKO WZÓR DLA FILOZOFÓW i TEOLOGÓW

Na zakończenie encykliki Jan Paweł II zwraca się do Maryi, którą Kościół wielbi jako „Stolicę Mądrości”. Maryja, przyjmując powołanie na Matkę Zbawiciela, została wezwana do ofiarowania swojej Osoby, swego człowieczeństwa i swojej kobiecości na to, aby Syn Boży mógł stać się człowiekiem i przyjść na świat dla zbawienia wszystkich ludzi. W Matce Bożej koncentruje się niejako w głębszej i tajemniczej symbiozie sfera filozofii czyli wizualna egzystencja ludzka z całym jej cielesno-duchowym wyposażeniem świadomie poddana Woli Bożej, ze sferą teologii, jaką wyraża unikalne powołanie na Matkę Boga-Człowieka, Zbawiciela świata oraz przyjęcie go przez Maryję<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> FR 33.

<sup>31</sup> FR 34.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> FR 43.

<sup>34</sup> FR 78.

<sup>35</sup> FR 108.

## ZAKOŃCZENIE

Na koniec omawianej encykliki Jan Paweł II pisze, że trzeba *dostrzec wewnątrz człowieka, którego Chrystus zbawił przez tajemnicę swojej miłości*<sup>26</sup>. Papież nadmienia przy tym, że współczesność mylnie sądzi jakoby człowiek był absolutnym panem samego siebie i posiadał nieograniczoną wolność. Jest jednak przeciwnie: człowiek bowiem może zachować swoją ludzką godność, a więc swoją rozumną wolność jedynie wtedy, gdy stanie w prawdzie wobec Boga<sup>27</sup>.

Warto jeszcze przypomnieć, że Jan Paweł II w swoich poprzednich dokumentach koncentruje również uwagę na człowieku, którego zbawił Chrystus. I tak w pierwszej swojej encyklice *Redemptor hominis* pisze, że *człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa*<sup>28</sup>.

Omawiając zagadnienie pracy w encyklice *Laboram exercens* Papież stwierdza, że *człowiek jest powołany do pracy. Praca wyróżnia go wśród reszty stworzeń [...] tylko człowiek jest do niej zdolny*<sup>29</sup>.

W Liście apostołskim *Mulieris dignitatem* czytamy, że *objawiona prawda o człowieku jako „obrazie i podobieństwie Boga” stanowi niezmienną podstawę całej chrześcijańskiej antropologii*<sup>30</sup>.

W encyklice *Centesimus annus* Jan Paweł II stwierdza: *Głosząc człowiekowi Boże zbawienie, ofiarowując i przekazując Boże życie [...] Kościół przyczynia się do ubogacenia godności człowieka. Nie może on nigdy zaniechać spełniania swojej religijnej i transcendentnej misji dla dobra człowieka*<sup>31</sup>.

Wymiar antropologiczny encykliki *Fides et ratio* oraz innych dokumentów papieskich ciągle na nowo uprzytamnia całemu Kościołowi, że *tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne* (J 3,16).

ÜBERLEGUNGEN DES HEILIGEN VATERS JOHANNES PAUL II.  
IN ENZYKLIKA *FIDES ET RATIO*

## ZUSAMMENFASSUNG

Die am 14. September 1998 veröffentlichte Enzyklika „Fides et ratio” beschäftigt sich mit dem Weg des Menschen von der rationalen Erkenntnis bis zur Anerkennung der geoffenbarten Wahrheit durch Glauben. Der Papst erläutert die Rolle der Philosophie und Theologie bei der Bildung des Glaubens, indem er hl. Augustinus, hl. Anselmus und hl. Thomas von Aquin erwähnt, die die rationale Erkenntnis mit der Erkenntnis Gottes mittels Glaubens verbundeneten.

<sup>26</sup> FR 107.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> RH 14.

<sup>29</sup> LE, wstęp.

<sup>30</sup> MD 6.

<sup>31</sup> CA 55.

Die Enzyklika zeigt den Menschen als das Wesen, das nach der Wahrheit strebt, das nach ihr in der Theorie und in der Praxis sucht. Der Mensch stellt Fragen nach den grundsätzlichen Wahrheiten und sucht die Antworten. Die endgültige Wahrheit findet er aber nur bei Gott.

Es gibt viele Wahrheiten, an die man einfach glaubt. Der Mensch ist doch nicht in der Lage selber alle Wahrheiten mit eigenen Erfahrungen nachzuprüfen. Und wenn er einer anderen Person vertraut, so beweist er ihr seine Zuversicht, was eine Basis für das Entstehen der sozialen Beziehungen bildet.

Der Heilige Vater schreibt, dass es einen natürlichen und einen religiösen Glauben gebe. Der eine nehme viel Platz im Menschenleben ein, der andere beziehe sich auf Gott. Und so sei die Vorstellung der Person Jesu Christi als Aushändiger der im Evangelium beinhalteten geoffenbarten Wahrheit ein religiöser Glauben. Johann Paul II. betont dabei, dass sich Vernunft und Glauben bei der Suche nach der Wahrheit gegenseitig ergänzen sollten. Ein Beispiel für die Einigung der Philosophie und der Theologie auf dem Weg zum Glauben sollte Maria, die Mutter Jesu sein, denn sie opferte ihre Menschlichkeit und ihre Weiblichkeit dem Gott, indem sie Mutter des Welterlösers wurde.

In der Enzyklika „*Fides et ratio*“ wurde die Aufgabe jedes Menschen gezeigt, der durch die Erkenntnis der natürlichen Wahrheit nach der vom Gott geoffenbarten Wahrheit strebt.



## KOŚCIÓŁ A UNIWERSYTET DZIŚ

**Treść:** — I. Teologia w średniowiecznych uniwersytetach. — II. Konflikt teologii i nauki nowożytnej. — III. Misja uniwersytetu na przełomie XX i XXI wieku. — IV. Praktyka Stołicy Apostolskiej wobec uniwersytetów. — V. Potrzeba dialogu między chrześcijaństwem a światem współczesnej nauki. — Zusammenfassung.

Uniwersytety są typowo europejskim zjawiskiem<sup>1</sup>. Ich powstanie w średniowieczu było efektem długiego dziejowego procesu. Przygotowały je greckie zainteresowania przyrodznawstwem, filozofią oraz medycyną. Złożyła się na nie aktywność prawodawcza i praktyka administracyjna, a także sądowa Rzymian, cesarzy bizantyjskich, Karolingów, kościelnych centrów katechetycznych i teologicznych. Trzeba tu dodać, zarówno żydowskie, jak i chrześcijańskie zainteresowanie Biblią.

Uniwersytety powstały w wyniku rozwoju i dojrzewania szkół elementarnych przy parafiach, szkół klasztornych oraz katedralnych. Pierwszymi co do czasu powstania, uniwersytetami są uczelnie w Bolonii i Paryżu<sup>2</sup>.

### I. TEOLOGIA W ŚREDNIOWIECZNYCH UNIWERSYTETACH

Powszechnie uważa się, że uniwersytety w średniowieczu były zakładane przez Kościół. Nie jest to ściśle, a więc prawdziwe. W XIII wieku powstało 14 uniwersytetów. *Trzy z nich zaistniały z inicjatywy władców świeckich, dwa zostały powołane przez papieży, dziewięć powstało samorzutnie. Pierwszy uniwersytet państwowy powstał z woli cesarza Fryderyka II w Neapolu w 1224 roku. Pierwszy papieski w Tuluzie w 1229 roku i miał na celu zwalczanie szerzących się w Prowansji herezji<sup>3</sup>. Najczęściej zabiegano, aby Stolica Apostolska aprobowała*

<sup>1</sup> S. Wielgus, O nowym paradygmacie uniwersytetu, Lublin 1997, s. 7 i 8.

<sup>2</sup> Do najstarszych europejskich uniwersytetów należą: Bolonia (1088), Paryż (1200), Cambridge (1209), Oxford (1214), Padwa (1222), Neapol (1224), Tuluza (1229), Siena (1240), Salamanka (1254), Coimbra (1290), Rzym (1303), Perugia (1308), Florencja (1321), Grenoble (1339), Piza (1343), Praga (1349), Pawia (1361), Kraków (1364), Wiedeń (1365), Pecz (1367), Heidelberg (1386), Kolonia (1388), Ferrara (1391). Zob. N. Davies, Europa, Kraków 1998, s. 1256.

<sup>3</sup> M. Kurdziałek, Jak rodziły się uniwersytety, *Tygodnik Powszechny* 50(1993), s. 13.

powstanie nowych uczelni ze względu na ich międzynarodowy charakter oraz powoływała do istnienia (erygowała) wydziały teologiczne.

Najwybitniejszy z chrześcijańskich myślicieli wieków średnich, św. Tomasz z Akwinu, był związany przez pewien czas ze wspomnianym cesarskim *Studium Generale* w Neapolu<sup>4</sup>.

Uniwersytety w średniowieczu posiadały charakterystyczną czterowydziałową strukturę. Tworzyły ją: tzw. wydział sztuk wyzwolonych (czyli szeroko rozumianej humanistyki i filozofii), wydział prawa (cywilnego i [bądź] kościelnego), wydział medycyny oraz wydział teologii. Aby można było studiować: prawo, medycynę oraz teologię należało najpierw odbyć sześciolatek studia na wydziale sztuk wyzwolonych. Posiadanie wydziału teologii było prestiżowym, ale nie koniecznym dla istnienia uniwersytetu<sup>5</sup>. *Spośród bowiem 46 uniwersytetów jakie powstały w XIII i XIV wieku, aż 28 takiego fakultetu [teologii — przyp. mój J.J.] nie miało*<sup>6</sup>.

Najstarszy w Polsce wydział teologii powstał — w istniejącej od 1364 roku uczelni krakowskiej założonej przez króla Kazimierza Wielkiego — dopiero w 1397 roku w czasie reformy podupadłej uczelni dokonanej przez króla Władysława Jagiełłę oraz św. Królową Jadwigę<sup>7</sup>.

Uniwersytety średniowieczne walczyły o swoją autonomię wobec władz miejskich, monarchów oraz biskupów. Chodziło tu nie tylko o wolność idei, czy badań oraz nauczania ale również o swobody obywatelskie, studenckie, ekonomiczne.

Prawa i przywileje królów Francji dla profesorów i studentów Uniwersytetu w Paryżu, na początku XIII wieku, spowodowały ukształtowanie się charakterystycznej *universitas magistrorum et scholarium*. Wytworzyła się społeczność, typu korporacyjnego, rodzaj cechu łączącego nauczających i zdobywających wiedzę<sup>8</sup>.

Papież Grzegorz IX określił uniwersytet jako *parens scientiarum*, tzn. jako rodzicielkę nauk<sup>9</sup>. Tak więc do uniwersytetu jako wspólnoty: badaczy i nauczających (profesorów), profesorów i studentów, mistrza i ucznia dochodzi rozumienie uniwersytetu jako środowiska wiedzy, mądrości i nauki, jako organicznej rzeczywistości, która posiada wspólne źródło oraz tę samą naturę. *Nie dostrzega się w średniowieczu nauki poza uniwersytetami. Tam zaś uprawiana przedstawia się jako wielkie drzewo, jako jakiś rozłożysty dąb. Jego korzeniami byłyby sztuki wyzwolone; pnem — filozofia, rozumiana po arystotelesowsku, a więc bardzo szeroko; konarom odpowiadałyby wydziały prawa cywilnego i kanonicznego, medycyna oraz teologia. Ta ostatnia stanowiłaby szczytowy segment drzewa*<sup>10</sup>.

<sup>4</sup> J.A. Weisheipl, Tomasz z Akwinu, Poznań 1985, s. 29 nn.

<sup>5</sup> „Uczelnie bez teologii nazywano tylko akademią”. Zob. S. Bartnik, Wydział teologii na uniwersytecie świeckim? *Postanice Warmiński* 20(1998), s. 1.

<sup>6</sup> M. Kurdziałek, jw., s. 13.

<sup>7</sup> M. Markowski, Od katechezy misyjnej do fakultetu (966–1397), w: Wydział Teologiczny w Krakowie 1397–1997, pr. zb. pod red. S. Piecha, Kraków 1997, s. 28 nn.

<sup>8</sup> M. Kurdziałek, jw., s. 13.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Tamże.

## II. KONFLIKT TEOLOGII I NAUKI NOWOŻYTNEJ

Poważny kryzys uniwersytetów przyszedł w XIV wieku w związku z kontestacją filozofii uprawianej w tzw. szkołach oraz z rozwojem nominalizmu. Uniwersytety przestały pełnić rolę wyłącznego i spójnego środowiska naukowego. Rozpoczął się proces usamodzielniania, parcelacji oraz coraz to dalej idącej specjalizacji dyscyplin. *Renesans i reformacja odnosiły się do nauki średniowiecznej, a co za tym idzie do uniwersytetów z jawną wrogością*<sup>11</sup>. Tak było i w Krakowie. W latach dwudziestych XVI wieku życie intelektualne toczyło się nie tyle we Wszechnicy Jagiellońskiej, co w kręgach erasmian<sup>12</sup>. W epoce nowożytnej doszło do konfliktu między wiedzą a wiarą, nauką a teologią, uniwersytetem a Kościołem. *Na przełomie XVI i XVII wieku powstały nauki empiryczne, powstały jako nauki świeckie. Nie ateistyczne, jak się niekiedy sądzi, lecz świeckie. Twórcy nauk empirycznych — wśród nich Galileusz i Newton — byli prawie w stu procentach ludźmi autentycznie religijnymi. Wielu z nich (np. Newton) uważało, że przyczyniając się do naukowego postępu, oddają wielką przysługę sprawie religii. Ale były to nauki świeckie — tworzone nie przez duchownych, lecz przez świeckich i od początku uniezależnione od autorytetów kościelnych*<sup>13</sup>. Należy pamiętać, że wybitni przedstawiciele nauki nowożytnej, tacy jak: Bacon, Kartezjusz, Pascal, Locke, Spinoza, Hume, Leibniz<sup>14</sup> pracowali poza uniwersytetami.

Poszczególne dyscypliny, poczynając od empirycznych, rozluźniały swoją więź z Kościołem. Doszło do bardzo poważnego konfliktu między Kościołem a nauką nowożytną. Kościół bronił *fizyki Arystotelesa i opartego na niej obrazu świata. Teologii dotyczyło to jedynie pośrednio, o ile była ona od tego obrazu uzależniona*<sup>15</sup>. Symbolami osiągnięć i niezależności nauki nowożytnej stali się Mikołaj Kopernik, Galileo Galilei oraz Karol Darwin. Teologia i tzw. nauki kościelne zostały odseparowane od innych nauk. Jeśli teologia przetrwała w uniwersytetach, to do połowy XX stulecia była w defensywie oraz daleko idącej izolacji.

## III. MISJA UNIWERSYTETU NA PRZEŁOMIE XX i XXI WIEKU

We współczesnej dyskusji na temat natury i zadań uniwersytetu zabrał m.in. głos Leszek Kołakowski, który opowiada się za uniwersalnym rozumieniem zarówno natury tej instytucji, jak i jej funkcji. Twierdzi on, że uniwersytet to instytucja, której pierwszą powinnością jest realizacja zdolności *poznawania świata dla samego poznania*<sup>16</sup>. Równocześnie współczesny uniwersytet posiada swoje bardzo poważne, praktyczne zobowiązania. Winien bowiem całym swoim poten-

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> J. Czernkowski, Uwagi o źródłach do dziejów kultury filozoficznej w Polsce, *Znak* 32: 1980 nr 1, s. 197.

<sup>13</sup> M. Heller, Popyt i podaż na teologów, *Tygodnik Powszechny* 39(1998), s. 10.

<sup>14</sup> T. Czeżowski, O uniwersytecie i studiach uniwersyteckich, Toruń 1946, s. 5.

<sup>15</sup> M. Heller, *ju.*, 10.

<sup>16</sup> L. Kołakowski, Po co uniwersytet? *Gazeta Wyborcza* 14 III 1994, nr 61, s. 10.

cjałem służyć przekazywaniu i ulepszaniu wszystkich technicznych sprawności, od których życie cywilizacji zależy, włączając medycynę, inżynierię, prawo, gospodarkę i rolnictwo. Jest miejscem wiedzy służebnej względem tych sprawności<sup>17</sup>.

Zdaniem współczesnego Filozofa nie wolno w uniwersytecie rezygnować, ani z badań teoretycznych, pozornie nie przydatnych, ani też z kształcenia, ani z wdrożeń, zastosowań, z tzw. nachylenia prorokowego. *Nie ma sensu pytać, która z tych dwóch funkcji jest ważniejsza, jednakże wolno powiedzieć tyle: uniwersytet, od którego oddzieliłoby się wszystkie nauki stosowane, byłby wybitnie zubożony i, być może, utraciłby społeczną wiarygodność i prawomocność, ale uniwersytet, który byłby całkowicie sprowadzony do zestawu szkół zawodowych, przestałby być uniwersyteciem i utraciłby tę funkcję, która go historycznie [...] definiuje<sup>18</sup>.*

L. Kołakowski przestrzega wyraźnie, aby nie oceniać roli uniwersytetu wyłącznie poprzez jego społeczną i gospodarczą przydatność, np. poprzez realizację zamówień i ekspertyz dla potrzeb przemysłu, a także poprzez jego samodzielność (samowystarczalność) ekonomiczną. Istnieje jednak taka tendencja wśród polityków gospodarczych, pragmatyków. Filozof ujmuje ich rozumowanie w formie pytań. Powiada: *Każdemu wolno, jeśli chce, studiować język Hetytów, czarne dziury, różnice między św. Cyprianem a św. Augustynem w interpretacji sakramentu chrztu albo japońskie ogrody Zen, dłaczego jednak podatnik ma za to płacić? I jaki pożytek ma ów podatnik z takich zatrudnień<sup>19</sup>.* Zwycięstwo tego typu myślenia oznaczałoby koniec idei uniwersytetu oraz w znacznym stopniu ruinę cywilizacji. Bo przecież — pyta prowokacyjnie Oxfordczyk — *po co w ogóle istnieje ta kultura, która nie służy ani postępowi technicznemu, ani pomnażaniu materialnego dobrobytu? Na to pytanie jest jednakowoż jedna odpowiedź: po to, by ludzkość była tym, czym była zawsze. Jeśli kultura jest luksusem, to może dlatego, że sama ludzkość jest luksusem natury<sup>20</sup>.*

#### IV. PRAKTYKA STOLICY APOSTOLSKIEJ WOBEC UNIWERSYTETÓW

Według obowiązującego prawa kanonicznego, do Stolicy Apostolskiej należy erygowanie katolickich wydziałów teologii, samodzielnych, bądź wchodzących w struktury uniwersytetów państwowych czy katolickich<sup>21</sup>. Stolica Apostolska sytuuje często ośrodki teologiczne w centrach prowincji kościelnych, czyli w stolicach metropolii. Tworzy je, gdy spełnionych jest minimum warunków. Czyni to zarówno w tzw. krajach Trzeciego Świata, jak i w krajach Europy środkowej oraz wschodniej, gdzie np. uruchomiono na nowo (po roku 1989) wydział teologii na uniwersytecie w Pradze, z sekcją teologii katolickiej obok teologii husyckiej

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> KPK kan. 816; Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 roku, art. 15.



i ewangelickiej. Stolica Apostolska przyjmuje jako zasadę dostosowanie struktur i poziomu nauki kościelnej do wymagań oraz poziomu świeckich uniwersytetów danego kraju czy regionu geograficznego.

## V. POTRZEBA DIALOGU MIĘDZY CHRZEŚCIJAŃSTWEM A ŚWIATEM WSPÓŁCZESNEJ NAUKI

Myślenie Kościoła jest wobec instytucji uniwersytetu z zasady pozytywne. Jest to przecież sprawdzone miejsce badań i nauczania. Kościół współczesny nie boi się ewentualnych i nieuniknionych napięć pomiędzy różnymi dyscyplinami wiedzy a teologią. Jest także świadom wielu historycznych zaszłości, uprzedzeń oraz własnych błędów. Według nauki Soboru Watykańskiego II, a następnie papieża Pawła VI i Jana Pawła II Kościół powinien prowadzić dialog ze światem. *W liście z okazji 300-lecia wydania Principiów I. Newtona (1988) [Jan Paweł II] podkreśla konieczność współpracy między przedstawicielami myśli chrześcijańskiej, a współczesną nauką i filozofią. Wyraża żal z powodu istniejącego w środowiskach akademickich rozdziału między prawdą i wartościami oraz izolacji między kulturą naukową, humanistyczną i religijną. Ubolewa, że w przeszłości Kościół nie zawsze przestrzegał metodologicznej autonomii nauki. Wskazując na potrzebę jedności, [Jan Paweł II] stwierdza, że „jedność, której poszukujemy nie jest identycznością. Kościół nie proponuje nauce, by stała się religią, ani religii, by stała się nauką. Przeciwnie, jedność zawsze zakłada różność i integralność swoich elementów. [...] Zarówno religia jak i nauka muszą zachować swą autonomię i zróżnicowanie. Religia nie opiera się na nauce, ani nauka nie jest ekstrapolacją religii. Każda z nich powinna posiadać własne zasady, układ procedur, zróżnicowanie interpretacji i swoje własne wyniki” [Pismo Jana Pawła II do Ojca George’a V. Coyne’a 1990, s. 7.]<sup>22</sup>. Istnieją różne naturalne areopagi, tzn. uprzywilejowane miejsca dla spotkania teologii z humanistyką i przyrodoznawstwem. Właściwym miejscem dla naukowej, tzn. krytycznej, rzeczowej, obiektywnej, metodycznej dyskusji wydaje się być uniwersytet publiczny.*

## KIRCHE UND UNIVERSITÄT HEUTZUTAGE

### ZUSAMMENFASSUNG

Die ältesten Universitäten in Europa entstanden mit der Zustimmung des Apostolischen Stuhles. Zur vollständigen Struktur einer Universität gehörte damals auch eine theologische Fakultät. Infolge eines Konfliktes zwischen der Wissenschaft und dem Glauben wurde in neueren Zeiten die Verbindung zwischen der Universität und der Kirche immer lockerer. Die Theologie wurde isoliert.

<sup>22</sup> A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 246.

Heutzutage finden die Diskussionen über die Funktion einer Universität statt. Unter diversen Meinungen ist die Überzeugung von der Notwendigkeit der Achtung auch für das Theoretische und nicht nur für das Pragmatische bemerkenswert. Die moderne Kirche ist der Meinung, dass die Existenz einer theologischen Fakultät an einer weltlichen Universität eine natürliche Möglichkeit für den Dialog zwischen der Wissenschaft und der Religion bildet.

## MARIOLOGIA KAZAŃ MARYJNYCH ŚW. WAWRZYŃCA Z BRINDISI

Treść: Wstęp. — I. Niepokalane Poczęcie. 1. Dogmat. 2. Teologia św. Wawrzyńca z Brindisi. — II. Wiczyście Dziewictwo. 1. Dogmat. 2. Teologia św. Wawrzyńca z Brindisi. — III. Boskie Macierzyństwo. 1. Dogmat. 2. Teologia św. Wawrzyńca z Brindisi. — IV. Chwalebne Wniebowzięcie. 1. Dogmat. 2. Teologia św. Wawrzyńca z Brindisi. Zakończenie. — Zusammenfassung.

### WSTĘP

Koniec XVI i początek XVII wieku jest okresem rozwoju mariologii. Przyczyniło się do tego odrodzenie nauk teologicznych, powrót do źródeł, do Pisma św. i Tradycji<sup>1</sup>. Juliusz Cezary Russo, w zakonie kapucynów brat Wawrzyniec z Brindisi, należy do wybitnych mariologów tego okresu. Urodził się 22 lipca 1559 roku w Brindisi, w południowych Włoszech, zmarł w Lizbonie, 22 lipca 1619 roku. Beatyfikowany został w 1783 roku, kanonizowany w 1881 roku, a w 1959 roku ogłoszony został Doktorem Kościoła.

Na dorobek naukowy św. Wawrzyńca składają się dzieła dydaktyczne, apologetyczne, egzegetyczne i kaznodziejskie. Dzieła wszystkie zostały po raz pierwszy wydane drukiem w latach 1928–1956 w Padwie<sup>2</sup>.

Szczególne znaczenie dla mariologii posiada jego *Mariale*<sup>3</sup>, czyli zbiór kazań maryjnych, stanowiących świadectwo żywej wiary w Niepokalane Poczęcie, Wniebowzięcie, Wszechpośrednictwo łask i prymat Chrystusa Pana<sup>4</sup>. *Mariale* podzielone jest na dwie części. Pierwsza ma tytuł: „Sławienie i wzywianie Dziewicy Bogarodzicy”, druga natomiast zatytułowana jest: „Kazania na święta Najświętszej Maryi Panny”.

Pierwszą część *Mariale* św. Wawrzyniec złożył z siedmiu tak zwanych „traktatów” — z których pierwszy na temat „Wizji św. Jana Ewangelisty”

<sup>1</sup> A. Krupa, *Electa ut Sol*, Lublin 1963, s. 55.

<sup>2</sup> S. Laurentii a Brundisio, *Opera omnia*, Padua 1928–1956; E. Szlachowski, *Znajomość św. Wawrzyńca z Brindisi w Polsce, Studia Teologiczne Białostockie — Drohiczyńskie — Łomżyńskie* 3(1985), s. 122.

<sup>3</sup> S. Laurentii a Brundisio, *Opera omnia*, Vol. I, *Mariale*, Patavii 1964; Św. Wawrzyniec z Brindisi, *Kazania Maryjne (Mariale)*, przełożył E. Szlachowski OFM Cap., Biała Podlaska 1993. Cytuje: *Mariale*.

<sup>4</sup> L. v. Ebersberg, *Laurentius v. Brindisi*, LThK, T. VI, k. 415.

w siedmiu kazaniach omawia cudowność Maryi, Jej znakomitość, ubogacenie skarbami nadprzyrodzonymi, szczególnymi prerogatywami, nadto Jej boleści i radości oraz chwałę. — Drugi traktat „Posłał Bóg Anioła Gabriela” w szesnastu kazaniach mówi o wybraniu i przeznaczeniu Maryi, o przyczynach Bożego Weielenia, o poselstwie Archaniola Gabriela do Maryi, o okolicznościach tajemnicy Weielenia, o archanielskim pozdrowieniu Maryi, o przyczynach, dla których Bóg zaślubił Maryję, o znakomitości i wyższości tych zaślubin, o szczególnych darach Bogarodzicy jako Dziewicy, Oblubienicy, Matki, jako Domu Bożego, o skutkach tych zaślubin i o tajemnicy Zwiastowania jako typie życia chrześcijańskiego. — Trzeci traktat „Na Pozdrowienie Anielskie” w dziesięciu kazaniach głosi znaczenie pozdrowienia archanielskiego, podobieństwo Maryi do Chrystusa, świętość imienia Maryi, Jej godność i pełnię łaski, szczególne błogosławieństwo, Boskie Macierzyństwo oraz moc i miłosierdzie Najświętszej Dziewicy. — Czwarty „traktat” na temat „Pieśni Dziewicy Bogarodzicy” w dziesięciu kazaniach sławi *Magnificat* Maryi jako hymn uwielbienia Boga, wyrażający Jej mądrość, pobożność i wyższość, dziękczynienie i duchową radość, pokorę i wywyższenie, łaskę i chwałę, wielkość, zbawczą pożyteczność, moc, świętość i miłosierdzie. — Piąty traktat „Błogosławione lono” w pięciu kazaniach wysławia Boskie Macierzyństwo Bogarodzicy i Jej płodne Dziewictwo, błogosławieństwo, cześć Jej należną i Jej opiekę. — Szósty na temat „Budowla Jego” w sześciu kazaniach rozważa wielkość i znakomitość Maryi jako Miasta Bożego, umiłowanie go przez Boga, a także godność i szczęśliwość tegoż Miasta. — Siódmy i ostatni traktat pierwszej części *Mariale* osnuty na „Witaj Królowo” w sześciu kazaniach sławi Maryję jako szczególną chlubę Kościoła, źródło wszelkich łask, miłość Maryi odpowiadającą Jej godności, a także Jej autorytet; wskazuje na potrzebę wzywania Maryi i Jej czci jako Łaskawej Matki Miłosierdzia oraz wielkiej Oregdowniczki; zastanawia się nad dwunastoma tytułami Najświętszego Imienia Maryi<sup>5</sup>.

Druga część *Mariale* zawiera kazania o następujących świętach Maryjnych: 1) Niepokalane Poczęcie — jedenaście kazań uzasadniających prawdę niepokalaności poczęcia Najświętszej Maryi Panny; 2) Oczyszczenie Maryi — sześć kazań o istocie tego oczyszczenia, o przyczynach ofiarowania Chrystusa Pana, o Symeonie jako wzorze doskonałych, o Chrystusie Panu jako darze Bożym, o szczególnej czystości Maryi Dziewicy, Jej świętości, miłości i godności; 3) Nawiedzenie Maryi — dwa kazania wyrażające pokorę, miłość i wierność Maryi; 4) Matka Boska Śnieżna — dwa kazania o przyczynach błogosławieństwa Maryi i o Jej niepokalanej czystości; 5) Wniebowzięcie Maryi — trzy kazania o wślawieniu Maryi wobec nieskończonej zasługi Jej łaski, o świętym milczeniu Pisma św. o Maryi, o Jej świętości i wywyższeniu<sup>6</sup>.

Pierwszą rozprawą teologiczną w języku polskim o nauce św. Wawrzyńca była praca licencjacka o. Gerarda OFM Cap, napisana na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w 1960 roku, pod tytułem *Pełnia łaski Maryi według św. Wawrzyńca z Brindisi kapucyna*<sup>7</sup>. Autor wykorzystał przy pisaniu rozprawy dzieła św. Wawrzyńca, a jako główne źródło jego *Mariale*.

<sup>5</sup> *Mariale*, s. 15–16.

<sup>6</sup> Tamże, s. 16.

<sup>7</sup> E. Szelechowski, *Znajomość, jw.*, s. 137.

Spośród artykułów teologicznych, związanych z twórczością św. Wawrzyńca, które ukazały się w Polsce, pierwszy poświęcony był mariologicznemu zagadnieniu pośrednictwa wszystkich łask, autorstwa br. Waleriana<sup>8</sup>. W tym samym roku ukazał się polski przekład artykułu A. Michela o św. Wawrzyńcu Doktorze Kościoła<sup>9</sup>. Na uwagę zasługuje także artykuł o Salezego Kafla zatytułowany *Nauka św. Wawrzyńca z Brindisi o duchowym macierzyństwie Najświętszej Maryi Panny*<sup>10</sup>.

Tematem niniejszej rozprawy jest mariologia kazań maryjnych św. Wawrzyńca z Brindisi. Autorce nie jest znana praca, która omawiałaby to zagadnienie w aspekcie szerokiej analizy historyczno-dogmatycznej. Tekstem źródłowym służy polski przekład *Mariale*, o. dr Edwarda Szlachowskiego OFM Cap.

\* \* \*

W miarę upływu stuleci rola Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła stawała się coraz częściej tematem dociekań teologów, a osoba Matki Pana przedmiotem coraz bardziej ożywionego kultu wiernych. U myślicieli chrześcijańskich pierwszego tysiąclecia ukształtowało się przekonanie, że aby zachować wiarę oraz wyrazić w sposób właściwy i zrozumiały centralną tajemnicę Jezusa Chrystusa, trzeba mówić o Maryi, Jego Matce.

Rozwój systematycznej refleksji nad dziejami zbawienia i objawionymi — poprzez te dzieje — prawdami wiary doprowadził do ukształtowania się mariologii jako odrębnej dyscypliny w zakresie teologii dogmatycznej<sup>11</sup>.

*Mariologia jest nauką Kościoła Katolickiego o Maryi i stanowi model rozwoju dogmatów w katolicyzmie*<sup>12</sup>. Przedstawia w sposób systematyczny i metodycznie uporządkowany całą naukę Kościoła o Matce Jezusa Chrystusa, nawiązując do innych prawd wiary i pozostałych dziedzin refleksji teologicznej.

Kościół katolicki w uroczystym nauczaniu określił cztery dogmaty maryjne<sup>13</sup>: Matka Boga, Wieczysta Dziewica, Niepokalanie Poczęta i Wniebowzięta.

W świetle tych dogmatów omówiona zostanie teologia św. Wawrzyńca z Brindisi o: Niepokalanym Poczęciu, Wieczystym Dziewictwie, Boskim Macierzyństwie i Chwalebnym Wniebowzięciu Maryi.

<sup>8</sup> Tamże, s. 144; *Wzlot Seraficki* 19; 1960 nr 3, s. 38–43.

<sup>9</sup> A. Michel, Św. Wawrzyniec z Brindisi Doktor Kościoła, *HD* 29; 1960 nr 3, s. 383–394.

<sup>10</sup> E. Szlachowski, jw., s. 146; *Wzlot Seraficki* 24; 1965 nr 4, s. 15–37.

<sup>11</sup> S.C. Napiórkowski, *Matka mojego Pana*, Opole 1988, s. 119; Autorem pierwszego systematycznego wykładu mariologii był jezuita Franciszek Suarez, który opublikował swoje dzieło w roku 1590.

<sup>12</sup> J. Wojtkowski, *Historia dogmatów Maryjnych*, Olsztyn 1996, s. 5 (mps).

<sup>13</sup> G. O'Collins SJ, E.G. Farruga SJ, *Zwięzły słownik teologiczny*, Kraków 1993, s. 63; „Dogmat (gr. «opinia, dekret») Prawda przez Boga objawiona i jako taka podana do wierzenia przez nieomylny Urząd Nauczycielski Kościoła”.

## I. NIEPOKALANE POCZĘCIE

Niepokalane Poczęcie jest pierwszym przywilejem maryjnym. Oznacza: *że to poczęcie zostało naznaczone łaską, że już w pierwszym momencie swego istnienia, w momencie, w którym została poczęta w łonie Matki, Maryja — zamiast być pozbawiona przyjaźni Boga, życia Bożego — została nim napelniona*<sup>14</sup>. Maryja „łaski pełna” od początku swego istnienia obdarowana była pełnią życia Bożego.

## 1. Dogmat

Przez siedem wieków trwała ożywiona dyskusja wokół prawdy Niekokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Prawdę tę określili uroczyście — jako dogmat — papież Pius IX listem apostolskim *Ineffabilis Deus* ogłoszonym 8 grudnia 1854 r. Oto słowa definicji dogmatycznej<sup>15</sup>:

*Na chwałę Świętej i Niepodzielnej Trójcy, na cześć i uwielbienie Bożej Rodzicielki, dla wywyższenia wiary katolickiej i rozkrzewienia religii chrześcijańskiej, powagą Pana naszego Jezusa Chrystusa, świętych Apostołów Piotra i Pawła oraz Naszą ogłaszamy, orzekamy i określamy, że nauka, która utrzymuje, iż Najświętsza Panna od pierwszej chwili swego poczęcia, na podstawie szczególnej łaski i przywileju wszechmocnego Boga, mocą przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego — została zachowana nietknięta od wszelkiej zmyzy grzechu pierwotnego, jest prawdą przez Boga objawioną, i dlatego wszyscy wierni powinni w nią wytrwale i bez wahania wierzyć.*

Definicja Piusa IX, której słowa Papież zapożyczył z bulli *Sollicitudo* Aleksandra VII i wprowadził drobne, ale znaczące modyfikacje, podaje treść przywileju maryjnego. Podmiotem (przyczyna materialna) — jest osoba Maryi. Przedmiot (przyczyna formalna) został wyrażony w słowach: *zachowana nietknięta od wszelkiej zmyzy grzechu pierwotnego*.

Wolność od grzechu pierwotnego to aspekt negatywny prawdy o Niekokalanim Poczęciu Maryi. Formuła definicji zawiera również w sobie treść pozytywną, mianowicie, otrzymanie przez Maryję łaski uświęcającej w chwili Jej poczęcia<sup>16</sup>.

Przyczyną sprawczą przywileju jest Bóg Wszechmogący. Jednak łaska Maryi nie jest tylko łaską Boga, ale jest także łaską Chrystusa: *gdyż Bóg działał w Maryi przez wzgląd na zasługi Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego*<sup>17</sup>.

W definicji został też sprecyzowany sposób, w jaki Maryja otrzymała od Boga swój pierwszy przywilej. Wyrażono go słowami: „zachowana” i „przewidywana”. Najświętsza Panna została zachowana od grzechu pierwotnego w przewidywaniu

<sup>14</sup> L.J. Suenens, *Kim jest Ona? Synteza mariologii*, Warszawa 1988, s. 28.

<sup>15</sup> S. Głowa SJ, J. Bieda SJ, *Breviarium Fidei*. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, Poznań 1988, VI, 89. — Cytują BF.

<sup>16</sup> J. Domański, *Niekokalane Poczęcie Najśw. Maryi Panny*, w: *Gratia plena*. Studia teologiczne o Bogurodzicy, red. B. Przybylski, Poznań 1965, s. 190; L. Melotti, *Maryja i jej misja macierzyńska*. Zarys teologii maryjnej, Kraków 1983, s. 78: „Deklaracja nie zwraca się wprost ku życiu łaski w Maryi od pierwszej chwili jej istnienia. Jednakże zakłada się także i to, gdyż Sobór Trydencki określił grzech pierwotny właśnie jako pozbawienie świętości (życia łaski)”.

<sup>17</sup> J. Domański, *op. cit.*, s. 191.

zasług Jezusa Chrystusa. Została więc *odkupiona w sposób wznioślejszy niż wszyscy inni ludzie: sublimiori modo redempta*<sup>18</sup>.

Przyczyną celową Niepokalanego Poczęcia jest Boże Macierzyństwo Maryi, by była godną Matką Bożą. Definicja podaje również kwalifikację prawdy, że *jest prawdą przez Boga objawioną*, czyli znajduje się w depozycie wiary. Papież stwierdza fakt, ale nie podaje, czy to zostało objawione wyraźnie (*explicite*), czy niewyraźnie (*implicite*)<sup>19</sup>.

W uzasadnieniu dogmatu bulla *Ineffabilis* powołuje się przede wszystkim na tzw. „fakt Kościoła”, który powszechnie uznaje tajemnicę Niepokalanego Poczęcia Maryi<sup>20</sup>. Wyniki przeprowadzonego wśród episkopatu światowego „sondażu”, jak też liczne petycje biskupów wielu krajów, żądające dogmatyzacji Niepokalanego Poczęcia, dały papieżowi prawo do twierdzenia, że w tej dziedzinie panuje w Kościele jednomyślność. Jest to tzw. „metoda dogmatyczna”, która bierze za punkt wyjścia aktualną wiarę całego Kościoła. Oznacza to zarówno nauczanie jego pasterzy, jak też powszechną zgodę wiernych. Taka zgoda jest kryterium mówiącym, że dana prawda wiary jest częścią Objawienia Bożego. Chrystus obdarzył swój Kościół charyzmatem nieomyślności<sup>21</sup>.

## 2. Teologia św. Wawrzyńca z Brindisi

Maryja Dziewica została odwiecznie wybrana przez Boga na Matkę Jego Jednorodzonego Syna. Jest Bożą Rodzicielką, która przez przewidziane zasługi Chrystusa, Zbawiciela świata, została uprzednio zachowana od grzechu pierworodnego. Od pierwszej chwili swego poczęcia była niepokalana, czysta i święta<sup>22</sup>.

Bóg sprawił, że na mocy wyjątkowego przywileju została poczęta jako niepokalana i pełna łaski, by mogła być godną Matką Syna Bożego, Chrystusa.

Chrystus jest Jej Synem i Odkupicielem przez uprzednie zachowanie Jej od grzechu pierworodnego<sup>23</sup>.

Maryja, Matka Syna Bożego pełna darów Ducha Świętego i błogosławieństw jest wolna od wszelkiej zmyły grzechu pierworodnego, wolna od pożądlivości grzesznej<sup>24</sup>. Jest najniewinniejsza, w ogóle bezgrzeszna, zarówno bez grzechu pierworodnego, jak uczynkowego — jest święta ciałem i duchem.

W chwili Zwiastowania Anioł Gabriel pozdrowił Maryję słowami: *Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą, błogosławiona jesteś między niewiastami* (Łk 1,28).

Sprawcą pełni łaski w Maryi jest Bóg. Materialną przyczyną — uświęcona osoba Bogarodzicy. Formalną przyczyną — piękno duszy Dziewicy, wolnej od wszelkiego grzechu. Przyczyną duchową — Jej szczególna godność jako Ob-

<sup>18</sup> R. Laurentin, *Matka Pana. Krótki traktat teologii maryjnej*, Warszawa 1989, s. 171.

<sup>19</sup> J. Domański, *iw.*, s. 192.

<sup>20</sup> G. Söll, *Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit*, w: *Handbuch der Marienkunde*, W. Beinert, H. Petri [Hrsg.] Regensburg 1984, s. 213.

<sup>21</sup> J. Domański, *iw.*, s. 195.

<sup>22</sup> *Mariale*, s. 156–157.

<sup>23</sup> *Tamże*, s. 342–343.

lubienicy Boga Ojca i Matki Jednorodzonego Syna Bożego. Skutkiem pełni łaski była doskonałość cnót w Niepokalanej<sup>25</sup>.

Łaska Boża jest darem, jest nadprzyrodzonym obrazem i podobieństwem Bożym, uczestnictwem w Bożej naturze. Maryja „pełna łaski” jest najpiękniejszym obrazem Boga w Jego mocy, mądrości i dobroci, w który to obraz Bóg wpatruje się z zachwytem.

Pełnia łaski Maryi nie jest równa, lecz podobna do łaski Chrystusa<sup>26</sup>. Łaska i świętość Chrystusa była od początku najwyższa, natomiast łaska Dziewicy Maryi mogła się zwiększać. Niepokalana Dziewica Maryja ciągle wzrastała w cnocie, łasce i świętości<sup>27</sup>.

Pierwsza łaska i błogosławieństwo, jakie otrzymała Maryja, były większe od pierwszej łaski Aniołów. Już w chwili swego poczęcia miała pełnię wystarczalności łaski, aby być godną Oblubienicą Boga i Matką Chrystusa. Otrzymywała dobrodziejstwo łaski każdego dnia, w każdej chwili podwójnie<sup>28</sup>. We Wcieleniu Słowa, gdy na Nią zstąpił Duch Święty miała pełnię obfitości i nadmiaru łaski, bo przekazała ducha swego św. Elżbiecie i Janowi. A w dniu Pięćdziesiątnicy otrzymała pełnię cudownej wyższości łaski ponad wszystkich Świętych<sup>29</sup>.

W Piśmie Świętym nie znajdujemy informacji o poczęciu i narodzeniu Najświętszej Dziewicy. Duch Święty chciał Ją uczcić świętym milczeniem, chciał, byśmy z poczęcia i narodzenia Chrystusa poznali święte narodzenie i niepokalane poczęcie Maryi Dziewicy<sup>30</sup>. Poczęcie Maryi podobne było do poczęcia Chrystusa. Podobnie jak On narodziła się święta i jak On żyła w wielkiej świętości.

Całe życie Maryi od pierwszej chwili poczęcia było święte. Podobna do Boga w świętości i doskonałości cnoty odznaczała się doskonałą wiarą, nadzieją i miłością.

Najświętsza Dziewica, dzięki własnej cnocie i świętości, uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Jej od Boga w chwili Zwiastowania i za sprawą Ducha Świętego poczęła i porodziła Syna Bożego, pozostając wieczyście Dziewicą. Bogarodzica pierwsza ze wszystkich uwierzyła w Chrystusa i Go uwielbiła. Za tę postawę Duch Święty wślawił Ją przez pośrednictwo św. Elżbiety: *Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane ci od Pana* (Łk 1,45). Na Golgocie pełna wiary i miłości współcierpiała z Synem, kiedy On umierał na krzyżu za grzechy świata, dla zbawienia ludzi. Wierzyła, że zmartwychwstanie<sup>31</sup>. Obdarzona żywą wiarą, wiedziała, że Jej życie i wszelkie dobro pochodzi od Boga, Jej stworzenie — od Bożej wszechmocy, mądrości i dobroci<sup>32</sup>.

Maryja — najznakomitsza duchowo, żyła w najwyższym pokoju duchowym, największej świętości, pełna radości duchowej. Nie było w Niej próżnej nadziei, obawy lub bóleści. Pokładała nadzieję w Bogu, radowała się Bogiem i Jemu jedynie

<sup>24</sup> Tamże, s. 83.

<sup>25</sup> Tamże, s. 150.

<sup>26</sup> Tamże, s. 143.

<sup>27</sup> Tamże, s. 348.

<sup>28</sup> Tamże, s. 166.

<sup>29</sup> Tamże, s. 149.

<sup>30</sup> Tamże, s. 310.

<sup>31</sup> Tamże, s. 65–66.

<sup>32</sup> Tamże, s. 239.



starala się podobać. Była zawsze gotowa pełnić nade wszystko wolę Bożą. Z mocą i męstwem czyniła dobro i doskonale zachowywała całe Prawo Boże. Poddając się prawu oczyszczenia, które było oczyszczeniem przez łaskę, przyjęła powinność kobiety grzesznej, by coraz bardziej wzrastać w łasce i świętości. W dniu Ofiarowania, za serdeczną wdzięczność, którą okazała ofiarując Bogu swego Jednorodzonego Syna, w błogosławieństwie Symeona, na którym spoczywał Duch Święty, obdarzona została darami. Otrzymała od Boga dar szczególnego uświęcenia.

Pełna miłości do Boga i bliźniego, wielbiła Boga, by On mógł stawać się większym w nas, w naszych sercach. Pragnęła uczynić Go bardziej chwalebny w ludziach. Mówiła: *Wielbi dusza moja Pana, i raduje się duch mój w Bogu, moim Zbawcy* (Łk 1,46–47).

Dziewica Maryja podobna do Boga w doskonałości cnoty odznaczała się trafnym osądem. Jej myśli były wielkie, głębokie, uporządkowane, mocne i pełne życia. Umysł odznaczał się prostotą i wielką wiedzą. Usposobienie miała nieskazitelne. Uczucia i doznania były czyste i poddane osądowi rozumu. Odznaczała się umiarkowaniem ducha w pragnieniu dóbr doczesnych. Nie było w Niej żadnej pożądlivości. Była dziewicą pod względem ciała i ducha<sup>33</sup>.

Najświętsza Dziewica cała piękna i niepokalana wiodła życie w ciągłym umartwianiu ciała, w postach, czuwaniach, modlitwie i kontemplacji, w wielkiej miłości do Boga i bliźniego.

Pełna pokory, przyjąwszy w siebie Bożą wszechmoc, świętość i dobroć, jest najmożniejsza poniżej Boga, najświętsza i najlaskawsza. Jest Bogarodzicielką, której czystość jaśniejsza jest nad biel śniegu<sup>34</sup>.

## II. WIECZYSTE DZIEWICTWO

Wiara w dziewictwo Maryi jest pierwszą w porządku chronologicznym, czyli najstarszą prawdą maryjną. Już w pierwszym Symbolach wiary Kościół wyznawał, że Jezus został poczęty jedynie przez moc Ducha Świętego w łonie Dziewicy Maryi. Symbol Epifaniusza stanowiący rozszerzenie Nicejskiego wyznania wiary, podaje: *On to dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił i przyjął ciało, to znaczy prawdziwie narodził się z Maryi zawsze Dziewicy za sprawą Ducha Świętego, stał się człowiekiem*<sup>35</sup>. Podobnie mówi drugi kanon Soboru Konstantynopolskiego II z roku 553: *Jeżeli ktoś nie wyznaje, że są dwa narodzenia Słowa Bożego, jedno przed wiekami — pozaczasowe i bezcielesne — z Ojca, drugie zaś, w ostatnich czasach, kiedy Syn Boży zstąpił z nieba, przyjął ciało od świętej i chwalebnej Bożej Rodzicielki zawsze Dziewicy Maryi i z niej się narodził — niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych*<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Tamże, s. 298.

<sup>34</sup> Tamże, s. 387.

<sup>35</sup> BF IX, 8.

<sup>36</sup> BF VI, 12.

Tytuł Dziewicy stał się w teologii i pobożności maryjnej synonimem imienia Maryi, określanej najczęściej jako Błogosławiona Dziewica Maryja<sup>37</sup>.

## I. Dogmat

Na I Synodzie Laterańskim w roku 649, za pontyfikatu papieża Marcina I, przy okazji potępienia błędów monoteletycznych<sup>38</sup>, określono także prawdę o wieczystym i nienaruszonym dziewictwie Maryi. Oto jak brzmi wydany wówczas kanon 3: *Jeżeli ktoś nie wyznaje według nauki świętych Ojców, że święta zawsze Dziewica i niepokalana Maryja jest właściwie i prawdziwie Boga Rodzicielką, ponieważ samego Boga — Słowo zrodzonego z Ojca przed wszystkimi wiekami, a w ostatnich czasach w sposób szczególny i prawdziwy bez nasienia z Ducha Świętego poczętego, bez naruszenia dziewictwa porodziła i pozostała także dziewicą po narodzeniu — niech będzie wyłączony*<sup>39</sup>.

Nie był to Sobór Powszechny, sformułował on jednak wyraźną wiarę Wschodu i Zachodu w postaci definicji dogmatycznej<sup>40</sup>. Jego uchwały zostały zatwierdzone przez papieża św. Agatona (678–681), a umieszczone w liście dogmatycznym i przesłane Ojcom VI Soboru Powszechnego Konstantynopolińskiego III, zostały przyjęte aklamacją: *Piotr przemówił przez Agatona*<sup>41</sup>.

Zwrot „zawsze Dziewica” stał się odtąd coraz powszechniejszy. Wiara w trwale (wieczne) dziewictwo Maryi posiada trzy aspekty, wypracowane szczególnie przez tradycję teologiczną. Mówi ona, że Maryja poczęła Jezusa w sposób dziewiczy (*virginitas ante partum*), zrodziła Go jako Dziewica (*virginitas in partu*) oraz pozostała Dziewicą po Jego narodzeniu (*virginitas post partum*)<sup>42</sup>.

Prawdę o dziewiczym poczęciu Jezusa przez Maryję (*virginitas ante partum*) głoszą już najstarsi Ojcowie Kościoła (Ignacy Antiocheński, Justyn, Ireneusz)<sup>43</sup>, opierając się na fundamencie biblijnym. Wiara ta sformułowana jest w najwcześniejszych symbolach wiary, używanych podczas liturgii, skąd przyjęta została do wyznań wiary trzeciego i czwartego stulecia. Skład Apostolski mówi o Chrystusie jako poczętym z Ducha Świętego i narodzonym z Maryi Dziewicy. Sobór Konstantynopoliński w roku 381 głosi: *który dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba i przyjął Ciało za sprawą Ducha Świętego z Maryi Dziewicy, i stał się człowiekiem*<sup>44</sup>. Dogmat ten powtarzany jest prawie we wszystkich wypowiedziach doktrynalnych Kościoła mówiących o macierzyństwie Maryi.

<sup>37</sup> S. Budzík, *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Tarnów 1995, s. 78.

<sup>38</sup> G. O’Connell SJ, E.G. Farrugia SJ, jw., s. 148: „Monoteletyzm (gr. «jedna wola») Herezja głosząca, że Chrystusowi, mimo że miał ludzką naturę, brakowało ludzkiej woli i że miał On tylko jedną (boską) wolę”.

<sup>39</sup> BF VI, 28.

<sup>40</sup> A. Perz, *Magisterium Kościoła o Matce Słowa Weicłonego*, w: *Gratia plena*, jw., s. 136.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> R. Laurentin, jw., s. 258–272: Laurentin omawia tu trzy aspekty dogmatyczne dziewictwa Maryi.

<sup>43</sup> J. Wojtkowski, jw., s. 9 n.

<sup>44</sup> BF IX, 10.

Drugim elementem dogmatu o trwałym dziewictwie Maryi, potwierdzonym przez tradycję, jest przekonanie o dziewiczym zrodzeniu Chrystusa (*virginitas in partu*).

Ojcowie Kościoła stwierdzają fakt dziewiczego narodzenia, określają je jednak jako tajemnicze. Przez dziewicze narodzenie Jezusa rozumieją nienaruszalność fizyczną, nie podają jednak bliższych określeń<sup>45</sup>.

Mimo licznych wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, który korygował w ciągu wieków negację dziewictwa w czasie narodzenia, *Kościół uroczystie nie określił tej prawdy i nie podał dokładnie, jakie treści winny się mieścić w tym pojęciu*<sup>46</sup>. Katechizm Kościoła Katolickiego (499) podaje naukę Soboru Watykańskiego II, który użył formuły liturgicznej mówiącej, że Chrystus przez swoje narodzenie nie naruszył dziewictwa Maryi, ale je uświęcił<sup>47</sup>.

Także na potwierdzenie wiary w trwałe dziewictwo Maryi (*virginitas post partum*) można przytoczyć liczne świadectwa kościelnej tradycji i wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Ojcowie Kościoła starożytnego (św. Ambroży, św. Augustyn, św. Hieronim)<sup>48</sup> wypowiadali się jednoznacznie za prawdą o trwałym dziewictwie Maryi.

Nauka Magisterium Kościoła o dziewictwie po narodzeniu w sposób ukryty (*implicite*), zawiera się w tych dokumentach, w których mówi się, że Maryja była zawsze dziewicą<sup>49</sup>.

Macierzyństwo Boże Maryi jest jedyne w swoim rodzaju, gdyż posiada charakter dziewiczy. *Dziewictwo oznacza nienaruszalność cielesną Maryi zarówno w poczęciu Syna Bożego, jak w porodzeniu i po porodzeniu, aż do końca życia*<sup>50</sup>.

Jest dogmatem wiary, że Najświętsza Maryja Bogarodzica odznaczała się wiecznym dziewictwem: przed porodzeniem, w porodzeniu i po porodzeniu.

## 2. Teologia św. Wawrzyńca z Brindisi

W Piśmie Świętym często spotykamy zapowiedź narodzenia Chrystusa z Dziewicy. Sam Bóg zaznaczył to już od początku świata, mówiąc do węża: *Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej; ona zmiażdży ci głowę* (Rdz 3,15)<sup>51</sup>.

Cześć należna Chrystusowi wymagała, żeby narodził się z matki dziewicy, cielesnie i duchowo nienaruszonej, by Jego Boskie mieszkanie było całkowicie święte. Bóg, który odwiecznie wybrał Maryję na Matkę swego Jednorodzonego Syna zechciał uprzednio i stałe zachowywać jej wieczyste dziewictwo cielesne i duchowe<sup>52</sup>.

<sup>45</sup> S. Piótrowski, *Matka Boga i Matka Kościoła*, Białystok 1994, s. 54.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> KK 57.

<sup>48</sup> *Mały Słownik Maryjny*, Niepokalanów 1987, s. 17.

<sup>49</sup> Jan II, List do Senatu w Konstantynopolu (534), BF VI, 10; Sobór Konstantynopoliński II (553), BF VI, 12; Bulla Sykstusa IV (1483) Grave nimis, BF VI, 82a; Symbol wiary św. Epifaniusza (IV w.), BF IX, 8.

<sup>50</sup> J. Wojtkowski, *Mariologia*, Olsztyn 1995, s. 429 (mpis).

<sup>51</sup> *Mariale*, s. 219.

<sup>52</sup> Tamże, s. 340.

Maryja była taką dziewicą pod względem duszy i ciała, jak pierwsza niewiasta stworzona przez Boga. Była dziewicą przed porodem, podczas porodu i po porodzie<sup>53</sup>. Poślubiona mężowi imieniem Józef była żoną — dziewicą. Mąż Maryi, który pochodził z rodu Dawida, strzegł Jej cielesnego dziewictwa. Ponieważ Ona na skutek ślubu złożonego Bogu, nie mogła obcować z mężem<sup>54</sup>.

Niepokalana Dziewica Maryja wysoko ceniła swoje święte dziewictwo, wyżej niż godność macierzyństwa Bożego. Dlatego w chwili Zwiastowania wyraziła troskę, by nie stała się Matką Bożą z naruszeniem dziewictwa. Wyraziła zgodę na Weielenie, gdy uświadomiła sobie, że z pełnym zachowaniem dziewictwa zostanie Matką Boga, ponieważ pocznie Syna Bożego nie w sposób przyrodzony, lecz nadprzyrodzony dzięki działaniu Ducha Świętego<sup>55</sup>. Anioł Gabriel rzekł do Maryi: *Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię* (Łk 1,35).

Maryja — Dziewica nie podlegała karzącemu wyrokowi, który ściągnęła na siebie Ewa. Nie w bólu, lecz w radości porodziła Zbawiciela. W sposób cudowny zrodziła Boga — Człowieka, pozostając wieczyście dziewicą<sup>56</sup>. Ten Boski cud wyraził prorok Izajasz w słowach: *Oto Dziewica poczynająca i rodząca Syna* (Iz 7,14).

Niepokalana Dziewica Maryja w sposób nieporównywalny wznosiła się nad wszelką świętość całego stworzenia. Stała się jednocześnie matką — dziewicą. Dziewicą przed porodem, podczas porodu i po porodzie.

### III. BOSKIE MACIERZYŃSTWO

Tajemnica macierzyństwa Bożego Maryi stanowi tajemnicę Jej życia. *Może nam ona dać — pisze M.D. Philippe — by tak powiedzieć, boskie zrozumienie wszystkich pozostałych tajemnic, które Jej dotyczą i tym samym wyjaśnić je, nadając im ich właściwe znaczenie*<sup>57</sup>. Ponieważ w Bożym macierzyństwie znajduje się podstawa wszystkich przywilejów Maryi.

#### I. Dogmat

Tytuł Bogarodzica (*Theotokos*) wzbudził w V wieku wielkie kontrowersje. Patriarcha Konstantynopola, Nestoriusz, wbrew dotychczasowej tradycji zaczął publicznie głosić, że Słowo Boże nie stało się człowiekiem, ale zamieszkało w ludzkim ciele, że wobec tego w Chrystusie Panu były dwie osoby: Boska i ludzka, a Maryja nie jest Matką Boga, ale tylko Matką człowieka, lub co najwyżej Matką Chrystusa<sup>58</sup>.

<sup>53</sup> Tamże, s. 336.

<sup>54</sup> Tamże, s. 109.

<sup>55</sup> Tamże, s. 384.

<sup>56</sup> Tamże, s. 30.

<sup>57</sup> L. Melotti, jw., s. 22.

<sup>58</sup> A. Perz, jw., s. 133.

Przeciwko Nestoriuszowi wystąpił korespondencyjnie św. Cyryl, Patriarcha Aleksandrii. Gdy to nie odniosło skutku, zwrócił się on w formie skargi do papieża Celestyna I. Jednak i papieska interwencja nie skłoniła Nestoriusza do odwołania błędów i pojednania z Kościołem. Wtedy to został zwołany do Efezu Sobór Powszechny. 22 czerwca 431 roku Nestoriusz został wyłączony ze społeczności wiernych, a jego błąd napiętnowano w postaci anatematyzmu (klątwy): *Jeśli ktoś nie wyznaje, że Emanuel jest prawdziwie Bogiem i dlatego święta Dziewica jest Matką Bożą; zrodziła bowiem według ciała Słowo Boże, które stało się ciałem — niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych*<sup>59</sup>.

Sobór Efeski przyjął zasadniczo za swoją doktrynę św. Cyryla. Przyjęto przede wszystkim dogmat o jedności Chrystusa, jedności hipostatycznej, w konsekwencji zaś dogmat Bożego macierzyństwa<sup>60</sup>. Nauka o Macierzyństwie Bożym Najśw. Maryi Panny łączy się ściśle z centralną prawdą chrześcijaństwa o zjednoczeniu osobowym, tj. nauką o Chrystusie Bogu — Człowieku. I w tym kontekście należy rozpatrywać dogmat o Bożym macierzyństwie Maryi. Jeżeli Jezus — Człowiek od pierwszego momentu swego ziemskiego istnienia, czyli od chwili poczęcia, złączony jest w osobowej jedności ze Słowem Bożym, to jest On zawsze Bogiem. Z tego wynika, że Maryja, która wydała Go na świat, jest Matką Bożą. W Niej ukształtowała się ludzka natura Jezusa, zjednoczoną od pierwszej chwili swojego istnienia ze Słowem Bożym, drugą Osobą Trójcy Świętej<sup>61</sup>.

Podstawą do tytułu Maryi jako *Theotokos*<sup>62</sup> jest Pismo św. Wprawdzie nie ma w nim samej nazwy Bogarodzicielka, ale są tam zwroty równoznaczne<sup>63</sup>. Święta Elżbieta nazywa Maryję „Matką Pana”: *A skądże mi to, że Matka mojego Pana przychodzi do mnie?* (Łk 1,43). W języku greckim zapisane jest tu *Kyriu*. *Kyrios* to Bóg, tak rozumie się tę nazwę w *Septuagincie* i w Nowym Testamencie<sup>64</sup>.

Ewangelista, św. Łukasz przytacza słowa anioła wypowiedziane w chwili Zwiastowania do Maryi: *Oto poczniesz i porodysz Syna, któremu nadasz imię Jezus. Będzie On wielki i będzie nazwany Synem Najwyższego, a Pan Bóg da Mu tron Jego praojca, Dawida* (Łk 1,31–32). Najwyższy to Jahwe, Bóg. Jezus *po prostu będzie wielkim i Synem Najwyższego, to jest Synem Bożym*<sup>65</sup>. Więc Maryja jest Matką Boga.

W wielu miejscach Pisma Świętego Maryja występuje jako Matka Jezusa<sup>66</sup>. Te same Ewangelie podają, że Jezus jest Bogiem. Stwierdza to również sam Jezus: *Ja i Ojciec jedno jesteśmy* (J 10,30). Zaświadcza o tym Bóg Ojciec: *To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie, Jego słuchajcie* (Mt 17,5). Święty Piotr zaś wyznaje: *Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego* (Mt 16,16). Jeśli więc Jezus jest Synem Boga w znaczeniu ontologicznym, nie zaś przybranym, wówczas Maryja,

<sup>59</sup> BF VI, 4.

<sup>60</sup> L. Melotti, *iw.*, s. 25.

<sup>61</sup> W. Granat, *Boskie Macierzyństwo*, w: *Gratia plena*, *iw.*, s. 164–166.

<sup>62</sup> R. Laurentin, *Maryja Matka Odkupiciela*, Warszawa 1988, s. 74: „Ten grecki termin znaczy dosłownie: «ta, która rodzi z Boga»”.

<sup>63</sup> W. Granat, *iw.*, s. 167.

<sup>64</sup> H. Langkammer, *Maryja w Nowym Testamencie*, Gorzów Wielkopolski 1991, s. 18.

<sup>65</sup> Tamże, s. 21.

<sup>66</sup> O. Knoech, *Maria in der Heiliger Schrift*, w: *Handbuch der Marienkunde*, *iw.*, s. 91.

rodząc Jezusa, rodzi Boga w ludzkiej naturze, czyli jest Matką Boga, Bogarodzicielką<sup>67</sup>.

Święty Paweł w liście do Galatów 4,4 pisał: *Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, a w liście do Filipian czytamy, że: On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjmawszy postać sługi (Flp 2,6–7).* Niewiastą, o której mówi List do Galatów jest Maryja. Więc Syn Boga stał się dzieckiem Maryi, a Maryja została Matką Syna Bożego<sup>68</sup>.

Przytoczone wyżej słowa Pisma Świętego wskazują, że Syn Boży, Słowo, które stało się Ciałem, łączy nierozdzielnie w jednej osobie Syna Bożego naturę boską i ludzką, dlatego Maryja nie jest tylko Matką Chrystusa, ale jest także Matką Boga. W Niej i z Niej, za sprawą Ducha Świętego, ukształtowała się Jego natura ludzka, która od pierwszej chwili swego istnienia była zjednoczona ze Słowem, drugą Osobą Trójcy Świętej.

Bardzo wczesnie otrzymuje Maryja tytuł Bożej Rodzicielki — *Theotokos*. Najstarsza, choć nie potwierdzona źródłowo tradycja, wskazuje na Hipolita Rzymskiego, bądź Orygenesisa jako pierwszych teologów Bożego macierzyństwa<sup>69</sup>. Pierwsze pewne świadectwo, dotyczące tytułu *Theotokos*, pochodzi od Aleksandra z Aleksandrii z 325 r.: *Nasz Pan Jezus Chrystus nosił prawdziwe, a nie pozorne ciało wzięte z Bogarodzicy (Theotokos) Maryi*<sup>70</sup>.

Od połowy IV w. tytuł ten jest już w powszechnym użyciu. Posługiwał się nim św. Atanazy († 373), który napisał: *To bowiem Słowo, które z Ojca [...] jest zrodzone na wysokościach, to samo Słowo rodzi się na niskościach z Maryi — Dziewicy, Bogarodzicielki*<sup>71</sup>. Św. Bazyl Wielki († 379) raz tylko w swoich pismach użył nazwy Bogarodzica. Św. Grzegorz z Nazjanzu († 390) uważał, że wiara w Maryję jako Bogarodzicę jest sprawdzianem prawowierności. W 101 liście do Kledoniusza napisał: *Kto świętej Maryi nie uważa za Bogarodzicę, odpada od prawowierności*<sup>72</sup>. Św. Grzegorz z Nyssy († 394) przeciwstawiał się nazwie *Anthrothokos*, nadanej Maryi przez niektórych teologów antiocheńskich. Św. Efreem nazywał Maryję „Dziewicą — Panną”, „Bogarodzicielką Niepokalaną”.

Najgorętszym obrońcą Boskiego Macierzyństwa NMP był św. Cyryl Aleksandryjski († 444). W homilii IV ku Chwale Maryi Bogarodzicy<sup>73</sup>, pisał: *Z radością patrzę na to zgromadzenie, na które ochoczo przybyli wszyscy święci ojcowie na zew Bogarodzicy zawsze Dziewicy Maryi.*

W Kościele Łacińskim nazwa *Theotokos* jest stosunkowo późna. Św. Ambroży pierwszy użył o Maryi tytułu *Mater Dei* (Matka Boga)<sup>74</sup>. *Pyta on* — napisał W. Granat — *«Cóż szlachetniejszego nad Matkę Boga?»*. *Nazywa ją również*

<sup>67</sup> W. Granat, jw., s. 167.

<sup>68</sup> H. Langkammer, jw., s. 20.

<sup>69</sup> R. Laurentin, *Matka Pana*, jw., s. 252–255.

<sup>70</sup> Tamże, s. 253 n.

<sup>71</sup> S. Piotrowski, jw., s. 35.

<sup>72</sup> J. Wojtkowski, *Mariologia*, jw., s. 18.

<sup>73</sup> A. Bober, *Antologia Patrystyczna*, Kraków 1965, s. 140–142.

<sup>74</sup> R. Laurentin, *Matka Pana*, jw., s. 255: „Tytuł ten ma nieco inny odcień: *Mater Dei* (Matka Boga) wskazuje na osobistą relację Maryi do Boga, podczas gdy *Theotokos* podkreśla fundament tej relacji — «Ta, która rodzi Boga»”.

*Rodzicielką Boga*<sup>75</sup>. Podobnie nauczają św. Hieronim i św. Hilary z Poitiers († 367), który nazywał Maryję Matką Boga według ciała (*Mater Domini secundum carnem*).

Św. Augustyn zaś napisał, że ten sam Syn, który jest z Ojca i jest współwieki-  
sty Bogu rodzącemu, jako syn ludzki zaczął istnieć z Dziewicy<sup>76</sup>.

Z nauki Ojców Kościoła wynika, że wiara w Macierzyństwo Boże Maryi była prawie powszechna przed rokiem 431. Sobór Efeski aprobując drugi list św. Cyryla do Nestoriusza, dał wyraz istniejącej już wierze opartej na źródłach Objawienia.

W dokumentach Kościoła często jest wyrażana myśl, że Syn Boży począł się z Ducha Świętego, narodził się z Maryi Panny, i że jest ona Bogarodzicielką. Mówi o tym Symbol Nicejsko-Konstantynopoliński, w którym czytamy: *I za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem*<sup>77</sup>.

Biskupi, zebrani na Soborze w Efezie (431), aprobując przez akklamację drugi list św. Cyryla do Nestoriusza, potwierdzili uroczyste przyznanie Maryi tytułu Bogarodzicy. Ponieważ jak zauważył J. Jonassard — napisał L. Melotti — *nie ma tu definicji «ut sic», ale «odpowiednik definicji»*<sup>78</sup>. Więć normatywna decyzja Efezu została wyraźnie sformułowana i ogłoszona jako dogmat w roku 451 przez Sobór Chalcedoński<sup>79</sup>. Czytamy: *Przed wiekami z Ojca zrodzony jako Bóg, w ostatnich zaś czasach dla nas i dla naszego zbawienia narodził się jako człowiek z Maryi Dziewicy, Bożej Rodzicielki; jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego należy wyznawać w dwóch naturach, bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielania i rozłączania*<sup>80</sup>.

## 2. Teologia św. Wawrzyńca z Brindisi

Miłość Boga do człowieka sprawiła, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby wyzwolił go z niewoli grzechu. Matką Syna Bożego jest Dziewica Maryja, którą Bóg wybrał na Oblubienicę i Rodzicielkę swego Syna, Zbawiciela ludzi.

Najwyższa godność Najświętszej Dziewicy jako Matki Syna Bożego ukazana jest w Piśmie Świętym Starego i Nowego Testamentu<sup>81</sup>. Bóg zapowiedział to wyraźnie słowami skierowanymi do węża: *Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono zmiażdży ci głowę, a ty zmiażdżysz mu piętę* (Rdz 3,15). Tak z Bożej łaski Najświętsza Dziewica wyniesiona została do najwyższego stopnia godności, stała się Matką Bożą. Bóg dał Jej swego Syna nie tylko jako Odkupiciela, Uświęciciela i Wsławiciela, lecz także jako rzeczywistego i rodzzonego Syna<sup>82</sup>.

<sup>75</sup> W. Granat, jw., s. 169.

<sup>76</sup> Tamże, s. 170.

<sup>77</sup> S.C. Napiórkowski, B. Kochaniewicz [wyd.], *Maryja w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, Kraków 1996, s. 123.

<sup>78</sup> L. Melotti, jw., s. 25.

<sup>79</sup> *Mały Słownik Maryjny*, jw., s. 47.

<sup>80</sup> BF VI, 8.

<sup>81</sup> *Mariale*, s. 217.

<sup>82</sup> Tamże, s. 399.

Anioł Gabriel, który zwiastował Maryi „Dobrą Nowinę”, powiedział: *Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni cię. Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym* (Łk 1,35). Najświętsza Dziewica dzięki własnej cnocie i świętości uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Jej od Boga w chwili zwiastowania i za sprawą Ducha Świętego poczęła i porodziła Syna Bożego pozostając dziewicą, Bogarodzica pierwsza ze wszystkich uwierzyła w Chrystusa i Go uwielbiła<sup>83</sup>. Wyśpiewała pieśń chwały, by oddać Bogu cześć i podziękować Mu za otrzymane dobrodziejstwa. Nawiązując do słów św. Elżbiety, która natchniona Duchem Świętym nazwała Ją: *Matką mojego Pana* (Łk 1,43) i Błogosławioną, która uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Jej od Pana, Maryja odpowiedziała, że gdy świat uzna Ją za Matkę Bożą: *blagosławić mnie będą odąd wszystkie pokolenia* (Łk 1,48). To znaczy, że będą Ją za Błogosławioną uznawać i jako Błogosławioną głosić. Tak, jak wyjaśnił to św. Augustyn, pisząc, że jest bardziej błogosławiona przez to, że poczęła w umyśle niż — w łonie, szczęśliwiej nosiła Dzieciątka Jezus w duchu niż w ciele<sup>84</sup>.

Przez tajemnicę Bożego Wcielenia, przez osobowe zjednoczenie Bożej natury z ludzką, Maryja stała się szczególnym domem Bożym. Poczęła, porodziła i wychowała Boga, który stał się człowiekiem. Z Dziewicy narodził się Chrystus, był On pierworodnym i jednorodzonym Synem Maryi<sup>85</sup>. Chrystus, Jednorodzony Syn Boży jest prawdziwym Bogiem, współistotnym, współwiecznym i współrównym wiekuistemu Bogu<sup>86</sup>.

Nie zależy Chrystus od Dziewicy wedle Bóstwa, bo według niego pochodzi tylko od Boga Ojca, lecz zależy od człowieczeństwa, bo według ciała Chrystus pochodzi od Dziewicy. Jednak Bóstwo i człowieczeństwo łączą się w jednej osobie Chrystusa i ponieważ Chrystus jest osobą nie według człowieczeństwa lecz według Bóstwa — dlatego nazywa się Synem Dziewicy, a Dziewica — Matką Chrystusa<sup>87</sup>.

Pierwszym tytułem do chwały Najświętszej Dziewicy Maryi oraz źródłem i fundamentem wszystkich Jej przywilejów jest Jej prawdziwe Macierzyństwo Boże. Była Ona odwiecznie przeznaczona i wybrana do najwyższego, poniżej Boga, stopnia łaski, chwały i godności boskiego macierzyństwa. Dziewica Bogarodzica jest prawdziwą Matką Chrystusa zarówno według ciała, jak również według ducha<sup>88</sup>. Potwierdził to Jezus mówiąc: *Owszem, ale przecież błogosławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je* (Łk 11,28). Godność Bożego macierzyństwa jest nieskończona, dlatego też powinniśmy po Bogu Ją najbardziej miłować, czcić, sławić i naśladować.

Zgoda Maryi, która pokornym sercem odpowiedziała zwiastującemu Aniołowi: *Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa* (Łk 1,38), dopełniła tajemnicy, która dokonała się na chwałę Bożą i dla zbawienia ludzi<sup>89</sup>. Bogarodzica, która stała się początkiem ludzkiego odkupienia, wiernie trwała przy swoim Synu przez całe Jego życie, aż do chwili wypełnienia Jego misji zbawczej.

<sup>83</sup> Tamże, s. 131.

<sup>84</sup> Tamże, s. 384.

<sup>85</sup> Tamże, s. 258.

<sup>86</sup> Tamże, s. 119.

<sup>87</sup> Tamże, s. 256.

<sup>88</sup> Tamże, s. 215.

<sup>89</sup> Tamże, s. 89.



Złączenie Chrystusa z Maryją Dziewicą było jak między matką a synem, złączeniem nie tylko natury i krwi, lecz także usposobień, serc, miłości i miłosierdzia. Zawsze byli razem, sercem, usposobieniem, myślą, duchem; jedną duszą i jednym sercem w dwóch ciałach<sup>90</sup>.

Stojąc pod krzyżem, na którym umierał Chrystus, Maryja współcierpiała z Synem, lecz osobiście również przeżywała udrękę; współbolała z Synem, lecz także osobiście przeżywała gorzki duchowy ból. Składając Bogu duchową ofiarę, duch Maryi był kapłanem, krzyż — ołtarzem, a Chrystus — ofiarą. I chociaż sam duch Chrystusa był zasadniczym kapłanem — to duch Maryi był razem z duchem Chrystusa<sup>91</sup>.

W testamencie z krzyża Chrystus dał Maryi za syna każdego z ludzi, mówiąc: *Niewiasto, oto syn Twój*<sup>92</sup>. Bogarodzica jest Matką Chrystusa i wszystkich chrześcijan, którzy są Jego wiernymi. Jako duchowa Matka ludzi jest Pośredniczką i Orędowniczką u Boga. Za Jej pośrednictwem ludzie dostępują miłosierdzia Bożego, wznoszą się modły Kościoła do Boga i łaski zstępują od Boga na Kościół.

Wiele boleści wycierpiała Maryja dla Chrystusa od czasu Jego poczęcia do chwili Jego śmierci na krzyżu. Cierpiała, gdy mąż, Józef, podejrzewał Ją o cudzołóstwo i zamierzał potajemnie oddalić. A gdy nadszedł dla Niej czas rozwiązania, spotkała się z obojętnością mieszkańców Betlejem. Musiała schronić się do stajenki i tam porodzić Syna Bożego. Boleśnie przeżyła obrzezanie Syna. Raniąca była przepowiednia Symeona. Trwogą napęliła Jej serce wiadomość o tym, że Herod będzie szukał Dziecięcia, aby Je zgladzić i że trzeba uchodzić do Egiptu. Ciężko przeżyła rozstanie z dwunastoletnim Jezusem, gdy pozostał w świątyni. Bardzo przeżywała prześladowanie Syna, gdy po przyjęciu chrztu od Jana i pogromieniu szatana na pustyni, zaczął się ujawniać światu, głosząc Ewangelię. Kiedy dowiedziała się, że Żydzi pojмали Jezusa, ubiczowali i skazali na haniebną śmierć, ostry miecz bólu przeniknął duszę Maryi<sup>93</sup>. Ogrom tego bólu wyrażają słowa Apokalipsy 12,2: *A jest brzemienna. I woła cierpiąc bóle i męki rodzenia*.

Dalej w Apokalipsie św. Jana 12, 5 czytamy: *I porodziła Syna — Mężczyznę, który wszystkie narody będzie pałł różgą żelazną, i zostało porwane Jej Dziecię do Boga* — to jedna z przyczyn radości Maryi, z faktu, że Syn Jej będzie Wszechmocnym Władcą.

Najświętsza Dziewica radowała się z poczęcia Chrystusa i z Jego narodzenia, z uwielbienia Go przez Mędrców i znalezienia w świątyni. Radowała się, gdy zobaczyła i usłyszała, jakich i jak wielkich dokonywał cudów. Niewysłowiona i przeogromna była radość ze zmartwychwstania Syna i Jego wniebowstąpienia<sup>94</sup>.

Wielka była radość Maryi Dziewicy, gdy za sprawą Ducha Świętego poczęła i porodziła Syna Bożego, lecz jeszcze większa z Jego chwalebego zmartwychwstania i wniebowstąpienia, by zasiąść na tronie Bożej chwały.

Matką prawdziwego Boga jest niewiasta — Dziewica z Nazaretu — jest to sprawa tak wielka, że by w nią uwierzyć, potrzeba autorytetu Bożego. Godność

<sup>90</sup> Tamże, s. 171.

<sup>91</sup> Tamże, s. 137.

<sup>92</sup> Tamże, s. 32.

<sup>93</sup> Tamże, s. 64.

<sup>94</sup> Tamże, s. 68.

Bożego macierzyństwa w Maryi Dziewicy jest nieskończona. Nie mogą jej pojąć wszyscy ludzie, jedynie Bóg może ją należycie wyrazić, dlatego: *Pan spisując wylicza narody: «Ten się tam narodził»* (Ps 87,6). W Maryi poprzez tajemnicę Bożego Wcielenia zamieszkała cała Pełnia: Bóstwo, na sposób ciała. Maryja Dziewica Bogarodzica, *Theotokos* i *Christotokos*, ponad wszystkie stworzenia miała udział i uczestnictwo w Bóstwie.

#### IV. CHWALEBNE WNIEBOWZIĘCIE

Wniebowzięcie jest ukoronowaniem wszystkich innych przywilejów Maryi. Jest z nimi wewnętrznie związane. *Rozum oświecony wiarą* — napisał J. Wojtkowski — *wyказuje zgodność Wniebowzięcia Maryi z jej Boskim Macierzyństwem, Wieczystym Dziewictwem i Niepokalanym Poczczeniem, nadto z godnością drugiej Ewy i z synowską miłością Pana Jezusa do Maryi*<sup>95</sup>.

Maryja przez Niepokalane Poczczenie stała się uczestniczką Chrystusowego zwycięstwa nad grzechem. W szczególniejszy też sposób z woli Bożej zwyciężyła śmierć: nie podlegając rozkładowi grobowemu i nie musząc czekać na zmartwychwstanie aż do końca wieków. Maryja Wniebowzięta jest *obrazem i początkiem Kościoła mającego osiągnąć pełnię w przyszłym wieku, tu na ziemi [...] przyświeca Ludowi Bożemu pielgrzymującemu jako znak pewnej nadziei i pociechy*<sup>96</sup>.

##### 1. Dogmat

Ogłoszenie dogmatu Niepokalanego Poczczenia w roku 1854 przyczyniło się do wzmoczonego zainteresowania zagadnieniami mariologicznymi i doprowadziło do określenia definicji dogmatycznej o Wniebowzięciu<sup>97</sup>. Poprzedził ją trwający dziesiątki lat tzw. „ruch asumpcjonistyczny” (od *assumptio* — wniebowzięcie), którego wyrazem były między innymi petycje, zarówno indywidualne, jak i zbiorowe, skierowane do Stolicy Apostolskiej z prośbą o ogłoszenie dogmatu o Wniebowzięciu.

1 maja 1946 roku, papież Pius XII skierował do biskupów dwa pytania: Czy biskupi uważają, że Wniebowzięcie cielesne Najświętszej Dziewicy może być ogłoszone i zdefiniowane jako dogmat wiary i czy biskupi wraz z duchowieństwem i ludem sobie tego życzą?<sup>98</sup> Był to swego rodzaju „Sobór korespondencyjny”, w którym wzięła udział olbrzymia większość biskupów diecezjalnych z całego świata. Niemal wszyscy zajęli pozytywne stanowisko odnośnie potrzeby zdefiniowania dogmatu Wniebowzięcia<sup>99</sup>.

<sup>95</sup> J. Wojtkowski, *Mariologia*, jw., s. 44.

<sup>96</sup> S.C. Napiórkowski, B. Kochaniewicz, jw., s. 108.

<sup>97</sup> F. Dziasek, *Dogmat Wniebowzięcia*, w: *Gratia plena*, jw., s. 344.

<sup>98</sup> Tamże, s. 346.

<sup>99</sup> Tamże, s. 346 n.

Konstytucja apostolska *Munificentissimus Deus*<sup>100</sup>, ogłaszająca *ex cathedra* prawdę o Wniebowzięciu Maryi jako obowiązujący dogmat wiary, opublikowana została 1 listopada 1950 roku<sup>101</sup>. Najważniejszy fragment definicji głosi: *Dlatego po wielokrotnym zanoszeniu modłów do Boga i wzywaniu światła Ducha Prawdy, na chwałę Wszechmocnego Boga, który okazał swą szczególną życzliwość Maryi Dziewicy, na chwałę Jego Syna, nieśmiertelnego Króla wieków, zwycięzcy grzechu i śmierci, dla powiększenia chwały Jego Czcigodnej Matki oraz ku weselu i radości całego Kościoła, powagą Pana naszego Jezusa Chrystusa, świętych Apostołów Piotra i Pawła i Naszą, ogłaszamy, orzekamy i określamy jako dogmat objawiony przez Boga, że Niepokalana Matka Boga, Maryja zawsze Dziewica, po zakończeniu ziemskiego życia z duszą i ciałem została wzięta do chwały niebieskiej*<sup>102</sup>.

Ostatnie zdanie nawiązuje do najważniejszych dogmatów maryjnych: Niepokalana, Matka Boga, Dziewica, podkreśla, że Wniebowzięcie jest dopełnieniem i ukoronowaniem wszystkich innych przywilejów, jakimi Bóg obdarzył Matkę swojego Syna. Została Ona *zachowana wolną od zepsucia grobu, aby na podobieństwo Syna, po zwycięstwie nad śmiercią, z duszą i ciałem zostać wyniesioną do najwyższej chwały nieba i tam jaśnieć jako Królowa po prawicy tegoż Syna, nieśmiertelnego Króla wieków*<sup>103</sup>.

Konstytucja nie wypowiada się w kwestii śmierci Maryi. Mówi jedynie o *zakończeniu Jej ziemskiego życia. Wszystko, co zostało stwierdzone* — napisał L. Melotti — *to fakt, że Maryja zakończyła bieg życia ziemskiego*<sup>104</sup>. Słowa z *duszą i ciałem* podkreślają, że Maryja została uwielbiona w pełni swojego człowieczeństwa, zarówno w jego aspekcie duchowym jak i cielesnym. Konstytucja mówi o *chwale niebieskiej*, nie precyzuje jednak bliżej jej istoty czy charakteru. Istotną treścią definicji jest to, że Maryja po zakończeniu swego ziemskiego życia znajduje się we wspólnocie chwały z Chrystusem zmartwychwstałym.

Dokument papieski podkreśla normatywny charakter wypowiedzi Kościoła, cieszącego się darem nieomylności ze względu na asystencję Ducha Świętego. Podaje, że najważniejszym argumentem jest argument biblijny. Papież nie powołuje się na żaden konkretny tekst, lecz argumentuje odwołując się do całości Nowego Testamentu. Ponieważ Pismo Święte ukazuje Maryję całkowicie zjednoczoną z Jezusem i dzielącą Jego los — z tego względu wydaje się prawie niemożliwym, mówi konstytucja, aby Maryja mogła być po swoim ziemskim życiu w jakikolwiek sposób oddzielona od swego Syna<sup>105</sup>. Powołuje się także na tekst „Protoewangelii” i nawiązuje do tradycji patrystycznej, która widziała w Maryi nową Ewę, poddaną nowemu Adamowi i z Nim złączoną. Wskazuje także na teologię św. Pawła, który — zwłaszcza w Listach do Rzymian i do Koryntian — łączył zwycięstwo nad grzechem ze zwycięstwem nad śmiercią. Odwołuje się również i do innych,

<sup>100</sup> BF VI, 101–105.

<sup>101</sup> R. Laurentin, *Maryja Matka Odkupiciela*, jw., s. 100. Papież, żeby nie oddzielać Maryi od świętych wezwanych do tego, by dołączyć do Niej w chwale, jaką się cieszy z ciałem i duszą z Chrystusem Zmartwychwstałym, nie ogłosił uroczystie dogmatu w dniu 15 sierpnia w święto Wniebowzięcia, lecz 1 listopada — w dzień Wszystkich Świętych.

<sup>102</sup> BF VI, 105.

<sup>103</sup> BF VI, 103.

<sup>104</sup> L. Melotti, jw., s. 100.

<sup>105</sup> BF VI, 101.

klasycznych źródeł wypowiedzi dogmatycznych. Mówi, że prawda ta zakorzeniona jest w pobożności ludowej, kulcie Kościoła i była przedmiotem gruntownych badań teologicznych.

Cel dogmatyzacji tej prawdy jest „doksologiczny”, chodzi tu o oddanie chwały Bogu za dzieło zbawienia w pełni objawione i zrealizowane w osobie Maryi. *Jest nagłym zaproszeniem — napisał L.J. Suenens — do usilnego wprowadzania z zapalem ludu wiernego do chwały Boga*<sup>106</sup>. Konstytucja *Munificentissimus Deus* nie zaznacza, że chodzi tu o przywilej dotyczący jedynie Maryi, jak to było w przypadku definicji dogmatu Niepokalanego Poczęcia. Otwiera to szerokie pole spekulacjom teologicznym na temat uwielbienia innych ludzi. Wniebowzięcie wskazuje, że *zmartwychwstanie ciała nie jest wyłącznym przywilejem wcielonej Osoby Bożej: Wniebowzięcie poświadcza ostateczny los odkupionych*<sup>107</sup>.

## 2. Teologia św. Wawrzyńca z Brindisi

Najświętsza Dziewica Maryja umarła, lecz została przez Boga wskrzeszona i z duszą i ciałem wzięta do nieba. Wniebowzięta zasiada po prawicy swojego Syna Chrystusa<sup>108</sup>.

Kościół Święty sławi potrójne przeniesienie Maryi. Pierwsze dokonało się przez śmierć, było to przejście najświętszej duszy. Drugie było przejściem zmartwychwstania, gdy błogosławiona i chwalebna dusza uwielbiła ciało przywracając mu życie przez zmartwychwstanie. Trzecie to wniebowzięcie z ziemi — razem duszy i ciała<sup>109</sup>.

Maryja Dziewica w chwili śmierci nie podlegała żadnemu sądowi, ponieważ nigdy nie popełniła żadnego grzechu. Kuszona była tak, jak Chrystus, lecz pokonała wszelką pokusę. Śmierć Maryi była bez żadnego bólu, smutku czy lęku, bez udręki duchowej i cielesnej. Była słodka i miła. Najświętsza jej dusza z wielkim weselem i radością, na zew Syna, pospieszyła do nieba wraz z Chrystusem<sup>110</sup>.

Drugie przejście dokonało się wtedy, gdy Dziewica — przez przywracające do życia zmartwychwstanie ciała — przeszła do życia wiecznego w uwielbionym ciele.

W piętnastym mniej więcej roku po wniebowstąpieniu Chrystusa nastąpiło wniebowzięcie Dziewicy Bogarodzicy<sup>111</sup>. Najbłogosławiętsza Dziewica z uwielbioną duszą i ciałem przeniesiona została do nieba. Uczynił to Chrystus nie ze względu na pokrewieństwo, i Jej Boże macierzyństwo, lecz ze względu na ducha, łaskę, pokorę, cnotę i świętość<sup>112</sup>.

Jak najwyższa była łaska i świętość Maryi w świecie, tak również największa jest jej chwała w niebie. Wywyższona nad wszystkimi Świętymi, nad Aniołami i Wybrańcami Bożymi, dostąpiła najwyższego stopnia chwały w niebie, zajmując

<sup>106</sup> L.J. Suenens, *iw.*, s. 91.

<sup>107</sup> L. McLotti, *iw.*, s. 106.

<sup>108</sup> *Mariale*, s. 234.

<sup>109</sup> *Tamże*, s. 393.

<sup>110</sup> *Tamże*, 392.

<sup>111</sup> *Tamże*, s. 26.

<sup>112</sup> *Tamże*, s. 393.

miejsce po prawicy Syna<sup>113</sup>. Jest Panią i Królową nieba. Jako Pani świata na wieki z Bogiem żyje i króluje<sup>114</sup>.

Tron Maryi w niebie o jeden stopień różni się od tronu Bożego, ponieważ jest Ona Rodzicielką i prawdziwą Matką Bożą. Jej królewska władza nie jest mniejsza od władzy Chrystusa<sup>115</sup>. Jej — jako królowej i pani — składają hold czci i uwielbienia wszyscy Aniołowie w niebie.

W objawieniu, w którym ukazała się Dziewica św. Janowi, gdy Chrystus wziął Ją do niebiańskiego Jeruzalem, uwieńczył na wieki chwałą i czcią, i postawił ponad wszelkimi dziełami Bożymi, kryje się wiele boskich tajemnic. Maryja ukazała się jako wielce znakomita. Panująca nad Świętymi, Królowa Aniołów, Królowa Nieba. Pełna chwały w oczach Aniołów, Władczyni wszechświata: została uroczystie ogłoszona prawdziwą Oblubienicą Boga i Rodzicielką Syna Bożego. Taką Ją ukazał Bóg i to wyrażają słowa: Wielki znak ukazał się na niebie: *Niewiasta obleczona w słońce i księżyc pod jej stopami, a na jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu* (Ap 12,1).

Maryja ukazała się „obleczona w słońce”, ponieważ Boga posiada w sposób doskonały. Uczestniczy w najwyższym stopniu w Jego chwale. Chwała Maryi, do której doszła dzięki łasce, na drodze cnoty i świętości, jest wielka i wiekuista<sup>116</sup>. Z Bożej woli Maryja jako Matka Boża obdarzona została wszelkimi łaskami i darami Ducha Świętego, by mogła być godną Matką Chrystusa i pomocą wszystkim potrzebującym.

Łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa, dlatego też Maryja przez zamieszkanie w Niej Słowa, które stało się ciałem — stała się skarbem wszelkiej łaski<sup>117</sup>. Podczas Wcielenia Słowa Bożego stała się pełną Ducha Świętego i prawdziwą Oblubienicą Bożą. Wtedy też wybrała się i poszła do swojej krewnej, Elżbiety. Na głos Jej pozdrowienia Duch Święty nappełnił Elżbietę i Jana, będącego w łonie matki. Od tej chwili Maryja stała się Matką miłosierdzia i pośredniczką łask<sup>118</sup>. Podczas wesela w Kanie Galilejskiej była pośredniczką zaradzenia ubóstwu<sup>119</sup>. Gdy zabrakło wina, mimo, że Jej nie proszono, zwróciła się do Pana słowami: *Nie mają już wina* (J 2, 3). Sprawiała, że Chrystus dokonał pierwszego ze swych cudów dla dobra ludzi, by okazać im Bożą miłość.

Maryję, której wiara, pokora, dziewiczność, miłość, łaska i pełnia Ducha Świętego jest najwyższa, umieścił Bóg w niebie ku pożytkowi i ratunkowi całej ludzkości. Wniebowzięta jest źródłem łask i pośredniczką w drodze do Chrystusa.

Chrystus jest naszym Orędownikiem u Boga Ojca, a Maryja jest naszą Pośredniczką i Orędowniczką u Chrystusa, Wszechmocnego Syna. Jest Bogarodzącą i naszą Matką, która nas bardzo miłuje i wszystko może nam wyjednać. W oparciu o otrzymaną od Boga władzę może nam pomóc i dzięki otrzymanej od Boga miłości — chce to uczynić, bo wie, że dla zbawienia rodzaju ludzkiego tak

<sup>113</sup> Tamże, s. 167.

<sup>114</sup> Tamże, s. 239.

<sup>115</sup> Tamże, s. 37.

<sup>116</sup> Tamże, s. 42.

<sup>117</sup> Tamże, s. 116.

<sup>118</sup> Tamże, s. 268.

<sup>119</sup> Tamże.

bardzo Ją Bóg ubogacił<sup>120</sup>. Przedmiotem Jej modlitewnych prośb w niebie są ludzie i ich zbawienie. Królowa nieba udziela dobrodziejstw zarówno cielesnych i doczesnych, jak również duchowych i wiecznych<sup>121</sup>.

Każdy, kto się serdecznie i całkowicie odda w opiekę Niewieście, strojnej w niebiańską chwałę i zasiadającej po prawicy swego Syna, będzie otoczony Jej macierzyńską miłością, ponieważ Bogarodzica, Królowa nieba — jest też Matką miłosierdzia. Ją po Bogu powinniśmy najbardziej miłować, czcić, sławić i naśladować. Ona została ukazana ludziom jako wzór. I każdy, kto chce być podobny do Maryi w niebie — w Jej wysokości i chwale — ma być do Niej podobny w prawdziwej pokorze serca. W miłości do Boga i bliźniego<sup>122</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Św. Wawrzyniec z Brindisi (1559–1619) jest największym doktorem maryjnym z przełomu XVI/XVII wieku. Jego nauka o Najświętszej Maryi Pannie jest na tle epoki całkowicie prawowierna i aktualna.

Pierwszym i zasadniczym źródłem wypowiedzi mariologicznych Bryndyzyjczyka jest Objawienie Boże płynące nurtem Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu oraz Tradycji. *Mariale*, czyli zbiór kazań Maryjnych św. Wawrzyńca stanowi przykład mariologii końca XVI i początku XVII wieku. Było ono podstawą do napisania niniejszej pracy na temat: „Mariologia kazań Maryjnych św. Wawrzyńca z Brindisi”.

Kazania maryjne św. Wawrzyńca, zostały poddane szerokiej analizie historyczno-dogmatycznej. Wyniki tej analizy pozwoliły ukazać całość mariologii zawartej w *Mariale* w zestawieniu z prawdami dogmatycznymi, określonymi przez Urząd Nauczycielski Kościoła: Niepokalanym Poczęciem, Wieczystym Dziewictwem, Boskim Macierzyństwem i Chwałebnym Wniebowzięciem Maryi.

Centralną prawdą wynikającą z mariologii św. Wawrzyńca jest Macierzyństwo Boże Maryi. Jest ono podstawą pozostałych Jej przywilejów. Maryja jest Bogarodzicielką. Stała się nią w chwili Zwiastowania, gdy mówiąc o sobie, że jest „Służebnicą Pańską” wyraziła zgodę na Wcielenie Słowa, a Duch Święty sprawił, że poczęła. Żeby być godną Matką Syna Bożego już w pierwszej chwili swego poczęcia, ze względu na zasługi Chrystusa Pana, była zachowana wolna od wszelkiej zmyły grzechu pierwotnego.

Święta Maryja Bogarodzica odznaczała się wiecznym dziewictwem, mianowicie przed porodem, w porodzie i po porodzie. Po ziemskim życiu do nieba z duszą i ciałem została wzięta.

Wyniki analizy pozwoliły także na przedstawienie prawd teologicznych, które mówią o świętości Dziewicy, współdziałaniu w Odkupieniu, macierzyństwie

<sup>120</sup> Tamże, s. 405.

<sup>121</sup> Tamże, s. 212.

<sup>122</sup> Tamże, s. 203.

duchowym, godności królewskiej, pośrednictwie łask i życia — Jej radościach i boleściach. Omówiono je w powiązaniu z dogmatami Niepokalanego Poczęcia, Wieczystego Dziewictwa, Boskiego Macierzyństwa i Wniebowzięcia.

Nabożeństwo Ludu Bożego do Maryi, które wyraża się w czci i miłości, wzywaniu i naśladowaniu, mając swą podstawę w czterech motywach: Bogarodzica (cześć), Dziewica (miłość), Święta (naśladowanie), Pośredniczka (wzywanie), pozwala na określenie typu maryjności. I tak: przewaga naśladowania Świętej nad wzywaniem Pośredniczki — jest cechą maryjności kościelnokształtnej (eklezjotypicznej); natomiast przewaga wzywania Pośredniczki nad naśladowaniem Świętej — jest cechą maryjności chrystokształtnej (chrystotypicznej)<sup>123</sup>.

Tak pojęte nabożeństwo maryjne w świetle analizy kazań św. Wawrzyńca jest kościelnokształtne (eklezjotypiczne) przez przewagę naśladowania Świętej nad wzywaniem Pośredniczki, jak ukazuje poniższa tablica:

KAZANIA MARYJNE ŚW. WAWRZYŃCA Z BRINDISI	MOTYW			
	Macierzyń- stwo Boże (cześć)	Dziewictwo (miłość)	Pośredni- ctwo (wzywanie)	Świętość (naślado- wanie)
I.1. Na temat Wizji św. Jana Ewan- gelisty	11	6	5	23
I.2. Na temat „Posłał Bóg anioła Ga- briela” na uroczystość Zwiasto- wania Najśw. Maryi Pannie	19	46	1	12
I.3. Na Pozdrowienie Anielskie	27	31	12	15
I.4. Na temat Pieśni Dziewicy Boga- rodzicy	7	3	1	4
I.5. Na temat „Błogosławione lono”	6	4	2	4
I.6. Na temat: Budowla Jego	5	3	1	6
I.7. Na temat: Witaj, Królowo	6	1	7	5
II.1. Na Niepokalane Poczęcie	11	23	2	58
II.2. Na święto Oczyszczenia	7	5	–	21
II.3. Na Nawiedzenie	4	2	1	2
II.4. Na święto Najświętszej Maryi Panny Śnieżnej	3	2	–	5
II.5. Na Wniebowzięcie	3	2	1	7
RAZEM	109	128	33	162

<sup>123</sup> J. Wojtkowski, Cześć Maryi w Kościele Zachodnim w latach 1964–1987 w świetle historyczno-dogmatycznej analizy konstytucji „Lumen gentium”, adhortacji „Marialis cultus” i encykliki „Redemptoris Mater”, w: Przewodniczka, Częstochowa 1994, s. 787–797.

Pobożność kościelnokształtna wyrażona przez kontemplacyjny charakter *Mariale* skłania do naśladowania. Jest to pobożność na wzór Maryi. Jej elementami składowymi są: rozważanie i naśladowanie. Rozważanie polega na wpatrywaniu się w postać Maryi, aby razem z Nią słać Boga za wielkie rzeczy, które uczynił dla Maryi, dla Kościoła i dla każdego z nas. W dziedzinie naśladowania Maryi otwiera się szerokie pole dla aktywności chrześcijan, którzy winni naśladować Maryję w słuchaniu słowa Bożego, w rozważaniu go w swoim sercu, w bezwarunkowym spełnianiu woli Bożej, w miłości do Chrystusa, w trosce o sprawy człowieka, w postawie pokory, służebności i życzliwości. Jest to pobożność, która domaga się przemiany własnego życia, pobudza do aktywności i działania.

Mariologię św. Wawrzyńca z Brindisi trzeba umieścić w kontekście epoki, w której powstała. Jej oryginalność objawia się w tym, że jeszcze przed szkołą francuską kładzie silne podwaliny prawd, które wówczas zwalczane, dziś są zdefiniowane i powszechnie uznane. Św. Wawrzyniec był zwłaszcza obrońcą Niepokalanego Poczęcia i powszechnego pośrednictwa. Każda prawda maryjna jest u niego jasno wyłożona i udowodniona, tak, że w jego kazaniach głoszonych pod koniec XVI wieku znajdujemy istotne elementy dzisiejszych traktatów mariologicznych.

## MARIOLOGIE DER MARIENPREDIGTEN DES HL. LAURENTIUS AUS BRINDISI

### ZUSAMMENFASSUNG

Der hl. Laurentius aus Brindisi (1559–1619) ist der bekannteste Mariendoktor aus der Wende des 16. zum 17. Jahrhundert. Seine Lehre über die heilige Jungfrau Maria ist auf dem Boden seiner Epoche völlig rechtgläubig und bis heute aktuell.

Im Mittelpunkt der Mariologie des hl. Laurentius steht die Wahrheit über die Mutterschaft Gottes, die eine Basis für andere Privilegien der heiligen Jungfrau bildet: ihre unbefleckte Empfängnis, ewige Jungferschaft und Mariä Himmelfahrt.

Laut der Analyse von Predigten des hl. Laurentius hat die Marienandacht einen kirchenbildenden Charakter durch ihre Anrufung zur Nachahmung des heiligen Vorbilds.

Die Mariologie des hl. Laurentius aus Brindisi soll man im Kontext ihrer Entstehungszeit platzieren. Ihre Eigenartigkeit beruht darauf, dass man noch vor der französischen Schule den Fundament der Wahrheit gebaut hatte, die damals ignoriert und bekämpft und erst heute klar definiert und allgemein anerkannt ist. Der hl. Laurentius war ein besonderer Verteidiger der Wahrheit über die unbefleckte Empfängnis und allgemeine Vermittlung Mariä. Jede Marienwahrheit ist bei hl. Laurentius erklärt und bewiesen, so dass wir heute in seinen vom Ende des 16. Jh. stammenden Predigten die wichtigen Elemente der modernen mariologischen Abhandlungen finden können.



## OBJAWIENIE CHWAŁY BOŻEJ W TAJEMNICY KRZYŻA JEZUSA CHRYSZTUSA W UJĘCIU HANSA URSA VON BALTHASARA

Treść: — I. Życie Jezusa Chrystusa w perspektywie godziny krzyża. — II. Krzyż jako wzięcie na siebie wzbudającego Boży gniew grzechu świata. — III. Krzyż jako sąd Boga nad grzechem. — IV. Krzyż a idea zastępczości. — V. Krzyż jako wydarzenie trynitarné. — VI. Krzyż jako akt wydania na ofiarę. — VII. Krzyż jako epifania chwały Boga. — VIII. Skandal krzyża jako tajemnica mądrości Boga. — Riassunto.

Skoncentrowana wokół piękna estetyka teologiczna stanowi pierwszą część wielkiej syntezy teologicznej Hansa Ursa von Balthasara. Filozoficznemu pięknu (*Schönheit*) odpowiada piękno w wymiarze teologicznym, rozumiane jako chwala, wspaniałość (*Herrlichkeit*)<sup>1</sup>. Pojęcie chwały odniesione do Boga oznacza Jego absolutny majestat, wspaniałość Jego bezinteresownej miłości, jaka manifestuje się w Jego wolnym objawieniu się wobec świata. Chwała ta obecna jest zarówno w stworzeniu, jak i w historii zbawienia, a swoją pełnię osiąga w Chrystusie, przenikając w wieloraki sposób całe Jego życie i z niego promieniując<sup>2</sup>. To właśnie Chrystus stanowi szczytowe uwielbienie absolutnej boskiej miłości przez nią samą (*Selbstverherrlichung der göttlichen Liebe*)<sup>3</sup>. Bóg, który w Nim pragnie objawić siebie i opromienić nas wspaniałością swej trynitarnéj miłości, czyni to z absolutną bezinteresownością (*Interesselosigkeit*), która jest wspólną cechą autentycznej miłości i prawdziwego piękna<sup>4</sup>. Manifestacja chwały Boga, rozumianej jako wspaniałość (*Herrlichkeit*) objawiającej się w Jezusie Chrystusie Bożej miłości, ma miejsce w całym życiu Chrystusa, a w szczytowy sposób realizuje się w paschalnych tajemnicach Jego życia. Przedmiotem naszej refleksji stanie się teraz objawienie teje chwały w śmierci Chrystusa na krzyżu.

<sup>1</sup> Pierwszej części swojej teologicznej trylogii, estetyce teologicznej, nadaje nasz Autor właśnie nazwę „Herrlichkeit”.

<sup>2</sup> H. Urs von B a l t h a s a r, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Band III, 2: Theologie. Teil II: Neuer Bund, Einsiedeln 1969, s. 223–224 (odtąd skrót: H7). Tajemnica wcielenia i objawienie się Boga w historii powinny być rozumiane jako manifestacja najwyższego piękna. Zbawcza ekonomia, która wprawiona zostaje w ruch w dziele stworzenia, rozwija się w historii zbawienia Starego i Nowego Testamentu i dopełnia się w zmartwychwstaniu, jest archetypem wszelkiego ziemskiego i ludzkiego piękna (por.: T e n z e, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Band I: Schau der Gestalt, Einsiedeln 1961, s. 65 (odtąd skrót: H1)).

<sup>3</sup> T e n z e, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, s. 5–6 (odtąd skrót: GL).

<sup>4</sup> T e n z e, *Rechenschaft* 1965, Einsiedeln 1965, s. 27–28.

## I. ŻYCIE JEZUSA CHRYSZTUSA W PERSPEKTYWIE GODZINY KRZYŻA

W ziemskiej misji Chrystusa zauważa nasz Autor pewną paradoksalną prawidłowość, która doprowadza w efekcie do ostatecznego kryzysu. W miarę jak intensyfikuje się i dochodzi do szczytu Jego miłość, narasta jednocześnie opór Izraela<sup>5</sup>. Jego zaangażowanie się bez reszty, do końca, napotyka na coraz bardziej uporczywy sprzeciw. Jezus niejednokrotnie ujawnia, że jest w pełni świadomy ceny, jaką będzie musiał zapłacić za wierną realizację dzieła zleconego Mu przez Ojca. Do głębi przejmującym jest fakt, że On, odwieczna miłość, przygotowując się do mesjańskiego wjazdu do Jerozolimy, gdzie czeka Go los prześladowanych proroków, płacze nad mocą ludzkiego sprzeciwu (Łk 19,42 n.)<sup>6</sup>.

Jedną z najbardziej charakterystycznych cech znamionujących życie i misję Jezusa upatruje Balthasar w nieustannym *zmiernianiu ku „godzinie”*, która coraz wyraźniej jawi się jako godzina krzyża, męki, cierpienia i śmierci<sup>7</sup>. Jakkolwiek ważnymi były i pozostają działalność i nauczanie, a w szczególności cuda zrealizowane przez Jezusa w czasie publicznej misji, wszystkie one stanowią jedynie wprowadzenie, swoiste preludium do decydującego dzieła, które dokona się na krzyżu, kiedy to On, Baranek Boży, weźmie na siebie obrażający dobroć Ojca grzech świata<sup>8</sup>. Krzyż nie stanowi odizolowanego wydarzenia, lecz moment, ku któremu zorientowana jest cała historia Jezusa i który wszystkim poszczególnym tajemnicom Jego życia nadaje sens i znaczenie. Czas poprzedzający mękę można zrozumieć jedynie w świetle tajemnicy krzyża i ściśle z nim związanego zmartwychwstania. Od samego początku cała Jego egzystencja powinna być więc rozumiana jako droga wiodąca ku krzyżowi. Jezus w czasie swej misji nieustannie podąża ku Jerozolimie, gdzie ma dopełnić się ofiara Jego życia. On sam mówi do swoich uczniów o konieczności przebycia drogi męki i krzyża: *Syn Człowieczy musi wiele wycierpieć: będzie odrzucony przez starszyznę, arcykapłanów i uczonych w Piśmie; będzie zabity, a trzeciego dnia zmartwychwstanie* (Łk 9,22 par.). Podobnie w spotkaniu na drodze do Emaus zadaje swoim uczniom pytanie: *Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały?* (24,26). Całe życie Jezusa przeżywane jest pod presją tego, co bezwzględnie musi zostać zrealizowane<sup>9</sup>.

Egzystencja Jezusa winna być, zdaniem Balthasara, odczytywana w kontekście godziny krzyża. Absolutność nauki zawartej w tym, co On wypowiada, obiecuje i czego żąda, staje się zrozumiała jedynie z perspektywy zmierniania całego Jego życia ku krzyżowi. Całość Jego nauczania zorientowana jest ku oddaniu siebie na krzyżu za przyjaciół (J 15,13), za wielu (Mt 10,28; Mk 10,45), za wszystkich (J 12,32; 17,21), i z tej ofiarniczej śmierci wyprowadza swoją logikę. Oddanie to nie jest wyizolowanym ludzkim wyczynem, lecz ujawnia się jako owoc życia

<sup>5</sup> T e n z e, *Kennt uns Jesus, kennen wir ihn?*, Freiburg im Breisgau 1980, s. 22 (odtąd skrót: KJK).

<sup>6</sup> Tamże, s. 24.

<sup>7</sup> GL, s. 55.

<sup>8</sup> T e n z e, *Der dreifache Kranz. Das Heil der Welt im Mariengebete*, Einsiedeln 1978, s. 45 (odtąd skrót: DK).

<sup>9</sup> T e n z e, „Mysterium Paschale”, w: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. Band III/2: Das Christusereignis*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1969, s. 138, 185 (odtąd skrót: MP); H7, s. 187.

upływającego w nieustannie pogłębiającym się wyniszczeniu siebie dla dobra wszystkich (por. Lk 22,27; J 13,3–17). Śmierć Chrystusa nie jest efektem jakiegoś genialnego improwizowanego zrywu, lecz wyrazem wierniej realizacji zleconej Mu zgodnie z zamysłem Ojca misji. Gdy widzimy jego egzystencję przeżywaną w obliczu absolutnego zadania związanego z „godziną”, dla której żyje, odkrywamy zarazem sens poszczególnych momentów Jego życia, które ku niej zmierzały. Jeżeli jednak mękę próbuje się widzieć jako przypadkowo spowodowane zajście, wówczas wypowiedane przez Niego słowa, a szczególnie Kazanie na Górze, stają się niezrozumiałe. Oddzielenie Jezusowego nauczania od tajemnicy krzyża wypacza cały sens Jego misji<sup>10</sup>.

Teza ta znajduje potwierdzenie u św. Pawła, dla którego krzyż stanowi centrum historii zbawienia, jako że w nim wypełnia się wszelka Boża obietnica i przelamane zostaje przekleństwo Prawa (Rz 4). Już przed założeniem świata zostaliśmy wybrani, by stać się synami Boga mocą krwi Chrystusa (Ef 1,4 nn.). Krzyż, rozumiany jako dzieło pojednania w Ciele Ukrzyżowanego (2,14 nn.), jest zawiasem, na którym zawisła historia świata i jego ostateczne przeznaczenie<sup>11</sup>. Od samego początku jest on wpisany w stworzenie świata, jak to ukazuje Janowa teologia *Bożego Baranka* (J 1,29), *zabitego od założenia świata* (Ap 13,8), który zasiada na tronie Ojca (5,6), pasie oczyszczonych w Jego krwi (7,17), oddaje swoje życie za owce (J 10,15), a w gniewie (Ap 6,16) staje się również sędzią nad światem<sup>12</sup>. Bóg objawia swoją chwałę w wierniej realizacji swojego zbawczego zamysłu, nawet za cenę śmierci swojego Syna na krzyżu.

## II. KRZYŻ JAKO WZIĘCIE NA SIEBIE WZBUDZAJĄCEGO BOŻY GNIEW GRZECHU ŚWIATA

Balthasar podkreśla, że tym, który działa w tajemnicy krzyża, jest przede wszystkim Bóg, a przedmiotem Jego działania jest grzech. Jezus Chrystus, Baranek Boży, bierze na siebie grzechy świata. Zgadając się na bycie obarczonym tym nie do zniesienia ciężarem, w skrajnej kenozie, w słabości i wycieńczeniu przyzwala, by ogarnęły Go przerażające ciemności grzechu. Jako Bóg-Człowiek doświadcza w swoim człowieczeństwie całej wrogości grzechu świata, budzącego w Nim absolutny wstręt i lęk<sup>13</sup>. Przyjmując to, co dla Boga jest absolutnie nieużyteczne. On sam staje się nieużytecznym (*nicht mehr Verwendbar*), a dźwigając to, co z istoty swej jest haniebne, umiera śmiercią haniebną (por. Hbr 12,2)<sup>14</sup>.

Na krzyżu Chrystus doświadcza spadających na Niego z całą agresywnością grozy i lęku. Lęk dociera do Niego falami. Po raz pierwszy zadrzał przy grobie Łazarza dotknięty przez świat zmarłych, a więc przez mającą się już wkrótce otworzyć otchłani ciemności (J 11,33–38). Nieco później w świątyni zadrzał

<sup>10</sup> GL, s. 55–57; H7, s. 187.

<sup>11</sup> MP, s. 137.

<sup>12</sup> H7, s. 198.

<sup>13</sup> DK, s. 45,50.

<sup>14</sup> H7, s. 207.

ponownie z powodu pewnej już teraz, przypieczętowanej przez głos Ojca, nieuniknionej „godziny” (J 12,27). Na Górze Oliwnej dokonuje się ostateczne, gwałtowne zanurzenie w otchłań lęku, która natychmiast się nad Nim zamyka<sup>15</sup>. „Godzina”, którą dysponuje wyłącznie Ojciec (J 12,27 n.), jawi się teraz jako godzina ciemności. Napęlnia ona *Jezusa drżeniem i odczuwaniem trwogi* (Mk 14,33) i wręcz powołała Go na ziemię w momencie, gdy wkracza On na drogę cierpienia (Mk 14,35). Jan używa w tym wypadku słów *głębokie wzruszenie i doznanie lęku* (J 11,33.38; 12,27; 13,21), aby wskazać na stan, w którym Jezus przyjmuje na siebie grzech świata, a więc to, co Mu najbardziej obce<sup>16</sup>. Wszelkie doświadczenie lęku zostaje tutaj podsumowane i przeniesione w nieskończoność, ponieważ osobą, która się w tej ludzkiej naturze lęka, jest nieskończony Bóg<sup>17</sup>.

W przypadku Jezusa mamy do czynienia z cierpieniem absolutnie czystego i sprawiedliwego człowieka, który jest zarazem Bogiem. Doświadcza On lęku z powodu tego wszystkiego, czym Bóg się brzydzi i co objawia przed Nim całą swoją okropność. Jest to lęk, który cierpi On zastępczo za każdego grzesznika i za każdy grzech, stając w obliczu Boga, absolutnej sprawiedliwości. Jego cierpienie oznacza przyjęcie na siebie lęku, który musiałby przeżyć grzesznik stając przed sądem Bożym skazującym na potępienie. Jest to jednak, jak zauważa nasz Autor, przede wszystkim lęk Boga w ludzkiej postaci o świat, który obecnie znajduje się w stanie całkowitego zagubienia i może ulec zatraceniu. Bóg stał się człowiekiem, aby móc doświadczyć tego lęku i poprzez ten lęk pokazać, jak bardzo Mu na świecie zależy i co dla niego znosi. Właśnie na tej drodze Chrystus tłumaczy na język ludzki coś niepojętego, a mianowicie obawę i niepokój Boga o świat, o swoje stworzenie, któremu zagraża zguba. Ten lęk dopełnia się na krzyżu w czasowym opuszczeniu Syna przez Ojca, które staje się opuszczeniem absolutnym, jako że cierpiący w ludzkiej naturze podmiot jest Bogiem. Tylko odwieczny Syn może w pełni rozumieć, co to znaczy zostać opuszczonym przez Ojca, bo tylko On wie, kim jest Ojciec i co oznacza Jego bliskość i miłość. Lęk Jezusa jest więc we właściwym i ścisłym sensie lękiem absolutnym, nieskończeniem przewyższającym wszelki inny i każdemu innemu towarzyszącym<sup>18</sup>. W skrajnym osamotnieniu umiera On z pytaniem skierowanym do nieobecnego Boga, dlaczego Go opuścił? Jest to śmierć przeżywana w dogłębnej wspólności ze wszystkimi grzesznikami, w najciemniejszej nocy utraty Boga, z którym pozostawał On w najgłębszej zażyłości<sup>19</sup>.

Niezgłębiona tajemnica krzyża (Ef 3,8) wyraża się w gwałtownym uderzeniu całego balastu grzechu w totalną niemoc kenotycznej egzystencji Jezusa. Balthasar zaznacza, że żaden z wziętych z praktyki ofiarniczej symboli, tak starotestamentalnych, jak i nowotestamentalnych, nie jest w stanie osiągnąć, ani tym bardziej wyczerpująco wyrazić tego wydarzenia. Nie wystarczy przywołać jednego po drugim, całej serii obrazów dotyczących ciężaru nałożonego przez Boga, aby mieć

<sup>15</sup> H. Urs von Balthasar, *Der Christ und die Angst*, Einsiedeln 1976, s. 37 (odtąd skrót: ChA).

<sup>16</sup> H7, s. 206–207.

<sup>17</sup> ChA, s. 37.

<sup>18</sup> ChA, s. 37–38.

<sup>19</sup> H. Urs von Balthasar, *Credo. Meditationen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis*, Freiburg im Breisgau 1989, s. 45–46.

o nim wyobrażenie, jak choćby proroka Izajasza, który mówi o pogardzie, opuszczeniu ze strony ludzi, cierpieniu, chorobie, byciu przebitym i zdruzgotanym, dręczonym, prowadzonym na rzeź, śmierci w lęku i potępieniu, a wreszcie o złożeniu w grobie razem z bezbożnymi (Iz 53). Także doświadczenie Joba, który cierpi kompletną nieobecność Boga w tym wszystkim, co spadło na jego barki, a nadto jeszcze bardziej bulwersującą obecność Boga, który go osacza, wręcz „poluje” na niego i zastawia zasadzki (Jb 3,23; 10,3.16–17), stanowi jedynie daleką aluzję do Jego stanu. Istotnym w tym wszystkim jest fakt, że cały ten ciężar nałożony zostaje przez Boga<sup>20</sup>.

W tajemnicy krzyża Jezus pozostaje całkowicie w mocy woli Ojca, który obarcza Go ciężarem „grzechu świata” wzbudzającym Boży gniew<sup>21</sup>. Już w czasie kuszenia Jezusa na pustyni wszystkie pokusy świata sprzeciwiały się woli Ojca. Wtedy to Ojciec zwyciężył w Nim jako nieskończenie większy, bardziej godny uwielbienia od czegokolwiek, co oferuje świat. Teraz jednak wybór nie dokonuje się już między Ojcem i światem, lecz między dwoma odmiennymi wizerunkami Ojca: znanym Mu odwiecznie obrazem Boga wszechmocnego i nieskończenie dobrego oraz obrazem nieubłaganego Boga sprawiedliwości, bo takim właśnie jawi się Synowi na krzyżu Ojciec widziany i doświadczany przez przyzmat serc i oczu grzeszników. Na krzyżu bowiem Syn jest w pełni człowiekiem, obciążonym grzechem niemożliwym do tolerowania przez Boga<sup>22</sup>. Bóg, jak mówi św. Paweł, *dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu* (2 Kor 5,21), to znaczy traktował Go jednocześnie jako uosobienie grzechów świata i zarazem jako ofiarę ekspiacyjną za nie<sup>23</sup>.

Przebaczenie grzechów dokonuje się przez *śmierć Syna* (Rz 5,10), w *Jego krwi* (Rz 3,25), w *Jego ofierze za grzechy* (2 Kor 5,21). Cena pojednania uświadamia nam, pisze nasz Autor, że podjęte potem przez św. Pawła i cały Nowy Testament starotestamentalne wizje Bożego gniewu (Rz 5,9), przekleństwa (Gal 3,13) i karzącego sądu (Rz 8,3) jako reakcji na grzech, zastosowane w odniesieniu do tajemnicy krzyża, nie mogą być w uproszczony sposób uznane za przewyciężone, antropomorficzne i nie do pogodzenia z wolą przebaczenia Boga, który jest miłością (2 Kor 5,18; Kol 1,20). Jedyną drogą prowadzącą w głąb misterium jest włączenie całego ciężaru starotestamentalnego gniewu Boga wobec faktu złamania przymierza w jeszcze większy ciężar nowotestamentalnej miłości Boga<sup>24</sup>. Gniew Boży nie oznacza czegoś jak gdyby, lecz jest w pełnym tego słowa znaczeniu rzeczywistością. Oznacza on katagoryczne „nie” Boga wypowiedziane w stosunku do postawy świata wobec Niego. Ze względu na siebie samego i na płynącą z miłości sprawiedliwość zawartego przymierza Bóg jest zobowiązany wypowiedzieć owo „nie” i trwać przy nim, gdy Jego wola nie jest realizowana<sup>25</sup>. Gdy człowiek sprzeciwia się Jego łasce, musi zostać ukarany dla przywrócenia go na drogę sprawiedliwości. Bóg, który na zasadzie łaski schylił się ku człowiekowi, by

<sup>20</sup> H7, s. 193–194.

<sup>21</sup> Tamże, s. 193.

<sup>22</sup> DK, s. 45–46.

<sup>23</sup> H7, s. 193; DK, s. 51.

<sup>24</sup> H7, s. 189.

<sup>25</sup> Tamże, s. 191.

zawrzeć z nim przymierze, ze względu na swą prawdomówność i wierność zmuszony jest unieść się gniewem wobec dewastacji Jego dzieła. Nie pozostaje obojętny wobec grzechu i nie toleruje niesprawiedliwości, ponieważ na serio traktuje człowieka, partnera przymierza. Kiedy zaś ten nie daje rady i zawodzi, Bóg sam zabezpiecza obydwie strony przymierza, zarówno boską, jak i ludzką, realizując tym samym pełną sprawiedliwość. Nie eliminuje On niesprawiedliwości połowicznie, lecz ogarnia ją od samych podstaw i bezkompromisowo odrzuca. Jego gniew niszczy całą nieprawość świata, aby grzesznikowi dać dostęp do sprawiedliwości Boga. Takiego dzieła jest w stanie dokonać wyłącznie sam Bóg, który przyjmując ludzką naturę przechodzi na stronę człowieka i staje się w jednej osobie podmiotem i przedmiotem sądu i usprawiedliwienia<sup>26</sup>.

Właśnie w wydarzeniu krzyża tak bardzo przejrzyście objawia się cała prawda o Bogu pełnym chwały, który bezwzględnie „nienawidzi” grzechu. Bóg nie może kochać zła, gdyż jest ono absolutnym przeciwieństwem boskiej natury i zaprzeczeniem Jego świętej miłości. Gniew jest drugim obliczem autentycznej miłości Boga, który, strzegąc swojej chwały, nie pozostaje obojętny i reaguje na zło. Nie mógłby On rzeczywiście kochać dobra, jeśli by bezkompromisowo nie odrzucał zła. Dlatego też nie odpuszcza grzechów bez zadośćuczynienia. Czysta amnestia oznaczałaby w tym wypadku ignorowanie zła, nie potraktowanie grzechu na serio, czy wręcz przyznanie mu racji bytu<sup>27</sup>. Już Bóg Starego Przymierza nie zadowolął się składanymi ofiarami i całopaleniami, a pragnął jedynie pokornego i skruszonego serca człowieka. Problem tkwi jednak w fakcie, że żaden grzesznik nie jest w stanie obareczyć się ciężarem Bożego gniewu, by go uśmierzyć, jako że to on sam grzesząc ten gniew wzbudza<sup>28</sup>. Takiego dzieła, pisze Balthasar, może się podjąć jedynie umiłowany, absolutnie bezgrzeszny Syn, kiedy to w czasie męki doświadcza gniewu Boga. Tylko On jest zdolny ostatecznie położyć kres temu straszliwemu gniewowi, który daje o sobie znać w całym Starym Testamencie, czego efektem finalnym jest wydanie niewiernego Jeruzalem na pastwę płomieni w ogniu Bożej chwały (Ez 10,2)<sup>29</sup>. Męki Jezusa jest nie wolno ograniczyć do czystego symbolu ciągle aktualnej i już zawsze obecnej woli Boga pragnącego pojednania. Ona bowiem stanowi sam akt pojednania, zrealizowany za cenę krwi Chrystusa, w którym Bóg pojednał świat ze sobą (2 Kor 5,19). Drugą skrajnością byłoby uznanie Jego męki za magiczne wydarzenie sprawiające, że zagniewany, żądny sprawiedliwości Bóg zmienia się w kogoś łaskawego. Między tymi dwiema skrajnościami wyłania się w wydarzeniu krzyża prawdziwy obraz Chrystusa i prawdziwy obraz Boga chwały<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> MP, s. 208–210.

<sup>27</sup> Tamże, s. 225. Por. E. Riggensbach, *Das Geheimnis des Kreuzes Christi*, Stuttgart/Basel 1927, s. 16 n. Nasz Autor cytuje w tej kwestii także F. von Bader: „Die Negativität Gottes gegen das Negative ist nämlich selber nichts als Liebe. Denn Er stößt das Böse im Geschöpf nur deswegen zurück, weil dieses Böse eben die Hemmung seiner Vereinigung mit Ihm, der Quelle des Lebens, ist”: cyt. za: MP, s. 225, przypis 2.

<sup>28</sup> H7, s. 191.

<sup>29</sup> MP, s. 225.

<sup>30</sup> H. Urs von Balthasar, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, s. 401–402 (odtąd skrót: PI).

W cierpieniu żyjącego Jezusa zawarta jest gotowość wypicia „kielicha gniewu”, a więc przyzwolenie, by wyladowała się na Nim cała złość i nienawiść zawarta w grzechu. Jest On w stanie wytrzymać siłę uderzającego grzechu wyłącznie dzięki aktywnej gotowości wypełnienia do końca nie swojej woli, lecz woli Ojca. W godzinie męki i krzyża wszystko zostaje zredukowane do absolutnego posłuszeństwa (Flp 2,8; Rz 5,19). Jezus, chociaż był Synem, z *głośnym wołaniem i płaczem zanosił gorące prośby i błagania i nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał* (Hbr 5,7–8). Nieposłuszeństwo grzechu, rozumiane również jako suma całego grzesznego buntu przeciw Bogu w dziejach świata, okazuje się czymś skończonym w porównaniu z niewyczerpanym posłuszeństwem Syna Bożego. To właśnie Jego uległość ogarnia grzech oddolnie, od samych podstaw, i wyrwa go z posad, odbierając mu rację bytu. Oczywiście, jak zauważa Balthasar, nie ilości rywalizują tutaj ze sobą, lecz rozstrzygającą o wszystkim jest jakość płynącego z miłości posłuszeństwa Syna wobec Ojca, które nieskończenie przerasta wyladowującą się na Nim nienawiść. Właśnie na tej drodze, przez Syna, który stał się człowiekiem, Ojciec pragnie przezwyciężyć grzech<sup>31</sup>.

Nasz Autor zastrzega jednak, że nawet w wizji starotestamentalnej gniew Boga wobec ludzkich grzechów nie jest nigdy widziany na równi z Jego sprawiedliwością. Sprawiedliwość bowiem, rozumiana jako świętość, jest stałym przymiotem Jahwe, objawiającym Jego wolę przyjęcia człowieka do wspólnoty ze sobą. Gniew zarezerwowany jest dla pojedynczych aktów sądu, które stoją w służbie realizacji przymierza. Kara przemija, podczas gdy błogosławieństwo pozostaje<sup>32</sup>. Dlatego też, jak pisze Balthasar, wzmiankowana przez św. Pawła Boża sprawiedliwość nie może być w żadnym wypadku interpretowana jako *sprawiedliwość karząca (Strafgerechtigkeit)*, jak to ujmował młody Luter. Jest ona raczej tym, co nasz Autor, za Areopagitą i Orygenesem, a po nich również za św. Anzelmem i św. Tomaszem, określa jako sprawiedliwość zbawczą (*rettende Gerechtigkeit*). Manifestuje się w Nowym Testamencie jako pełna chwały miłość i dobroć Boga. Jest to zarówno miłość Ojca, która w wydarzeniu krzyża okazuje się silniejszą od wszystkich potęg świata (Rz 5,8; 8,32–39; J 3,16), jak i miłość Syna, która objawia się w darze z siebie dla nas (Rz 8,35; 2 Kor 5,14; Ga 2,20; Ef 5,2). Chwała Boga, a więc wspaniałość Jego miłości, promieniuje z całego podjętego przez Niego dzieła pojednania, któremu nie może odebrać znaczenia, ani też go udaremnić<sup>33</sup>. Zarówno dla św. Jana, jak i dla św. Pawła, krzyż Syna jest objawieniem miłości Ojca (Rz 8,32; J 3,16), a krwawe ujęcie tej miłości na krzyżu znajduje swoje wewnętrzne spełnienie w wylaniu wspólnego Ducha do ludzkich serc (Rz 5,5)<sup>34</sup>.

### III. KRZYŻ JAKO SĄD BOGA NAD GRZECEM

Wiele uwagi poświęca Hans Urs von Balthasar dokonującemu się w wydarzeniu krzyża sądowi (*Gericht*) Boga nad grzechem. Już w Starym Testamencie Bóg

<sup>31</sup> Tamże, s. 408; por. H7, s. 207.

<sup>32</sup> W. Eichrodt, *Die Theologie des Alten Testaments I*, Göttingen 1950, s. 124–131.

<sup>33</sup> H7, s. 190.

<sup>34</sup> MP, s. 226.

ukazuje się jako sędzia, który strzeże swojego prawa wynikającego z zawartego przymierza, potwierdzając tym samym swoją wierność, prawdomówność i stałość. W krzyżu dokonuje się sąd nad światem (J 12,31) i odsłonięta zostaje cała prawda o grzechu. Jest to sąd, który kładzie kres staremu światu i w którym ma miejsce ostateczne potępienie grzechu (Rz 8,3)<sup>35</sup>. W sądzie krzyża Bóg bierze na siebie w Chrystusie cały grzech Adama (Rz 5,12–21). Jako cielesna konkretyzacja grzechu i wrogości (2 Kor 5,21; Ef 2,14) Chrystus zostaje wydany (Rz 4,25) na sąd potępiający grzech (8,3), by zostać ostatecznie wskrzeszonym do życia dla naszego usprawiedliwienia (4,25)<sup>36</sup>.

Nasz Autor zdaje sobie sprawę, że stwierdzenia św. Jana dotyczące sądu zdają się przeczyć sobie wzajemnie. Z jednej bowiem strony Ojciec przekazał cały sąd Synowi (J 5,22) i Syn ten sąd realizuje (8,16.26), co więcej, dla dokonania sądu przyszedł (9,39), z drugiej zaś Chrystus wyraźnie mówi, że nie przyszedł sędzić, lecz zbawić (3,17; 12,47)<sup>37</sup>. Dla głębszego zrozumienia tej kwestii trzeba, zdaniem Balthasara, wziąć pod uwagę fakt, że już samo wcielenie Syna Bożego oznacza sąd nad światem. Sąd ten urzeczywistnia się już przez sam fakt egzystencji Jezusa, będącej w swej istocie miłością. W obliczu miłości dokonuje się nieuchronny rozdział między dobrem i złem, świętością i grzechem, rozstrzyga się przyjęcie bądź odrzucenie (3,19 n.), i to tym radykalniej, im głębiej objawia się On jako miłość. Właśnie w konfrontacji z nieskończoną miłością osądzone zostają nienawiść i grzech (15, 22 n.)<sup>38</sup>. Sąd, który urzeczywistnia się poprzez Jego egzystencję (3,18), jest ściśle związany z wywyższeniem na krzyżu (12,31). Duch Święty, jako adwokat i obrońca Chrystusa, właśnie na bazie krzyża przeprowadzi wobec świata proces w sprawie Jego niewinności (16,7 nn.)<sup>39</sup>.

Słowo Boże, które sądzi, stało się człowiekiem i poddało się ślepo absolutnemu sądowi Ojca. Właśnie w tym Słowie, pisze Balthasar, posłusznym aż do śmierci i opuszczenia przez Boga, będziemy sądzeni<sup>40</sup>. *A jeżeli ktoś posłyszy słowa moje, ale ich nie zachowa, to Ja go nie sądzę. Nie przyszedłem bowiem po to, aby świat sędzić, ale by świat zbawić. Kto gardzi Mną i nie przyjmuje moich słów, ten ma swego sędziego: słowo, które powiedziałem, ono to będzie go sędzić w dniu ostatecznym. Nie mówiłem bowiem sam od siebie. Ale Ten, który Mnie posłał, Ojciec, On Mi nakazał, co mam powiedzieć i oznajmić* (J 12,47–49). Syn jest tym, który sądzi i potępia nie jako Zbawiciel i Odkupiciel, ale jako Słowo Ojca, który jest Stwórcą, sprawiedliwym obrońcą porządku na świecie i swej własnej świętości, a nawet mścicielem świętości swojego Syna. Nie można nią gardzić, ani jej bezkarnie odrzucać, nie podpadając pod sąd. Tak rozumiany sąd nie pochodzi od Syna, lecz bierze się z tego, że ludzie Go nie przyjęli. Osądza ich więc miłość Syna, którą pogardzili, i to nie na tej zasadzie, że Syn pragnie ich sędzić, lecz dlatego, że potępiłi oni samych siebie odrzucając miłość. Mówi o tym wyraźnie św. Jan:

<sup>35</sup> H7, s. 210.

<sup>36</sup> MP, s. 210.

<sup>37</sup> Tamże, s. 208.

<sup>38</sup> Tamże, s. 139.

<sup>39</sup> Tamże, s. 208.

<sup>40</sup> H. Urs von Balthasar, *Das betrachtende Gebet*, Einsiedeln 1976 (wyd. 4), s. 204 (odtąd skrót: BG).



*Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, by świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony. Kto wierzy w Niego, nie podlega potępieniu; a kto nie wierzy, już został potępiony, bo nie uwierzył w imię Jednorodzonego Syna Bożego. A sąd polega na tym, że światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność niż światło, bo złe były ich uczynki (J 3,17–19).* Grzesznik, który buntuje się przeciw Bogu, nosi swój sąd w sobie. W końcu on sam będzie musiał w świetle Bożym osądzić siebie i potępić. Będzie to trwało tak długo, dopóki całkowicie nie zostanie wydobyta tkwiąca w nim sprzeczność<sup>41</sup>. W tym znaczeniu można, zdaniem naszego Autora, powiedzieć, że sąd został oddany Synowi. Nie może On jemu zapobiec, jako że z samej istoty należy on do Niego jako Syna Ojca. *Ja sam z siebie nic czynić nie mogę. Tak, jak słyszę, sądzę, a sąd mój jest sprawiedliwy; nie szukam bowiem własnej woli, lecz woli Tego, który Mnie posłał (J 5,30).* Ukrzyżowana miłość, która przyjmuje na siebie sąd Ojca, staje się z wewnętrznej konieczności miłością, w obliczu której dokonuje się osąd. Tym samym więc Ten, który nie przyszedł sądzić świata, lecz zbawić go (J 12,47), dokonuje ostatecznego rozdzielania<sup>42</sup>.

Hans Urs von Balthasar podkreśla, że, stając wobec krzyża, a więc przed samym Ukrzyżowanym, w którym objawia się majestatyczna miłość Boga, znajdujemy się przed sądem samej miłości. Bóg nie mógł dla nas uczynić więcej. Poza krzyżem, a więc poza łaską wysłużoną i proklamowaną na krzyżu, zbawienie nie jest możliwe. Jeżeli więc ktoś nie pozwala się obdarować łaską płynącą z krzyża, pozostaje dla niego już tylko sąd. W samym Jezusie obecna jest już aktualność sądu właśnie dlatego, że w Nim złożona została ostateczna oferta miłości. Ojciec, który prezentuje swego Syna jako najwyższy dar swej miłości, musi stać za swoją ofertą jako sędzia. A kiedy Syn dopełni swojej interpretacji Boga w sądzie krzyża, wówczas właśnie Jemu przekazany zostanie cały sąd (J 5,22). Bóg jest miłością (1 J 4,8), stąd też żar Jego ognia (Hbr 10,27) jest ostatecznie płomieniem miłości i to tak absolutnej, że trawi wszystko, co miłością nie jest. Dlatego też Jezus nie obawia się mówić o wiecznym ogniu, który pochłonie przeciwników miłości (por. Mt 25,41 n.). By mieć możliwość zamieszkania w wiecznej miłości Boga, wszyscy ostatecznie będą musieli przejść przez ogień (1 Kor 3,13; 1 P 1,7), by wyjść z tygła jak złoto wypróbowane w ogniu i oczyszczone. W Jezusie odsłania się obecność i logika absolutnej miłości Boga, która oczyszcza w sobie to, co nie opiera się jej płomieniowi, temu jednak, co nie chce przynosić owoców miłości, pozwala uschnąć, wycina to i spala (J 15,6)<sup>43</sup>.

Dla św. Jana powrót Syna do Ojca nie następuje w dwóch fazach: podniesienia na krzyżu i sukcesywnego uwielbienia w zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu. Idąc za tą myślą, nasz Autor widzi podwyższenie na krzyżu i uwielbienie jako jedno niepodzielne wydarzenie. Już sam krzyż, pozostający w ścisłej łączności ze zmartwychwstaniem, jest tajemnicą uwielbienia. Dlatego też wydarzenie krzyża widziane jest przez niego jako sąd obiektywny i eschatologiczny, jako „godzina” w której Bóg w sądzie miłości otacza chwałą siebie i swoje Imię (12,28). Bóg

<sup>41</sup> Tamże, s. 208–209.

<sup>42</sup> Tamże, s. 210–211.

<sup>43</sup> KJK, s. 94–100.

uwielbia siebie w Synu, który ucieleśnia Jego sąd, i w ten sposób czyni Syna realną manifestacją swojej chwały. Św. Jan charakteryzuje więc „godzinę” jako sąd i uwielbienie zarazem (J 12,20–36)<sup>44</sup>.

#### IV. KRZYŻ A IDEA ZASTĘPCZOŚCI

Na krzyżu Syn zostaje opuszczony przez Ojca, gdyż realnie bierze na siebie i reprezentuje samym sobą grzech świata (2 Kor 5,14.21; Ga 3,13; Ef 2,14–16), jednocześnie go gładząc (J 1,29). Balthasar zwraca uwagę, że Jezusowe „za nas” nie może być rozumiane jedynie w znaczeniu prawnym i moralnym, gdyż jest zadośćuczynieniem w pełni rzeczywistym, by się tak wyrazić, „fizycznym”<sup>45</sup>. Idea *zastępczości* oznacza więcej niż zewnętrzną jedynie śmierć w zastępstwie za grzeszników, czy też przyjęcie na siebie ich nieuchronnego wspólnego przeznaczenia ku śmierci, a tym samym śmierci każdego poszczególnego człowieka poczynając od Adama<sup>46</sup>. Skuteczności ofiary Chrystusa wobec wszystkich ludzi nie uzasadni wystarczająco ani teoria prawnego przypisania zasług niewinnego na korzyść grzeszników, ani też zasada naturalnej solidarności, zgodnie z którą na mocy wcielenia Jezus reprezentuje przed Bogiem całą naturę ludzką<sup>47</sup>. To prawda, że na krzyżu Jezus poniósł ostateczne konsekwencje swojej wcześniej nieustannie potwierdzanej solidarności z grzesznikami, jednak to modne dzisiaj słowo nie jest w stanie wyrazić całej głębi idei *zastępczości*<sup>48</sup>.

Uzasadnienie posłuszeństwa Syna Bożego aż po śmierć na krzyżu solidarnością z ludźmi trwającymi pod przeznaczeniem przekleństwa śmierci<sup>49</sup> uznaje nasz Autor za niewystarczające, jako że Jezus nie jest jednym spośród wielu dźwigających wspólny ludzki los, lecz jedynym, który dźwignął grzech świata. Jego posłuszeństwo wynika z zupełnie wyjątkowej i niepowtarzalnej osobowej relacji do Ojca<sup>50</sup>. Dyspozycyjność Jezusa wobec woli Ojca jest jakościowo całkowicie innej natury, niż wszystkich innych wolnych stworzeń. W przeciwnym razie krzyż Chrystusa nie byłby niczym więcej niż realizacją postawy właściwej stworzeniom w stosunku do Boga. A między tak rozumianą ludzką inicjatywą, a Chrystusem, który realizuje dzieło zadośćuczynienia Ojcu dźwigając cały grzech świata, istnieje zasadnicza różnica. To, co Chrystus czyni z pełną uległością względem Ojca, jest co prawda aktem w pełni ludzkim, staje się on jednak możliwy jedynie na bazie boskiej dyspozycyjności Syna wobec Ojca, która daje podstawę całej Jego ludzkiej egzystencji<sup>51</sup>. Aby więc zastępcze dzieło Chrystusa było skuteczne, musi On

<sup>44</sup> MP, s. 210–211.

<sup>45</sup> H. Urs von Balthasar, *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1979, s. 68 (odtąd skrót: NK).

<sup>46</sup> MP, s. 223.

<sup>47</sup> H7, s. 192.

<sup>48</sup> KJK, s. 40.

<sup>49</sup> Por. P. Gallier, „Obéissant jusqu'à la mort”, *Revue d'ascétique et mystique* 1(1920), s. 113–145.

<sup>50</sup> H7, s. 197.

<sup>51</sup> Tamże, s. 201–202. „Daß der Gottessohn diesen rein „adamitischen“ Akt in seine Bereitschaft zum Vater mitaufnimmt, ihm entschiedener und makelloser als irgendein anderer vollzieht, ist mit seiner

koniecznie być prawdziwym człowiekiem, gdyż tylko wówczas może w zastępstwie wziąć od wewnątrz na siebie i cierpieć doświadczenie grzechu świata, ale jednocześnie musi być Bogiem, gdyż na świecie żadna osoba ludzka nie może bez reszty zająć miejsca drugiej, gdyż naruszałoby to godność wolnej i odpowiedzialnej za siebie samej osoby<sup>52</sup>. Mówiąc o ekspiacyjnej ofierze Chrystusa trzeba więc widzieć tajemnicę unii hipostatycznej jako konieczny warunek możliwości dźwignięcia w sobie grzechu ludzi. Starcie woli Boga z rzeczywistością grzechu świata domaga się nie jakiegokolwiek, lecz szczególnego, boskiego podmiotu, który nie mógł stać się Bogiem na skutek wyniesienia, lecz już odwiecznie musiał być preegzystującą boską Osobą, jak to opisuje hymn z Listu do Filipian (Flp 2,6–11)<sup>53</sup>.

W wyjaśnieniu zastępczości musi dojść do głosu nowotestamentalna idea Boga chwały, który jest tak wspaniałym i wielkodusznym w swojej miłości, iż bierze na siebie grzechy świata. Jest to, jak pisze Balthasar, zarówno miłość Ojca, który zezwala Synowi na zaangażowanie się w absolutnym posłuszeństwie ubóstwa i opuszczenia tam, gdzie nie jest On już niczym więcej, niż miejscem asymilującym Boży gniew, jak i miłość Syna, który w wolnym posłuszeństwie wypełnia wolę Ojca (Hbr 10,7), utożsamiając się z grzesznikami (Hbr 2,14)<sup>54</sup>. Dla św. Jana (J 3,14; 20,9; por. 12,34) całe życie Jezusa jest w swej istocie miłością, wyrażającą się w poświęceniu samego siebie za tych, których dał Mu Ojciec (17,19). Szczególnie jednak jego kres, a więc męka i śmierć na krzyżu, stanowią objawienie dochodzącej do szczytu miłości względem grzeszników: *Umiłowawszy swoich, którzy byli na świecie, do końca ich umiłował* (J 13,1)<sup>55</sup>. Końcowe interpretacje zarówno św. Pawła jak i św. Jana ukazują, że jedynie taka dwustronna miłość daje nam do ręki klucz do zrozumienia tajemnicy zastępczości. Tak prawne przypisanie, jak i fizyczna solidarność, są pojedynczymi, podporządkowanymi tej głównej idei, aspektami, które zostają przyjęte i dowartościowane w wyższej syntezie dzieła niepojętej miłości Boga<sup>56</sup>.

Widziana w ten sposób zastępczość będzie więc oznaczała umotywowane miłością, absolutnie jedyne i niepowtarzalne wzięcie na siebie grzechu świata przez Jezusa Chrystusa, Boga–Człowieka. Tylko dlatego, że, będąc człowiekiem, jest On jednocześnie odwiecznym Synem Bożym, może podjąć się realizacji takiego zadania<sup>57</sup>. Zagrożająca grzesznikom realna utrata Boga (*poena damni*) przyjęta zostaje przez miłość Boga, który stał się człowiekiem<sup>58</sup>. Chrystus doświadcza w cierpieniu całej otchłani ludzkiego „nie” wypowiedzianego przeciwko miłości Boga<sup>59</sup>. Podczas gdy zostaje On obarczony grzechami świata, Jego miłość posuwa

Menschwerdung gegeben; aber nur weil dieser Akt getragen und verwandelt wird durch den alle Geschaffenheit untergreifenden und die Gesamtexistenz Jesu begründenden Akt der kenotischen Bereitschaft des Sohnes zum Vater, wird die gemeinte Stiftung möglich“, s. 202.

<sup>52</sup> Pl, s. 402.

<sup>53</sup> H7, s. 196.

<sup>54</sup> Tamże, s. 192.

<sup>55</sup> MP, s. 139.

<sup>56</sup> H7, s. 192.

<sup>57</sup> MP, s. 224.

<sup>58</sup> Tamże, s. 196–197: „Die Übergangst ist ein solches Mit-Leiden mit den Sündern, daß deren realer bevorstehender Gottverlust (*poena damni*) von der menschengewordenen Liebe Gottes in Gestalt eines *timor gehennalis* übernommen wird“.

<sup>59</sup> Tamże, s. 223.

się tak daleko, że nie odróżnia już siebie samego i swojego własnego losu od losu grzeszników, a tym samym doświadcza lęku i trwogi, na które oni sobie zasłużyli<sup>60</sup>.

Zdaniem Balthasara szczególnego zaakcentowania domaga się fakt, że Chrystus na krzyżu umarł za wszystkich bez wyjątku ludzi. Każdy człowiek, bez względu na to, kim jest, ogarnięty zostaje miłością Boga. Za każdym stoi fakt odkupienia, a więc odkupieńcza miłość Syna Człowieczego. Jest ona tym większa, im więcej musiał On za konkretnego grzesznika wycierpieć. Dlatego też najubożsi, a wśród nich także ludzie małoduszni, którzy zasklepili się w sobie, pogrążyli się w nocy własnego egoizmu i pychy i nie są zdolni do miłości, są Jego najbliższymi braćmi. Twierdzenie, że Syn Boży nie umarł za wszystkich grzeszników, byłoby dla chrześcijanina herezją. Dla Chrystusa umierającego na krzyżu nie ma nikogo, kto by stał dalej niż pozostali. Dla Niego każdy stał najbliżej, każdego utożsamiał On z samym sobą i każdy był Jego bliźnim<sup>61</sup>.

Omawiając temat zastępczości nasz Autor przestrzega przed wyciąganiem fałszywych wniosków. Nie wolno, jak zauważa, twierdzić, że Jezus został ukarany przez Boga zamiast grzeszników, albo też, że czuł się przez Boga potępiony i umieszczony w piekle. To, co wyobrażamy sobie jako piekło, złęczone jest z nienawiścią wobec Boga. Bezsensem byłoby przypisywanie Ukrzyżowanemu najmniejszego nawet braku miłości wobec Ojca. Jednak wycierpienie tego, na co zasługuje sobie grzesznik, a mianowicie oddzielenia od Boga, może nawet całkowitego i ostatecznego, jest jako doświadczenie Syna Bożego, który stał się człowiekiem, ze wszech miar możliwe. Można nawet powiedzieć, że nikt nie jest zdolny głębiej cierpieć opuszczenia przez Boga niż Syn, którego całe życie było wspólnotą miłości z Ojcem. W tej ekstremalnej próbie wszystkimi wymiarami swojej egzystencji trzyma się On Boga, którego już nie odczuwa, ponieważ teraz w zastępstwie za grzeszników powinien doświadczyć, co znaczy stracić wszelki kontakt z Bogiem<sup>62</sup>. W „byciu wydanym” Chrystus w zastępstwie za nas, i to nieskończenie głębiej niż jakiegokolwiek stworzenie, doświadcza opuszczenia przez Boga i umierania w oddaleniu od Niego oraz ciemności wiecznej śmierci tkwiących w ludzkim grzechu. Wyłącznie bowiem jedyny Syn, którego pokarmem jest czynienie woli Ojca, może mieć świadomość, co oznacza brak tego pokarmu, i *pragnąć* (J 19,28). Jego jedyne w swoim rodzaju cierpienie ogarnia wszelkie możliwe doczesne i wieczne cierpienie stworzonego człowieka<sup>63</sup>. Na krzyżu ciemność ogarnęła cały bez reszty horyzont pomiędzy niebem i ziemią, a nałożone cierpienie wydawało się być zupełnie bezsensowne i bezowoene. Doświadczenia Sługi Jahwe, cierpienie Hioba, a także świętych, którzy otrzymali łaskę uczestnictwa w synowskim doświadczeniu opuszczenia przez Boga, są tylko słabym echem tego, co z niepowtarzalną i nieporównywalną siłą przeżywał Bóg-Człowiek<sup>64</sup>. Właśnie na takiej drodze człowiek został wywłaszczony ze swego grzechu, a Chrystus wszedł w posiadanie *kluczy śmierci i otchłani* (Ap 1,18).

<sup>60</sup> Tamże, s. 197.

<sup>61</sup> H. Urs von Balthasar, *Wer ist ein Christ?*, Einsiedeln 1983, s. 97.

<sup>62</sup> KJK, s. 42-43.

<sup>63</sup> NK, s. 68.

<sup>64</sup> KJK, s. 44-45.

## V. KRZYŻ JAKO WYDARZENIE TRYNITARNE

W twórczości Hansa Ursa von Balthasara dominuje trynitarna wizja tajemnicy krzyża. Znaczący to, że zaangażowana jest w niej cała Trójca Święta: Ojciec, który posyła Syna i opuszcza Go na krzyżu, a także Duch, który Ich jednoczy, jakkolwiek teraz już tylko w formie wyrazu, jaką jest separacja<sup>65</sup>. Właśnie w godzinie krzyża urzeczywistnia się odwieczny plan trynitarny, mający na celu spalenie całej nieczystości grzechu w ogniu cierpiącej miłości. Są w nim zawarte płynąca z miłości, uczyniona przez Syna w duchu posłuszeństwa wolna oferta pojednania świata z Bogiem, upoważnienie i wyrażenie zgody ze strony Ojca na zrealizowanie przez Syna tego dzieła oraz inicjatywa Ducha, który jest nierozdzielalną jednością wolności Ojca i Syna. Musi zostać też uwzględniona konkretna droga realizacji tego zamiaru na drodze weiclenia, które jest warunkiem „cudownej wymiany” między grzechem, którym został obarczony Chrystus, i udzieloną łaską<sup>66</sup>. Krzyż Chrystusa, w którym bierze On na siebie całe cierpienie świata, potwierdza obraz Boga żywego, żyjącego pełnią życia<sup>67</sup>.

Tajemnica krzyża stanowi szczególne objawienie tajemnicy Trójcy Św. Pierwszym działającym jest Ojciec: *Wszystko to pochodzi od Boga, który pojednał nas ze sobą przez Chrystusa. [...] Albowiem w Chrystusie Bóg jedna świat ze sobą* (2 Kor 5,18 n.). To Ojciec posyła swojego Syna i każe Mu cierpieć i umierać w opuszczeniu. On własnego Syna oddał na zgubę, aby człowieka nie pozostawić samym w sytuacji jego zatracenia<sup>68</sup>. Ukazuje się tak żywotny, że jest w stanie objawić swoje życie nawet w śmierci, a trynitarną wspólnotę w opuszczeniu. Jego podstawowe przymioty, sprawiedliwość i miłość, nie zlewają się ani nie mieszają ze sobą bez zróżnicowania, ale też nie istnieją obok siebie bez wzajemnego związku. W sposób w najwyższym stopniu dramatyczny tworzą one harmonijną całość i ukazują się ostatecznie jako tożsame<sup>69</sup>. Znakiem, że dzieło pojednania zostało wypełnione, jest Duch Święty, który może być nazwany *Duchem Chrystusa*, albo też *Chrystusem w nas* (Rz 8,9–10). W tej perspektywie krzyż nabiera transparencji narzędzia pojednania między Ojcem i nami, którzy jesteśmy Jego synami dzięki Duchowi, który w nas mieszka (8,15)<sup>70</sup>.

Właśnie tutaj na krzyżu, pisze Balthasar, zrodzenie Syna osiąga swoje ekstremum, dochodzi do stanu skrajnego oderwania i wywłaszczenia, a tym samym w niezrównany sposób manifestuje się odrębność Osób w Bogu<sup>71</sup>. Łączność między źródłem i tym, co z niego wytrysło, a więc jego emanacją, wydaje się być przerwana. Jako że w Synu skoncentrowany został wszelki grzech, który sprzeciwia się Bogu, doświadcza On opuszczenia przez Ojca. Źródło, dzięki któremu żyje odwiecznie, wydaje się być w tym momencie wyschniętym, a wszystko, czego dokonał z mandatu Ojca, zdaje się nie mieć najmniejszego znaczenia i pozostawać

<sup>65</sup> H7, s. 198.

<sup>66</sup> DK, s. 59–60.64.

<sup>67</sup> KL, s. 35.

<sup>68</sup> MP, s. 223; PI, s. 402; KL, s. 58.

<sup>69</sup> PI, s. 402.

<sup>70</sup> MP, s. 223.

<sup>71</sup> DK, s. 64: „Die Zeugung des Sohnes geht bis zu einer äußersten Freigabe“.

bezużytecznym. W swojej głębi musi On znosić niemożliwy do pogodzenia kontrast między grzechem, który dźwiga w sobie, i wołą zbawienia miłującego Ojca. Jako ucieleśnienie grzechu nie może On znaleźć w Ojcu żadnego oparcia, zidentyfikował się bowiem z tym, co Bóg wiecznie odrzuca daleko od siebie. A przecież nadal pozostaje Synem, który całkowicie pochodzi ze źródła, jakim jest Ojciec, i dzięki któremu żyje. Stąd też bierze się przepelniające Go nieskończone pragnienie Boga, który stał się niedostępny. Płonie ono w Nim jako wieczny ogień, który jest teraz jeszcze podsycany i intensyfikowany przez Ducha. To właśnie Duch Święty, który towarzyszył Mu przez całe życie, jednoczy Go z Ojcem, wzmagając aż do ostatecznych granic Ich wzajemną miłość. Tym samym w krzyżu odsłania się nieskończona różnica, odrębność między Osobami w Bogu, która jest zarazem przesłanką Ich wiecznej miłości, a więc wiecznego dialogu, w którym więzią miłości między Ojcem i Synem pozostaje Duch Święty. Tu także objawia się odrębność Ich działania w historii zbawienia, w ramach której świat oddalony od Boga zostaje z Nim pojednany. W tym wszystkim krzyż stanowi dramatyczny historiozabawczy zwrot. W Ukrzyżowanym spotykają się dwa przeciwstawne bieguny: gniew Boga, który nie chce pod żadnym warunkiem paktować z grzechem, lecz może jedynie odrzucić go i spalić; i coraz jednoznaczniej odsłaniająca się w tej nieubłaganej rozprawie z grzechem miłość Boga<sup>72</sup>.

W zdolności dźwignięcia nałożonego Mu ciężaru cierpienia, stając się uległym narzędziem w ręku gwałtownej mocy Ojca, Chrystus potwierdza swoje Bóstwo. Jedynie bowiem Bóg może pójść aż po kres opuszczenia Boga (*Gottesverlassenheit*). Wyłącznie Jego wolność jest do tego zdolna<sup>73</sup>. Tym samym staje się możliwe do przecucia, że Bóg jest w stanie osiągnąć i ogarnąć wolność stworzenia, które zapada się w nicłość absolutnego zatracenia, poprzez jeszcze głębszą, jako że właściwą Bogu, „redukcję ku nicości<sup>74</sup>”: wolną przestrzeń absolutnego posłuszeństwa płynącego z miłości wobec absolutnego rozporządzenia<sup>74</sup>. To, że Jezus jest Bogiem, zostaje potwierdzone przez samego Ojca, który wskrzesza z martwych Syna i wywyższa Go, jako Pana (*Kyrios*) wszystkich rzeczy. Tym samym staje się jawne, że Ten, który w pełni dobrowolnie wyrzekł się manifestacji swej boskiej godności (Flp 2,6; Hbr 12,2), posiadał ją już odwiecznie (J 17,5). Nasz Autor ma świadomość, że stajemy tutaj w obliczu przerastającego nas misterium. Pozostanie na zawsze tajemnicą, jak jest możliwe wyrzeczenie się boskiej formy dla Boga, któremu nie możemy przypisać żadnej stworzonej zmiany, ani też właściwego stworzeniom cierpienia czy posłuszeństwa. Dlatego też bezwzględnie koniecznym jest uznanie w Bogu niepojętej wolności, która pozwala Mu uczynić więcej i być innym, niż może to sobie wyobrazić stworzenie na bazie dostępnego mu pojęcia Boga<sup>75</sup>.

Pisząc o krzyżu jako miejscu objawienia się Boga, Balthasar zwraca uwagę na pogłębiające się w godzinie krzyża milczenie, umotywowane bezcelowością

<sup>72</sup> Tamże, s. 64–66.

<sup>73</sup> H7, s. 195–196.

<sup>74</sup> Tamże, s. 200: „Damit wird erahbar, daß Gott die in Nichts der Verlorenheit entsinkende Freiheit der Kreatur einholen und untergreifen kann durch ein noch tieferes, weil eigentlich-göttliches „Nichten“: das Leersein des absoluten Liebesgehorsams für den absoluten Befehl“.

<sup>75</sup> Tamże, s. 196–197.

jakiegokolwiek dalszej mowy (Łk 22,67 n.). Wzbudza ono zdziwienie (Mk 15,5), a nawet wzgardę (Łk 23,9 nn.). Jezus staje się barankiem prowadzonym na rzeź, który nie otworzył swoich ust (Iz 53,7; Dz 8,32)<sup>76</sup>. Dopiero na krzyżu, tam, gdzie dochodzi do całkowitej identyfikacji Chrystusa z *ciałem grzechu* (*Sündenfleisch*) (Rz 8,3), wypełnia się paradoks polegający na tym, że Syn, wyposażony w pełnię Boskiej władzy i posłany przez Boga w ciełe jako Jego Słowo, milknie, by stać się już tylko miejscem uderzającej w Niego woli Ojca<sup>77</sup>. Nieartykułowany śmiertelny krzyk ukrzyżowanego Logosu przenikając wszystkie ciemności dosięga serca samego Boga, które właśnie w śmierci Chrystusa zostaje „trafione” aż do samej głębi<sup>78</sup>. Tajemnica krzyża streszcza się w darze otwartego i dostępnego dla wszystkich serca, które wylało już całą krew. Kenoza dopełnia się w tym ostatecznym wywłaszczeniu (*Entleerung*)<sup>79</sup>. Śmierć i zamknięcie Logosu stają się w swej sile wyrazu tak centralne, że trzeba rozumieć Jego „nie-słowo” jako szczytowe objawienie Boga i Jego ostateczną wypowiedź<sup>80</sup>. W Nim Bóg bez reszty otworzył przed ludźmi swoje serce. W Jego śmierci odsłaniają się ekstremalne rzeczywistości serca Boga, poza którymi nie ma już nic więcej, i tylko w niej staje się możliwe wyrażenie do samego końca miłości Boga, która przewyższa wszelką wiedzę (Ef 3,19)<sup>81</sup>. Tym samym Słowo, które zamilkło, nabywa absolutnej transparencji w stosunku do Ojca, który właśnie teraz może w Nim wyrazić siebie jak nigdy dotąd. Wyrzekając się jakiegokolwiek własnego słowa, manifestuje się ono jako Słowo Ojca, *odbłask Jego chwały i odbicie Jego istoty* (Hbr 1,3)<sup>82</sup>. Krzyż jest szczytowym świadectwem trynitarniej miłości. W pokorze uniżenia w posłuszeństwie aż po śmierć na krzyżu Chrystus pozostaje tożsamy z wyniesionym i uwielbionym Kyriosem. Łączność tych dwóch biegunów zapewniona jest przez absolutną miłość Boga do człowieka, skutecznie ujawniającą się w obydwu aspektach jako Jego chwala<sup>83</sup>.

## VI. KRZYŻ JAKO AKT WYDANIA NA OFIARĘ

Na krzyżu Jezus ukazuje się jako *wydany na ofiarę* (*Preisgebener*). Słowo *wydanie* (*Preisgabe*) wielokrotnie pojawia się w opisach męki (Mk 9,31 par.; 10,33 par.; 10,45 par.). Jezus zostaje wydany *w ręce ludzi, w ręce grzeszników, w ręce pogan*<sup>84</sup>. Zdaniem Balthasara, teologia „wydania” może być rozumiana do samej głębi wyłącznie w sensie trynitarnym. Tym bowiem, który działa w dramacie męki Chrystusa, jest nade wszystko sam Bóg. Tajemnica krzyża dokonała się *z woli, postanowienia i przewidzenia Bożego* (Dz 2,23), dzięki miłości Ojca, który *nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał* (Rz 8,32). *On to*

<sup>76</sup> Tamże, s. 209.

<sup>77</sup> Tamże, s. 175.

<sup>78</sup> Tamże, s. 78.481.

<sup>79</sup> Tamże, s. 209–210.

<sup>80</sup> MP, s. 182.

<sup>81</sup> H7, s. 78.508.

<sup>82</sup> Tamże, s. 195–196.

<sup>83</sup> MP, s. 182.

<sup>84</sup> H7, s. 207.

został swego Syna w ciele podobnym do ciała grzesznego i dla usunięcia grzechu wydał w tym ciele wyrok potępiający grzech (Rz 8,3)<sup>85</sup>. W nieubłaganym sądowym geście Boga Jezus z powodu ludzkich grzechów wydany zostaje w ręce grzeszników. Fakt wydania Syna przez Ojca jest znakiem Jego miłości do nas (Rz 8,35; Ga 2,20; Ef 5,1 itd.). To, że Bóg wydaje swojego Syna, należy, zdaniem Balthasara, do najbardziej niesłychanych stwierdzeń Nowego Testamentu. Trzeba przyjąć ten termin w pełnym tego słowa znaczeniu, nie zawężając jego znaczenia do takich jedynie wyrażeń jak „posłanie”, czy „dar”. Tu wydarzyło się to, co zostało oszczędzone Abrahamowi w stosunku do jego syna Izaaka: Chrystus z absolutną „premedytacją” zostaje opuszczony przez Ojca, wydany w ręce nienawistnych mocy i pozostawiony przeznaczeniu śmierci. Takie właśnie znaczenie ma fakt, że *Bóg uczynił Go grzechem* (2 Kor 5,21)<sup>86</sup>.

Za św. Pawłem i św. Janem Balthasar ukazuje wydanie Jezusa jako dar Ojca, który z miłości do stworzonego przez siebie świata i w wierności zawartemu z nim przymierzu daje to, co ma najcenniejszego, a więc swojego Syna (Rz 8,32; J 3,16)<sup>87</sup>. Chrystus został *złożony w ofierze jako nasza Pascha* (1 Kor 5,7), ale w żadnym wypadku nie sam z siebie. W obliczu śmierci jest Mu dozwolone jedynie oczekiwanie, bez możliwości otwarcia ust (Iz 53,7). Jego ubóstwo, gdy chodzi o dysponowanie samym sobą, utożsamia się z posłuszeństwem w kompletnym opuszczeniu i pozostawianiem całkowicie w mocy woli Ojca. List do Filipian określa to mianem kenozy (Flp 2,7)<sup>88</sup>. Już we wcieleniu zawarta jest nieskończona wola oddania się Ojca, a objawia ją Syn, który nie chce decydować o swoim losie, lecz we wszystkim poddaje się rozporządzającemu Nim Ojcu i działającemu Duchowi. Całe życie Jezusa Chrystusa jest już od chwili Jego stania się człowiekiem w założeniu eucharystyczne, będąc uosobionym darem Ojca dla świata. Urzeczywistnienie tego oddania podczas Ostatniej Wieczerzy, a także w męce i zmartwychwstaniu, jest aktualizacją od zawsze już zamierzonego ojcowskiego daru<sup>89</sup>.

Prawda o byciu wydanym przez Ojca wymaga jednak, zdaniem naszego Autora, uzupełnienia o fakt aktywnego wydania siebie ze strony Chrystusa. Te dwa wymiary pozostają ściśle zespolone ze sobą. Takiego bowiem zbawczego dzieła, poprzez które Bóg jedna świat ze sobą, mógł Chrystus dokonać jedynie jako Syn Boży. Dlatego też późniejsza refleksja teologiczna, kompletując słusznie obraz, wyakcentuje, że, będąc Bogiem, Jezus wydaje samego siebie (*Sich-geben*): *On umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie* (Ga 2,20; Ef 5,2.25); *On przyszedł, aby swoje życie dać na okup za wielu* (Mk 10,45; por. 1 Kor 11,24; Łk 22,19).

<sup>85</sup> MP, s. 200.

<sup>86</sup> Tamże, s. 202: „Wir müssen das «Dahingeben» im Vollsin verstehen und es nicht zu «Sendung» oder «Geschenk» abschwächen. Hier ist geschehen, was Abraham an Isaak nicht zu tun brauchte; Christus wurde vom Vater in voller Absicht dem Schicksal des Todes überlassen; Gott hat ihn hinausgestoßen in die Mächte des Verderbens, ob diese nun Mensch oder Tod heißen...; Gott hat Christus zur Sünde gemacht: Nasz Autor cytuje tutaj; W. Pöpkes, Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament, *Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments* 49(1967), s. 286-287.

<sup>87</sup> NK, s. 68.

<sup>88</sup> H7, s. 193.

<sup>89</sup> NK, 68.



Z wydaniem ze strony Boga współgra absolutne posłuszeństwo zgody Jezusa na bycie wydanym. Wydanie siebie ze strony Jezusa jest aktem posłuszeństwa wobec Ojca: *Mam moc oddać moje życie. [...] Taki nakaz otrzymałem od mojego Ojca (J 10,18–19; por. Flp 2; J 5). Dlatego miłuje Mnie Ojciec, bo Ja życie moje oddaję. [...] Nikt Mi go nie zabiera, lecz Ja od siebie je oddaję (J 10,17–18)*<sup>90</sup>. Jego wydanie siebie (*Selbstpreisgabe*) jest więc działaniem w sensie przyzwolenia na bycie wydanym. Cały proces sądowniczy zostaje zawarty w ramach miłości Ojca, który wydaje (*preisgeben*) (J 3,16) i miłości Syna, który *pozwala się wydać (verfügen-lassen)*. Tymi ramami zostaje też ogarnięty cały ciężar przekleństwa grzechu świata, który ciąży nad tym Jedynym, który go dźwiga (Ga 3,13). A ponieważ przekleństwo to wiedzie ku śmierci, nie jest ono prowizoryczne, lecz staje się definitywnym. Żadna wiara czy nadzieja nie jest w stanie ochronić Chrystusa przed zadaniem Mu śmiertelnym gwałtem. On, który jest przedmiotem takiego właśnie wydania, doświadcza tego w ramach swojej niepowtarzalnej formy czasu, w bez-czasie i absolutnej definitywności<sup>91</sup>.

Umycie nóg Apostołom i ustanowienie Eucharystii przez Chrystusa widzi nasz Autor jako Jego akt rozdania samego siebie (*Selbstverteilung*), który wprowadza w mękę i śmierć na krzyżu i ją antycypuje. Tajemnica krzyża jest co do istoty tożsama z tajemnicą Wieczernika. W przeddzień śmierci Chrystus składa dziękczynienie Ojcu za to, że przyzwolił Mu na tak daleko idącą dyspozycyjność, jako że stanowi ona jednocześnie najdoskonalsze objawienie miłości Boga i jej szczytowe uwielbienie<sup>92</sup>. Jezus rozdał przy stole swoje Ciało i Krew. Gest daru z siebie poprzedza w czasie mękę i jest złączony z pragnieniem pójścia *aż do końca* (J 13,1). Oznacza to, że rozporządzanie sobą (*Sichverfügen*) przechodzi w przyzwolenie na dysponowanie sobą (*Verfügen-lassen*). Chrystus zgadza się na bycie tym, którym rozporządzają (*Verfügt-werden, Sich-bestimmen-Lassen*). Bierność całej męki jest w najwyższym stopniu wyrazem czynnej woli oddania siebie i przekroczeniem granic samostanowienia na korzyść bezgraniczności poddania się woli Ojca<sup>93</sup>. Eucharystyczne rozdanie siebie swoim uczniom, a przez nich całemu światu, jest gestem ostatecznym, eschatologicznym i przez to nieodwracalnym. Słowo Ojca, które stało się ciałem, jest przez Niego w sposób ostateczny dane i rozdzielone. Ani zmartwychwstanie, ani też wniebowstąpienie jako powrót do Ojca (J 16,18), nie są odwrotem od wcielenia i eucharystycznego daru z siebie. Gdy Jezus mówi, że oddaje życie, aby je znów odzyskać (J 10,18), nie może być tu mowy o odebraniu tego, co raz zostało dane, i wycofaniu się z eucharystycznej postawy. Stan oddania podczas męki wyniesiony zostaje do rangi stanu wiecznego, tak że między Jego stanem „niebieskim” a stanem „eucharystycznym” nie można stwierdzić żadnej różnicy, która by dotyczyła wewnętrznego nastawienia. Całkowite oddanie się Jezusa Ojcu, wyrażające się w rozdzieleniu siebie podczas Ostatniej Wieczerzy, ma charakter ostateczny i oznacza, że powierza On swój los, a także sens i kształt zbawczego dzieła uznaniu Ojca, interpretacji Ducha Świętego oraz dalszemu urzeczywistnianiu i owocowaniu w Kościele<sup>94</sup>.

<sup>90</sup> MP, s. 200–202; H7, s. 208.

<sup>91</sup> Tamże, s. 208–209. Por. W. Popkes, *iw.*, s. 23 n.

<sup>92</sup> H7, s. 191–192.

<sup>93</sup> NK, s. 67.

<sup>94</sup> Tamże, s. 69–70.

Obok Ojca, który wydaje, i Syna, który wydaje siebie, pojawia się także zdrajca Judasz, przedstawiciel niewierzącego i niewiernego Izraela. Jest on ludzkim narzędziem wydania, inicjującym ziemską grę zdrad, która zakończy się skazaniem Jezusa na śmierć. Wydanie przechodzi od chrześcijan ku Żydom, od Żydów ku poganom, od Pilata do Heroda i na odwrót. Zarówno Pilat, jak i Judasz, chcieliby się wyrwać z tej spirali i zrzucić z siebie odpowiedzialność. Nikt nie chce mieć nic do czynienia z Jezusem, opuszczonym i pozostawionym w samotności. W ten sposób *Bóg wszystkich poddał nieposłuszeństwu, aby wszystkim okazać swoje miłosierdzie* (Rz 11,32). Choć, zdaniem naszego Autora, można tu mówić o paradoksalnej kombinacji między wydaniem ze strony Boga i zdradą grzeszników, nie ulega jednak wątpliwości, że Jezus jest przede wszystkim wydany przez Boga, a przez ludzi jedynie w tym sensie, że są oni narzędziami w ramach tego Bożego działania. W wydarzeniu tym rola ludzi, którzy wydają, jest drugorzędna i podporządkowana, służąc realizacji tajemniczych Bożych planów<sup>95</sup>.

W teologicznej wizji Hansa Ursa von Balthasara tajemnica Ukrzyżowanego doskonale współbrzmi z prawdą o Chrystusie Kyriosie (Flp 2,11) wyniesionym na prawicę Boga (Dz 2,33). Jest On jednak zwycięskim *Lwem z pokolenia Judy* (Ap 5,5) o tyle tylko, o ile pozostaje już na wieki zasiadającym na tronie Boga *Barankiem jakby zabitym* (Ap 5,6). Oznacza to więcej niż fakt, że ze względu na swoje zasługi stoi przed Ojcem jako orędownik, czy też, że Jego dokonana na ziemi w sposób krwawy ofiara trwa nadal bezkrwawo w niebie. Ojcowski akt ofiarowania Syna wszystkim przestrzeniom i czasem jest ostatecznym odsłonięciem samej rzeczywistości trynitarniej, w której Osoby boskie są „relacjami”, formami absolutnego oddania i miłującego wylania. Nie łamiąc i nie gwałcąc doczesnej struktury stworzenia, Bóg uczynił je w Eucharystii do tego stopnia podatnym, że mogło stać się ono nośnikiem trójjedynego życia. Język ludzkiej egzystencji — w swojej spontaniczności, jak i w poddaniu się przemocy cierpienia i śmierci — stał się całą mową Boga i Jego wyrażeniem siebie. Relacje o zmartwychwstaniu ukazują Chrystusa jako *posiadającego siebie* (*Sichselbstbesitzender*), który jest w najwyższym stopniu wolny i dzierży najwyższą władzę, a jednocześnie jako Syna, który w swoim kenotycznym oddaniu posunął się do ostateczności i nie zaprzestaje swego oddawania siebie, objawiając tym samym rzeczywistą moc i chwałę Boga. Za to, że mógł się tak poświęcić, uwielbia Ojca i na wieki pozostaje wobec Niego nieustannym eucharystycznym dziękczynieniem<sup>96</sup>.

## VII. KRZYŻ JAKO EPIFANIA CHWAŁY BOGA

We wszystkich rozważanych dotychczas aspektach tajemnicy krzyża powracał motyw chwały. Balthasar dostrzega bowiem nierozzerwalną więź między teologią krzyża i teologią chwały. Odwołuje się on w tym miejscu do myśli K. Bartha. Teologia chwały (*theologia gloriae*), jako uwielbienie tego, co Chrystus w zmart-

<sup>95</sup> MP, s. 200–202; H7, s. 208.

<sup>96</sup> NK, s. 70.

wychwstaniu uzyskał dla nas i tego, kim On jest jako Zmartwychwstały, nie miałaby najmniejszego sensu, jeśliby nie zawierała już zawsze w sobie teologii krzyża (*theologia crucis*), jako uwielbienie tego, czego On w swojej śmierci dokonał dla nas, i tego, kim On jest dla nas jako Ukrzyżowany<sup>97</sup>. Właśnie na krzyżu grzeszna ludzka nieprawość rozbija się o nieskończoną sprawiedliwość Boga. Ostatnie zaprogramowane unicestwienie Jezusa przekształca się w Jego definitywne wyniesienie, a więc w Jego inronizację jako Kyriosa nad całym kosmosem. Tak dla św. Jana, jak i dla św. Pawła, jest jasne, że przed wszelką chwałą postawiony jest definitywnie i nieodwołalnie krzyż, jako że Chrystus uwielbiony jest zarazem tym, który został wcześniej ukrzyżowany. Chwała Jezusa jest ostatecznie chwałą Ukrzyżowanego, która manifestuje się już w wydarzeniu krzyża, jakkolwiek zajaśnieje w całej pełni dopiero w zmartwychwstaniu. W ten sposób jasnym się staje znaczenie stwierdzenia, że Chrystus podwyższony na krzyżu *przyciągnie wszystko ku sobie*<sup>98</sup>.

Szczególnie dla św. Jana wydarzenie krzyża stanowi epifanię chwały Boga<sup>99</sup>. Patrząc z perspektywy uwielbionego ciała Chrystusa na Jego ciało śmiertelne, wszędzie doświadcza on obecności Bożej chwały. Męka i śmierć, wkroczenie światła w ciemności, uniżenie się i zstąpienie z motywu miłości posunięte aż do ekstremum: wszystko to jest, według niego, wydarzeniem definitywnym, odsłaniającym nieprzekraczalną chwałę Boga, który ukazał się w ciele<sup>100</sup>. Już więc w sądzie i śmierci na krzyżu ma miejsce uwielbienie Boga-Człowieka. To prawda, że zmartwychwstanie Jezusa jest jeszcze jednym dziełem Ojca, lecz do tego stopnia postulowanym wewnętrznie przez akt sprawiedliwości krzyża, że już właściwie w nim zawartym. W wizji św. Jana podniesienie na krzyżu i wyniesienie do chwały są jednym i tym samym wydarzeniem. Podobnie zresztą i dla św. Pawła nie ma innego wywyższonego, jak tylko Ukrzyżowany<sup>101</sup>. Zwycięstwo nad naszymi grzechami zostało odniesione przez Boga w ciele Jezusa Chrystusa. Niemożliwą jest interpretacja przyszłej chwały inaczej, jak tylko jako raz na zawsze aktualną *wspaniałość (Herrlichkeit) ukrzyżowanej miłości*<sup>102</sup>. W tym wolnym wydaniu siebie ze strony Chrystusa objawia się absolutna miłość Ojca<sup>103</sup>. Przebity włócznią, podwyższony na krzyżu Chrystus, jest ostateczną ikoną do medytacji, widzianą i uroczyście ukazaną przez św. Jana (19,32). On jest kimś więcej niż *Ecce Homo*. Jest On *Ecce Deus*, jako definitywne objawienie się w majestacie swojej chwały Boga, którego nikt nigdy nie widział (1,18). W swej nietykalnej jedności ukrzyżowania i uwielbienia stanowi On promieniującą chwałą ikonę Ojca<sup>104</sup>.

<sup>97</sup> K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* IV/1, Zürich 1953, s. 622 (cyt. za: MP, s. 184).

<sup>98</sup> MP, s. 212. Por. J. B l a n k, *Krisis, Untersuchung zur johanneischen Christologie*, Freiburg 1964, s. 289 nn.

<sup>99</sup> H7, s. 295.

<sup>100</sup> H1, s. 305.

<sup>101</sup> H7, s. 211. Por. J. B l a n k, *ibid.*, s. 289 n., gdzie poddaje on krytyce tezę W. Thüsinga, który zbyt silnie, jego zdaniem, akcentuje dwie fazy: wywyższenia na krzyżu i uwielbienia.

<sup>102</sup> DK, s. 68.

<sup>103</sup> MP, s. 201.

<sup>104</sup> Tamże, s. 216.

## VIII. SKANDAL KRZYŻA JAKO TAJEMNICA MĄDROŚCI BOGA

Warto zwrócić jeszcze uwagę na motyw ukrycia i tajemnicy, przenikający całą twórczość Hansa Ursa von Balthasara. Pojawia się on w szczególności w opisie misterium krzyża. Kenozy, która właśnie w krzyżu osiąga swój szczyt, nie sposób sprowadzić ani też zredukować do czegoś już wcześniej znanego i wytłumaczalnego. Właśnie to sprawia, że Jezus w sposób ciągle nowy staje się dla świata zgorzeniem i skandalem. A ponieważ cała misja Jezusa bazuje na posłuszeństwie, wszystko to, co mogłoby Go oddalić od realizacji woli Ojca, jest dla Niego skandalem (Mt 16,23): zarówno Piotr, jak i szatan kusiciel. Jego pełna ryzyka egzystencja ma tę właściwość, że może stać się pułapką i przeszkodą: *Błogosławiony jest ten, kto we Mnie nie zwątpi* (11,6). Jego przepowiadanie wzbudza irytację (13,57; 15,12). Nie oszczędza On szemrzącym uczniom rozstrzygającego pytania: *To was gorzy?* (J 6,61), a nawet stanie się dla wszystkich okazją do upadku: *Wy wszyscy zwątpicie we Mnie* (Mt 26,31). Ukrzyżowany Mesjasz jest dla Żydów zgorzeniem (1 Kor 1,23) i sam prowokuje, aby Go odrzucić. Jest On jest kamieniem, który *został odrzucony przez budujących* (Ps 118,22), będąc *kamieniem obrazu i skalą zgorzenia* (Rz 9,33; 1 P 2,6–8), a przecież stał się *kamieniem węgielnym* (Ps 118,22). Cały ten skandal spowodowany jest ukryciem, które przynależy do samej istoty ziemskiej egzystencji Jezusa, by skumulować się i stać się ewidentnie widzialnym w Jego męce i śmierci na krzyżu. „Słowo krzyża” jest w swej istocie słowem skandalicznym (1 Kor 1,23). *Zgorzenie krzyża* (Ga 5,11) wręcz prowokuje, aby mu się przeciwstawić. Pozostając jednak pozornie głupstwem i słowem pozbawionym mocy, objawia ukrytą tajemniczą mądrość Boga (1 Kor 2,7). *To bowiem, co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a to, co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi* (1,25)<sup>105</sup>. Prawda krzyża wydaje się być skandalem dla Żydów i głupstwem dla pogan, jako że wydaje się świadczyć o słabości i głupstwie Boga, lecz właśnie w ten sposób manifestuje się w krzyżu cała moc i mądrość Boga (1,18,24)<sup>106</sup>.

Balthasar zdaje sobie sprawę, że okazuje się ekstremalnie trudnym zrozumieć paradoks, który zawarty jest w rozziwieniu (*hiatus*) i kontynuacji zarazem między Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym. Jest to jednak konieczne, by nie pozostać przy czystym *sub contrario*, skąd droga nieuchronnie prowadzi od Lutra do Hegla, a więc ku analogii rozumowo wytłumaczalnej, której panami i posiadaczami stajemy się my sami. Skandalu krzyża nie wolno wyeliminować (Gal 5,11), aby krzyż Chrystusa nie został zniweczony (1 Kor 1,17)<sup>107</sup>. Krzyż nie może stać się utajoną, trudno odkrywalną, ale kiedy już raz odkrytą, to wówczas wszystko wyjaśniającą kategorią doczesnego bytu, swego rodzaju prawem *wiecznego umiarkowania i stawania się, spekulatywnym Wielkim Piątkiem* (Hegel), w którym ludzki rozum zostaje upoważniony do samodzielnego rozporządzania Bożym Słowem. W przeciwnym razie absolutna miłość zostałaby przelicytowana przez sprawną wiedzę, co oznaczałoby, że suwerenna wolność Boga, która by mogła decydować

<sup>105</sup> HF, s. 204–206.

<sup>106</sup> MP, s. 138.

<sup>107</sup> Tamże, s. 161.

zupełnie inaczej, została osądzona przez trybunał ludzkiego rozumu i w ten sposób skazana za to, czym w rzeczywistości jest<sup>108</sup>. Wykraczając ponad wszelką logikę ludzką, śmierć Jezusa, która znaczy całe Jego życie, w swojej ostatecznej niemocy jest czynem i objawieniem mocy i mądrości Bożej (1 Kor 1,24), które bezgranicznie, aż do samego dna, wylewają się w słabość i głupstwo, będąc funkcją absolutnej miłości, przewyższającej mocą i mądrością ludzi (1,25)<sup>109</sup>. Właśnie na tej drodze w niepojęty sposób objawia Bóg swoją chwałę.

Na zakończenie warto przytoczyć jeszcze jedną uwagę naszego Autora. Przestrzega on przed wizją życia Jezusa równoznacznego z absolutnym cierpieniem krzyża. To prawda, że cała Jego egzystencja znaczone jest przez fakt kenozę (Flp 2,7; Rz 8,3). Nie obarcza się On jednak jej ciężarem sam z siebie, lecz jest jedynie gotowy na przyjęcie go w „godzinie” ustalonej przez Ojca. Kenotyczna egzystencja Chrystusa — w przeciwieństwie do właściwego ludzkiemu życiu osaczenia przez śmierć — jest pełnym gotowości i dyspozycyjności oczekiwaniem na tę właśnie „godzinę”. Dlatego też, zauważa Balthasar, jest teologicznie błędnym interpretowanie całego życia Jezusa, od poczęcia aż po krzyż, jako nieprzerwanego pasma męczeństwa, abstrahując już od faktu, że nie odpowiadałoby to egzystencji autentycznie ludzkiej, w której wzajemnie przeplatają się radość i cierpienie, i która, jako chrześcijańska, opiera się zawsze na wierze, nadziei i miłości. Należałoby, zdaniem Balthasara, powiedzieć jeszcze więcej: Głębokie przeżycie dramatu opuszczenia ze strony Boga, związane z ekspiacyjną męką za innych, zakłada dogłębne doświadczenie bliskości Boga i życia, które pochodzi od Ojca. Staje się ono udziałem Syna nie tylko w niebie, lecz również w ezasie ziemskiej misji w Jego człowieczeństwie, choć bez konieczności nieustannego trwania w stanie wizji uszczęśliwiającej. Tak naprawdę w stanie opuszczenia znaleźć się może tylko ten, kto poznał prawdziwą, pełną intymności zażyłość wspólnoty miłości z Ojcem<sup>110</sup>.

#### LA RIVELAZIONE DELLA GLORIA DI DIO NEL MISTERO DELLA CROCE DI GESÙ CRISTO PRESENTATA DA HANS URS VON BALTHASAR

##### RIASSUNTO

L'estetica teologica, intitolata „Herrlichkeit” (*Gloria*), costituisce la prima parte della grande sintesi teologica di Hans Urs von Balthasar. Il concetto della „gloria” trasferito a Dio significa la sua maestà assoluta, magnificenza e splendore del suo disinteressato amore che si rivela tanto nella creazione di Dio nel suo insieme quanto nelle sue azioni salvifiche che trovano in Cristo il loro apice insuperabile. Cristo stesso pu essere chiamato l'auto-glorificazione dell'amore divino. Egli rivela la gloria di Dio in tutta la sua vita. Il periodo prepasquale della vita di Gesù Cristo rimane solo un'introduzione e un preludio all'azione decisiva che si effettua nel mistero pasquale della morte e risurrezione di Gesù, l'insuperabile

<sup>108</sup> GL, s. 93.

<sup>109</sup> Tamże, s. 56.

<sup>110</sup> H7, s. 200-201; Credo, s. 44-45.

rivelazione della gloria di Dio che a lode e gloria della sua grazia realizza nel Figlio fedelmente fino alla fine il suo progetto salvifico. La nostra ricerca si concentra sul mistero della croce visto come un momento particolare della manifestazione della gloria dell'amore divino. Vengono spiegati alcuni aspetti del mistero della morte di Cristo sulla croce, come segue: la vita di Cristo nella prospettiva della croce; prendere su di sé da parte di Cristo sulla croce della collera di Dio causata dal peccato del mondo; la croce come giudizio di Dio sul peccato; la questione della sostituzione vicaria realizzata sulla croce; la croce come evento trinitario; l'offerta che Cristo fa di se stesso sulla croce; la croce come epifania della gloria di Dio; lo scandalo della croce come mistero della saggezza di Dio. In tutta la nostra ricerca viene particolarmente sottolineato il momento della gloria che penetra l'avvenimento della croce. Nella teologia di Balthasar già la croce piena di gloria che irradia dal Crocifisso, visibile per solo con gli occhi della fede.

## RUCHY ODNOWY RELIGIJNEJ KOŚCIOŁA W PERSPEKTYWIE JUBILEUSZU ROKU 2000

Treść: — I. Ustalenie pojęć. — II. Kryteria eklezjalności ruchów odnowy religijnej. — III. Charyzmatyczność ruchów odnowy religijnej. — IV. Ruchy odnowy religijnej. 1. Ruch „Światło – Życie”. 2. Domowy Kościół. 3. Odnowa w Duchu Świętym. 4. Komunia i Wyzwolenie (*Comunione e Liberazione*). 5. Ruch Wspólnot „Wiara i Światło”. 6. *Focolari* — Dzieło Maryi. 7. Ruch dla Lepszego Świata. 8. Ruch Społeczny „Ku Cywilizacji Miłości”. 9. Ruch Rodzin Nazaretańskich. 10. Szentszackie Dzieło Rodzin. 11. Spotkania Małżeńskie. 12. Rodzina Rodzin. 13. Ruch Apostolstwa Świeckich — Legion Maryi. 14. Droga Neokatechumenalna. 15. Wspólnota Życia Chrześcijańskiego. 16. Wspólnoty Wieczernikowe. — V. Ruchy odnowy religijnej w perspektywie Wielkiego Jubileuszu. Zakończenie. — Zusammenfassung.

Znakiem „rozlania się” łaski Ducha Świętego w Kościele u końca wieku XX jest wielość ruchów religijnych. Jest to dar Ducha Świętego dla Kościoła naszych czasów. Nowe ruchy i stowarzyszenia kościelne, powstałe w większości po Soborze Watykańskim II, są bardzo rozległym zjawiskiem w Kościele, obejmującym różnorodne formy radykalnego życia wiarą, apostołstwa, posługi miłości. Rozkwit ruchów i stowarzyszeń katolików świeckich w Kościele jest jednym z wielkich znaków czasu i stanowi o wiośnie zrzeseń w Kościele<sup>1</sup>. Ujawniają one olbrzymie bogactwo charyzmatów, autentyczne pragnienie świętości i gotowość radykalnego oddania się na służbę Ewangelii pośród wielu katolików świeckich a zwłaszcza młodzieży. Kościół bowiem potrzebuje ich wielkodusznego świadectwa, *aby świat odkrył prymat wartości duchowych, aby odpowiedzieć na najistotniejsze pytania ludzkiej duszy, które nie mogą pozostawać bez odpowiedzi, aby otworzyć nowe, pełne nadziei perspektywy dla różnorodnych przejawów życia ludzkiego, często brnących w kryzysie sekularyzmu; aby obalić rozmaite idole władzy, bogactwa, rozkoszy, aby odnaleźć na nowo, mądrość ludzką i religijną narodów, aby utrwalić najwyższą godność człowieka i wszystkich ludzi przez uznanie Bożego Ojcostwa, fundamentu naszego wspólnego pochodzenia i prawdziwego braterstwa. Wszystko to zaś, aby uczynić świat bardziej ludzkim*<sup>2</sup>. Rozwój ruchów i stowarzyszeń który obserwujemy w Kościele w Polsce jest jednym z owoców bierzmowania naszego narodu, jakiego dokonał Ojciec Święty Jan Paweł II wołając na Pl. Zwycięstwa

<sup>1</sup> I movimenti nella Chiesa negli anni 80. Atti del I-o Convegno Internazionale, Roma 23–27 settembre 1981, Milano 1981, s. 141–145.

<sup>2</sup> Jan Paweł II, Przemówienie do przedstawicieli świeckich ruchów duchowości, 18 IV 1980.

w Warszawie w 1979 roku podczas pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny: *Niech zstąpi Duch Święty i odnowi oblicze ziemi, tej ziemi*<sup>1</sup>. Oblicza się, że w Kościele polskim jest około 300 stowarzyszeń, organizacji, ruchów, których celem jest podjęcie odpowiedzialności, zwłaszcza przez ludzi świeckich za kształt lokalnych wspólnot kościelnych w warunkach, nacechowanych wolnością, demokracją i pluralizmem. Szacuje się także, że w Polsce jest około 1 milion dwieście tysięcy ich członków, co stawia Polskę na pierwszym miejscu w Europie. Genezy powstania wielu z nich należy szukać jeszcze w mrocznej przeszłości zniewolenia, inne wyłoniły się spontanicznie wraz ze swobodą i możliwością decydowania o sposobie wyrażania wiary w rodzinie, a także publicznie<sup>2</sup> i wszystkie są owocem odnowy Soboru Watykańskiego II.

Wypracowana przez Sobór Watykański II oraz przez VII Zwyczajny Synod Biskupów (1987) koncepcja Kościoła jako „komunii” domaga się umiejętności dialogu i współpracy wszystkich członków Kościoła. Dla objawiania się Kościoła jako „komunijnej” wspólnoty wiernych, organizacje katolickie wiernych świeckich są bardzo ważnym czynnikiem wspomagającym *poczucie komunii*<sup>3</sup>.

Obecnie, jak to stwierdza Adhortacja apostolska Jana Pawła II *Christifideles laici: zjawisko zrzeszania się katolików świeckich ożywiło się i przybrało charakter szczególnie zróżnicowany. Jeśli bowiem zrzeszania się wiernych było zawsze zjawiskiem w jakiś sposób obecnym w historii Kościoła — o czym świadczą po dziś dzień bractwa, trzecie zakony i stowarzyszenia — to niezwykle ożywienie w tej dziedzinie nastąpiło w czasach najnowszych, kiedy to powstały i rozszerzyły się liczne i bardzo zróżnicowane formy zrzeszeń: stowarzyszenia, grupy, wspólnoty i ruchy. Możemy więc mówić o nowej epoce zrzeszeń katolików świeckich* (29).

## I. USTALENIE POJĘĆ

Wspomniana Adhortacja w punkcie 29 wymienia cztery różne formy zrzeszeń katolickich, do których zalicza się: stowarzyszenia, grupy, wspólnoty i ruchy. Przez „stowarzyszenia” należy rozumieć wszelkie formalne organizacje katolickie, w celu realizowania zadań duchowych i apostolskich, działające w oparciu o zatwierdzone — wyraźnie lub niewyraźnie — przez władzę kościelną statuty, z uwzględnieniem zwykłych form organizacyjnego działania<sup>4</sup>. Stowarzyszenia przez swe

<sup>1</sup> A. Schulz SJ, Cele Kongresu Ruchów Katolickich, w: *Wiosna Ruchów*, Rada Ruchów Katolickich, Warszawa 1994, s. 37; J. Słonimska, Apostolstwo laikatu — wariant polski, *Więź* 2-3 (1987), s. 12-21.

<sup>2</sup> T. Piernicki, Rola ruchów i stowarzyszeń w aktualnej sytuacji Kościoła i społeczeństwa, w: *Wiosna Ruchów*, jw., s. 79.

<sup>3</sup> ChL 20.

<sup>4</sup> ChL 29; Stanowią jedną ze współczesnych form apostolstwa, jakiego Sobór Watykański II oczekuje od wszystkich wiernych, a zwłaszcza od świeckich. Stowarzyszenia katolickie, tworzone są z własnej inicjatywy katolików świeckich i działają na ich odpowiedzialność, choć w łączności z hierarchią kościelną; uznają za źródło inspiracji wiary a za najwyższy moralny autorytet Kościół i jego naukę; Zob. także, Konferencja Stowarzyszeń Katolickich, Informator, opr. A. Polocki, Warszawa 1994, s. 5-6.



formy organizacyjne zabezpieczają większą stabilność działalności apostołskiej i jej większą skuteczność; natomiast raczej mniejszą wagę przywiązują do sprawy religijnego wychowania swoich członków. Ożywia je odpowiedzialne uczestnictwo w misji Kościoła głoszącego Ewangelię Chrystusa jako źródło ludzkiej nadziei i odnowy społecznej<sup>7</sup>.

„Grupy” są to mniej zorganizowane zrzeczenia, które działają w oparciu o pewną spontaniczność swoich członków<sup>8</sup>. Zazwyczaj rozróżnia się grupy formalne i nieformalne. W ramach tych grup, powstałych po Soborze Watykańskim II można zauważyć zjawisko, z jednej strony kontestowanie różnych problemów kościelnych, a z drugiej strony popieranie inicjatyw hierarchii<sup>9</sup>.

Z grupami popierającymi posłannictwo Kościoła solidaryzują się tzw. „wspólnoty kościelne”, zwane często podstawowymi, powstające w krajach, gdzie brak kapłanów. W niektórych krajach oficjalnie upoważnione zostały do prowadzenia działalności duszpasterskiej.

Od tych form zrzeszania się wiernych, odrębną i nową postać stanowią „ruchy” odnowy religijnej<sup>10</sup>. Nazywa się nim często społeczności o różnym charakterze, czasem nawet odmiennej strukturze kanonicznej. Określenie to, nie zamyka w sztywnych ramach całego bogactwa form, jakie wzbudza twórcze i ożywcze działanie Ducha Chrystusa, to z drugiej strony oznacza pewną konkretną rzeczywistość kościelną, którą tworzą głównie ludzie świeccy, pewien program kształtowania wiary i chrześcijańskiego świadectwa, którego metody wychowawcze oparte są na określonym charyzmacie, udzielonym założycielowi ruchu w konkretnych okolicznościach i formie<sup>11</sup>.

Każdy z pojawiających się ruchów proponował nowe ciekawsze od dawnych organizacji metody wychowawcze. Ważnym elementem atrakcyjności ruchów odnowy, zwłaszcza dla młodzieży było położenie głównego nacisku na wychowanie religijne. Powodem teź atrakcyjności ruchów jest swoboda wejścia oraz wyjścia z ruchu, brak stałych więzów organizacyjnych i jakiegokolwiek przymusu organizacyjnego. Z tych jednak elementów atrakcyjności wynika także pewna niestabilność. Stąd też nie mogą zapewnić większej skuteczności w osiąganiu apostołskich celów Kościoła. Niektóre z nich, jak np. ruch odnowy w Duchu Świętym, w ogóle nie stawiają apostołskich zadań swoim członkom<sup>12</sup>.

Na synodzie Biskupów poświęconym wiernym świeckim debatowano o potrzebie uaktywnienia laikatu w Kościele i temu to celowi mają służyć wszelkie ruchy, wspólnoty i grupy, a przede wszystkim organizacje czyli stowarzyszenia katolickie.

<sup>7</sup> *Neue Wege der Nachfolge, Katholische Intensivgemeinschaften und Erneuerungsbewegungen in Österreich*, hrsg. von Friederike Valentin, Salzburg 1981, s. 7-9.

<sup>8</sup> W. Piwowarski, *Grupa religijna*, EK VI, kol. 220-221.

<sup>9</sup> E. Weron, *Apostolstwo katolickie*, Poznań 1987, s. 51-57.

<sup>10</sup> Typologię ruchów podaje: *Dizionario di Spiritualità dei laici*, t. 2, Milano 1981, s. 68-84; *Ocenę zaś ruchów*, zob. *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche teologico-spirituali ed apostoliche*, Roma 1980, s. 487-504.

<sup>11</sup> Jan Paweł II, *Przesłanie do uczestników Światowego Kongresu Ruchów Kościelnych*, *OxRomPol* 19: 1998 nr 8-9, s. 35.

<sup>12</sup> E. Weron, *Rola i miejsce stowarzyszeń katolickich w życiu i posłannictwie Kościoła*, w: *Co to jest Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży?*, Komisja Episkopatu Polski ds. Duszpasterstwa Młodzieży, Tamów 1991, s. 8-11.

## II. KRYTERIA EKLEZJALNOŚCI RUCHÓW ODNOWY RELIGIJNEJ

Z posługi Kościoła wypływa wezwanie zwrócone do wszystkich członków Ciała Mistycznego, aby uczestniczyli aktywnie w misji i w budowaniu Ludu Bożego w organicznej komunii, zgodnie z różnymi posługami i charyzmatami. Działalność apostołską wiernych świeckich dla ewangelizacji jest konieczna i bardzo nośna. Kościół nie może się bez niej obejść. Wypływa ona bowiem z Jego natury<sup>13</sup>. Świeccy powołani są do dzieła ewangelizacji, ale w sposób specjalny ci spośród nich, którzy dobrowolnie i pod natchnieniem Ducha Świętego obrali jakąś szczególną drogę. Ponieważ jest to misja Kościoła przeto muszą być spełniane jej kryteria eklezjalności do których należy zaliczyć:

1. *Stawianie na pierwszym miejscu powołania każdego chrześcijanina do świętości co pociąga za sobą ścisłą łączność między życiem praktycznym a wiarą;*
2. *Odpowiedzialność w wyznawaniu wiary katolickiej zgodnie z autentyczną interpretacją Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, dbałość o całość depozytu wiary;*
3. *Świadectwo trwałej i autentycznej komunii znajdujące swój wyraz w synowskim odniesieniu do papieża, który jest trwałym i widzialnym źródłem jedności Kościoła powszechnego i fundamentem jedności Kościoła partykularnego, przy zachowaniu wzajemnego szacunku i sprawnej koordynacji wszystkich form apostołstwa w Kościele;*
4. *Zgodność z apostołskim celem Kościoła i udział w jego realizacji, czyli w ewangelizacji i uświęcaniu ludzi oraz urabianiu na modłę chrześcijańską ich sumienia, by w ten sposób przepoić duchem ewangelicznym różne społeczności i środowiska;*
5. *Zaangażowana obecność w ludzkiej społeczności, będąca zawsze służbą na rzecz pełnej godności człowieka (ChL 30)<sup>14</sup>;*
6. *... ożywienie umiłowania modlitwy, kontemplacji, życia liturgicznego i sakramentalnego;*
7. *Działalność na rzecz wzrostu powołań do chrześcijańskiego małżeństwa, do sakramentalnego kapłaństwa i do życia konsekrowanego;*
8. *Gotowość uczestniczenia w przedsięwzięciach i działaniach Kościoła, a także gotowość do współpracy z innymi zrzeszeniami świeckimi;*
9. *Pobudzenie do chrześcijańskiej obecności w różnych środowiskach społecznych i udział w organizowaniu i animacji dzieł charytatywnych, kulturalnych duchowych;*
10. *Nawrócenie na drogę chrześcijańskiego życia lub powrót do wspólnoty ochrzczonych tych, którzy niegdyś „odeszli”.*

## III. CHARYZMATYCZNOŚĆ RUCHÓW ODNOWY RELIGIJNEJ

Zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II Kościół jest znakiem widzialnym i sakramentem obecności Chrystusa wobec świata. Przyczyna eklezjologiczna,

<sup>13</sup> *Instructio de quibusdam quaestionibus circa fidelium laicorum cooperationem sacerdotum ministerium spectantem*, Città del Vaticano 1997, Wstęp.

<sup>14</sup> T. Pieronek, *ju.*, s. 80-81.

wyraźnie uznana przez Sobór, widzący w apostołstwie zespołowym *znak wspólnoty i jedności Kościoła w Chrystusie*, ujawnia się poprzez „komunię” zarówno w stosunkach wewnętrznych, jak i zewnętrznych różnego rodzaju zrzeseń. Ruchy kościelne ukazują tę właśnie „sakramentalność” Kościoła. Staje się to widoczne, gdy w sposób widzialny urzeczywistniają wspólnotowego ducha Kościoła, czyli jego *komunię* (ChL 29). W tajemnicy komunii Ciała Chrystusa jedność nie oznacza szarej jednolitości i nie zaprzecza różnorodności. Dlatego każdy z ruchów zasługuje na uznanie i uwagę ze względu na szczególny wkład, jaki wnosi w życie Kościoła przez swój charyzmat. Charyzmat zaś, to dar nadprzyrodzony, którego Chrystus uwielbiony udziela wiernym przez Ducha Świętego w celu wypełnienia określonej służby we wspólnocie Ludu Bożego, stanowi określone ukierunkowanie łaski Bożej<sup>15</sup>. Charyzmaty z natury rzeczy udzielają się innym i w ten sposób dają początek *duchowemu pokrewieństwu* (ChL 24) oraz przyjaźni w Chrystusie, z której się rodzą „ruchy”. Przejście od pierwotnego charyzmatu do ruchu dokonuje się dzięki tajemniczej sile przyciągania, z jaką założyciel oddziałuje na tych, którzy pragną mieć udział w jego doświadczeniu duchowym. Autentyczność charyzmatów poddawana jest próbie czasu pośród antynomii antropologicznych i społecznych oraz eklezyjalnych<sup>16</sup> i osiąga swoją dojrzałość. Jednakże charyzmat poszczególnego Ruchu, z całą swoją oryginalnością, nie ma i nie mógłby w żaden sposób wzbogacić depozytu wiary Kościoła, którego Kościół strzeże z niezłomną wiernością. Stanowi jednak niezwykle skuteczną pomoc, porywającą i przekonującą wezwanie, by przeżywać doświadczenie chrześcijańskie w pełni, w sposób rozumny i twórczy. Charyzmaty poszczególnych ruchów, uznane przez Kościół, ujawniają drogi wiodące do głębszego poznania Chrystusa, do pełniejszego oddania Mu samego siebie, i jednocześnie głębszego zakorzenienia się członków Ruchu w komunii całego chrześcijańskiego ludu.

#### IV. RUCHY ODNOWY RELIGIJNEJ

Ruchy odnowy religijnej pojawiły się w Kościele w tym momencie jego rozwoju, gdy stawał się coraz bardziej masowy i zasięgiem swym ogarniającym wielość warstw społecznych i narodowych a w swej strukturze bardziej zinstytucjonalizowany. Już w IV wieku powstają pierwsze wspólnoty zmierzające do radykalizacji życia Ewangelią. W XII i XIII wieku zjawisko to bardzo dynamicznie koncentrowało się wokół św. Franciszka, św. Dominika. W XVI wieku powstają Sodalitacje Mariańskie, tworzone przez ludzi świeckich, przekształcone we Wspólnoty Życia Chrześcijańskiego. W naszych czasach punktem zwrotnym w historii ruchów był Sobór Watykański II, który zainspirował dynamiczny trend uaktywnienia świeckich w Kościele przez włączenie się w ruchy odnowy religijnej. Są one znakiem „odnowy duchowej” i znakiem żywej siły dzieła ewangelizacji<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> L. Stachowiak, Charyzmat, EK III, kol. 92; H. Eisenhardt, Charismatische Erneuerung, w: Neue Wege, jw., s. 36–58.

<sup>16</sup> Jan Paweł II, Wiele charyzmatów i ruchów, ale jedna misja. Przemówienie do przedstawicieli ruchów kościelnych, 30 V 1998 r., *OsRomPol* 19; 1998 nr 8–9, s. 38.

<sup>17</sup> J. Kowalczyk, Słowo pozdrowienia do uczestników Kongresu, w: Wiosna Ruchów, jw., s. 91.

## 1. Ruch „Światło-Życie”

Ruch „Światło-Życie” według kryteriów Soboru Watykańskiego II należy do ruchów odnowy Kościoła. Zrzesza wiernych różnego wieku i powołania: młodzież, dzieci, dorosłych, jak również prezbiterów, zakonników i zakonnice, członków instytutów świeckich oraz rodziny jako Kościół Domowy. Poprzez odpowiednią dla każdej z tych grup formację Ruch „Światło-Życie” wychowuje dojrzałych chrześcijan i służy odnowie przez przekształcanie parafii we wspólnotę wspólnot<sup>18</sup>. Założycielem ruchu był Sługa Boży, ks. Franciszek Blachnicki (24 III 1921 – 27 II 1987)<sup>19</sup>.

**Charyzmat.** 1) Celem Ruchu jest oparcie wychowania na Piśmie św. Słowa Pisma św. mają się przemieniać w życie i postępowanie chrześcijanina, zgodnie z zasadą: „Światło – Życie”; 2) Nauka Soboru Watykańskiego II wraz z personalistyczną i wspólnotową wizją Kościoła stanowi obok Pisma św. główną treść nauczania i wychowania; 3) Służba Chrystusowi według wzoru Ewangelii; 4) Kult Niepokalanej Matki Pana jako Matki Kościoła<sup>20</sup>. Ruch zmierza do odnowy Kościoła, do odnowy świeckiego społeczeństwa i jego kultury.

**Duchowość.** Duchowość Ruchu „Światło-Życie” została wyrażona w *drogowskazach Nowego Człowieka*<sup>21</sup>. Małżonkowie żyjąc treścią *Drogowskazów* realizują je w *Zobowiązaniach Domowego Kościoła*.

Każdy uczestnik Ruchu po ewangelizacji, prowadzącej do przyjęcia Jezusa Chrystusa jako swego Pana i Zbawiciela, uczestniczy w formacji w grupie uczniów Jezusa — deuterokatechumenat — a następnie we wspólnocie diakonijnej, podejmując konkretną służbę (*diakonię*) w Kościele i świecie. Ewangelizacja — katechumenat — *diakonia*, to trzy etapy drogi formacyjnej. Ruch wskazuje konkretne diakonie: ewangelizacji (doprowadzenie ludzi do osobowego spotkania z Chrystusem), diakonia wyzwolenia ku pełnej wolności dzieci Bożych; diakonia miłosierdzia i deuterokatechumenatu (wychowanie nowego człowieka); diakonia modlitwy (wychowanie do modlitwy), diakonia liturgii (wychowanie do liturgii i przez liturgię), diakonia wspólnot rodzinnych (odnowa rodziny, tak aby była domowym Kościołem), diakonia oaz rekolekcyjnych; diakonia jedności.

<sup>18</sup> Rada Ruchów Katolickich, *Ruchy katolickie w Polsce*, red. J. Zdrzałek, Warszawa 1994, s. 10–15; W. Nowicki, *Katolickie wspólnoty i ruchy religijne w Polsce współczesnej*, AK 85: 1993 z. I, s. 92–94; I. Budziak, *Oryginalnie polski, Post Scriptum* Listowy kwartalnik 1(1997), s. 24–27; Z. Narcecki, *Formacja duchowa chrześcijan świeckich w ujęciu Sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego*, RF 45: 1998 nr 8, s. 47–50.

<sup>19</sup> H. Bołczyk, *Życie i charyzmat ks. Franciszka Blachnickiego założyciela Ruchu „Światło-Życie”*, RF 45: 1998 nr 8, s. 7–29.

<sup>20</sup> *I movimenti nella Chiesa negli anni '80*, jw., s. 70–71.

<sup>21</sup> *Drogowskazy Nowego Człowieka*, czyli 10 wskazań, które streszczają zasady życia Ruchu Światło-Życie: 1) Jezus Chrystus — „jest moim Światłem i Życiem”; 2) Niepokalana — „jest dla mnie najdoskonalszym wzorem Nowego Człowieka”; 3) Duch Święty — „sprawił, że narodziłem się na nowo do życia dziecka Bożego”; 4) Kościół — „wspólnota pielgrzymującego ludu Bożego”; 5) Słowo Boże — „chcę karmić się nim jak najczęściej”; 6) Modlitwa — „jest oddechem nowego życia, wielkim przyswilem i radością Nowego Człowieka”; 7) Liturgia — „chcę zawsze jak najpełniej w niej uczestniczyć”; 8) Świadectwo — „chcę przy każdej okazji wyznawać Chrystusa, mojego Pana i Zbawiciela”; 9) Nowa Kultura — „polega na uwolnieniu człowieka od wszystkiego, co poniżej jego godność”.

**Struktura.** Strukturę ruchu stanowią małe grupy do których należą uczestnicy Ruchu, zasadniczo tworząc jego wspólnotę w parafii. Wspólnoty Ruchu utrzymują ze sobą łączność spotykając się na Dniach Wspólnoty. Odpowiedzialność za całość Ruchu sprawuje moderator generalny. Na szczeblu kraju, diecezji i parafii odpowiedzialność pełnią moderatorzy krajowi, diecezjalni, parafialni. Kapłani należący do Ruchu spełniają rolę moderatorów, a nie należący do niego — opiekunów. Spoczywa na nich odpowiedzialność za duchową formację uczestników Ruchu i eklezjalność wspólnot<sup>22</sup>.

Ruch „Światło-Życie” choć powstał w Polsce, to jednak rozszerza się również poza jej granicami m. in.: na Słowacji, w Czechach, w Niemczech, na Białorusi, Łotwie.

## 2. Domowy Kościół

Ruch Domowy Kościół utworzony w 1973 r. przez ks. prof. Franciszka Blachnickiego jako gałąź Ruchu „Światło-Życie”, został powołany z myślą o rodzinie i stał się ogromną pomocą i wsparciem dla wielu małżeństw. Podstawową wspólnotą Ruchu, w której podejmowana jest zasadnicza formacja, jest wspólnota małżeńska i rodzinna, zwraca się do małżonków, w ich komunii widząc fundament, na którym można budować rodzinę jako głęboką wspólnotę życia i miłości.

**Charyzmat.** Ruch stawia sobie za cel urzeczywistnienie soborowej wizji rodziny chrześcijańskiej; dowartościowanie miłości małżeńskiej, której źródłem jest miłość Boża (KDK 48); pojęcie rodziny jako Kościoła domowego — *ecclesiole* — (DA 11); pojęcie rodziny jako katechumenatu (KK 11); pojęcie rodziny jako wspólnoty (KK 26), apostołstwo rodziny.

**Duchowość.** Duchowość wyrasta z dwóch korzeni. Jednym z nich jest formacja Ruchu „Światło-Życie”, która wskazuje podstawowy cel chrześcijanina — poddanie własnego życia Jezusowi, światłu Ewangelii, tak by mógł się narodzić Nowy Człowiek. Źródłem dynamizmu tej odnowy jest sakrament Chrztu świętego. Drugi korzeń stanowi duchowość małżeńska Ruchu *Equipes Notre-Dame*<sup>23</sup>. Od tego Ruchu członkowie Domowego Kościoła przejęli ideał stylu życia, który ma się wyrażać w religijności, ascezie i mystyce (w zjednoczeniu z Bogiem poprzez współmałżonka). Pierwszym zobowiązaniem jest modlitwa, zarówno osobista, połączona z lekturą Pisma Świętego<sup>24</sup>, jak i małżeńska (wspólne oddawanie czci Bogu i poszukiwanie Jego woli) oraz rodzinna (czyni rodzinę prawdziwym Kościołem domowym). Najpełniejszym wymiarem religijności jest Eucharystia, zwłaszcza przeżywana wspólnie przez całą rodzinę. Raz w miesiącu pary zobowiązują się przeprowadzić dialog małżeński, podczas którego mają być podejmowane m. in. postanowienia walki z wadami lub przyzwyczajeniami, które ranią wspól-

<sup>22</sup> E. Weron, Ruchy odnowy we współczesnym Kościele, Poznań 1993, s. 123–126.

<sup>23</sup> Peter u. Dorotea Bitterli und Emilie Bundschuh, Ehe- und Familiengruppen Unserer Lieben Frau Equipes Notre-Dame, w: Lebenswege des Glaubens, Freiburg – Basel – Wien, 1978, s. 222–247.

<sup>24</sup> R. Kamiński, Metody czytania Pisma św. w Kościele domowym i małych grupach religijnych, *HD* 3–4(1990), s. 237–248.

małżonka — jest to tzw. „reguła życia”. Co miesiąc powinny odbywać się spotkania kręgu, na których małżeństwa wspomagają się wzajemnie przez: wspólną modlitwę, dzielenie się zwycięstwami i porażkami w realizacji zobowiązań, cenne rady. Jest to również miejsce formacji, ponieważ podejmowane są tematy związane z życiem chrześcijańskim, małżeństwem, rodziną, rozważanie dokumentów Kościoła. Jednym z zobowiązań jest udział w rekolekcjach oazowych<sup>25</sup> lub innych przynajmniej raz w roku<sup>26</sup>. Aby dojść do prawdziwej duchowej spójni małżeńskiej, każde z małżeństw stopniowo stara się wprowadzać w swoje życie: „zobowiązania”: 1) Modlitwa małżeńska i rodzinna; 2) Spotkanie ze Słowem Bożym modlitwa osobista (rozmyślanie); 3) Pogłębianie wiedzy religijnej; 4) Dialog małżeński; 5) Reguła życia; 6) Systematyczne uczestnictwo w spotkaniach kręgu.

**Struktura.** Podstawowym elementem w strukturze Kościoła Domowego jest Krąg Rodzin, składający się z kilku par małżeńskich, spośród których jedna spełnia zadania pary animatorskiej, którą wybierają małżeństwa danego okręgu wraz z kapłanem moderatorem. Krąg Rodzin ma charakter służebny jako środowisko wspomagające formację każdej rodziny. Kilkanaście Kręgów (20–25 par) tworzy tzw. rejon. Ruchem na szczeblu diecezjalnym opiekuje się moderator diecezjalny, działający za zgodą biskupa ordynariusza miejsca oraz diecezjalna para animatorska ruchu<sup>27</sup>. Obecnie we wszystkich diecezjach Polski działa 2275 kręgów, czyli ponad 10000 rodzin. Krąg obejmuje od 4 do 7 małżeństw, w tym jedną parę animatorską, która ściśle współpracuje z obecnym na spotkaniach kapłanem — doradcą duchowym kręgu. Animatorzy tworzą kręgi rejonowe i diecezjalne. Krąg centralny (10 małżeństw — w tym para krajowa) oraz Moderator Krajowy troszcą się o cały Ruch.

### 3. Odnowa w Duchu Świętym

Odnowa w Duchu Świętym w Kościele Katolickim (Katolicka Odnowa Charyzmatyczna) nie jest jednolitym ruchem o zasięgu światowym<sup>28</sup>. Nie ma jednego założyciela lub grupy założycieli, nie ma listy członków. Jest to wysoce zróżnicowany zespół osób i grup podejmujących różne działania często niezależne i o różnorodnie rozłożonych akcentach. Te osoby i grupy łączy to samo doświadczenie. Odnowa w Polsce pojawiła się w połowie lat siedemdziesiątych. Doświadczenie odnowy przenieśli na grunt polski księża Marian Piątkowski i Bronisław Dembowski<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> A. Favale, Il movimento „Oasi”, w: *Movimenti ecclesiali contemporanei*, jw., s. 189; E. Weron, Ruch odnowy, jw., s. 75–81.

<sup>26</sup> B. Menceł, Ruch Domowy Kościół, *Post Scriptum* Listowy kwartalnik 1(1997), s. 37–39.

<sup>27</sup> M. Kaszowski, Odnowa życia rodzinnego w Ruchu Domowy Kościół, *Otwock – Świder* 1994, s. 23–74.

<sup>28</sup> E. Weron, *Ruchy odnowy*, jw., s. 107–119; E.D. O’Connor, Ruch charyzmatyczny w Kościele, Warszawa 1984, s. 220–238.

<sup>29</sup> A. Grefkowiec, Początki Odnowy w Polsce, *Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym* 2 (1994), s. 38–40; Tenże, Duch Święty czy charyzmaty? Odnowa w Polsce, *Post Scriptum* Listowy kwartalnik 1(1997), s. 54–57; W. Nowicki, Katolickie wspólnoty i ruchy religijne, jw., s. 96–97; Rada Ruchów Katolickich, jw., s. 16–18.

**Charyzmat.** Rozbudzenie religijne i odnowa w Duchu Świętym. Mając oparcie w Piśmie św. i Tradycji Kościoła, Ruch Odnowy w Duchu Świętym wypracował niektóre własne formy pobożności i życia chrześcijańskiego<sup>30</sup>.

**Formacja.** 1) Zachęcanie do dojrzałego i nieustannego nawracania się ku Jezusowi Chrystusowi, naszemu Panu i Zbawicielowi; 2) Zachęcanie do zdecydowanego osobistego przyjęcia osoby, obecności i mocy Ducha Świętego. Te dwie łaski często przychodzą łącznie w doświadczeniu zwanym w różnych częściach świata „chrztem w Duchu Świętym” lub „odnowieniem w Duchu Świętym”. Rozumiane są najeczęściej jako osobiste przyjęcie łaski sakramentów chrztu i bierzmowania oraz jako umocnienie w chrześcijańskiej służbie dla Kościoła i świata. 3) Popieranie przyjęcia i posługiwania się darami duchowymi (charyzmatami) nie tylko w Odnowie Charyzmatycznej, lecz szerzej w Kościele. Te dary zwyczajne i nadzwyczajne, ujawniają się obficie wśród świeckich, zakonników i kapłanów. Ich poprawne zrozumienie i używanie zharmonizowane z innymi elementami życia Kościoła jest źródłem mocy dla chrześcijan w ich drodze ku świętości i w pełnieniu ich misji; 4) Popieranie dzieła ewangelizacji w mocy Ducha Świętego, również ewangelizacji nie uczęszczających do kościoła, ewangelizacji kultury i struktur społecznych. Odnowa szczególnie popiera udział w misji Kościoła przez głoszenie Ewangelii słowem i czynem, przez dawanie świadectwa Jezusowi Chrystusowi w życiu osobistym i przez dzielą wiary i sprawiedliwości, do których każdy jest powołany. 5) Pielęgnowanie stałego wzrostu w świętości przez integrację charyzmatów z pełnią życia Kościoła. Odnowa zachęca do udziału w bogatym życiu sakramentalnym i liturgicznym, czerpania z tradycji katolickiej modlitwy i duchowości, do stałej formacji w nauce katolickiej i do uczestnictwa w wypełnianiu programu duszpasterskiego Kościoła<sup>31</sup>.

**Działalność apostołska.** Ruch Odnowy w Duchu Świętym nie koncentruje się wokół jednolitej i systematycznie określonej działalności apostołskiej<sup>32</sup>. Poszczególni członkowie rozeznają indywidualnie swoje zaangażowanie, często łącząc się w grupy wokół wspólnych zadań<sup>33</sup>, wśród których można wyróżnić: ewangelizację podejmowaną indywidualnie w różnych środowiskach lub grupach zorganizowanych (na ulicy, w kościołach, w więzieniach); posługę modlitwy wstawienniczej (umocnienie w różnych sytuacjach życiowych, uzdrowienia wewnętrzne, uzdrowienia fizyczne); aktywną obecność w życiu parafii, zaangażowanie w życie polityczne, społeczne, kulturalne, zawodowe, służące przybliżeniu Królestwa Bożego i przygotowujące grunt pod zasiew słowa Bożego<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> J. Kozłowski, *Życie w Duchu Świętym*, Podręcznik do ewangelizacji i indywidualnych rekolekcji prowadzących do życia w Duchu Świętym, Łódź 1998.

<sup>31</sup> Czym jest odnowa w Duchu Świętym, *Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym* 2(1994), s. 10–11; R. Pindel, *Odnowa w Duchu Świętym, czym jest, do czego prowadzi*, *Post Scriptum* Listowy kwartalnik 1(1997), s. 58–62.

<sup>32</sup> Międzynarodowe służby Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej, *Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym* 2(1994), s. 65–68.

<sup>33</sup> Ch. Whitehead, *Tajemnica owocnej służby*, *Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym* 2(1994), s. 87–91.

<sup>34</sup> Rada Ruchów Katolickich, *iw.*, s. 16–17; H. Gronkiewicz-Waltz, *Obecne czasy wymagają profesjonalizmu*, w: *Wiosna Ruchów*, *iw.*, s. 83–86.

**Metody pracy.** Należą do nich głoszenie Słowa Bożego, świadectwo, prowadzenie do osobistego spotkania z Bogiem w Jego Słowie i modlitwie, modlitwa wstawiennicza, wymiana doświadczeń i przeżyć rekolekcyjnych w małych grupach. Szczytowym momentem ewangelizacji jest modlitwa o odrodzenie w Duchu Świętym, zwanym też „chrztem w Duchu” lub „wylaniem Ducha”. Modlitwa ta jest rozumiana jako otwarcie na wszystkie łaski, także na charyzmaty udzielone chrześcijaninowi w sakramentach chrztu, bierzmowania, kapłaństwa i małżeństwa.

**Zobowiązania.** Ruch Odnowy w Duchu Świętym pragnie: 1) Codziennie podejmować: modlitwę dziękczynną i wielbiącą jako odpowiedź na Boga obecnego w naszym życiu; rachunek sumienia; Słowo Boże według kalendarza liturgicznego w formie refleksji, medytacji, benedyktyńskiego *lectio divina* czy w innej formie; jedną z niżej wymienionych form modlitwy za Kościół (jedna z godzin Liturgii dnia, Anioł Pański, Różaniec, Apel Jasnogórski, Eucharystia w wybrany dzień powszedni); 2) Podejmować rozeznanie przed ważniejszymi decyzjami życiowymi (np. zmiana pracy, podjęcie lub rezygnacja z jakiegoś zaangażowania itp.), w sytuacji odczytywanych natchnień Bożych i znaków czasu; 3) Troszczyć się o żywą pobożność do Ducha Świętego i Maryi; 4) Podjąć konkretnie określoną formę zaangażowania apostołskiego, które byłoby przejawem ewangelizacji w formie indywidualnej albo w formie działalności apostołskiej Kościoła, własnej wspólnoty bądź przejawem aktywności zmierzającej do przemiany życia w dzisiejszym świecie; 5) Troszczyć się o to, by praca, życie rodzinne lub inne formy służby bliźniemu stawały się drogą ku Bogu i miejscem zjednoczenia z Nim; 6) Podjąć określoną formę życia we wspólnocie (w grupie modlitewnej, w grupie dzielenia); 7) Troszczyć się o pełny udział w Eucharystii i adorację Najświętszego Sakramentu co jakiś czas; 8) Troszczyć się o uczestnictwo w Sakramencie Pokuty i Pojednania co miesiąc oraz, o ile to możliwe, o kierownictwo duchowe; 9) Poznawać nauczanie Papieża i własnego Biskupa; 10) Dbać o udział w rekolekcjach zamkniętych przynajmniej raz na dwa lata.

W Polsce stałych członków grup Odnowy jest około 8 tysięcy, sympatyków — ponad 100 tysięcy co wynika z danych opracowanych na III Kongresie Odnowy na Jasnej Górze.

#### 4. Komunia i Wyzwolenie (*Comunione e Liberazione*)

Ruch powstał we Włoszech w 1954 r. z dzieła prowadzonego w mediolańskich szkołach przez ks. prałata Luigi Giussani; początkowo nosił nazwę „Młodzież Studencka” i miał na celu realizowanie chrześcijańskiej obecności. Nazwa obecna weszła w użycie w 1969 r. Ma ona w sposób syntetyczny wyrażać przekonanie, że chrześcijaństwo przeżywane we wspólnocie jest podstawą autentycznego wyzwolenia człowieka<sup>35</sup>. Realizuje zasadniczą ideę: chrześcijaństwo jest rzeczywistością, która obejmuje całe życie; wiara jest więc źródłem i kryterium działania<sup>36</sup>. Ruch w lutym 1982 r. uzyskał papieską aprobatę.

<sup>35</sup> F. Perrenchio, *Comunione e Liberazione*, w: *Movimenti ecclesiali contemporanei*, Roma 1980, s. 346–368.

<sup>36</sup> E. Weron, *Ruchy odnowy*, jw., s. 82–88; Rada Ruchów Katolickich, jw., s. 25–26; W. Nowicki, jw., s. 103–104.



Katolicki ruch „Komunia i Wyzwolenie” stawia sobie za cel wychowanie swoich członków do dojrzałego chrześcijaństwa i do uczestnictwa w misji Kościoła katolickiego we współczesnym świecie. We Włoszech *Comunione e Liberazione* obejmuje ponad 60 tys. osób (dane z roku 1985); młodzież, ludzi dorosłych, świeckich i duchownych, reprezentantów wszystkich środowisk społecznych. Poza Włochami działa także w innych krajach Europy, w obu Amerykach, Afryce i Azji. Kształtowanie chrześcijańskiej osobowości odbywa się w różnych środowiskach i jest przedłużeniem normalnej formacji, jaką zapewnia wspólnota parafialna. Udział we wspólnocie pozwala na przeżycie doświadczenia jedności, w sensie religijnym i społecznym, w jednym Ciele Chrystusa, Kościele. We wspólnocie opartej na posłuszeństwie przełożonym, na praktyce sakramentów i słuchania Słowa, człowiek poznaje zasadnicze wymiary wydarzenia kościelnego: kulturę, miłość, misyjność.

**Charyzmat.** Zadaniem członków ruchu jest rozpoznanie się w komunii, czyli jedności, i budowanie Kościoła jako miejsca spotkania z Chrystusem. W dzisiejszym świecie, kiedy los człowieka jest niepewny, lub niszczone, a Chrystus usuwany z życia, jedynym sposobem naprawy jest spotkanie z żywą rzeczywistością chrześcijańską — z Chrystusem nie jako pobożnym wspomnieniem czy tradycją, ale żywym wydarzeniem, żywym Ciałem, którym jest Kościół. Członkowie ruchu stawiają sobie podstawowe zadanie, aby budować Kościół, tę widzialną jedność, wszędzie, we wszystkich przejawach życia — tak aby Chrystusa można było spotkać w pracy, w szkole, na uniwersytecie, w rodzinie. Dzięki Jego obecności dokonuje się przemiana świata.

**Formacja.** Fundamentalnym narzędziem formacyjnym pracy są cotygodniowe spotkania zwane „szkołą wspólnoty”<sup>37</sup>. Dąży do pogłębienia spotkania z Chrystusem zapoczątkowanego przez chrzest, a przeżywanego na nowo poprzez charyzmat ruchu. Każda wspólnota ma osobę odpowiedzialną, która włącza pracę poszczególnych osób w życie całego ruchu i Kościoła powszechnego. Czasem wspólnych działań są też rekolekcje, wakacje, inauguracja pracy rocznej, spotkania z młodzieżą i studentami, udział w pieszych pielgrzymkach na Jasną Górę. Duchowa formacja obejmuje także częste Komunie święte, rozmyślanie, rekolekcje, a nawet odmawianie liturgii godzin. Konfrontowanie wszystkich spraw życia z Chrystusem, dokonuje przemiany świata. Wiara przenika cywilizację i kulturę<sup>38</sup>.

Ruch „Komunia i Wyzwolenie” jest obecny w Kościele w Polsce od kilkunastu lat. Regularne cotygodniowe spotkania odbywają się w kilkudziesięciu ośrodkach naszego kraju. Zaproszenie do udziału w Szkole Wspólnoty jest kierowane do każdego i bez żadnych warunków wstępnych. Uczestnicząc w tych spotkaniach można dokonać porównania własnego doświadczenia wiary z tą propozycją, jaką ofiaruje nam ks. Luigi Giussani i ruch „Komunia i Wyzwolenie”. Ruch „Komunia i Wyzwolenie” deklaruje, że *Jesteśmy razem po to, by pomagać sobie żyć pamięcią o Chrystusie, by pamiętać, że Chrystus jest Obecnością, Wydarzeniem, że rozpoznanie Jego Obecności daje nam świadomość krytyczną (tzn. zdolną do osądu wszystkiego) i czyni nas chrześcijanami. Chrześcijaństwo powstaje w świecie nie po*

<sup>37</sup> Podczas spotkań uczestnicy zaznajamiają się z myślą twórcy ruchu: ks. Luigi Giussani, Ruch czyli poruszenie życia, [b.r. i m.w.]; T e n ż e. Dlaczego Kościół: T e n ż e. Metoda płynąca z wiary.

<sup>38</sup> Rada Ruch Katolickich, jw., s. 26.

*to, by być kontra kulturze dominującej, by ją dialektycznie zwalczać, ale jawi się jako obecność, która staje się spotkaniem dla tych, których wybiera sobie Tajemnica Ojca.*

Członkowie Ruchu podejmują wiele działań, w celu rozpowszechniania w świecie nauczania Jana Pawła II. Treść przemówień i dokumentów papieskich staje się programem własnym Ruchu „Komunia i Wyzwolenie”. Ruch stoi na stanowisku, że nigdy dość wysiłków, aby wypowiedzi papieża czytać i dzielić się nimi z innymi. W tych miejscach, gdzie żyją i pracują członkowie Ruchu (dom, rodzina, szkoła, uniwersytet, zakład pracy, organizacje społeczne) podejmuje się starania, by słowa papieża były słyszane i właściwie zrozumiane.

## 5. Ruch Wspólnot „Wiara i Światło”

Ruch „Wiara i Światło” powstał spontanicznie podczas pielgrzymki do Lourdes w 1971 roku zorganizowanej przez Jeana Vanier i Marie-Helene Mathieu. Pielgrzymka miała pomóc osobom upośledzonym umysłowo w odnalezieniu ich należytego miejsca w Kościele i społeczeństwie. Jej uczestnicy podjęli decyzje połączenia się we wspólnoty skupiające, jak na pielgrzymce, wokół osób upośledzonych umysłowo, ich bliskich i przyjaciół. Obecnie istnieje około 1300 wspólnot w przeszło 70 krajach świata na 5 kontynentach.

**Charyzmat.** Ruch „Wiara i Światło” wyznaje, że każda osoba nawet najgłębiej upośledzona, jest powołana do tego, aby być źródłem łaski i pokoju dla wspólnoty, dla Kościoła, dla całej ludzkości.

**Struktura.** Członkowie Ruchu „Wiara i Światło” skupieni są we wspólnotach około 30-osobowych. Składają się one w 1/3 z osób upośledzonych, w 1/3 z rodziców, w 1/3 przyjaciół, szczególnie ludzie młodzi. Nie są to wspólnoty życia. Sześć do dwunastu wspólnot tworzą tzw. „region”, te zaś tworzą „kraj” obejmujący do 100 wspólnot. Kraj, w którym liczba wspólnot przekroczy 100, dzieli się na prowincje. Kraje położone w geograficznej bliskości tworzą „strefy”. Obecnie istnieje na świecie trzynaście takich stref. Polska znajduje się w strefie „bałtycko-karpacko-uralskiej”, do której należą: Niemcy, Ukraina, Litwa, Czechy i Słowacja<sup>39</sup>.

**Formacja.** Wspólnota spotkania, wspólnota świętowania, wspólnota modlitwy. Życie religijne ruchu polega na kształtowaniu życia, modlitwy i postaw wobec innych. Służy temu poznanie nauki Chrystusa i głównych tematów biblijnych. Realizacja takiego programu dokonuje się podczas regularnych spotkań, w czasie których improwizuje się na przykład inscenizacje dotyczące ewangelicznych przypowieści bądź historii biblijnych. Wszyscy, a zwłaszcza upośledzeni, mocno się w to angażują i bardzo silnie przeżywają dramatyzację biblijnych treści. Każde spotkanie zawiera trzy elementy: modlitwę, dzielenie się i świętowanie. W początkowym stadium istnienia grupy ważną rolę spełnia tak zwane dzielenie się czyli wzajemna prezentacja, przekazywanie informacji o sobie samym, o swoim życiu, problemach itp. Centrum każdego spotkania we wspólnocie jest Eucharystia,

<sup>39</sup> Tamże, s. 29.

celebrowana przez księży kapelanów wspólnoty. Poza tym spotkania zawierają elementy rekreacji, zabawy. Istotną rolą integracyjną ruchu są letnie obozy, w ramach których rodzice, młodzież akademicka i szkolna tworzą środowisko opiekuńcze dla osób niepełnosprawnych i upośledzonych umysłowo, którymi są w większości dzieci<sup>40</sup>.

**Metody pracy.** 1) Regularne spotkania wspólnot raz lub dwa razy w miesiącu; 2) Indywidualne spotkania i odwiedziny osób upośledzonych i ich rodzin; 3) Pielgrzymki, rekolekcje, spotkania regionalne, krajowe i międzynarodowe; 4) Spotkania formacyjne dla odpowiedzialnych i animatorów ruchu; 5) Obozy letnie i zimowe w niewielkich grupach; 6) Bale sylwestrowe i karnawałowe. Współpraca z innymi ruchami, Stowarzyszeniami i organizacjami, którym bliska jest tematyka osób niepełnosprawnych.

Do Polski ruch przeniknął około roku 1978. Założycielką polskiej wspólnoty, w porozumieniu z Marie-Helene Mathieu, została Teresa Breza, matka córki dotkniętej chorobą Downa. W tym samym roku powstała druga wspólnota ruchu w Warszawie, którą utworzyło grono studentów. Grupa warszawska przybrała nazwę ruchu „Muminki”. Nazwa ta stała się z czasem nieoficjalną nazwą ruchu w Polsce. Obecnie w Polsce istnieje kilkadziesiąt wspólnot (180 wspólnot)<sup>41</sup>.

**Powołanie ekumeniczne.** Ruch odkrywa swe powołanie ekumeniczne i powoli rozszerza się na kraje, gdzie większość chrześcijan należy do innych Kościołów niż katolicki. W Szwajcarii, Wielkiej Brytanii, w krajach skandynawskich, w USA, Austrii, w południowej Afryce założono wspólnoty anglikańskie i o innych tradycjach protestanckich. Wraz z otwarciem na kraje wschodniej Europy powstały również wspólnoty prawosławne. Kiedy wspólnoty są mieszane, każdy powinien dążyć do pogłębienia bogactwa swojej własnej tradycji chrześcijańskiej. Równocześnie wspólnoty skupiające przedstawicieli różnych wyznań powinny poszukiwać tego, co można czynić wspólnie w jedności braci i siostr w Jezusie Chrystusie<sup>42</sup>.

## 6. *Focolari* — Dzieło Maryi

Orędzie Ruchu *Focolari* jest bardzo proste: *Od 2000 lat Jezus domaga się od wszystkich swoich naśladowców, by postawili Boga na pierwszym miejscu: Jego uczniem może być tylko ten, kto dla Niego pozostawia wszystko; każdy z nas, jeśli chce być chrześcijaninem, musi to zrobić. Poza tym Jezus oczekuje od wszystkich swoich uczniów miłości wzajemnej: to nie wielkie dzieła, nie wiedza, nie cuda wyróżniają nas, chrześcijan. Jedynie dzięki miłości wzajemnej świat uwierzy.* Dzieło Maryi znane ogólnie jako Ruch *Focolari* (z dialektu trydenckiego i oznacza ognisko domowe, *focolare* — ognisko) jest katolickim ruchem międzynarodowym powstałym we Włoszech w czasie II wojny światowej<sup>43</sup>. Zatwierdzone przez Jana

<sup>40</sup> W. Nowicki, *ju.*, s. 102–103.

<sup>41</sup> A. Choczewski, Ruch Wspólnot „Wiara i Światło”, *Post Scriptum* Listowy kwartalnik II (1997), s. 71–76.

<sup>42</sup> *Wiara i Światło*, Karta i Konstytucja z 1994 r., [b.m. r. w.], nr 5.

<sup>43</sup> A. Weber und H. Hein z, *Fokolar-Bewegung*, w: *Lebenswege des Glaubens*, Freiburg – Basel – Wien 1978, s. 173–203; *Movimenti ecclesiali contemporanei*, *ju.*, s. 202–234.

XXIII w 1962 o nazwie *Opera di Maria*. Założycielką ruchu jest Chiara Lubich (ur. 1920)<sup>44</sup>. Pierwsza wspólnota powstała w Trydencie w 1943 roku<sup>45</sup>. Dziś ruch liczy ponad 100 tys. członków, znany jest w ponad 180 narodach, zaś szerzej uczestniczy w nim ok. 2 milionów osób różnych kultur, wieku i pochodzenia. Z ruchu *Focolari* wyodrębniły się mniejsze ruchy zajmujące się bardziej wyspecjalizowaną działalnością: Nowa Ludzkość, Nowe Rodziny, Młodzież dla Zjednoczonego Świata, Dzieci dla Jedności i Nowe Parafie. Wspólne im wszystkim jest pragnienie odnowienia własnych środowisk poprzez Ewangelię<sup>46</sup>. Różne formy przynależności do Ruchu: od życia konsekrowanego i angażowania się w małych wspólnotach, po współpracę w najrozmaitszych inicjatywach. Ruch *Focolari* jest otwarty dla wszystkich: dla kobiet i mężczyzn, bez względu na wiek, status społeczny czy wyznanie. Należą do niego wyznawcy różnych religii niechrześcijańskich i osoby o poglądach niereligijnych.

**Charyzmat.** Ożywienie jedności w Kościele (także w wymiarze ekumenicznym) przez wprowadzenie przykazania miłości w życie każdego środowiska. Budowanie jedności między poszczególnymi osobami, między warstwami społecznymi i między narodami stanowi zasadnicze i radykalne zadanie Ruchu. Jedność bowiem, to powszechne pragnienie ludzi wszystkich czasów, odczytywana jest przez Ruch jako cel, ku któremu coraz szybciej podąża ludzkość w poszukiwaniu swojej tożsamości.

**Duchowość.** Jej centralnym punktem jest modlitwa Jezusa do Ojca: *Aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie (J 17,21)*. Liniami rozwoju nowej, specyficznie wspólnotowej duchowości to: Bóg-Miłość, wola Boża, Nowe Przykazanie, Jezus obecny pośród zjednoczonych braci, tajemnica Jezusa Opuszczonego, jedność — poza tym Eucharystia, jedność z hierarchią Kościoła, Maryja. Eucharystia stała się przyczyną tej siły jedności, która cechowała i cechuje ruch jako całość i poszczególne jego części. Wiara w obecność Jezusa w hierarchii sprawiła, że ruch pozostał zawsze głęboko, całym sercem, zjednoczony z Kościołem. Maryja dla Ruchu stała się wzorem w duchowym „rodzeniu Chrystusa”, „pośród nas”, pośrodku świata. Pomocą w życiu Ewangelią jest krótki comiesięczny komentarz do wybranego zdania z Pisma Świętego autorstwa Chiary Lubich, wspólny dla całego Dzieła — tak zwane „Słowo Życia”.

**Wspólnota dóbr.** Ponowne „odkrycie” Ewangelii to radykalizm miłości przemieniający we wspólnotę dóbr duchowych i materialnych. Wyrasta z tego stopniowo „kultura dawania”, którą ostatnio wydobyła na światło Chiara Lubich w czasie podróży do Brazylii, wytyczając kierunki „ekonomii komunii”: pieniądze, umiejętności, czas są dobrowolnie oddawane do wspólnoty, by zakładać i prowadzić przedsiębiorstwa, które będą przeznaczać część swoich zysków dla za-

<sup>44</sup> Ch. Lubich, *Scritti spirituali*, Roma 1978-1979; Ch. Lubich, *Aby byli jedno*, Katowice 1972; Tenże, *Tylko jedno*, Katowice 1986; Tenże, *Klucz do jedności*, Katowice 1989; Tenże, *Modlić się jak aniołowie*, red. N. Dallapiccola, E.M. Fondi, Kraków 1992; Tenże, *Przygoda jedności*, Kraków 1995.

<sup>45</sup> W. Nowicki, *iw.*, s. 97-98; Rada Ruchów Katolickich, *iw.*, s. 19-24; C. Sekalski, *Ruch Focolari Stowarzyszenie Życia Apostolskiego „Dzieło Maryi”*, *Post Scriptum* Listowy kwartalnik 1(1997), s. 96-103.

<sup>46</sup> E. Weron, *Ruchy odnowy*, *iw.*, s. 50-62.

spokojenia potrzeb cierpiących niedostatek. Ekonomia komunii tworzy ponadto nowe miejsca pracy i przyczynia się dla kształtowania nowej mentalności.

Podstawową formą apostolatu i formacji duchowej ruchu są doroczne, pięciodniowe spotkania wszystkich członków zwane *Mariapoli* (z greckiego — Miasto Maryi), stanowią małe modele społeczeństwa, małe czasowe miasta, których podstawowym prawem jest miłość wzajemna. Mają być modelem społeczeństwa zbudowanego na Ewangelii, odczytanej w duchu jedności.

**Dialog.** Poczynając od lat sześćdziesiątych Ruch zaczął się stopniowo angażować w działalność ekumeniczną. Duchowość jedności zainteresowała tysiące ewangelików-luteranów, anglikanów, baptystów, metodystów, członków Kościołów reformowanych, prawosławnych itd. Duchowość jedności przyczynia się do tworzenia klimatu miłości nadprzyrodzonej, w którym — dzięki obecności chrześcijan zjednoczonych w miłości Chrystusa — rozwija się dialog życia i dialog teologiczny. Ruch rozwija owocne kontakty z wyznawcami innych religii we wszystkich częściach świata.

W Polsce Ruch rozwija się od początku lat siedemdziesiątych i skupia około 12 tysięcy osób.

## 7. Ruch dla Lepszego Świata

Powstały w 1952 roku Ruch dla Lepszego Świata zainicjowany przez jezuitę Lombardiego, włączył się w przygotowanie i przebieg Soboru Watykańskiego II. Większość Ojców Soboru uczestniczyła w ćwiczeniach rekolekcyjnych prowadzonych przez o. Richardo Lombardiego w Rocca di Papa pod Rzymem. W 1989 r. papież Jan Paweł II zatwierdził Ruch jako samodzielne stowarzyszenie, w którym współpracują kapłani, przedstawiciele różnych zakonów i świeccy<sup>47</sup>. Dziś Ruch znany jest w ponad 40 krajach świata, w tym również w Polsce.

**Charyzmat.** Kształtowanie człowieka o nowej świadomości, zdolnego krytycznie ocenić rzeczywistość i przekształcić ją przez radykalną realizację ewangelicznego posłannictwa, co wymaga zrozumienia ludzkich dążeń i aktywności. Ruch, na drodze realizacji owego celu stara się zachować następujące cechy: 1) profetyzm rozumiany jako umiejętność odczytywania znaków czasu; 2) uniwersalizm jako podporządkowanie wszystkiego dobru Kościoła; 3) dążenie do jedności najpierw w łonie Kościoła partykularnego a następnie powszechnego; 4) świadomość względności i tymczasowości wszystkiego wobec Królestwa Bożego.

**Formacja.** Podstawą pracy formacyjnej Ruchu są sesje rekolekcyjne o różnorodnej tematyce: Kościół i świat współczesny, rady ewangeliczne, dialog, modlitwa, ewangelizacja, katechizacja, rodzina, duchowość przemiany, rozeznanie wspólnotowe, Msza święta, praca i inne. Ruch opracował projekty całościowej odnowy zakonów, parafii i diecezji.

**Apostolat.** Główną formą działania Ruchu jest pomoc parafiom w ożywianiu i odnowie życia oraz w pracy duszpasterskiej według projektu: „Nowy Obraz Parafii” oraz związanym z nim Parafialnym Ruchem Rodziny i Parafialnym

<sup>47</sup> Rada Ruchów Katolickich, jw., s. 79–81; W. Nowicki, jw., s. 95–96.

Ruchem Młodych. Realizacja projektu przewidziana jest na kilkanaście lat. Dokonuje się w czterech etapach, z których każdy trwa 5–7 lat. Na każdy rok i miesiąc wyznaczone są konkretne cele<sup>48</sup>.

Celem pierwszego etapu (Powołanie) jest uwrażliwienie wiernych na braterstwo i pogłębienie relacji międzyludzkich w miejscu zamieszkania, stworzenie grup sąsiedzkich. Etap kończy się Tygodniem Braterstwa. Drugi etap to Ewangelizacja. Stworzone grupy sąsiedzkie spotykają się raz w miesiącu na wspólnej modlitwie oraz czytaniu i rozważaniu Pisma Świętego. Zakończeniem etapu jest przeżycie Synodu Parafialnego. W trzecim etapie zmierza się do uświadomienia sobie czym są sakramenty, zwłaszcza Chrzest i Eucharystia. Jego zwieńczeniem jest Kongres Eucharystyczny, po którym grupy sąsiedzkie stają się podstawowymi wspólnotami kościelnymi, zatwierdzonymi przez biskupa miejscowego.

Etapem ostatnim jest Misja. Celem prac jest parafia. Wspólnota Wspólnot Kościelnych otwartych na dalszy wzrost i przyjęcie nowych członków, by wraz z innymi budować Cywilizację Miłości.

W Polsce Ruch zaczął działać w 1971 r. W 1989 powstał Zespół Animacji „Nowego Obrazu Parafii”, który wraz z Polską Grupą Promotorów pomaga w odnowie zainteresowanym parafiom.

## 8. Ruch Społeczny Ku Cywilizacji Miłości

Papież Jan Paweł II w Liście apostoelskim *Tertio Millenio Adveniente* napisał: *Na kryzys cywilizacji trzeba odpowiedzieć cywilizacją miłości, opartą na uniwersalnych wartościach pokoju, solidarności, sprawiedliwości i wolności, które znajdują pełne urzeczywistnienie w Chrystusie*<sup>49</sup>. Ruch Społeczny Cywilizacji Miłości powstał w odpowiedzi na wezwanie Jana Pawła II skierowane do Polaków podczas II pielgrzymki do Ojczyzny w 1983 roku. Wówczas Papież powiedział: *Pomóście budować powszechną cywilizację miłości, aby życie ludzkie stawalo się coraz bardziej ludzkie*. Inicjatorem i animatorem był Stanisław Pruszyński (1928–1988), jego żona Anna, do dziś koordynator Ruchu, oraz grupa osób w większości związanych z istniejącym od roku 1918 Ruchem Kultury Chrześcijańskiej „Odrodzenie”. Jego inicjator, S. Pruszyński tłumaczył, że: *Cywilizacja miłości jest rzeczywistością człowieka, społeczności ludzkiej, opartą na prawie naturalnym, prawie Miłości wszczepionym w naturę stworzenia przez Boga, który jest Miłością*. Ruch otwarty jest dla wszystkich osób, które conajmniej akceptują Jezusa historycznego i Jego zasady etyczne. Ruch rozrastał się dynamicznie od początku swej działalności i nadal rozwija się, jednak nie wiadomo dokładnie, ile osób identyfikuje się z nim. Nie tworzy bowiem struktur organizacyjnych, jest otwarty na wszystkich ludzi dobrej woli, przyjmujących jego założenia sformułowane w tzw. czterech prymatach.

1) Pierwszeństwo osoby przed rzeczą (godność i dobro człowieka są ważniejsze niż rzeczy przez niego tworzone i posiadane); 2) Pierwszeństwo: więcej być przed

<sup>48</sup> J. Januszek, Ruch Lepszego Świata. Sąsiedzka wspólnota, *Post Scriptum* Listowy kwartalnik 1(1997), s. 85–88.

<sup>49</sup> TMA 52.

więcej mieć (troska o poziom życia materialnego nie może przesłaniać kontaktu z Bogiem i z innymi ludźmi); 3) Pierwszeństwo etyki przed techniką (technika ma służyć człowiekowi, a nie działać przeciw niemu); 4) Pierwszeństwo miłosierdzia przed sprawiedliwością (należy przebaczyć tym, którzy źle czynią, nie domagać się odwetu, ale naprawy zła) oraz zasadę *Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj*.

**Charyzmat.** *Najważniejszym zadaniem Ruchu jest jednoczenie ludzi: Cywilizacja miłości polega na spotkaniu z człowiekiem. Jeśli postawiony jest przede mną drugi człowiek, to staram się mu w miarę swoich możliwości pomóc. (...) Włączenie się do Ruchu polega na nawiązywaniu kontaktu w duchu miłości z drugim człowiekiem. Włączenie się do Ruchu polega na nawiązaniu kontaktu, choćby duchowego, i deklaracji podjętej w sumieniu. Wymaga to poczucia służby, odpowiedzialności i solidarności z Ojcem Świętym, każdym człowiekiem, a w Polsce więcej z Kościołem katolickim* — mówi animator Ruchu A. Pruszyńska<sup>50</sup>. Ruch bowiem u podstaw swych jest ruchem katolickim. Istotna jest obecność osób, które mają charyzmat kontaktów międzyosobowych integrujących środowisko, wyłaniających inicjatywy i współdziałających w powstawaniu strumieni w ogólnym nurcie.

**Metody pracy.** Działalność Ruchu rozwija się dwutorowo: obok wymiaru praktycznego: oddziaływanie edukacyjne i formacyjne w różnych środowiskach zawodowych, propagowanie założeń i metod personalistycznej pedagogiki w wychowaniu i kształceniu młodzieży; posiada także swój wymiar teoretyczny, który koncentruje się wokół sformułowań filozofii ruchu, odniesień teologicznych i pogłębiania sfery duchowej jego uczestników. Ruch inspirował potrzebę ewangelizacji i skupienie uwagi na przykazaniu miłości, skierowanej na budowanie wizji społecznych i pracę nad przemianą cywilizacyjną. Źródłem teologicznym są wskazania Ewangelii, bezpośrednio zaś — oparte na niej myśli zawarte w encyklikach i wypowiedziach Jana Pawła II.

Ruch nie tworzy struktur hierarchicznego podporządkowania. Polega na porozumieniu międzyosobowym i międzyśrodowiskowym, ukierunkowanym na wspieranie i upowszechnianie inicjatyw zmierzających ku cywilizacji miłości, niezależnie od tego, jaką noszą nazwę i jaką dziedzinę życia obejmują.

Ruch ma zasięg ogólnokrajowy, dzięki spontanicznemu zawiązywaniu się w różnych miejscowościach i środowiskach zespołów ludzi zainteresowanych szerzeniem idei cywilizacji miłości. Są to zespoły inspirowane wartościami chrześcijańskimi, zorientowane ekumenicznie. Spoiwem jest praktyka spotkań — „budowanie mostów” między ludźmi o różnych doświadczeniach, ponad różnicami wyznaniowymi, ideologicznymi, na gruncie wspólnego dążenia do przemiany serc i umacniania wzajemnych więzi na fundamencie Prawdy, Dobra i Miłości. *Do Ruchu mogą należeć i duchowni, i świeccy, członkowie kółek różańcowych i towarzystw handlowych. Chodzi o to, by człowiek widzący rzeczywistość transcendentną starał się rzeczywistość doczesną przemieniać w duchu miłości, która nie ustaje, która nie zawodzi, która jest jednocześnie mocą (...) Cywilizacja miłości może stać się celem nadającym przemianom kierunek nadziei*<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> M. Komorowska, Ruch Społeczny ku Cywilizacji Miłości. Era Miłości. *Post Scriptum* Listowy kwartalnik 1(1997), s. 91–95; Rada Ruchów Katolickich, jw., s. 61–64.

<sup>51</sup> Tamże, s. 63.

Podstawową formą pracy są małe grupy. Natomiast narzędziem integracji ruchu w urzeczywistnianiu cywilizacji miłości są ogólnopolskie sympozja poddające analizie — w świetle zasad Ruchu istotne problemy współczesnego życia. Sympozja inspirują do podejmowania ważnych inicjatyw jak np.: powołanie do życia Krakowskiego Koła Towarzystwa Pomocy Bezdomnym, Fundacji im. Brata Alberta dla niepełnosprawnych umysłowo.

## 9. Ruch Rodzin Nazaretańskich

Ruch Rodzin Nazaretańskich, powołany w 1985 roku przez ks. Tadeusza Dajczera, prof. Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Jego podstawą stało się zawierzenie, będące rodzajem wspólnoty życia z Matką Bożą, które w praktyce polega na poddaniu się woli Bożej przez Maryję i naśladowanie Jej postawy — całkowitej uległości woli Bożej. Droga do świętości, praktykowana przez członków Ruchu, opiera się na koncepcji szkoły duchowości wypracowanej przez św. Jana od Krzyża, św. Teresę z Avilla, a przede wszystkim św. Teresę od Dzieciątka Jezus. Mała św. Teresa akcentowała jako podstawową wartość dziecięctwo duchowe, bezgraniczne zaufanie Jezusowi, prostotę, pokorę, wierność Bogu w rzeczach małych. Ważną ideą współtworzącą duchowość Ruchu jest idea „środków ubogich”, jako tych, które są podstawowymi w budowaniu Kościoła jak: modlitwa, ofiara, wyrzeczenie, zapomnienie o sobie, troska o innych, pokora, ubóstwo duchowe<sup>52</sup>.

**Charyzmat.** Budzenie pragnienia świętości, rozwój życia wewnętrznego, włączenie się w nową ewangelizację rodziny.

**Duchowość.** Rodziny Nazaretańskie pragną wzrastać w wewnętrznym posłuszeństwie Matce Bożej, zgodnie z dewizą Jana Pawła II: *Totus Tuus, Maria, ego sum, et omnia mea Tua sum*; Drogą prowadzącą do ideału świętości osiąganego w Ruchu jest otwarcie się na kierownictwo duchowe kapłana oraz stosowanie zasad duchowości m.in. św. Jana od Krzyża, św. Franciszka Salezego, św. Ignacego Loyoli, św. Teresy z Lisieux. Pogłębienie życia wewnętrznego wymaga współpracy z kapłanem, kierownictwa duchowego, które ułatwia odczytanie znaków Ducha Świętego. Podkreśla się potrzebę pogłębienia życia sakramentalnego, zwłaszcza Sakramentu Pokuty i Pojednania, Eucharystii. Praktykowana jest częsta adoracja Najświętszego Sakramentu i systematyczna medytacja Słowa Bożego.

**Formacja.** Członkowie Ruchu spotykają się w małych wspólnotach, tworzonych według wieku lub stanu: dzieci, młodzież, studenci, narzeczeni, młode małżeństwa, nauczyciele, lekarze, grupy misyjne i apostołskie, wspólnoty kapłańskie itp. Podczas spotkań rozważa się tematykę z dziedziny ascezy i mistyki chrześcijańskiej, zawarta w opracowanych przez zespół świeckich i kapłanów *Zeszytach Ruchu*, wydawanych przy aprobachie biskupa diecezji, w której Ruch prowadzi działalność<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> I. Budziak, Ruch Rodzin Nazaretańskich, Świętość w codzienności, *Post Scriptum* Listowy kwartalnik 1(1997), s. 77–81; W. Nowicki, jw., s. 98–99; Rada Ruchów Katolickich, jw., s. 34–36.

<sup>53</sup> Także praca ks. T. Dajczera, Rozważania o wierze.



**Struktura.** Ruch ma charakter diecezjalny i strukturę diecezjalno-parafialną Kościoła. Na czele Ruchu stoi biskup, który nim kieruje przez wyznaczonego kapłana — moderatora Ruchu. Wspólnotami kierują świeccy animatorzy, ściśle współpracujący w zakresie duchowości z kapłanami. Zespoły Ruchu powstają przy parafiach, kieruje nimi proboszcz lub wyznaczeni przez niego kapłani wspólnie ze świeckimi animatorami parafialnymi.

W Polsce Ruch jest obecny głównie w parafiach miejskich, ale dociera także do wiejskich. Najbardziej dynamicznie rozwija się w Meksyku, Francji, Portugalii, Filipinach, w Ameryce Południowej. Ruch rozprzestrzenia się także w wielu innych krajach świata.

## 10. Szensztackie Dzieło Rodzin

Założyciel Ruchu Józef Kentenich († 1968) określił jego cel: odpowiedź na znaki czasu, realizacja świętości, samowychowanie, wierność Kościołowi i maryjność (przymierze z Maryją Matką Trzykroć Przedziwną)<sup>54</sup>. Ruch przybrał zasięg międzynarodowy<sup>55</sup>.

**Charyzmat.** Odnowa świata w Chrystusie przez Maryję Matkę Trzykroć Przedziwną. „Przymierze miłości”; wychowanie religijno-moralne.

**Duchowość.** Ruch skupia się na formowaniu duchowości ewangelicznej małżeństw. Temu służą tworzone grupy małżeństw, o więzi lokalnej, pragnące pogłębić swoje życie duchowe przez cotygodniowe spotkania. Spotkania służą, medytacji Pisma św., rozmowom o praktycznych wymiarach złożonej przysięgi małżeńskiej. Elementem strukturalnym spotkań są tzw. „godziny szczerości” zwłaszcza w Adwencie. Pogłębianiu więzi z Chrystusem służy codzienna Msza św. Także Msza św. „Przymierza” 18 dnia miesiąca, lektura Pisma św., udział w pielgrzymkach, a także doroczne czuwanie całonocne na Jasnej Górze.

**Metody pracy.** Ruch, powstający przy parafiach, apostołuje własnym przykładem, nie podejmuje się natomiast „akcji” apostołskich, podejmuje wysiłek na rzecz tworzenia wzorców, które mogą dla innych małżeństw stać się inspiracją do ożywienia i pogłębienia własnego życia duchowego. Ruch służy pomocą indywidualną i troszczy się o najbliższe otoczenie, natomiast apostołstwo pojmuje jako owoc modlitwy, ofiary i uświęcenia.

Ruch otwarty jest na małżeństwa zaś dla rodzin niepełnych proponuje uczestnictwo w Lidze Matek i Lidze Ojców. W jego skład wchodzi autonomiczne wspólnoty federacyjne.

## 11. Spotkania Małżeńskie

Ruch zmierzający do ukazania małżeństwa jako miejsca spotkania męża i żony ze sobą nawzajem w obecności Chrystusa. Spotkania Małżeńskie nazywane także

<sup>54</sup> W. Nowicki, *iw.*, s. 99–100; E. Weron, *Ruch odnowy, iw.*, s. 42–45.

<sup>55</sup> P. Günter i M. Boll, *Schönstatt-Bewegung — ein charismatischer Lebensaufbruch in der Kirche*, w: *Lebenswege des Glaubens, iw.*, s. 204–221; E. Weron, *Ruch odnowy, iw.*, s. 25–49.

„Rekolekcjami Małżeńskimi” lub „Dialogiem we Dwoje” prowadzą do odnowienia i pogłębienia więzi i duchowości sakramentu małżeństwa. Uczestnictwo w Spotkaniach Małżeńskich pozwala małżonkom na pełniejsze wzajemne poznanie się i zrozumienie swoich uczuć, myśli, postaw i zachowań, uzdalnia ich do samodzielnego rozwiązywania konfliktów i życia w dialogu na co dzień. *Istotą dialogu jest spotkanie i obecność. Rozmowa, która nie jest tylko samym mówieniem, ale także, słuchaniem drugiego człowieka. Cechą dialogu jest zdolność współodczuwania z drugim człowiekiem jego kontaktem ze światem i jego sposobu dostrzegania rzeczywistości bez łatwych i często krzywdzących osądów. Dialog jest formą obecności i szacunku wobec inności, sposobem bycia przy drugim, najbliższym człowieku*<sup>56</sup>.

**Charyzmat.** Odnowienie i pogłębienie sakramentu małżeństwa, budowanie jedności małżeństwa i rodziny oraz przeciwdziałanie ich zagrożeniom.

**Formy pracy.** Podstawową formą pracy są dwudniowe weekendy (rozpoczynają się w piątek wieczorem, a kończą w niedzielę po południu) o charakterze rekolekcji zamkniętych, które jednak znacznie odbiegają od zwykłych rekolekcji. Są prowadzone przez trzy pary małżeńskie i kapłana, którzy wskazują uczestnikom tematy do indywidualnej refleksji. Po tych rekolekcjach małżonkowie są na ogół zdolni do samodzielnego rozwiązywania konfliktów. Program jest tak ułożony, że pozwala każdej parze spojrzeć na własne życie w duchu miłości. Uczestnictwo jest w zasadzie jednorazowe. Weekendy proponowane są coraz to nowym parom, zwłaszcza tym, które nie są związane z żadnymi formami duszpasterstwa. Dla wszystkich chętnych, którzy uczestniczyli w weekendzie, organizuje się spotkania porekolekcyjne, celem ich jest podtrzymanie owoców weekendu. Możliwy jest też weekend pogłębiający, w którym można wziąć udział już w kilka miesięcy po weekendzie podstawowym<sup>57</sup>.

Pierwszy w Polsce weekend Spotkań Małżeńskich odbył się w 1977 r. w Laskach koło Warszawy. Jego schemat opracowany został w oparciu o rozpozyszczeniony na Zachodzie program: *Marriage Encounter*<sup>58</sup> przeszczepiony z Kanady do Polski przez Stanisława Boguszczyńskiego. Właściwą ojczyzną Spotkań Małżeńskich jest Hiszpania, a ich założycielem o. Gabriel Calvo, jezuita. Doświadczenia polskie z kilku pierwszych weekendów skłoniły małżeństwa z Warszawy i Katowic do rozwijania programu i przystosowania go do warunków życia polskich rodzin. W związku z tym zarówno pod względem merytorycznym jak i organizacyjnym polskie Spotkania Małżeńskie rozwinęły się znacznie w relacji do *Marriage Encounter*.

W ciągu 20 lat istnienia Spotkań Małżeńskich w Polsce powstało 15 ośrodków Ruchu. Organizują one łącznie ok. 60 weekendów rocznie. Korzysta z nich około 1300 małżeństw. Każdy z ośrodków jest autonomiczny w zakresie przygotowania weekendu i pracy poweekendowej, zachowując jedności formacji w sprawach programowych. Polskie ośrodki Spotkań Małżeńskich stały się bazą dla rozwoju Ruchu na Słowacji, w Rosji, na Litwie, w Rumunii.

<sup>56</sup> J. Januszek, Spotkania Małżeńskie, Spotkanie i Obecność, *Post Scriptum* Listowy kwartalnik I (1997), s. 66–68; J. Grzybowski, W dialogu z Tobą. Małżeństwo nie może być przegrana, Kraków – Zabki 1994.

<sup>57</sup> Rada Ruchów Katolickich, *iw.*, s. 73–75.

<sup>58</sup> A. und E. Hayer, *Marriage Encounter*, w: *Neue Wege der Nachfolge*, *iw.*, s. 148–157.

## 12. Rodzina Rodzin

Ruch jest dziełem Sługi Bożego ks. kard. Prymasa Stefana Wyszyńskiego i wyrósł z kręgów Sodalicji Mariańskiej i jej nurtów<sup>59</sup>. Stawia sobie za cel odrodzenie i uświęcenie polskiej rodziny przez dążenie do pełni życia sakramentalnego, zaangażowanie w świadomą i ofiarną służbę Kościołowi oraz zawierzenie Maryi Matce Kościoła. Sens istnienia i pracy Rodziny Rodzin założyciel określił jako: *Wychowanie rodzin chrześcijańskich do wiernej miłości małżeńskiej, ofiarnego rodzicielstwa i wzajemnej pomocy między rodzinami*<sup>60</sup>. Odpowiedzialnym za prowadzenie pracy Rodziny Rodzin był od początku Instytut Świecki Pomocnic Maryi Jasnogórskiej Matki Kościoła. Posługę kapłańską i opiekę duchową świadczoną Rodzinie Rodzin kard. S. Wyszyński na stałe zlecił księżom pallottynom.

**Charyzmat.** Wychowanie rodzin chrześcijańskich do wiernej miłości małżeńskiej, ofiarnego rodzicielstwa i wzajemnej pomocy między rodzinami. Charyzmatem Ruchu jest duch wspólnoty, wyrażający się w pracy, w modlitwie, a także we wzajemnej więzi rodzinnej w codziennym życiu oraz maryjność.

**Duchowość.** Duchowość oparta jest na takich zasadach jak: eklezjalność, maryjność, polskość (troska o duchowe oblicze Ojczyzny) i rodzinność (tworzenie kręgów zaprzyjaźnionych rodzin i służbę rodzinie).

**Formacja.** Katolicką formację uczestnicy Ruch zdobywają w czasie spotkań comiesięcznych w małych grupach. Na spotkanie formacja składa się: wspólna modlitwa, Eucharystia, referat o tematyce religijno-społecznej, dyskusja, wymiana doświadczeń i omawianie lokalnych problemów rodzinnych. Spotkania centralne zaś odbywają się z okazji adwentowych i wielkopostnych dni skupienia, tradycyjnych uroczystości religijnych Bożego Narodzenia, dorocznej pielgrzymki na Jasną Górę i do Niepokalanowa. W Ruchu przestrzega się kierownictwa duchowego, propaguje się sympozja i wykłady związane z nauką Kościoła; wakacje z Bogiem i rekolekcje formacyjne dla rodzin.

**Zadania.** Do apostołskich zadań ruchu należą: 1) Duszpasterska troska o uświęcenie każdej rodziny; 2) Otaczanie opieką duchową i materialną rodzin wielodzietnych i potrzebujących; 3) Tworzenie wspólnot rodzin dobrych i silnych Bogiem; 4) Obrona każdego życia, od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci; 5) Otaczanie troską oraz pomocą duchową i materialną ludzi starszych, chorych samotnych; 6) Zachowanie polskich obyczajów i tradycji; 7) Budzenie powołań kapłańskich, zakonnych i apostołskich; 8) Wychowanie do odpowiedzialności za Kościół i zawierzenia Matce Bożej.

W formacji Ruchu i pracy Rodziny Rodzin mogą uczestniczyć wszyscy, którzy zatroskani są o odnowę i uświęcenie polskiej rodziny. Włączenie do Ruchu dokonuje się przez złożenie Aktu Zawierzenia swojego życia i swojej rodziny Matce Bożej.

<sup>59</sup> W. Nowicki, jw., s. 105.

<sup>60</sup> Rada Ruchów Katolickich, jw., s. 45.

### 13. Ruch Apostolstwa Świeckich — Legion Maryi

Legion Maryi został założony w Dublinie 7 IX 1921 r. przez ludzi świeckich, którzy dostrzegli potrzebę pracy apostołskiej. Wierny Kościołowi i jego pasterzom, Ruch ten aktywnie realizuje charyzmat czynnej ewangelizacji. Grupy Legionu Maryi pracują głównie w parafiach aktywnie wspomagając kapłanów w pracy duszpasterskiej. Legion Maryi ma stanowić niejako wojsko Maryi na ziemi, do którego powołuje sama Niepokalana. Obecnie za zgodą władz kościelnych działa na wszystkich kontynentach, w wielu krajach świata. Dał Kościołowi wiele powołań kapłańskich i zakonnych; ma już też swoich kandydatów na ołtarze<sup>61</sup>.

Legion Maryi jest otwarty dla wszystkich wiernych, którzy pragną służyć Kościołowi, niezależnie od wieku, stanu i wykształcenia.

**Charyzmat.** Zadaniem działalności Legionu Maryi jest uświęcenie jego członków poprzez modlitwę oraz czynną pracę apostołską na terenie parafii pod kierunkiem kapłana; zapraszanie do katolicyzmu tych, którzy odeszli lub nie byli nigdy członkami Kościoła katolickiego; umacnianie wiary wśród członków Mistycznego Ciała Chrystusa; pocieszanie samotnych, chorych, osób z problemami.

**Formacja.** Uczestnicy Ruchu z całego świata łączą się w codziennej modlitwie, oddając chwałę Bogu i czerpiąc siły do walki o zbawienie dusz. Dzieci i młodzież uczą się w Legionie żyć według zasad Ewangelii, a także ofiarować swój czas innym ludziom. Dorośli modlitwą i pracą służą bliźnim. Cotygodniowe spotkania Ruchu obejmuje modlitwa, formacja duchowa, sprawozdania z dokonanej pracy oraz podział konkretnej pracy apostołskiej na następny tydzień według wskazań opiekuna duchowego.

**Struktura.** Na czele Ruchu stoi Konsilium w Irlandii. Podlegają mu Kurie, na czele których stoi prezydent. W skład Kurii, oprócz prezydenta, wchodzi: wiceprezydent, kierownicy duchowi. Prezydium to najmniejsze ogniwo Legionu, usytuowane przy parafiach.

**Metody pracy.** Odwiedzanie mieszkańców parafii; rozmowy, ułatwianie kontaktu z kapłanem, udzielanie w razie potrzeby duchowej pomocy; regularne odwiedzanie rodzin zaniedbanych; ludzi starszych, samotnych i chorych w mieszkaniach, domach pomocy społecznej i szpitalach; nauczanie prawd wiary i przygotowanie do sakramentów świętych dzieci i dorosłych; rozmowy z osobami obojętnymi religijnie; praca apostołska wśród ludzi marginesu społecznego: bezdomnych, alkoholików, narkomanów, odwiedziny w więzieniach, schroniskach dla nieletnich; organizowanie spotkań dyskusyjnych; rozpowszechnianie prasy i książek katolickich wśród parafian; propagowanie kultu Cudownego Medalika Maryi Niepokalanej<sup>62</sup>.

W Polsce Ruch działa od lat siedemdziesiątych w kilkunastu diecezjach.

<sup>61</sup> Tamże, s. 65; W. Nowicki, *iw.*, s. 109–110.

<sup>62</sup> Kard. L. Suenens, *Odnówić świat w Chrystusie*, Warszawa 1992; Oficjalny Podręcznik Legionu Maryi, Dublin – Wiedeń 1980.

#### 14. Droga Neokatechumenalna

Droga Neokatechumenalna nie jest ruchem o własnych specyficznych celach, lecz usiłuje pomóc parafiom we wprowadzaniu wiernych w tajemnicę chrześcijańskiego wtajemniczenia, Chrztu świętego, Bierzmowania i Eucharystii, aby mogli odkryć na nowo co znaczy być chrześcijaninem. Papież Paweł VI podkreślił, że neokatechumenat chce przypomnieć i odnowić metodę stopniowej i intensywnej ewangelizacji według wzorów katechumenatu pierwszych wieków chrześcijaństwa. Droga neokatechumenalna jest więc darem danym do dyspozycji biskupowi diecezji dla ponownego doprowadzenia do wiary wielu ludzi w parafii<sup>63</sup>. U podstaw ruchu neokatechumenalnego stoi ewangeliczne wezwanie do nawrócenia Soboru Watykańskiego II, powtórzone przez Jana Pawła II<sup>64</sup>. Droga neokatechumenalna jest syntezą kerygmatu, przemiany życia i liturgii. Nazwa wynika stąd, że zasadniczo proponuje się ją wiernym, którzy już zostali ochrzczeni, lecz nie posiadają wystarczającej formacji chrześcijańskiej. Początek ruchu przypada na rok 1964, a jej inicjatorem jest Hiszpan Kiko Arguello<sup>65</sup>. Ruch zapoczątkowany przez niego w najuboższych przedmieściach Madrytu, dziś rozciąga się na 600 diecezji, 4,5 tysiące parafii, 96 krajów i 14 tysięcy wspólnot. Ma swoje seminaria (20) nazywane *Redemptoris Mater* m.in. w: Rzymie, Madrycie, Warszawie, Medellin, Bangalore, Callao (Lima), Newark (Nowy Jork), Takamatsu (Japonia).

**Charyzmat.** Odnowić metodę stopniowej i intensywnej ewangelizacji według wzorów katechumenatu pierwszych wieków chrześcijaństwa. Odpowiada to potrzebom współczesnego Kościoła i równocześnie nauce Soboru Watykańskiego II zmierzającej do odrodzenia życia wspólnot parafialnych w Kościele.

**Formacja.** Na drogę neokatechumenatu przygotowującą do życia w pełni chrześcijańskiego składa się sześć etapów: 1) Przepowiadanie Kerygmy; 2) Prekatechumenat; 3) Przejście do Katechumenatu; 4) Katechumenat; 5) Wybór; 6) Odnowienie przyrzeczeń chrzcielnych<sup>66</sup>. Formacja może trwać kilka lat.

**Metody pracy.** W skład ekipy katechistów wchodzi małżeństwo (małżonek zazwyczaj jest szefem całej grupy), prezbiter, czyli kapłan oraz osoba świecka, bezżenna, najczęściej mężczyzna. Uczestnicy Drogi niejednokrotnie wyjeżdżają na misje w miejsca, gdzie wielu ludzi nie zna Boga i tam starają się zaszczerpić wiarę. Wyjeżdżają całe rodziny, osoby samotne, prezbiterzy. Ich zadaniem jest w prosty sposób, poprzez przykład własnego życia, rozmowy, kontakty osobiste, zaszczerpić na nowo Kościół. Miejscem przygotowania prezbiterów do tych misji są seminaria *Redemptoris Mater*.

Na miejscu są do dyspozycji ludzie, którym głoszą katechezy, gotowi w każdej chwili na spotkanie, rozmowę, modlitwę. Prócz tego, podczas pobytu na danym terenie katechiści odwiedzają kolejne parafie, a także miejscowego biskupa. Podczas kolejnej konwencji rozeznają, czy nadal wezwani są do takiej formy pracy.

<sup>63</sup> Rada Ruchów Katolickich, jw., s. 106; G. Z e v i n i, Il camino neocatecumenale, w: Movimenti ecclesiali contemporanei, jw., s. 236–249.

<sup>64</sup> Droga neokatechumenalna w wypowiedziach Pawła VI i Jana Pawła II, Lublin 1993.

<sup>65</sup> E. W e r o n, Ruchy odnowy, jw., s. 90.

<sup>66</sup> H. K l i n g e r, Die Gemeinschaften des Neokatechumenates, w: Neue Wege der Nachfolge, jw., s. 162–170.

Katechezy wstępne (Kerygmat) głoszone są w tych parafiach i kościołach, do których katechiści zostają zaproszeni przez proboszcza. Katechezy (katecheza trójczłonowa: słowo — liturgia — wspólnota) są otwarte dla wszystkich, jest ich w sumie piętnaście. Po ich zakończeniu powstaje wspólnota, do której wchodzi ci, którzy deklarują chęć podążania drogą nawrócenia. Wspólnota neokatechumenalna to grupa ok. 30–40-osobowa, która razem przeżywa kolejne etapy neokatechumenatu. Każdego tygodnia wspólnie odprawiają Liturgię Słowa Bożego, czytają określone teksty Pisma św., poprzedzone wprowadzeniem, po nich następuje tzw. echo, czyli wypowiedzi uczestników o tym, do jakich sfer, problemów ich życia dane Słowo się odnosi. Niedzielną Liturgią Eucharystii celebrowana jest w sobotę wieczorem, co stanowi nawiązanie do wczesnochrześcijańskiej tradycji Kościoła, który rozpoczął świętowanie dnia Pańskiego wigilijną Eucharystią w sobotę wieczorem. Po pewnym etapie Drogi, w niedzielę rano celebrowana jest Jutrznia, poranna modlitwa Kościoła. Jest ona także czasem przekazywania dzieciom wiary, czyli uczenia ich, jak wprowadzać usłyszane Słowo Boże, w życie. Rodzajem dni skupienia dla uczestników Drogi są tzw. konwiencje. Kończy się wyborem odpowiedzialnego przedstawiciela wspólnoty oraz kilku jego współpracowników.

Ruch lub bardziej Droga Neokatechumenalna jest radykalnym ruchem odnowy życia chrześcijańskiego od samych jego korzeni i podstaw. Wychodząc z ewangelicznej potrzeby nawrócenia, w oparciu o Słowo Boże, prowadzi człowieka do nowego „narodzenia się”, do „nowego stworzenia” oraz do życia „w Duchu i prawdzie”. Cały ten proces dokonuje się w lokalnym Kościele, w parafii, która odnawia się od wewnątrz jako wspólnota nawrócenia, wspólnota wiary, wspólnota „komunijna” oraz wspólnota kerygmatyczna. Neokatechumenat otwiera rozkwit posług i charyzmatów eklesjalnych, jest wypróbowaną szkołą apostołstwa świeckich w parafii<sup>67</sup>. Jan Paweł II zaakceptował oficjalnie Neokatechumenat jako jedną z dróg Kościoła mianując w 1990 roku Biskupa Pawła Kordes asystentem Kościoła Powszechnego ds. neokatechumenatu.

W połowie lat siedemdziesiątych idea neokatechumenalna przeniknęła do Polski w czym wielkie zasługi położył śp. Alfred Cholewiński SJ. Pierwsze wspólnoty powstały w Lublinie. Obecnie istnieją we wszystkich diecezjach. Dziś w Polsce jest około 700 wspólnot, 200 katechistów wędrownych, tysiące katechistów lokalnych<sup>68</sup>.

## 15. Wspólnota Życia Chrześcijańskiego

Ruch ten jest inspirowany duchowością św. Ignacego Loyoli. Istnieje od czterech wieków. Jest „nowym” posoborowym ruchem mającym swe korzenie w Sodalizjach Mariańskich<sup>69</sup>. Ruch jest światowym publicznym stowarzyszeniem

<sup>67</sup> M. Dujarier, *Krótka historia katechumenatu*, Poznań 1990, s. 102–109.

<sup>68</sup> I. Budziak, Droga Neokatechumenalna, powrót do źródeł, *Post Scriptum* Listowy kwartalnik 1(1997), s. 42–44.

<sup>69</sup> J. Neuereiter SJ, *Gemeinschaft Christlichen Leben*, w: *Neue Wege Nachfolge*, jw., s. 99–114.

na prawach papieskich z siedzibą w Rzymie. Rozwija się i pracuje apostołsko w ponad 70 krajach świata, jednoczy przeszło 150 tys. członków. Podstawą działania Ruchu są Zasady Ogólne Wspólnoty Życia Chrześcijańskiego (= ZO), zatwierdzone przez Stolicę Apostolską w 1990 roku. Według wskazań tam zawartych członkowie mają być dyspozycyjni względem hierarchii Kościoła, zwłaszcza w sytuacjach krytycznych wymagających wielkiej ofiarności.

**Charyzmat.** Charyzmatem Ruchu jest duchowość ignacjańska i Ćwiczenia Duchowne św. Ignacego<sup>70</sup>. Według Zasad Ogólnych, wierni w Ruchu: *Zmierzają do tego aby stawać się chrześcijaninem bardziej zaangażowanym w dawaniu świadectwa tym wartościom ludzkim i ewangelicznym w Kościele i społeczeństwie, które rozwijają godność człowieka, dobro rodziny oraz integralność stworzenia (ZO 4)*. Zasadniczym celem Wspólnoty jest apostołstwo podejmowane w każdym wymiarze życia, od apostołstwa w Kościele po zaangażowanie w życiu społecznym, gospodarczym, politycznym itp.<sup>71</sup>. Zasadnicze kierunki zaangażowań to: ewangelizacja i aktywna więź z Kościołem; formacja i promowanie duchowości ignacjańskiej<sup>72</sup>; zaangażowanie w życie gospodarcze, i społeczno-polityczne; praca na rzecz przemian w szkolnictwie; zaangażowanie w mass mediach; troska o dobro rodziny i wychowanie dzieci; posługa na rzecz biednych, osamotnionych i chorych; wpieranie prac w samorządach lokalnych; współpraca z innymi ruchami katolickimi.

**Duchowość.** Duchowość Ruchu jest skoncentrowana na osobie Jezusa Chrystusa. Czerpie inspiracje z uniwersalnych źródeł: liturgii, Pisma św., nauki Kościoła oraz znaków woli Bożej w potrzebach czasu. Wzorem współpracy z Jezusem jest Maryja w tajemnicy Zwiastowania: *Jej owocna służba, którą wyraziła w Nawiedzeniu Elżbiety, oraz Jej solidarności z ubogimi rozważana w Magnificat, sprawiają że inspiruje Ona nasze działania na rzecz sprawiedliwości we współczesnym świecie. Współpraca Maryi w misji Syna, trwająca przez całe życie, pobudza do pełnego oddania się Bogu w jedności z Maryją (ZO 9)*.

**Formacja.** Podstawowym narzędziem formacji ku dojrzałemu apostołstwu są Ćwiczenia Duchowe św. Ignacego Loyoli odprawiane przez członków Ruchu, oraz inspirujące codzienny kontakt z Bogiem: regularne spotkania we wspólnotcie, modlitwa osobista, ignacjański rachunek sumienia, rozeznanie indywidualne i wspólnotowe oraz kierownictwo duchowe. Istotą powołania do Wspólnoty jest bycie darem dla innych wyrażające się poprzez wcielanie miłości Chrystusa w konkretnie życia i przemienianie z Nim świata. Wymaga to od członków gotowości do rozwijania predyspozycji ludzkich i umiejętności zawodowych, aby być bardziej wiarygodnym świadkiem Chrystusa<sup>73</sup>. Wspólnota organizuje seminaria, kursy, spotkania, rekolekcje w formie indywidualnie prowadzonych Ćwiczeń Duchownych.

**Struktura.** *Wspólnotę tworzą chrześcijanie: mężczyźni i kobiety, dorośli i młodzież, z różnych grup społecznych, którzy pragną bardziej naśladować Jezusa*

<sup>70</sup> Tamże, s. 99–100.

<sup>71</sup> E. Weron, *Ruchy odnowy*, jw., s. 18–24.

<sup>72</sup> A. LeFrank SJ, *Gemeinschaften christlichen Lebens*, w: *Lebenswege des Glaubens*, jw., s. 194–200.

<sup>73</sup> M. Dobrzyński, *Wspólnota Życia Chrześcijańskiego*, *Tu i teraz*, *Post Scriptum* Listowy kwartalnik I(1997), 107–110; Rada Ruchów Katolickich, jw., s. 31–33; W. Nowicki, jw., s. 110–111.

*Chrystusa i współpracować z Nim w budowaniu Królestwa Bożego, rozpoznając we Wspólnocie Życia Chrześcijańskiego swoje osobiste powołanie* (ZO 4). Formą zobowiązania wobec Wspólnoty jest Przymierze, które po kilku latach formacji i rozeznawania swojej drogi składa osoba pragnąca być członkiem. Przymierze jest osobistą realizacją powołania człowieka świeckiego w konkretnie jego życia. Dotyczy ono wiernego realizowania drogi stałego wzrostu duchowego oraz zaangażowań apostołskich. Na czele stoi Zgromadzenie Światowe oraz Rada Wykonawcza z siedzibą w Rzymie. Każdy kraj posiada własny zarząd. Pracami Wspólnoty Narodowej zarządza Zgromadzenie Narodowe oraz Rada Wykonawcza. Każda Wspólnota Narodowa składa się ze wspólnot lokalnych i grup podstawowych. Osobami odpowiedzialnymi za nie są m.in. koordynator i animator formacji (osoby świeckie) oraz asystent kościelny (kapłan).

W Polsce pierwsza Wspólnota Życia Chrześcijańskiego powstała w 1978 roku, trzy następne w 1982 roku. Obecnie istnieje 50 wspólnot w większych miastach Polski.

## 16. Wspólnoty Wieczernikowe

Wspólnoty są Ruchem charyzmatycznym powstałym w latach 70. w kręgu duchowości św. Wincentego Pallottiego, jako odpowiedź na potrzeby młodzieży pragnącej żyć Ewangelią i poszukującej systematycznej formacji religijnej, zwłaszcza biblijnej<sup>74</sup>. Ruch otwiera się przed młodymi niosąc z sobą szansę poznania Chrystusa, Ewangelii, Kościoła, a ponadto odkrycia radości realizacji we wspólnocie. Dla tych młodych ludzi, którzy chcą konsekwentnie rozwijać dynamicznie życie chrześcijańskie „Wieczernik” jest formą wstępną, przygotowującą do uczestnictwa w Ruchu Zjednoczenie Apostolstwa Katolickiego, międzynarodowym dziele założonym przez św. Wincentego Pallottiego<sup>75</sup>.

**Charyzmat.** Celem Ruchu jest wypełnianie testamentu Chrystusa, zawartego w słowach: *Aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty Ojciec we Mnie, a Ja w Tobie, aby wszyscy stanowili jedno w Nas* (J 17,21). A ich wzorcem — wspólnota Wieczernika Jerozolimskiego. Ruch inspirowany zmierzaniem do: jedności z samym sobą przez sakrament pokuty i pojednania; do jedności z Bogiem poprzez miłość (Eucharystia); do jedności z drugim człowiekiem przez otwieranie się na znaki czasu i prowadzenie Ducha Świętego (sakrament Bierzmowania). Troszczy się o odzwierciedlenie w życiu codziennym ducha pierwotnego Kościoła, wymaga rzetelnej pracy nad sobą, troski o rozwój własnej wspólnoty i Kościoła lokalnego.

**Duchowość.** Formacja duchowa Ruchu oparta jest na wskazaniach św. Wincentego Pallottiego. Jest trzystopniowa: 1) Pierwszy etap formacji zmierza do realizacji — ku człowieczeństwu — *Ad destruendum peccatum* (usunięcie grzechu); 2) Drugi etap zmierza ku chrześcijaństwu — *Ad salvandas animas* (do zbawiania dusz nieśmiertelnych); 3) Trzeci etap zmierza ku apostołstwu — *Ad infinitam Dei gloriam* (dla nieskończonej Chwały Boga).

<sup>74</sup> Rada Ruchów Katolickich, jw., s. 82–83; W. Nowicki, jw. s. 94–95.

<sup>75</sup> E. Weron, Ruchy odnowy, jw., s. 172–189.



**Formacja.** Ruch działa przy parafiach jako pomoc duszpasterska. Członkowie Ruchu formują swoją postawę przez Słowo Boże, prowadzą intensywne życie sakramentalne, które prowadzi do dojrzałej wiary, do świętości.

Ruch rozwinął się pod inspiracją Sióstr Pallotynek i działa na terenie kilku diecezji Kościoła w Polsce. Dla podkreślenia swojej tożsamości posługuje się niektórymi znakami i symbolami identyfikacyjnymi jak: krzyż jerozolimski, siedmioramienna menora, obraz NMP Królowej Apostołów i elipsoidalny znaczek z wytłoczonym symbolem Ducha Świętego wraz z napisem „Wieczernik”.

## V. RUCHY ODNOWY RELIGIJNEJ W PERSPEKTYWIE WIELKIEGO JUBILEUSZU

Papież Jan Paweł II w odniesieniu do perspektywy ewangelizacyjnej Ruchów kościelnych stwierdził, że *Jednym z darów Ducha dla naszej epoki jest z pewnością rozkwit ruchów kościelnych, które od początku mego pontyfikatu wskazują jako znak nadziei dla Kościoła i dla wszystkich ludzi. Są one „świadectwem w wielości form, w jakich wyraża się jedyny Kościół, i stanowią niewątpliwą nowość, której pozytywne znaczenie i przydatność do Królestwa Bożego, działającego w dzisiejszych czasach, musimy sobie dopiero w pełni uświadomić”* (Insegnamenti, VIII/2 [1984], s. 696). *W okresie przygotowań do Wielkiego Jubileuszu (...) wiele oczekuje od wspólnego świadectwa i od współpracy wszystkich tych ruchów. Ufam, że w komunii z pasterzami i w powiązaniu z inicjatywami diecezjalnymi zechcą wnieść do Kościoła swoje bogactwo duchowe, formacyjne i misyjne jako cenne doświadczenie i jako wzór chrześcijańskiego życia*<sup>76</sup>.

Wymiar charyzmatyczny Ruchów kościelnych uobecnia w świecie tajemnicę Chrystusa i Jego zbawczego dzieła, prowadzi do odnowy samoświadomości Kościoła, który w pewnym sensie sam jest „ruchem”, w nim bowiem dokonuje się w czasie i przestrzeni misja Syna za sprawą Ojca w mocy Ducha Świętego<sup>77</sup>. Papież stwierdza, że zarówno wymiar instytucjonalny jak i wymiar charyzmatyczny jest w Kościele równie istotny. Rola Ruchów odnowy religijnej w Kościele jako charyzmat uniwersalny, współistnieje z hierarchicznym charyzmatem Kościoła lokalnego. Do ruchów trafiają ludzie na nowo odkrywający wiarę, która stała się dla nich w pewnym okresie życia zbędnym czy martwym elementem dziedzictwa po poprzednich pokoleniach. Można mówić, że przed nowymi ruchami i wspólnotami otwiera się „etap kościelnej dojrzałości”.

Ruchy odnowy religijnej w odniesieniu do założeń Listu Apostolskiego *Tertio Millennio Adveniente* w sprawie przygotowania Kościoła na Wielki Jubileusz Roku 2000<sup>78</sup> zobowiązują się do takich inicjatyw jak<sup>79</sup>:

<sup>76</sup> *OxRomPol* 17: 1996 nr 7–8, s. 41.

<sup>77</sup> Jan Paweł II, Przesłanie do uczestników Światowego Kongresu Ruchów Kościelnych, jw., s. 34.

<sup>78</sup> TMA 39,40, 42, 44, 45, 49, 50, 51.

<sup>79</sup> Z Chrystusem przemieniać świat, kierunki działania ruchów przed rokiem 2000. *Post Scriptum* Listowy kwartalnik I(1997) s. 122–124.

1) Zdynamizowanie potrzeby nawrócenia członków poszczególnych ruchów, małych grup, wspólnot ruchów i stowarzyszeń. Dzieło nawrócenia polegać będzie bardziej na nawróceniu samych siebie niż nawracania innych, bowiem tylko nowi ludzie potrafią przekazać nowość łaski znaków czasu. Proces owego nawrócenia osobistego zmierzać ma do równie osobistego przyjęcia Jezusa Chrystusa jako Drogi, Prawdy i Życia, rozwoju życia duchowego i pogłębienia wrażliwości sumienia. To z kolei ma prowadzić do przejścia od dzieła nawrócenia osobistego do podjęcia dzieła nawrócenia grup, wspólnot, ruchów przez odkrycie ponownego spotkania z Żywym Bogiem oraz Ewangelią;

2) Podjęcie odnowy Kościoła poprzez pełniejsze otwarcie się na jego charyzmatyczność. Ruchy odnowy religijnej zobowiązują się realizować przez pełniejsze podjęcie charyzmatów własnych oraz każdego chrześcijanina, tak aby nimi służyć Kościołowi i społeczeństwu. Z tą tendencją związana jest wola odnowy parafii tak, aby stały się one wspólnotami wspólnot apostołskich i ewangelizacyjnych;

3) Odnowa dynamizmu ewangelizacyjnego ruchów religijnych przez dostosowanie treści i metody ewangelizacji do znaków czasu a także rozeznawanie i realizowanie planu ewangelizacyjno-apostołskiego przez małe grupy i wspólnoty. Orientacja ta ma dopomóc, aby wspólnota bardziej widziała siebie jako wspólnotę dla innych, a nie jako grupę jedynie dla realizacji potrzeb własnych;

4) Zdynamizowanie zaangażowania apostołskiego ruchów religijnych w życiu społecznym i publicznym przez pogłębienie formacji społeczno-duchowej i ożywienie współpracy między członkami ruchów w zaangażowanie w życie publiczne. Ma to prowadzić do pełniejszej współpracy między różnymi ruchami odnowy, na poziomie Kościoła lokalnego, parafii diecezji i Kościoła powszechnego.

Podjęcie takich wyzwań wobec Wielkiego Jubileuszu otwiera przed nowymi ruchami i wspólnotami etap *ich kościelnej dojrzałości*.

## ZAKOŃCZENIE

Tak jak dotychczas jednym z najbardziej widocznych przejawów recepcji uchwał Soboru Watykańskiego II w praktyce duszpasterskiej była odnowa liturgiczna, tak obecnie dynamizm ruchów religijnych jako upodmiotowienie ludzi świeckich w Kościele jest kolejnym ich owocem. Różnorodność ruchów począwszy od tych, które proponują głęboką formację duchową po podejmujące wielorakie praktyczne działania na rzecz osób potrzebujących, jest to *rozlanie się Ducha Świętego* w Kościele naszych czasów. Wymagają jednakże przejścia przez *etap ich kościelnej dojrzałości*. Muszą wyjść z tendencji generalizowania swego doświadczenia i myślenia, że tylko w ich wspólnotach można odnaleźć żywy Kościół, z czego się wyrasta przez *dojrzałość kościelną*. Ruchy odnowy religijnej zdecydowanie otwierają ludzi świeckich na Pismo święte, liturgię, Eucharystię, życie sakramentalne, modlitwę liturgiczną, modlitwę osobistą i wspólnotową, medytację, rozmyślanie, poszukiwanie szkół duchowości, kierownictwo duchowe. Wnoszą ogromny wkład w życie Kościoła przez swój charyzmat. Uczą umiłowania

Kościół powszechny, Kościół lokalny, rozwijają bogate życie religijne w Kościele domowym czyli w rodzinie. Stają się obecne w życiu społecznym, inspirując Ewangelią jego przemiany. Kształtują cywilizację miłości, skutecznie przyczyniają się do reewangelizacji Europy i świata. Ruchy religijne prowadzą do życia wiarą, do otworzenia się na naukę społeczną Kościoła, formują powołania do małżeństwa i duchowe, przyczyniają się odnowy świata w Chrystusie, Odkupicielu, Jedynym Pośredniku pomiędzy Bogiem a ludźmi.

## DIE BEWEGUNG DER RELIGIÖSEN REFORMIERUNG DER KIRCHE VOR DER JAHRTAUSENDWENDE

### ZUSAMMENFASSUNG

Laut Statistiken sind im Rahmen der katholischen Kirche in Polen zirka 300 aus Laien bestehende Gemeinschaften, Vereine und Organisationen tätig, die sich das Aufnehmen der Verantwortung für das richtige Funktionieren der lokalen kirchlichen Gemeinden unter den neuen Systembedingungen der Freiheit, Demokratie und politischen Pluralismus zum Ziel setzen. Man schätzt, dass in diesen Vereinen über 1.200 000 Mitglieder tätig sind, d.h., am meistens in Europa im Vergleich zu den anderen europäischen Ländern. Die geistige Basis für die vielfältigen Tätigkeiten von den Gemeinschaften, von deren sich einige mit der tiefen geistigen Bildung und andere eher mit praktischer Hilfe für die Bedürftigen beschäftigen, bildet die Verbreitung des Heiligen Geistes in der heutigen Kirche. Was aber notwendig zu sein scheint, ist deren bergang in die Phase der kirchlicher Reife. Viele von diesen Verbänden neigen zu der Meinung, dass die lebendige Kirche ausschließlich in ihrer Gemeinschaft zu finden sei und sie beginnen ihre einzigartigen Erfahrungen zu verallgemeinern. Deswegen ist es wichtig, dass sie durch die kirchliche Reife in die Kirche zu integrieren sind. Die Bewegungen der kirchlichen Reformierung haben einen ausschlaggebenden Einfluss auf die Einstellung der Laien zu der Heiligen Schrift, Liturgie, Eucharystie, zum Leben nach den Sakramenten, zu liturgischem, persönlichem und gemeinsamen Gebet, zu der Meditation und Suche nach der geistigen Leitung. Durch ihre geistige Wirkung leisten diese Verbände einen enormen Beitrag zum Kirchenleben, indem sie Liebe zur allgemeinen und zur lokalen Kirche lehren und das religiöse Leben in der Familie entwickeln. Die Bewegung der Reformierung der Kirche wird im sozialen Leben präsent und regt mit dem Evangelium zur Umwandlung der Gesellschaft an.



## RODZINA ZASTĘPCZA I RODZINA ADOPCYJNA W ŚWIELE MIĘDZYNARODOWYCH STANDARDÓW PRAW CZŁOWIEKA

*Treść:* Wstęp. — I. Studium krajowych i międzynarodowych podstaw normatywnych. 1. W płaszczyźnie polskiego porządku krajowego. A. Unormowania konstytucyjne i kodeksowe. B. Próby zmian w ustawodawstwie polskim. 2. W płaszczyźnie międzynarodowych standardów praw człowieka. A. Ogólne traktaty praw człowieka. B. Traktatowe unormowania praw dziecka. — II. Rodzina naturalna jako wartość chroniona. 1. Szczególna ochrona rodziny i jej praw. 2. Priorytet i domniemanie praw rodziców naturalnych. A. Władza rodzicielska oraz prawa rodzicielskie i opiekuńcze. B. Prawa rodziców na wypadek ograniczenia/pozbawienia praw rodzicielskich. C. Prawa rodzicielskie w kontekście związku pozamałżeńskiego. 3. Interes dziecka w charakterze naczelnego kryterium. — III. Rodzina zastępcza w świetle standardów praw człowieka. 1. Pojęcie rodziny zastępczej. 2. Rodzina zastępcza a rodzice naturalni w kontekście relacji z dzieckiem. 3. Ocena sytuacji rodziny zastępczej. — IV. Rodzina adopcyjna w świetle standardów praw człowieka. 1. Adopcja krajowa. 2. Adopcja zagraniczna. 3. Pojęcie rodziny adopcyjnej. 4. Proceduralne gwarancje praw rodziców naturalnych. A. Wymagany model postępowania adopcyjnego. B. W obronie praw ojców w kontekście postępowania adopcyjnego. 5. Ocena instytucji rodziny adopcyjnej. — V. Aktualne problemy adopcji w prawie i w praktyce polskiej. 1. Adopcja krajowa — unormowanie i jego realizacja. 2. Adopcja zagraniczna — unormowanie i jego realizacja. — Zakończenie. — Zusammenfassung.

### WSTĘP

Na skutek współczesnego kryzysu rodziny uległy osłabieniu więzi łączące matkę z dzieckiem. Rośnie liczba dzieci mających rodziców, a mimo to będących sierotami.

Rodzina umożliwia dziecku zaspokojenie jego podstawowych potrzeb, co ma decydujące znaczenie dla jego prawidłowego rozwoju. Problem powstaje z chwilą, kiedy rodzice nie mogą lub nie chcą zapewnić dziecku odpowiedniego wychowania.

Ze względu na powyższe, trzeba zapewnić dziecku szczególną ochronę, ponieważ jest ono istotą ludzką o szczególnych potrzebach. Podejmują się tego wszystkie międzynarodowe traktaty praw człowieka, nawet jeżeli nie dotyczą one bezpośrednio dzieci. Dokumenty tak ogólne jak i szczegółowe postulują interes dziecka jako naczelną kryterium w każdej sprawie.

W celu ochrony dobra dziecka powstały różne instytucje zastępczej pieczy. Najbardziej przypominającymi środowisko rodzinne są rodziny: zastępcza i adopcyjna. To właśnie omówieniu tych instytucji poświęcę swój artykuł.

## I. STUDIUM KRAJOWYCH I MIĘDZYNARODOWYCH PODSTAW NORMATYWNYCH

### I. W płaszczyźnie polskiego porządku krajowego

#### A. Unormowania konstytucyjne i kodeksowe

Rodzina jest podstawową i najstarszą grupą społeczną, istniejącą powszechnie od najdawniejszych czasów. Jest naturalnym i niezastąpionym elementem struktury społecznej, nazywanej często podstawową komórką społeczną. Jej szczególna rola polega na tym, że rodzina jest naturalnym środowiskiem narodzin i rozwoju dziecka. Rodzina jest również ważnym elementem ładu społecznego i porządku prawnego. Państwo jest więc żywotnie zainteresowane małżeństwem jako sposobem powstania rodziny, należytym spełnianiem przez nią funkcji zarówno względem społeczeństwa, jak i względem jej członków<sup>1</sup>.

Konsekwencją tego jest konieczność wyrażenia stanowiska w tej kwestii przez ustawodawcę w ustawie zasadniczej. Koncepcja rodziny w Konstytucji opiera się na szerokich podstawach aksjologicznych dotyczących w ogóle praw i wolności obywatelskich. Konstytucja zawiera również normy odnoszące się bezpośrednio do małżeństwa i rodziny, jej prywatności i autonomii.

Konstytucja RP z 1997 r. deklaruje poszanowanie autonomii rodziny zwłaszcza w stosunkach między rodzicami a dziećmi (art. 48, 53 ust. 3), dobra dziecka w kontekście dobra rodziny (art. 71, 72). Do najważniejszych zasad, na których opiera się Konstytucja należą dobro dziecka, trwałość małżeństwa, autonomia rodziny względem świata zewnętrznego, równouprawnienie małżonków i obojga rodziców, ochrona rodziny itd.

Art. 18 Konstytucji wskazuje na zasadę odmienności płci małżonków jako dyrektywę dla projektodawcy ustawy normującej prawo małżeńskie. Oznacza to, że małżeństwo może zawrzeć tylko mężczyzna i kobieta i tylko taki związek jest pod ochroną Rzeczypospolitej. Niezależnie od poglądu na wpływ prawa natury na prawo pozytywne trudno zaprzeczyć twierdzeniu, że związek mężczyzny i kobiety dla płodzenia i wychowania potomstwa jest elementem odwiecznego porządku społecznego i praw biologicznych, tym bardziej, że inny dobór pary ludzi nie może prowadzić do narodzin człowieka.

Ustawodawca może niekiedy tolerować istnienie par seksualnie jednorodnych, ale nie może przyznać im statusu prawnego małżonków. Powoływanie się homoseksualistów na zakaz dyskryminacji i na równouprawnienie jest chybione, ponieważ mamy do czynienia ze swoistymi przeszkodami zawarcia małżeństwa. Poza tym pożycie pary płciowo jednorodnej jest uważane w świetle dominujących wzorców kulturowych za wynaturzenie<sup>2</sup>, które szczególnie zagrażałoby dobru dziecka wychowywanego przez taką parę. Zawarcie zasady różnorodności płci małżonków w Konstytucji jest korzystne, ponieważ utrudnia w przyszłości ewentualne jej podważenie i próbę legalizacji małżeństw homoseksualnych<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> T. Smyczyński, Rodzina i prawo rodzinne w świetle nowej Konstytucji, *Państwo i Prawo* 11–12(1997), s. 185.

<sup>2</sup> Z. Ziemiński, O pojmowaniu pozytywizmu oraz prawa natury, Poznań 1993, s. 46.

<sup>3</sup> T. Smyczyński, *iw.*, s. 188.

Ochrona małżeństwa i rodziny w Konstytucji wymaga, aby przy ocenie rozwiązania małżeństwa mieć na względzie co najmniej sytuację drugiego małżonka również jako rodzica wspólnych dzieci, oraz sytuację aktualną i przyszłą dziecka. Ten minimalny standard ochrony małżeństwa i założonej rodziny zapewnia Kodeks Rodzinny i Opiekuńczy w ramach tzw. przesłanek rozwodowych.

Inna kwestia dotyczy trwałego pożycia pozamałżeńskiego mężczyzny i kobiety, tj. konkubinatu. Osoby te nie korzystają ze statusu prawnego małżonków, ale nie ma to wpływu na stosunki rodzinno-prawne z ich wspólnymi dziećmi. Konkubenci i ich dzieci korzystają więc z ochrony prawnej, ale nie narusza ona konstytucyjnej ochrony udzielanej małżeństwu. Tylko ono, z samego założenia, jest związkiem trwałym, stabilizuje stosunki rodzinne, ułatwia ustalenie pochodzenia członków rodziny i tym samym jest elementem ładu społecznego i porządku prawnego<sup>4</sup>.

Rodzicielstwo oznacza zarówno macierzyństwo jak i ojcostwo. W Konstytucji wymienia się jednak poza rodzicielstwem — macierzyństwo jako dobro chronione łącznie z małżeństwem i rodziną. Z rodzicielstwa wynikają stosunki prawne dotyczące władzy rodzicielskiej względem dziecka oraz inne obowiązki i uprawnienia unormowane w Kodeksie Rodzinnym i Opiekuńczym. Warto przypomnieć, że konstytucyjną zasadę równouprawnienia mężczyzny i kobiety realizuje Kodeks, nie przyznając żadnemu z rodziców przewagi w jego stosunkach prawnych z dzieckiem<sup>5</sup>.

W prawie polskim za matkę uznaje się tę kobietę, która urodziła dziecko. Taki też kierunek pojmowania macierzyństwa można wyinterpretować z Konstytucji, która chroni macierzyństwo jako całokształt zjawisk biologicznych, społecznych i trudów poświęceń kobiety związanych z ciążą, porodem i troską o dziecko po urodzeniu. Nie pomija się także praw kobiety, która przyjęła dziecko na wychowanie z zamiarem jego przysposobienia (art. 183 Kodeksu pracy) do urlopu na warunkach urlopu macierzyńskiego. Oznacza to, że ustawodawca docenia zachowanie kobiety, która pragnie pełnić rolę rodzicielską względem dziecka urodzonego przez inną kobietę i tym samym zapewnić mu środowisko rodzinne.

Należy również zaznaczyć, że Konstytucja w art. 18 i 71 nakazuje ochronę rodziny niezależnie od tego, czy powstała ona przez zawarcie małżeństwa, czy jest faktyczną wspólnotą rodziców wychowujących dzieci, a także niezależnie od tego, czy dzieci pochodzą od osób, które je włączyły do wspólności domowej. Najważniejsze jest bowiem usunięcie wszelkiej dyskryminacji dzieci pochodzących z nieformalnego związku<sup>6</sup>.

Ratyfikowanie przez Polskę Konwencji Praw Dziecka skłoniło ustawodawcę do zaakceptowania ochrony dziecka w samej Konstytucji. W art. 72 ust. 1 wyrażono ogólny postulat ochrony jego praw. Poza tym z mocy art. 91 Konstytucji, Konwencja Praw Dziecka jest częścią krajowego porządku prawnego i tym samym jest podstawą do uruchomienia na różnych płaszczyznach stosownych instrumentów prawnych. W art. 48 Konstytucji deklaruje się autonomię rodziców co do wychowania dziecka zgodnie z ich własnymi przekonaniami. Ponadto zaznacza się, że rodzice są ostatecznie odpowiedzialni za dziecko do czasu jego pełnoletności,

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Tamże, s. 190.

<sup>6</sup> Tamże, s. 191.

a ograniczenie lub pozbawienie praw rodzicielskich może nastąpić tylko w przypadkach określonych w ustawie i tylko na podstawie prawomocnego wyroku sądowego (art. 48 ust. 2 Konstytucji)<sup>7</sup>.

Konstytucja z 2 kwietnia 1997 r. uznaje małżeństwo, rodzicielstwo i rodzinę za wartości samoistne i zapewnia im ochronę zarówno w ramach grupy rodzinnej, jak i w wymiarze indywidualnym. Ochronę tę podniesiono do rangi naczelných zasad konstytucyjnych (art. 18). Szczególna ochrona należy się małoletniemu dziecku, jeżeli jego dobro jest zagrożone nawet przez samych rodziców<sup>8</sup>.

## B. Próby zmian w ustawodawstwie polskim

Funkcjonowanie norm prawnych służących pieczy nad dzieckiem nie pozostającym pod władzą rodzicielską zmienia się pod wpływem nowych zjawisk społecznych i ekonomicznych. W sferze prawnej zmiany w tym zakresie są spowodowane przede wszystkim przez uchwalenie ustawy o systemie oświaty<sup>9</sup> oraz rozporządzeń wykonawczych do tej ustawy, a także — w innej płaszczyźnie — w rezultacie ratyfikowania przez Polskę międzynarodowych aktów prawnych chroniących prawa człowieka, szczególnie Konwencji Praw Dziecka<sup>10</sup>.

W piśmiennictwie polskim na ogół nie próbowano przedstawić jednolitej koncepcji zastępczej pieczy nad dzieckiem. Do wyjątków można zaliczyć wyrażoną dość dawno propozycję jednolitego ujęcia wszystkich środków opiekuńczo-wychowawczych i uregulowania ich w jednym akcie prawnym<sup>11</sup>. Próba przezwyciężenia istniejącego zróżnicowania było ustanowienie wydziałów rodzinnych i nieletnich w sądach i powierzenie im całości spraw dotyczących pieczy nad dzieckiem<sup>12</sup>. Próba ta dotyczyła jednak przede wszystkim procedury i z różnych przyczyn okazała się zresztą niewystarczająca<sup>13</sup>.

Zastępcza piecza nad dzieckiem realizowana jest w bardzo różnych formach prawnych, z czego można by wnosić, iż niemożliwe jest przyjęcie jakichkolwiek wspólnych założeń. Jednakże zróżnicowanie instrumentalizmu prawnego, metod regulacji itd. nie stoi na przeszkodzie oczywistemu stwierdzeniu, że wszystkie te instytucje mają wspólny cel i podobny przedmiot regulacji. Jednolita koncepcja nie ma zatem na celu usunięcia różnorodności form pracy z dziećmi, a jedynie:

1) ustalenie wspólnych założeń aksjologicznych dla poszczególnych form, w tym ustalenie zakresu i podstaw ingerencji państwa w sprawowanie zastępczej pieczy nad dzieckiem;

2) skoordynowanie przepisów, a wskutek tego także działań służących zastępczej pieczy nad dziećmi;

<sup>7</sup> Tamże, s. 193.

<sup>8</sup> Tamże, s. 194.

<sup>9</sup> Ustawa z dnia 7 września 1991 r., *Dz.U.* 1991 nr 95, poz. 425 ze zm.

<sup>10</sup> *Dz.U.* 1991 nr 120, poz. 526.

<sup>11</sup> L. K o c i u c k i, Problem całościowego uregulowania instytucji prawnych służących zastępczej pieczy nad dziećmi, *Studia Prawnicze*, Warszawa 1997, s. 65.

<sup>12</sup> Tamże, s. 66.

<sup>13</sup> M. S a f j a n, Instytucja rodzin zastępczych — problemy prawno-organizacyjne, Warszawa 1982, s. 27.



3) usystematyzowanie tych form w jednym akcie prawnym rangi ustawowej, najlepiej Kodeksie rodzinnym i opiekuńczym;

4) ułatwienie współpracy różnym organom zajmującym się zastępczą pieczą nad dzieckiem<sup>14</sup>.

Instytucje zastępczej pieczy nad dzieckiem — za wyjątkiem opieki nad małoletnim i w pewnym fragmencie rodziny zastępczej — są uregulowane w Kodeksie Rodzinnym i Opiekuńczym. Postulat jednolitej regulacji zastępczych form pieczy nad dziećmi godny jest poświęcenia mu uwagi. Różna geneza poszczególnych form pieczy zastępczej nie powinna stanowić przeszkody dla ich ujęcia w normy jednolitego aktu prawnego.

Warto w tym miejscu spojrzeć na historię i dzień dzisiejszy instytucji rodzin zastępczych. Powstała ona z połączenia rozmaitych form pieczy faktycznej, od resocjalizacyjnych przez adopcyjne po okazjonalne, tymczasowe. Także obecnie różne są powody umieszczenia dziecka w takiej rodzinie, co nie stoi na przeszkodzie ich ujęciu w ramach jednego aktu prawnego<sup>15</sup>. Jednakowe są bowiem założenia aksjologiczne pieczy sprawowanej przez rodziców zastępczych, jednakowe są również procedury doboru osób sprawujących pieczę, nadzoru nad nimi itd.

Szeroko rozumiane prawo opiekuńcze winno regulować wszystkie ustalenia związane z pieczą nad potrzebującym dzieckiem, niezależnie od metody regulacji. Łączenie metod publiczno- i prywatno-prawnej miało już miejsce w dotychczasowym ustawodawstwie (np. uregulowanie nadzoru nad sprawowaniem opieki). Dlatego krytycznie należy oceniać uregulowania rodziny zastępczej: częściowo w Kodeksie Rodzinnym i Opiekuńczym, a częściowo w ustawie o systemie oświaty i aktach wykonawczych od tej ustawy<sup>16</sup>.

Obecnie zaobserwować można rezygnację z elementów cywilno-prawnych w instytucjach zastępczej pieczy nad dziećmi. Zjawisko to jest niepożądane, ponieważ ustanowienie jakiegokolwiek formy pieczy nad dzieckiem nie pozostającym pod władzą rodzicielską nie jest możliwe bez władczej, publiczno-prawnej ingerencji w sferę prawną tego dziecka, a także jego rodziców, chyba że potrzeba ustanowienia pieczy wynika z ich śmierci. Możliwość dysponowania przez rodziców swymi uprawnieniami wynikającymi z władzy rodzicielskiej, w szczególności przekazywania tych uprawnień innym osobom jest reglamentowana przepisami prawa rodzinnego<sup>17</sup>.

Zasadnicze kontury instytucji opieki nad małoletnim, a także — mimo zmian w przepisach — rodzin zastępczych od wielu lat nie uległy zamianie. Przyjęte przez Polskę Konwencja Praw Dziecka<sup>18</sup> oraz inne konwencje z zakresu praw człowieka dają tylko ogólne wskazówki co do zakresu dopuszczalnej ingerencji państwa w sprawowanie pieczy nad dzieckiem<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> L. Kociucki, *iw.*, s. 66.

<sup>15</sup> M. Sałujan, *iw.*, s. 28.

<sup>16</sup> L. Kociucki, *iw.*, s. 70.

<sup>17</sup> Tamże, s. 73.

<sup>18</sup> Konwencja Praw Dziecka, w: *Prawa człowieka. Dokumenty międzynarodowe*, opr. B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik, Toruń 1996, s. 95–113.

<sup>19</sup> L. Kociucki, *iw.*, s. 78.

Przepisy dotyczące przysposobienia zostały zmienione ustawą z dnia 26 maja 1995 roku o zmianie ustawy — Kodeks rodzinny i opiekuńczy oraz niektórych innych ustaw<sup>20</sup>. Weszły one w życie z dniem 20 października 1995 r. Niektóre z wprowadzonych regulacji nie były do tej pory znane polskiemu prawu, co tym bardziej uzasadnia potrzebę podjęcia próby określonych rozważań<sup>21</sup>.

Zmiana Kodeksu postępowania cywilnego, wspomnianą wyżej ustawą, miała na celu zapewnienie przez sąd — zwłaszcza przez sąd rejonowy działający jako sąd opiekuńczy — stosownej ochrony prawnej w postępowaniu w sprawach o przysposobienie. Duże znaczenie ma również nowelizacja Kodeksu Prawa Cywilnego dokonana ustawą z dnia 1 marca 1996 r. Dużą doniosłość mają zmiany w ustawie z dnia 29 września 1986 r. Prawo o aktach stanu cywilnego. Zmiany te dotyczą odpowiednich skutków przysposobienia<sup>22</sup>.

Zgodnie z treścią uzasadnienia projektu ustawy nowelizacyjnej Kodeksu Rodzinnego i Opiekuńczego<sup>23</sup>, wniesionego przez grupę posłów 10 listopada 1993 r., potrzeba zmian instytucji przysposobienia wynikała z następujących przyczyn:

1) niewystarczającego wykorzystania przysposobienia jako środka przeciwdziałającego skutkom sieroctwa społecznego, o czym świadczy utrzymująca się od lat dysproporcja pomiędzy liczbą orzekanych przysposobień, liczbą polskich rodzin zamieszkałych w kraju, oczekujących na możliwość przysposobienia, oszacowaną na 8 do 10 tys., oraz liczbą wychowanków państwowych placówek opiekuńczo-wychowawczych (około 20 tys.);

2) prawno-międzynarodowych zobowiązań Polski, w szczególności wynikających z art. 21 Konwencji Praw Dziecka, obowiązującej w Polsce od 7 lipca 1991 r.;

3) konieczności rozszerzenia uprawnień przysposabianych pasierbów z uwagi na znaczną liczbę ich przysposobień;

4) dążenia do usunięcia niespójności przepisów wynikających z dokonywanych w sposób fragmentaryczny zmian stanu prawnego w 1975 r. i w 1986 r.<sup>24</sup>

Zastosowana technika nowelizacji polegała na wprowadzeniu nowego brzmienia działu Kodeksu Rodzinnego i Opiekuńczego poświęconego przysposobieniu (dział II tytułu II k.r.o.).

W miejsce dotychczasowych 16 artykułów o 30 paragrafach ustawa z 26 maja 1995 r. wprowadziła 23 artykuły o 52 paragrafach. Połowa z nich powtarza rozwiązania dotychczas obowiązujące. Część „sankcjonuje” dotychczasową praktykę wymiaru sprawiedliwości — tytułem przykładu można wskazać art. 114 § 1 k.r.o. (kwalifikacje przysposabiającego), art. 117<sup>1</sup> k.r.o. (możliwość ponownego przysposobienia po śmierci przysposabiającego). Niektóre nowe normy jednoznacznie regulują problemy sporne.

Najważniejszymi nowymi unormowaniami instytucji przysposobienia są:

1) sformułowanie zasady pierwszeństwa przysposobienia „krajowego” przed

<sup>20</sup> Dz.U. 1995 nr 83, poz. 417.

<sup>21</sup> H. Haak, Kodeks rodzinny i opiekuńczy — komentarz, Toruń 1996, s. 5.

<sup>22</sup> Druk Sejmowy nr 118, *Państwo i Prawo* 2(1994).

<sup>23</sup> E. Hołewińska-Lapińska, Nowelizacja norm o przysposobieniu — adopcje zagraniczne, *Monitor Prawniczy* 11(1995), s. 23.

<sup>24</sup> Tamże.

„zagranicznym” — art. 114<sup>2</sup> k.r.o., art. 22 § 2 Prawa prywatnego międzynarodowego<sup>25</sup>;

2) rozszerzenie możliwości orzekania przysposobienia pełnego — nierozwiązywalnego — art. 119<sup>1</sup> § 2 i § 3 k.r.o.;

3) zwiększenie prawdopodobieństwa orzeczenia przysposobienia zgodnie z dobrem przysposabianego poprzez:

— wprowadzenie zasady, że sąd powinien wysłuchać przysposabianego, który nie ukończył 13 lat, ale może pojąć znaczenie przysposobienia — art. 118 § 2 k.r.o.;

— unormowanie orzekania o osobistej styczności przysposabianego z przysposabiającym i poddanie tej styczności nadzorowi sądu opiekuńczego, realizowanemu przy pomocy ośrodków adopcyjno-opiekuńczych lub kuratorów sądowych — art. 120<sup>1</sup> k.r.o., 586<sup>2</sup> k.p.c.;

— wprowadzenie obowiązku zasięgnięcia przez sąd przed orzeczeniem przysposobienia opinii ośrodka adopcyjno-opiekuńczego lub innej placówki specjalistycznej — art. 586 § 4 k.p.c.;

4) dopuszczenie — na zasadzie wyjątku — orzeczenia przysposobienia po śmierci (w trakcie postępowania) jednego z małżonków — wnioskodawców, jako przysposobienia wspólnego — art. 117 k.r.o.;

5) umożliwienie zachowania dotychczasowych więzi rodzinnych przysposobionego w sposób pełny pasierba z krewnymi tego z rodziców, który nie jest małżonkiem przysposabiającego, jeżeli przysposobienie zostało orzeczone po śmierci tego z rodziców — art. 121<sup>1</sup> k.r.o.;

6) uporządkowanie wyjątkowo niespójnych przepisów Prawa o aktach stanu cywilnego — dotyczących treści aktu urodzenia osoby przysposobionej;

7) ograniczenie tajemnicy przysposobienia poprzez wprowadzenie zasady, że przysposobiony — niezależnie od rodzaju orzeczonego przysposobienia — ma prawo, po osiągnięciu pełnoletności, zapoznania się z dotychczasowym aktem urodzenia, zawierającym dane o jego rodzicach; oraz rozszerzenie uprawnień sądu do żądania odpisów zupełnych z dotychczasowego aktu urodzenia osoby przysposobionej — art. 48 i art. 49 Prawa o aktach stanu cywilnego<sup>26</sup>.

Rozszerzenie możliwości orzekania przysposobienia pełnego przy założeniu dobrego doboru stron — najlepiej zabezpiecza dobro przysposabianego dziecka, nieodwracalnie włączonego do nowej rodziny. Zgodnie z dotychczas obowiązującym prawem, przysposobienie całkowite mogło być orzeczone, jeśli oboje rodzice dziecka wyrazili przed sądem zgodę na adopcję dziecka w przyszłości bez wskazania przysposabiającego. „Przywileju” tego przysposobienia pozbawione były dzieci najbardziej go potrzebujące — pełne sieroty oraz dzieci porzucone przez rodziców w warunkach uniemożliwiających ustalenie rodziców<sup>27</sup>. Nowelizacja k.r.o. pozwoliła na poprawienie sytuacji dzieci.

<sup>25</sup> Prywatne Prawo Międzynarodowe, w: Kodeks cywilny, rodzinny i opiekuńczy opr. D. S. i A. m. ończuk, Stan prawny: 1 stycznia 1998 r., s. 216–222.

<sup>26</sup> E. Hołewińska-Lapińska, *iw.*, s. 324.

<sup>27</sup> Tenże, *Przysposobienie po nowelizacji*, *Monitor Prawniczy* 12(1995), s. 360.

## 2. W płaszczyźnie międzynarodowych standardów praw człowieka

### A. Ogólne traktaty praw człowieka

Najważniejszym dokumentem prawnym ochrony praw człowieka jest Karta Narodów Zjednoczonych<sup>28</sup>. Jest podstawą działania Organizacji Narodów Zjednoczonych, a praktycznie całej współczesnej społeczności międzynarodowej. Kartę NZ przyjęto na konferencji międzynarodowej w San Francisco, 26 czerwca 1945 r.

Karta NZ jest współcześnie traktatem międzynarodowym o globalnym zasięgu i konstytucyjnym charakterze. Zgodnie z art. 103 Karty, ma ona zapewniony prymat nad wszelkimi innymi zobowiązaniami międzynarodowymi.

Podstawowym dokumentem ideologicznym z dziedziny praw człowieka jest Powszechna Deklaracja Praw Człowieka uchwalona przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych 10 grudnia 1948 r.<sup>29</sup> Data ta stała się na tyle ważna, iż po dziś dzień obchodzona jest jako Międzynarodowy Dzień Praw Człowieka. Deklaracja, zbliżając się do swego 50-lecia, trwa bez zmian, potwierdzając nadal swą aktualność i przydatność. Jej znaczenie prawne jako swoistego aktu „kodyfikacji” prawa wcześniejszego lub „interpretacji” ogólnych norm Karty NZ nie da się zaprzeczyć; tym bardziej, niewątpliwie jest znaczenie Deklaracji z punktu widzenia jej wpływu na kształtowanie prawa krajowego (zwłaszcza konstytucji różnych państw) i stałego powoływania się na nią w późniejszych, choćby najpoważniejszych traktatach ochrony praw człowieka<sup>30</sup>.

Już na wstępie, Deklaracja podkreśla, że *uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków rodziny ludzkiej stanowi podstawę wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie*. Natomiast art. 1 stanowi, iż *wszystkie istoty ludzkie rodzą się wolne i równe w godności i prawach. Są one obdarowane rozumem i sumieniem oraz powinny postępować w stosunku do siebie wzajemnie w duchu braterstwa*.

Deklaracja podejmuje również problem „rodziny” i „życia rodzinnego”. Art. 12 mówi o zakazie wkraczania w życie prywatne oraz rodzinne jednostki. Każdy jest uprawniony do ochrony prawnej przed takim wkraczaniem. Art. 16 przyznaje równość mężczyzny i kobiety do zawarcia związku małżeńskiego i założenia rodziny. Stanowi także, że *rodzina jest naturalną i podstawową komórką społeczeństwa oraz jest uprawniona do ochrony ze strony społeczeństwa i państwa*. Ochronie podlega też macierzyństwo i dzieciństwo<sup>31</sup>. Chodzi tutaj o opiekę i pomoc socjalną, z której mogą korzystać wszystkie dzieci, niezależnie od tego czy pochodzą z małżeństwa czy są dziećmi pozamałżeńskimi. Art. 26 wyraża prawo do nauki. Pkt 3 tego artykułu daje rodzicom prawo pierwszeństwa, jeśli chodzi o wybór rodzaju szkoły.

16 grudnia 1966 r. doszło do podpisania Międzynarodowych Paktów Praw Człowieka: Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych<sup>32</sup> oraz Międzynarodowego Paktu Praw Gospodarczych, Socjalnych i Kulturalnych<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> Karta Narodów Zjednoczonych, w: Prawa człowieka. Dokumenty, jw., s. 11–14.

<sup>29</sup> Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, w: Prawa człowieka. Dokumenty, jw., s. 15–20.

<sup>30</sup> T. Jasudowicz, Administracja wobec praw człowieka, Toruń 1996, s. 15.

<sup>31</sup> Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, art. 25, pkt 2.

<sup>32</sup> Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, w: Prawa człowieka. Dokumenty, jw., s. 30–46.

Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych przyjmuje takie same rozwiązania dotyczące rodziny, jakie są zawarte w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Ponadto zobowiązuje Państwa — Strony do poszanowania wolności rodziców lub, w odpowiednich przypadkach, opiekunów prawnych do zapewnienia swym dzieciom wychowania religijnego i moralnego zgodnie z własnymi przekonaniem<sup>34</sup>. Natomiast art. 24 Paktu stanowi, że każde dziecko będzie zarejestrowane niezwłocznie po urodzeniu i będzie posiadało nazwisko oraz, że każde dziecko ma prawo do nabycia obywatelstwa.

Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Socjalnych i Kulturalnych uznaje, że prawa są niezbywalne, ponieważ wynikają z godności przyrodzonej osobie ludzkiej. Przyznaje jak najszerszą ochronę i pomoc rodzinie, w szczególności w celu jej założenia i w okresie trwania odpowiedzialności rodziny za opiekę i wychowanie dzieci pozostających na jej utrzymaniu. Szczególną ochroną otacza matkę w rozsądnym okresie przed i po urodzeniu dziecka. W tym czasie pracujące matki powinny otrzymywać płatny urlop.

Oprócz wymienionych wyżej traktatów o charakterze powszechnym, traktatami ogólnymi są również traktaty poszczególnych systemów regionalnych. Należą do nich: Europejska Konwencja Praw Człowieka<sup>35</sup>, Amerykańska Konwencja Praw Człowieka<sup>36</sup> oraz Afrykańska Karta Praw Człowieka i Ludów<sup>37</sup>.

Europejska Konwencja Praw Człowieka to najważniejszy dokument praw człowieka przyjęty w ramach Rady Europy 4 listopada 1950 r. w Rzymie. Jest ona traktatem ogólnym, chociaż gwarantuje przede wszystkim prawa obywatelskie i polityczne.

Ze względu na temat artykułu najważniejsze znaczenie ma art. 8 i 12 EKPC. Art. 8 przyznaje każdej osobie prawo do poszanowania swojego życia prywatnego i rodzinnego. *Niedopuszczalna jest ingerencja władzy publicznej w korzystanie z tego prawa, z wyjątkiem przypadków, które są zgodne z prawem i konieczne w demokratycznym społeczeństwie.* Natomiast art. 12 stanowi, że mężczyźni i kobiety w wieku małżeńskim mają prawo do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny zgodnie z ustawami krajowymi regulującymi korzystanie z tego prawa.

Amerykańska Konwencja Praw Człowieka i Afrykańska Karta Praw Człowieka i Ludów również uwzględniają szczególną rolę rodziny i zapewniają jej z tego względu ochronę<sup>38</sup>.

Wszystkie wymienione traktaty praw człowieka przyjmują konstrukcję przyrodzonych, obiektywnych i powszechnych praw i wolności człowieka wynikających i z umocowanych w przyrodzonej godności osoby ludzkiej. Prawa te są pierwotne

<sup>34</sup> Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Socjalnych i Kulturalnych, w: Prawa człowieka. Dokumenty, jw., s. 21–29.

<sup>35</sup> Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, Art. 18 pkt. 4.

<sup>36</sup> Europejska Konwencja Praw Człowieka, w: Prawa Człowieka. Dokumenty, jw., s. 125–139.

<sup>37</sup> Amerykańska Konwencja Praw Człowieka, w: Prawa Człowieka. Dokumenty, jw., s. 311–332.

<sup>38</sup> Afrykańska Karta Praw Człowieka i Ludów, w: Prawa Człowieka. Dokumenty, jw., s. 344–358.

<sup>39</sup> Por. Amerykańska Konwencja Praw Człowieka, art. 17, 19; Afrykańska Karta Praw Człowieka i Ludów, art. 18.

w stosunku do państwa i jego urzędzeń państwowych i muszą być przez państwo uwzględniane we wszelkiej działalności, normotwórstwa nie wykluczając<sup>39</sup>.

## B. Traktatowe unormowania praw dziecka

Ochrona dziecka należy do najstarszych, humanistycznych idealów ludzkości. Zdają sobie z tego sprawę wszystkie państwa i narody, również i te, które ze względu na brak możliwości ekonomicznych i cywilizacyjnych nie są jeszcze w stanie zapewnić wszystkim swoim dzieciom szczęśliwego dzieciństwa i pomyślnego rozwoju<sup>40</sup>.

Ochrona praw dziecka stanowi istotną część dziedziny określanej jako ochrona praw człowieka. Toteż podobnie jak ona, nie posiada jednolitej podstawy prawnej. Tworzą ją bowiem na zasadzie pewnej autonomii prawo międzynarodowe i prawo krajowe poszczególnych państw wchodzących w skład społeczności międzynarodowej.

Analizując ochronę prawnomiędzynarodową praw dziecka należy mieć świadomość, że w jej skład wchodzi nie tylko dokumenty wyraźnie dotyczące praw dzieci, jak np. Konwencja Praw Dziecka, lecz dokumenty ogólne. Przy tym dokumenty ogólne chronią prawa dzieci nie tylko w przepisach wyraźnie ich dotyczących, jak np. art. 23 i 24 Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych, ale także przez wszelkie postanowienia w nich zawarte, o ile tylko dają się do dzieci dostosować (np. prawo do życia z art. 6 Paktu, wolność od niewolnictwa, poddaństwa i pracy przymusowej z art. 8 Paktu i in.)<sup>41</sup>.

Następnie należy sobie uświadomić, że obok ochrony wypracowanej przez ONZ czy np. w Europie funkcjonują także specjalistyczne systemy ochronne np. Międzynarodowej Organizacji Pracy (MOP), Organizacji NZ do spraw Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO) czy Międzynarodowego Komitetu Czerwonego Krzyża (MKCK). Organizacje te tworzą tak ogólne, jak specjalistyczne przedmiotowo i podmiotowo akty prawne chroniące prawa dzieci. Ich przykładami są m.in. Konwencja MOP nr 138 o najniższym wieku zatrudnienia z 1973 r., Konwencja MOP nr 90 z 1940 r. o pracy nocnej młodocianych w przemyśle Konwencja UNESCO o zniesieniu dyskryminacji w oświacie z 1960 r., czy konwencje MKCK z 1977 r. stanowiące protokoły dodatkowe do Konwencji genewskich z 1949 r., a odnoszące się do ochrony ofiar międzynarodowych konfliktów zbrojnych, a w tym przecież dzieci<sup>42</sup>.

Interesy dzieci w prawie międzynarodowym chronione są według dwóch uzupełniających się modeli: przedmiotowego i podmiotowego. Pierwszy z nich wskazuje, że dziecko nie ma możliwości samodzielnego dochodzenia swoich praw, a jego interesy są zabezpieczone przez nałożenie obowiązków na państwo.

<sup>39</sup> T. Jasudowicz, *ibid.*, s. 22.

<sup>40</sup> T. Smyczyński, *Ochrona praw dziecka, Prawa człowieka. Model prawny*, Warszawa 1991, s. 111.

<sup>41</sup> B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Miki, *O prawach dziecka*, Toruń 1994, s. 6.

<sup>42</sup> Tamże, s. 6.

W przypadku Konwencji Praw Dziecka z 1989 r. ten model ochrony widoczny jest np. w art. 33, gdzie Państwa — Strony zobowiązują się do podejmowania wszelkich właściwych środków w celu ochrony dzieci przed nielegalnym używaniem środków narkotycznych i substancji psychotropowych<sup>43</sup>.

Drugi model ma naturę podmiotową, tzn. ochrona prawna zostaje tu podporządkowana interesom dziecka, które może je samodzielnie lub przez swojego przedstawiciela dochodzić. Zewnętrznym wyrazem istnienia tego modelu jest stwierdzenie używane w normach ochronnych, iż *uznaje się prawo każdego dziecka do... lub iż każde dziecko ma prawo do...*; w Konwencji z 1989 r. gros postanowień ma właśnie taki charakter<sup>44</sup>.

Przedstawienie problematyki ochrony praw dziecka jest zadaniem nietrywialnym, ponieważ akty prawa międzynarodowego nie wyczerpują całości praw, jakie opinia światowa na ogół dzieciom przyznaje. Konwencja Praw Dziecka ujmuje te prawa jako element całokształtu praw człowieka wyrażonych w traktatach i do nich się odwołuje i wyznacza podstawowy poziom ochrony tych praw, mając na uwadze ogromne zróżnicowanie rozwoju cywilizacyjnego oraz różnorodność kultury i obyczajów<sup>45</sup>.

Zapewnienie ochrony dziecku opiera się na podstawowej, humanitarnej zasadzie akceptowanej we współczesnym prawie międzynarodowym tzn. na zasadzie równości praw wszystkich dzieci (zasadzie niedyskryminacji). Wynika to bezpośrednio z art. 24 Paktu Praw Politycznych, w którym podaje się odrębną formułę zakazu dyskryminacji w zakresie ochrony praw dziecka, wymieniając tylko te kryteria, które przede wszystkim jego dotyczą i wskazują jednocześnie na status małoletniego jako zasadniczy wyznacznik tej ochrony.

Dążenie do zniesienia wszelkiej dyskryminacji, zwłaszcza dziecka pozamałżeńskiego wyrażono nie tylko w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 r., ale także we wszystkich dokumentach praw człowieka jakie ogłoszono po 1945 r. Państwa należące do Europy opracowały w 1975 r. pod tym kątem konwencje w sprawie statusu prawnego dzieci pozamałżeńskich. Konwencja ta zawiera normy regulujące ustalenie pochodzenia dziecka, określające równe obowiązki rodziców względem dziecka, a także uznaje takie same prawa spadkowe, jakie mają dzieci urodzone w małżeństwie<sup>46</sup>.

W Karcie Praw Rodziny Stolicy Apostolskiej zwraca się również uwagę na ochronę praw dziecka. W rodzinie szczególną pozycję zajmuje dziecko. Jest głównym jej kreatorem. Ma prawo w niej się począć i narodzić. Wspólnota rodzinna powinna dać mu należne miejsce i respektować jego prawa. Dziecko jest podmiotem autonomicznych i niezbywalnych praw, ma prawo rozwijać swoją osobowość w rodzinie, w niej powinno wzrastać w atmosferze miłości i zrozumienia, w poczuciu bezpieczeństwa moralnego i materialnego<sup>47</sup>.

Karta mówi o dobru i godności dziecka, o trosce o pełny wymiar jego osobowości, wskazując na konieczność ochrony i specjalnej opieki nad dzieckiem

<sup>43</sup> Tamże, s. 9.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> T. Smyczyński, *ibid.*, s. 113.

<sup>46</sup> Tamże, s. 119.

<sup>47</sup> Jan Paweł II, *Chronić dzieciństwo dla dobra społeczeństwa. Przemówienie do Europejskiego Komitetu Dziennikarzy do spraw Praw Dziecka, 11.01.1979, w: NP, t. II, s. 26-28.*

przed i po jego narodzeniu. Podkreśla wyraźnie konieczność równego traktowania dzieci małżeńskich i pozamałżeńskich oraz potrzebę szczególnej troski o sieroty, dzieci pozbawione rodziców czy opiekunów, a także dzieci upośledzone<sup>48</sup>.

Karta podkreśla, że mówiąc o prawach dziecka należy mówić o tych prawach od poczęcia. Wśród nich najważniejsze jest prawo do życia, bo jego zaprzeczenie ucina byt ludzkiej istoty. Jest to również wypowiedź przeciwko przerywaniu ciąży. O prawie do życia od poczęcia międzynarodowe akty praw człowieka mówią niewiele. Brak na ten temat odrębnych przepisów w aktach rangi uniwersalnej, choć wnoszono poprawkę do projektu Paktu Politycznego, domagającą się respektu dla prawa do życia od poczęcia, ale upadła ona w głosowaniu<sup>49</sup>.

Podniosła ten temat Konwencja Praw Dziecka z 1989 r. uwzględniając w Preambule dyspozycje Deklaracji Praw Dziecka z 1959 r. mówiącą, że dziecku należy się opieka przed i po urodzeniu<sup>50</sup>.

W Konwencji Praw Dziecka poruszony jest również problem praw dziecka na wypadek adopcji i oddania pod opiekę rodzicom zastępczym. Opieka zastępcza winna w pierwszej kolejności przybierać formę rodzin zastępczych (forma najbliższa naturalnemu środowisku), a w ostateczności umieszczenia w państwowych instytucjach opiekuńczych (por. art. 20 Konwencji)<sup>51</sup>.

System adopcyjny natomiast winien się kierować nadrzędnym interesem dziecka (art. 21 Konwencji). Państwa — Strony Konwencji *zapewniają, aby adopcja odbywała się tylko z upoważnienia kompetentnych władz*. Adopcja zagraniczna może być traktowana jako środek zastępczy dla zapewnienia dziecku niezbędnej opieki, jeżeli nie może być ono przysposobione w kraju.

Zasadę dobra dziecka w praktyce przysposobienia wyraża również Europejska Konwencja o Przysposobieniu Dzieci<sup>52</sup> w art. 8 ust. 1. Celem Konwencji jest ochrona dziecka w okresie istnienia stosunku przysposobienia. Konwencja nakłada na sądy, instytucje państwowe, organizacje społeczne i wszystkie osoby zaangażowane bezpośrednio lub tylko pośrednio w przygotowywanie przysposobienia obowiązek szczególnej dbałości o dobro dziecka, wyrażające się między innymi w jego prawie do wychowania w rodzinie własnej lub przybranej — gwarantującej, jeżeli jest to możliwe, zachowanie tożsamości etnicznej, religijnej, kulturowej i językowej<sup>53</sup>.

Europejska Konwencja Praw Człowieka w art. 8 daje każdemu gwarancje poszanowania jego życia prywatnego i rodzinnego. Trybunał w Strasburgu w każdej sprawie dotyczącej dziecka uwzględnia jego interes jako naczelné kryterium. Trybunał bierze pod uwagę fakt, że odczucia co do właściwości ingerencji władz publicznych w zakresie opieki nad dziećmi różnią się pomiędzy Umawiającymi się Państwami niezależnie od takich czynników, jak tradycje dotyczące rodziny oraz

<sup>48</sup> A. Grześkowiak, Karta Praw Rodziny Stołicy Apostołskiej na tle międzynarodowych aktów praw człowieka, *Ethos* 1992 nr 1, s. 120.

<sup>49</sup> Tamże, s. 122.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik, *iw.*, s. 30.

<sup>52</sup> Europejska Konwencja o Przysposobieniu Dzieci, w: *Standardy prawne Rady Europy. Teksty i komentarze*, red. M. Sałjan, t. 1. Prawo rodzinne, Warszawa 1994, s. 180–182.

<sup>53</sup> E. Holewińska-Lapińska, Adopcje zagraniczne w świetle Konwencji Praw Dziecka, *Paedra* 3–4(1991), s. 27.



ingerencji państwa w sprawy rodzinne i dostępność zasobów na środki publiczne w tej szczególnej dziedzinie. Jednakże, względ na to, co jest w najlepszym interesie dziecka, ma w każdym razie kluczowe znaczenie<sup>54</sup>.

Prawa dziecka doczekały się kompleksowego i normatywnego opracowania w ramach międzynarodowej działalności na rzecz praw człowieka, której patronuje ONZ. Wychodząc z założenia, że prawa dziecka są elementem praw człowieka, a dziecko jest człowiekiem o szczególnych potrzebach, należy uznać za korzystne, że opracowanie zagadnienia praw człowieka wyprzedziło prace nad Konwencją Praw Dziecka. Wydaje się bowiem, że zakres tych ostatnich można lepiej wyznaczyć, mając na względzie określony standard praw, jakie przysługują każdemu człowiekowi. Osiągnięciem tym samym wewnętrzną spójność norm dotyczących praw dziecka i praw człowieka<sup>55</sup>.

## II. RODZINA NATURALNA JAKO WARTOŚĆ CHRONIONA

### I. Szczególna ochrona rodziny i jej praw

Rodzina jest powszechnie uznana za naturalną i podstawową komórkę społeczną, a przede wszystkim za niezastąpione środowisko rozwoju dziecka. Doniosła rola rodziny znalazła wyraz i została doceniona w podstawowych normach międzynarodowych dotyczących praw człowieka<sup>56</sup>.

Karta Praw Rodziny ogłoszona przez Stolicę Apostolską w 1983 r. już w Preambule uwzględnia szczególną rolę rodziny: *Rodzina stanowi — będąc czymś o wiele więcej niż tylko komórką prawną, społeczną i gospodarczą — wspólnotę miłości i solidarności, która jako jedyna jest przystosowana do nauczania oraz przekazywania wartości kulturowych, etycznych, społecznych, duchowych i religijnych, istotnych dla rozwoju i dla dobrobytu jej własnych członków oraz społeczeństwa. Rodzina stanowi miejsce, w którym różne pokolenia się łączą i wspomagają wzajemnie dla potrzeb wzrastania w ludzkiej mądrości oraz dla harmonizowania praw jednostek z innymi wymaganiami życia społecznego.*

Deklaracja przyjęta przez Światowy Kongres Rodzin, który odbył się w Pradze w dniach 19–22 marca 1997 r., stawia rodzinę ponad wszystkimi innymi wspólnotami: *Rodzina jest podstawową komórką społeczną i ma pierwszeństwo przed wszystkimi tworzonymi przez człowieka wspólnotami — jednostkami gospodarczymi i rządami. Rodzina jest najważniejszą spośród wszystkich komórek społecznych i korzysta z pierwszeństwa przed wszystkimi rządami, instytucjami, Narodami Zjednoczonymi oraz innymi wspólnotami.*

Warto zwrócić uwagę na kilka zasadniczych grup zagadnień dotyczących ochrony praw człowieka, a mających implikacje rodzinne, jak np.:

<sup>54</sup> Case of Johansen v. Norway, Orzecznictwo Strasburskie, tłum. i opr. T. Jasudowicz, t. II, Toruń 1998, s. 622.

<sup>55</sup> T. Smyczyński, *ibid.*, s. 139.

<sup>56</sup> Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, art. 16, ust. 3; Pakt Praw Politycznych, art. 23, Pakt Praw Gospodarczych, art. 10 ust. 1.

1. ochrona socjalna;
2. ochrona dziecka;
3. polityka ludnościowa w aspekcie polityki rodzinnej;
4. ochrona prywatności i życia rodzinnego.

Trzeba również pamiętać, że rodzina jako najwyższa wartość, podlega szczególnej ochronie. *Spoleczeństwo, a w sposób szczególny Państwa i organizacje międzynarodowe muszą chronić rodzinę środkami o charakterze politycznym, gospodarczym, społecznym i prawnym, które mają na celu konsolidowanie jednolitości i stabilności rodziny, tak by mogła ona wypełnić swą specyficzną funkcję*<sup>57</sup>.

Trybunał Europejski stoi na stanowisku, że pojęcie „życia rodzinnego” w art. 8 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka nie jest ograniczone wyłącznie do stosunków opartych na małżeństwie i może ogarniać inne „więzi rodzinne” *de facto*, w których strony żyją w związku pozamałżeńskim. Dziecko zrodzone z takiego stosunku stanowi *ipso iure* część komórki rodzinnej<sup>58</sup>. Dziecko pozamałżeńskie posiada taki sam status prawny jak dziecko pochodzące z małżeństwa. Zrównanie takie powoduje, że dzieci te objęte są taką samą ochroną ze strony państwa.

W Konwencji Praw Dziecka zwraca się uwagę na działalność więzi rodzinnych w ogóle, a w szczególności więzi dziecka z rodzicami, jako na niezbędne elementy realizacji dobra dziecka<sup>59</sup>. Konwencja wymienia katalog praw dziecka i podkreśla, że w każdej sprawie interes dziecka powinien występować w charakterze naczelnego kryterium<sup>60</sup>.

Prawa i obowiązki rodziców, którzy są członkami rodziny, również podlegają ochronie. Są oni pierwszymi osobami, które dziecko spotyka przychodząc na świat, i od których jest całkowicie uzależnione. Według art. 5 Konwencji Praw Dziecka państwo powinno respektować prawa rodziców albo innych osób pełniących funkcje rodzicielskie. Chodzi tutaj o wyeksponowanie autonomii rodziny względem państwa, którego ingerencje w wewnętrzne sprawy rodziny uzasadnić mogą tylko szczególne okoliczności<sup>61</sup>. Również Trybunał w Strasburgu przypomina, że gdzie zostają stwierdzone więzi rodzinne z dzieckiem, państwo musi umożliwić rozwój tych więzi i muszą być stworzone gwarancje prawne, które od chwili narodzin umożliwiają integrację dziecka w jego rodzinie<sup>62</sup>. Zasadniczym bowiem przedmiotem art. 8 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka jest ochrona jednostki przed arbitralnym działaniem władz publicznych<sup>63</sup>. Ingerencja państwa w życie rodzinne jest dopuszczalna tylko wtedy, gdy zachodzą przesłanki wymienione w art. 8 ust. 2 Konwencji.

<sup>57</sup> T. Smyczyński, *iw.*, s. 121.

<sup>58</sup> *Case of Kroon and Others v. the Netherlands*, *Orzecznictwo, iw.*, s. 594.

<sup>59</sup> Konwencja Praw Dziecka, art. 5, 8, 10.

<sup>60</sup> Problem został szerzej omówiony w rozdziale I pkt. 2. B i w rozdziale II pkt. 3.

<sup>61</sup> T. Smyczyński, *iw.*

<sup>62</sup> *Case of Keegan v. Ireland*, *Orzecznictwo, iw.*, s. 586.

<sup>63</sup> *Tamże*, s. 585.

## 2. Priorytet i domniemanie praw rodziców naturalnych

### A. Władza rodzicielska oraz prawa rodzicielskie i opiekuńcze

Władza rodzicielska obejmuje w szczególności obowiązek i prawo rodziców do wykonywania pieczy nad osobą i majątkiem dziecka oraz do wychowania dziecka, mających na celu zapewnienie mu należytej pieczy i strzeżenia jego interesów<sup>64</sup>.

W świetle przepisów Konwencji Praw Dziecka (art. 3 i 5), rodzice lub opiekunowie prawni uzyskali pozycję podmiotu nie tylko zobowiązanego w stosunku do dziecka, ale jednocześnie uprawnionego. Kumulacja obowiązku i prawa rodziców dotyczy zapewnienia dziecku w sposób odpowiadający rozwojowi jego zdolności, możliwości ukierunkowania dziecka oraz udzielenia właściwych rad przy korzystaniu z wszelkich praw wynikających z Konwencji (art. 9, 10, 18–21)<sup>65</sup>.

W dokumencie tym przyjęto jednocześnie zasadę, iż oboje rodzice ponoszą wspólną odpowiedzialność za wychowanie dziecka oraz zabezpieczenie jego rozwoju, w realizacji czego powinni się oni zawsze kierować nadrzędnym interesem dziecka (art. 18 § 1 Konwencji). Dobro dziecka przede wszystkim rozstrzyga o treści, jak też wykonaniu władzy rodzicielskiej<sup>66</sup>. Nie eliminuje to oczywiście uprawnień rodziców w stosunku do dziecka. Interes rodziców musi jednak zejść na dalszy plan, gdy w żadnym razie nie da się go pogodzić z uzasadnionym interesem dziecka<sup>67</sup>.

Obowiązek rodziców polega również na zapewnieniu w granicach własnych możliwości materialnych warunków życia niezbędnych dla prawidłowego rozwoju dziecka. W zakresie wszystkich wskazanych obowiązków rodzice (opiekunowie prawni) mogą liczyć na odpowiednią pomoc ze strony państwa, które powinno także respektować prawa rodziców względem ich dzieci<sup>68</sup>.

Konwencja Praw Dziecka wylicza cały katalog praw obywatelskich dziecka i chociaż nie mówi tego wprost, to oczywiste jest, że również rodzice mają obowiązek poszanowania poszczególnych praw dziecka (np. wolność wypowiedzi, zakaz ingerencji w sferę prywatności, wolność od tortur, okrutnego, niehumanitarnego lub poniżającego traktowania lub karnania). Jest to jedynie słuszne stanowisko, bowiem nieograniczona władza rodzicielska prowadziłaby do przekreślenia istoty praw dziecka<sup>69</sup>.

Ilustracją połączenia i uprawnienia rodziców względem dziecka może być prawo dziecka do wolności myśli, sumienia i religii. W tym zakresie rodzice mają właśnie prawo i obowiązek odpowiedniego ukierunkowania dziecka w sposób zgodny z rozwijającymi się zdolnościami dziecka. Oznacza to jednak także, że skoro dziecko korzysta z wolności myśli, sumienia i religii, to również rodzice mają obowiązek poszanowania tego prawa, o ile dziecko jest już w stanie posiadać własne przekonania<sup>70</sup>.

<sup>64</sup> H. Haak, *ju.*, s. 40.

<sup>65</sup> B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik, *ju.*, s. 29.

<sup>66</sup> Tamże.

<sup>67</sup> Tamże.

<sup>68</sup> Tamże.

<sup>69</sup> Tamże, s. 30.

<sup>70</sup> Tamże.

Funkcja wychowania rodziny ma swoje źródło w naturalnym związku rodziców z dziećmi. Rodzice, ponieważ dali życie dzieciom (jak stwierdza Karta Praw Rodziny Stolicy Apostolskiej, powtarzając niemal dosłownie sformułowania Soboru Watykańskiego II), mają pierwotne i niezbywalne prawo i pierwszeństwo do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wykonawców<sup>71</sup>.

Funkcja wychowania dzieci spoczywa na dwóch podmiotach; na rodzicach i na państwie. Rodzice są widziani przez Kartę jako pierwsi i podstawowi wychowawcy dzieci, państwo zaś, odgrywa rolę pomocniczą<sup>72</sup>.

Karta wyraźnie stwierdza, że rodzice powinni otrzymywać od społeczeństwa odpowiednią pomoc i wsparcie konieczne do wypełnienia roli wychowawców. Zadanie wychowawcze rodziców obejmujące ich prawa, ale też i ich obowiązek wychowania dzieci jest niezbywalne, a więc nie może być przekazane innym, ani przez innych zawłaszczone<sup>73</sup>.

Prawo rodziców do wychowywania dzieci Karta widzi w postaci następujących praw szczegółowych:

1. prawo do wychowywania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniem moralnymi i religijnymi, z uwzględnieniem tradycji kulturowych rodziny, które sprzyjają dobru i godności dziecka;
2. prawo rodziców do swobodnego wyboru szkół lub innych środków niezbędnych do kształcenia dzieci, zgodnie z własnymi przekonaniem;
3. prawo rodziców do wychowania seksualnego dzieci pod ich kierunkiem;
4. prawo rodziny względem środków społecznego przekazu, które powinny działać ku dobru społeczeństwa i wspierać wartości rodziny<sup>74</sup>.

Wszystkie bez wyjątku międzynarodowe akty praw człowieka — tak uniwersalne, jak i regionalne — podejmują problem praw rodziców do wychowania swoich dzieci. Rozpoczęła ten kierunek Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, ogólnie stanowiąc w art. 26, że rodzice mają prawo pierwszeństwa w wyborze rodzaju wykształcenia dla swych dzieci. Prawa rodziców do wychowania dzieci zostały ujęte w obu Paktach Praw Politycznych i Gospodarczych. I tak w art. 18 pkt. 4 Paktu Politycznego w sposób wyraźny potwierdzony jest obowiązek Państw — Stron Paktu, poszanowania wolności rodziców lub opiekunów prawnych do zapewnienia swym dzieciom wychowania religijnego i moralnego, zgodnie z własnymi przekonaniem. W Pakcie Gospodarczym, gdzie sformułowane jest prawo każdego do nauki, zawarte jest zobowiązanie państw do poszanowania wolności rodziców lub opiekunów prawnych wyboru dla swych dzieci szkół innych niż założone przez władze publiczne, jak również zapewniania swym dzieciom wychowania religijnego i moralnego, zgodnie z własnymi przekonaniem. Treść tego przepisu odpowiada treści praw wskazanych w Karcie<sup>75</sup>.

Trzeba jeszcze zwrócić uwagę na Konwencję ONZ dotyczącą walki przeciwko dyskryminacji w dziedzinie nauczania z 1960 r. W art. 5 wyraźnie stwierdza się, że

<sup>71</sup> A. Grzeńkowiak, *iw.*, s. 122.

<sup>72</sup> Tamże.

<sup>73</sup> FC 36.

<sup>74</sup> A. Grzeńkowiak, *iw.*, s. 123.

<sup>75</sup> Por. Pakt Praw Gospodarczych, art. 13 pkt. 3 i 4.

edukacja prowadzona przez państwo winna respektować wolność rodziców wyboru dla dzieci szkół innych niż prowadzone przez władze publiczne, ale zgodnych z normami minimalnymi określonymi przez kompetentne władze. Powinna też zabezpieczyć edukację religijną moralną dzieci, zgodną z przekonaniami rodziców<sup>76</sup>.

Art. 2 Protokołu I do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka gwarantuje każdemu prawo do nauki. W wykonywaniu wszelkich funkcji w dziedzinie wychowania nauczania, państwo ma obowiązek szanować prawo rodziców do zapewnienia takiego wychowania i nauczania zgodnie z ich własnymi przekonaniami religijnymi i filozoficznymi<sup>77</sup>.

Również art. 5 Deklaracji w sprawie wyeliminowania wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji opartych na religii lub przekonaniach<sup>78</sup> z 1981 r., nadaje rodzicom prawo do organizowania życia w obrębie *rodziny zgodnie z ich religią lub przekonaniami, jak również mając na względzie edukację moralną, w której — zgodnie z ich przeświadczeniem — dziecko powinno wzrastać*. Każde dziecko może korzystać z prawa dysponowania dostępem do edukacji w dziedzinie religii lub przekonań zgodnie z życzeniami jego rodziców.

Gwarancję prawa do poszanowania życia prywatnego i rodzinnego daje art. 8 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka. Wszelka ingerencja w to prawo, a tym samym w wykonywanie władzy rodzicielskiej (pozbawienie lub ograniczenie) stanowi naruszenie tegoż artykułu z wyjątkiem przypadków, które są zgodne z prawem i konieczne w demokratycznym społeczeństwie.

Art. 5 Protokołu VII do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka<sup>79</sup> przewiduje fundamentalną równość małżonków jeśli chodzi o prawa rodzicielskie i wyjaśnia, że w przypadkach przyznania władzy rodzicielskiej jednemu z rodziców największe znaczenie mają interesy dzieci. Z tego postanowienia wynika, że odpowiedzialność rodzicielska spoczywa na obojgu rodzicach. Nawet w sytuacji rozwiązania małżeństwa, separacji lub urodzenia dziecka pozamałżeńskie, prawa i obowiązki objęte władzą obciążają oboje rodziców. Dotyczy to wszystkich dzieci, których pochodzenie ustalono w stosunku do jednego lub obojga rodziców. Ponadto, w różnych systemach prawnych „pochodzenie” może obejmować dzieci pochodzące z małżeństwa i dzieci uznane, przysposobione<sup>80</sup> oraz pozamałżeńskie.

Wykonywanie praw i obowiązków rodzicielskich ustaje z chwilą osiągnięcia przez dziecko pełnoletności, ale pewne obowiązki mogą nadal obciążać rodziców, jak na przykład obowiązek utrzymania pełnoletniego dziecka do czasu zdobycia wykształcenia.

<sup>76</sup> A. Grzeškowiak, *op. cit.*, s. 124.

<sup>77</sup> Protokół I do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, w: *Prawa człowieka. Dokumenty*, *op. cit.*, s. 140–141.

<sup>78</sup> Tamże, s. 114–117.

<sup>79</sup> Tamże, s. 148–150.

<sup>80</sup> Art. 10 ust. 1 Europejskiej Konwencji o Przysposobieniu Dzieci stanowi, że z chwilą przysposobienia na przysposabiającego przechodzą wszelkie prawa i obowiązki względem przysposobionego, jakie przysługują rodzicom dziecka pochodzącego z małżeństwa.

## B. Prawa rodziców na wypadek ograniczenia/pozbawienia praw rodzicielskich

Art. 9 Konwencji Praw Dziecka stanowi, że dziecko nie może zostać odłączone od swoich rodziców wbrew ich woli, chyba że właściwe władze, podlegające nadzorowi sądowemu, zdecydują, że takie odłączenie jest konieczne ze względu na nadrzędny interes dziecka. Ta decyzja może być konieczna w niektórych szczególnych przypadkach, na przykład gdy rodzice znęcają się lub zaniedbują dziecko albo gdy mieszkają oddzielnie. Państwa — Strony Konwencji zobowiązały się szanować prawa dziecka odłączonego od jednego lub obojga rodziców do utrzymania regularnych stosunków osobistych i bezpośrednich kontaktów z obojgiem rodziców, chyba że jest to sprzeczne z nadrzędnym interesem dziecka. Dopiero w ostateczności art. 20 Konwencji dopuszcza oddanie dziecka pod opiekę zastępczą.

Art. 8 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka dopuszcza taką ingerencję w przypadkach, które są zgodne z prawem i konieczne ze względu na ochronę praw i wolności innych osób. Z innych powodów ingerencja w prawa i obowiązki rodziców względem dziecka jest niedopuszczalna i stanowi naruszenie tegoż artykułu.

Również w załączniku do Rekomendacji Nr R(84)4 w sprawie odpowiedzialności rodzicielskiej<sup>81</sup> wprowadzono zasadę, która mówi, że *jeżeli osoba, na której ciąży odpowiedzialność rodzicielska wykonuje ją w sposób sprzeczny z podstawowymi interesami dziecka, właściwy organ, na wniosek lub z urzędu, powinien podjąć odpowiednie środki*.

Trybunał w Strasburgu rozpatrując sprawy z zakresu władzy rodzicielskiej bada czy nie został naruszony art. 8 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka. Przykładami takich spraw są: sprawa p. Hokkanena przeciwko Finlandii oraz sprawa p. Johansen przeciwko Norwegii.

P. Hokkanen twierdził, że władze fińskie uniemożliwiły mu — wbrew decyzjom sądów — dostępu do córki i przekazały pieczę nad nią jej dziadkom. Sini była dzieckiem małżeńskim i żyła od swego narodzenia z powodem i swoją matką do chwili, aż została przekazana dziadkom ze strony matki po jej śmierci w kwietniu 1985 r. Odtąd powód spotykał ją kilkakrotnie do stycznia 1987 r. Miał nad nią pieczę do września 1991 r. i nadal pozostaje jej opiekunem prawnym. Od 1985 r. walczył on ciągle o dostęp do niej i jej przywrócenie mu<sup>82</sup>.

Trybunał stwierdził, że niewykonywanie przez powoda praw do pieczy, jak również niewykonywanie jego praw do wizyt, stanowiło brak poszanowania jego życia rodzinnego z naruszeniem art. 8. Mimo rozsądnych kroków jakie podejmował on w celu wykonywania jego praw rodzicielskich, wchodził w grę uderzający brak skutecznej odpowiedzi<sup>83</sup>.

P. Johansen twierdziła, że wzięcie pod opiekę jej córki S., odmowa zakończenia opieki oraz pozbawienie jej praw rodzicielskich i dostępu, prowadziło do naruszenia art. 8 Konwencji<sup>84</sup>. Według powódki, wszelkie wątpliwości co do jej zdolności

<sup>81</sup> Rekomendacja Nr R(84)4 została przyjęta przez Komitet Ministrów Rady Europy 28 lutego 1984 r., w: *Standardy prawne*, jw., s. 201–204.

<sup>82</sup> *Case of Hokkanen v. Finland*, *Orzecznictwo*, jw., s. 587.

<sup>83</sup> *Tamże*, s. 589.

<sup>84</sup> *Case of Johansen v. Norway*, *Orzecznictwo*, jw., s. 603.

do wychowania swej córki mogły być zredukowane przez odwołanie się do zapobiegawczych środków opiekuńczych. Władze mogły się, np.: zgodzić z jej wnioskiem o umieszczenie w ośrodku matki i dziecka, który umożliwiłby jej udowodnienie, że może przyjąć odpowiedzialność za wychowanie, pozostając w tym czasie pod nadzorem władz opieki nad dzieckiem<sup>85</sup>.

Decyzja o tymczasowym objęciu opieką córki powódki została podjęta na podstawie, że powódka — z uwagi na jej stan fizyczny i umysłowy w tym czasie — wydawała się niezdolną do zapewnienia wystarczającej pieczy nad swoją córką. Trybunał uznał, że powody ograniczenia władzy rodzicielskiej p. Johansen były nie tylko ważne, ale też wystarczające z punktu widzenia celów art. 8 ust. 2<sup>86</sup>.

Zdaniem powódki, wzięcie pod opiekę powinno w zasadzie być środkiem tymczasowym, który podlega zakończeniu natychmiast, gdy tylko okoliczności na to pozwalają. Pozbawienie powódki praw rodzicielskich oraz dostępu miało charakter stały i mogło być uważane za „konieczne” w znaczeniu art. 8 ust. 2 jedynie, gdyby było poparte szczególnie silnymi powodami. Stan zdrowia powódki nie był jednakże takim, by na stałe nie była ona zdolna do pieczy nad swą córką. Argument, jakoby powódka mogła zniszczyć spokojne i stabilne środowisko domu zastępczego, nie może mieć decydującego znaczenia, ponieważ dotyczące dostępu rozwiązania mogą być urzeczywistniane poza domem zastępczym. Zważywszy na poprawę sytuacji powódki oraz nieodwracalne skutki, jakie pozbawienie jej praw rodzicielskich i dostępu miałyby na korzystanie przez nią z życia rodzinnego z jej córką, nie można powiedzieć o tych środkach, jakoby były one usprawiedliwione<sup>87</sup>. W niniejszej sprawie powódka została pozbawiona praw rodzicielskich i dostępu w kontekście umieszczenia jej córki na stałe w domu zastępczym, z perspektywą adopcji przez rodziców zastępczych<sup>88</sup>.

Trybunał nie uważa, by decyzja o pozbawieniu powódki na stałe praw rodzicielskich była wystarczająco usprawiedliwiona z punktu widzenia celów art. 8 ust. 2 Konwencji, jakoby środek ten odpowiadał jakimkolwiek nadrzędnemu wymogowi z dziedziny najlepszych interesów dziecka. Trybunał dochodzi zatem do wniosku, że władze krajowe przekroczyły swój margines oceny, naruszając przez to prawa powódki na podstawie art. 8<sup>89</sup>.

Z powyższego wynika, że ingerencja władzy państwowej w wykonywanie praw i obowiązków rodzicielskich, może być uzasadniona tylko wtedy, gdy zachodzą przesłanki z art. 8 ust. 2. Europejskiej Konwencji Praw Człowieka oraz jeżeli przemawia za tym słuszny interes dziecka. W każdym jednak przypadku, władze krajowe mają obowiązek podjęcia wszystkich bezpiecznych kroków dla ułatwienia ponownego połączenia rodziców z dzieckiem.

<sup>85</sup> Tamże, s. 634.

<sup>86</sup> Tamże, s. 635.

<sup>87</sup> Tamże.

<sup>88</sup> Tamże, s. 636.

<sup>89</sup> Tamże, s. 638.

### C. Prawa rodziców w kontekście związku pozamałżeńskiego

Art. 8 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka daje każdej osobie prawo do poszanowania życia rodzinnego. Natomiast art. 12 stanowi, że *mężczyźni i kobiety w wieku małżeńskim mają prawo do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny zgodnie z ustawami krajowymi regulującymi korzystanie z tego prawa.*

Trybunał w Strasburgu stoi na stanowisku, że pojęcie rodziny nie ogranicza się wyłącznie do stosunków opartych na małżeństwie i może ogarniać inne więzi „rodzinne” *de facto*, w których strony żyją razem w układzie pozamałżeńskim. Dziecko zrodzone z takiego stosunku stanowi część takiej komórki „rodzinnej” od chwili jego narodzenia i przez sam jego fakt. Zatem, istnieje w takiej sytuacji pomiędzy dzieckiem a jego rodzicami węzeł oznaczający życie rodzinne, nawet choćby w czasie jego czy jej narodzenia rodzice już dłużej razem nie mieszkali, bądź ich stosunki już wtedy uległy<sup>90</sup>.

Zgodnie z zasadami ustalonymi przez Trybunał, tam, gdzie istnienie więzi rodzinnej z dzieckiem zostaje ustalone, państwo musi działać w sposób umożliwiający rozwój tej więzi i musi ustanowić gwarancje prawne, które umożliwiają — z chwilą urodzenia albo tak szybko, jak to tylko się da później — integrację dziecka w jego rodzinie<sup>91</sup>.

W kontekście tym odwołać się można do zasady ustalonej w art. 7 Konwencji NZ o Prawach Dziecka, że — na ile to jest możliwe — dziecko ma prawo do bycia chowanym przez jego czy jej rodziców. Co więcej, stosownym jest przypomnienie, że wzajemne korzystanie przez rodzica i dziecko ze swego towarzystwa stanowi fundamentalny element życia rodzinnego<sup>92</sup>. Wszelka ingerencja państwa w życie rodzinne jest uznana za naruszenie art. 8 Konwencji Praw Człowieka.

Przykładem takiego naruszenia może być sprawa p. Keegana przeciwko Irlandii. Dziecko pochodzące ze związku pozamałżeńskiego zostało oddane (bez wiedzy i zgody ojca) do adopcji. Trybunał uznał to za ingerencję w jego prawo do poszanowania życia rodzinnego, pomimo że prawo irlandzkie zezwala na taką adopcję. Trybunał orzekł, że art. 8 nakłada na Irlandię pozytywne zobowiązanie, jeśli chodzi o przyznanie ojcom naturalnym, automatycznego, choć podważalnego prawa do opieki<sup>93</sup>.

Stosunki między rodzicami a pozamałżeńskim dzieckiem, wchodzące w zakres pojęcia władzy rodzicielskiej, stanowią ze swej istoty jeden z fundamentalnych elementów wpływających na kształtowanie sytuacji prawnej dziecka pochodzącego spoza małżeństwa<sup>94</sup>.

Na gruncie poszczególnych europejskich ustawodawstw, obowiązuje model sprawowania władzy rodzicielskiej nad pozamałżeńskim dzieckiem wyłącznie przez jednego z rodziców, na ogół przez matkę. Jest to konsekwencją poglądu, iż pomiędzy rodzicami pozamałżeńskimi dziecka najczęściej występuje zjawisko braku stałych więzi, które mają gwarantować wykonanie władzy rodzicielskiej

<sup>90</sup> Case of Keegan v. Ireland, Orzecznictwo, jw., s. 583.

<sup>91</sup> Tamże, s. 594.

<sup>92</sup> Tamże, s. 586.

<sup>93</sup> Tamże, s. 586.

<sup>94</sup> Konwencja o Prawach Dziecka — wybrane zagadnienia prawne i socjalne, red. T. S m y c z y Ń s k i, Warszawa 1994, s. 61 n.



zgodnie z interesem dziecka. Od tej zasady dopuszczane są odstępstwa. Wynika to ze zbieżności interesów dziecka z interesami rodziców<sup>95</sup>.

W sytuacjach, gdy dojdzie do rozbieżności między tymi wartościami, zasada dobra dziecka nie może prowadzić do zapomnienia przy podejmowaniu przez sąd określonych rozstrzygnięć interesów dziecka. Jeżeli w ostatecznym wyniku ochrona dziecka nie da się pogodzić z interesem rodziców, to sąd nie może ich interesu nie wziąć pod uwagę nawet wówczas, gdy rozstrzygnięcie może wywoływać pewne przejściowe skutki ujemne dla dziecka. Interes rodziców schodzi na dalszy plan, gdy nie da się go pogodzić z uzasadnionym interesem dziecka.

Ważnym elementem w podejmowaniu przez sąd decyzji dotyczącej władzy rodzicielskiej jest współzycie rodziców pozamałżeńskich przed urodzeniem dziecka. Trybunał Europejski w Strasburgu stoi na stanowisku, że wspólne powzięcie przez rodziców pozamałżeńskich decyzji o poczęciu dziecka w kontekście stosunku miłosnego i więzy krwi są wystarczające dla ustanowienia życia rodzinnego. W tym przypadku powinno się przyznać ojcu naturalnemu podważalne prawa do opieki. Nie można również pominąć interesów matki. Trybunał podkreśla jednak, że nie wolno interpretować prawa do poszanowania życia rodzinnego tak szeroko, by włączyć w to prawo przedkładania życzeń ojca naturalnego ponad interesy dziecka<sup>96</sup>.

Poszanowanie praw rodzicielskich w kontekście związku pozamałżeńskiego obejmuje uznanie ojcostwa ojca biologicznego. Uniemożliwienie tego stanowi naruszenie pozytywnych obowiązków państwa art. 8 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka. Przykładem może być sprawa p. Kroon przeciwko Holandii. Rząd twierdził, że stosunek między p. Zerroukiem, z jednej strony, a p. Kroon i Samirem z drugiej strony, nie oznacza „życia rodzinnego”. Ponieważ Samir zrodził się ze związku pozamałżeńskiego, nie istniała żadna *ipso iure* więź rodzinna między nim a p. Zerroukiem. Co więcej, p. Kroon i p. Zerrouk zdecydowali się nie zawierać związku małżeńskiego. Nadto, Rząd twierdził, że p. Zerrouk w żaden sposób nie wnosił wkładu w pieczę nad Samirem i jego wychowanie oraz że nie było niczego, co by wykazywało, jakoby spełniał on rolę „ojca społecznego” Samira. Komisja odnotowała trwały stosunek między p. Kroon a p. Zerroukiem oraz fakt, iż nie kwestionuje się tego, że ten ostatni nie tylko był ojcem biologicznym Samira, ale też troje innych dzieci z tego stosunku się zrodziło<sup>97</sup>.

Powodowie zauważyli, że prawo holenderskie nie wymaga od mężczyzny życia razem z dzieckiem i jego matką w celu dysponowania prawem do uznania dziecka za swoje i stworzenia przez to prawnie uznanych więzi rodzinnych (*de gally recognised family ties*). Zarzucali oni również, że p. Zerrouk faktycznie poświęcał połowę swojego czasu na pieczę nad Samirem i jego wychowanie oraz wnosił wkłady finansowe ze swego skromnego dochodu<sup>98</sup>.

W toku całego postępowania krajowego wszyscy zainteresowani — włączając w to rejestr urodzeń, zgonów i małżeństw — zakładali, że odnośny stosunek

<sup>95</sup> M. Działowska, Władza rodzicielska nad pozamałżeńskim dzieckiem, *Studia Prawnicze* 1991, z. 1, s. 56.

<sup>96</sup> Case of Keegan v. Ireland, *Orzecznictwo, jw.*, s. 385.

<sup>97</sup> Case of Kroon and Others v. the Netherlands, *Orzecznictwo, jw.*, s. 593.

<sup>98</sup> Tamże.

stanowił „życie rodzinne”. Trybunał w tym miejscu ponownie zaznacza, że pojęcie życia rodzinnego w art. 8 nie jest ograniczone wyłącznie do stosunków opartych na małżeństwie i może ogarniać inne więzi *de facto*<sup>99</sup>.

Powodowie twierdzili, że art. 8 ust. 1 nakłada na Holandię pozytywny obowiązek umożliwienia p. Zerroukowi uznania Samira za swoje dziecko i ustanowienia w ten sposób prawnie uznaniowej więzi rodzinnej między nimi<sup>100</sup>.

Zdaniem Komisji fakt uniemożliwienia p. Zerroukowi uznania Samira stanowi brak poszanowania życia prywatnego i rodzinnego. Trybunał przypomina, że w sprawie niniejszej ustalono, iż stosunek między powodami kwalifikuje się jako „życie rodzinne”. Zdaniem Trybunału „poszanowanie życia rodzinnego” wymaga by ojciec biologiczny dziecka i rzeczywistość społeczna przeważały nad domniemaniem prawnym, które upada w obliczu zarówno stwierdzonego faktu, jak i życzeń osób zainteresowanych nie przynosząc w rzeczywistości nikomu żadnych korzyści<sup>101</sup>.

Dziecko pozamałżeńskie posiada taki sam status prawny, jak dziecko pochodzące z małżeństwa. Takie samo zrównanie istnieje, jeżeli chodzi o prawa i obowiązki rodziców, wchodzące w zakres władzy rodzicielskiej. Wynika z tego, że ograniczenie lub pozbawienie tej władzy jednego z rodziców (w praktyce najczęściej ojca) z powodu niepozostawania w faktycznym związku małżeńskim, należy uznać za dyskryminację oraz naruszenie prawa do poszanowania życia rodzinnego.

### 3. Interes dziecka w charakterze naczelnego kryterium

Interes dziecka jako naczelné kryterium ma swoje odzwierciedlenie we wszystkich aktach międzynarodowej ochrony praw człowieka.

W polskim ustawodawstwie centralną figurą — jeżeli można użyć takiego określenia — jest dziecko. Centralną w tym sensie, że w kształtowaniu rodzinnych stosunków jego interes jest czynnikiem nadrzędnym. Jako przykład można podać art. 56 § 2 Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego, który wyłącza orzeczenie rozwodu, gdy dobro dziecka jest zagrożone. Art. 95 § 3 stanowi, że władza rodzicielska powinna być wykonywana zgodnie z dobrem dziecka<sup>102</sup>.

Zasadę nadrzędnego interesu dziecka wyraża art. 3 ust. 1 Konwencji Praw Dziecka: *We wszelkich decyzjach, które dotyczą dzieci, podejmowanych przez publiczne lub prywatne instytucje opieki społecznej, sądy, władze administracyjne lub organy ustawowe, podstawową sprawą będzie zabezpieczenie nadrzędnego interesu dziecka.* Pewnym dopełnieniem tej zasady jest ust. 3 art. 3, który zawiera zobowiązanie Państw — Stron do czuwania, by *działanie instytucji, służb i zakładów odpowiedzialnych za opiekę i ochronę dzieci było zgodne z normami określonymi przez kompetentne władze, w szczególności w dziedzinach bezpieczeńs-*

<sup>99</sup> Tamże, s. 594.

<sup>100</sup> Tamże, s. 595.

<sup>101</sup> Tamże, s. 596.

<sup>102</sup> J. Ignatowicz, *Prawo rodzinne* — zarys wykładu. Warszawa 1995, s. 22.

*twa i zdrowia, oraz w zakresie liczby i kompetencji personelu jak również istnienia właściwego nadzoru*<sup>103</sup>.

Zasadę interesów nadrzędnych dziecka należy pojmować dynamicznie, co oznacza, że w miarę wzrostu jego dojrzałości fizycznej, psychicznej i społecznej interesy te muszą być uwzględnione w coraz szerszym zakresie, a władza rodzicielska (lub równoważna) stopniowo powinna ustępować samodzielności dziecka aż do uzyskania pełnej dojrzałości dziecka. Tak trzeba rozumieć uprawnienie rodziny i wspólnoty, do której dziecko należy, do udzielania rad w zakresie korzystania z praw przez dziecko. Dziecko więc winno wykonywać swe prawa mając świadomość przynależności do rodziny, wspólnoty i korzyści, jakie z tego faktu dla niego płyną, a rodzice i wspólnota powinny wykonywać swą władzę nad dzieckiem nie dla zaspokojenia interesów grupowych, lecz w interesie dziecka i na jego rzecz<sup>104</sup>.

Trybunał w Strasburgu w swoim orzecznictwie również kieruje się zasadą nadrzędnego interesu dziecka. Dobro dziecka chronione jest na podstawie art. 8 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka.

Przykładem spraw rozstrzyganych przed Trybunałem, w których decydującą rolę odegrała zasada dobra dziecka jest sprawa X, Y, Z przeciw Wielkiej Brytanii oraz sprawa Hokkanen przeciw Finlandii.

Sprawa X, Y, Z<sup>105</sup> dotyczyła przyznania praw rodzicielskich transseksualiście spełniającemu rolę ojca w stosunku do dziecka poczętego drogą AID.

Obecnie utrzymuje się niepewność co do tego, w jaki sposób najlepiej mogą być chronione interesy dzieci w położeniu Z., dlatego też państwo powinno korzystać z bardzo szerokiego marginesu oceny. Trybunał odnotowuje, że — aczkolwiek nie sugerowano, jakoby poprawka w prawie, do jakiej powodowie dążą, byłaby szkodliwa dla interesów Z. bądź dzieci poczętych drogą AID w ogóle — nie jest jasnym, że musiałaby działać ona na korzyść dzieci. W tych okolicznościach, Trybunał uważa, że państwo może zachować ostrożność, jeśli chodzi o zmianę prawa, ponieważ istnieje niebezpieczeństwo, że poprawka, do której dąży, mogłaby mieć niepożądane lub nieprzewidziane skutki uboczne dla dzieci w położeniu Z., a nadto poprawka ta mogłaby wywierać inne implikacje na inne obszary życia rodzinnego.

Sprawa Hokkanen przeciw Finlandii<sup>106</sup> dotyczy problemu reintegracji i związanym z nią dobrem dziecka. Zdaniem Trybunału władze krajowe muszą czynić, co tylko możliwe, dla ułatwienia połączenia dziecka z rodzicami, jakkolwiek obowiązek stosowania przymusu w tej dziedzinie musi być ograniczony. Powinien być wzięty pod uwagę najlepszy interes dziecka oraz jego prawa na podstawie art. 8. Tam, gdzie kontakty z rodzicami mogą zagrozić tym interesom bądź klócić się z tymi prawami, do władz krajowych należy osiągniecie między nimi słusznej równowagi. Zgodnie z zasadą kierowania się nadrzędnym interesem dziecka, pozostaje ono z osobami, z którymi czuje się związane, oraz w domu uważanym przez nie za własny dom.

<sup>103</sup> B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik, *iw.*, s. 16.

<sup>104</sup> Tamże, s. 17.

<sup>105</sup> Case of X, and Y, and Z v. U.K., *Orzecznictwo, iw.*, s. 605–612.

<sup>106</sup> Case of Hokkanen v. Finland, *Orzecznictwo, iw.*, s. 587–593.

Uznanie interesu dziecka w charakterze naczelnego kryterium jest zjawiskiem zachodzącym w skali światowej. W ustawodawstwach krajów europejskich zasada ta została przyjęta niezależnie od ustroju państwowego.

Celem rodziny jest pomyślność jej członków, a zwłaszcza dzieci. Przez dowartościowanie rodziny jako elementu struktury społecznej, zarówno na płaszczyźnie normatywnej, jak i szeroko pojętego życia zbiorowego, państwa zapewniają najlepsze warunki rozwoju dziecka, a jednocześnie zapewniają pomyślność całemu społeczeństwu<sup>107</sup>.

### III. RODZINA ZASTĘPCZA W ŚWIETLE STANDARDÓW PRAW CZŁOWIEKA

#### 1. Pojęcie „rodzina zastępcza”

Art. 20 Konwencji Praw Dziecka porusza problem rodziny zastępczej. Każde dziecko, które zostało pozbawione swego środowiska rodzinnego lub które we własnym interesie nie może pozostać w tym środowisku, ma prawo do specjalnej ochrony i pomocy. Państwa — Strony Konwencji zobowiązują się do zapewnienia takiemu dziecku opieki zastępczej. Opieka ta w pierwszej kolejności powinna przybierać formę rodzin zastępczych, ponieważ jest to forma najbliższa naturalnemu środowisku<sup>108</sup>.

Rezolucja Nr (77)33 w sprawie umieszczenia dzieci poza rodziną<sup>109</sup> w pkt. 213 również uważa rodzinę zastępczą za najlepszą formę, zwłaszcza dla dzieci małych, czasowego umieszczenia dzieci poza rodziną.

Załącznik do Rekomendacji Nr R(87)6 w sprawie rodzin zastępczych<sup>110</sup> definiuje pojęcie umieszczenia dziecka w rodzinie zastępczej. Jest to powierzenie dziecka, w sposób inny niż przysposobienie, małżeństwu lub jednej osobie („rodzice zastępczy”), nie będącymi rodzicami dziecka, którzy zajmują się dzieckiem przez czas przekraczający krótkotrwałą pieczę, albo na czas nieokreślony, bez powierzenia im opieki nad tym dzieckiem. Natomiast zasada 3 dopuszcza domniemanie, że *rodzice zastępczy są upoważnieni do objęcia, w imieniu ustawowego przedstawiciela dziecka, odpowiedzialności rodzicielskiej w zakresie niezbędnym do wykonywania pieczy nad dzieckiem w sprawach codziennych i nie cierpiących zwłoki.*

Na podstawie art. 8 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, Trybunał w Strasburgu dopuszcza ingerencję państwa w życie rodzinne i umieszczenie dziecka w rodzinie zastępczej, jeżeli jest to zgodne z prawem i służy celowi zawartemu w ust. 2 tegoż artykułu.

<sup>107</sup> T. Smyczyński, *Ochrona praw, jw.*, s. 140.

<sup>108</sup> B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik, *jw.*, s. 30.

<sup>109</sup> Rezolucja przyjęta przez Komitet Ministrów Rady Europy 3 listopada 1977 r., *Standardy prawne*, s. 161–170.

<sup>110</sup> Rekomendacja przyjęta przez Komitet Ministrów Rady Europy 20 marca 1987 r., *Standardy prawne*, s. 180–182.

Przykładami takiej ingerencji są: sprawa p. Margarety i Rogera Andersson przeciwko Szwecji, sprawa p. Olsson przeciwko Szwecji oraz sprawa p. Johansen przeciw Norwegii.

W pierwszej z nich powodowie twierdzili, że ograniczenie dostępu, włączając w to ograniczenia w komunikacji korespondencyjnej i telefonicznej doprowadziły do naruszeń art. 8 Konwencji<sup>111</sup>. W okresie podlegania dziecka opiece publicznej zezwolono powodom na kilka spotkań. Jednak odbywały się one raczej nieregularnie i często po dłuższej przerwie.

Powodowie twierdzili, że ograniczenia nie miały na celu znalezienia rozwiązania problemów szkolnych Rogera, ani ochrony jego zdrowia, lecz raczej zapobieżenie opowiedzeniu przezeń innym osobom o straszliwych warunkach życia w domu zastępczym<sup>112</sup>.

Zdaniem Trybunału odnośne prawo szwedzkie jasno miało na celu ochronę „zdrowia lub moralności” oraz „praw i wolności dzieci”. Nie było niczego, co by sugerowało, jakoby było ono stosowane w sprawie niniejszej<sup>113</sup>.

W sprawie p. Olsson, do rodzin zastępczych oddano Helenę i Tomasza. Według twierdzeń powodów środki podjęte przez władze szwedzkie miały w zamiarze uniemożliwienie im ponownego połączenia z dziećmi.

Trybunał stwierdził, że w tym przypadku powody ograniczenia dostępu były „ważne” i „konieczne w demokratycznym społeczeństwie”. Jednym z tych powodów była opinia dzieci.

Helena i Tomasz pozostawali pod opieką w domach zastępczych przez większość swego życia. Przywiązały się one silnie do ich rodzin zastępczych i ich środowiska, w którym wzrastały w sposób pozytywny i harmonijny. Oboje dzieci wyraziły silne życzenie pozostania w domach zastępczych, wyrażały obawy wobec możliwości zmuszania ich do powrotu do ich rodziców naturalnych i wskazywały, iż uciekną jeśliby wbrew ich życzeniom zostały tam przywrócone. Tomasz cierpiał na pewne zaburzenia dziecięce i pozostawał psychicznie bardzo wrażliwym, jak również emocjonalnie zależnym od swych rodziców zastępczych. Oderwanie go od tych ostatnich mogłoby spowodować dlań znaczącą i długotrwałą szkodę psychiczną<sup>114</sup>.

Wspomnieć również należy o umieszczeniu dziecka na stałe w rodzinie zastępczej, z perspektywą adopcji.

Pani Johansen została pozbawiona jej praw rodzicielskich i dostępu w kontekście umieszczenia jej córki w domu zastępczym, z możliwością późniejszego jej przysposobienia przez rodziców zastępczych. Środki te były szczególnie daleko idące przez to, że całkowicie pozbawiały powodkę jej życia rodzinnego z dzieckiem i nie były zgodne z celem ponownego połączenia<sup>115</sup>.

Powodem decydującym o objęciu opieką córki p. Johansen była ocena p. Ronbecka, zgodnie z którą powodka cierpiała na poważne nie rozwiązane problemy umysłowe, szkodzące jej współżyciu społecznemu oraz jej zdolności

<sup>111</sup> Case of Margareta and Roger Andersson v. Sweden, Orzecznictwo, jw., s. 579.

<sup>112</sup> Tamże, s. 619.

<sup>113</sup> Tamże.

<sup>114</sup> Case of Olsson v. Sweden, Orzecznictwo, jw., s. 625.

<sup>115</sup> Case of Johansen v. Norway, Orzecznictwo, s. 363.

wychowywania dzieci. Jej córka znajdowała się w stadium rozwoju, w którym kluczowe znaczenie miało to, by była ona związana ze stabilnymi i bezpiecznymi osobami, bez obaw, iż może być zabrana<sup>116</sup>.

Jest też istotnym, że w interesie dziecka pozostaje zapewnienie, by proces ustanowienia więzi z jego rodzicami zastępczymi nie był przerwany. Córka powódki została wzięta pod opiekę wkrótce po jej urodzeniu i spędziła pół roku u opiekunów tymczasowych, zanim została umieszczona w długoterminowym domu zastępczym<sup>117</sup>.

Mając to na uwadze, Trybunał nie widział żadnego powodu, aby wątpić, że opieka w domu zastępczym dawałaby lepsze szanse powodzenia, gdyby dokonano takiego umieszczenia mając na względzie adopcję<sup>118</sup>.

## 2. Rodzina zastępcza a rodzice naturalni w kontekście relacji z dzieckiem

Wzajemne korzystanie przez rodzica i dziecko ze swego towarzystwa stanowi fundamentalny element życia rodzinnego. Środki krajowe przeszkadzające takiemu korzystaniu stanowią ingerencję w prawo chronione na podstawie art. 8 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka. Ingerencja taka jest naruszeniem tego artykułu, chyba że jest „zgodna z prawem”, kieruje się celem lub celami, które są prawowite na podstawie art. 8 ust. 2 i może być uznana za *konieczną w demokratycznym społeczeństwie*<sup>119</sup>.

Decyzje o umieszczeniu dziecka w rodzinie zastępczej powinny być podejmowane zgodnie z interesem dziecka. Muszą one zapewnić, w miarę możliwości, utrzymanie związków dziecka z jego rodziną naturalną<sup>120</sup>.

Zasada 2 znajdująca się w załączniku do Rekomendacji w sprawie rodzin zastępczych mówi, że należy podtrzymać związki dziecka z jego krewnymi (co obejmuje nie tylko rodziców, ale także dalszych krewnych, jak np. rodzeństwo czy dziadków) poprzez korespondencję, kontakty telefoniczne lub odwiedziny. Ponadto zasada ta stanowi, że rodzice dziecka powinni być informowani o jego rozwoju (np. o stanie zdrowia, postępach w szkole).

Rodzina dziecka w zasadzie zachowuje prawo do kontaktów z dzieckiem ale w pewnych wypadkach prawo to może być ograniczone, jeżeli byłoby sprzeczne z dobrem dziecka.

Naturalne stosunki rodzinne nie podlegają zakończeniu z powodu faktu, że dziecko zostaje otoczone opieką publiczną. Co więcej, konwersacje telefoniczne pomiędzy członkami rodziny objęte są pojęciem „życia rodzinnego” i „korespondencji” w znaczeniu art. 8 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka<sup>121</sup>.

W sprawach umieszczenia dziecka w rodzinie zastępczej, Trybunał Europejski przypomina, że prawo rodzica i dziecka do poszanowania ich życia rodzinnego na

<sup>116</sup> Tamże, s. 634.

<sup>117</sup> Tamże, s. 637.

<sup>118</sup> Tamże.

<sup>119</sup> Case of Johansen v. Norway, Orzecznictwo, jw., s. 604.

<sup>120</sup> Rezolucja w sprawie umieszczenia dzieci poza rodziną, pkt 2.11.

<sup>121</sup> Case of Margareta and Roger Andersson v. Sweden, Orzecznictwo, jw., s. 580.

podstawie art. 8 obejmuje również prawo do podejmowania środków mających służyć ich ponownemu połączeniu<sup>122</sup>.

Jednakże ani prawa rodziców, ani jego odpowiednik, czyli obowiązek władz krajowych nie są absolutne, ponieważ ponowne połączenie rodziców naturalnych z dziećmi, które przebywały od pewnego czasu w rodzinie zastępczej, wymaga przygotowania. Charakter i zakres takiego przygotowania może zależeć od okoliczności każdej sprawy, zawsze wszakże wymaga aktywnego i pełnego zrozumienia współdziałania wszystkich zainteresowanych. Aczkolwiek władze krajowe muszą podejmować najwyższe starania w celu zapewnienia takiego współdziałania, ich możliwości stosowania przymusu w tym zakresie są ograniczone, jako że interesy, jak też prawa i wolności wszystkich zainteresowanych, a zwłaszcza interesy dzieci oraz ich prawa na podstawie art. 8 Konwencji, muszą być brane pod uwagę. Tam, gdzie kontakty z rodzicami naturalnymi szkodziłyby takim interesom bądź klóciłyby się z takimi prawami, należy do władz krajowych dążenie do osiągnięcia słusznej równowagi<sup>123</sup>.

Trybunał uważa, że wzięcie dziecka pod opiekę powinno być uważane za środek tymczasowy, który podlega zakończeniu, gdy tylko okoliczności na to pozwalają, oraz że wszelkie środki urzeczywistnienia opieki tymczasowej winny pozostawać w zgodzie z ostatecznym celem ponownego połączenia rodzica naturalnego z dzieckiem. W tym zakresie musi być osiągnąta równowaga między interesem dziecka co do pozostawania pod opieką publiczną a interesem rodzica co do ponownego połączenia z dzieckiem. Trybunał przypisuje szczególną uwagę najlepszym interesom dziecka, które — zależnie od ich charakteru i powagi — mogą przeważać nad interesami rodzica<sup>124</sup>.

### 3. Ocena instytucji rodziny zastępczej

Jak już wcześniej wspomniałem, rodzina zastępcza uważana jest za najlepszą formę zastępczej pieczy nad dzieckiem, ponieważ jest formą najbliższą naturalnemu środowisku<sup>125</sup>.

Dziecko, które nie może przebywać w normalnie funkcjonującej rodzinie naturalnej, ma szansę prawidłowego rozwoju poza nią. Rodzina zastępcza jest formą tymczasową umieszczenia dziecka poza rodziną naturalną. W tym okresie rodzice mogą przeanalizować powody odebrania im dziecka i zadbać o ich likwidację.

Zgodnie z art. 8 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, Państwa — Strony powinny zapewnić korzystne warunki do ponownego połączenia dziecka z jego rodzicami. Do takiej integracji potrzebne jest wstępne przygotowanie. Przede wszystkim trzeba zbadać stan fizyczny i psychiczny dziecka oraz odpowiedzieć na pytanie: czy rodzice są gotowi, aby zapewnić mu odpowiednią opiekę.

<sup>122</sup> Tamże, s. 622.

<sup>123</sup> Case of Olsson v. Sweden (No. 2), Orzecznictwo, jw., s. 627.

<sup>124</sup> Case of Johansen v. Norway, jw., s. 636.

<sup>125</sup> B. Gronowska, T. Jusudowicz, C. Mik, jw., s. 30.

Z powyższego wynika, że rodzina zastępcza jest instytucją istniejącą w pierwszej kolejności po to, aby dbać o dobro małoletniego. Władze krajowe decydujące o umieszczeniu dziecka w takiej rodzinie, muszą opierać swoje decyzje na kryterium nadrzędnego interesu tego dziecka.

W zakres pojęcia prawa do poszanowania życia rodzinnego wchodzi prawo rodzica do kontaktów z dzieckiem. Z tego wynika, że nie można pomijać interesów rodziców. Jeżeli jednak nie da się pogodzić interesu dziecka z interesem rodzica, dobro dziecka musi przeważać nad interesem tego drugiego.

We wspomnianej już sprawie p. Johansen przeciwko Norwegii, to właśnie słuszny interes dziecka zadecydował o umieszczeniu go na stałe w rodzinie zastępczej, z perspektywą adopcji.

Władze krajowe powinny szczególnie dbać o ochronę praw dziecka ponieważ jest ono człowiekiem o szczególnych potrzebach. Do trzeciego roku życia jest ono najbardziej narażone na nieprawidłowy rozwój fizyczny i psychiczny z powodu braku rodziców. Natomiast rodzina zastępcza jest instytucją, która może zastąpić mu środowisko naturalne, a tym samym uchronić je przed — wynikającymi z sieroctwa — zaburzeniami. Zaburzenia te mogłyby mieć niekorzystny wpływ na późniejsze jego życie.

#### IV. RODZINA ADOPCYJNA W ŚWIECIE STANDARDÓW PRAW CZŁOWIEKA

##### 1. Adopcja krajowa

Konwencja Praw Dziecka poświęca instytucji adopcji dwie normy. W art. 20, zobowiązującym Państwa — Strony Konwencji do zapewnienia dziecku pozbawionemu swego środowiska rodzinnego specjalnej ochrony i opieki zastępczej, wymienia adopcję jako formę rodzinnego środowiska zastępczego. Rodzinne formy wychowania dla dzieci pozbawionych własnych rodzin są preferowane. Tylko, „gdy jest to niezbędne” dziecko powinno być umieszczone w placówce opiekuńczej. Dokonując wyboru formy opieki zastępczej należy zachować ciągłość w wychowaniu dziecka i jego tożsamości etnicznej, religijnej, kulturowej i językowej. Art. 21 Konwencji bliżej precyzuje wymagania, którym powinno odpowiadać nawiązanie stosunku przysposobienia<sup>126</sup>.

Wiele uregulowań Konwencji, dotyczących praw dziecka, powinno wywierać wpływ zarówno na wykładnię wymienionych art. 20 i 21 Konwencji, jak i przepisy o adopcji prawa krajowego Państw — Stron Konwencji.

Najważniejszą zasadą dla praktyki przysposobienia jest zasada dobra dziecka. Mówi o niej art. 21 Konwencji Praw Dziecka oraz art. 8 ust. 1 Europejskiej Konwencji o Przysposobieniu Dzieci Realizacja tej zasady powinna odbywać się przez właściwą organizację przysposobienia z *upoważnienia kompetentnych władz* [...], zgodnie z *obowiązującym prawem i postępowaniem*.

<sup>126</sup> E. Hołewińska-Lapińska, Wykładnia norm o przysposobieniu w świetle Konwencji Praw Dziecka, *Paestra* 5-7(1991), s. 20.



Już z tekstu Preambuly Konwencji Praw Dziecka (ust. 5, 6 i 12) wynika przypisywanie szczególnej roli rodzinie w procesie wychowania dziecka oraz dążenie do pełnej ochrony praw rodziców, członków dalszej rodziny, a nawet środowiska dziecka, jeżeli jest to zgodne z miejscowymi obyczajami (także art. 3 ust. 2 i art. 5 Konwencji). Z prawem rodziców do osobistego wychowywania dziecka jest skorelowane prawo dziecka do poznania rodziców i pozostawania pod ich pieczą (art. 7 ust. 1 Konwencji). Art. 9 Konwencji zobowiązuje Państwa — Strony do przeciwdziałania najprostszym formom oddzielania dziecka od rodziców wbrew ich woli.

Ochrona dziecka w okresie istnienia przysposobienia jest celem Europejskiej Konwencji o Przysposobieniu Dzieci. Stosowanie Konwencji, w naturalny sposób, ulega więc wyłączeniu w przypadku osób pełnoletnich, a także spośród małoletnich, które na skutek zawarcia związku małżeńskiego lub z innych przyczyn traktowane są jak pełnoletnie oraz osób, które ukończyły 18 lat. Taka granica wieku została przyjęta z Konwencji opracowanej przez Haską Konferencję Prawa Międzynarodowego Prywatnego<sup>127</sup>.

Dobro dziecka wymaga wysłuchania przez sąd przysposobianego, który liczy mniej niż 13 lat, jeżeli może on pojąć znaczenie przysposobienia. Sąd jednak może orzec przysposobienie bez zgody dziecka, jeżeli wymaga tego jego ochrona<sup>128</sup>. Prawo dziecka do swobodnego wyrażania poglądów we wszystkich sprawach, które go dotyczą zagwarantowane jest przez art. 12 Konwencji Praw Dziecka.

Nowe problemy powstają w związku z różnymi formami umów o „zastępcze macierzyństwo”. Zawierają je osoby pragnące w przyszłości przysposobić dziecko z kobietą mającą „dla nich” urodzić dziecko za stosowną rekompensatę kosztów i trudów ciąży i porodu. Do młodych matek kierowane też bywają „oferty” przysposobienia ich dzieci w zamian za zwrot kosztów dotychczas poniesionych na ich utrzymanie i w czasie ciąży. Osoby zainteresowane starają się o zachowanie tajemnicy wymienionych transakcji. Jeżeli sąd dowiedziałby się o nich przed przyjęciem zgody na przysposobienie, powinien wszcząć postępowanie o pozbawienie matki władzy rodzicielskiej i wnikliwie zbadać sytuację dziecka, które najczęściej już znajduje się u „nabywców”<sup>129</sup>.

Wybór kandydata najodpowiedniejszego, spośród wielu oczekujących na przysposobienie, powinien następować w ramach postępowania przygotowującego adopcję<sup>130</sup>.

Jeżeli orzeczone przysposobienie jest całkowite, automatycznie sporządza się nowy akt urodzenia dziecka. Dawny akt nie podlega skreśleniu, ale nie jest ujawniony i nie wydaje się z niego odpisów, chyba że zażąda tego sąd w sprawie, w której uzna to za konieczne<sup>131</sup>.

Na podstawie art. 7 Konwencji Praw Dziecka, który mówi, że dziecko ma *prawo poznania swoich rodziców*, dawny akt urodzenia może być udostępniony przysposobionemu.

<sup>127</sup> Komentarz do Europejskiej Konwencji o przysposobieniu Dzieci, w: *Standardy prawne*, jw., s. 26.

<sup>128</sup> E. Hołewińska-Lapińska, *Przysposobienie*, jw., s. 360.

<sup>129</sup> Tenże, *Wykładnia norm*, jw., s. 23.

<sup>130</sup> Tamże, s. 21.

<sup>131</sup> E. Hołewińska-Lapińska, *Przysposobienie*, jw., s. 364.

Z powyższego wynika, że Konwencja Praw Dziecka nakłada na Państwa — Strony obowiązek szczególnej dbałości o dobro przysposobianego dziecka stworzenia warunków dla pełnej swobody podejmowania i wyrażania zgody na przysposobienie przez osoby zainteresowane oraz niekomercyjnego traktowania wszelkich działań zmierzających do zorganizowania dziecku pozbawionemu opieki własnej rodziny — zastępczego środowiska rodzinnego<sup>132</sup>.

## 2. Adopcja zagraniczna

Pojęcie „adopcja zagraniczna” używane jest na określenie przysposobienia małoletniego dziecka, powodującego przeniesienie go na stałe za granicę. Termin ten nie jest ścisły (w aktach międzynarodowych używa się terminu „adopcja do innego kraju”, „adopcja między państwami”, „adopcja międzynarodowa”), ale jest powszechnie używany przez praktyków przygotowujących przysposobienie, sędziów, pracowników sądów rodzinnych i adwokatów. Terminem tym posługiwali się także posłowie podczas dyskusji nad projektem ustawy o wyrażeniu zgody na ratyfikację przez Polskę Konwencji Praw Dziecka<sup>133</sup>.

Art. 21 lit. b Konwencji Praw Dziecka nakłada na organ orzekający przysposobienie związane z przeniesieniem dziecka do innego kraju obowiązek ustalenia, iż w kraju ojczystym nie można było zapewnić dziecku żadnego odpowiedniego sposobu opieki. Norma ta nakazuje traktować adopcję zagraniczną jako zastępczy środek opieki nad dzieckiem, jeżeli nie może być ono umieszczone w rodzinie zastępczej lub adopcyjnej w kraju<sup>134</sup>. Natomiast art. 20 Konwencji stanowi, że przy wyborze odpowiednich rozwiązań należy w sposób właściwy uwzględnić wskazania w zachowaniu ciągłości w wychowaniu dziecka oraz jego tożsamości etnicznej, religijnej, kulturowej i językowej. Wynika z tego podstawowa zasada pierwszeństwa adopcji „krajowych” przed „zagranicznymi”.

Stosowanie art. 21 Konwencji powinno doprowadzić do wyeliminowania sytuacji, w których zachodzi konkurencja pomiędzy rodzinami „krajowymi” i „zagranicznymi” pragnącymi przysposobić dziecko. Przysposobienie połączone z przeniesieniem dziecka do innego państwa traktowane jest przez Konwencję jako rozwiązanie „ostatniej szansy”<sup>135</sup>.

Art. 21 lit. b Konwencji nie ma zastosowania do przypadków przysposobienia dziecka przez osobę stale zamieszkałą za granicą, jeżeli adopcja nie powoduje przeniesienia dziecka do innego kraju, gdyż przebywa ono już poza swoim krajem ojczystym, zaś jego pobyt tam nie jest (i w założeniu nie ma być) krótkotrwały<sup>136</sup>.

Najczęściej taka sytuacja będzie miała miejsce wtedy, gdy dziecko wyemigrowało z jednym z rodziców (z reguły z matką) do innego państwa, zaś wniosek o jego przysposobienie złożył aktualny małżonek rodzica, obywatel państwa pobytu

<sup>132</sup> Tenże, Wykładnia norm, jw., s. 27.

<sup>133</sup> Tenże, Nowelizacja norm o przysposobieniu — adopcje zagraniczne, *Monitor Prawniczy* 11(1995), s. 324.

<sup>134</sup> Tenże, Adopcja zagraniczna, jw., s. 19.

<sup>135</sup> Tamże, s. 21.

<sup>136</sup> Tenże, Wykładnia norm, jw., s. 23.

dziecka. Dziecko przeważnie jest już wychowywane w rodzinie wnioskodawcy, zaś orzeczenie przysposobienia zalegalizuje istniejący stan faktyczny, poprawiając najczęściej sytuację prawną dziecka (np. przyspieszając nabycie obywatelstwa państwa pobytu). Oczywiście, mogą zachodzić przeszkody co do takiego rozstrzygnięcia, w szczególności brak zgody na przysposobienie drugiego rodzica, jeżeli jest znany i uprawniony do wyrażenia zgody<sup>137</sup>.

Art. 21 lit. b Konwencji nie stosuje się również w przypadku, kiedy o przysposobienie ubiega się rodzina, która już uprzednio przysposobiła rodzeństwo dziecka, o którego adopcję stara się aktualnie<sup>138</sup>.

Orzeczenie przysposobienia dziecka przez osobę stale zamieszkującą za granicą można również uzasadnić prawem krewnych do jego wychowania, gdy dziecko nie znajduje się pod pieczę rodziców (art. 5 Konwencji). Jest tak w szczególności wtedy, gdy wnioskodawcy będą blisko spokrewnieni lub spowinowaceni z dzieckiem, które w kraju nie ma żadnej bliskiej rodziny (np. rodzice dziecka zginęli w wypadku, a dziecko pragną przysposobić relatywnie młodzi jeszcze dziadkowie lub któreś z rodzeństwa zmarłych rodziców — stale zamieszkujący w innym państwie). Przeciwno powierzeniu dziecka takim krewnym mogłyby przemawiać tylko istnienie w kraju kandydatów do przysposobienia dziecka bliższych dziecku od krewnych, z uwagi na rzeczywiście istniejące trwale i serdeczne związki przyjaźni<sup>139</sup>.

Naczelną zasadą orzekania w sprawach z zakresu adopcji zagranicznej, tak jak w przypadku adopcji krajowej, jest zasada dobra dziecka. Art. 21 lit. c Konwencji Praw Dziecka zobowiązuje do dbałości o to, aby dziecko adoptowane przez obywateli innego kraju miało zabezpieczenie gwarancyjne i poziom życia odpowiednio do tych, które byłyby zapewnione w przypadku adopcji krajowej. „Zabezpieczenie gwarancyjne” wyrażać się powinno w niezwłocznym uznaniu orzeczenia adopcyjnego i nabycia przez dziecko obywatelstwa państwa, w którym ma zamieszkać. System prawny tego państwa winien gwarantować dziecku pozycję taką, jaka przysługuje dzieciom pochodzącym z małżeństwa<sup>140</sup>.

Realizacja tego wymagania może nastąpić przez właściwy dobór przysposabiającego. Nie powinno się orzekać przysposobienia, jeżeli sytuacja prawna dziecka będzie pod jakimkolwiek względem gorsza od tej, jaką przewiduje prawo krajowe. Dlatego też w postępowaniu adopcyjnym konieczne jest dokładne ustalenie obywatelstwa dziecka po ewentualnym jego przysposobieniu oraz sytuacji prawnej przysposobionego dziecka w kraju, w którym miałyby zamieszkać. Wyniki takich ustaleń mogłyby przesądzić o doborze przysposabiających spośród obywateli takiego państwa, którego prawo stwarza najkorzystniejszą sytuację dla przysposobionego cudzoziemca. Kolejnym etapem postępowania powinno być przeprowadzenie stosownych badań diagnostycznych zapewniających optymalny dobór rodziny dla dziecka<sup>141</sup>.

<sup>137</sup> Tamże, s. 24.

<sup>138</sup> T e n Ź e, Adopcja zagraniczna, jw., s. 25.

<sup>139</sup> T e n Ź e, Wykładnia norm, jw., s. 25.

<sup>140</sup> Tamże, s. 25.

<sup>141</sup> T e n Ź e, Adopcja zagraniczna, jw., s. 23.

Zdarzają się przypadki urodzeń dzieci za granicą i porzucenia ich tam. Różne zdarzenia losowe mogą też sprawić, że dzieci które opuściły swój kraj legalnie, pod pieczę jednego lub obojga rodziców, w kraju pobytu zostaną tej pieczy pozbawione (np. w związku ze śmiercią lub zaginięciem rodziców, długotrwałą ich chorobą, uwięzieniem, lub porzuceniem dzieci)<sup>142</sup>. Czasami dzieci znajdują opiekunów wśród osób stale zamieszkujących w kraju ich pobytu. Jeżeli zostaną nawiązane rzeczywiście stosunki rodzinne, zalegalizowanie ich przez przysposobienie będzie zapewne najbardziej odpowiednią formą zastępczej rodziny dla dziecka.

Odmienne natomiast należy oceniać przypadki wywożenia dzieci przez rodziców lub inne uprawnione osoby za granicę w celu umożliwienia ich adopcji przez cudzoziemców. Również sprzeczne z Konwencją jest urodzenie dziecka za granicą w wykonaniu umowy o „zastępcze macierzyństwo”<sup>143</sup>.

Ustawodawca wychodząc z założenia, że decyzje rodziców będą zawsze wyrazem troski o dobro dziecka, przyznaje im prawo do wyrażenia zgody na przysposobienie. Powstaje więc pytanie, czy decyzja rodziców o powierzenie dziecka osobie stale zamieszkałej za granicą wyrażona w formie zgody na przysposobienie przez nią dziecka powinna być wiążąca? Czy można ją uznać za jednoznaczną z ustaleniem, że w kraju ojczystym nie było żadnego odpowiedniego zastępczego środowiska dla dziecka?<sup>144</sup>

Fakt, że władza rodzicielska przysługuje rodzicom w pełnym zakresie, nie jest równoznaczny ze stwierdzeniem, że sprawują ją należycie, zgodnie z dobrem dziecka. Wyrażenie zgody na adopcję jest wyrazem rezygnacji z uprawnień i obowiązków wobec dziecka, i najczęściej nie jest przejawem troski o dalsze jego losy. Motywy wyrażenia zgody — najczęściej nieujawnione — mogą być wysoce naganne (w szczególności może wchodzić w grę świadczenie majątkowe na rzecz rodzin w zamian za udzielenie zgody). Decyzja rodzinna nie może więc być w każdym przypadku wiążąca dla sądu<sup>145</sup>.

Rodzice mogą odmówić zgody, jeśli nie akceptują osoby pragnącej przysposobić ich dziecko. Jeżeli jednak uniemożliwiają w ten sposób przysposobienie dziecka, nad którym osobiście nie sprawują pieczy, przez jedną lub kilka rodzin zamieszkałych w kraju, to nie będzie to równoznaczne ze stwierdzeniem, że w kraju nie udało się znaleźć dla dziecka odpowiedniej rodziny adopcyjnej, nie ma więc przeszkód do przysposobienia go przez osobę zamieszkałą za granicą. Tylko wyjątkowo takie stanowisko rodziców może być uzasadnione. Z reguły będzie ono, wraz z innymi okolicznościami, przemawiało za pozbawieniem ich władzy rodzicielskiej<sup>146</sup>.

Stosowanie Konwencji Praw Dziecka powinno w sposób radykalny ograniczyć liczbę przysposobień połączonych z przeniesieniem dzieci do innych państw (a praktycznie wyeliminować adopcje małych, zdrowych dzieci). Za orzeczeniem takiej adopcji przemawia niemożliwość zapewnienia dziecku niepełnosprawnemu *normalnego życia w warunkach zapewniających jego godność [...] niezależność*

<sup>142</sup> T e n ż e, Wykładnia norm, jw., s. 24.

<sup>143</sup> T e n ż e, Adopcja zagraniczna, jw., s. 24.

<sup>144</sup> Tamże, s. 25.

<sup>145</sup> Tamże.

<sup>146</sup> Tamże.

oraz [...] aktywne uczestnictwo dziecka w życiu społeczeństwa<sup>147</sup> oraz poziom zdrowia i udogodnień w zakresie leczenia chorób i rehabilitacji<sup>148</sup>.

Rozwiązania Konwencji dotyczące adopcji międzypaństwowej mają służyć ograniczeniu licznie występujących przypadków handlu dziećmi i zjawisk do handlu tego zbliżonych<sup>149</sup>. Państwa zamożne zabezpieczają losy swoich obywateli w taki sposób, że ich przysposobienie połączone z przeniesieniem do innych państw należy do rzadkości. Dzieci z państw biednych są kandydatami do przysposobienia. Powinno się ono odbywać tak, aby prawa dzieci wymienione w Konwencji, nie były naruszone, a przeniesienie dziecka do innego państwa następowało tylko wtedy, gdy jest rzeczywiście konieczne.

Państwa — Strony Konwencji zobowiązują się więc do podejmowania wszelkich środków zapewniających, aby w przypadku adopcji do innego kraju osoby w niej zaangażowane nie uzyskały z tego powodu nieestosownych korzyści finansowych<sup>150</sup>. Wszelkie nieprawidłowości prowadzące do uzyskiwania nieuzasadnionych, a więc nie będących odpowiednikiem rzeczywiście i legalnie poniesionych wydatków, korzyści oznaczają naruszenie art. 11 Konwencji (zakaz nielegalnego transportu i wywozu dzieci za granicę) i art. 35 (zakaz handlu dziećmi „w jakiegokolwiek formie”)<sup>151</sup>.

### 3. Pojęcie rodziny adopcyjnej

Przysposobienie dziecka powoduje powstanie nowej rodziny określonej pojęciem „rodziny adopcyjnej”. Między dzieckiem a rodzicami adopcyjnymi tworzą się nowe więzi, takie jakie istnieją w naturalnym środowisku rodzinnym.

Ze względu na to, że dziecko zostaje nieodwracalnie włączone do rodziny adopcyjnej, niezbędnym jest zerwanie wszelkich więzi z rodzicami naturalnymi<sup>152</sup>.

Podstawową zasadą dla praktyki przysposobienia jest zasada dobra dziecka. Wyraża ją art. 8 ust. 1 Europejskiej Konwencji o Przysposobieniu Dzieci oraz art. 21 Konwencji Praw Dziecka.

Art. 8 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, dopuszczając ingerencję państwa w życie rodzinne, również ma na względzie interesy dziecka. Zaznacza bowiem, że ingerencja taka jest uzasadniona tylko wtedy, gdy jest ona zgodna z prawem oraz ma na celu ochronę zdrowia i moralności i ochronę praw i wolności innych osób. Chodzi tutaj, przede wszystkim, o ochronę praw i wolności dziecka.

Nie można tutaj pominąć praw rodziców naturalnych. Jeżeli jednak ich interes nie będzie się zgadzał z interesem dziecka, wtedy dobro dziecka jest brane pod uwagę w danej sprawie jako kryterium nadrzędne.

<sup>147</sup> Por. Konwencja Praw Dziecka, art. 23.

<sup>148</sup> Tamże, art. 24.

<sup>149</sup> A. Łopatką, Wykonywanie postanowień Konwencji Praw Dziecka, *Państwo i Prawo* 1(1991), s. 102.

<sup>150</sup> Por. Konwencja, art. 21 lit. d.

<sup>151</sup> E. Hołewińska-Lapińska, Wykładnia norm. jw., s. 27.

<sup>152</sup> Por. Europejska Konwencja o Przysposobieniu Dzieci, art. 10.

Przykładem takiej sprawy jest sprawa wniesiona przed Trybunał w Strasburgu przez panią Johansen, o której wspomniałem w poprzednim punkcie.

Powódka twierdziła, że umieszczenie jej córki na stałe w rodzinie zastępczej, z perspektywą adopcji było ingerencją w jej prawo do poszanowania życia rodzinnego.

Po zbadaniu wszystkich okoliczności, Trybunał doszedł do wniosku, że powody wskazane przez Rząd były uzasadnione i konieczne w demokratycznym społeczeństwie z punktu widzenia kryterium nadrzędnego interesu dziecka. Co więcej, orzekł, że umieszczenie dziecka w rodzinie adopcyjnej dawałoby lepsze szanse powodzenia od długotrwałej opieki zastępczej<sup>153</sup>.

W sprawie p. Kroon przeciwko Holandii, p. Zerrouk zarzucał, że odmowa przyznania mu prawa uznania Samira była naruszeniem art. 8 Konwencji<sup>154</sup>.

Rząd twierdził, że między p. Zerroukiem a p. Kroon i Samirem nie istniała więź, która oznaczałaby „życie rodzinne”. Ponieważ Samir zrodził się, ze stosunku pozamałżeńskiego, nie istniała żadna więź *ipso iure* p. Kroon i p. Zerrouk zdecydowali się nie zawierać związku małżeńskiego<sup>155</sup>.

Rząd wskazał na możliwość adoptowania Samira przez Zerrouka pod warunkiem pobrania się z matką.

Trybunał przypomina, że pojęcie „życia rodzinnego” w art. 8 nie jest ograniczone wyłącznie do stosunków opartych na małżeństwie, ale może ograniczać inne „więzi rodzinne” *de facto*, w których strony żyją razem w związku pozamałżeńskim. Dziecko zrodzone z takiego stosunku stanowi — od chwili narodzin i z mocy samego tego faktu — część owej „komórki rodzinnej”. Istniała zatem między Samirem a p. Zerroukiem więź oznaczająca życie rodzinne, bez względu na wkład tego ostatniego w pieczę i wychowanie jego syna<sup>156</sup>.

Ponadto Trybunał doszedł do wniosku, że rozwiązanie, które umożliwia ojcu stworzenie więzi prawnej z dzieckiem, z którym ma on węzeł sprowadzający się do życia rodzinnego, jedynie jeśli ożeni się z matką dziecka, nie może być uważana za dające się pogodzić z pojęciem poszanowania życia rodzinnego. Takie poszanowanie wymaga, by ojciec biologiczny dziecka i rzeczywistość społeczna przeważały nad domniemaniem prawnym. Doszło zatem do naruszenia art. 8<sup>157</sup>.

#### 4. Proceduralne gwarancje praw rodziców naturalnych

##### A. Wymagany model postępowania adopcyjnego

Adopcja powinna następować dla dobra dziecka. Realizacja tej zasady powinna odbywać się przez właściwą organizację przysposobienia z *upoważnienia kompetentnych władz* [...], *zgodnie z obowiązującym prawem i postępowaniem*. Powinna ona gwarantować, uwzględniając wszelkie dostępne środki dowodowe i infor-

<sup>153</sup> Case of Johansen v. Norway, Orzecznictwo, jw., s. 637.

<sup>154</sup> Case of Kroon and Others v. the Netherlands, Orzecznictwo, jw., s. 593.

<sup>155</sup> Tamże, s. 595.

<sup>156</sup> Tamże, s. 594.

<sup>157</sup> Tamże, s. 597.

macje, przestrzeganie praw dziecka, jego rodziców, krewnych, opiekunów prawnych. Szczególną rolę powinno odgrywać uzyskanie zgody na adopcję od wszystkich zainteresowanych osób *po przeprowadzeniu z nimi niezbędnych konsultacji*<sup>158</sup>.

Już z tekstu Preambuly do Konwencji Praw Dziecka<sup>159</sup> wynika przypisywanie szczególnej roli rodzinie w procesie wychowania dziecka oraz dążenia do pełnej ochrony praw rodziców naturalnych, członków dalszej rodziny, a nawet środowiska dziecka, jeżeli jest to zgodne z miejscowymi obyczajami<sup>160</sup>.

Z prawem rodziców do osobistego wychowania dziecka jest skorelowane prawo dziecka do poznania rodziców i pozostawania pod ich pieczę<sup>161</sup>. Art. 9 Konwencji zobowiązuje Państwa — Strony do przeciwdziałania najrozmaitszym formom oddzielania dziecka od rodziców wbrew ich woli.

Wszelkie nieprawidłowości w zakresie ingerowania w wykonywanie władzy rodzicielskiej, uzyskiwania zgody na adopcję, nieuzasadniona odmowa ustanowienia rodziną zastępczą bliskich krewnych dziecka itp., które w ostatecznym efekcie prowadzą do sytuacji prawnej dziecka umożliwiającej jego przysposobienie, będą stanowiły naruszenie wymienionych postanowień Konwencji. W szczególności naruszenia te będą miały miejsce wówczas, gdy określone postępowania będą prowadzone nieobiektywnie i pośpiesznie w celu umożliwienia zaplanowanej i już zorganizowanej adopcji, zwłaszcza zagranicznej, której orzeczenie praktycznie uniemożliwi rodzicom, uprzednio zaniedbującym swe obowiązki, odzyskanie dziecka, choćby zaistniały okoliczności uzasadniające przywrócenie im władzy rodzicielskiej<sup>162</sup>.

Wyrażenie zgody na przysposobienie przez uprawnione do tego osoby powinno nastąpić *po przeprowadzeniu z nimi niezbędnych konsultacji*. To stwierdzenie Konwencji nakłada na sąd obowiązek szczególnie dokładnego informowania o rodzicach i skutkach przysposobienia. Konieczna jest także wyjątkowa dbałość o to, aby zgoda była wyrażona w pełni świadomie i swobodnie<sup>163</sup>.

Wszelkie nieprawidłowości przy przyjmowaniu zgody od rodziców, którzy udzielają jej w sposób wadliwy, mogą być równoznaczne z naruszeniem ich prawa do wychowania dziecka. Szczególnie niepokojące są zdarzające się przypadki oddzielania dziecka od matki bezpośrednio po opuszczeniu przez nią szpitala położniczego, gdy na zgodę matki znajdującej się często w bardzo złożonej i trudnej sytuacji życiowej, pieczę nad dzieckiem przejmują osoby pragnące je przysposobić<sup>164</sup>.

Brak kontaktu z dzieckiem powoduje, że matka częstokroć wyraża przed sądem zgodę na adopcję nie podjąwszy nawet próby nawiązania z dzieckiem kontaktu emocjonalnego. Dlatego też zgoda najczęściej może być wyrażona po upływie

<sup>158</sup> Por. Konwencja Praw Dziecka, art. 21 lit. a.

<sup>159</sup> Ustęp 5, 6 i 12.

<sup>160</sup> Por. Konwencja, art. 3 ust. 2 i art. 5.

<sup>161</sup> Por. Konwencja, art. 7 ust. 1.

<sup>162</sup> E. Hołewińska-Lapińska, Wykładnia norm, *op. cit.*, s. 21.

<sup>163</sup> Tamże, s. 22.

<sup>164</sup> Tamże.

6 tygodni od daty urodzenia dziecka<sup>165</sup>. Rozwiązanie to ma na celu ochronę praw matki do dziecka.

6 tygodni od porodu to okres, w którym kobieta może znajdować się pod jego wpływem i dlatego jej świadomość i swoboda w podjęciu decyzji i wyrażeniu woli może być ograniczona<sup>166</sup>.

Powyższe rozwiązania niewątpliwie preferują interes rodziców, jednakże mają one zastosowanie tylko w przypadkach zgodnych z dobrem dziecka. W sytuacjach, kiedy rodzic nie może lub nie jest w stanie wyrazić zgody albo gdy odmawia jej wyrażenia, właściwy organ może zrezygnować ze zgody lub nie przyjąć odmowy jej udzielenia.

## B. W obronie praw ojców w kontekście postępowania adopcyjnego

Prawa ojca stanowią ważny aspekt w obszarze międzynarodowej ochrony praw mężczyzny. Najpoważniejszą część orzecznictwa Trybunału Europejskiego w Strasburgu traktującego o ochronie mężczyzn przed rzekomą dyskryminacją, zajmują właśnie sprawy tak czy inaczej związane z życiem rodzinnym w ogóle, a z ojcostwem i jego konsekwencjami — w szczególności<sup>167</sup>.

Przykładem naruszenia praw ojca jest sprawa Keegan przeciwko Irlandii. Powód przebywał w związku pozamałżeńskim, z którego zrodziło się dziecko. Europejska Komisja Praw Człowieka uznała, że między p. Keeganem a jego córką istniały więzi, które były wystarczające dla ukształtowania życia rodzinnego; *córka jego była owocem zaplanowanej decyzji podjętej w kontekście stosunku miłosnego*.

W związku z rozpatrywaną sprawą Trybunał podkreślił, że *współżycie między powodem a matką dziecka trwało przez dwa lata, a przez rok zamieszkiwali oni ze sobą; [...] poczucie ich dziecka było wynikiem przemyślanej decyzji i planowali oni również pobrać się, a zatem ich stosunek w tym czasie miał znaczenie życia rodzinnego z punktu widzenia art. 8. Fakt, iż został on później zerwany, nie zmienia tego wniosku w większym stopniu, niż gdyby chodziło o związek, który stanowił legalne małżeństwo, a w podobnej sytuacji uległ zakończeniu. Co za tym idzie, od chwili narodzin dziecka istniała między powodem a jego córką więź sprowadzająca się do życia rodzinnego*<sup>168</sup>.

Po zerwaniu więzi między rodzicami, dziecko zostało potajemnie oddane do adopcji przez swoją matkę. Zdaniem Trybunału: *Fakt, że prawo irlandzkie pozwala na potajemne przeznaczenie dziecka do adopcji bez wiedzy i zgody powoda, prowadząc do powiązania dziecka z proponowanymi rodzicami adopcyjnymi oraz do późniejszego podjęcia orzeczenia adopcyjnego, sprowadza się do ingerencji w jego prawo do poszanowania życia rodzinnego*<sup>169</sup>.

Konwencja Praw Dziecka stwierdza, że w toku postępowania adopcyjnego wymagane jest wyrażenie zgody na przysposobienie przez uprawnione do tego

<sup>165</sup> Por. Europejska Konwencja o Przysposobieniu Dzieci, art. 5 ust. 4.

<sup>166</sup> E. Hołewińska-Lapińska, Przysposobienie, *juw.*, s. 361.

<sup>167</sup> Sprawa Keegan przeciwko Irlandii, *opr. T. Jasudowicz, juw.*, s. 101.

<sup>168</sup> Tamże, s. 101.

<sup>169</sup> Tamże.



osoby (głównie rodzice), co powinno nastąpić po przeprowadzeniu z nimi niezbędnych konsultacji. Konieczna jest także wyjątkowa dbałość o to, aby zgoda była wyrażona w pełni świadomie i swobodnie<sup>170</sup>.

Trybunał ustalił, że w niniejszej sprawie został również naruszony art. 6 ust. 1 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka w kontekście postępowania adopcyjnego, w którym powodowi nie przysługiwało żadne *locus standi*, w następstwie czego *szala dotycząca dobrobytu dziecka przechylona została na korzyść przewidywanych rodziców adopcyjnych*; wobec powyższego nie jest już konieczne rozstrzygnięcie czy Zarząd Adopcyjny, który pełni pewne funkcje quasi-sądowe, stanowi sąd w znaczeniu art. 6 ust. 1. Podobnie nie uważał Trybunał za konieczne, badać kwestię naruszenia art. 14 Konwencji, w związku z zarzutem niedopuszczalnej dyskryminacji naturalnego ojca — kawalera w porównaniu z ojcem małżeńskim<sup>171</sup>.

Ostatecznie Trybunał jednocześnie stwierdził naruszenie art. 8 i art. 6 ust. 1 Konwencji (prawo do słusznego procesu), jak również zasądził na korzyść powoda „słuszne zadośćuczynienie”. Trybunał uznał, że odszkodowanie jest w tej sprawie właściwe przez wzgląd na traumę, niepokój i poczucie niesprawiedliwości, jakich musiał doświadczyć powód w następstwie postępowania prowadzącego do adopcji jego córki<sup>172</sup>.

Tylko pozornie J. Keegan może się czuć usatysfakcjonowany. Niby odniósł zwycięstwo. Cóż to jednak za zwycięstwo, skoro przedmiot walki — córka, więzi z nią, opieka nad nią i dbanie o jej rozwój — zostały bezpowrotnie utracone. Biorąc pod uwagę rozsądne planowanie narodzin dziecka, troskliwe zainteresowanie nim od chwili jego narodzin, uprzejme dochodzenie należnych mu praw rodzicielskich i opiekuńczych, należy stwierdzić, że bardzo mu na owym dziecku zależało, a więc żadna rekompensata pieniężna nie zdoła wynagrodzić mu straty.

Sprawa ta po raz kolejny pokazuje, że — mimo ustawicznego proklamowania równych praw małżonków w tym zakresie, zarówno co do litery prawa, jak zwłaszcza w praktyce stosowania tego prawa — prawa ojca zbyt łatwo mogą zostać zlekceważone czy nadmiernie uszczuplone. Trybunał Europejski po raz kolejny staje w obliczu sytuacji, w której stworzenie w złej wierze faktów dokonanych prowadzi do nieodwracalności takiej sytuacji, ze względu na nowo ukształtowane więzi i interesy samego dziecka. I tak, zła wiara i bezprawne lub stanowiące rażące nadużycie prawa działanie jest premiowane, a ojcu „na otarcie łez” przypada odszkodowanie i wątpliwa satysfakcja z bezowocnej wygranej „w prawie i w teorii”<sup>173</sup>.

## 5. Ocena instytucji rodziny adopcyjnej

Brak opieki rodzicielskiej, zwłaszcza we wczesnym okresie rozwoju dziecka, powoduje różnorodne zaburzenia rozwojowe i charakterologiczne.

<sup>170</sup> E. Hołewińska-Lapinińska, Wykładnia norm, jw., s. 25.

<sup>171</sup> Sprawa Keegan przeciwko Irlandii, jw., s. 105.

<sup>172</sup> Tamże.

<sup>173</sup> Tamże, s. 106.

Małe dziecko posiada wiele potrzeb psychicznych, jak: potrzeba bezpieczeństwa, kontaktu emocjonalnego i społecznego, miłości oraz uznania. Bez zaspokojenia ich nie może się ono prawidłowo rozwijać. Wszystkie te potrzeby zaspokajają rodzice naturalni lub, jeżeli z różnych przyczyn jest to niemożliwe, rodzice adopcyjni.

Interesujące badania przeprowadził H.M. Skeels<sup>174</sup> w zakładzie specjalnym. Połowę dzieci upośledzonych umysłowo oddał on pod indywidualną opiekę dorosłym mieszkańcom zakładu. Druga połowa dzieci pozostała w sierocińcu. Po prawie dwuletnim okresie zbadano iloraz inteligencji dzieci. Okazało się, że u dzieci objętych indywidualną opieką nastąpił wzrost inteligencji o około 20 punktów w porównaniu ze stanem wyjściowym. Po zbadaniu, dzieci z zakładu zostały zaadoptowane. Po trzydziestu latach prześledzono losy badanych osób. Z grupy adopcyjnej wszyscy utrzymywali się samodzielnie, część skończyła szkoły średnie, natomiast dzieci z sierocińca nadal, jako osoby dorosłe, przebywały w zakładzie, niektóre z nich wcześniej zmarły.

W badaniach Goldfarba<sup>175</sup> przestudiowano dokładnie rozwój dwu grup dzieci w wieku od 10 do 14 lat. Obie te grupy rozstały się z rodzicami w wieku 9 miesięcy. Pierwsza grupa została zaraz adoptowana, a druga przebywała do 3 roku życia w zakładzie. Grupa ta była bardziej agresywna, mniej dojrzała społecznie, mniej inteligentna i nie odwzajemniająca uczuć. Żadnych z tych zaburzeń nie przejawiały dzieci z grupy pierwszej.

Powyższy materiał dostarcza podstaw do stwierdzenia, iż sieroctwo ma niekorzystny wpływ na rozwój fizyczny, emocjonalny, społeczny i intelektualny dziecka. Im krótszy okres czasu trwa stan sieroctwa, tym łatwiej wyeliminować niekorzystne zmiany, jakie się pojawiają w wychowaniu dziecka.

Z tego wynika, że w sytuacjach, gdy dziecko z różnych powodów nie może mieć zapewnionego naturalnego środowiska, najlepszym wyjściem jest umieszczenie go w rodzinie adopcyjnej. Jest to element ochrony jego dobra. Konwencja Praw Dziecka w art. 21 podkreśla, że przysposobienie powinno następować tylko w oparciu o naczelną kryterium, którym jest słuszny interes dziecka.

Również Europejska Konwencja Praw Człowieka chroni prawa dziecka, pozwalając w art. 8 na ingerencję w prawo do poszanowania życia rodzinnego. Trybunał w Strasburgu, interpretując art. 8, dopuszcza odebranie praw rodzicom, którzy nie zapewniają dziecku odpowiedniego wychowania i, jeżeli zależy od tego dobro dziecka, uznaje adopcję za najodpowiedniejsze wyjście. Przykładem jest, wspomniane już wcześniej, umieszczenie córki pani Johansen na stałe w rodzinie zastępczej, z perspektywą przysposobienia. Trybunał doszedł do wniosku, że w tej i w podobnych sytuacjach adopcja jest bardziej korzystna dla dziecka niż długotrwała opieka w rodzinie zastępczej.

Dziecko bardzo silnie odczuwa brak rodziców. Wywołuje to u niego szereg zaburzeń, prowadząc w konsekwencji do psychopatyzacji jednostki. Rozwój tych zaburzeń można przerwać, a same zaburzenia usunąć przez odpowiednio wczesne

<sup>174</sup> K. Kotlarski, O niektórych problemach adopcji, *Zeszyty Naukowe* 27–28 (1988), s. 177.

<sup>175</sup> M. Kaiper, Potrzeba matki — podstawową potrzebą małego dziecka, *Psychologia Wychowawcza* 4(1984), s. 369–384.

udzielenie dziecku pomocy w formie umieszczenia go w rodzinie adopcyjnej. Powinno się zatem popierać i umożliwiać jak najwcześniejsze przysposobienia.

Rodzina adopcyjna ma ogromne znaczenie dla dobra dziecka z co najmniej dwóch względów: zapewnia dziecku prawidłowy rozwój psychiczny i fizyczny oraz zapobiega — przez prawidłowe warunki wychowania — psychopatyzacji i gwarantuje tym samym, że ten bardzo głęboki defekt psychiczny nie będzie przenoszony na dalsze pokolenia drogą dziedziczenia społecznego.

## V. AKTUALNE PROBLEMY ADOPCJI W PRAWIE I W PRAKTYCE POLSKIEJ

### 1. Adopcja krajowa — unormowanie i jego realizacja

Przysposobienie (adopcja, usynowienie) to ogólnie rzecz biorąc powstały z woli osób zainteresowanych taki stosunek prawny, jaki istnieje między rodzicami a dzieckiem. Funkcją przysposobienia jest zapewnienie należytych warunków rozwoju dziecku pozbawionemu naturalnego środowiska rodzinnego lub żyjącemu wprawdzie w taki środowisku, ale o charakterze niepełnym (dzieci pozamałżeńskie lub z małżeństw rozbitych)<sup>176</sup>.

Od 19. października obowiązuje w Polsce ustawa z dnia 26 maja 1995 r. „O zmianie ustawy Kodeks rodzinny i opiekuńczy oraz niektórych innych ustaw” normująca przysposobienie. Ustawa ta rozszerzyła możliwość orzekania, przysposobienia pełnego — nierozzerwalnego. Ten rodzaj adopcji najlepiej zabezpiecza dobro przysposabianego dziecka, nieodwracalnie włączonego do nowej rodziny oraz interesy przysposabiających, którzy z reguły pragną, aby ich rodzicielstwo zastępcze nie różniło się od naturalnego<sup>177</sup>.

Art. 114 Kodeksu rodzinnego i opiekuńskiego stanowi, że przysposobić można osobę małoletnią, i wymaganie małoletniości powinno być spełnione w dniu złożenia wniosku o przysposobienie. Adopcja może nastąpić tylko dla dobra dziecka. Dla oceny czy przysposobienie temu posłuży, ważne jest przeprowadzenie przez kuratora lub odpowiednią placówkę specjalistyczną wywiadu środowiskowego weryfikującego kwalifikacje oraz sytuację materialną przysposabiającego<sup>178</sup>.

Do orzeczenia o adopcji potrzebna jest pozytywna opinia co do osoby przysposabiającej. Chodzi tutaj przede wszystkim o warunki jakim musi odpowiadać ta osoba. Mówi o nich art. 114 k.r.o.: przysposabiający musi mieć pełną zdolność do czynności prawnych, musi posiadać kwalifikacje osobiste (odpowiednie cechy osobiste: poziom umysłowy, moralny, zdolności wychowawcze). Poza tym między przysposabiającym a dzieckiem musi istnieć odpowiednia różnica wieku<sup>179</sup>.

<sup>176</sup> M. Lech-Chelmińska, V. Przybyła, Kodeks rodzinny i opiekuńczy. Praktyczny komentarz, Warszawa 1996, s. 215.

<sup>177</sup> E. Hołewińska-Lapińska, Przysposobienie, *iw.*, s. 360.

<sup>178</sup> M. Lech-Chelmińska, V. Przybyła, *iw.*, s. 216.

<sup>179</sup> Powszechnie przyjmuje się, że odpowiednia różnica wieku to cecha, jaka normalnie musi istnieć między rodzicami a dziećmi, a więc w zasadzie 18 lat. Nie jest to jednak różnica bezwzględnie obowiązująca.

Przysposobić wspólnie mogą tylko małżonkowie<sup>180</sup>. Ustawa dopuszcza jednak adopcję dziecka przez jedną osobę. Jeśli jednak ta ostatnia pozostaje w związku małżeńskim, na przysposobienie musi wyrazić zgodę jej małżonek.

W świetle art. 117<sup>1</sup> k.r.o., śmierć przysposabiającego nie powoduje ustania przysposobienia, a jednocześnie stosunku przysposobienia nie można wtedy rozwiązać. Nowelą z dnia 26 maja 1995 r. umożliwiono ponowną adopcję, zrównując sytuację przysposobionego dziecka z sytuacją dziecka naturalnego poprzez potraktowanie śmierci przysposabiającego na równi z utratą jednego z rodziców<sup>181</sup>.

Kodeks rodzinny i opiekuńczy normuje również postępowanie adopcyjne, podczas którego wymagane jest wysłuchanie woli dziecka, które ukończyło 13 lat oraz rodziców przysposabiającego. Do przysposobienia potrzebna jest zgoda rodziców lub opiekuna, chyba że zostali oni pozbawieni władzy rodzicielskiej, są nieznani lub porozumienie się z nimi napotyka trudne do przewyciężenia przeszkody<sup>182</sup>.

Art. 120<sup>2</sup> § 1 przewiduje tzw. okres preadopcyjny, którego celem jest uzyskanie koniecznych informacji o predyspozycjach przyszłych rodziców do adopcji oraz ustalenie, czy kandydaci stanowią będą odpowiednią rodziną dla dziecka — a w rezultacie upewnienie się, czy planowane przysposobienie dobrze rokuje na przyszłość. Instytucja ta zapobiega nie trafnym przysposobieniom<sup>183</sup>.

Warto również zwrócić uwagę na skutki przysposobienia. Normują je art. 122–124 k.r.o. Pierwszym z nich jest to, że przysposobiony otrzymuje nazwisko przysposabiającego. Zasadą jest, że o nazwisku przysposobianego sąd opiekuńczy nie orzeka w postanowieniu o przysposobieniu, bowiem otrzymanie nazwiska przez dziecko następuje z mocy prawa. Przez adopcję ustaje dotychczasowa władza rodzicielska. Jest to skutek przysposobienia pełnego. Wyłącza to prawa rodziców do osobistej styczności z dzieckiem. Jedynie wyjątkowo na taką styczność może zezwolić sąd opiekuńczy<sup>184</sup>. W wypadku pozbawienia przysposabiającego władzy rodzicielskiej, zawieszenia jej względem niego, bądź śmierci przysposabiającego — władza rodzicielska rodziców naturalnych nie odżywa. W takiej sytuacji sąd opiekuńczy ustanawia nad małoletnim przysposobionym opiekę<sup>185</sup>.

Art. 124 k.r.o. określa istotę i skutki tzw. przysposobienia niepełnego, stanowiącego wyjątek od zasady, jaką stanowi przysposobienie pełne<sup>186</sup>. Skutki takie polegają wyłącznie na powstaniu stosunku między przysposabiającym a przysposobionym, tzn. powstaje prawny stosunek rodzicielski, przy zachowaniu związku przysposobionego z jego rodziną naturalną.

W polskim prawie rodzinnym dopuszczalna jest zmiana postanowienia sądu opiekuńczego o adopcji niepełnej na adopcję pełną (lecz nigdy odwrotnie). Podstawami wydania takiego orzeczenia przez sąd są: wniosek przysposabiającego, wola osób, których zgoda jest potrzebna do przysposobienia, małoletniość dziecka oraz jego dobro przemawiające za taką zmianą<sup>187</sup>.

<sup>180</sup> Kodeks rodzinny i opiekuńczy, art. 115 § 1.

<sup>181</sup> M. Lech-Chełmińska, V. Przybyła, *iw.*, s. 224.

<sup>182</sup> Kodeks rodzinny i opiekuńczy, art. 119 § 1.

<sup>183</sup> M. Lech-Chełmińska, V. Przybyła, *iw.*, s. 235.

<sup>184</sup> Kodeks rodzinny i opiekuńczy, art. 9.

<sup>185</sup> OSN 1954, poz. 23.

<sup>186</sup> Kodeks rodzinny i opiekuńczy, art. 121 § 1.

<sup>187</sup> OSNCP 1976, poz. 184.

Art. 125–127 k.r.o. normują przesłanki, termin oraz samoistną legitymację czynną prokuratora w sprawie rozwiązania przysposobienia. Skutki przysposobienia ustają z chwilą rozwiązania tego stosunku, tj. z datą uprawomocnienia się wyroku rozwiązującego, a jeżeli rozwiązanie nastąpiło po śmierci przysposabiającego — skutki adopcji ustają z chwilą jego śmierci.

Rozwiązanie stosunku przysposobienia może nastąpić z ważnych powodów. Kodeks rodzinny i opiekuńczy nie precyzuje katalogu takich powodów. W orzecznictwie i doktrynie utrwaliła się tendencja stosowania wobec pojęcia ważnych powodów pewnej analogii do unormowań k.r.o. dotyczących rozwodu<sup>188</sup>. Oceny takich powodów dokonuje się według chwili orzekania o rozwiązaniu przysposobienia, zgodnie z zasadą aktualności orzeczenia<sup>189</sup>.

Dla utrwalonych przez orzecznictwo przesłanek rozwiązania przysposobienia należy też przesłanka winy w rozkładzie więzi rodzinnej. Polega ona na ciężkim naruszeniu obowiązków rodzinnych i popełnieniu czynów rażąco sprzecznych z zasadami współżycia społecznego<sup>190</sup>. Jako zasadę przyjęto, że strona winna nie może żądać rozwiązania przysposobienia<sup>191</sup>, chyba że pozwany wyraża zgodę, która z punktu widzenia jej motywów nie budzi wątpliwości.

## 2. Adopcja zagraniczna — unormowanie i jego realizacja

Pojęcie „adopcja zagraniczna” używane jest na określenie przysposobienia małoletniego polskiego obywatela, zamieszkałego w kraju, powodującego przeniesienie dziecka na stałe za granicę.

Od 7 lipca 1991 r. Polskę obowiązuje Konwencja Praw Dziecka. Zgodnie z art. 21 Konwencji, zasadą jest pierwszeństwo przysposobiania małoletniego obywatela polskiego, o polskiej narodowości przez osobę o polskiej narodowości stale zamieszkałą w Polsce przez tzw. „adopcję zagraniczną”. Zasadę tą przesądza art. 114<sup>1</sup> § 1 Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego. Nie ma ona zastosowania w dwóch przypadkach:

- jeżeli wnioskodawca w sprawie o przysposobienie jest krewnym i powinowatym dziecka, którego dotyczy wniosek;
- jeżeli wnioskodawca już wcześniej przysposobił brata lub siostrę dziecka, którego dotyczy wniosek (art. 114<sup>2</sup> § 2 k.r.o.)<sup>192</sup>.

Wynika z tego, że sąd ma obowiązek orzekania przysposobienia według takich samych kryteriów, jakie stosuje, gdy wnioskodawcą w sprawie jest osoba stale zamieszkująca na terytorium RP. Decydujące znaczenie ma więc ocena, czy przysposobienie jest zgodne z dobrem dziecka. Sądy uwzględniają również inne czynniki: wiek dziecka, stopień jego rozwoju, zaawansowanie nauki szkolnej, związki emocjonalne ze środowiskiem rówieśniczym itp.<sup>193</sup>

<sup>188</sup> Kodeks rodzinny i opiekuńczy, art. 56 § 1.

<sup>189</sup> Kodeks prawa cywilnego, art. 316.

<sup>190</sup> OSN 1960, poz. 11.

<sup>191</sup> OSN 1960, poz. 11. OSNCP 1964, poz. 123.

<sup>192</sup> E. Hołewińska-Lapińska, Nowelizacja norm, jw., s. 325.

<sup>193</sup> Tamże.

Przewidując dopuszczalność łączenia rodzeństwa, które wskutek tego na stałe mieszkać będą za granicą ustawa nie przewiduje żadnych dodatkowych warunków. Sąd każdorazowo badając wszystkie okoliczności sprawy musi ustalić, czy adopcja zagraniczna, wskutek której nastąpi połączenie rodzeństwa, jest zgodna z dobrem dziecka, którego dotyczy wniosek.

W praktyce w latach 1992–1993 zagraniczne adopcje wewnątrzrodzinne stanowiły 7% orzeczonych adopcji zagranicznych. Przystosowania pasierbów stanowiły 4% orzeczonych przysposobień powodujących przeniesienie dziecka za granicę<sup>194</sup>.

Zgodnie z art. 114<sup>2</sup> § 1 k.r.o., ograniczenie dopuszczalności przysposobienia jest skutkiem zmiany dotychczasowego miejsca zamieszkania przysposobianego dziecka w Polsce na miejsce zamieszkania w innym państwie. Zmiana taka następuje po orzeczeniu przysposobienia.

Przysposobienie powodujące przeniesienie dziecka za granicę można nastąpić wówczas, gdy tylko w ten sposób można zapewnić dziecku odpowiednie zastępcze środowisko rodzinne (art. 114<sup>2</sup> § 1 k.r.o.). Oznacza to, że najpierw trzeba ustalić, że najlepszym środowiskiem zastępczym dla dziecka będzie rodzina adopcyjna. Potem należy ustalić, czy jest możliwe przysposobienie dziecka w Polsce. Ustawa nie określa sposobu postępowania w tym zakresie. Należy jednak uwzględnić aktualnie obowiązujące ośrodki adopcyjno-opiekuńcze zasady postępowania przy organizowaniu adopcji zagranicznych, zawarte w rozporządzeniu Ministra Edukacji Narodowej z 17.08.1993 r. w sprawie ośrodków adopcyjno-opiekuńczych<sup>195</sup>.

Kwalifikowania dzieci do adopcji zagranicznej może dokonywać Publiczny Ośrodek Adopcyjno-Opiekuńczy w Warszawie. Ośrodek ten prowadzi również centralny bank danych o dzieciach i kandydatach do zastępczych form opieki i wychowania rodzinnego. Przed zakwalifikowaniem dziecka nie mogą być ujawnione jego dane potencjalnemu wnioskodawcy w sprawie o przysposobienie. Nie wolno też umożliwiać takim kandydatom kontaktu z dzieckiem<sup>196</sup>.

Wymienione wyżej rozporządzenie przewiduje, że polskie ośrodki opiekuńczo-wychowawcze mogą prowadzić współpracę tylko z takimi organizacjami zagranicznymi, które są upoważnione — zgodnie z prawem obowiązującym w miejscu ich działania — do współpracy międzynarodowej w zakresie przygotowania przysposobienia. Minister Edukacji Narodowej upoważnił do tego Publiczny Ośrodek Adopcyjno-Opiekuńczy w Warszawie i Krajowy Ośrodek Adopcyjno-Opiekuńczy Towarzystwa Przyjaciół Dzieci. Ośrodki te dobierają dla dziecka zakwalifikowanego do przysposobienia zagranicznego, najbardziej odpowiednich przyszłych rodziców adopcyjnych<sup>197</sup>.

Art. 114<sup>2</sup> k.r.o. przewiduje, że rodzice uprawnieni do wyrażenia zgody na przysposobienie nie mogą dokonać w pełni swobodnego wyboru rodziców adopcyjnych dla swojego dziecka. Jeżeli rodzice największym zaufaniem darzą wnioskodawców zamieszkałych za granicą — ich wola będzie uwzględniona tylko wtedy,

<sup>194</sup> Tamże.

<sup>195</sup> Dz.U. z 1993 r., nr 84, poz. 394.

<sup>196</sup> E. Hołewińska-Lapińska, Nowelizacja norm, *juw.*, s. 326.

<sup>197</sup> Tamże.

gdy jednoznacznie zostaną spełnione wszystkie przesłanki orzeczenia adopcji zagranicznej zawarte w art. 114<sup>2</sup> k.r.o.<sup>198</sup>

Zgodnie z art. 120 k.r.o., sąd ma obowiązek określić sposób i okres osobistej styczności wnioskodawców z dzieckiem na terytorium RP. Styczność może być realizowana w dotychczasowym miejscu zamieszkania dziecka lub w innym miejscu. Może być ona w formie powierzenia wnioskodawcom bezpośredniej pieczy nad dzieckiem. Taka forma wydaje się najkorzystniejsza, gdyż w szerszym zakresie może ujawnić zły dobór — pod warunkiem, że będzie należycie nadzorowana<sup>199</sup>.

W sprawie o adopcję zagraniczną regułą jest stosowanie przez polski sąd prawa ojczystego osoby przysposabiającej<sup>200</sup>. Natomiast prawo ojczyste osoby, która ma być przysposobiona, stosuje się także do ograniczeń przysposobienia związanych ze zmianą dotychczasowego miejsca zamieszkania na miejsce zamieszkania w innym państwie<sup>201</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Rodzina zastępcza i rodzina adopcyjna są instytucjami chroniącymi dziecko przed zaburzeniami fizycznymi i psychicznymi wynikającymi z jego sieroctwa.

Umieszczenie dziecka w tych rodzinach powoduje powstanie nowych więzi między dzieckiem a nowymi rodzicami. W przypadku adopcji, więzi te są właściwie nierozzerwalne. Dlatego też w postępowaniu adopcyjnym naczelnym kryterium musi być zawsze słuszny interes dziecka. Natomiast interesy rodziców naturalnych mają drugorzędne znaczenie.

Wiele międzynarodowych dokumentów dotyczących ochrony praw człowieka porusza problem rodziny zastępczej i adopcyjnej. Są to między innymi: Europejska Konwencja o Przystosowaniu Dzieci, Rezolucja w sprawie umieszczenia dzieci poza rodziną, Rekomendacja w sprawie rodzin zastępczych, Konwencja Praw Dziecka oraz pośrednio Europejska Konwencja Praw Człowieka w art. 8.

Międzynarodowe standardy miały ogromny wpływ na polskie unormowanie przysposobienia. Ratyfikacja Europejskiej Konwencji o Przystosowaniu Dzieci i Konwencji Praw Dziecka doprowadziła do zmiany Kodeksu rodzinnego, a najbardziej jego części dotyczącej adopcji.

Dzięki temu została znaczenie zwiększona możliwość orzekania przysposobienia całkowitego, które najlepiej zabezpiecza interesy dziecka. W wielu bowiem przypadkach nie jest już wymagana zgoda rodziców, której brak uniemożliwiał adopcję, co w konsekwencji prowadziło do pozostania małoletniego w domu dziecka.

Konwencja Praw Dziecka miała duży wpływ na uregulowanie adopcji zagranicznych polskich dzieci. Przystosowanie związane z przeniesieniem dziecka za granicę może być orzeczone tylko w wyjątkowych sytuacjach, po stwierdzeniu, że

<sup>198</sup> Tamże.

<sup>199</sup> Tamże.

<sup>200</sup> Ustawa „Prawo Prywatne Międzynarodowe”, art. 22 § 1.

<sup>201</sup> Tamże, art. 22 § 2.

dziecko nie ma szans na umieszczenie go w polskiej rodzinie adopcyjnej. Postępowanie prowadzące do przysposobienia zagranicznego musi mieć na względzie, w pierwszej kolejności, kryterium dobra dziecka. Dlatego też duże znaczenie ma ocena predyspozycji kandydatów na rodziców adopcyjnych.

Ograniczenie możliwości orzekania adopcji zagranicznych polskich dzieci zapobiega w znacznym stopniu nielegalnemu wywożeniu tych dzieci za granicę oraz występowaniu zjawiska handlu dziećmi. Daje to również szansę znalezienia rodziny dzieciom upośledzonym fizycznie i umysłowo.

Polskie prawo rodzinne po nowelizacji jest zgodne ze standardami międzynarodowymi.

## ERSATZ- UND ADOPTIVFAMILIE ANGESICHTS INTERNATIONALER NORMEN FÜR MENSCHENRECHTE

### ZUSAMMENFASSUNG

Familie ist ein natürlicher und unersetzbarer Teil der sozialen Struktur, und nun wird sie häufig als Elementarzelle der Gesellschaft bezeichnet. Die Familie ermöglicht dem Kind die Befriedigung seiner grundlegenden Ansprüche, was eine ausschlaggebende Bedeutung für seine weitere korrekte Entwicklung hat. Das Problem entsteht, wenn die Eltern dem Kind eine gemäße Erziehung nicht gewährleisten können oder wollen, oder wenn die schwierige Lage eines Kindes durch dessen Waisenzustand verursacht wird.

Ersatz- und Adoptivfamilien sind Institutionen, die in der Lage sind das verwaiste Kind von körperlichen und psychischen Störungen zu schützen, die die Folgen des Elternverlustes sein könnten. Der Adoption durch eine neue Familie folgt die Entstehung von neuen Beziehungen zwischen dem Adoptivkind und seinen neuen Eltern, wobei diese Beziehungen im Fall der Adoption eigentlich unzerreißbar sind. Das wesentlichste Kriterium für das Adoptionsverfahren soll immer das gutgemeinte Interesse des Kindes sein. Das polnische Familiengesetz ist nach dessen Gesetzergängung in dieser Hinsicht den internationalen Normen der Menschenrechte angepasst.



## KOMPETENCJE TRYBUNALÓW KOŚCIELNYCH

Tr e ś ć: — I. Pojęcie trybunału. — II. Charakter i zakres sądowej kompetencji Kościoła. 1. Kompetencja wyłączna. 2. Kompetencja kumulatywna (mieszana). — III. Przedmiot kanonicznego postępowania sądowego. — IV. Przedmiot postępowania administracyjnego w Kościele. — V. Pojęcie sądu właściwego. — VI. Zasada generalna. — VII. Właściwość Stolicy Apostolskiej. 1. Wyłączne kompetencje Papieża. 2. Kompetencje Roty Rzymskiej. 3. Kompetencje Sygnatury Apostolskiej. 4. Ogólne kompetencje organów Stolicy Apostolskiej. — VIII. Zasada właściwości sądów I instancji. — IX. Tytuły (podstawy) właściwości sądów I instancji. 1. Tytuł miejsca zamieszkania. 2. Alternatywne tytuły szczególne. — X. Prawo do korzystania z pomocy innego sądu. — XI. Wnioski. — Zusammenfassung.

Ludzie są coraz bardziej wykształceni, wzrasta świadomość społeczna w wielu sprawach. Jednak analiza wypowiedzi publicystycznych wskazuje na to, że świadomość w zakresie prawa procesowego, zwłaszcza kanonicznego, jest ciągle słaba. Odnosi się to nie tylko do wiernych świeckich, ale czasem także i do duchownych. Wszystkim potrzebna jest znajomość podstawowych zasad prawa, w tym także prawa procesowego. Przydaje się to szczególnie wtedy, gdy należy bronić uprawnień swoich lub innych osób.

Do zagadnień podstawowych kanonicznego prawa procesowego można zaliczyć następujące kwestie: charakter i zakres sądowej kompetencji Kościoła, przedmiot postępowania sądowego i administracyjnego w Kościele oraz właściwość czyli zakres kompetencji sądów kościelnych. Najpierw wypada jednak przypomnieć pojęcie trybunału czyli sądu kościelnego.

### I. POJĘCIE TRYBUNALU

Trybunał (*tribunal*) czyli sąd (*iudicium*), to osoba lub osoby, prawnie wyposażone we władzę sądową, którym powierza się rozpatrzenie i rozstrzygnięcie sprawy sądowej.

W prawie kanonicznym przez sąd kościelny lub trybunał kościelny (np. diecezjalny) rozumie się osobę lub osoby<sup>1</sup>, wyposażone przez prawodawcę kościel-

<sup>1</sup> KPK, kan. 1419-1421.

nego we władzę sądową, którym powierza się rozpatrzenie i rozstrzygnięcie sprawy sądowej należącej do jurysdykcji Kościoła katolickiego (zob. kan. 1400–1401). W praktyce sądy kościelne rozpatrują sprawy dotyczące funkcjonowania Kościoła, wypełniania jego zadań przez wiernych, pozycji prawnej osób w Kościele oraz wszelkie sprawy, w której przynajmniej jedna ze stron należy do Kościoła katolickiego.

Pojęcia „trybunał” lub „sąd” używa się także na określenie miejsca sprawowania władzy sądowej. Pojęć: „sąd kościelny” i „trybunał kościelny” używa się zamiennie.

## II. CHARAKTER I ZAKRES SĄDOWEJ KOMPETENCJI KOŚCIOŁA

Niektóre sprawy sądzi Kościół mocą prawa własnego i wyłącznego, czyli na podstawie kompetencji wyłącznej, a inne na podstawie tzw. kompetencji kumulatywnej, tzn. o ile zainteresowany zwróci się do kompetentnej władzy kościelnej o rozstrzygnięcie, choć mógłby w tej sprawie zwrócić się także do władzy świeckiej.

### 1. Kompetencja wyłączna

*Kan. 1401 — Mocą własnego i wyłącznego prawa, Kościół rozpoznaje:*

*1° sprawy dotyczące rzeczy duchowych i związanych z duchowymi;*

*2° przekroczenie ustaw kościelnych oraz wszystkie inne, w których wchodzi w grę grzech, w tym, co dotyczy ustalenia winy i wymierzenia kar kościelnych.*

W sprawach wymienionych w kan. 1401 Kościół sądzi *iure proprio* czyli mocą prawa własnego i wyłącznego. Władza świecka nie może w jakikolwiek sposób ingerować w tego rodzaju sprawy i w określonym tu aspekcie. Chodzi tu o cztery grupy spraw: 1) sprawy dotyczące rzeczy duchowych; 2) sprawy o rzeczy ściśle związane z duchowymi; 3) sprawy o przekroczenie ustaw kościelnych; 4) wszystkie inne sprawy, w których chodzi o wymierzenie kar kościelnych z racji popełnionego grzechu.

Rzeczami duchowymi (*res spirituales*) są sprawy, które wprost i bezpośrednio dotyczą: wiary i moralności chrześcijańskiej, przyjmowania sakramentów i sakramentaliów, misji i funkcjonowania Kościoła, różnych instytucji prawa Bożego, uprawnień i obowiązków wiernych wynikających ze chrztu itp.<sup>2</sup>

Rzeczy związane z duchowymi (*res spiritualibus adnexae*) to sprawy doczesne, które ściśle (choć niekoniecznie w sposób niepodzielny) łączą się z duchowymi (np. pensje kościelne, dobra kościelne).

Sprawy wynikłe z przekroczenia jakiegokolwiek ustawy kościelnej, jeśli mają być rozpatrywane wskutek naruszenia tej ustawy, zawsze podlegają wyłącznej

<sup>2</sup> F. Bączkowski, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne*, Podręcznik dla duchowieństwa, t. 3, Opole 1958, s. 9; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4: *Doczesne dobra Kościoła. Sanckje w Kościele. Procesy*, Olsztyn 1990, s. 171.

jurysdykcji Kościoła. Nie chodzi tu tylko o sprawy karne, jak sugerują niektórzy autorzy<sup>3</sup>, lecz wszystkie o sprawy, także sporne. Wszystkie sprawy, w których chodzi o deklarację zaciągniętej kary *latae sententiae*<sup>4</sup>, podlegają wyłącznej kompetencji Kościoła, gdyż w innych ustawodawstwach nie ma tego typu kar.

We wszystkich innych sprawach, w których wskazane jest wymierzenie kar kościelnych z racji popełnionego grzechu. Konieczne jest wtedy ustalenie poczytalności i winy sprawcy<sup>5</sup>. Sytuacja taka zachodzi wówczas, gdy zostało dokonane naruszenie innego porządku prawnego któremu dany wierny także podlega (np. prawa Bożego, świeckiego lub innego Kościoła), a naruszenie to czy przestępstwo nie jest opatrzone określoną sankcją kanoniczną. Najczęściej będzie tu chodziło o działania mające znamię wyjątkowej szkodliwości lub powodujące wielkie zgorznienie, a które z różnych powodów pozostają nieukarane lub ukarane niedostatecznie<sup>6</sup>. Kościół jako stróż prawa Bożego i moralności jest uprawniony do karania za naruszanie tego prawa. Możliwość karania w takich sytuacjach były szersza w okresie przedkodeksowym (do r. 1918); obecnie jest ona poważnie ograniczona wieloma wymogami ustawowymi wynikającymi z kanonicznego prawa karnego<sup>7</sup>.

W tym miejscu wypada wspomnieć, że Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. nie nawiązuje do wielowiekowej tradycji sądenia duchownych wyłącznie przez sądy kościelne. Niektóre państwa przywileju tego od pewnego czasu nie respektowały, a w ostatnim czasie i sam Kościół nie przykładał do niego większego znaczenia<sup>8</sup>. W niektórych krajach przywilej sądu kościelnego dla duchownych może istnieć na podstawie zwyczaju prawnego, prawa wewnętrznego danego kraju lub umowy konkordatowej.

## 2. Kompetencja kumulatywna (mieszana)

Wszystkie inne sprawy wiernych lub związane z wiernymi także podlegają kompetencji Kościoła, ale już nie kompetencji wyłącznej. Są to tzw. sprawy forum mieszane (*causae mixti fori*), np. sprawa realizowania budowy obiektu kościelnego, sprawy dotyczące skutków małżeństwa. Czasem przestępstwo lub inne działanie może być naruszeniem tak ustawy kościelnej jak i państwowej, np. zbezczeszczenie kościoła czy cmentarza. Poprzedni Kodeks uznawał tu zasadę prewencji<sup>9</sup>, aby ktoś nie odpowiadał podwójnie w tej samej sprawie lub za to samo przestępstwo. Obecnie odpowiednie uzgodnienia w tej dziedzinie mogą być podjęte dobrowolnie przez obie strony, np. w umowach konkordatowych.

Rozpoznanie danej sprawy przez sąd kościelny lub świecki będzie miało inny aspekt, wynikający z innego charakteru i celu społeczności kościelnej i świeckiej.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Zob. kan. 1400 § 1 nr 2, kan. 1314.

<sup>5</sup> Zob. kan. 1321 § 1.

<sup>6</sup> Wydaje się jednak, że jeśli to samo działania miałyby być oceniane w świetle prawa świeckiego, ocena ta należałaby do kompetencji władzy świeckiej.

<sup>7</sup> Kan. 1311–1353.

<sup>8</sup> Natomiast zawsze Kościół upominał się i upomina o sprawiedliwe sądenie wszystkich obywateli.

<sup>9</sup> Kan. 1553 § 2, kan. 1725 nr 2 CICB.

Mając to na uwadze należy roztropnie decydować, do jakiego sądu lepiej jest skierować sprawę. Prawo kanoniczne daje też sędziemu kościelnemu kompetencje do rozstrzygania nietypowych sytuacji<sup>10</sup>.

Ponieważ nowy Kodeks nie przewiduje już przywileju sądu kościelnego dla duchownych, sprawy ich podlegają forum mieszanemu, o ile z racji wymienionych wyżej nie podlegają wyłącznej jurysdykcji Kościoła. Także wszystkie sprawy wynikłe z wydania aktu kościelnej władzy administracyjnej, ponieważ nie zostały umieszczone w kan. 1401 lecz w kan. 1400 § 2, nie są już zarezerwowane wyłącznej jurysdykcji Kościoła. Nie wypada jednak, aby wierni sprawy takie (nawet forum mieszanego) kierowali do sądów świeckich, w których często brakuje zrozumienia dla obowiązków wiernych i specyfiki posłannictwa Kościoła.

### III. PRZEDMIOT KANONICZNEGO POSTĘPOWANIA SĄDOWEGO

*Kan. 1400 § 1. — Przedmiotem postępowania sądowego są:*

*1° dochodzenie lub obrona uprawnień osób fizycznych lub prawnych albo stwierdzenie faktów prawnych;*

*2° przestępstwa w tym, co dotyczy wymierzenia lub deklaracji kary.*

Tak określony przez prawodawcę przedmiot postępowania sądowego (*obiectum iudicii*) daje podstawę do podzielenia tego postępowania na sporne (*iudicium contentiosum*) i karne (*iudicium poenale*).

Przedmiotem postępowania spornego są więc:

- a) obrona uprawnień celem ich ochrony (*iura perseguenda*),
- b) dochodzenie praw naruszonych celem ich przywrócenia (*iura vindicanda*),
- c) stwierdzenie spornych faktów prawnych (*facta iuridica declaranda*).

Wszystkie wymienione zakresy postępowania spornego<sup>11</sup> mogą dotyczyć tak osób fizycznych jak i prawnych, ich uprawnień, faktów ich dotyczących lub sytuacji prawnej.

Przedmiotem zaś sądowego postępowania karnego są przestępstwa (*delicta*) i skierowane jest ono zawsze do konkretnych osób fizycznych<sup>12</sup>. Postępowanie to może zmierzać do: a) wymierzenia kary, lub b) stwierdzenia czyli deklaracji zaciągniętej już *ipso facto* kary *latae sententiae*.

Kanoniczne postępowanie sądowe, tak sporne jak i karne, może być stosowane w odniesieniu do wszystkich osób które należą do Kościoła lub mają z nim jakiś związek, np. przez zwrócenie się do Kościoła o pomoc prawną lub przez fakt pozwania przed sąd kościelny. W najszerszym zakresie odnosi się ono jednak do katolików, gdyż oni podlegają nie tylko prawu Bożemu (jak wszyscy ludzie) lecz także ustawom czysto kościelnym<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Kan. 1344 nr 2.

<sup>11</sup> W prawie świeckim postępowanie takie nazywane jest cywilnym i normy nim kierujące zawarte są w Kodeksie postępowania cywilnego (k.p.c.).

<sup>12</sup> Zob. kan. 1321–1330.

<sup>13</sup> Zob. kan. 11, kan. 1399.

Niektóre sprawy (sporne lub karne) mogą być rozpatrywane albo w procesie sądowym albo w procesie pozasądowym czyli administracyjnym (z zachowaniem jednak wymogów wymiaru sprawiedliwości).

#### IV. PRZEDMIOT POSTĘPOWANIA ADMINISTRACYJNEGO W KOŚCIELE

Niektóre sprawy mogą być rozpatrywane tylko na drodze administracyjnej:

*Kan. 1400 § 2. Spory powstałe na skutek wydania aktu władzy administracyjnej mogą być wniesione tylko do przełożonego albo do trybunału administracyjnego.*

Dotyczy to np. decyzji biskupa diecezjalnego, wyższego przełożonego zakonnego lub decyzji konferencji biskupów. Nie można takich spraw w żadnym wypadku wnosić na drogę sądową w trybunale lokalnym.

Przełożonym, do którego można odwołać się od decyzji biskupa diecezjalnego lub konferencji episkopatu jest praktycznie tylko Stolica Apostolska. Wprawdzie Kodeks mówi ogólnie o możliwości zwrócenia się do trybunału administracyjnego, lecz aktualnie jest tylko jeden taki trybunał dla całego Kościoła. Jest to druga sekcja Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej<sup>14</sup>. Kanoniczne postępowanie administracyjne może więc mieć charakter sądowy (np. w Sygnaturze Apostolskiej) lub pozasądowy (przeprowadzane przez przełożonego kościelnego).

Schemat Komisji Kodyfikacyjnej z 1972 r., zatytułowany *De procedura administrativa*, przewidywał utworzenie trybunałów administracyjnych niższego stopnia; jednak schemat ten nie został zaakceptowany i w obowiązującym KPK nie przewiduje się powoływania lokalnych trybunałów administracyjnych.

Tak więc aktualnie adresatem odwołań od decyzji administracyjnych kościelnych władz lokalnych są kongregacje i inne urzędy Kurii Rzymskiej. Dopiero wtedy, gdyby decyzja Kurii Rzymskiej kogoś nie zadowoliła, może on, zgodnie z zasadą hierarchiczności, odwołać się do drugiej sekcji Sygnatury Apostolskiej.

#### V. POJĘCIE SĄDU WŁAŚCIWEGO

Właściwość sądu to zakres jego kompetencji, czyli działania jurysdykcyjnego. Sąd staje się właściwy przez przyznanie mu jurysdykcji nad określonymi sprawami.

Sądem właściwym (*forum competens*) jest ten, który ze względu na zamieszkanie strony pozwanej, przedmiot sporu lub inne okoliczności określone ustawą, jest upoważniony do rozpatrzenia i rozstrzygnięcia sprawy.

Termin *forum competens* (sąd właściwy) został w prawie kanonicznym przejęty z prawa rzymskiego<sup>15</sup>. Słowem *forum* rzymianie określali plac publiczny, który służył m.in. przeprowadzaniu tam rozpraw sądowych. W przerośni słowa tego używano także na oznaczenie sądu czyli trybunału, albo nawet samego sędziego.

<sup>14</sup> Zob. kan. 1445 § 2.

<sup>15</sup> C.I., 3, 13. Zob. K. K o ł a n i c z y k, *Prawo rzymskie*, Warszawa 1976<sup>2</sup> s. 111–112.

Tylko sąd właściwy może przyjąć do rozpatrzenia określoną sprawę. W konkretnej sprawie sąd musi sam zbadać i potwierdzić swoją właściwość. Gdyby sędzia niewłaściwy przyjął sprawę do rozpatrywania, stronie służy zarzut niewłaściwości sądu, a ponadto niewłaściwość sędziego może być przyczyną nieważności wyroku<sup>16</sup>.

Dzięki istnieniu i przestrzeganiu norm dotyczących właściwości sądowej, kościelny wymiar sprawiedliwości jest uporządkowany, wolny od konfliktów kompetencyjnych oraz podejrzeń.

Zakres kompetencji sądów kościelnych określił prawodawca powszechny w przepisach o właściwości sądowej zawartych w kan. 1404–1416 KPK. Pewne sprawy większej wagi wyłącza on spod kompetencji trybunałów I instancji i przekazuje je trybunałom Stolicy Apostolskiej, a ponadto rozróżnia właściwość sądową bezwzględną i względną. W przepisach tych można wyróżnić normy określające kompetencje trybunałów uprzywilejowanych czyli Stolicy Apostolskiej oraz zasady i tytuły właściwości sądów I instancji.

## VI. ZASADA GENERALNA

Z racji prymatu Biskupa Rzymu, a więc z faktu iż jest on zastępcą Chrystusa, głową Kolegium Biskupów i pasterzem całego Kościoła, posiada władzę najwyższą i pełną, którą może wykonywać w sposób nieskrępowany<sup>17</sup>, nie może on być przez nikogo sądzony.

W kan. 1404 KPK jest wyraźne postanowienie: *Prima sede a nemine iudicatur* czyli: *Stolica Piotrowa nie może być sądzona przez nikogo. Prima Sedes* — to tylko Biskup Rzymski, a nie jego współpracownicy, nawet przełożeni dykasterii Kurii Rzymskiej. Takie rozumienie wspomnianej normy wynika też z kan. 1732 KPK. Warto tutaj zaznaczyć, że o ile brzmienie kan. 1404 KPK budzić może jeszcze pewne wątpliwości, to zredagowany 7 lat później Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich zawiera już bardzo precyzyjne sformułowanie: *Romanus Pontifex a nemine iudicatur* (kan. 1058).

Zasada *Roma locuta est, causa finita est* i wyprowadzona z niej norma kodeksowa (kan. 1404 KPK i kan. 1058 KKK Wsch.) mają wielowiekową tradycję. Zapisy tej treści zawarte są w *Dictatus papae* (1075) i *Unam sanctam* (1302), lecz mają one o wiele starszą tradycję<sup>18</sup>. W roku 1870 omawiana zasada została dokładniej określona na Soborze Watykańskim I<sup>19</sup>.

W razie przekroczenia przepisu kan. 1404 akta i orzeczenia w tej sprawie uważa się — zgodnie z dyspozycją zawartą w kan. 1406 § 1 KPK — za niebyłe. Jest to logiczny wniosek z kan. 1404. Niewłaściwość każdego sądu jest tutaj bezwzględna<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Kan. 1620 nr 1.

<sup>17</sup> Kan. 331.

<sup>18</sup> S. Vacca, *Prima Sedes a nemine iudicatur*, *Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al Decreto di Graziano*, Roma 1993.

<sup>19</sup> Sesja IV, 18 lipca 1870, rozdział III. Zob. F.J. Ramo's, *I tribunali ecclesiastici. Costituzione, organizzazione, norme processuali*, *Millennium Romae* 1998, s. 68.

<sup>20</sup> Zob. kan. 1406 § 2.

## VII. WŁAŚCIWOŚĆ STOLICY APOSTOLSKIEJ

W normach dotyczących właściwości Stolicy Apostolskiej wyróżnić można: 1) normy określające wyłączne kompetencje Papieża, 2) kompetencje Roty Rzymskiej, 3) kompetencje Sygnatury Apostolskiej oraz 4) określające ogólnie kompetencje organów Stolicy Apostolskiej.

## 1. Wyłączne kompetencje Papieża

Zgodnie z kan. 1405 § 1 *sam tylko Biskup Rzymski ma prawo sądzić sprawy, o których w kan. 1401:*

1° *tych, którzy sprawują najwyższą władzę państwową;*

2° *kardynałów;*

3° *legatów Stolicy Apostolskiej, a w sprawach karnych — biskupów;*

4° *inne sprawy, które sam wezwał przed swój sąd.*

Zatem sprawy należące do wyłącznej kompetencji sądów kościelnych podlegają ponadto w niektórych sytuacjach wyłącznej jurysdykcji Ojca św. Ta wyłączna kompetencja Biskupa Rzymu wynika albo z godności osoby, której postępowanie sądowe ma dotyczyć, albo z woli papieża. W pierwszym przypadku chodzi o najwyżej postawione w urzędach osoby świeckie (głowy państw) lub duchowne (legaci Stolicy Apostolskiej i biskupi). Wyraża się w tej normie szczególna ochrona prawna dla osób piastujących najwyższe godności. Widać tu wyraźnie, że legaci mają szerszą ochronę niż wszyscy biskupi. Nie chodzi tu o ochronę tych osób przed podległością prawu, lecz o wymiar sprawiedliwości na najwyższym poziomie oraz o ochronę sędziów niższych instancji, aby nie byli narażeni na naciski ze strony miejscowej władzy lub na zarzut niestosowności sądenia swoich przełożonych. W drugim przypadku chodzić może o każdą sprawę, a więc niezależnie od pozycji osoby, której sprawa dotyczy, a jedyną racją prawną wyłącznej kompetencji papieża jest jego wola powołania danej sprawy przed swój sąd. Zaś przyczyna takiej decyzji papieża może być różna. Patrząc od strony wiernych i ich praw, każdy z nich może prosić papieża o przywołanie sprawy przed swój trybunał, jeśli tylko ma ku temu poważne racje. Trudno bowiem przypuszczać, aby Ojciec św. gotów był przyjmować wszystkie sprawy.

Biskup Rzymu swoje wyłączne prawo sądenia wymienionych spraw może wykonywać osobiście, albo przez swoje trybunały, albo przez sędziów przez siebie wyznaczonych<sup>21</sup>.

W kan. 1405 § 2 KPK zawarta została norma, iż *sędzia nie może rozpatrywać sprawy dotyczącej aktu lub dokumentu potwierdzonego w specjalny sposób przez Biskupa Rzymskiego, chyba że otrzymał od niego uprzednie polecenie*. Zastrzeżenie nie dotyczy więc dokumentów potwierdzonych przez papieża w sposób zwyczajny (*in forma comune*), np. potwierdzonych przez Ojca św. dekretów konferencji episkopatu.

<sup>21</sup> Zob. kan. 1442–1445. Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Pastor bonus*, art. 117–130 i 52–53.

Zastrzeżenie dotyczy tych dokumentów i aktów, które zostały przez Biskupa Rzymu potwierdzone w sposób specjalny (*in forma specifica*), to znaczy na specjalnej audiencji lub osobnym dokumentem<sup>22</sup>. W zasadzie w akcie takim powinna być wzmianka, iż został on potwierdzony przez Ojca św. Czasem jest ona wyraźna, a czasem to potwierdzenie specjalne wynika z użytych słów lub kontekstu<sup>23</sup>. Rodzić to może trudności interpretacyjne. Dlatego Jan Paweł II w Konstytucji *Pastor bonus* (art. 18 § 2) i w Regulaminie ogólnym Kurii Rzymskiej z 4.02.1992 (art. 110 1 i 4) przypomina o aprobachie specjalnej i poleca aby było o niej wyraźne wzmiankowanie<sup>24</sup>.

## 2. Kompetencje Roty Rzymskiej

Na mocy kan. 1405 § 3: *Rocie Rzymskiej rezerwuje się sądzenie:*

1<sup>o</sup> biskupów w sprawach spornych, z zachowaniem przepisu kan. 1419, § 2;

2<sup>o</sup> opata prymasa lub opata przełożonego kongregacji monastycznej i najwyższego przełożonego instytutów zakonnych na prawie papieskim;

3<sup>o</sup> diecezji czy innych kościelnych osób, fizycznych lub prawnych, które nie mają niższego przełożonego od Biskupa Rzymskiego.

Prawie wszystkie wymienione tutaj sprawy wysokich przedstawicieli Kościoła lub instytucji kościelnych są traktowane jako sprawy wyższej wagi i dlatego zarezerwowane są Rocie Rzymskiej w pierwszej instancji. Zgodnie z kan. 1444 § 2 Rota będzie sądziła te sprawy także w ewentualnych dalszych instancjach.

Jedynie sprawy o prawa lub dobra doczesne osoby prawnej reprezentowanej przez biskupa w pierwszym stopniu osądzone są przez trybunał apelacyjny (kan. 1419 § 2 KPK), tzn. na ogół w danym kraju.

Za naruszenie norm zawartych w kan. 1405 KPK prawodawca nakłada jedną z najpoważniejszych sankcji określonych w prawie procesowym. W kan. 1406 § 2 stwierdza on: *W sprawach, o których w kan. 1405, niewłaściwość innych sędziów jest bezwzględna*. Gdyby w dowolnej z wymienionych wyżej spraw jakiś sędzia podjął czynności sądowe, byłyby one traktowane jako niebyłe, a gdyby został wydany wyrok, byłby on nieważny i nieważności tej nie daloby się usunąć<sup>25</sup>.

## 3. Kompetencje Sygnatury Apostolskiej

Kompetencje Sygnatury Apostolskiej określone są wprost w kan. 1445 oraz 1416 KPK. Ponieważ normy zawarte w pierwszym z wymienionych kanonów należą do innego zagadnienia, mają bogatą treść i częściowo są już nieaktualne<sup>26</sup>,

<sup>22</sup> T. Pawluk, *Prawo t. 4, jw.*, s. 175.

<sup>23</sup> F. Ramos, *I tribunali, jw.*, s. 71.

<sup>24</sup> AAS z 07.03.1992.

<sup>25</sup> Kan. 1620 nr 1.

<sup>26</sup> Wynika to z nowej regulacji prawnej w tym zakresie dokonanej w art. 121–125 Konstytucji Apostolskiej *Pastor bonus*. Zob. Wykład ówczesnego sekretarza (obecnie prefekta) Sygnatury Apostolskiej, ks. abpa prof. Zenona Grocholewskiego, wygłoszony w Warszawie na konferencji oficjalów polskich dnia 30 maja 1997 r.



wymagają one odrębnego omówienia. Tu wystarczy tylko wspomnieć, że określają one bardzo szerokie kompetencje Sygnatury Apostolskiej, i to nie tylko w odniesieniu do kwestii formalnych, lecz także odnośnie do merytorycznego rozstrzygnięcia spraw. Natomiast w normach dotyczących pierwszorzędnie właściwości sądu określone jest tylko zadanie Sygnatury w rozwiązywaniu konfliktów dotyczących właściwości sądowej. I tak, jeśli sądy spierające się o kompetencję nie podlegają temu samemu trybunałowi apelacyjnemu, kompetentnym do rozstrzygnięcia sporu jest tylko Najwyższy Trybunał Sygnatury Apostolskiej (kan. 1416 KPK). Innowacją wprowadzoną do nowego KPK w omawianej normie jest przyznanie trybunałom apelacyjnym prawa rozwiązywania konfliktów dotyczących właściwości sądowej trybunałów podległych ich jurysdykcji<sup>27</sup>.

#### 4. Ogólna kompetencja organów Stolicy Apostolskiej

Poza omówionymi wyżej kanonami określającymi kompetencje sądowe Biskupa Rzymu, Roty Rzymskiej i Sygnatury Apostolskiej kodeks zawiera jeszcze normę bardziej ogólną, umożliwiającą wiernemu z jakiegokolwiek zakątka świata na zwrócenie się do Stolicy Apostolskiej teoretycznie z każdą sprawą wymagającą sądowego rozstrzygnięcia.

Norma zawarta w kan. 1417 § 1 KPK (oraz w kan. 1059 KKK Wsch.) wydaje się być wyjątkiem od normy ogólnej zawartej w kan. 1407 § 1, wskazującej na zwykłe zasady kompetencji sądowej.

Otóż w myśl kan. 1417 § 1 z *racji prymatu Biskupa Rzymskiego wolno każdemu wiernemu swoją sprawę (czy to sporną, czy karną) wnieść do rozpatrzenia Stolicy Świętej lub przenieść ją do niej z trybunału każdego stopnia i w każdym stadium procesu*<sup>28</sup>.

Norma ta wydaje się bardzo doceniać prawa podmiotowe wiernych, dając im niejako nieograniczoną możliwość wyboru pomiędzy trybunałami I instancji a rozstrzygnięciem Stolicy Apostolskiej. Taka wolność wydaje się aż burzyć hierarchiczną strukturę sądownictwa kościelnego.

Nasuwa się pytanie, czy możliwość wspomniana w tym kanonie jest drogą zwyczajną, możliwą do wykorzystania w każdej sytuacji, czy jest to droga nadzwyczajna. Z tenoru normy może wynikać, że w każdej sprawie, z każdego terenu i na każdym etapie postępowania wierny może skorzystać ze swego uprawnienia. Czy zatem sędzia winien takie postępowanie traktować jako alternatywne, czy może nawet ułatwiać korzystanie z tego prawa?

<sup>27</sup> W KPK z 1917 roku sprawy konfliktów inaczej uregulowane były w kan. 1612. Zob. też: M. P o m p e d d a, *Studi di diritto processuale canonico*, Milano 1995, s. 50.

<sup>28</sup> Kan. 1417: § 1. *Z racji prymatu Biskupa Rzymskiego wolno każdemu wiernemu swoją sprawę, czy to sporną, czy karną, z trybunału każdego stopnia i w każdym stadium sporu, przenieść do rozpatrzenia Stolicy Świętej lub do niej ją wnieść.*

§ 2. *Odwolanie się jednak do Stolicy Apostolskiej nie zawieszają, oprócz przypadku apelacji, wykonywania jurysdykcji przez sędziego, który zaczął już rozpatrywać sprawę; może on zatem kontynuować proces aż do ostatecznego wyroku, chyba że Stolica Apostolska powiadomiła sędziego o przejęciu przez siebie sprawy.*

Drugie pytanie, jakie się nasuwa, to do kogo należy taką skargę kierować: do samego Ojca św., czy do jego trybunału? Z brzmienia normy może wynikać, że skargę należy kierować ogólnie do Stolicy Apostolskiej lub do jednego z trybunałów papieskich. Jednak w świetle autentycznej interpretacji analogicznego kanonu 1569 KPK z 1917 roku sprawa wygląda inaczej. Otóż w Piśmie okólnym skierowanym 13 grudnia 1977 roku do biskupów diecezjalnych dotyczącym nadużywania prawa do odwoływania się do Stolicy świętej wyjaśniono, że odwołanie się w myśl kan. 1569 do Stolicy Świętej<sup>29</sup> jest drogą nadzwyczajną i odnosi się ono osobiście do Biskupa Rzymu. Takie samo wyjaśnienie w stosunku do normy KPK z 1983 r. dał podczas sympozjum kanonistów w Opolu 16.10.1996 r. ówczesny kanclerz Roty Rzymskiej, a obecnie sędzia rotalny — ks. dr Grzegorz Erlebach.

Słuszność takiej interpretacji wynika także pośrednio z normy zawartej w kan. 1444 § 2 KPK/1983 oraz z kan. 1059 KKK Wsch./1990. W obydwu tych kanonach wskazuje się na możliwość kierowania skarg sądowych bezpośrednio do Ojca św.

Najwyraźniej sprawa jest postawiona w § 1 kan. 1059 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich, który został zredagowany 7 lat później niż kodeks Kościoła łacińskiego. Norma tam zawarta nie tylko wyjaśnia, do kogo należy w takich sytuacjach kierować skargę, lecz także określa, jaka może być dalsza droga tak skierowanej skargi:

*Z racji prymatu Biskupa Rzymskiego wolno każdemu wiernemu swoją sprawę w każdym stadium i z trybunału każdego stopnia przenieść do rozpoznania samego Biskupa Rzymskiego, który jest najwyższym sędzią dla całego świata katolickiego i który sędzi albo osobiście albo przez trybunały Stolicy Apostolskiej albo przez sędziów przez siebie delegowanych (kan. 1059 § 1 KKK Wsch./1990).*

Norma zawarta w § 2 kan. 1417 potwierdza nadzwyczajny charakter skierowania skargi bezpośrednio do Ojca św. przez to, że w zakresie maksymalnym potwierdza kompetencje sędziego niższej instancji do kontynuowania procesu: *Odwołanie się do Stolicy Apostolskiej nie zawiesza, oprócz przypadku apelacji, wykonywania jurysdykcji przez sędziego, który zaczął już rozpatrywać sprawę; może on zatem kontynuować proces aż do ostatecznego wyroku, chyba że Stolica Apostolska powiadomiła sędziego o przejęciu przez siebie sprawy.* W kanonie wyraźnie mówi się, że sędzia może kontynuować proces aż do ostatecznego wyroku. Nie ma natomiast mowy o tym, czy może przystąpić także do wykonania wyroku. Jednak zgodnie z treścią Pisma okólnego do biskupów z 13.12.1977 r., w takiej sytuacji sędzia może także zlecić wykonanie wyroku, jeśli nie zgłoszono przeciwnego i uzasadnionego żądania<sup>30</sup>. Do zawieszenia jurysdykcji sędziego diecezjalnego nie wystarcza więc skierowanie sprawy do Stolicy św. ani do samego Ojca św., lecz jedynie autentyczne potwierdzenie Stolicy Apostolskiej o przejęciu sprawy przez Ojca św.

Rozstrzygnięcie to jest zgodne z dyspozycją zawartą w kan. 381 KPK, według której biskup diecezjalny posiada władzę do rozpatrywania i rozstrzygania wszelkich spraw, które nie są wyraźnie zarezerwowane (na mocy prawa lub dekretu

<sup>29</sup> AAS 70:1978, s. 75.

<sup>30</sup> Tamże, AAS 70:1978, s. 75.

papieża) *najwyższej lub innej władzy kościelnej*. Tak więc odwołanie się do papieża jest rozwiązaniem nadzwyczajnym<sup>31</sup>. Jest ono dostępne generalnie każdemu wiernemu i w każdej sprawie, ale tylko w sytuacjach uzasadniających takie skierowanie sprawy. Wydaje się, iż każde logiczne uzasadnienie będzie wystarczające. Taka interpretacja normy prawnej zachowuje uprawnienie każdego wiernego do odniesienia się do Ojca św., a jednocześnie nie dezorganizuje pracy sądów kościelnych niższych instancji.

## IX. ZASADY WŁAŚCIWOŚCI SĄDÓW PIERWSZEJ INSTANCJI

Zgodnie z normą zawartą w kan. 1407 § 1 w pierwszej instancji wolno kogoś pozwać tylko wobec tego sędziego kościelnego, który jest właściwy na podstawie jednego z tytułów określonych w kan. 1408–1414 KPK.

Norma ta daje ograniczenie, a jednocześnie ochronę tak sędziom jak i potencjalnym stronom procesu. Nie można więc zbyt obciążać jednych sędziów kosztem innych, ani dobierać sobie sądu według swobodnego uznania. Jest to ograniczenie zwłaszcza dla strony powodowej, a ochrona zwłaszcza strony pozwanej.

Sędzia nie może przyjąć do przewodu sprawy, co do której nie ma ani jednego tytułu kompetencji spośród tytułów określonych w kan. 1408–1414. Wynika to z kan. 1407 § 2: niewłaściwość sędziego, któremu nie przysługuje żaden z tytułów określonych w wymienionych kanonach jest oczywista, choć nazywa się ona względna. Sędzia winien zatem poinformować zainteresowanego, który sędzia jest właściwy w zgłoszonej przez niego sprawie i zainteresowanego odesłać do niego. Gdyby interesant nie zgadzał się z tą decyzją, może odwołać się do trybunału apelacyjnego w ciągu piętnastu użytecznych dni<sup>32</sup>. Gdyby jednak sędzia względnie niewłaściwy z określonych powodów<sup>33</sup> uznał się za właściwego i przyjął sprawę, jego decyzja nie podlegałaby apelacji<sup>34</sup>. Zauważyć tutaj można, jak ustawodawca chroni prawa wiernych, nawet za cenę ewentualnego błędu sędziego. Jednak sędzia nie może postępować dowolnie, gdyż jego praca także podlega kontroli wyższej instancji.

W kan. 1407 § 3 prawodawca każe powodowi korzystać z trybunału strony pozwanej. Gdyby zaś strona pozwana miała różne trybunały właściwe, wybór przysługuje powodowi.

Bardzo korzystną dla stron procesowych dyspozycję zawiera kan. 1414. Zgodnie z normą w nim zawartą, jeśli w danym sądzie toczy się już jedna sprawa, to każda ze stron może żądać, aby z racji łączności przez ten sam trybunał i w tym samym procesie była rozpatrzona także inna sprawa łącząca się z tą pierwszą, chyba że sprzeciwia się temu przepis ustawy. Sędzia ma bowiem obowiązek rozpatrzyć w jednym procesie sprawy ze sobą związane.

<sup>31</sup> Tamże (AAS 70:1978), s. 75 — Pismo okólne z 13.12.1977; zob. F. R a m o s, I tribunali, jw., s. 94–95.

<sup>32</sup> Kan. 1460 § 3.

<sup>33</sup> Gdyby te powody były niezasadnione, sędzia popełniłby wykroczenie.

<sup>34</sup> Kan. 1460 § 2.

Jeżeli dwa lub więcej trybunałów jest równie właściwych do rozpatrzenia jakiejś sprawy, ten ma prawo jej rozpatrzenia, który pierwszy wezwał do sądu stronę pozwaną, zgodnie z przepisami prawa. Taka kompetencja trybunału wynika z racji wyprzedzenia przez jeden z trybunałów właściwych (kan. 1415 KPK). Zatem jeśli jeden z trybunałów właściwych wezwał prawnie stronę pozwaną (citatio), inne trybunały (dotąd właściwe) tracą prawo wszczęcia danej sprawy<sup>15</sup>.

Jak już wyżej powiedziano, konflikty właściwości, między trybunałami podlegającymi temu samemu trybunałowi apelacyjnemu, mają być przez niego rozstrzygane, a jeśli trybunały nie podlegają temu samemu trybunałowi apelacyjnemu, są rozstrzygane przez Sygnaturę Apostolską (kan. 1416 KPK).

## X. TYTUŁY (PODSTAWY) WŁAŚCIWOŚCI SĄDÓW PIERWSZEJ INSTANCJI

### 1. Tytuł miejsca zamieszkania

Każdy może być pozwany przed trybunał stałego lub tymczasowego miejsca zamieszkania (kan. 1408). Zaś bezdomnego (tułacza) można pozwać przed trybunał w miejscu, w którym aktualnie przebywa (kan. 1409 § 1).

W kan. 1409 § 2 prawodawca ustanowił normę będącą wyjątkiem od generalnej zasady właściwości trybunału strony pozwanej: *Ten, którego miejsce stałego lub tymczasowego zamieszkania czy pobytu jest nieznane, może być pozwany przed trybunał powoda, jeżeli nie przysługuje mu inny trybunał, zgodny z przepisami prawa.*

Norma ta wynika z konieczności zarządzenia potrzebie sprawiedliwości w sytuacji wyjątkowej. Aby skorzystać z tej normy muszą być równocześnie spełnione dwa warunki: 1) miejsce zamieszkania i pobytu pozwanego jest nieznane; 2) powód nie ma innego, ściśle określonego w prawie sądu kompetentnego.

### 2. Alternatywne tytuły szczegółowe

Z racji położenia rzeczy, stronę można pozwać przed trybunał miejsca, w którym znajduje się rzecz sporna, ilekroć sprawa dotyczy tej rzeczy albo chodzi o bezprawne pozbawienie (kan. 1410).

Z tytułu umowy, wolno stronę pozwać przed trybunał miejsca, w którym umowa została zawarta lub powinna być wypełniona, chyba że strony zgodnie wybrały inny trybunał (kan. 1411 § 1). Jeżeli zaś sprawa dotyczy zobowiązań wypływających z innego tytułu, strona może być pozwana przed trybunał miejsca, na którym zobowiązanie powstało lub ma być wypełnione (kan. 1411 § 2).

Z kanonu 1411 § 1 wynika, że strony mogą sobie zgodnie wybrać inny trybunał, niż wskazują na to ogólne normy procesowe.

<sup>15</sup> Zob. kan. 1512.

Prawo procesowe zgodnie z kan. 1413 przewiduje ponadto, że strona może być pozwana przed następujące trybunały:

1. W sprawach dotyczących zarządu, przed trybunał miejsca, w którym był on wykonywany.

2. W sprawach dotyczących dziedziczenia lub pobożnych legatów, przed trybunał ostatniego stałego lub tymczasowego miejsca zamieszkania, albo nawet pobytu, według przepisu kan. 1408–1409, spadkodawcy lub zapisodawcy, chyba że chodzi o zwykłe wykonanie zapisu, które należy rozpatrzyć według zwyczajnych norm właściwości (kan. 1413 nr 2°).

3. Natomiast w sprawach karnych, oskarżony, choćby nieobecny, może być pozwany przed trybunał miejsca, w którym dokonano przestępstwa (kan. 1412 KPK).

## XI. PRAWO DO SKORZYSTANIA Z POMOCY INNEGO SĄDU

W kan. 1418 prawodawca dał jeszcze jedną możliwość, aby ułatwić prowadzenie procesu w sytuacjach trudnych. Zgodnie z normą tam zawartą każdy trybunał ma prawo prosić o pomoc inny trybunał celem instrukcji sprawy lub celem zawiadomienia o aktach.

Skoro sąd ma taką możliwość, to uczestnicy procesu mają prawo prosić sąd o takie zorganizowanie procesu, aby nie musieli oni ponosić niekoniecznych ciężarów. Wynika stąd, iż sędzia ma obowiązek przychylenia się do prośby strony czy świadka, aby złożyć zeznanie w trybunale bliskim od jego miejsca zamieszkania, jeśli nie przeciwstawiają się temu inne poważne racje. Co więcej, wydaje się, iż sędzia powinien z własnej inicjatywy tak kierować przebiegiem procesu i wykonywaniem czynności procesowych, aby w jak najkrótszym czasie, bez zbędnych kosztów i trudów uzyskać potrzebne dowody.

Skierowana przez sąd (do innego sądu lub proboszcza) prośba o pomoc sądową, zwana rekwizycją, winna być wykonana bez zwłoki, zgodnie z prawem i przyslaną instrukcją.

## XII. WNIOSKI

Kanoniczne prawo procesowe szczegółowo określa charakter i zakres sądowej kompetencji Kościoła. Zakres kompetencji kumulatywnej jest bardzo szeroki, a kompetencji wyłącznej o wiele węższy, co zgodne jest z duchem Soboru Watykańskiego II. Przedmiotem kanonicznego postępowania sądowego mogą być tak sprawy sporne (cywilne) jak i karne. Specyfika tych pierwszych może być bardzo szeroka. Jednak w praktyce jest ona wąska, podobnie jak w sprawach karnych. Niektóre sprawy są wyłączone do postępowania administracyjnego.

Najszersze są kompetencje trybunałów Stolicy Apostolskiej, co jest rzeczą całkowicie zrozumiałą. Na podkreślenia zasługuje możliwość odwołania się w każdej sprawie do Stolicy Apostolskiej. Natomiast jeśli idzie o trybunały I. instancji, to imponuje przejrzystość zasad właściwości oraz wielość tytułów właściwości sądowej trybunałów. Służy to niewątpliwie ułatwieniu w korzystaniu przez wiernych ze swoich uprawnień.

## KOMPETENZEN DER KIRCHLICHEN GERICHTSHÖFE

### ZUSAMMENFASSUNG

Das kanonische Prozessrecht bestimmt genau den Charakter und Aufgabenbereich der gerichtlichen Kompetenz der Kirche. Den breitesten Rechtsbereich besitzen die Gerichtshöfe des Apostolischen Stuhles. Bei den Gerichtshöfen der ersten Instanz ist ihre Klarheit der Regelungen und die Vielheit der Titel der Gerichtseigenschaften lobenswert. Es ist sehr für die Gläubigen günstig und erleichtert ihnen das Nutzen ihrer Berechtigungen.

## UDZIAŁ KOŚCIOŁA W ŻYCIU SPOŁECZNO-POLITYCZNYM POLSKI W ŚWIADOMOŚCI ETYCZNEJ MŁODZIEŻY SZKÓŁ ŚREDNICH

Treść: Wprowadzenie. — I. Rola Kościoła w życiu społeczno-politycznym. — II. Badania własne. 1. Jakie znaczenie w życiu społeczno-politycznym Polaków odegrała ostatnia wizyta w naszej Ojczyźnie Jana Pawła II? 2. Wyraż swoją opinię na temat listów pasterskich Episkopatu Polski dotyczących aktualnych wydarzeń w Polsce. 3. Co sądzisz na temat udziału w życiu społeczno-politycznym polskiego duchowieństwa? 4. Jaki wpływ Twoim zdaniem wywierają środki społecznego przekazu na życie społeczno-polityczne w Polsce? Podsumowanie. — Zusammenfassung.

*Cesarza będę szanował  
nie oddając mu jednak czci boskiej,  
lecz modląc się za niego.  
Czczę natomiast Boga prawdziwego  
i prawdziwie istniejącego wiedząc,  
że cesarz został przez niego uczyniony.*

Teofil Antiocheński (II w.)

### WPROWADZENIE

Współcześnie w Polsce bardzo chętnie podejmowana jest dyskusja nad problemem zaangażowania Kościoła w życie społeczno-polityczne kraju. Nawet wśród ludzi wierzących pojawia się szereg wątpliwości co do ich roli w polityce, a zwłaszcza co do roli osób duchownych.

W tym artykule zostanie zatem przedstawiona aktualna nauka Kościoła na powyższy temat, natomiast druga część pracy ma charakter empiryczny i jest próbą prezentacji i analizy badań na temat zaangażowania społeczno-politycznego Kościoła w ocenie młodzieży szkół średnich.

### I. ROLA KOŚCIOŁA W ŻYCIU SPOŁECZNO-POLITYCZNYM

Kościół jako instytucja Boża i ludzka z natury rzeczy musi uczestniczyć w życiu społeczno-politycznym. Ludzie wierzący są bowiem również obywatelami danego państwa i mają prawo wypowiadać się w kwestiach społeczno-politycznych, które ich w jakiś sposób dotyczą. Kościół wypowiada się publicznie na ten

temat, jeśli zagrożone jest dobro wspólne poszczególnych jego członków, jeśli władze państwowe łamią podstawowe zasady moralne i prawne.

Sobór Watykański II w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym uczy m.in.:

*Kościół, który z racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym, jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej.*

*Wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne. Obydwie jednak wspólnoty, choć z różnego tytułu, służą powołaniu jednostkowemu i społecznemu tych samych ludzi, tym skuteczniej będą wykonywać tę służbę dla dobra wszystkich, im lepiej będą rozwijać między sobą zdrową współpracę, uwzględniając także okoliczności miejsca i czasu. Człowiek bowiem nie jest zacieśniony do samego tylko porządku doczesnego, ale żyjąc w historii, zachowuje w całości swoje wieczne powołanie. Kościół zaś oparty w swoich podstawach na miłości Zbawiciela przyczynia się do tego, by w granicach narodu i między narodami szerzej krzewiła się sprawiedliwość i miłość. Kościół głosząc prawdę ewangeliczną i rozjaśniając światłem swej nauki i świadectwem okazywanym przez wiernych wszelkie dziedziny aktywności ludzkiej, szanuje również i popiera polityczną wolność i odpowiedzialność obywateli (KDK 76).*

Obecny Ojciec Święty Jan Paweł II w Adhortacji apostołskiej *Christifideles laici* wyraża przekonanie, iż:

*Miłość okazywana i służąca osobie nigdy nie może być oderwana od sprawiedliwości: tak jedna, jak i druga — każda na swój sposób — wymagają pełnego i rzeczywistego uznania praw osoby, której podporządkowane jest społeczeństwo ze wszystkimi swoimi strukturami i instytucjami.*

*Aby ożywiać duchem chrześcijańskim doczesną rzeczywistość służąc — jak zostało powiedziane — osobie i społeczeństwu, świeccy nie mogą rezygnować z udziału w polityce, czyli w różnego rodzaju działalności gospodarczej, społecznej i prawodawczej, która w sposób organiczny służy wzrastaniu wspólnego dobra; Ojcowie synodalni stwierdzali wielokrotnie, że prawo i obowiązek uczestniczenia w polityce dotyczy wszystkich i każdego; formy tego udziału, płaszczyzny, na jakich on się dokonuje, zadania i odpowiedzialność mogą być różne i wzajemnie się uzupełniać. Ani oskarżenia o karierowiczostwo, o kult władzy, o egoizm i korupcję, które nierzadko są kierowane pod adresem ludzi wchodzących w skład rządu, parlamentu, klasy panującej czy partii politycznej, ani dość rozpowszechniony pogląd, że polityka musi być terenem moralnego zagrożenia, bynajmniej nie usprawiedliwiają sceptycyzmu i nieobecności chrześcijan w sprawach publicznych (ChL 42).*



Osoby duchowne tak jak i ludzie świeccy mają prawo do uczestniczenia w życiu społeczno-politycznym. Natomiast zakres i rodzaj tego udziału określany jest przez Kodeks prawa kanonicznego (1984). Kan. 278, pkt. 3 zawiera zapis, iż: *Duchowni powinni się powstrzymywać od zakładania lub przynależności do stowarzyszeń, których cel albo działalność nie dadzą się pogodzić z obowiązkami właściwymi stanowi duchownemu lub mogłoby przeszkadzać w sumiennym wypełnianiu zadania zleconego im przez kompetentną władzę kościelną.*

Kan. 287, pkt. 1 brzmi następująco: *Duchowni powinni jak najbardziej popierać zachowanie między ludźmi pokoju i zgody, opartej na sprawiedliwości.* W punkcie 2 tegoż kanonu ustawodawca dodaje: *Nie mogą brać czynnego udziału w partiach politycznych ani w kierowaniu związkami zawodowymi, chyba że — zdaniem kompetentnej władzy kościelnej — będzie wymagała tego obrona praw Kościoła lub rozwój dobra wspólnego.*

B. Häring (1966, t. VI, s. 155) w tym kontekście pisze m.in.:

*W obozie chrześcijańskim panuje dziś w istocie jednomyślność, iż sprawy państwowe należą do dziedziny odpowiedzialności laika. Członkom stanu duchownego nie można wprawdzie odmawiać ze względu na ich stan ogólnych praw państwowo-obywatelskich jako odwrotnej strony obowiązków państwowo-obywatelskich. Podobnie jednak jak w minionych czasach Kościół przywilejem egzempcji troszczył się o nieprzeciążanie stanu duchownego świeckimi obowiązkami i urzędami, jakie nie dadzą się pogodzić z ich stanem, tak i dziś jest to bardzo wyraźną troską Kościoła, a niewątpliwie też ideałem, by się kapłan nie podejmował normalnie zawodu polityka, zawodu działacza komunalnego ani męża stanu.*

S. Olejnik (1979, s. 762) uważa, że mimo, iż duchowni nie mogą piastować urzędów państwowych to muszą stać na straży praworządności władzy świeckiej i strzec przed jej ingerencją w prawa i przywileje obywateli, którzy są równocześnie członkami wspólnoty Kościoła.

*Szacunek i posłuszeństwo dla władzy państwowej, nakazywane przez moralność chrześcijańską, były zawsze ujmowane w pewnych określonych granicach. Chrześcijaństwo nigdy nie uznawało i uznać nie może zasady absolutnej i nieczym nie ograniczonej władzy w państwie. Ludzkość nieraz w ciągu minionych wieków — z ostatnimi wynaturzeniami władzy nazistowskiej włącznie — była świadkiem jaskrawo niesprawiedliwych zarządzeń władzy. Trudno byłoby to sankcjonować moralnie. Istnieją instytucje, w których moralność chrześcijańska usprawiedliwia opór władzy i przeciwstawienie się jej zarządzeniom. Przede wszystkim ma to zastosowanie wtedy, kiedy polecenie władzy ludzkiej jest sprzeczne z moralnym prawem Bożym. Obowiązek posłuszeństwa Bogu góruje nad prawem posłuszeństwa ludziom: „Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi” (Dz 5,29). Ponadto trzeba tu przypomnieć to, co było omawiane wyżej, a w szczególności, co dotyczyło*

*nienaruszalnych praw osoby. Obywatele krzywdzeni przez państwo mają prawo stawiać opór władzy, cofnąć zatem swe posłuszeństwo w stosunku do niej i dochodzić swych słuszych roszczeń.*

Obserwując scenę polityczną w naszym kraju widzimy szereg nadużyć ze strony władz politycznych wobec praw obywatelskich. Myślę więc, iż warto poddać analizie i naszej osobistej refleksji badania młodzieży szkół średnich. Młodzież polska bowiem uczestniczy w życiu społeczno-politycznym kraju, chociaż jeszcze w sposób niepełny. W związku z tym chętnie wyraża swoje opinie na temat społeczno-politycznego zaangażowania Kościoła w Polsce, co potwierdzają moje poprzednie badania (zob. Stepulak 1997a, s. 287–296; Stepulak 1997b, s. 375–384).

## II. BADANIA WŁASNE

W roku akademickim 1997/1998 klerycy II roku Wyższego Seminarium Duchownego w Siedlcach-Opolu przeprowadzili pod moim kierunkiem badania ankietowe dotyczące udziału Kościoła w życiu społeczno-politycznym naszego kraju. W badaniach uczestniczyła katechizowana młodzież szkół średnich w diecezji siedleckiej w wieku 16–21 lat. Badania odbywały się w następujących szkołach:

- Zespół Szkół Zawodowych nr 3 w Siedlcach,
- Liceum Ogólnokształcące w Radzynie Podlaskim,
- Liceum Ogólnokształcące w Międzyrzecu Podlaskim,
- Liceum Ogólnokształcące w Kocku,
- II Liceum Ogólnokształcące im. Królowej Jadwigi w Siedlcach.

Ankiety zebrano od 337 osób w tym 215 dziewcząt i 122 chłopców.

Ankieta zawierała cztery następujące pytania:

1. Jakie znaczenie w życiu społeczno-politycznym Polaków odegrała ostatnia wizyta [31 V – 10 VI 1997 r. — przyp. Red.] w naszej Ojczyźnie Jana Pawła II?
2. Wyraź swoją opinię na temat listów pasterskich Episkopatu Polski dotyczących wydarzeń w kraju.
3. Co sądzisz na temat udziału w życiu społeczno-politycznym polskiego duchowieństwa?
4. Jaki wpływ Twoim zdaniem wywierają środki społecznego przekazu na życie społeczno-polityczne w Polsce?

Należy zaznaczyć, iż badania młodzieży zostały przeprowadzone w kontekście ostatniej pielgrzymki Jana Pawła II do Ojczyzny oraz po wyborach do Sejmu i Senatu.

W analizie pierwszego pytania uznano, iż płeć nie będzie zmienną różnicującą istotnie statystycznie. W pozostałych pytaniach płeć badanych uznano za zmienną różnicującą.

Na początku postawiono następujące **hipotezy badawcze**:

1. Ostatnia wizyta papieska w Polsce wywarła pozytywne znaczenie w życiu społeczno-politycznym.
2. Listy pasterskie biskupów są potrzebne ludziom wierzącym.
3. Duchowni powinni brać czynny udział w życiu społeczno-politycznym kraju.
4. Mass-media wywierają niekorzystny wpływ na życie społeczno-polityczne w Polsce.
5. Działalność społeczna i charytatywna Kościoła winna być oddzielona od działalności czysto politycznej.

1. Jakie znaczenie w życiu społeczno-politycznym Polaków odegrała ostatnia wizyta w naszej Ojczyźnie Jana Pawła II?

Badana młodzież w zdecydowanej większości opowiedziała się za pozytywnym wpływem ostatniej pielgrzymki papieskiej do naszej Ojczyzny. W tym względzie nie było istotnych różnic między chłopcami i dziewczętami. Ilustracją tego jest tabela nr 1.

Tabela 1. Znaczenie społeczno-polityczne ostatniej wizyty Jana Pawła II w Polsce

Lp.	Znaczenie pielgrzymki	N	%
1.	Pozytywne znaczenie	268	79,3
2.	Negatywne znaczenie	8	2,3
3.	Nie odegrała znaczenia	12	3,4
4.	Niewielkie znaczenie	19	5,4
5.	Brak odpowiedzi	30	9,6
Razem		337	100

79,3% badanej młodzieży wyraziło pozytywną opinię dotyczącą wizyty Jana Pawła II w Polsce. Wśród dominujących motywów takiego wyboru na czoło wysunęły się dwa:

— Obecność Jana Pawła II w Polsce przyczyniła się do wzrostu wiary i poczucia wzajemnej jedności i solidarności.

— Wizyta papieska wywarła ogromny wpływ na wynik wyborów parlamentarnych i zwycięstwo Akcji Wyborczej „Solidarność”.

Potwierdzeniem tej motywacji są niektóre wypowiedzi młodzieży:

**Chłopiec, lat 18:** *Uważam, że ta wizyta w Polsce Jana Pawła II, miała bardzo duży wpływ szczególnie na człowieka. Ludzie zdali sobie sprawę z wiary, którą wyznają. Przypomnieli sobie o Jezusie i głównych przykazaniach. W Polsce,*

*a szczególnie w tych rejonach, gdzie gościł Ojciec Święty, panował pokój, ciepło; ludzie byli dla siebie życzliwsi i bardziej uprzejmi. Ojciec Święty umocnił w nas wiarę, aby w tych trudnych czasach nie zapominać o Bogu i wierzyć w to, że On zawsze o nas pamięta.*

**Dziewczyna, lat 18:** *Jan Paweł II jest niepodważalnym autorytetem moralnym, nie tylko w sprawach religii, ale i państwa. Przeżył wszystkie wydarzenia ostatnich lat w Polsce. Jest więc człowiekiem bardzo doświadczonym, takim któremu można zaufać. Bardzo ważne jest to, że cieszy się olbrzymim szacunkiem polskich władz.*

**Chłopiec, lat 18:** *Jan Paweł II jest dla mnie przykładem, osobą godną naśladowania. Myślę, że Ojciec Święty jako osoba wartościowa i wyjątkowa ma ogromny wpływ nie tylko na mnie, ale i na innych ludzi. Ludzie słuchają Jego słów, potem wcielają je w życie, stają się one wzorem i pomagają w pokonywaniu trudności.*

**Dziewczyna, lat 18:** *[...] dała o sobie również znać wielką chęć zjednoczenia się Polaków w modlitwie. Wielu polityków chętnie spotkało się z papieżem omawiając z nim sprawy dotyczące polityki jak i religii. Papież próbował pomagać w rozwiązywaniu problemów dotyczących naszej Ojczyzny.*

**Dziewczyna, lat 18:** *Jego nauki przypominają i upominają nas o rzeczach bardzo ważnych i istotnych, o których zapominamy w zgiełku życia i wtedy opamiętujemy się i zauważamy jak bardzo jesteśmy zagubieni. Oczywiście to także wpływa na politykę. Papież jest dla nas dużym autorytetem, dlatego ma ogromny wpływ na nas i nasze życie.*

**Chłopiec, lat 18:** *Wydaje mi się, iż ostatnia wizyta Ojca Świętego bardzo wpłynęła na wyniki tegorocznych wyborów parlamentarnych. Polacy chętniej głosowali na chrześcijańskie AWS, niż na lewicę.*

Tylko 5,4% ankietowanych osób stwierdziło, iż ostatnia wizyta odegrała niewielkie znaczenie, a 3,4% wyraziło przekonanie, iż pielgrzymka nie odegrała znaczenia.

**Chłopiec, lat 21:** *Uważam, że ostatnia wizyta w Polsce papieża Jana Pawła II nie odegrała zbyt dużego znaczenia. Sama wizyta jak i jej przebieg odebrana była bardzo dobrze. Niestety nasz kraj szybko ochłonął i uwolnił się z masowej euforii uczuć. Politycy potraktowali tę wizytę jako część kampanii przedwyborczej.*

**Chłopiec, lat 19:** *Wydaje mi się, że pielgrzymka nie miała żadnego znaczenia w życiu politycznym. Politycy bowiem nie zwracają uwagi na słowa papieża. W życiu społecznym osoba papieża interesuje prawie tylko starsze osoby. Dla młodych w większości papież i Kościół katolicki nie jest żadnym autorytetem. Tak uważam obserwując swoje środowisko.*

**Dziewczyna, lat 17:** *Uważam, że wizyta Jana Pawła II w Polsce na pewien czas wpłynęła na życie społeczne naszego kraju, ponieważ wszystkie prawdy głoszone przez papieża dały tylko rezultat chwilowy lub nie dały go w ogóle. Ludzie z przejęciem słuchali homilii papieża, a miesiąc później zapominali o wszystkim. Przykładem tego może być ciągły brak poszanowania godności ludzkiej (napady, gwałty). Jednak pielgrzymka przyniosła owoce wśród narodu polskiego, jej przejawem była pomoc ludziom dotkniętym klęską powodzi.*

**Dziewczyna, lat 17:** *Jak to często bywa w związku z przybyciem papieża wzrosła gwałtownie religijność Polaków. Politycy zaczęli ponownie demonstrować jacy to oni są pobożni, a w gruncie rzeczy zbyt wiele się nie zmieniło.*

**Chłopiec, lat 19:** *Wizytę Jana Pawła II w Polsce wykorzystały niektóre partie polityczne w swoim programie wyborczym, przez co zyskały większy elektorat. Hasła religijne, które głosiły w swoich programach poszły zaraz w zapomnienie, np. przy wyborze nowego rządu. Co będzie dalej to zobaczymy. Ale nie spodziewajmy się zbyt wiele!*

Nieznaczna grupa młodzieży (2,3%) określa pielgrzymkę papieską jako niekorzystną dla sytuacji społeczno-politycznej Polski.

**Chłopiec, lat 18:** *Wymiar polityczny ostatniej wizyty papieża odegrał istotną rolę zważywszy na to, że w czasie kilku ostatnich lat mieliśmy w Polsce rządy lewicowe. To wydarzenie stanowiło swoistą przeciwwagę dla sfer rządzących i z pewnością miało duży wpływ na wyniki ostatnich wyborów (niekorzystny dla Polski).*

**Dziewczyna, lat 18:** *Jednak w życiu politycznym wizyta ta w pewnym sensie stała się rozgrywką polityczną. Niektórzy politycy udział w spotkaniach z papieżem traktowali jako element swej kampanii przedwyborczej chcąc zyskać dzięki temu szersze poparcie społeczeństwa.*

Należy nadmienić, iż 9,6% badanej młodzieży nie udzieliło odpowiedzi lub też nie miało zdania na postawione wyżej pytanie ankietowe.

- Wyraż Swoją opinię na temat listów pasterskich Episkopatu Polski dotyczących aktualnych wydarzeń w Polsce.

Kategorie odpowiedzi na tak sformułowany problem zostały ujęte w tabeli 2, 3 i 4.

28% badanych chłopców i 32% dziewcząt stwierdziło, iż listy pasterskie Episkopatu Polski mają pozytywny wpływ na sytuację w kraju.

Tabela 2. Opinia chłopców na temat listów pasterskich Episkopatu Polski

Lp.	Opinia badanych	N	%
1.	Pozytywny wpływ	34	28
2.	Negatywny wpływ	16	13
3.	Nie mają wpływu	9	7,4
4.	Nie rozumiem ich treści	2	1,6
5.	Nie znam tych listów	40	33
6.	Brak odpowiedzi	21	17
Razem		122	100

Tabela 3. Opinia dziewcząt dotycząca listów pasterskich Episkopatu Polski

Lp.	Opinia badanych	N	%
1.	Pozytywny wpływ	69	32
2.	Negatywny wpływ	36	17
3.	Nie mają wpływu	23	11
4.	Nie rozumiem ich treści	15	6
5.	Nie znam tych listów	45	21
6.	Brak odpowiedzi	27	13
Razem		215	100

Tabela 4. Opinia chłopców i dziewcząt dotycząca listów pasterskich Episkopatu Polski

Lp.	Opinia badanych	N	%
1.	Pozytywny wpływ	103	30
2.	Negatywny wpływ	52	15
3.	Nie mają wpływu	32	9
4.	Nie rozumiem ich treści	17	5
5.	Nie znam tych listów	85	26
6.	Brak odpowiedzi	48	15
Razem		337	100

**Chłopiec, lat 17:** *Listy Episkopatu polski odnoszące się do aktualnych wydarzeń w Polsce tj. wyborów, czy czegoś w tym sensie mają wpływ na ludzi i to ogromny. Listy powinny mieć miejsce, bo to co się dzieje jest bardzo ważne. Ludzie muszą wiedzieć, czy to za czym się opowiedzą jest zgodne z wiarą.*

**Dziewczyna, lat 17:** *Listy pasterskie Episkopatu Polski przedstawiają wydarzenia w Polsce według ich prawdziwości, autentyczności. Wskazują na związek z Ewangelią, na Boży plan Zbawienia. Umieją powiedzieć, które z tych wydarzeń są dobre, pozytywne, a które negatywne i wzywają do zajęcia postawy prawdziwego chrześcijanina i przeciwstawieniu się złu. Są potrzebne w zakłamanym środowisku masowego przekazu.*

**Chłopiec, lat 19:** *Moja opinia na temat listów pasterskich Episkopatu Polski dotyczących aktualnych wydarzeń w Polsce jest pozytywna. Uważam, że listy te mówią o sprawach ważnych dla obywatela-chrześcijanina.*

**Dziewczyna, lat 19:** *Podoba mi się trafna ocena aktualnych wydarzeń w Polsce. Uważam, że są one potrzebne, ponieważ część społeczeństwa, która nie posiada własnego zdania kieruje się zdaniem Episkopatu wierząc, że jest to słuszne.*

17% badanych chłopców i 13% dziewcząt wyraziło przekonanie, iż listy pasterskie wywierają niekorzystny wpływ na życie społeczno-polityczne.

**Dziewczyna, lat 19:** *Sądzę, że treść odczytywanych listów zależała wyłącznie od tego, co w danym momencie dzieje się w polityce. Myślę, że to co dzieje się w Polsce wystarczająco dokładnie opisują nam media, a wówczas Kościół nie powinien nam mówić o tym na Mszy świętej, na której powinniśmy się modlić.*

**Dziewczyna, lat 19:** *Myślę, że jest to niepotrzebne, bo nie powinny być czytane takie listy w kościele na Mszy świętej, a tylko na jakichś zgromadzeniach, gdzie ludzie pójdą z własnego wyboru wysłuchać opinii Episkopatu Polski o aktualnych wydarzeniach. Czytanie tych listów na Mszy świętej jest moim zdaniem wykorzystaniem tego, że wierni przyszli do kościoła i w ten sposób Episkopat Polski chce wtłoczyć do głów wiernych określone zdanie. To może zniechęcać ludzi do Kościoła.*

Listy pasterskie dla 11% dziewcząt i 7,4% chłopców nie wywierają wpływu na życie społeczno-polityczne. 6% badanych dziewcząt i 1,6% chłopców nie rozumie ich treści.

**Dziewczyna, lat 18:** *Być może nie słucham listów pasterskich zbyt uważnie, ale nie przykuwają one mojej uwagi, nie przynoszą dla mnie żadnych treści.*

**Dziewczyna, lat 17:** *Nie podobają mi się one, są czytane głosem monotonnym i wpływają usypiająco na zgromadzonych. Ponadto są napisane zbyt trudnym i niezrozumiałym językiem dla większości wiernych.*

**Dziewczyna, lat 18:** *Moim zdaniem te listy nie wnoszą niczego nowego w moje życie. Po pierwsze nie słucham ich, bo są zbyt skomplikowanie formułowane, 75% słów nie rozumiem, po drugie, nie uczą mnie życia zgodnego z przykazaniami. Zdecydowanie wolę słuchać kazania księdza, które zawierają w sobie jakąś naukę, moral i zawsze można coś wnieść w życie z tej Mszy świętej.*

**Chłopiec, lat 18:** *Szczerze nudzą mnie i nie znajduję w nich żadnych treści.*

**Dziewczyna, lat 17:** *Zdarza mi się nie słuchać tych listów. Są tak pisane, że nie chce się słuchać. Moim zdaniem powinny być pisane listy specjalnie dla młodzieży, żeby do nich dotarło przestanie z listu.*

Wiele powodów do zastanowienia się i refleksji dają dane liczbowe dotyczące młodzieży, która listów pasterskich Episkopatu nie zna, bądź nie ma zdania na ten temat. Tę grupę stanowi 50% chłopców i 34% badanych dziewcząt.

**Dziewczyna, lat 19:** *Nie mam własnego zdania. Zazwyczaj nie słucham ich, gdyż są nudne, lub starają się nam narzucić jak mamy postępować np.: jak głosować, jak podpisać jakąś deklarację.*

**Chłopiec, lat 19:** *Niestety nie wyrażę swojej opinii, ponieważ nic nie słyszałem na temat listów pasterskich Episkopatu Polski.*

**Chłopiec, lat 18:** *Niestety nie pamiętam treści żadnego listu pasterskiego Episkopatu Polski.*

**Chłopiec, lat 16:** *Chociaż chodzę na Mszę świętą to nie umiem nic powiedzieć na ten temat.*

**Dziewczyna, lat 18:** *Szczerze powiedziawszy to nie mam pojęcia o listach pasterskich Episkopatu Polski. Oczywiście wiem, że Episkopat istnieje zajmując się życiem religijnym społeczeństwa polskiego, ale wchodząc na temat aktualnych listów to dla mnie za trudne, a tak naprawdę niewiele mnie interesuje.*

Należy sądzić, iż ogromny wpływ na odbiór listów pasterskich Episkopatu Polski odgrywają następujące przyczyny:

- Niski poziom świadomości religijnej i wiedzy humanistycznej.
- Negatywne postawy religijne wobec Kościoła.
- Uleganie prądom laickim i liberalnym.
- Wpływ etyki relatywistycznej i sytuacyjnej.
- Wadliwy system wychowania rodzinnego i szkolnego.
- Brak spójnej wizji współdziałania instytucji wychowawczych i kościelnych.

Istotną rzeczą w podnoszeniu na wyższy poziom świadomości religijnej i moralnej jest zdobywanie wiedzy. Brak kompetencji w dziedzinie wiary i moralności powoduje to, iż młodzież ma trudności z obiektywną oceną oficjalnego



przekazu depozytu wiary odnoszącego się do kwestii religijno-moralnych. W tym kontekście powstają analogiczne trudności związane z odróżnianiem kwestii społecznych i politycznych, które podejmowane są w listach przez biskupów polskich. Niektórzy młodzi ludzie są przekonani, iż podejmowanie problemu aborcji, czystości przedmałżeńskiej, czy też eutanazji jest bezwzględnym uprawianiem polityki przez Kościół. Niewiele osób ma świadomość, iż człowiek żyjący w społeczeństwie musi być z natury rzeczy zaangażowany w politykę. Kościół jako instytucja Boża i ludzka, z natury swego powołania musi upominać i napominać swoich wiernych, iż uprawianie polityki nie może gwałcić podstawowych praw osoby ludzkiej, że system wartości preferowany przez ludzi wierzących musi być zgodny z dogmatami i prawdami wiary przyjętymi przez Nauczycielski Urząd Kościoła.

### 3. Co sądzisz na temat udziału w życiu społeczno-politycznym polskiego duchowieństwa?

Tabele 5, 6, 7 pokazują poszczególne kategorie odpowiedzi ujęte w procenty.

Tabela 5. Udział duchowieństwa w życiu społeczno-politycznym kraju w opinii chłopców

Lp.	Opinia badanych	N	%
1.	Duchowni nie powinni brać udziału w życiu społeczno-politycznym	70	57,4
2.	Duchowni powinni brać udział w życiu społeczno-politycznym	48	39,4
3.	Nie mam zdania	2	1,6
4.	Brak odpowiedzi	2	1,6
Razem		122	100

Tabela 6. Udział duchowieństwa w życiu społeczno-politycznym kraju w opinii dziewcząt

Lp.	Opinia badanych	N	%
1.	Duchowni nie powinni brać udziału w życiu społeczno-politycznym	122	57
2.	Duchowni powinni brać udział w życiu społeczno-politycznym	84	39
3.	Nie mam zdania	5	2,2
4.	Brak odpowiedzi	4	1,8
Razem		215	100

Tabela 7. Udział duchowieństwa w życiu społeczno-politycznym kraju w opinii chłopców i dziewcząt

Lp.	Opinia badanych	N	%
1.	Duchowni nie powinni brać udziału w życiu społeczno-politycznym	192	57,2
2.	Duchowni powinni brać udział w życiu społeczno-politycznym	132	39,2
3.	Nie mam zdania	7	1,9
4.	Brak odpowiedzi	6	1,7
Razem		337	100

57,4% chłopców i 57% badanych dziewcząt twierdzi, iż duchowieństwo polskie nie powinno brać udziału w życiu społeczno-politycznym kraju. A oto niektóre wypowiedzi:

**Dziewczyna, lat 18:** *Jeśli chodzi o politykę powinno się ją zostawić ludziom, którzy rzeczywiście się na tym znają, a przede wszystkim chcą zrobić coś dla Polski [...] Zajęcia ludzi są ściśle określone: polityk-polityka, ksiądz-Kościół, religia, umacnianie moralne ludzi.*

**Dziewczyna, lat 18:** *Uważam, że duchowieństwo absolutnie nie powinno się mieszać do polityki przez małe „p” czyli rozgrywek między partiami, między lewicą a prawicą.*

**Chłopiec, lat 17:** *Kościół za bardzo angażuje się w życie społeczno-polityczne. Nie powinien w ogóle się mieszać do polityki, wygłaszać swoich poglądów na ambonie. Nie powinni też duchowni agitować za jakimkolwiek ugrupowaniem politycznym, jak to czynili na przykład przed ostatnimi wyborami parlamentarnymi oraz szantażować ludzi, że jeżeli oddadzą głos na ugrupowanie lewicowe, to niech nie przychodzą do kościoła.*

**Dziewczyna, lat 18:** *Myszę, że polskie duchowieństwo nie powinno brać udziału w życiu społeczno-politycznym. Sądzę, że duchowieństwo powinno zajmować się duchowymi sprawami, nie zaś politycznymi. Nie podoba mi się, że przed wyborami księża mówią ludziom na kogo mają oddać głos, bo każdy ma prawo do własnego zdania i do wyrażania własnych poglądów politycznych. Starsi ludzie obawiają się, że jeśli nie zrobią tak jak mówi ksiądz — spotka ich kara Boża.*

**Chłopiec, lat 19:** *Uważam, że polskie duchowieństwo zaczyna sobie za dużo pozwalać. Moim zdaniem nie powinno mieszać się w sprawy polityczne. To mieszanie widzieliśmy podczas wyborów prezydenckich. Wszyscy wiemy, że duchowieństwo ma inne obowiązki.*

W opinii 39,4% chłopców i 39% dziewcząt duchowni powinni brać czynny udział w życiu społeczno-politycznym Polski. Przykładem takiej opinii są następujące wypowiedzi:

**Dziewczyna, lat 19:** *Uważam, że polskie duchowieństwo powinno mieć znaczny udział w życiu społeczno-politycznym polskiego narodu. Niektóre bowiem ustawy nie są zgodne z przykazaniami Bożymi, jak na przykład ustawa o aborcji.*

**Dziewczyna, lat 19:** *Polskie duchowieństwo troszczy się o los społeczeństwa polskiego. Widać to w czasie Mszy świętej, gdy w kazaniu zawiera własne opinie na temat najbardziej aktualnych wydarzeń w kraju. Uważam, że to dobrze, że duchowieństwo „wtrąca się” w sprawy narodu, bo przecież ono też stanowi naród. Niejednokrotnie przestrzega nas przed popełnieniem jakiegoś błędu na który ludzie świeccy nie zwracają uwagi. Duchowni troszczą się o nasz stan duchowy.*

**Dziewczyna, lat 17:** *Polskie duchowieństwo powinno wyrażać swoją postawę wobec wydarzeń w Polsce [...] W ten sposób pomaga w określeniu własnej postawy zgodnej z prawem miłości i chrześcijaństwa.*

**Dziewczyna, lat 18:** *Jesteśmy narodem katolickim, więc powinniśmy wprowadzać element wiary do życia politycznego. To dobrze, że duchowni starają się interesować życiem politycznym. Ksiądz wie lepiej co jest dobre dla narodu niż jakiś podrzędny polityk.*

**Chłopiec, lat 18:** *Udział duchowieństwa w życiu społeczno-politycznym jest niezbędny, gdyż wśród Polaków jest przeważająca liczba katolików. Uważam, że państwo nie mogłoby istnieć bez Kościoła.*

**Chłopiec, lat 18:** *Kościół oraz jego wyznawcy zarówno duchowni i świeccy są częścią społeczeństwa i tak jak inni obywatele mają obowiązek brania na siebie odpowiedzialności za państwo uczestnicząc w życiu społeczno-politycznym.*

3,2% badanych chłopców i 4% badanych dziewcząt nie ma zdania, bądź nie udzieliło odpowiedzi na temat udziału polskiego duchowieństwa w życiu społeczno-politycznym — w tym kontekście pojawiały się następujące odpowiedzi: *Nie wiem, bądź też: Staram się nie oceniać duchowieństwa.*

Dokonując oceny odpowiedzi można zauważyć kilka prawidłowości:

— Część młodzieży uważa, iż Kościół powinien brać czynny udział w życiu społeczno-politycznym Polski. W ten sposób pomaga ludziom dokonywać właściwych wyborów, w tym również wyborów politycznych.

— Wśród całej badanej populacji pewna grupa młodzieży wyraźnie odróżnia zaangażowanie polityczne młodzieży od zaangażowania społecznego, to pierwsze nie zyskuje aprobaty.

— Istnieje brak elementarnej wiedzy dotyczącej politycznego zaangażowania księży. Młodzież bowiem pod tym pojęciem rozumie również kwestie etyczne, np.: aborcja, czystość przedmałżeńską czy antykoncepcja.

— Duchowieństwo może wyrażać opinie na różne sprawy, ale bez narzucania swej woli, ponieważ powoduje to u wiernych reakcje opozycyjne a nawet wrogie.

— Młodzież stara się oddzielić kompetencje duchownych, które mają dotyczyć życia duchowego wiernych od kompetencji czysto politycznych.

Warto dodać, iż młodzież (co jest zgodne z prawidłowościami rozwoju psychologicznego) wyostrza swój światopogląd. Stąd też w wypowiedziach młodych ludzi jest pełno buntu, przekory, a nawet agresji. Czynnikiem zewnętrznym, który wzmacnia takie postawy wydaje się być ogólne, nieprzychylnie nastawienie ludzi wobec duchownych. Na tę sytuację wielki wpływ wywiera również wychowanie rodzinne. Współcześnie wielu ludzi przyjmuje postawy roszczeniowe wobec innych, w tym wobec duchownych. Chodzi tutaj głównie o to, iż zarzuca się osobom duchownym nadmierny materializm, który czasami urasta do rozmiarów mitów i przyjmowanych łatwo praw na ten temat.

#### 4. Jaki wpływ Twoim zdaniem wywierają środki społecznego przekazu na życie społeczno-polityczne w Polsce?

Generalnie odpowiedzi na tak postawione pytanie można by ująć w cztery następujące kategorie:

- Wpływ pozytywny.
- Wpływ negatywny.
- Nie mam zdania.
- Brak odpowiedzi.

33,6% badanych chłopców i 20,4% badanych dziewcząt wyraziło opinię, iż środki społecznego przekazu wywierają pozytywny wpływ na życie społeczno-polityczne w Polsce.

Tabela 8. Wpływ mass mediów na życie społeczno-polityczne w Polsce w opinii chłopców

Lp.	Opinia badanych	N	%
1.	Wpływ pozytywny	41	33,6
2.	Wpływ negatywny	67	55
3.	Nie mam zdania	12	9,8
4.	Brak odpowiedzi	2	1,6
Razem		122	100

Tabela 9. Wpływ mass mediów na życie społeczno-polityczne w Polsce w opinii dziewcząt

Lp.	Opinia badanych	N	%
1.	Wpływ pozytywny	44	20,4
2.	Wpływ negatywny	114	53
3.	Nie mam zdania	54	25,1
4.	Brak odpowiedzi	3	1,5
Razem		215	100

Tabela 10. Wpływ mass mediów na życie społeczno-polityczne w Polsce w opinii chłopców i dziewcząt

Lp.	Opinia badanych	N	%
1.	Wpływ pozytywny	85	27
2.	Wpływ negatywny	181	54
3.	Nie mam zdania	66	17,5
4.	Brak odpowiedzi	5	1,5
Razem		337	100

**Dziewczyna lat 18:** *Środki społecznego przekazu wywierają ogromny wpływ na życie w kraju. To one decydują o tym co wiemy, a czego nie. To one decydują w jaki sposób o wszystkim się dowiadujemy. Dlatego uważam, że ludzie powinni być odpowiedzialni bo decydują za wielu w tym przypadku.*

**Chłopiec lat 18:** *Moim zdaniem ich wpływ jest na ogół pozytywny, gdyż przekazują nam wszystko o czym powinniśmy wiedzieć. Nie widzę w tym nic złego.*

**Dziewczyna, lat 18:** *Według mnie mass media wywierają pozytywny wpływ na naszą inteligencję.*

**Chłopiec, lat 21:** *Środki masowego przekazu uchodzą za bezstronne i neutralne, dlatego też bardzo duża część społeczeństwa kieruje się tym co w nich usłyszą.*

**Dziewczyna, lat 18:** *Środki społecznego przekazu tzn. telewizja, radio, prasa odgrywają istotną rolę w życiu zarówno społecznym jak i politycznym. Rola ta jest często pozytywna.*

Zdecydowanie więcej badanych osób uważa, iż współczesne media negatywnie oddziałują na życie społeczno-polityczne w Polsce. A oto niektóre wypowiedzi:

**Dziewczyna, lat 18:** *Środki społecznego przekazu mają ogromny wpływ na życie społeczno-polityczne, przekazują mnóstwo informacji często „wyolbrzymionych” wykolorowanych, aby we wspaniałym świetle przekazać informację.*

**Chłopiec, lat 18:** *Moim zdaniem środki społecznego przekazu wywierają duży wpływ na życie społeczno-polityczne w Polsce. Dużym problemem są filmy. Często emitowane są bardzo brutalne, źle wpływają na psychikę młodego człowieka. Często takie filmy prowadzą do tego, iż później człowiek nie może odnaleźć się w społeczeństwie. Również reklamy emitowane co parę minut w negatywny sposób wpływają na młodych ludzi czy dzieci.*

**Chłopiec, lat 19:** *Środki masowego przekazu zbyt wiele miejsca poświęcają wszelkiego rodzaju skandalom, niedociągnięciom. Sprawia to, że do społeczeństwa docierają informacje ze szczególnym uwypukleniem rzeczy mało ważnych.*

**Dziewczyna, lat 19:** *Mass-media wywierają duży wpływ na życie społeczno-polityczne w Polsce. To one przekazują Polakom fałszywe wizerunki polityków i różnych działaczy politycznych.*

**Dziewczyna, lat 18:** *Uważam, że środki masowego przekazu wywierają bardzo duży wpływ na życie społeczno-polityczne. Ludzie za dużo oglądają telewizji, a przez to zostają ogłupiani, zamiast zasięgać informacji potrzebnych im do życia. Sądzę, że środki masowego przekazu wręcz warunkują życie społeczne.*

**Dziewczyna, lat 18:** *Wpływ mediów jest bardzo duży. Wiele osób traktuje telewizję jako jedyne i wiarygodne źródło. Zbyt ufa temu co usłyszy. Poprzez to ludzie nie chcą sami myśleć, nie chcą mieć własnego zdania.*

11,4% chłopców i 26,6% dziewcząt nie udzieliło odpowiedzi na to pytanie lub nie ma na ten temat własnego zdania. Niektórzy z nich udzieliли takich odpowiedzi:

**Dziewczyna, lat 18:** *Wpływ środków masowego przekazu na życie społeczno-polityczne w Polsce jest moim zdaniem neutralny. Jeśli mi odpowiadają to je przyjmuję, a jeśli nie to je odrzucam.*

**Chłopiec, lat 18:** *Uważam, że wpływ mediów jest bardzo duży. Media dyktują styl zachowania, ubierania się, życia, wychowania dzieci. Często nie są to zbyt dobre wzorce, ale nie można wszystkiego przekreślić. Myślę, że największy wpływ media mają na dzieci i młodzież a nawet i dorosłych. Dzieci i młodzież szukają wzorców, których nie mają w swojej rodzinie, dlatego są tak podatne na wzory promowane przez media. Szczególny wpływ ma tutaj telewizja, ponieważ przekazuje obraz. Nie oznacza to, że w telewizji są same złe programy. Dlatego też nie mogę powiedzieć, że media są złe lub dobre i czy mają zupełnie zły wpływ, czy dobry, bo tak nie jest.*

Na podstawie analizy wypowiedzi młodzieży na temat roli mass mediów można powiedzieć, iż:

— Środki społecznego przekazu odgrywają znaczącą rolę w życiu społeczno-politycznym naszego kraju.

— Wpływ mass mediów jest pozytywny wtedy, gdy informują o aktualnych wydarzeniach w kraju i na świecie.

— Negatywny wpływ wywierają wtedy, gdy preferują programy i filmy przedstawiające agresję, przemoc i pornografię.

— Młodzież zauważa, iż środki społecznego przekazu manipulują widzem, kształtują jego postawy polityczno-społeczne i obywatelskie, wpływają na jego światopogląd i sposób podejmowania decyzji doniosłych życiowo.

— Warto nadmienić, iż niektóre programy — zdaniem badanej młodzieży — kreują model bohatera współczesnego, który żyje w nierealnym świecie, głosi fałsz i pogardę dla takich wartości jak sprawiedliwość, prawda a nawet miłość. Należy sądzić, iż telewizja przedstawia wybiórczo i nieprawdziwie rolę Kościoła katolickiego w Polsce. Ukazuje nicobiektywny model duchownego i jego właściwą pozycję w społeczeństwie polskim.

## PODSUMOWANIE

Wyniki uzyskane w badaniach ankietowych tylko częściowo zweryfikowały wcześniej postawione **hipotezy badawcze**:

1. Ostatnia wizyta papieska wywarła zdecydowanie pozytywny wpływ na życie społeczno-polityczne. Pielgrzymka papieska jeszcze raz ukazała wielkość autorytetu Jana Pawła II i jego ogromny wpływ na życie religijno-moralne rodaków.

2. Listy pasterskie Episkopatu Polski zostały uznane za potrzebne jedynie przez 28% chłopców i 32% dziewcząt. 33% chłopców i 21% dziewcząt nie zna treści tych listów. Można zatem powiedzieć, iż dziewczęta bardziej niż chłopcy interesują się przepowiadaniem w Kościele. 13% chłopców i 17% dziewcząt uznało, iż listy pasterskie wywierają negatywny czy też niekorzystny wpływ na życie społeczno-polityczne.

3. Hipoteza 3 została zweryfikowana również tylko częściowo. 39,4% chłopców i 39,2% dziewcząt uważa, iż duchowni powinni brać czynny udział w życiu społeczno-politycznym. Natomiast 57,4% chłopców i 57,2% dziewcząt udzieliło odpowiedzi dokładnie odwrotnej. Nie było też tutaj istotnych statystycznie różnic w zakresie płci.

4. Środki społecznego przekazu zdaniem 33,6% chłopców i 20,4% dziewcząt wywierają pozytywny wpływ. Chłopcy zatem widzą bardziej pozytywne oddziaływanie mediów. 55% chłopców i 54% dziewcząt dostrzega jednak negatywny wpływ mass mediów na życie społeczno-polityczne w Polsce.

5. Młodzież (zarówno chłopcy i dziewczęta) wyraźnie odróżnia działalność społeczną i charytatywną Kościoła od działalności czysto politycznej.

W kontekście powyższych wyników należy powiedzieć, iż istnieje pilna potrzeba podnoszenia świadomości młodzieży na temat działalności Kościoła w Polsce. Warto zatem w programach duszpasterskich położyć większy nacisk na wychowanie w szkole i w rodzinie. Dobre współdziałanie instytucji wychowawczych może przynieść zmianę w obrazie oceny udziału Kościoła w życiu społeczno-politycznym wśród młodzieży szkół średnich.

## BIBLIOGRAFIA

- Häring B., *Nauka Chrystusa*, Poznań 1966.  
 Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Christifideles laici*, Rzym 1988.  
 Kodeks Prawa Kanonicznego, Poznań 1984.  
 Olejnik S., *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże*, Warszawa 1979.  
 Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekret. Deklaracje*, Poznań 1968.  
 Stepulak M., *Eutanazja w świadomości etycznej młodzieży*, *Resovia Sacra* IV:1997<sup>a</sup> nr 4, s. 287–296.  
 Stepulak M., *Postawa młodzieży wobec Kościoła w świetle psychologii religii*, *SW* 34:1997<sup>b</sup>, s. 375–384.

## TEILNAHME DER KATHOLISCHEN KIRCHE AM GESELLSCHAFTLICHEN UND POLITISCHEN LEBEN DER POLEN IM ETHISCHEN BEWUSSTSEIN DER OBERSCHÜLER UND OBERSCHÜLERINNEN

### ZUSAMMENFASSUNG

Das Thema des vorhergehenden Artikels ist die Frage der Teilnahme der katholischen Kirche am gesellschaftlichen und politischen Leben in Polen nach der Ansicht der Oberschüler und Oberschülerinnen.

Im ersten Teil des Artikels wurde die offizielle Lehre der katholischen Kirche über die Teilnahme von Laien und Geistlichen am gesellschaftlichen und politischen Leben eingeführt. Im zweiten, größeren Teil wurde die eigene Meinungsforschung unter den Schülerinnen und Schülern von fünf Oberschulen der Diözese Siedlce vorgestellt.

Als Grundmethode der Forschung wurde eine aus vier Fragen bestehende Umfrage angenommen. Die früher aufgestellten Forschungshypothesen wurden nur teilweise nachgeprüft.

Im Kontext der durchgeführten Untersuchung kann man feststellen, dass der letzte Papstbesuch in der Heimat einen positiven Einfluss auf das gesellschaftliche und politische Leben ausübte. Und so wurden die Hirtenbriefe der Bischöfe von 28% der Jungen und 32% der Mädchen als wichtig und notwendig bewertet. Dessenungeachtet ist der Inhalt der Hirtenbriefen 33% der befragten Schüler und 21% der Schülerinnen völlig unbekannt. 13% der Jungen und 17% der Mädchen behaupteten, dass die Hirtenbriefe einen ungünstigen Einfluss auf das politische und gesellschaftliche Leben hätten. 33,6% der Jungen und 20,4% der Mädchen schätzten den Einfluss der Massenmedien positiv ein, und 55% der Jungen und 54% der Mädchen sind anderer Meinung und nehmen deren negative Einwirkung auf das Leben der Gesellschaft wahr.

Die Jugendlichen unterscheiden auch deutlich die sozialen und karitativen Tätigkeiten der katholischen Kirche von derer rein politischem Engagement.

Aus den obengenannten Schlussfolgerungen ergibt sich die Notwendigkeit weiterer seelsorgerischer Anstrengungen im Bezug auf besseres Informieren der Jugendlichen über die Tätigkeiten der katholischen Kirche in Polen.



## PRACA AKTEM DOSKONALENIA OSOBY LUDZKIEJ i ŚWIATA W NAUCE SPOLECZNEJ KOŚCIOŁA

Treść: Wstęp. — I. Powołanie osoby ludzkiej do pracy. — II. Obowiązek pracy ludzkiej. — III. Prawo osoby ludzkiej do pracy. — IV. Doskonalenie osoby ludzkiej przez pracę. — V. Odpoczynek warunkiem doskonalenia osoby ludzkiej. — Zusammenfassung.

### WSTĘP

Badania historyczne potwierdzają, że praca jest integralnie włączona w egzystencję człowieka. Jednak sam stosunek jej rozumienia ewoluował w zależności od panujących grup społecznych na przestrzeni historycznych dziejów ludzkości. Wspomniane grupy kształtowały także ówczesną opinię społeczną w odniesieniu do niej, gdyż uważano, że wolnemu człowiekowi nie wypada pracować, ponieważ poniża jego godność, dlatego praca powinna być działalnością niewolników i ludzi biednych<sup>1</sup>.

Odmierna refleksja wobec wartości ludzkiej pracy wynika z nauki Starego i Nowego Testamentu. Stąd dowiadujemy się, że Bóg stworzył całą rzeczywistość materialną i duchową, w tym również człowieka, któremu od samego początku jego istnienia powierzył dzieło doskonalenia siebie i świata w procesie pracy<sup>2</sup>.

Jest to postawa swoistej sakralizacji i nobilitacji poprzez nadanie jej niezwyklej godności jako twórczej aktywności osoby ludzkiej w wymiarze materialno-duchowym otaczającej go rzeczywistości. Powyższe stanowisko ujawnia również jej nieograniczone możliwości w sferze doskonalenia osoby ludzkiej i świata.

### I. POWOŁANIE OSOBY LUDZKIEJ DO PRACY

Bóg stwarzając człowieka obdarował go rozumem, wolną wolą, zmysłami oraz zdolnościami abstrakcyjnego myślenia. Wyposażony w tak wspaniałe możliwości został on jednocześnie powołany do dalszego doskonalenia dzieła stworzenia. Stąd należy sądzić, że praca w naturalny sposób stawia człowieka w samym centrum

<sup>1</sup> J. Majka, Praca jako środek doskonalenia, w: Jan Paweł II, *Laborem exercetis*, Tekst i komentarz, pr. zb. pod red. ks. J. Kruciny, Wrocław 1983, s. 108.

<sup>2</sup> Cz. Strzeszewski, Praca ludzka, Lublin 1978, s. 137.

rozwoju rzeczywistości przyrodzonej i nadprzyrodzonej poprzez aktywne działanie w świecie<sup>1</sup>.

Powyższa refleksja znajduje swoje uzasadnienie w dwóch opisach Bożego dzieła stworzenia, które zostały przedstawione w Księdze Rodzaju. Pierwszy z nich jest zaprezentowany według tradycji jahwistycznej (Rdz 2,5–25) zaś drugi kapłańskiej (Rdz 1,1–31).

Tradycja jahwistyczna ukazuje człowieka, któremu Bóg powierzył obowiązki ogrodnika, aby uprawiał, pielęgnował i nawadniał ziemię ogrodu Edenu, a uczynił to dlatego, aby człowiek poprzez pracę miał udział w Jego dziele stworzenia. Dalsza część opisu wspomina także o innych zawodach związanych z ludzką pracą, a są to: rolnictwo (Rdz 4,3), pasterstwo (Rdz 4,24), budownictwo (Rdz 4,17), muzyka (Rdz 4,21), kowalstwo i inne rodzaje rzemiosła (Rdz 4,22)<sup>2</sup>.

Według kapłańskiej tradycji Bóg stwarza człowieka na *obraz i podobieństwo Swego*<sup>3</sup> oraz daje mu władzę panowania nad stworzeniem<sup>4</sup>.

Synteza przedstawionych tradycji wykazuje, że dzieło stworzenia jest w stanie elementarnym i stąd wynika potrzeba jego doskonalenia. Fakt stworzenia człowieka na *obraz i podobieństwo Boga* sprawia to, że w wymiarze świata widzialnego tylko człowiek pracuje. Działalność istot niższych nie można *sensu stricto* nazwać pracą, ponieważ osoba ludzka chcąc skorzystać z ich pomocy musi w pierwszej kolejności je *oswoić*, czyli dodatkowo włożyć jakąś cząstkę swej pracy, identycznie jest z innymi siłami ukrytymi w naturze<sup>5</sup>.

Podobnie uważa Jan Paweł II, który na spotkaniu z robotnikami w Terni powiedział: *Na to, ażeby pracować, trzeba być obrazem i podobieństwem Boga*<sup>6</sup>. W innej części tego przemówienia stwierdza, że praca jest wyzwoleniem zdolności twórczych człowieka w imię tego, aby dzieło stworzenia zapoczątkowane przez Boga przybierało coraz to doskonalsze kształty<sup>7</sup>.

Sens powołania człowieka do aktywności przez pracę ujawnia się przede wszystkim w osobie Jezusa Chrystusa i Jego dziele odkupienia. W tym wymiarze wyraźnie widać jak ważną rolę powinna ona spełniać w życiu każdego człowieka, skoro sam Jezus Chrystus będący Synem Bożym w okresie życia ziemskiego aż do nadejścia czasu rozpoczęcia *działalności publicznej* także zajmował się rzemiosłem. A więc pracując fizycznie doskonale znał ciężar pracy i dlatego współczuł ludziom uginającym się pod jej brzemieniem<sup>8</sup>.

Na dowód żywienia głębokiego szacunku dla ludzkiej pracy obiecuje On wszystkim pracującym wsparcie łaską, którą wyraził w słowach: *Pójdźcie do mnie wszyscy, którzy pracujecie i uginacie się pod jej ciężarem, a ja was pokrzepię*<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> Pp 27.

<sup>2</sup> M. Filipiak, *Biblijne podstawy teologii pracy*, w: *Człowiek i praca*, pr. zb. pod red. J. Wołkowskiego, Warszawa 1979, s. 59–61, także: A. Kopański, *Inspiracja chrześcijańska a praca*, w: *Człowiek i praca*, jw., s. 27.

<sup>3</sup> Rdz 1,26.

<sup>4</sup> Rdz 1,26–28.

<sup>5</sup> M. Filipiak, jw., s. 62.

<sup>6</sup> Rdz 1,26; por. Jan Paweł II, *Spotkanie z robotnikami*, Terni 19.03.1981, w: *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, pr. zb. pod red. M. Radwana, cz. 2, Rzym – Lublin, 1987, s. 199.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Cz. Strzeszewski, jw., s. 142–143.

<sup>9</sup> Mt 11,28.

To moralne wsparcie jest nam ludziom konieczne, a szczególnie tym, którzy wykonują bardzo trudną, ciężką i odpowiedzialną pracę, podczas której nie zawsze są oni w stanie poprawnie zrozumieć jej sens, a tym bardziej powołanie do niej. W trudnych chwilach możemy zawsze liczyć na Jezusa, który głosząc ewangelię pracy potwierdzał jej prawdę czynami.

Stąd w Jego postawie, naukach i czynach bez większych trudności możemy odczytać szacunek i uznanie do świata pracy oraz to, że na pracę patrzy On z miłością. Nawet w przypadkach, gdy głosi prawdy o *Królestwie Bożym* stale powołuje się na wartości pracy ludzkiej przejawiającą się w różnego rodzaju zawodach jak: pasterza (J 10,1–16), rolnika (M 12,1–12), gospodarza (Mt 13,52), służącego (Mt 24,45), ekonoma (Lk 16,1–8), rybaka (Mk 13,47–50), kupca (Mt 13,45), robotnika najemnego (Mt 20, 1–16), wspomina także o pracy uczonych (Mt 13,52)<sup>12</sup>.

Dlatego na przykładzie Jezusa Chrystusa wyraźnie widzimy, że praca ma początek w Bogu oraz stanowi trwały fundament powołania każdego z nas do udziału w Jego Dziale Odkupienia<sup>13</sup>.

Chrystusowa nauka o pracy została szeroko rozwinięta przez św. Pawła, który wypełniając misję apostołską zarabiał na życie fizyczną pracą. Jego nauki mają charakter napomnienia i nakazu np. w Liście do Tesaloniczan napisał: *nakazujemy i napominamy ich w Panu Jezusie Chrystusie, aby pracując ze spokojem własny chleb jedli*<sup>14</sup>.

Wspomniany nakaz ujawnia jak głęboko rozumiał On potrzebę i obowiązek pracy wynikający z Boskiego powołania każdego człowieka do jej wypełniania. Gorąco też apelował, aby każdą pracę wykonywać dokładnie poprzez całkowite zaangażowanie swoich umiejętności i wszystkich sił, dlatego, że przez doskonalenie siebie i rzeczy mamy udział w dziele Odkupienia Chrystusowego. W innym zaś miejscu daje radę, gdy: *Cokolwiek czynicie, z serca wykonujcie jak dla Pana, a nie dla ludzi, świadomi, że od Pana otrzymacie dziedzictwo wiekuiste jako zapłatę*<sup>15</sup>.

Zachęca On również wszystkich do pracy ze względu na zaspokojenie różnych potrzeb związanych z egzystencją człowieka, dla unikania pokus grzechu oraz celem zdobycia środków dla udzielania jałmużny. W Jego nauce praca została przedstawiona jako główny środek zdobywania cnoty i unikania grzechu, a pośrednio jako sposób na zaspokojenie potrzeb gospodarczych<sup>16</sup>.

Natomiast według św. Jana Chryzostoma człowiek jest królem stworzenia, który swoją królewską misję spełnia w akcie powołania go przez Boga w wymiarze pracy, dlatego żadna praca nawet ta niewolnicza nie jest zdolna go upokorzyć i odebrać mu jego człowieczeństwo<sup>17</sup>.

Zwraca On także uwagę na integralny proces rozwoju i doskonalenia człowieka w wyniku wykonywanej pracy. Jak również twierdzi iż: *nie jest pożyteczne*

<sup>12</sup> LE 26.

<sup>13</sup> Jan Paweł II, Spotkanie z robotnikami, Terni 19.03.1981, jw., s. 199.

<sup>14</sup> 2 Tes 3,12; 1 Kor 4,12; 1 Tes 3,7–9.

<sup>15</sup> Kol 3,23 n.

<sup>16</sup> Cz. Strzeszewski, jw., s. 149.

<sup>17</sup> Tamże, s. 153.

*pracować fizycznie nie pracować umysłem, ale także jest lenistwem pracować umysłowo nie pracując fizycznie*<sup>18</sup>.

Stąd wynika, że gdy praca fizyczna nie jest wsparta potęgą ludzkiego umysłu, staje się bezużyteczna, a jej skutek nie doprowadza do osiągnięcia zamierzonego celu. Brak należytego połączenia pracy umysłowej z jej fizycznym wymiarem staje się przyczyną niewykorzystania wszystkich darów Bożych i jest jednoznaczne z zakopaniem talentów. Dlatego odrzucenie lub zaniedbanie pracy fizycznej powoduje osłabienie organizmu człowieka i staje się źródłem lenistwa, które doprowadza do ruiny fizycznej i moralnej oraz poważnego obniżenia się progu zdolności intelektualnych, niezbędnych do wykonywania różnorodnej działalności umysłowej<sup>19</sup>.

Podobnie też myślał św. Augustyn, gdy mówił, że podstawowym obowiązkiem człowieka jest wysiłek duchowy i fizyczny, choćby dlatego, iż władze duchowe biorą udział w każdej pracy ludzkiej, a także decydują o jej godności i moralności<sup>20</sup>.

Nauka soborowa i posoborowa bardzo często odwołuje się do Pisma Świętego, a także korzysta z dorobku myślowego Ojców Kościoła oraz tradycji pielęgnowanej przez Urząd Nauczycielski Kościoła. Dlatego Sobór Watykański II naucza, że praca ludzka będąca aktem uczestnictwa w dalszym dziele stworzenia świata powinna przenikać do zwykłych codziennych zajęć. *Mężczyźni bowiem i kobiety, którzy zdobywając środki na utrzymanie własne i rodziny tak wykonują swoje przedsięwzięcia, by należycie służyć społeczeństwu, mogą słusznie uważać, że swoją pracą rozwijają dzieło Stwórcy, zarządzają potrzebom swoich braci i osobistym wkładem przyczyniają się do tego, by w historii spełniał się zamysł Boży*<sup>21</sup>.

Przedstawiona myśl w sposób jasny podkreśla potrzebę kontynuacji nauki chrześcijańskiej, ponieważ jej przesłanie kształtuje i umacnia w każdym z nas przekonanie, że praca zawiera w sobie niezwykle wartości, poprzez które pracujący człowiek nie tylko się doskonali, ale także zdobywa środki dla utrzymania rodziny oraz przyczynia się do rozwoju społeczeństwa w imię dobra i miłości bliźniego. Dlatego każda uczciwa praca zasługuje na szacunek, dostarcza człowiekowi szczęścia i podnosi jego godność<sup>22</sup>.

Człowiek powinien tak tworzyć lub przetwarzać świat, aby Bóg widząc jego dzieło mógł powiedzieć słowa na wzór tych, które wypowiadał każdego dnia podczas stwarzania świata *widział Bóg, że było dobre*<sup>23</sup>.

Czynne uczestnictwo w tym wymiarze dobra jest także świadectwem współdziałania człowieka z Bogiem w dziedzinie pracy ludzkiej, dzięki któremu otwierają się przed nim nieograniczone możliwości doskonalenia i rozwoju jego osobowości w sferze indywidualnej, społecznej i skali kosmosu.

<sup>18</sup> Tamże, s. 151.

<sup>19</sup> Tamże, s. 151–152.

<sup>20</sup> Tamże, s. 152.

<sup>21</sup> KDK 34.

<sup>22</sup> LE 25; Jan Paweł II, Budowanie cywilizacji pracy. Liturgia słowa, Melo 8.05.1988, *OsRomPol* 5(1988), s. 16–18.

<sup>23</sup> Rdz 1,4, 10, 12, 18, 21, 25, 31.

## II. OBOWIĄZEK PRACY LUDZKIEJ

Obowiązek ludzkiej pracy w aspekcie teologicznym należy rozumieć jako szczególny akt odpowiedzi człowieka na powołanie jego przez Boga do współpracy w dalszym dziele doskonalenia świata w procesie pracy. Przede wszystkim jest on świadectwem swoistego wyróżnienia osoby ludzkiej spośród innego stworzenia, za które winna ona okazać Bogu wdzięczność przez czynne miłowanie Jego dzieła. Dlatego doskonalenie materii surowej i całej przyrody jest nie tylko obowiązkiem naturalnym, którego spełnienie dostarcza środków zabezpieczających utrzymanie ludzkiej egzystencji, lecz także okazaniem hołdu wobec Boga<sup>24</sup>.

Obowiązek pracy skłania człowieka do rozwijania w sobie cnoty pracowitości jako stałej dyspozycji do aktywnego działania w otaczającej go rzeczywistości materialno-duchowej. Stąd już w Piśmie Świętym Starego Testamentu znajdujemy pochwałę pracowitości kobiety zamężnej<sup>25</sup>, która pracując nie tylko zaspokaja potrzeby bieżące, ale ma też na uwadze zabezpieczenie przyszłości swojej i bliskich.

Natomiast lenistwo zostało w nim bezwzględnie potępione. Człowiek leniwy porównany jest tu do obłożonego kamienia i krowiego nawozu<sup>26</sup>, zaś w innym miejscu napisano: *kręcą się drzwi na zawiasach, a człowiek leniwy w łóżku. Wyciągnął leniwy rękę do misy, trudno mu ją do ust doprowadzić*<sup>27</sup>.

Wymienione przykłady wyraźnie zaświadcniają o tym, że lenistwo było potępiane w sposób zdecydowany od samego początku dziejów ludzkości, ponieważ degraduje człowieka w wymiarze duchowo-materialnym, a także poniża jego godność oraz prowadzi do upadku moralnego<sup>28</sup>.

Zasadniczy fundament obowiązku pracy możemy z łatwością odnaleźć w słowach Jezusa Chrystusa, które wypowiedział podczas uzdrowienia człowieka przy sadzawce Betesda: *Ojciec mój działa aż do tej chwili i ja też działam*<sup>29</sup>.

Powyższa wypowiedź zapewnia nas, że po stworzeniu świata Bóg ciągle się nami opiekuje, a więc Stwórca ciągle pracuje, dlatego my, którzy jesteśmy przecież *Jego obrazem i podobieństwem* powinniśmy Go naśladować w dalszym dziele doskonalenia całej rzeczywistości według posiadanych talentów. Jest to nasz nie tylko przywilej, ale pierwszoplanowy i moralny obowiązek wzrastania przez pracę, z którego każda osoba ludzka będzie musiała zdać odpowiedzialność na sądzie ostatecznym<sup>30</sup>.

Stąd Jan Paweł II słusznie przestrzega, że bez pracy człowiek marnuje nie tylko jeden talent lecz wszystkie otrzymane od Boga. Dlatego też każdy winien zadbać o wszechstronny rozwój swojej osobowości, aby całego życiowego wysiłku nie kierować tylko w celu posiadania jak największej dóbr materialnych, gdyż za-

<sup>24</sup> Cz. Strzeszewski, *iw.*, s. 138.

<sup>25</sup> Mdr 31,10–31.

<sup>26</sup> Syr 22,1–2.

<sup>27</sup> Prz 26,14–15.

<sup>28</sup> J. Majka, *Rozważania o etyce pracy*, Wrocław 1986, s. 78–79.

<sup>29</sup> J 5,17.

<sup>30</sup> Cz. Strzeszewski, *iw.*, s. 145.

chowanie takiej postawy powoduje wynaturzenie człowieka. A więc człowiek nie powinien uważać się za właściciela dóbr lecz tylko za ich włodarza<sup>31</sup>.

Święty Paweł wzywa wszystkich wiernych do pracy, a w liście do Tesaloniczan surowo i bezwzględnie formuluje jej obowiązek, który ujmuje w słowach: *Jeśli kto nie chce pracować, niech też i nie je*<sup>32</sup>.

W prezentowanej wypowiedzi wiąże On ściśle obowiązek pracy z prawem naturalnym, które zostało przez Stwórcę wpisane w egzystencję człowieka. Dlatego każdy jest zobowiązany pracować bez względu na materialną zasobność, a zwolniony od spełniania tego obowiązku może być jedynie tylko ten, kto nie może pracować<sup>33</sup>.

Jednak jego zakres i wymiar powinien być określony adekwatnie do fizycznych i psychicznych możliwości osoby ludzkiej, a także jej zdolności i zainteresowań, które winny być permanentnie rozwijane w oparciu o wskazania ewangelicznej przypowieści o talentach<sup>34</sup>.

W dokumentach Katolickiej Nauki Społecznej Kościoła praca ludzka została ukazana w postaci współpracy z Bogiem jako dzieło dopełnienia stworzenia i odkupienia. Także w tej perspektywie człowiek przez pracę zaspakaja indywidualne potrzeby w wymiarze cielesno-duchowym, jak również obowiązek społeczny w sferze miłości bliźniego poprzez *oddawania się w służbę swym braciom*<sup>35</sup>.

Stąd jawi się jej podwójny aspekt: osobowy i społeczny, któremu odpowiada stosowny zakres obowiązku pracy. Jego społeczna potrzeba wynika z faktu, że człowiek nie jest w stanie samodzielnie do końca go wypełnić. Ponieważ misja doskonalenia świata, jaką Bóg powierzył ludzkości może być dokonana tylko wysiłkiem wszystkich ludzi. Dopiero przez ten zbiorowy trud, w którym każdy człowiek bierze w nim indywidualnie udział wypełnia się dzieło doskonalenia osoby. Każda praca jest bowiem współpracą z innymi i nie może rozwijać się bez umiejętności, gotowości wychodzenia ku bliźnim<sup>36</sup>.

Powszechność wypełniania obowiązku pracy wynika również z tego, że człowiek przychodzący na świat otrzymuje jak gdyby *nakryty stół*, pełen obfitości różnych darów, które są dorobkiem minionych cywilizacji i pokoleń w sferze kultury, techniki, sztuki itd.

Zdobyte pochodzące od poprzednich pokoleń pozwalają człowiekowi na korzystanie z dóbr i bogactw ziemi na coraz to wyższym poziomie rozwoju. Uczestnictwo w cywilizacji zobowiązuje nas wobec naszych następców w celu pomnażania dobra całej ludzkości<sup>37</sup>.

<sup>31</sup> Jan Paweł II, *Ażeby pracujący ze spokojem własny chleb jedli*, Msza św. dla świata pracy, Trujillo 4.02.1985, *OsRomPol* 3(1985), s. 26; także, Cz. Strzeszewski, *Własność zagadnienia społeczno-moralne*, Warszawa 1981, s. 111.

<sup>32</sup> 2 Tes 4,10.

<sup>33</sup> PP 18.

<sup>34</sup> J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, Warszawa 1980, s. 133.

<sup>35</sup> KDK 57.

<sup>36</sup> Cz. Strzeszewski, *Praca ludzka*, jw., s. 217.

<sup>37</sup> J. Majka, *Rozważanie o etyce pracy*, jw., s. 78; także, *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, pr. zb. pod red. F. Adamskiego, Kraków 1982, s. 371.

Wzrost panowania człowieka nad światem powoduje rozwój poczucia odpowiedzialności wobec wszystkich ludzi i wobec historii, zawdzięczając tym procesom osoba ludzka urzeczywistnia swoją duchową i moralną dojrzałość<sup>38</sup>.

W życiu społecznym zachodzi potrzeba wymiany różnych usług między ludźmi, które wynikają ze zróżnicowania ich indywidualnych uzdolnień. Przedstawione możliwości należą do zbioru nadrzędnych przyczyn, dzięki którym powstaje cała skomplikowana sieć różnorodnych i wzajemnych międzyludzkich uzależnień i powiązań w zakresie obowiązków związanych z ludzką pracą dla zaspokojenia wielorakich potrzeb. Jednocześnie poszczególne jej rodzaje wyznaczają miejsce człowieka w społeczeństwie<sup>39</sup>, które określamy jako zawód.

Powołanie zawodowe nie wiąże ludzkiej wolnej woli, stwarza ono tylko pewne naturalne ramy, w których może się toczyć życie człowieka zgodnie z jego rozumem i wolą<sup>40</sup>.

Przed wszystkim wybór zawodu oznacza przyjęcie na siebie określonych obowiązków w zakresie osobistym i społecznym. To właśnie stąd wynika, że podział zawodów jest źródłem różnego typu obowiązków, które dotyczą jednostek wobec społeczeństwa oraz społeczeństwa wobec jego członków<sup>41</sup>.

Według nauki Piusa XII obowiązek osobowy pracy ma pierwszeństwo przed społecznym jej wymiarem, dlatego że za przyjęciem takiej hierarchii przemawiają pierwsze zasady prawa naturalnego<sup>42</sup>.

Natomiast Jan Paweł II określa jego granice uważając, że *praca winna być wykonywana w warunkach godnych osoby ludzkiej, a jej uciążliwość nie powinna narażać pracownika na utratę zdrowia fizycznego i moralności*<sup>43</sup>.

Ograniczenia obowiązku pracy ze względu na ochronę duchowych wartości mają swoje uzasadnienie w sytuacjach, gdy rodzaj pracy lub jej środowisko traci ludzki charakter, który stwarza zagrożenie godności osoby ludzkiej przez utratę jej wolności i rozumności.

Człowiek nie jest obowiązany pracować w przypadku, gdy w związku z jej wykonywaniem łączy się brak możliwości jakiegokolwiek racjonalnego działania lub występuje znaczne jego ograniczenie w zakresie podejmowania własnych decyzji. W takich przypadkach ma on obowiązek przeciwstawienia się przymusowi pracy, ponieważ każda jego forma zawiera w sobie zagrożenie wolności, do której człowiek został naturalnie powołany<sup>44</sup>.

Działalność naznaczona piętnem przymusu jest zjawiskiem patologicznym, uwłaczającym godności pracy ludzkiej, dlatego, że stanowi ona wolny akt osoby ukierunkowanej na tworzenie dobra użytkowego dla siebie i bliźnich<sup>45</sup>. Stąd praca niewolnicza pod żadnym pozorem nie zasługuje na określenie jej mianem *ludzkiej pracy*, ponieważ wolność jako wartość duchowa nie może być rekompensowana żadnymi materialnymi wartościami. Także społeczny i techniczny charakter or-

<sup>38</sup> M. Filipiak, *Biblijne podstawy teologii pracy*, jw., s. 68.

<sup>39</sup> Cz. Strzeczewski, jw., s. 218.

<sup>40</sup> Tamże, s. 219.

<sup>41</sup> Tamże, s. 218.

<sup>42</sup> Tamże, s. 222.

<sup>43</sup> Jan Paweł II, *Aby pracujący ze spokojem*, jw., s. 26.

<sup>44</sup> J. Majka, jw., s. 80-81.

<sup>45</sup> Tenże, *Etyka życia gospodarczego*, jw., s. 131.

ganizacji pracy nie może ograniczać inicjatywy twórczej pracownika. Przede wszystkim należy zawsze pamiętać, że obowiązek pracy nie jest równoznaczny z przymusem<sup>46</sup>.

Grzech pierworodny spowodował, że: *praca ludzka przestała być tylko źródłem radości, ale stała się także i źródłem cierpienia*<sup>47</sup>. Dlatego człowiek musi pracować ze względu na zaspokojenie swojego instynktu samozachowawczego (odczuwanego jako chęć do życia) w postaci ciągłego pokonywania różnorodnych przeciwności wynikających z niedoboru dóbr materialnych, powodujących jego cierpienie, które odczuwa w postaci *głodu, pragnienia, chłodu*<sup>48</sup>.

Wymienione potrzeby powodują to, że osoba ludzka jest skazana na stałe dokonywanie wyboru pomiędzy cierpieniem związanym z uciążliwością i trudem pracy, a potrzebami koniecznymi dla zabezpieczenia funkcji życiowych w wymiarze indywidualnym i społecznym.

W życiu społecznym przymus może przybierać postać administracyjnego nacisku w aspekcie prawnym i gospodarczym. Jego gospodarcza odmiana wynika z prawa Bożego i naturalnego, które w akcie Stwórczym zostało wpisane w materialno-cieleśną strukturę człowieka.

Przymus moralny jest integralnie włączony w duchowość i moralność osoby ludzkiej. Jego początek ma swoje korzenie w prawie naturalnym i objawionym, a także miłości i sprawiedliwości. Inaczej możemy go określić jako przymus prawny, ponieważ jego sankcje mają charakter materialny i zarazem moralny. Z uwagi na to, że każde prawo pozytywne zawiera w sobie pewne elementy prawa moralnego, stąd istniejący nakaz moralny staje się podstawą wprowadzania prawnopublicznego przymusu pracy<sup>49</sup>.

Jego cel, zakres i sposoby wykonywania powinny określać kryteria moralne, którymi winny kierować się wszelkie władze administracji państwowej. Chodzi tu przede wszystkim o uszanowanie ludzkiej godności, a także o to, aby na bieżąco uwzględniać indywidualnie i fizyczno-intelektualne możliwości każdej osoby, a w sytuacjach uzasadnionych łagodzić lub nawet zwalniać od wykonywania tych obowiązków.

Publiczny przymus pracy jest wyraźnym ograniczeniem wolności pracy i wolności osoby, a jego moralne uzasadnienie opiera się na zasadzie wyboru mniejszego zła. Tego rodzaju motywację stosuje się w przypadku zagrożenia suwerenności państwa<sup>50</sup>.

Zasady Katolickiej Nauki Społecznej również dopuszczają uzasadnione jego użycie, ale pod warunkiem, że będzie on zjawiskiem tylko czasowym. Dlatego może on być wprowadzony wtedy, gdy grozi państwu większa klęska lub w przypadku kiedy jego zastosowanie przyniesie realną i szybką korzyść społeczną, a nie pozostanie tylko w sferze mrzonek jako wytwór pychy, albo też przejawem niesprawiedliwego działania różnych sił politycznych nie liczących się z możliwościami swojego narodu. Jednak należy zawsze brać pod uwagę, że jego forma jest

<sup>46</sup> Tenże, *Rozważania o etyce*, jw., s. 80–81.

<sup>47</sup> Cz. Strzeszewski, jw., s. 220.

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> Tamże, s. 221.

<sup>50</sup> Tamże, s. 224.



rozwiązaniem ostatecznym i niezbędnym dla przywrócenia normalnego stanu rzeczy jak również, iż nie jest on najskuteczniejszym środkiem działania<sup>51</sup>.

Kard. Stefan Wyszyński zaleca, aby praca była organizowana w oparciu o cnoty moralne, którym rozwój sprzyja temu, ażeby każda działalność stawiała się *pracą istoty rozumnej*<sup>52</sup>, a zarazem uaktywniała ludzką świadomość i rozbudzała gotowość do niesienia pomocy w sytuacjach ekstremalnych państwa. Wyrażona myśl posiada trwałą wartość, ponieważ bezwzględny przymus do niej może wywołać odwrotną reakcję od zamierzonej i spowodować jeszcze większą przepaść pomiędzy obywatelem a państwem. Przymus może okazać się skuteczny w przypadku, gdy na celu ma skłonić do pracy tę część społeczeństwa, która na skutek złej woli lub wrogości wobec państwa uchyla się od jej obowiązku na rzecz swojego narodu. System pracy oparty na stałym przymusie stosowanym przez państwo jest systemem niewolniczym i niezgodnym z zasadami prawa naturalnego i objawionego<sup>53</sup>.

Nauka Społeczna Kościoła jest uwrażliwiona na szacunek i wolność każdej osoby ludzkiej oraz wyraża pragnienie uwolnienia człowieka *od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych, czy jakiegokolwiek władzy ludzkiej tak, aby nigdy nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia*<sup>54</sup>.

W potocznym życiu osoba ludzka znajduje się w sytuacji ciągłego wyboru pomiędzy obowiązkiem a przymusem związanym z wykonywaniem pracy na rzecz własnego i społecznego rozwoju. Wybór ten powinien być dokonywany z uwzględnieniem pełnych możliwości i umiejętności, aby dobro wspólne i godność człowieka podlegała stałemu procesowi doskonalenia.

### III. PRAWO OSOBY LUDZKIEJ DO PRACY

Praca jest podstawowym sposobem zdobywania środków do życia, dlatego *prawo do pracy* zawiera w sobie bardzo bliskie powiązanie z prawem naturalnym, które jest bezpośrednio wszczepione w strukturę materialno-duchową każdego człowieka. Przedstawiona antropologia przesądza o tym, że osoba ludzka egzystuje jakoby w dwóch porządkach, z których jeden nazywamy przyrodzonym zaś drugi nadprzyrodzonym.

W porządku przyrodzonym pierwszym celem jest sam człowiek, dlatego też w tym aspekcie prawo do pracy jawi się nam jako prawo do życia, którego zabezpieczenie należy do zasadniczych obowiązków każdej osoby ludzkiej i społeczeństwa w jakim ona egzystuje.

Natomiast w porządku nadprzyrodzonym (który już wcześniej został omówiony) człowiek został powołany przez Boga do uczestnictwa w dalszym dziele stwarzania i doskonalenia świata w procesie pracy. To powołanie wyzwała w nas obowiązek pracy, z którego w sposób naturalny wynika prawo do pracy<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> Tamże, s. 225.

<sup>52</sup> Tamże, s. 22.

<sup>53</sup> Tamże.

<sup>54</sup> Jan Paweł II, Musimy przygotować dla jutra świat na miarę wielkości człowieka, *OsRomPol* 7-8(1983), s. 12.

<sup>55</sup> Cz. Strzeszewski, *Katolicka Nauka Społeczna*, Warszawa 1985, s. 594.

W zakresie przedmiotu tego prawa należy rozróżnić dwa kierunki, z których jeden zawiera *prawo do pracy* rozumiane jako uprawnienie moralne do uzyskania zatrudnienia oraz drugi stanowiący *prawo pracy* jako zbiór przepisów państwowych regulujących stosunki i warunki pracy<sup>56</sup>.

Katolicka Nauka Społeczna reprezentuje stanowisko, z którego wynika, że wszelkie prawa człowieka nie pochodzą od władzy państwowej, ani też nie są wytworem stosunków społeczno-gospodarczych lecz zasadniczym ich źródłem jest godność człowieka jako moc nadająca tym prawom swoje przymioty<sup>57</sup>.

Pochodzenie praw od godności sprawia, iż uzyskują one niezbywalną cechę jedności i nierozzerwalności w stosunku do celu jakiemu służą.

Pomimo to, że źródłem ich pochodzenia jest godność to jednak celem tych praw jest przede wszystkim ochrona godności człowieka oraz stworzenie odpowiedniego klimatu w sensie zabezpieczenia moralnych możliwości rozwoju i doskonalenia wszystkich ludzi w procesie pracy. Taka interpretacja prawa do pracy, które wchodzi w zakres prawa ogólnego jest swego rodzaju Boskim uprawnieniem przysługującym osobie z racji jej godności, które nie powinno podlegać żadnym ograniczeniom z zewnątrz<sup>58</sup>.

Jakkolwiek powyższe prawa są słuszne i należne każdemu człowiekowi, to jednak ze względu na społeczny wymiar egzystencji osoby ludzkiej, podlegają one ograniczeniu poprzez konieczność stosowania zasady racjonalności i dobra wspólnego<sup>59</sup>.

Zasada racjonalności ma swoje źródło w rozumnej naturze człowieka, a jej nieprzestrzeżenie w życiu może przynosić szkodliwe konsekwencje prowadzące do nonsensu i różnorodnych zaburzeń w procesie organizacji i rozwoju społeczeństwa.

Natomiast zasada dobra wspólnego posiada swoje źródła w społecznej naturze człowieka oraz nadrzędności dobra wspólnego w stosunku do dobra indywidualnego. Wyjątkiem w jej stosowaniu jest cel ostateczny, któremu wszystko podlega<sup>60</sup>.

Tę prawdę potwierdził Jan Paweł II w słowach: *Nie wolno myśleć tylko o sobie i własnej kategorii społecznej, ale wszystko należy podporządkować dobru wspólnemu*<sup>61</sup>.

Państwo jest jego reprezentantem i dlatego do podstawowych zadań władzy państwowej należy troska o dobro wspólne. Dlatego wszyscy obywatele uczestniczący w jego realizacji winni posiadać świadomość pewności swoich praw, w tym także do pracy, ponieważ tylko takie przekonanie będzie przyczyniało się do wzrostu siły moralnej narodu<sup>62</sup>.

Słuszność tego postępowania potwierdza Jan Paweł II jeszcze w innej wypowiedzi skierowanej do *świata pracy, który powinien być zbudowany na sile moralnej*.

<sup>56</sup> Tamże.

<sup>57</sup> F. M a z u r e k, Prawo do pracy, w: J a n P a w e ł I I, *Laborem exercens*, Tekst i komentarz, jw., s. 203–204.

<sup>58</sup> Tamże, s. 204–206.

<sup>59</sup> J. M a j k a, Etyka życia gospodarczego, jw., s. 157.

<sup>60</sup> T e n z e, Rozważania o etyce pracy, jw., s. 157.

<sup>61</sup> J a n P a w e ł I I, Spotkanie z robotnikami w Porto 15.05.1982, w: Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła, jw., t. 2, s. 274.

<sup>62</sup> RH 17.

*Albowiem w pracę ludzką wpisane są głęboko prawa człowieka, rodziny, narodu, ludzkości. Od poszanowania tych praw zależy przyszłość świata*<sup>63</sup>.

Odwiecznym problemem każdego państwa jest kwestia społeczna biorąca swój początek z tego, że większość obywateli nie posiada swoich środków produkcji, dlatego na jego głowie spoczywa obowiązek zapewnienia im stanowisk pracy. Pomimo wielkiego postępu w dziedzinie prawa, to jednak do chwili obecnej ludzkość nie rozporządza doskonałym prawodawstwem, które by swoją mocą zobowiązywały państwo do zapewnienia zatrudnienia wszystkim obywatelom. Należy zwrócić uwagę, iż obowiązek pracy obywateli w stosunku do państwa może być prawnie egzekwowany, to jednak obowiązek państwa w stosunku do nich ma charakter jedynie moralny. Stąd prawo do pracy jest w istocie tylko absolutne w odniesieniu do całego społeczeństwa, natomiast posiada charakter względny do pojedynczego człowieka. Dzieje się to dlatego, ponieważ tylko względność praw jednostkowych z uwagi na autonomiczną wolność każdej osoby ludzkiej może spełniać i zagwarantować absolutne prawo powszechne.

Przed wszystkim ta właściwość sprawia, że jednostka nie może egzekwować swojego prawa do pracy w stosunku do społeczeństwa. Dlatego też prawo do pracy oznacza tylko możliwość zatrudnienia, gdyż jego stosowanie w skali globalnej jest uzależnione od wielu czynników rządzących państwem, do których możemy zaliczyć ustrój pracy i sytuację rynkową.

W społeczeństwach o ustroju demokratycznym mają powszechnie zastosowane zasady wolności pracy i życia gospodarczego, które w znacznym stopniu ograniczają rozwiązanie pełnego zatrudnienia wszystkich zdolnych podmiotów do jej wykonywania. Stąd powyższe zjawisko należy uważać jako normalne, natomiast tragedią staje się sytuacja, w której brak możliwości zatrudnienia na rynku pracy zaczyna obejmować swym zakresem szersze rozmiary. Wtedy to mamy do czynienia ze swoistą patologią, do której w żadnym wypadku nie należy dopuszczać poprzez umiejętne stosowanie odpowiedniej polityki pracy w zakresie państwa<sup>64</sup>.

Jak widać rozwiązanie tego problemu jest zawarte w kompetencjach państwa, to jednak nie może on być rozumiany i rozwiązywany systemem centralizacyjnym, lecz jako koordynacja wyzwająca inicjatywę indywidualnych osób lub grup lokalnych i przedsiębiorstw z pełnym uwzględnieniem podmiotowego charakteru ludzkiej pracy.

W procesie normalizacji tych kwestii należy ciągle obserwować zmieniającą się sytuację na rynku pracy, a po wyciągnięciu stosownych wniosków powinno nastąpić rozsądne planowanie i organizowanie nowego systemu zatrudnienia, w którym byłyby zachowane właściwe proporcje pomiędzy różnymi rodzajami pracy z jednoczesnym uwzględnieniem procesu wychowywania i kształcenia odpowiednich kadr<sup>65</sup>. Ten rozwój polityki państwa powinien dążyć w kierunku zatrudnienia wszystkich uzdolnionych do pracy podmiotów natomiast jego brak Jan Paweł II nazywa bezrobociem<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> Jan Paweł II, Homilia wygłoszona w Saint-Denis 31.05.1980, w: Dokumenty Nauki Społecznej, jw., t. 2, s. 112.

<sup>64</sup> Cz. Strzeszewski, Praca ludzka, jw., s. 237–239.

<sup>65</sup> LE 18.

<sup>66</sup> Tamże.

Problem bezrobocia staje się szczególnie bolesny, gdy swoim obszarem dotyka ludzi młodych, a przede wszystkim tych, którzy posiadają odpowiednie kwalifikacje i przygotowanie kulturalne, techniczne oraz zawodowe i pomimo tych przyniosło im nie mogą uzyskać odpowiedniego zatrudnienia. Taka sytuacja życiowa rodzi u młodego człowieka przykrą frustrację, ponieważ stwarza ona skuteczne ograniczenie dla podjęcia odpowiedzialności za rozwój ekonomiczny i społeczny własnego kraju<sup>67</sup>.

Bezrobocie poniża godność osobową człowieka budząc w nim poczucie małej wartości, powoduje też stesy psychiczne, które sprzyjają powstawaniu fałszywego przekonania o zależności od anonimowych mechanizmów społecznych powodujących jego degradację. Ta społeczna patologia będąca również zaprzeczeniem prawa do pracy i doskonalenia człowieka w jej procesie jednocześnie doprowadza do destabilizacji życia rodzinnego pozbawiając ojca autorytetu w rodzinie, a także budzi postawy antyspołeczne przejawiające się w rozprzestrzenianiu na szeroką skalę plagi alkoholizmu i wzrostu przestępczości. Osoby bezrobotne, a szczególnie te, które wywodzą się z warstw inteligentnych, przyczyniają się do tworzenia i podsycania wszelkich idei wyrotowych, w ten sposób stają się potencjalnymi rewolucjonistami, przynoszącymi zagrożenie pokojowi w skali państwa i międzynarodowej<sup>68</sup>.

Problemem bezrobocia może występować w formie utajonej, który często przybiera rozmiary prawdziwej plagi społecznej<sup>69</sup>.

Jedną z utajonych jego form jest pozorne zatrudnienie, które polega na celowym utrzymywaniu w produkcji przemysłowej i administracji, znacznie większego zatrudnienia od tego, jakie wynika z dobrej organizacji pracy. Takie zatrudnienie jest marnotrawstwem siły roboczej, które w swych skutkach powoduje hamowanie wszelkiego rodzaju postępu i bezpośrednio przyczynia się do spadku produkcji. Nadmierne zatrudnienie przejawia się przerostem biurokracji, której towarzyszy spadek wartości moralnych. Ponadto nisko opłacona praca rodzi brak jej poszanowania i wywołuje poczucie krzywdy oraz powszechne niezadowolenie i pauperyzację całego społeczeństwa<sup>70</sup>.

Według Jana Pawła II w celu złagodzenia skutków bezrobocia należy zorganizować sprawnie działający system świadczeń na rzecz bezrobotnych poprzez wprowadzanie odpowiedniej formy zasiłków niezbędnych dla zabezpieczenia podstawowych potrzeb wynikających z prawa do życia. Oczywiście staje się fakt, że powyższa forma pomocy nie załatwi tego drastycznego problemu, dlatego też skuteczne rozwiązanie tej kwestii może nastąpić tylko przez wprowadzenie pełnego zatrudnienia, które wydaje się być możliwe poprzez zrealizowanie całościowego planowania w zakresie organizacji pracy<sup>71</sup>.

Bardzo ważnym i nie cierpiącym zwłoki jest powszechne usankcjonowanie prawa do pracy osób niepełnosprawnych. Stąd w encyklice *Laborem exercens* został on przedstawiony w słowach, że *byłoby w najwyższym stopniu niezgodną*

<sup>67</sup> Tamże.

<sup>68</sup> J. Majka, Rozważania o etyce pracy, jw., s. 162–163.

<sup>69</sup> LE 18.

<sup>70</sup> J. Majka, jw., 164–166.

<sup>71</sup> LE 18.

*i zaprzeczeniem wspólnego człowieczeństwa, gdyby dopuszczano się do życia w tym również do pracy, tylko osoby pełnosprawne, gdyż w ten sposób popadałoby się w niebezpieczną formę dyskryminacji słabych i chorych ze strony silnych i zdrowych*<sup>72</sup>.

Mając na uwadze powyższą wypowiedź należy pamiętać, że osoba upośledzona żyje wśród nas i w pełnym wymiarze uczestniczy w zadanym jej człowieczeństwie, które najbardziej realizuje się oraz doskonali przez pracę. Osoba niepełnosprawna jest także podmiotem, któremu przysługują równe prawa. Dlatego winna czynnie przylączyć się do wspólnego działania i wspierać swoimi ideami wzrost świadomości w celu właściwego pojmowania podmiotowego wymiaru pracy. W solidarności z innymi nie będzie ona czuła się odseparowana lecz dowartościowana, ponieważ zostaną przywrócone jej wszelkie możliwości uczestnictwa w rozwoju dobra własnego, rodziny i społeczeństwa<sup>73</sup>.

Ogólna synteza powyższych rozważań ujawnia, że dobro wspólne każdej społeczności, narodu i państwa oraz dobro wynikające z wymiaru prawa moralnego wymaga, aby *prawo do pracy* posiadało charakter powszechny. Ten powszechny jego charakter powinien zapewnić możliwości podejmowania i kontynuowania różnych rodzajów pracy na zasadzie równouprawnienia wszystkich podmiotów zdolnych do jej wykonywania według ich płci, kondycji psycho-fizycznej, talentów i przekonań religijnych. Jednocześnie *prawo do pracy* przyczynia się do tworzenia odpowiedniego klimatu, w którym człowiek uzyskuje warunki dla udzielania Bogu pozytywnej odpowiedzi na swoje powołanie poprzez czynne wypełnienie obowiązku pracy. Ponadto umożliwia ono wszelkim podmiotom dostęp do pracy, dzięki której człowiek zapewnia sobie i swojej rodzinie środki do życia, a także uczestnictwo w procesie rozwoju i doskonalenia w wymiarze materialno-duchowym.

#### IV. DOSKONALENIE OSOBY LUDZKIEJ PRZEZ PRACĘ

Omówiona problematyka związana z powołaniem, obowiązkiem i prawem do pracy stanowi jakoby trzy zasadnicze filary, na fundamencie których dalsze doskonalenie człowieka i świata w procesie pracy staje się realne i możliwe. Przedstawione rozważania ukazują, że zawiera ona w sobie wiele wymiarów, które są zarazem nośnikiem jej niezwykłych wartości, dzięki którym człowiek ma wpływ na kształtowanie siebie i otaczającej go rzeczywistości. Jej wytwory wzbogacają ludzką egzystencję podnosząc ją na coraz to wyższy poziom rozwoju w zakresie wielorakiej materialno-duchowej kultury, niezbędnej do realizowania różnych zadań i celów, które przyczyniają się do wzrostu dobra wszystkich ludzi. Stąd wynika, że jest ona kluczem otwierającym drzwi do rozwoju i doskonalenia w wielu dziedzinach ludzkiej działalności naukowej, technicznej, ekonomicznej, gospodarczej, kulturalnej, etycznej, moralnej, religijnej, itd.

Według Jana Pawła II *praca jest dobrem człowieka, dobrem jego człowieczeństwa, przez pracę bowiem człowiek nie tylko przekształca przyrodę dostosowując ją*

<sup>72</sup> Tamże 22.

<sup>73</sup> Tamże.

*do swoich potrzeb, ale także urzeczywistnia siebie jako człowieka, a także ponieważ bardziej staje się człowiekiem*<sup>74</sup>.

Przedstawiona myśl w szczególnie sposób eksponuje jej znaczenie w procesie doskonalenia osoby ludzkiej i całej rzeczywistości, dzięki której człowiek staje się dobry jako człowiek. Jednocześnie ujawnia, że w jej akcie dokonuje się również wielowymiarowa wymiana różnych dóbr świata. Głęboki sens tej przemiany uwidacznia się szczególnie wtedy, gdy świat staje się lepszy, piękniejszy i bliższy człowiekowi oraz wyzwala w nim inicjatywę tworzenia dobra, którego spełnienie przyczynia się do wzrostu jego doskonałości.

Jednocześnie powoduje ona nasze otwarcie się na zewnątrz, a także pozwala na *przeżywanie radości tworzenia i służenia innym*<sup>75</sup>, bez którego osoba ludzka nie byłaby w pełni człowiekiem. Dlatego nie należy zapominać, iż tworzenie w akcie pracy nowych wartości należy wyłącznie do ludzkiej natury.

Prezentowana wyłączość przejawiająca się w możliwościach twórczych człowieka wynika z właściwości jego rozumu, który jest odbiciem umysłu Bożego. To właśnie on wskazuje jemu *cele oraz sposoby włączania się w owo funkcjonowanie rzeczywistości tak, ażeby nie niszcząc jej można było przystosować ją coraz bardziej do potrzeb człowieka*<sup>76</sup>.

Niezwykły ten proces owego przysposobienia zawiera w swoich skutkach podwójne działanie, z jednej strony wytwór staje się doskonalszy, zaś z drugiej, wywiera on doskonalący wpływ na jego autora. Stąd pracownik wykonujący swoje dzieło wzbogaca je częścią własnego ja, jednocześnie pozostawiając w nim także część swojej miłości płynącej z jego zaangażowania, które to sprawia, że odczuwa on ze swoim wytworem emocjonalną więź. To połączenie będzie tym większe, im większy był wkład pracy i doskonałość sprawcy, która została w nim zaszczipiona. Dlatego tworzenie rzeczy jest swoistym włączaniem w jej strukturę swojej części osobowości, która powoduje uczłowiczanie świata. Natomiast w relacji zwrotnej w podmiocie wzrastają usprawnienia intelektualne adekwatnie do zakresu i rodzaju wykonywanej przez niego działalności<sup>77</sup>.

Niezaprzeczalnym dowodem rozwoju powyższych podmiotowych usprawnień będzie zawsze sam wytwór pracy, który daje świadectwo o fachowych kompetencjach pracownika. Pracować z miłością to znaczy, że swoją pracę należy lubić i wykonywać ją z pełnym zaangażowaniem i szacunkiem, wkładając w jej wykonanie pełne swoje możliwości i umiejętności<sup>78</sup>.

Spełnienie tych warunków ma wielki wpływ na jakość egzystencji ludzkiej, ponieważ nawet najskromniejsza praca staje się radosną twórczością, a wykonujący ją człowiek będzie wewnętrznie się doskonalił. Ten wewnętrzny wzrost pozwoli człowiekowi przekraczać jego własną naturę, a wytworzone dzieło będzie stawalo się sztuką<sup>79</sup>.

<sup>74</sup> Tamże 9.

<sup>75</sup> J. Majka, jw., s. 84.

<sup>76</sup> Tamże, s. 86.

<sup>77</sup> H. Wistuba, Udział pracy w tworzeniu kultury, w: Jan Paweł II, *Laborem exercetis*. Tekst i komentarz, jw., s. 295–308.

<sup>78</sup> J. Majka, jw., s. 89–90.

<sup>79</sup> P. Trzebuckowski, Praca jako znak człowieczeństwa, Warszawa 1982, s. 142.

W Konstytucji Soborowej *Gaudium et spes* zostało napisane, że przez pracę człowiek nie tylko przemienia rzeczy i społeczeństwo, ale uczy się rozwiązywać różne trudne problemy *rozwija swoje zdolności, wychodzi z siebie i ponad siebie. Jeżeli się dobrze pojmuje ten wzrost, jest on wart więcej, aniżeli zewnętrzne bogactwa, jakie można zdobyć. Więcej wart jest człowiek z racji tego, czym jest, niż ze względu na to, co posiada*<sup>80</sup>.

Powyższa myśl wyraźnie preferuje aksjologię, według której wszechstronne możliwości w postaci uzdolnień i zainteresowań w procesie doskonalenia się przez pracę są ważniejsze od samych wytworów pracy, ponieważ one to tworzą siły napędowe samorealizacji człowieka i podkreślają godnościowy wymiar osoby ludzkiej.

Ten proces doskonalenia obejmuje całego człowieka jako istotę integralną, w której naturze nie można oddzielać pierwiastków materialnych od duchowych. Jest rzeczą oczywistą, że w moralnym porządku większą uwagę przywiązuje się do wartości, które są nośnikiem pierwiastków duchowych niż do ich odpowiedników materialnych, ponieważ są one wyżej usytuowane w hierarchii wartości i dlatego przysługują im pierwszeństwo<sup>81</sup>. Wydaje się, iż przede wszystkim one mają najważniejszy wpływ na kształtowanie sfery moralnej człowieka w procesie doskonalenia przez pracę.

A więc praca doskonali człowieka również w wymiarze moralnym, ponieważ obowiązek pracy i jej moralna ocena dotyczy nie tylko samego aktu pracy, ale także solidności jej wykonywania, która decyduje o jego wartości moralnej. Stąd, aby osoba ludzka mogła się doskonalić w jej akcie powinna w pierwszej kolejności uznać, że praca jest źródłem rozwoju wielu cnót, do których możemy zaliczyć takie, jak: pracowitość, sumiennosc, odpowiedzialność, obowiązkowość oraz wytrwałość i cierpliwość oraz poświęcenie i wyrzeczenie. Wymienione cnoty winny posiadać osoby, które zdecydowały się wykonywać wszelkiego rodzaju prace wynikające z zawodu-powołania np. ksiądz, lekarz, nauczyciel<sup>82</sup> itd.

Rozwój i pielęgnowanie tych cnót w środowiskach pracy mają zasadniczy wpływ na wzrost moralnych wartości, które należy uważać jako podstawowy fundament procesu doskonalenia osoby ludzkiej przez pracę.

Wydaje się, że prezentowana postawa moralna wzmocni naszą świadomość w kierunku pozytywnego myślenia w kategoriach społecznych jako koniecznego dla otwierania się na innych poprzez budowanie solidarnych więzi i podnoszenia wszystkich pracujących na coraz to wyższy poziom ludzkiej egzystencji.

Każdy normalny człowiek odczuwa nieodpartą potrzebę ciągłego odnajdywania sensu swojego życia, a także działania w akcie pracy. Odpowiedź na powyższy problem może on odnaleźć w doskonalącym go procesie pracy, który prawdopodobnie jest jedną z wielu dróg prowadzących do ostatecznego celu, jakim jest Bóg. Dlatego tym prawdziwym sensem ludzkiej pracy jest sam Bóg, który w Chrystusie wychodzi człowiekowi naprzeciw, aby go zbawić<sup>83</sup>.

<sup>80</sup> KDK 35.

<sup>81</sup> Cz. Strzeszewski, *Praca ludzka*, jw., s. 206–207.

<sup>82</sup> Tamże, s. 211.

<sup>83</sup> Jan Paweł II, *Sprawy ludzkiej pracy odczytywane w świetle Eucharystii*, *OsRomPol* 10–11(1988), s. 15–16.

W potocznym życiu bardzo często spotykamy sytuacje, w których człowiek w swojej świadomości zatraci sens pracy, lub gdy staje się on dla niego mało przejrzysty, wtedy to człowiek przestaje dobrze pracować i przeważnie jest skłonny popadać w stan frustracji.

Należy ufać, że w takich lub innych sytuacjach Jezus może potrzebującemu człowiekowi przyjść z pomocą poprzez oświecenie i ukazanie radości ze spełnionej pracy dla bliźnich, która jest najkrótszą drogą prowadzącą osobę ludzką ku doskonałości<sup>84</sup>.

Doskonalenie przez pracę, tak samo jak sama praca, jest dla osoby ludzkiej obowiązkiem, który należy spełniać wobec Boga, wobec drugiego człowieka i wobec siebie. Ten nakaz można bez większych trudności odczytać ze słów Jezusa Chrystusa: *Bądźcie więc doskonali jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski*<sup>85</sup>.

Ten nakaz powołuje i zobowiązuje do doskonalenia człowieka w jego wymiarze indywidualnym i społecznym. Stąd doskonałość jest człowiekowi zadana i może być osiągnięta przez indywidualne akty wewnętrzne i zewnętrzne realizujące słowa Jezusa Chrystusa.

Doskonałość rozumiana jako ewangeliczna, której wzorem jest sam Jezus Chrystus może być osiągnięta we wspólnocie poprzez zjednoczenie się z Nim oraz wszystkimi braćmi<sup>86</sup>.

Ogólna synteza przedstawionych rozważań ukazuje, że tylko dobra, sumienna i odpowiedzialna praca może przyczynić się do doskonalenia sfery materialno-duchowej osoby ludzkiej. Ponadto winna ona łączyć wzrost możliwości twórczych pracy z jednoczesnym wzrostem moralnych wartości. Ten harmonijny i proporcjonalny rozwój egzystencjalnych wartości winien się przejawiać w działaniu na rzecz drugiego człowieka. Przestrzeganie w codziennym życiu powyższych zasad umożliwia formowanie moralnych postaw, które swoim oddziaływaniem mogą czynnie wspierać w procesie pracy wzrastanie miłości do bliźnich jako klucza otwierającego drogę do doskonalenia osoby ludzkiej w jej wymiarze indywidualnym i społecznym.

## V. ODPOCZYNEK WARUNKIEM DOSKONALENIA OSOBY LUDZKIEJ

Spółeczna Nauka Kościoła przyjmuje stanowisko, że odpoczynek wynika z pracy ludzkiej i zarazem jest owocem tej działalności.

Badania naukowe potwierdzają, że od początku ludzkich dziejów prawo do czasu wolnego i wypoczynku rozumiano w podwójnym wymiarze, tj. jako ochronę zdrowia i ludzkich sił fizycznych oraz w drugim uważanym za religijny w sensie oddawania należnej czci Bogu<sup>87</sup>.

<sup>84</sup> Jan Paweł II, Przyjmując Ewangelię pracy, *OsRomPol* 3(1983), s. 4.

<sup>85</sup> Mt 5, 48.

<sup>86</sup> J. Majka, *Katolicka Nauka Społeczna*, Rzym 1986, s. 52.

<sup>87</sup> Wj 20, 8-10; por. J. Majka, *Rozważanie o etyce*, jw., s. 166-168.



Jednocześnie wynika on z podstawowych elementów naturalnego *prawa do pracy*, w którym zawiera się prawo do wypoczynku i czasu wolnego. Te prawa mają swoje głębokie uzasadnienie w *Boskiej Logice* objawiającej się w akcie stworzenia świata i człowieka opisanego w Księdze Rodzaju. To wielkie Boskie dzieło zostało ukazane nam na wzór pracy ludzkiej, którego Bóg dokonał w ciągu sześciu dni, po którym siódmego postanowił odpocząć<sup>88</sup>.

Stąd my jako istoty rozumne i wolne stworzone na *Jego obraz i podobieństwo* zostaliśmy powołani, aby ten niezwykle dar realizować poprzez organizowanie wszelkiej działalności na wzór *Pracy Boga, którą słusznie należy łączyć z odpoczynkiem*<sup>89</sup>.

Przedstawione prawdy zostały jak gdyby na nowo odkryte i dowartościowane w encyklikach papieża począwszy od pontyfikatu Leona XIII i dokumentach Nauki Społecznej Kościoła. Dlatego też w encyklice *Rerum novarum* spotykamy wypowiedzi odnoszące się do obowiązków państwa w sprawie zabezpieczenia różnych interesów świata pracy, do których przede wszystkim należy zapewnienie odpoczynku i wstrzymania się od pracy w dni świąteczne. Jednak człowiek korzystający z odpoczynku nie powinien poddawać się bezpłodnej bezczynności, ani też nie wykorzystywać wolnego czasu na trwonienie swoich oszczędności finansowych na różnego rodzaju bezmyślne zabawy i używki, lecz przeznaczyć go na rozwój życia religijnego i swojej osobowości<sup>90</sup>.

Również Jan XXIII w jednej ze swoich wypowiedzi powołując się na trzecie przykazanie Dekalogu przypomina, ażeby: *Pamiętać o dniu szabatu, aby go uświęcić*<sup>91</sup>.

Powyższe wypowiedzi papieża wyraźnie zwracają uwagę na ważność i konieczność przestrzegania świątecznego odpoczynku po aktywnym tygodniu działalności zawodowej. Dokładne wypełnianie tych zaleceń może dostarczyć człowiekowi różnorodnych owoców przyczyniających się do rozwoju jego duchowego, moralnego i religijnego wymiaru.

Wiemy też, że Bóg ma prawo żądać i oczekiwać od nas szacunku, miłości i należytą Mu czei. Dlatego dzień wolny od wszelkich zajęć jest potrzebny choćby po to, aby człowiek miał czas podjąć odpowiednią refleksję nad sprawami swojego sumienia i wszelkimi jego relacjami odnoszącymi się do Boga i innych ludzi<sup>92</sup>.

Czynne przyjęcie tej postawy pozwoli nam odkrywać na coraz to wyższym poziomie sens pracy i ludzkiej egzystencji, a wszystko po to, aby nie zagubić się w drobiazgowych problemach codziennego życia. Ułatwi ono również podejmowanie rozsądnych i przemyślanych decyzji, dzięki którym możliwe jest nasze wzrastanie w procesie pracy. Stąd widać, że odpoczynek jest dobrem warunkującym jakość każdej działalności, a także wspiera wszelki rozwój naszych międzyludzkich stosunków i więzi<sup>93</sup>. Dlatego poprawna interpretacja tego prawa

<sup>88</sup> Rdz 1, 26-27.

<sup>89</sup> RN 32.

<sup>90</sup> MM 249.

<sup>91</sup> Tamże.

<sup>92</sup> Tamże.

<sup>93</sup> LE 9: Jan Paweł II, Spotkanie z robotnikami, Terni 19.03.1981, w: Dokumenty Nauki Społecznej, jw., s. 199.

jest nie tylko obowiązkiem, ale przede wszystkim podstawową potrzebą wszystkich ludzi pracy<sup>94</sup>.

Pomimo, że czas wolny jest pewnego rodzaju naszym obowiązkiem to jednak winien on być wykorzystywany aktywnie i zgodnie z prawem moralnym, które kierkuje i wspomaga proces rozwoju wartości duchowych w wymiarze osobowym, rodzinnym i społecznym człowieka<sup>95</sup>. Dlatego każdy chrześcijanin powinien wypracować własną wizję wolnego czasu, aby przez właściwe jej zastosowanie w życiu mógł wzbogacać duchowo siebie i własną rodzinę, poprzez przeżywanie w jej gronie szczęścia i radości z osiągniętych sukcesów na drodze do doskonałości w wymiarze pracy.

Odpoczynek w środowisku rodziny zasługuje na szczególne uznanie, ponieważ umożliwia on spędzenie wolnego czasu wśród najbliższych i życzliwych sobie ludzi, którzy we wzajemnych kontaktach starają się ubogacać i uszczęśliwiać. Jednocześnie zobowiązuje on do rzeczywistego bycia ze sobą, a nie obok siebie, gdyż przyjęcie takiej postawy sprzyja rozwijaniu wspólnych zainteresowań, miłości i potencjału intelektualnego jej członków.

Organizacja czasu wolnego powinna uwzględnić także czas potrzebny do wspólnego rozważania prawd wiary oraz wspólną modlitwę, która powoduje powstawanie i umacnianie silnych więzi rodzinnych poprzez integralny wzrost wartości duchowo-moralnych całej rodziny<sup>96</sup>.

Leon XIII mając na uwadze ochronę ludzkiego zdrowia napisał, że: *Sprawność ludzka, jak i cała natura ma swe określone granice, których przekraczać nie wolno*<sup>97</sup>.

To naturalne ograniczenie reguluje dopuszczalny czas pracy, który nie może być przekroczony ponad dozwoloną liczbę godzin, po których powinna nastąpić przerwa na odpoczynek w celu zregenerowania ludzkich sił utraconych na skutek wykonywania czynności zawodowych. To podwójne prawo do *pracy i odpoczynku* należy wyraźnie określić w umowie o pracę pomiędzy pracodawcą a pracownikiem. A więc długość trwania przerw podczas pracy przeznaczonych na odpoczynek powinien uwzględnić jej rodzaj, okoliczności i miejsce oraz przede wszystkim względy zdrowotne pracowników i stanowiska pracy<sup>98</sup>.

Podobną opinię wyraża Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens*, w której określa ogólne normy regularnego odpoczynku tygodniowego (mając na myśli niedzielę) oraz sprawę urlopu, który powinien przysługiwać co najmniej raz w roku lub nawet kilka razy w roku w krótszym wymiarze. Dodatkowo porusza tam zagadnienie prawa emerytalnego jako zabezpieczenia na starość lub w razie wypadku związanego z wykonywaną pracą. Wspomina On tamże o systemie uprawnień szczegółowych, które dotyczą poprawy warunków i prawidłowego zabezpieczenia miejsc pracy i procesu produkcyjnego w niezbędne urządzenia dla ochrony zdrowia fizycznego<sup>99</sup>.

<sup>94</sup> T. Ryłko, *Powołanie do wspólnoty*, Warszawa – Poznań 1985, s. 199.

<sup>95</sup> Cz. Strzeszewski, *Praca ludzka*, jw., s. 244–245.

<sup>96</sup> T. Ryłko, jw., 198–200.

<sup>97</sup> RN 33.

<sup>98</sup> Tamże.

<sup>99</sup> LE 19.

Organizacja i rytm procesu produkcyjnego nie powinny służyć usprawiedliwieniu w celu zniewolenia człowieka, albo też pozbawienia go zasłużonego odpoczynku i ludzkiego poziomu życia. Argument, że maszyny nie mogą się zatrzymać, nie powinien służyć do usprawiedliwienia decyzji o pozbawieniu lub ograniczeniu urlopu, ponieważ *nie człowiek stworzony jest dla maszyny, lecz maszyna dla człowieka*<sup>100</sup>. Dlatego odpoczynek jest nie tylko koniecznością mającą swój cel tylko w regeneracji sił ludzkiego organizmu do dalszej pracy, ale również niezwykle okazją dla rozwoju i doskonalenia osoby ludzkiej<sup>101</sup>. Stąd otwiera on przed większą częścią pracowników sposobność swobodnego rozwijania swoich sił i uzdolnień, których nie mogą oni doskonalić wykonując pracę zawodową<sup>102</sup>. Wzrost tendencji do skracania czasu pracy sprzyja umacnianiu zdrowia psychofizycznego człowieka poprzez wolny udział w różnorodnych ulubionych dyscyplinach wiedzy naukowej, rekreacji i sportu. Umożliwia on również odbywanie długich podróży i uprawiania turystyki, która w dużym stopniu przyczynia się do poznawania regionu, kraju i różnych atrakcyjnych zakątków świata oraz dostarcza okazji do nawiązywania międzyludzkich kontaktów. Powstałe dzięki nim więzi przyczyniają się do wzrostu poziomu intelektualnego i kulturalnego życia oraz rozwoju osoby ludzkiej i społeczeństwa. Otwiera on możliwości uprawiania fizycznych ćwiczeń cielesnych i różnorodny udział w pokazach sportowych pozwalających odzyskiwać i umacniać równowagę ducha i nawiązywać przyjaźń braterską między ludźmi<sup>103</sup>.

Jednak spotyka się spory procent ludzi, którzy w czasie odpoczynku będąc na wakacjach lub w okresie urlopu nudzą się ponieważ myślami są przy swoim warsztacie pracy. Ten rodzaj psychicznego stanu świadczy o dużym przywiązaniu ich do swojego miejsca pracy. Są również i tacy, którzy nie potrafią zorganizować sobie prawidłowego odpoczynku, a dzieje się to dlatego, że nie znają innej jego formy poza beczynnością i snem. Stan ich świadomości wyraźnie świadczy o ich ograniczonych zainteresowaniach, spowodowanych niskim poziomem kultury umysłowej, choć też nie można wykluczyć nadmiernego ich psychofizycznego przemęczenia na skutek wykonywanej pracy. Prawdopodobnie to sprawia, że przyjmują oni formę biernego wypoczynku, gdyż nie znajdują przyjemności i satysfakcji, które mogą uzyskać z umysłowej rozrywki i czynnie uprawianego sportu<sup>104</sup>.

W takich wypadkach należy podjąć niezbędne działania mające na celu wychowanie do *odpoczynku* poprzez budzenie w ludziach pracy świadomości, że dobra rozrywka jest koniecznym warunkiem odprężenia i wypoczynku, która w konsekwencji poprawia samopoczucie zdrowotne przygotowując ich do dalszej intensywnej pracy w procesie doskonalenia sfery duchowo-moralnej osoby ludzkiej<sup>105</sup>.

<sup>100</sup> Jan Paweł II, Rozwiązywanie waszych problemów spoczywa w waszych rękach. Spotkanie z robotnikami, Porto 15.05.1982, w: Dokumenty, jw., s. 271–276.

<sup>101</sup> T. Ryliko, jw., 199.

<sup>102</sup> KDK 67.

<sup>103</sup> KDK 61.

<sup>104</sup> Cz. Strzeszewski, Praca ludzka, jw., s. 15.

<sup>105</sup> Tamże, s. 17.

A więc problem *wychowania do odpoczynku* staje się w obecnych czasach coraz bardziej istotny ze względu na komputeryzację i rozwój nowych technologii, które przyczyniają się do wzrostu wydajności pracy. Ten postęp zdecydowanie zmierza do znacznego zwiększenia czasu wolnego ludzi pracy, a nawet może on wspierać patologię narastającego bezrobocia. Dlatego zwiększenie czasu wolnego niesie ze sobą potrzebę weryfikacji życia społecznego i kulturalnego poprzez organizowanie różnych form wypoczynku wynikających z wielorakich twórczych zainteresowań ludzi<sup>106</sup>.

Stąd Jan Paweł II przestrzega, że praca nie może tylko polegać na samej eksploatacji ludzkich sił w zewnętrznym działaniu, lecz także musi pozostawiać w nim przestrzeń wewnętrzną, w której człowiek staje się coraz bardziej tym, kim z woli Boga stawać się powinien, przygotowując się do owego *odpoczynku*, jaki Pan gotuje swoim sługom i przyjaciółom<sup>107</sup>.

## DIE ARBEIT ALS AKT DER VERWOLLKOMMUNG DES MENSCHEN UND DER WELT IN DER KIRCHLICHER SOZIALLEHRE

### ZUSAMMENFASSUNG

Die Arbeit stellt den Menschen durch seine aktive Tätigkeit in der Welt auf eine natürliche Weise im Mittelpunkt der natürlichen und übernatürlichen Wirklichkeit. Sie ist ein Zeugnis für ein Zusammenwirken zwischen den Menschen und dem Gott. Mittels Arbeit werden dem Menschen unbeschränkte Möglichkeiten der Vervollkommung und Entfaltung seiner Persönlichkeit zur Verfügung gestellt, die er in der persönlichen, sozialen und kosmischen Sphäre für die Entwicklung der Nächstenliebe nutzen soll. Daher rührt die natürliche Verpflichtung jedes Menschen zur Vervollkommung der Natur her, und das nicht nur deswegen, weil die Arbeit die Mittel für die Unterhaltung seiner geistigen und materiellen Existenz liefert, sondern auch darum, weil der Mensch dem Gott zum Bilde geschaffen wurde und als solcher zur Teilnahme an der weiteren Vervollkommung der geschaffenen Wirklichkeit berechtigt ist.

Jedoch darf die Arbeitspflicht keinesfalls mit Arbeitszwang gleichgesetzt werden. Jede mit Zwang brandgemerkte Menschentätigkeit ist eine pathologische Erscheinung, die das Gefühl der Menschenwürde zerstört. Die Menschenarbeit ist eine freie, persönliche Tätigkeit, deren Ziel das nützliche Gute für sich selber und für die Nächsten sein soll. Im Alltagsleben steht die menschliche Person ständig vor der Wahl zwischen der Verpflichtung und dem Zwang der für den persönlichen und gesellschaftlichen Fortschritt ausgeübten Arbeit, die aber dem ständigen Prozess der Vervollkommung des Gemeinwohls und der Menschenwürde dient.

Die Quelle der Menschenrechte ist vor allem die Menschenwürde, sie entstammen weder der staatlichen Obrigkeit noch sind Ergebnis der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Beziehungen. Der Staat vertritt das Recht und deswegen gehört zu seinen bedeutungsvollsten Aufgaben die Sorge um das Gemeinwohl, dessen wichtiges Element das allgemeine Recht auf Arbeit bildet. So soll der Staat das Aufnehmen und Fortsetzen von diversen Arbeiten auf der Basis der Gleichberechtigung von allen Arbeitsfähigen aufgrund ihres Geschlechtes,

<sup>106</sup> J. Majka, jw., s. 171–172.

<sup>107</sup> Mt 25, 21; por. Łk 25.

psychischer und körperlicher Verfassung, Fähigkeiten und religiösen Anschauungen gewährleisten.

Das Phänomen der Arbeitslosigkeit widersteht dem Recht auf die Arbeit und Vervollkommung des Menschen. Gleichzeitig führt es zur Zerstörung des Familienlebens, verursacht antisoziale Haltungen wie z.B. Alkoholismus oder Steigerung der Kriminalität.

Jeder normale Mensch braucht ständig nach dem Sinn seines Lebens zu suchen und auch durch die Arbeit tätig zu sein. Den Sinn des Lebens kann er durch die Arbeit finden, die seiner Vervollkommung dient und wahrscheinlich auch eins von den vielen Wegen ist, die zum absoluten Ziel, zum Gott und zum Erlöser der Menschheit Jesu Christo führen. Daher soll die Arbeit sowohl der harmonischen Entwicklung von schöpferischen Möglichkeiten als auch der moralischen Werte der menschlichen Person dienen.

Um seine Arbeit richtig ausüben zu können, soll der Mensch das Recht auf die Erholung garantiert haben. Die Erholung von jeder Tätigkeit ist zumindest deswegen notwendig, weil der Mensch genug Zeit für das Nachdenken über sein Gewissen und seine Beziehungen zu Gott und anderen Menschen haben soll. Bei der Organisation und Rhythmus des Produktionsprozesses muss das Bedürfnis der Erholung berücksichtigt werden. Nur die mit vernünftiger Erholung verbundene Arbeit bildet das richtige Klima für die Entwicklung und Vervollkommung des Menschen nach dem Willen Gottes.



## ROZWÓJ NAUKOWY KATECHETYKI (Od metodyki katechetycznej do katechetyki integralnej)

Treść: Wstęp — I. Katechetyka jako metodyka nauczania religii — II. Katechetyka jako dydaktyka nauczania religii — III. Katechetyka jako pedagogika religijno-moralna — III. Katechetyka jako dyscyplina teologii pastoralnej — IV. Katechetyka integralna. Podsumowanie — Zusammenfassung.

### WSTĘP

Katecheza jest ściśle związana z Kościołem. *Prawdziwym podmiotem katechezy jest Kościół, który kontynuując posłanie Jezusa Nauczyciela i ożywiany przez Ducha Świętego, został posłany, by być nauczycielem wiary [...]¹. Misję tę realizuje Kościół głównie przez przepowiadanie słowa². Jedną z form posługi słowa jest katecheza³. Stąd Kościół od początku interesował się praktyką katechetyczną i przeprowadzał refleksję nad nią. Refleksja ta przez stosunkowo długi okres czasu była bardzo praktyczna, zawsze jednak ukierunkowana na rozwój katechezy.*

Współczesne badania nad historią katechetyki są wycinkowe. Pokazują one jednak, że problematyka katechetyczna ma charakter wieloaspektowy, z jednej strony praktyczny, z drugiej teoretyczny. Porównując różne fazy wzajemnego stosunku teorii i praktyki katechetycznej można odkryć pewne elementy stałe, jak również dostrzec uwarunkowanie czasowe występujących tendencji.

Do 2. połowy XIX wieku nie pojawiają się żadne próby całościowej refleksji nad katechezą. Powstawały jednak znamienne dzieła katechetyczne, w których poza wskazaniem praktycznymi zawarta jest, pośrednio lub bezpośrednio, dość znacząca myśl katechetyczna.

Za kamień węgielny teorii katechetycznej uważa się dzieło św. Augustyna *De catechizandis rudibus*⁴, które ukazuje katechizację jako funkcję Kościoła w jej ścisłym powiązaniu z życiem liturgicznym. Również w średniowieczu podejmowano zagadnienia dotyczące nauczania religii. Katechizmy potrydenckie można także uważać za przejaw teoretycznej refleksji. Niemniej jednak możliwie całościowa myśl katechetyczna, spełniająca wymogi nauki autonomicznej, pojawiła się

¹ DOK 78.

² DCG 16.

³ DOK 63; 64.

⁴ Pisma katechetyczne, w: Pisma Ojców Kościoła, red. J. Sajdak, t. 10, Warszawa 1952.

dopiero w 2. połowie XIX wieku razem z teologią praktyczną. Wprowadzono wtedy powszechny obowiązek szkolny, a w konsekwencji powstał nowy przedmiot nauczania szkolnego — lekcja religii. Właśnie ta nowa forma wymagała podstaw naukowych. Realizacja tych wymogów stała się możliwa dzięki reformie wyższego szkolnictwa, którą przeprowadzono najpierw w Austrii, a następnie w innych krajach Europy. W ramach tej reformy wprowadzono teologię pastoralną i katechetykę na uniwersytet<sup>5</sup>. Dlatego zrozumiałe jest w tym kontekście rozpoczęcie analizy rozwoju naukowego katechetyki od okresu Oświecenia, ukazując kolejno dalsze jej etapy rozwoju.

Zakres problematyki dotyczącej rozwoju naukowego katechetyki jest ogromny. Celem globalnego uchwycenia istoty poszczególnych etapów rozwoju naukowego katechetyki, świadomie pominie się szczegóły zawarte w opracowaniach monograficznych, a zwróci uwagę na stopniowe przechodzenie teorii katechetycznej od katechetyki jako metodyki nauczania religii, poprzez katechetykę związaną z dydaktyką — do katechetyki, którą utożsamiano z pedagogiką religijno-moralną. Przedstawi się także ten etap rozwoju naukowego, w którym występowało powiązanie katechetyki z teologią pastoralną, by móc w tym świetle zaprezentować integralną koncepcję katechetyki, wypracowaną zarówno na podstawie dokumentów Magisterium Kościoła, jak i wyprowadzaną z doświadczenia religijnego wierzących, z nauczania eklezjalnego i z badań naukowych.

## I. KATECHETYKA JAKO METODYKA NAUCZANIA RELIGII

Rozwijająca się głównie w krajach niemieckojęzycznych katechetyka była uwarunkowana w dużym stopniu wyłącznym powiązaniem katechezy ze szkołą. Katecheci, zarówno świeccy, jak i duchowni pozostając w środowisku szkolnym pragnęli utrzymać nauczanie religii na poziomie innych przedmiotów. Z tego względu pierwsze pozycje katechetyczne miały charakter podręczników metodycznych. Prezentowano w nich przede wszystkim sposoby przekazywania wiadomości. Skupienie się na metodzie nauczania prowadziło do utożsamiania katechetyki z metodyką nauczania religii.

Takie właśnie ujęcie katechetyki przedstawia między innymi W. Kosiński, który stwierdza, że *metodyka nauczania religii w języku kościelnym nazywa się katechetyką* [...]. *Przez katechetykę rozumiemy* [...] *naukowe wskazówki praktyczne jak owocnie nauczać religii i wychowywać na dobrych chrześcijan*<sup>6</sup>. Zdaniem J. Bielenina<sup>7</sup> katechetyka podaje reguły dydaktyczne i metodyczne nauczania religii oraz sposoby ich stosowania w praktyce katechetycznej. Podobne stanowisko w tej kwestii zajmuje F. Płoszczyński<sup>8</sup>, J. Boczar<sup>9</sup> i J. Krystosik<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> W. Croce, *Katechetik*, w: LThK, k. 35–37.

<sup>6</sup> *Katechetyka czyli metodyka nauczania religii*, Sandomierz 1931, s. 1.

<sup>7</sup> *Katechetyka czyli metodyczne sposoby nauczania zasad najpierwszych wiary katolickiej*, Kraków 1888.

<sup>8</sup> *Katechetyka opracowana sposobem praktycznym przez pytania i odpowiedzi*, Warszawa 1877.

<sup>9</sup> *Metodyka nauczania religii katolickiej dla seminariów nauczycielskich*, Poznań 1930.

<sup>10</sup> *Katechetyka w szkole powszechnej*, Poznań 1938.



Tak rozumiana katechetyka odbiegała daleko od współczesnej katechetyki, która konsekwentnie realizuje założenia metodologiczne, pogłębia się teoretycznie i współpracuje z innymi dziedzinami naukowymi<sup>11</sup>. Była ona raczej techniką działania niż nauką. Katechetyka ta koncentrowała się na praktycznych sposobach przekazywania wiary i nie posiadała własnych, precyzyjnych pojęć i pogłębionej świadomości naukowej. Dlatego dążąc do pogłębienia teoretycznego szukała uzasadnienia dla swoich koncepcji w innych dziedzinach pedagogiki.

## II. KATECHETYKA JAKO DYDAKTYKA NAUCZANIA RELIGII

Na rozwój tej koncepcji katechetyki wywarła wielki wpływ filozofia, z której wyłoniła się pierwsza, względnie całościowa refleksja pedagogiczna i dydaktyczna. Katechetyka określana jako dydaktyka nauczania religii bezpośrednio opierała się na dydaktyce, która była wybitnie filozoficzna i nawiązywała do teorii J.H. Herbarta<sup>12</sup>. Główni przedstawiciele tego kierunku to: S. Narajewski<sup>13</sup>, M. Węglewicz<sup>14</sup> i J. Dajczak<sup>15</sup>.

Zagadnienia katechetyki dydaktycznej koncentrowały się na formułowaniu ogólnych zasad nauczania i logicznych etapów czynności dydaktycznych oraz na dokładnej segregacji przekazywanych wiadomości religijnych. Katechetycy starali się włączyć w nurt badań dydaktycznych, przenosić ich zdobycze na teren katechetyki<sup>16</sup>. Stąd w katechetyce utrwalił się metoda nawiązująca do teorii stopni formalnych, nazywana *metodą monachijską*. Jej twórcą był H. Stieglitz<sup>17</sup>.

Zwracając uwagę na metodyczne aspekty katechezy poszukiwano optymalnych sposobów przekazywania treści katechizmowych. Dlatego modyfikowano schemat stopni formalnych i podkreślano zwłaszcza rolę poglądu. Po przygotowaniu uczniów do pracy następowało pogładowe przedstawienie nowego materiału za pomocą obrazów, opowiadania lub stosownej perykopy biblijnej. Następnie wyjaśniano prawdę katechizmową, czyli za pomocą abstrakcji wyprowadzano z poglądu pojęcia katechizmowe i dokonywano syntetycznego zebrania treści. Ostatnią czynnością było zastosowanie. Katecheza miała więc charakter wybitnie intelektualny. Główne jej zadanie polegało na przekazywaniu wiedzy religijnej oraz trosce o wyjaśnianie definicji katechizmowych.

Katechetyka, choć pogłębiona naukowo, nie była wystarczająca. W tym rozumieniu *katechizować* znaczyło nauczać, katecheza to szczególna odmiana lekcji szkolnej, uczestnik katechezy to uczeń, katecheta to nauczyciel, tyle że

<sup>11</sup> M. Majewski, *Metodologia katechetyki w teorii i w praktyce*, Kraków 1998.

<sup>12</sup> A.G. Gleissner, *Katechetik*, w: *Handbuch der Pastoraltheologie*, t. 5, Freiburg – Basel – Wien 1972, s. 236–237.

<sup>13</sup> *Katechetyka w teorii i w praktyce*, Lwów 1902.

<sup>14</sup> *Dydaktyka religii w szkole średniej*, w: *Encyklopedia Wychowania*, t. 2, Warszawa [brw.], s. 222–241.

<sup>15</sup> *Katechetyka*, Warszawa 1956.

<sup>16</sup> M. Majewski, *Fundamentalne problemy katechetyki*, Lublin 1981, s. 20–21.

<sup>17</sup> W. Kubik, *Rozwój myśli dydaktycznej w polskiej literaturze katechetycznej w latach 1895–1970*, Warszawa 1987, s. 41–42.

religii. Dydaktyka stanowi integralną część katechetyki, ale zakres katechetyki jest o wiele szerszy.

Zasługą tej koncepcji były ściśle określenia teologiczne, logiczne etapy czynności dydaktycznych, dokładna segregacja materiału katechetycznego i skrupulatne przekazywanie wiadomości religijnych. W tej katechetyce pojawiło się przekonanie, że treść służy nie tylko kształtowaniu pojęć, ale również formacji religijnej.

### III. KATECHETYKA JAKO PEDAGOGIKA RELIGIJNO-MORALNA

W teorii katechetycznej stopniowo zaczęto dostrzegać potrzebę ujęć, które kładłyby większy akcent na wychowanie religijne. Stąd wyodrębniła się pedagogika religijna, która nie utożsamiała się z katechetyką, chociaż zakresem swych badań była do niej bardzo zbliżona. Podkreślała ona wymiar wychowawczy posługi katechetycznej<sup>18</sup>. Do głównych przedstawicieli tego kierunku zalicza się Z. Bielawskiego<sup>19</sup>, L. Boppa<sup>20</sup>, W. Gadowskiego<sup>21</sup>, M. Gatterera<sup>22</sup>, S. Katschnera<sup>23</sup>, C. Kriega<sup>24</sup>, J. Łapota<sup>25</sup> i O. Willmanna<sup>26</sup>.

Według Z. Bielawskiego katechetyka jest umiejętnością, która katechetom, posłannikom Chrystusa i Kościoła podaje zasady naukowe o celu, istocie, środkach i metodach religijno-moralnego wychowania młodzieży chrześcijańskiej, od najwcześniejszych lat dzieciństwa aż do okresu pełnego rozwoju jej życia religijnego<sup>27</sup>. Podobnie określenie podaje L. Bopp. Stwierdza on, że katechetyka jest nauką o wychowawczo-liturgicznym procesie nauczania religii, który Kościół realizuje w stosunku do niedojrzałych chrześcijan<sup>28</sup>.

Zdaniem J. Łapota katechetyka [...] wskazuje w jaki sposób wychowawcze wartości prawdy religijnej, którą ukazuje teologia, działają na duszę ludzką i w jakich warunkach będą działać na duszę dziecka czy młodzieży. [...] Ze względu na charakter wychowawczy można ją nazwać pedagogiką religijną<sup>29</sup>.

Katechetyka pedagogiczna poszerzyła przedmiot swoich badań. Podtrzymując zagadnienia metodyczne zajęła się indywidualnym i społecznym podmiotem katechezy, do tego stopnia, że katechetykę zaczęto utożsamiać z pedagogiką religijno-moralną, zajmującą się kształtowaniem religijno-moralnego charakteru człowieka. Psychologia pomagała katechetyce odczytać zainteresowania i dążenia człowieka, pedagogika zaś wskazywała na nowe metody wychowania.

<sup>18</sup> A.G. Gleissner, jw., s. 237.

<sup>19</sup> Pedagogika religijno-moralna, Lwów 1914.

<sup>20</sup> Katechetik, München 1935.

<sup>21</sup> Instrukcje dla katechetów. *Dwutygodnik Katechetyczny i Duszpasterski* 1(1897), s. 248–250; 263–265; 283–285; 299–301.

<sup>22</sup> Katechetik, Innsbruck 1911.

<sup>23</sup> Katechetik, Graz 1908.

<sup>24</sup> Katechetik oder Wissenschaft vom kirchlichen Katechumenat, Freiburg 1907.

<sup>25</sup> Katechetyka, Kielce 1947.

<sup>26</sup> Didaktik als Bildungslehre, Braunschweig 1882.

<sup>27</sup> Z. Bielawski, jw., s. 1.

<sup>28</sup> L. Bopp, jw., s. 63.

<sup>29</sup> J. Łapota, jw., s. 12.

W tym ujęciu katechetyki można wyróżnić nurt: psychologiczny, pedagogiczny i teologiczny. Pierwszy sugerował wykorzystanie w katechezie zainteresowań i aktywności dziecka, drugi dostrzegał potrzebę kształcenia sumienia, a trzeci zwracał uwagę na formację postawy chrześcijańskiej.

W tej koncepcji katechetyki nastąpił zwrot od przedmiotu do podmiotu, od metod wychowawczych do procesu wychowania, od oddziaływania innych do samowychowania. Narzędzia i środki katechizacji zostały przesunięte na dalszy plan, a centralne miejsce zajęła grupa katechetyczna. Zauważono bowiem, że efekty pracy katechetycznej zależą w dużym stopniu od nastawienia psychicznego katechizowanych do przekazywanej treści, od relacji, jakie występują między katechetą i katechizowanymi oraz od atmosfery panującej wewnątrz grupy katechetycznej. Wykorzystując osiągnięcia pedagogiczne starano się, by nauczanie prowadziło do przeżyć, do działania i przez to stawało się wychowujące. Postępujące badania pokazały, że ta koncepcja katechetyki jest niewystarczająca. W takim bowiem ujęciu katechetyka, podobnie jak pedagogika świecka, byłaby tylko nauką humanistyczną. Stąd katechetyka zaczęła dążyć do bliższego powiązania z teologią. W stosunku do katechetyki metodycznej i dydaktycznej katechetyka pedagogiczna poszerzyła w sposób widoczny zakres swoich badań. Był on jednak niewystarczający, dlatego zaczęto wypracowywać nowy typ katechetyki.

#### IV. KATECHETYKA JAKO DYSCYPLINA TEOLOGII PASTORALNEJ

Interpretacja katechetyki w kontekście nauk dydaktyczno-pedagogicznych okazała się niewystarczająca. Zaczęto więc dostrzegać potrzebę związania katechetyki z teologią pastoralną.

Poszukując teologicznych podstaw katechetyki skoncentrowano się na twórczości F.X. Arnolda, który zerwał z dotychczasowym pojmowaniem teologii pastoralnej jako techniki duszpasterzowania, a wprowadził koncepcję ześrodkowaną na pośrednictwie zbawczym realizowanym przez słowo i sakrament<sup>30</sup>. Uwzględniono także poglądy K. Rahnera<sup>31</sup> i F. Klostermanna<sup>32</sup>. Przedmiotem wypracowanej przez nich koncepcji teologii pastoralnej był Kościół ujmowany jako wspólnota i jego zasadnicze funkcje.

Próba postrzegania katechetyki w odniesieniu do teologii pasoralnej i analiza katechezy w powiązaniu ze słowem i sakramentem przyczyniły się do powstania w katechetyce nowych rozróżnień i akcentów treściowych. Stopniowo wyodrębniały się bardzo różne orientacje, które dotyczyły samej istoty nauczania i wychowania religijnego, realizowanego w procesie katechizacji.

W trosce o przepowiadanie słowa Bożego, realizowane poza liturgią, zaczęto podkreślać z naciskiem akcenty kerygmatyczno-hermeneutyczne. Przedmiotem tak ujmowanej katechetyki stała się treść, ale nie ta przejęta z teologii systematycznej, lecz zaczerpnięta z Pisma św. dla celów katechetycznych. Ważny był tu nie tyle

<sup>30</sup> R. Kamiński, Wprowadzenie do teologii pastoralnej, Lublin 1992, s. 37-41.

<sup>31</sup> Tamże, s. 46-50.

<sup>32</sup> Tamże, s. 56-62.

przekaz treści naukowych, co osobowe i wspólnotowe związanie ze Słowem Wcielonym — Jezusem Chrystusem. Podkreślano rolę człowieka w przyjęciu usłyszaną Dobrą Nowinę.

Katechezę pojmowano przede wszystkim jako przepowiadanie Słowa Bożego. Jej treścią stała się kerygma, czyli wszystko, co przepowiadał Chrystus i Jego apostołowie. Pismo św. było więc źródłem, podstawą, treścią, dynamizmem i metodą. W katechezie kerygmatycznej Biblia odzyskała swój charakter historii zbawienia. Była ona ujmowana jako księga opisująca zbawcze działanie Boga w stosunku do człowieka. Nowe spojrzenie na Biblię pozwoliło odczytywać Słowo Boże jako mowę Boga, Jego miłość i oddanie się człowiekowi. Aspekty dydaktyczne i pedagogiczne zostały podporządkowane tej naczelnej orientacji ekonomii zbawienia.

Upowszechniano przekonanie, że we współczesnej katechezie muszą być przestrzegane teologiczne, literackie i pedagogiczno-dydaktyczne zasady odczytywania, interpretacji i przepowiadania Słowa Bożego. Zaczęto więc stawiać przed katechetą nowe wymagania w zakresie przygotowania katechetycznego. Domagano się, aby posiadał wiedzę teologiczną i pedagogiczną oraz umiejętność globalnego spojrzenia na centralne prawdy wiary<sup>33</sup>.

W nowym ujęciu katechetyki pojawiły się także akcenty mistagogiczne. Zaczęto bowiem dostrzegać powiązania występujące pomiędzy katechezą a liturgią. Uważano, że liturgia jest zasadniczym elementem, który może ożywić, zdynamizować proces katechetyczny i doprowadzić katechizowanego do wewnętrznego spotkania z Chrystusem. Podkreślano przy tym konieczność nie tylko teoretycznego zapoznania z liturgią, ale i formacji liturgicznej<sup>34</sup>.

W katechezie mistagogicznej akcentowano osobowe spotkanie katechizowanego z Chrystusem w liturgii. Uważano, że dzięki liturgii (poprzez katechezę) katechetyka uczestniczy w Kościele i buduje go.

Obok powyższych akcentów zaczęto także dostrzegać związki katechetyki z eklezjologią. Początkowo były to jednostronne powiązania. Katechetyka nie tyle miała za podstawę eklezjologię, co czerpała z niej niezbędne elementy dla celów katechetycznych.

Te jednostronne powiązania zostały przewyżczone w wyniku orzeczeń Soboru Watykańskiego II, które mówią o Kościele jako źródle, środowisku i podmiocie katechezy<sup>35</sup>. Równocześnie w duchu dialogu zaczęto postulować coraz większą odpowiedzialność za Kościół wszystkich jego członków. Właśnie budowanie Kościoła, w sensie pogłębiania wiary i tworzenia wspólnoty miłości, uznano za naczelną zadanie. Przed katechetyką postawiono zadanie badania specyfiki życia grupowego i wspólnotowego, by grupa stopniowo i w sposób naturalny przeradzała się we wspólnotę.

Interpretacja katechetyki w kontekście teologii pastoralnej miała duże znaczenie dla rozwoju myśli katechetycznej. Definiując katechezę jako posługę Słowa

<sup>33</sup> M. Finke, *Odnowa katechetyczna (Zarys katechetyki kerygmatycznej)*, w: *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, red. M. Finke, Poznań 1964, s. 566–567; M. Majewski, *Fundamentalne problemy katechetyki*, jw., s. 25–26.

<sup>34</sup> J. Charytański, *Katechetyka a teologia praktyczna*, *AK* 66(1974), s. 235–236; M. Majewski, jw., s. 27–29.

<sup>35</sup> KK 8; DCG 66.

Bożego i formę urzeczywistniania się Kościoła domagano się, aby zmierzała ona do tworzenia wspólnoty. Podmiotem katechezy miał być cały Kościół, jako Lud Boży, a treścią historia zbawienia.

Stopniowo, wraz z postępującą specjalizacją w nauce zrodziło się zapotrzebowanie na pogłębioną koncepcję i strukturę katechezy, co zarazem postawiło nowe zadania przed katechetyką.

## V. KATECHETYKA INTEGRALNA

We współczesnych czasach, wraz z wyodrębnianiem się nowych dyscyplin naukowych, nastąpiło ogromnie rozczłonkowanie zagadnień, które uwidoczniło się także w teorii i w praktyce katechetycznej. Sobór Watykański II dał nowe impulsy dla katechezy. Z tych inspiracji powstały dokumenty katechetyczne<sup>36</sup>, w których przedstawiono całościowy pogląd na katechezę. Stąd zrodziła się potrzeba konfrontacji istniejących już koncepcji z nauką Kościoła zawartą w nowych dokumentach katechetycznych. Zaczęto nie tylko pogłębiać dotychczasowe założenia teoretyczne, ale i wypracowywać nową koncepcję katechetyki, pamiętając o potrzebie całościowego ujmowania rzeczywistości katechetycznej.

Współczesna katechetyka integralna bezpośrednio wylania się z nauki Soboru Watykańskiego II. Orzeczenia soborowe stały się podstawą nowych inwencji i propozycji katechetycznych. Zaczęto bowiem dostrzegać potrzebę stałej, powiązanej z życiem Kościoła i zróżnicowanej wewnątrznie odnowy katechezy.

Katechetycy zauważyli, że jednym z centralnych problemów współczesnej katechezy jest integracja wiary z życiem. W celu powiązania tych dwóch rzeczywistości wypracowano koncepcję katechezy integralnej, którą uznano jako odpowiednią dla naszych czasów<sup>37</sup>.

Katecheza ujmowana integralnie jest formą urzeczywistniania się Kościoła we współczesnym świecie. Znajduje ona podstawy w Objawieniu Bożym i w doświadczeniu ludzkim, uczestniczy w życiu Kościoła i świata, włącza się w rozwój osoby, wspólnoty i kształtuje w człowieku postawę odpowiedzialności za świat. Katecheza ta posiada bogatą, złożoną, zróżnicowaną i dynamiczną strukturę; zmierza do pełnego rozwoju człowieka. Pragnie ona wprowadzić katechizowanych w życie Kościoła. Dlatego stara się pomóc im w kształtowaniu dojrzałych postaw religijnych. Treści przekazywane w katechezie integralnej obejmują nie tylko historię zbawienia, Objawienie, Jezusa Chrystusa obecnego w tajemnicy Kościoła i świata, ale także doświadczenie ludzkie. Elementy konstytutywne tej katechezy mają wymiar biblijny, liturgiczny, doktrynalny, ekumeniczny, kulturowy, egzystencjalny i eschatologiczny<sup>38</sup>.

W katechezie integralnej preferuje się zróżnicowane metody i środki dydaktyczne, które stanowią jeden z elementów, jaki razem z innymi współtworzy

<sup>36</sup> DCG; CT s. 146–217; DOK.

<sup>37</sup> M. Majewski, *Tożsamość katechezy integralnej*, Kraków 1995.

<sup>38</sup> Tamże, s. 6–9; M. Murawski, *Katecheza wierna Bogu i człowiekowi*, *Katecheta* 18: 1974 nr 5, s. 196–201.

katechezę i jest stawiany na równej płaszczyźnie. Metody nie traktuje się tu w sposób marginalny, lecz proponuje się metodę partycypującą, która razem z całą katechezą integralną realizuje zasadę wierności Bogu i człowiekowi<sup>39</sup>. Punktem odniesienia tej metody jest z jednej strony Objawienie, Pismo św., Kościół, liturgia, a z drugiej człowiek, jego osobowość, fazy rozwojowe, typologia, środowisko społeczne i świat. Zasadą wewnętrzną metody partycypującej jest dialog. Zawiera on bowiem elementy, które umożliwiają wzajemne otwarcie, wspólne poszukiwanie źródeł, ukierunkowanie się na cel, zaangażowanie się w tworzenie rzeczywistości, interpretację stanowisk, konfrontację posiadanych i proponowanych wartości, osiągnięcie jedności w różnorodności oraz odpowiedzialność za siebie, za wyniki pracy. Tak rozumianej zasady dialogu nie należy utożsamiać z konkretną metodą katechetyczną. Dzięki tej zasadzie można przezwyciężyć trwający obecnie rozdźwięk między wiarą i życiem, a tym samym wprowadzić katechizowanego w życie naturalne i nadprzyrodzone. Chcąc osiągnąć ten cel należy całą katechezę, wraz z jej elementami strukturalnymi ustawić dialogicznie.

W świetle tych założeń katecheza jawi się jako rzeczywistość złożona, w której cel, podmiot, treść i metoda są autonomicznymi wartościami, wnoszącymi swoisty wkład do katechez, wzajemnie się przenikającymi i uczestniczącymi w pozostałych elementach. Dialogiczny charakter ma więc mieć cel, którym jest spotkanie człowieka z Bogiem, podmiot ujmowany jako osobowe i wspólnotowe stanowienie katechez, treść wyprowadzona z Objawienia Bożego i twórczości człowieka oraz metoda<sup>40</sup>.

Model katechez integralnej przyczynił się do wypracowania nowej koncepcji katechetyki. Zauważono bowiem, że obecna katecheza będąca przedmiotem badań katechetyki swoimi wartościami i powiązaniem przekracza możliwości wyżej prezentowanych teorii katechetycznych. Stąd zaczęto wypracowywać nową koncepcję katechetyki, która byłaby kompetentną dziedziną do strukturalizowania, ukierunkowywania oraz propagowania katechez wyrastającej z Objawienia, podtrzymującej i rozwijającej wewnętrzne relacje z Kościołem, ukierunkowanej na liturgię i prowadzącej wewnętrzny dialog ze światem.

*Katechetyka jako dziedzina mająca za przedmiot misję ewangelizacyjną Kościoła jest dyscypliną teologiczną, a jako dziedzina zajmująca się organizacją nauczania i wychowania religijno-kościelnego należy do nauk wychowawczych [...]. Ponieważ katecheza i wychowanie powinny kroczyć razem, stąd trzeba ewangelizować wychowując i wychowywać ewangelizując [...]*<sup>41</sup>. Katechetyka jest więc autonomiczną dziedziną teologii praktycznej zorientowaną tak teologicznie, jak i antropologicznie. W tym właśnie kierunku zmierzają analizy teoretyczne polskiego katechetyka, związanego z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim, ks. prof. M. Majewskiego. Jako pierwszy zebrał on, wyjaśnił i uporządkował najważniejsze treści metodologiczne współczesnej katechetyki<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Koncepcję tej metody wypracował polski katechetyk ks. prof. M. Majewski, twórca katechez integralnej. Zob. M. Majewski, Tożsamość katechez integralnej, jw., s. 148–149; Tenże, Pedagogiczno-dydaktyczne wartości katechez integralnej, Kraków 1995, s. 111.

<sup>40</sup> Tenże, Tożsamość katechez integralnej, jw., s. 146–147.

<sup>41</sup> R. Giannattili, Jak studiować katechetykę dzisiaj? *Seminare* 1986, s. 217.

<sup>42</sup> M. Majewski, Metodologia katechetyki, jw., s. 47–59.

Wypracowana przez M. Majewskiego katechetyka jest nauką zorientowaną praktycznie, ukierunkowaną pluralistycznie, otwartą na nauki teologiczne i antropologiczne. Jej bezpośrednim przedmiotem zainteresowań jest praktyka Kościoła w zakresie przepowiadania wiary dla rozwoju człowieka. Uwzględniając sytuację współczesnego świata, który żyje bardziej wartościami świeckimi niż religijnymi, katechetyka koncentruje się na prekatechezie przygotowującej warunki do uwierzenia i mobilizującej adresatów do wejścia na drogę wiary.

Tak ujmowana katechetyka posługuje się metodami wypracowanymi przez inne dziedziny, jak również metodami, które zostały — przynajmniej częściowo — wypracowane przez nią samą. Za ważne swoje zadanie katechetyka uznaje przygotowanie i prowadzenie zarówno badań naukowych, jak i właściwej praktyki katechetycznej<sup>43</sup>.

M. Majewski stara się wykazać w swoich publikacjach, dlaczego obecnie niezbędna jest katechetyka i jaki powinna mieć ona charakter. Proponuje on wyprowadzenie katechetyki integralnej z katechezy integralnej, która jednocześnie zawiera elementy doświadczenia i refleksji. M. Majewski uważa, że te niejako wstępne, a zarazem wiodące idee trzeba włączyć w kontekst nauk oraz dopracować metodologicznie, tak by ona z kolei po przejściu przez udoskonalające ją procedury badań naukowych mogła z tym większą skutecznością zacząć wypracowywać możliwie komplementarną koncepcję katechezy.

Zdaniem M. Majewskiego koncepcję katechetyki integralnej należy wyprowadzać z Magisterium Kościoła, z doświadczenia religijnego wierzących, z nauczania eklesjalnego i z badań naukowych. W ten sposób stanie się ona nauką autonomiczną, korzystającą samodzielnie z osiągnięć nauk teologicznych, a zwłaszcza nauk teologii praktycznej oraz z nauk antropologicznych, szczególnie z pedagogiki, psychologii, dydaktyki i socjologii. Podstawowym zadaniem katechetyki integralnej będzie gromadzenie doświadczenia katechetycznego, opis zjawisk i procesów katechetycznych, wysuwanie norm i wskazań dla całościowego i zróżnicowanego procesu katechetycznego oraz tworzenie teorii katechetycznych, uwzględniających przemiany społeczno-kulturowe.

Katechetyka integralna z jednej strony ma promować zróżnicowanie i uszczegółowienie katechetyczne, a z drugiej integrować poszczególne elementy katechezy; równocześnie powinna być otwarta na nowe perspektywy rozwojowe<sup>44</sup>.

## PODSUMOWANIE

Dokonując podsumowania całości rozważań, należy stwierdzić, że w toku stopniowo podejmowanych refleksji starano się ukazać historyczny rozwój katechetyki. Zwrócono uwagę na stopniowe przechodzenie katechetyki od praktyki do teorii. Stąd wskazano, że początkowo katechetyka była utożsamiana z metodyką nauczania religii i jako taka koncentrowała się na wskazaniach metodycznych dotyczących nauczania religii.

<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> Tamże, s. 44–45.

Stopniowo katechetyka zaczęła poszerzać przedmiot swoich badań. Korzystając ze wskazań psychologii i pedagogiki poświęcano wiele uwagi zagadnieniom z zakresu dydaktyki i teorii nauczania-uczenia się. W toku tych poszukiwań wypracowano katechetykę, która za przedmiot swoich badań miała jedynie zasady nauczania. Tak ujmowana teoria katechezy, mimo że poszerzyła zakres swoich badań pozostała jednak pod wpływem dydaktyki.

Katechetyka, chcąc uniezależnić się od filozofii i dydaktyki, zaczęła bliżej wiązać się z psychologią i pedagogiką, co doprowadziło do powstania katechetyki, w której podejmowano zagadnienia dotyczące kształtowania religijno-moralnego charakteru. Proces katechetyczny koncentrował się na wychowaniu, pomijając wiadomości lub traktując je marginalnie.

Dopiero pod wpływem nowej koncepcji teologii pastoralnej, a zwłaszcza nowej eklezjologii, katechetyka odzyskała swe teologiczne podstawy i eklezjalne zadania. Próbowano powiązać katechezę z Chrystusem i Kościołem, traktując ją jako przepowiadanie Chrystusa i Ewangelii.

Sobór Watykański II wyraźnie podkreślił, że katecheza z jednej strony powinna wspierać się na osobie i wspólnocie, z drugiej przyczyniać się do ich rozwoju i kształcenia. Nauka soboru stała się podstawą nowych inwencji i propozycji katechetycznych. Na jej fundamencie zaczęła rozwijać się katechetyka integralna, która umiejętnie łączy zasadę wierności Bogu i człowiekowi, a przez to przedłuża permanentny rozwój refleksji katechetycznej.

#### WISSENSCHAFTLICHE ENTWICKLUNG DER KATECHETIK (VON KATECHETISCHER METHODIK BIS ZUR INTEGRALEN KATECHETIK)

##### ZUSAMMENFASSUNG

Der Verfasser beschäftigt sich mit der Problematik der wissenschaftlichen Entwicklung der Katechetik. Er stellt diverse Konzeptionen seit 2. Hälfte des 19. Jhd. bis heutzutage dar, dabei übergeht er Einzelheiten, die in breiteren monographischen Bearbeitungen zu finden sind. Es wird festgestellt, dass Katechetik in ihrer ersten Entwicklungsphase mit der Methodik des Religionunterrichts identifiziert wurde. Damals bemühten sich die Begründer der katechetischen Theorien um die Ausarbeitung der methodischen Hinweisen für den Religionunterricht. Allmählich wurde das Spektrum der behandelten Problemen erweitert. Die Katechetik wurde also nacheinander als Didaktik, moralisch-religiöse Pädagogik oder als Teil der pastoralen Theologie begriffen. Im besprochenen Artikel werden die oben erwähnten Katechetikkonzeptionen geschildert.

Bei der Darstellung der integralen Katechetik werden grundsätzlich ihre Basiselemente gezeigt, die laut der postkonziliaren kirchlichen Schriften bearbeitet wurden. Auch die Autonomie der integralen Katechetik wird unterstrichen, obwohl dabei auch auf die Notwendigkeit einer engeren Zusammenarbeit und Nützung von Errungenschaften der theologischen und anthropologischen Wissenschaften hingewiesen wird. Die im Artikel besprochene Problematik wird durch die Aussagen von einzelnen Katecheten ergänzt, die sich in dem verhältnismässig kurzen Zeitraum der Entfaltung der katechetischen Theorie um die Ausarbeitung von wissenschaftlichen Grundlagen der Katechetik bemühten.



# **MATERIAŁY i SPRAWOZDANIA**



## AKTUALNOŚĆ ŻYCIA I NAUCZANIA BŁOGOSŁAWIONEJ MARCELINY DAROWSKIEJ

Dnia 14 I 1911 r. w Jazłowcu uroczystościom pogrzebowym zmarłej w wieku 84 lat przelożonej generalnej Sióstr Niepokalanek Marceliny Darowskiej przewodniczył abp Józef Teodorowicz<sup>\*</sup>. Zaznaczył, że długie i niełatwe jej życie było wielką korzyścią dla Kościoła i narodu polskiego. Ojciec św. Jan Paweł II ogłaszając 6 X 1996 r. Marcelinę Darowską błogosławioną Kościoła katolickiego, podkreślił jej niezwykle charyzmat powołania kobiety, dla dobra wszystkich — poprzez głębokie życie modlitwy i mozolne budowanie Królestwa Bożego, zwłaszcza przez formację dziewcząt.

Te pośmiertne hołdy wyznaczają wyjątkową drogę, jaką nie wszyscy osiągają na uwieńczenie swej ziemskiej wędrówki. Każde jednak ubogacenie — jak skarbem — poprzez beatyfikację jest radością wspólnoty całego Kościoła. Bo zawsze można odtąd liczyć na więcej orędownictwa, tak przecież każdemu potrzebnego i zawsze można się czegoś nauczyć — by unikać błędów, a może jeszcze bardziej — by poszukiwać wskazywanej już najodpowiedniejszej drogi realizowania Bożych wezwań. Z tego skarbcza — na wieczorną refleksję życie i przykład bł. Marceliny może będzie użyteczne.

1. Ziemskie życie Marceliny z Kotowiczów Darowskiej zamyka się w latach 1827–1911. To cały wiek, znany jako XIX — nie tylko co do uszeregowania, ile wyrażenia ładunku treści z tym czasem związanego. Świat ustabilizowany podziałami politycznymi — najbardziej przez znany Kongres Wiedeński z 1815 r. — ale pełen niepokoju, kryzysów, wybuchów, przekształcania. Rodziło się nowe, które dziś jeszcze jest obecne jako nasza współczesność. Wyrastały nowe ustroje, tworzyły się nowe relacje i schematy przyjaźni i wrogości politycznej, bogactwa i nędzy, pracy i wyzysku. To wiek romantyzmu, liberalizmu, ale też rewolucji i ateizmu. Emancypowała się na trwale filozofia i nauka, domagała się też swych innych praw oświecona kobieta; jeżeli pozostawała jeszcze w cieniu, należało ją oświecić. Tak było nad Sekwaną, Tamizą, Renem i Dunajem, tak powoli uświadamiano sobie potrzebę zmian nad Tybrem i tak chciano także nad Wisłą i Sanem przeprowadzić. Tylko trzeba było ludzi do tej pracy.

Do dziś historycy nie potrafili wyjść ze zdumienia, jakie były tajemnicze ruchliwości XIX-wiecznego polskiego społeczeństwa. Okazuje się bowiem, że

<sup>\*</sup> Konferencja wygłoszona dla Biskupów Polskich na Jasnej Górze — 27 XI 1996 r.

wcale to nie był czas martwoty i tylko płacznego spoglądania na raj utracony. Była to owszem, niewola polityczna, było upokorzenie i poczucie bezsilności — ale jednak wykuwało się nowe życie i nowe oblicze ludu, któremu trzej zaborcy nie dawali rady przeszkodzić.

Między innymi dlatego, że w plejadzie ludzi wielkich i małych, tchórzów i bohaterów, bezbożników i świętych tego czasu znalazła się też Marcelina, *mulier fortis*. Ciesząc się przyjściem na świat w rodzinie ziemiańskiej szlacheckiego marszałka w Szulakach (pow. taraszczański) na Ukrainie jako jedno z sześciorga rodzeństwa Jana Kotowicza i Maksymilii z Jastrzębskich — mogła się beztrudno wychowywać wśród guwernantek, rozwijać wśród spotkań z licznymi gośćmi swego ojca, także na czteroletniej pensji w Odessie. Kiedy nauczyła się religijności pogłębionej, która była więcej niż przeciętna, kiedy przyswoiła sobie umiejętność rozmawiania z Bogiem, odczytywania znaków z nieba, kontemplowania większych niż ziemskie sprawy — wymyka się to nam. Wiemy, że była inteligentna i bystra jako obserwatorka i szybko ujawniła się w niej emancypacyjna skłonność — by nie siedzieć wyłącznie pod korcem. To jej przysporzy trudności w dalszym życiu i działaniu — ale któż wychodzący ponad przeciętność ma w życiu łatwo?

Ciosy rodzinne — śmierć męża i młode wdowieństwo w wieku 25 lat, śmierć synka Józefa, chorowita i trudna córka Karolina i już nie spełnione marzenia o dokonaniu czegoś znacznego w życiu swoim i narodu, przyczyniły się do tego, że dojrzała szybko. W 1853 r. w wieku 26 lat przybyła do Paryża, gdzie spotkała wybitnego zmarłychwstańca o. Aleksandra Jełowickiego. Gdy zaś z początkiem 1854 r. przybyła do Rzymu i na swej drodze spotkała Józefę Karską, a jako spowiednika o. Hieronima Kajsiwicza — krystalizowało się już niemal dokładnie i wyraźnie, co będzie udziałem jej dalszego życia.

Jeszcze tego samego roku 1854, w maju, złożyła śluby czystości i posłuszeństwa (ze względu na niezłatwione sprawy rodzinne i majątkowe ślubu ubóstwa nie składała) i przyłgnięcie do idei powołania nowego zgromadzenia zakonnego żeńskiego, by kiedyś na ziemi rodzinnej zajmować się edukacją dziewcząt. By dojrzałość była jakby pełniejsza jeszcze kłopoty majątkowe na Ukrainie, problemy z córką, niechęć własnych rodziców dla jej planów zakonnych. Dopiero jako taka stabilizacja warunków po kilku latach, i śmierć Józefy Karskiej 11 X 1860 r., która dała już początek nowej wspólnoty, zamieszkałej na via Paolina w Rzymie pod duchowym kierownictwem zmarłychwstańców zmieniły już na trwałe bieg jej życia. Dość paradoksalnie — jako jeszcze nie całkowicie związana z klasztorem, jedną ręką i połową serca jeszcze nosząca kłopoty związane z poprzednim życiem — a jednak stała się przełożoną nowej wspólnoty zakonnej. Może to było potrzebne, bo nauczyła się w świeckim życiu administrować dobrami i zajmować się pracą społeczną dla ludu w duchu znanej nam „pracy organicznej” z akcentowaniem kwestii oświatowych. Umiała patrzeć daleko i zdecydowanie przeciwstawiała się uprawianiu jedynie jałmużny — bo to nie rozwiąże trudności i problemów natury społecznej. Ludziom trzeba pokazać coś wzniosłego i praktycznego i do tego ich wychować. Uczyła więc swych poddanych samorządu, zorganizowała opiekę lekarską i pielęgniarzką, niemal zmuszała do nauki czytania i pisania. To wszystko owocowało później, gdy trzeba było perspektywicznie spoglądać na funkcjonowanie zgromadzenia, przeznaczonego do pracy wśród młodego pokolenia.

2. Niemalą absorbowały ją plany co do młodego zgromadzenia. Zmartwychwstańcy naciskali, by pozostała w Rzymie, gdzie przewijało się tylu rodaków, zmuszonych trudnościami na ziemi ojczystej do jej porzucania i tutaj działać, podobnie jak czyniło to już wiele innych wspólnot. Byli w tym względzie nieco ideologami. Jeżeli znali lepiej nieco warunki ojczyste, to tylko w Galicji, w zaborze austriackim, dokąd mogli się łatwiej udawać, ale nie od strony potrzeb ludności. A Darowska widziała przydatność swoją i swego zgromadzenia w Ojczyźnie, by tam wychowywać bardziej dojrzałe i świadome pokolenia. Praca więc wcale nie szła do przodu romantycznie i prosto. Przecież inicjatyw zakonnych wtedy było dużo, i nie zawsze wszystko było autentyczne. Ale trzeba było się na kimś oprzeć. Przewodnikami duchowymi mogli być jednak na tym etapie w Rzymie tylko zmartwychwstańcy, a zwłaszcza o. Kajsiewicz. Ale i u nich było немало problemów, jak zresztą z całą mozaiką polskich inicjatyw emigracyjnych, także i kościelnych. Kiedy o. Kajsiewicz wyjawil w zgromadzeniu Zmartwychwstańców swoje uznanie i zapal dla nowej inicjatywy Darowskiej, w samym zgromadzeniu pojawiły się opory. O. Karol Kaczanowski ostrzegal namiętnie swego współbrata i znamy jego odpowiedź na te obawy, którą warto przytoczyć: *Ks. Karol znowu przesadził co do mienia zakonnice swego Zgromadzenia — bo jeżeli chcemy wpływać na naród, toć trzeba się trudnić i kobietami — tem bardziej w Polsce, gdzie ogólnie kobiety i więcej gorliwości w sercu i więcej oleju mają w głowie. Karol przytacza niedogodności i niebezpieczeństwa — i ja je znam — ale takie same, a liczniejsze wyrastają ze spowiadania ogólnie kobiet — większe i liczniejsze nieporównanie z celibatu księży, a jednak Chrystus Pan ustanowił Sakrament pokuty, a Kościół wprowadził bezżeństwo księży. Święty Ignacy nie chciał mieć wprawdzie zakonnice — to prawda — choć może jezuiti więcej dyrygowali zakonnice od innych, a przeto byli w niebezpieczeństwach, a w końcu skończyli na stworzeniu Sacre Coeur. A przeciw św. Ignacemu stają wszyscy prawie fundatorowie zakonów przed nim i po nim, którzy mieli i mają zakonnice, choć pewnie dobrze jak my znali niebezpieczeństwa. Obwarować się przeciw nim jak najmocniej — zgoda, i tysiąc razy zgoda — ale nie chcieć mieć zakonnice to tak jak gdyby sobie lewą rękę uciąć dlatego, że można czasem palec spalić.* (Kwiatkowski, Historia, 112 n.).

Była to więc zwykła praca, wcale nie postrzegana od razu jako wyjątkowa i godna chwały ołtarzy. Ale tak się wykuwa wielkość i charyzmat. Duch silny i jakby narzucający swoją osobowość, głębokie życie modlitwy, przeżyć duchowych, wizji i czytania w sercach. Przyswojona lektura *Ćwiczeń duchowych* św. Ignacego, a także dzieł św. Joanny de Chantal. Przyjaźń ze zmartwychwstańcami, nawet wpływ na ich regułę — i bolesne rozejście się potem obu dróg. Akcent we własnej regule na „umieranie dla Chrystusa” ale we wnętrzu, a nie tylko przez spełnianie zewnętrznych gestów. Samodzielność i dystans wobec spowiedników, którzy nie mogą być faktycznymi generalami zgromadzenia żeńskiego. Docieranie się, wątpliwości, zgrzyoty, kłopoty... Jak w tylu innych znanych na świecie przedsięwzięciach — a jednak dopięła swego.

3. Najbardziej ujmuje jednak Jej dzieło w postaci Zgromadzenia Sióstr Maryi Niepokalanej i pracy przez nie wykonywanej. Już w 1863 r. — po pierwszym okresie okrzepnięcia i skryształizowania profilu nowej zakonnej inicjatywy — Mar-

celina Darowska zdecydowała się spojrzeć na kraj. W zaborze rosyjskim nie było na razie widoków na osiedlenie się. Wybrała więc Galicję. Krytyczne spojrzenie biskupów krakowskiego, tarnowskiego i przemyskiego — i tylko lwowski arcybiskup K. Wierchlejski się przychylił. I pozwolił przejść w Jazłowcu stary pałac, właściwie ruinę, dawniej należący do Poniatowskich, a obecnie do baronostwa Błóżowskich. I wyremontowała i założyła dom i otworzyła szkołę. Potem przyszła kolej na Jarosław (1875), potem ciekawa inicjatywa seminarium nauczycielskiego dla dziewcząt w Niżniowie (1883) i jeszcze w 1897 r. Nowy Sącz. To wszystko w zaborze austriackim. W zaborze rosyjskim jaśniejsze promienie zaświtały po 1905 r. W 1907 r. założyła domy w Szymanowie pod Warszawą i w Słonimie na Białorusi, ale praca do I. wojny światowej prowadzona tam była w konspiracji. Jednakże o rozmachu idei Zgromadzenia niech świadczy chociażby fakt, że za Jej życia 446 młodych dziewcząt przyjęło habit zakonny — to imponujące.

Bardziej może interesuje dzisiejszego człowieka wysiłek włożony w pracę oświatową. Głównie uświadomić sobie trzeba ówczesny stan umysłów i możliwości zaangażowania się kobiet w życie polskie. Rys patriotyzmu, ale nie pojmowanego romantycznie i ekliwie, przyświecał Darowskiej. Trzeba było silnych filarów dla zdrowego społeczeństwa szczególnie poprzez dobre rodziny, przygotowujące do odpowiedzialnego życia dorosłego. W warunkach, kiedy naród angażował się — głównie poprzez mężczyzn — w powstania, w walkę narodowo-wyzwoleńczą, ale też w Ignięcie do wielu nowych, dalekich od rodzinnej wizji społeczeństwa — stąd niebezpiecznych inicjatyw — wychowywaniem młodego pokolenia zajmowały się głównie kobiety. Jeżeli naród miał przetrwać, to trzeba daleko patrzeć. Dlatego z takim uporem broniła Darowska swojej wizji włączenia się swych siostr do tej pracy widziała swoje zgromadzenie blisko ludzi. Oprócz silnych podstaw duchowych w spełnianiu swego powołania, każda musiała nabyć umiejętności zajmowania się dziewczętami. By nie wychowywać kapryśne panienki z tzw. „dobrego towarzystwa”, ale realistycznie patrzące przyszłe żony, matki, nauczycielki, gospodynie — a to wszystko na chrześcijańskiej wierze oparte, dla dobra własnego narodu.

Dlatego też tyle wysiłku wkładano w czełowanie formacji. Matka Marcelina nie tylko skrupulatnie rozpisывała rozkłady zajęć (nauczycielki miały od 35 do 40 godzin tygodniowo), ale też coraz szczegółowiej ujmowała profil nauczania. Przy tym wizytowała domy, rozmawiała z każdą siostrą, utrzymywała rozległą korespondencję z nimi, odpowiadając na wiele szczegółowych i drobiazgowych pytań. Ponieważ brak było dobrych nauczycielek Polek, nauczaniem musiały się zająć same niepokalanki. Nie rysunek, muzyka, śpiew, taniec były ważne, ale — upodabniając się do programów państwowych — należało doprowadzić wychowanki do matury. Do programu wchodziły więc też nowatorskie ówczesnie zasady higieny, gimnastyki oraz racjonalnego prowadzenia gospodarstwa domowego. Akcentowała też Założycielka Niepokalanek konieczność wychowywania do samodzielności i odpowiedzialności, w czym pomagać miała nauka religii. Ona sama, a także inne siostry, uczyły tego przedmiotu, co wywołało niemal burzę w ówczesnym społeczeństwie. Ale Jej chodziło o jedność formacji, o wewnątrzspółnotowe studium dla kształtowania charakteru! Pamiętajmy — to był XIX wiek. Zachowane jednakże listy od biskupów lub ich delegatów, chwalcące poziom, a nawet za-

znaczące, że dziewczęta umieją i rozumieją dogmatykę — stanowić mogą potwierdzenie wartości tego rodzaju szkolnictwa. Zresztą nigdy nie podejmowała decyzji szybko i pochopnie. Utrzymywała rozliczne kontakty — zachowało się ok. 10 tys. listów do osób duchownych i świeckich różnego autoramentu; nie tylko poznajemy tym sposobem ogrom zadań przez Nią podejmowanych, ale rysuje się sylwetka duchowa i umysłowa tej na pewno nieprzeciętnej w swoim pokoleniu Niewiasty.

Jeżeli do tego dodamy, że pomagała najuboższym dziewczętom, że szczegółowo rozpisywała zapotrzebowanie na niezbędne dla każdej z dziewcząt przedmioty codziennego użytku, wyżywienia, nawet zabawy; że same siostry opracowywały podręczniki, przepisywały je, by każda z uczennic miała materiał do nauki — to nie dziwny się, że ostatecznie na szkoły prowadzone przez niepokalanki spoglądano z uznaniem, a Rada Szkolna państwowa, austriacka, wyrażała swe uznanie i dawała pozytywną ocenę.

Musiało być też cierpienie. Żyła długo, z biegiem czasu dźwigała ciężar choroby, postępującego paraliżu. Oziębłość w relacjach z córką do łatwych przeżyć też nie należała.

Dziś oczywiście inaczej już spoglądamy na osiągnięcia Marceliny Darowskiej i Jej zgromadzenia. Czasy się zmieniły, wymagania wzrosły. Ale Ojciec św. Jan Paweł II decydując o dokonaniu aktu beatyfikacji Założycielki Niepokalanek chciał wyrazić podziw i wdzięczność Kościoła za ówczesny wymiar tej inicjatywy, bez której życie Kościoła i społeczeństwa XIX-wiecznego, zagubionego, wykorzystywanego przez zaborców — byłoby uboższe. A Zgromadzenie się rozwinęło i dziś także chwalebnie wypełnia swoje posłannictwo.





## ŻOŁNIERSKI SZLAK GENERAŁA WŁADYSŁAWA ANDERSA (DO KOŃCA WRZEŚNIA 1939 R.)<sup>\*</sup>

### I.

Urodził się 11 sierpnia 1892 r. w Błoniu k. Kutna jako syn Alberta Andersa i Elżbiety z domu Tauchert, oboje wyznania ewangelickiego. Ojciec był administratorem majątku w Krośniewicach. Po Władysławie urodziło się jeszcze 3 braci, najstarsza była siostra. Wszyscy synowie Alberta Andersa wybrali zawód żołnierzy.

Władysław ukończył szkołę średnią w Warszawie w 1911 r. Celem skrócenia służby wojskowej z 3 lat do 1 roku, wstąpił do Szkoły Podchorążych Kawalerii. Następnie w 1912 r. rozpoczął studia na Politechnice w Rydze. W tym czasie rodzice przenieśli się do Taurogów na Żmudzi. W czasie studiów należał do polskiej elitarniej korporacji „Arkonia”. Z chwilą wybuchu wojny wcielono go jako podporucznika rezerwy do 3 Pułku Dragonów 3 Dywizji Jazdy, którą dowodził gen. Belgard w Korpusie Jazdy Chana Nachiczewańskiego. Nachiczewański wchodził w skład I Armii „Niemen” gen. Pawła Rennenkampfa.

Armia „Niemen” wkroczyła do Prus Wschodnich 16 sierpnia 1914 r., Chan Nachiczewański szedł w kierunku na Piłkawy. Tutaj niepotrzebnie zatrzymał się przez 1 dzień, wskutek czego pozwolił wycofać się bez przeszkód niemieckiej I Dywizji Piechoty. 19 sierpnia Korpus Nachiczewańskiego wziął udział w zwycięskiej potyczce nad rzeką Wystruć. Naczelny dowódca niemiecki gen. H. Prittwitz w bitwie pod Gąbinem 20 sierpnia niemal całkowicie zniszczył rosyjską 28 Dywizję Piechoty, gdy w tym czasie Chan Nachiczewański beczynnie stał ze swoimi czterema dywizjami w odległości zaledwie 15 km od miejsca bitwy. 24 sierpnia, zamiast energicznie atakować Wystruć, spotkawszy się z obroną zaledwie jednej brygady landwery, bezzwłocznie wycofał się spod miasta. Później Niemcy, napotkawszy mocne natarcie Rennenkampfa, oderwali się od niego, maszerując w kierunku zachodnim. Rennenkampff, zamiast jak najszybciej ich ścigać, zaczął się przygotowywać do opanowania Królewca. Korpus Jazdy Nachiczewańskiego szedł, również specjalnie się nie śpiesząc, północnymi terenami Prus Wschodnich, na zachód. W dniu 25 sierpnia był w Ilmie, pow. kętrzyński, a w dwa dni później w Mühlhausen, na północ od Pruskiej Hławki. Tutaj otrzymał rozkaz od Rennenkampfa, aby śpiesznie podążyć na pomoc II Armii „Narew” gen.

<sup>\*</sup> Referat wygłoszony 9 maja 1998 r. w czasie uroczystości nadania Rondy w Braniewie imienia Generała Władysława Andersa.

Aleksandra Samsonowa. 29 sierpnia był w rejonie Górowa Iławeckiego, 30 sierpnia zajął Dobre Miasto oraz podszedł pod Ornetę, gdzie spotkał się z oporem batalionu piechoty, wspieranego przez pociągi pancerne. Nie zdobywszy miasta, cofnął się do Babiaka. Następnego dnia, tj. 31 sierpnia, gdy nadeszła wiadomość o katastrofie Samsonowa, Rennenkampf nakazał Chanowi Nachiczewańskiemu wracać na wschód. Według niemieckich opracowań żołnierze polscy służący w Armii rosyjskiej przeciwdziałali niszczeniu kościołów katolickich na Warmii.

Na początku września Armia „Niemen” w czasie bitwy nad Jeziorami Mazurskimi rozciągnęła się na długość 250 km. Korpus Jazdy znajdował się w okolicach Gierdaw. Później udało mu się zatrzymać rajd kawalerii niemieckiej, zdążającej do Mariampola. Niemniej siły rosyjskie wycofały się na Litwę i do Polski. Armia „Niemen” straciła 80 tys. żołnierzy i 150 armat.

Żadnych szczegółów o losach Andersa w czasie kampanii wschodniopruskiej — poza tym, że bił się w Korpusie Chana Nachiczewańskiego — nie znamy. Wiemy tylko, że w czasie całej wojny został trzykrotnie ranny. Ranny w 1915 r., leczył się przez pewien czas w Petersburgu. Na Polesiu, w czasie ataku na sztab niemieckiej dywizji, wziął do niewoli generała. Na początku dowodził szwadronem, po szybkim awansie, batalionem. Za odwagę został odznaczony Krzyżem Św. Jerzego, także wyróżnieniem było skierowanie go w 1917 r. na kurs Akademii Sztabu Generalnego w Petersburgu, który ukończył z pierwszą lokatą za co otrzymał od cara Mikołaja II i w Carskim Siole złotą szablę i mianowanie na szefa sztabu dowódcy pułku. Sam Anders wspominał ten okres następująco: *W ciągu długich lat poprzedniej wojny, 3 Pułk Dragonów, w którym służyłem, przewędrował wzdłuż całej linii frontu od Bałtyku po Morze Czarne — bitwy, szarże kawaleryjskie, wypadki w bitwach pińskich, rany, blaski i nędze życia żołnierskiego.*

## II.

Rewolucja Kwietniowa zastała Andersa w Rumunii, gdzie pełnił obowiązki szefa sztabu 7 Dywizji Strzelców. Wtedy to z Armii rosyjskiej zaczęły się wyodrębniać polskie jednostki. Jedną z nich był I Pułk Ułanów Krechowieckich, tak zwany później od stoczony bohaterkiej bitwy z Niemcami 24 lipca 1917 r. pod Krechowcami koło Stanisławowa. Następnie pułk podążył do Bobrujska, wchodząc w skład I Korpusu Polskiego, na czele którego stał gen. Józef Dowbór-Muśnicki. Podrotmistrz Władysław Anders dotarł do Bobrujska w październiku 1917 r., gdzie sformował 6 Szwadron 1 Pułku Krechowieckiego, zostając dowódcą szwadronu. O okresie tym pisał: *W moich wspomnieniach o rewolucji szczególnie radośnie uwypukliła się chwila, gdy mogłem nałożyć orzelka polskiego, wstępując do 1 Pułku Ułanów Krechowieckich.* Jednakże służba w Pułku Krechowieckim nie trwała długo. I Korpus Polski rozrastał się, potrzebni byli sztabowcy. W związku z tym Anders oddał dowództwo 6 Szwadronu w Dukorze koło Mińska Litewskiego a sam objął szefostwo sztabu I Dywizji Strzelców I Korpusu Polskiego, kwaterując w Rohaczewie nad Dnieprem. Był to okres ciągłych większych i mniejszych utarczek z bolszewikami, którzy usiłowali wypchnąć Polaków ze stacji kolejowej Rohaczew znajdującej się na linii Petersburg – Kijów. Dowódcą I Dywizji

Strzelców był generał Gustaw Ostapowicz, następnie pułk. Lucjan Żeligowski. Dywizja liczyła około 7 tysięcy żołnierzy. Po kilku tygodniach, pod naporem coraz większych sił sowieckich, musiała wycofać się do Bobrujska. Tymczasem I Korpusowi Polskiemu zagroziło jeszcze większe niebezpieczeństwo od wojska niemieckiego, które po zawarciu pokoju z bolszewikami okupowało szerokie połacie Litwy, Białorusi i Ukrainy (Ober-Ost).

Niemcy nie potraktowali dużego zgrupowania armii polskiej, aczkolwiek nominalnie podległego sojuszniczej Radzie Regencyjnej w Warszawie, jako siły sprzymierzonej. Już w tzw. porozumieniu z 26 lutego 1918 r. bardzo mocno ograniczyli działalność I Korpusu Polskiego, a w 3 miesiące później, otoczywszy go swoim wojskiem, zmusili gen. Dowbór-Muśnickiego do złożenia broni. Nie miejsce tu na szersze omawianie tego dramatu. Władysław Anders, karny żołnierz, przecież doradzał Dowbór-Muśnickiemu chociaż bezskutecznie podjęcie walki z Niemcami. Opuściwszy Białoruś, wyjechał do Polski, i w listopadzie 1918 r. oddał się do dyspozycji Naczelnego Dowództwa Wojsk Polskich.

### III.

Następnym etapem aktywności niepodległościowej Władysława Andersa był udział w powstaniu wielkopolskim, jedynym polskim powstaniu zwycięskim. Wybuchło pod koniec grudnia 1918 r., władzę w Wielkopolsce przejęła Naczelna Rada Ludowa z Wojciechem Korfantym na czele. Wodzem armii został niebawem gen. Józef Dowbór-Muśnicki. Wraz z nim przybyło z byłego I Korpusu Polskiego z Rosji 180 oficerów. Armia wielkopolska tylko w niedużym stopniu — i to nieoficjalnie — była zależna od Piłsudskiego. Okazało się, że dowbórczycy, wbrew różnym przewidywaniom, bardzo szybko adaptowali się do warunków wielkopolskich. Wraz z oficerami Dowbór-Muśnickiego, 6 stycznia 1919 r. przybył do Poznania Anders, który najpierw objął kierownictwo kwatermistrzostwa Dowództwa Głównego Sił Zbrojnych w b. Zaborze Pruskim, następnie został zastępcą szefa sztabu Dowództwa Głównego, pułk. Juliana Stachewicza, a po ustąpieniu tegoż, jego następcą (16 II 1919 r.). Tak więc rola Władysława Andersa w powstaniu była niepoślednia: organizował armię i jednocześnie prowadził ciężkie walki z Niemcami. Kiedy większość terenów prowincji poznańskiej została już oswobodzona, ale pomimo to spodziewano się nowej kontrofensywy niemieckiej, wówczas politycy polscy na początku lutego 1919 r. podjęli z Niemcami rokowania pokojowe w Berlinie. W pięcioosobowej delegacji polskiej znalazł się jeden wojskowy, właśnie Anders, co świadczyło o rosnącym jego autorytecie i dobrym rozeznanium w polityczno-militarnym konflikcie polsko-niemieckim. Niemcy traktowali powstanie jako bunt przeciwko prawowitej władzy Rzeszy, usiłowali też wmawiać, że w Poznaniu panuje chaos i że szerzy się tam bolszewizm. Żądali całkowitego rozbrojenia armii polskiej, wyraźnie akcentowali, że Wielkopolska jest w dalszym ciągu częścią Rzeszy. Oczywiście zarówno politycy polscy z Naczelnej Rady Ludowej jak i Władysław Anders jednomyślnie nie godzili się na rozbrojenie, a powstanie jest — mówili — realizacją dążeń wielu pokoleń Polaków do odzyskania niepodległości. Żądali też odwołania okrutnych formacji Grenzschutzu

z polskich powiatów Górnego Śląska, Pomorza oraz z Warmii i Mazur. W gruncie rzeczy obie pertraktujące strony nie wierzyły w kompromis, a jedynie chciały przed zwycięską koalicją stwarzać pozory, jakoby dążyły do pokojowego uregulowania zbrojnego konfliktu. Ponieważ zagrożenie ze strony niemieckiej wzrastało z każdym tygodniem, podpisanie rozejmu w Trewirze 16 lutego 1919 r. — dzięki wsparciu marszałka Focha — stanowiło duży sukces dyplomacji polskiej. Byłoby to oczywiście niemożliwe bez odważnych i skutecznych działań bojowych powstańczej armii, do czego przyczynił się w poważnej mierze Władysław Anders. Zaslugę tą przez długie dziesięciolecia pomijano milczeniem.

Dodajmy też, że należał on do bezkompromisowych zwolenników orężnego opanowania Pomorza, co miało być zsynchronizowane z przyjazdem drogą morską do Gdańska armii generała Hallera. Ponieważ gen. Haller — pod naciskiem Wielkiej Brytanii — przyjechał znacznie później i nie przez Gdańsk, a przez Niemcy pociągami a jednocześnie część armii wielkopolskiej odesłano w sukurs wojskom polskim do Lwowa, Anders na znak protestu zrzekł się obowiązków w szefostwie sztabu i poprosił o przydział do służby liniowej. W ten sposób 23 kwietnia 1919 r. został dowódcą 1 Pułku Ułanów Wielkopolskich. Prowadząc rekrutację pułku i jego szkolenie Anders patrolował jednocześnie północne tereny Wielkopolski i Kujaw na styku z pułkami niemieckimi. Od czasu do czasu następowały zbrojne starcia, jak na początku lipca koło Osieku. Wcześniej, 3 maja 1919 r. odbyła się duża rewia 1 Brygady Jazdy Wielkopolskiej, w skład której wchodziły 1 i 3 Pułki Ułanów. Na uroczystość do Ławic przybyły rzesze Poznaniaków, przyjechali też przedstawiciele rządu i sejmu w Warszawie oraz delegacja zwycięskiej koalicji. Arcybiskup gnieźnieńsko-poznański Edmund Dalbor odprawił Mszę św. Była to pierwsza tak wielka manifestacja polskości w wyzwolonej Wielkopolsce. Na czele 1 Pułku Ułanów jechał jego dowódca, Władysław Anders, który oficjalną nominację na podpułkownika otrzymał 1 czerwca 1919 r. Dnia 28 lipca 1919 r. Poznań ufundował 1 Pułkowi sztandar, który wręczył wachmistrzowi Grzeźlińskiemu gen. Dowbór-Muśnicki. Na sztandarze wyhaftowany został wizerunek Matki Bożej Częstochowskiej a poniżej dwa napisy: „1 Pułkowi Ułanów Wielkopolskich” i „Ku chwale Ojczyzny”. Latem 1919 r. pułk liczył lekko ponad tysiąc szabel.

#### IV.

Kolejny etap służby żołnierskiej Andersa rozpoczął się latem 1919 r. w czasie wojny polsko-sowieckiej. Z jednej strony zawarcie w Wersalu pokoju z Niemcami, a z drugiej strony pogorszenie się sytuacji na froncie białoruskim, zmusiło Naczelne Dowództwo Polskie do wyekspediowania na pole walki z bolszewikami formacje wielkopolskie. W związku z tym 1 Pułk Ułanów Wielkopolskich pod dowództwem ppłk. Władysława Andersa, załadowawszy się 1 sierpnia 1919 r. na pociąg w Poznaniu i jadąc przez Łowicz – Warszawę Gdańską – Siedlce i Wołkowysk, 4 sierpnia dotarł do Mołodeczna, gdzie się wyładował. Pułk wszedł w skład Grupy gen. Konarzewskiego, która otrzymała rozkaz zdobycia Mińska Litewskiego. W ramach tej operacji 1 Pułk Ułanów Wielkopolskich otrzymał zadanie zaatakowa-

nia miasta od strony wschodniej. Pierwszą zwycięską potyczkę stoczył 7 sierpnia w folwarku Małe Gajany; następnie, opanowawszy linię kolejową Mińsk - Borysów, rozbił dużą kolumnę nieprzyjacielską wycofującą się z Mińska. Zdobył wówczas 4 haubice, 87 koni i wziął do niewoli 100 jeńców. Po krótkim pobycie w Mińsku, pułk wyruszył przez Ihumeń do miejscowości Berezyna nad rzeką Berezyna, słynną z okresu napoleońskiego. 28 sierpnia szarża części pułku na Przedmieście Berezynskie Bobrujska przyczyniła się walcnie do zdobycia miasta i twierdzy Bobrujsk. Pułk wziął do niewoli kilkaset jeńców, w tym 27 komisarzy, zdobył 2 karabiny maszynowe. Opanowanie Bobrujska i przeprawy nad rzekami Berezyna i Ptycza umożliwiło ustabilizowanie frontu na długim odcinku białoruskim, co nie oznaczało bynajmniej zawieszenia broni, czy nieoficjalnego pokoju. Miejscowi Polacy z radością powitali wyzwolicielei.

Władysław Anders doskonale znał te okolice ponieważ — jak pamiętamy — rok temu służył tu w I Korpusie Polskim. W skład korpusu oficerskiego I Pułku Ułanów wchodził najliczniej dawni oficerowie polscy z armii carskiej, natomiast z armii niemieckiej ułani i podoficerowie. Tylko 1 podoficer służył w wojsku rosyjskim. W zasadzie cały pułk miał za sobą doświadczenia bojowe z okresu I wojny światowej. Po początkowych tygodniach wzajemnego zapoznawania się, w pułku zapanowała prawdziwie koleżeńska atmosfera, do czego przyczyniła się postawa dowódcy, który od każdego podwładnego wiele wymagał, a jednocześnie wobec każdego z nich przejawiał dużo życzliwości. Był odważny, energiczny, pełen inicjatyw, przy czym miał dużo żołnierskiego szczęścia, dzięki czemu wierzono w niego, nigdy na niego nie sarkano; odwrotnie, cieszył się popularnością w całej Grupie gen. Konarzewskiego a we własnym pułku wprost uwielbieniem. Śpiewano o nim żartobliwie:

*Nasz pułkownik chłop morowy  
Tylko zwyczaj ma niezdrowy  
Bo za rychło rano wstaje  
Nam biedakom spać nie daje.*

Ułani współpracowali ze zwiadem lotniczym, który doprowadzał nieprzyjaciela do wściekłości i rozpacz. Wszyscy żołnierze wychowani byli na Sienkiewiczu. I oto jakby się powtórzyła historia z XVII wieku; świadomie, czy podświadomie zaczęto naśladować Wołodyjowskiego i Kmicica. Wciąż jeżdżono na podchody, urządzano zasadzki, staczano drobne utarczki, tu ujawniała się fantazja i odwaga ułańska, przy czym Polacy z reguły wychodzili z tych starć zwycięsko. Urządzali częste wypadki na drugą stronę Berezyny walcząc tam z 8 Dywizją Strzelecką. Były to tereny nad rzeczka Olsa i Oła, bagniste lub pokryte gęstym podszyciem leśnym, wskutek czego często musiano rezygnować z ciężkich, masywnych wozów wielkopolskich, a w ich miejsce posługiwano się wózkami chłopskimi; zimą korzystano z saní. Ułani wielkopolscy byli wspaniale wyekwipowani w broń i umundurowanie, nie brakowało im także prowiantu; w dużym zakresie było to zasługą wielkopolskiego zaplecza. W bitwie pod Lejtyczami Anders uratował dużą kolumnę ppłk. Szyllinga, której zagrażało okrążenie i zniszczenie. Jesienią 1919 r. pułk wielkopolski uczestniczył w kilku poważniejszych starciach, m.in. pod Dumanowszczyzną, Ochotyczami, Kostrzycką Słobodą i Szatkowem.

Na początku stycznia 1920 r. — w związku z generalną organizacją wojska polskiego — 1 Pułk Ułanów Wielkopolskich został przemianowany na 15 Pułk Ułanów Wielkopolskich, a w lutym na 15 Pułk Ułanów Poznańskich. O ile w październiku 1919 r. liczył 19 oficerów i 559 ułanów, to w lipcu 1920 r. 23 oficerów i 831 ułanów. Mundury zostały ujednoczone, wycofano niemieckie i rosyjskie. Na otokach czapek zatrzymano kolor czerwony. Uporządkowano też komendy. W pulku walczył potomek gen. Henryka Dąbrowskiego, ppor. Wacław Mańkowski.

23 stycznia 15 Pułk Ułanów dokonał dużego wypadu na miejscowość Itol — 110 km od Bobrujska, biorąc do niewoli sztab II Brygady 8 Dywizji Strzelców oraz sztab Brygady Artylerii; ponadto niszcząc samochód pancerny i zdobywając 1 działo.

W związku z zaplanowaną dużą ofensywą gen. Sikorskiego na Kalinkowice — Mozyrz, 15 Pułk Ułanów — w ramach 14 Dywizji Wielkopolskiej — dokonał dużego wypadu w dniach 3–6 marca 1920 r. na Żłobin nad Dnieprem, czym miał pozorować ofensywę polską w kierunku wschodnim. Dowódcą całej Grupy Operacyjnej został pplk Anders. Była to wyprawa bardzo uciążliwa, która przypadła na okres niespodziewanych roztopów. Jednostki polskie rozbiły z marszu formacje sowieckie, zdobyły radiostację czerewyczański, toczyły zaciekle walki na linii Malewicz — Nowiki, gdzie zniszczyły tory kolejowe. Do dużego boju doszło pod Kazimierzowem i Rudnią pod osobistym dowództwem pplka Andersa. Polacy pobili wówczas 70 Pułk Piechoty. Tymczasem bolszewicy zgromadzili nowe siły, na skutek czego Polacy wycofali się do Bobrujska, ale zadanie markujące polską ofensywę zostało wykonane, chociaż na krótko. Meldował Anders: *Oddział podczas 3-dniowego nieustannego marszu i potyczek wykazał bardzo wiele hartu, zapału i silnej woli — Ludzie przez cały przeciąg czasu nie spali [...] Wszyscy bez wyjątku podlegli mi oficerowie, podoficerowie i szeregowi spełnili wszystkie rozkazy i obowiązki bez zarzutu, wykazując wszędzie nadzwyczajną energię i poświęcenie dla sprawy mimo nadzwyczajnych ciężkich warunków fizycznych.* Trasa tego wypadu liczyła 200 km.

Na początku 1920 r. 15 Pułk Ułanów walczył ciężko pod Słobodą Jakimowską, gdzie nadzwyczajną odwagą wykazał się ppor. Kazimierz Chłapowski, który przeprowadził wspaniałą szarżę na czele półszwadronu. Pod Kokujewiczami pułk wziął do niewoli sztab 509 Pułku Strzelców, zdobył 3 ckm i składnicę amunicji. Uciążliwe boje toczono w Horwale nad Dnieprem; poprzez trzęsawiska posuwali się — jak pisano w raporcie — *człowiek za człowiekiem, koń za koniem.* Wówczas zginęli dwaj oficerowie, bracia Andrzej i Władysław Moszczeńscy, pochodzący ze starej rodziny wielkopolskiej. W dniach 17–29 kwietnia 1920 r. zlikwidowano — przy czynnym udziale pplk. Andersa — natarcie sowieckie na Ihumeń.

Gen. Tuchaczewski przesunął punkt ciężkości swojej wielkiej ofensywy na początku maja 1920 r. na kierunek Witebsk — Wilno, natomiast na Mohylew — Ihumeń odkomenderował siły pomocnicze. Polacy zamierzali przesunąć na tym odcinku front z Berezyny na Dniepr. 15 Pułk Ułanów wraz z całą dywizją wielkopolską miał się wyprawić na Rohaczew — Żłobin. Tymczasem bolszewicy wyprzedzili Polaków o dwa dni i rozpoczęli natarcie 14 maja w rejonie Lepła. Grupa Operacyjna pplk. Andersa stawiała opór pod Ljadą ale przeciwnicy zdążyli

przekroczyć Berezynę. 15 Pułk Ułanów stoczył zwycięską bitwę pod Zaborczycami, następnie zatrzymał wojska sowieckie w ciężkich walkach pod Ihumieniem i Boguszewiczami oraz przeprowadził brawurową szarżę pod Stefanowem, biorąc do niewoli 80 jeńców i zdobywając 2 ckm oraz kilkanaście wozów taborowych, wziął także do niewoli całą brygadę kawalerii, odcięta od głównych sił nieprzyjacielskich. Powstrzymanie ofensywy sowieckiej 22–23 maja na Ihumień było dużym triumfem ppłk. Andersa. W operacji wzięto do niewoli 1000 jeńców, zdobyto 30 ckm i dział.

Załamanie się frontu ukraińskiego zmusiło do odwrotu armię gen. Sikorskiego, w związku z tym i dywizję wielkopolską, która opuściła Bobrujsk jako ostatnia formacja polska, paląc przed odejściem mosty na Berezynie. 15 Pułk Ułanów wymaszerował z Bobrujska 8 lipca. Cofano się przez Sluck – Baranowicze i dalej na zachód. W czasie odwrotu 15 Pułk Ułanów Poznańskich stoczył bardzo wiele potyczek, nigdy nie ulegając panice. Był to odwrot, a nie ucieczka. Wtedy to walczone nie tylko z regularnym wojskiem sowieckim ale również z grupami partyzanckimi i dywersantami, którzy podpalali chaty, trawy na łąkach, podszycie leśne i strzelali do Polaków z różnych kryjówek. I znowu cały pułk wykazał swoje wysokie morale żołnierskie, nie było żadnych dezerecji, nikt się nie dekował w lazaretach, nie poddawano się nastrojom frustracji i defetyzmu. W dramatycznych warunkach stoczono bitwę w Szczytkowicach. Partyzanci najpierw podpalili wieś, następnie wśród dymów, i płonących chat zaatakowali Polaków, którzy jednak wyrwali się z okrążenia bez większych strat. 15 lipca 1920 r. ppłk Anders, idąc w ariergardzie, zatrzymał nieprzyjaciela koło Berezy Kartuzkiej.

Duża bitwa została stoczona pod Iwachnowiczami, w czasie której Anders otrzymał ciężką ranę w nogę i został odtransportowany do szpitala w Poznaniu. W ten sposób, w najcięższym momencie dla Polski, musiał zakończyć swoją wojnę z bolszewikami, co było dla niego bolesnym przeżyciem. Jednakże jego pułk — przez niego wychowany — walczył chlubnie dalej. Wziął udział w słynnym natarciu znad Wieprza, stoczył zażartą bitwę 17 sierpnia pod Maciejowicami rozbijając pułk piechoty, a dwa przepędzając. Później szlak bojowy prowadził aż do granicy wschodniopruskiej, następnie ułani poznańscy wzięli udział w drugiej wielkiej bitwie, w bitwie nadniemeńskiej. Rozejm zastał ich w połowie października w okolicach Nieświeża. Tam właśnie dotarł do nich dowódca, ppłk Anders, po trzymiesięcznym pobycie w szpitalu poznańskim.

Jedynie pięć pułków ułanów zostało odznaczonych za wojnę polsko-bolszewicką orderem *Virtuti Militari*, wśród nich 15 Pułk Ułanów Poznańskich. Dekorował sztandar pułkowy w dniu 23 kwietnia 1921 r. Naczelnik Państwa i Wódz Naczelny, Józef Piłsudski. Powiedział wówczas: *Tam, gdzieście byli, byliście doskonali i historia wiać część zwycięstw wam przypisać musi. W tej dziedzinie jesteście najlepszym pułkiem, jaki znam. Mówię wam to szczerze i otwarcie.* Ułani otrzymali 61 orderów *Virtuti Militari* i 392 Krzyże Waleczne. Order *Virtuti Militari* otrzymał oczywiście ppłk. Władysław Anders, a także jego brat por. Jerzy Anders. Za zasługi wojenne Władysław Anders otrzymał od Rzeczypospolitej w nagrodę mały majątek w Wyrzysku.

## V.

Anders musiał rozstać się ze swoim pułkiem w październiku 1921 r., ponieważ został odkomenderowany na studia wojskowe do Wyższej Szkoły Wojennej we Francji, nadal jednak utrzymywał kontakty ze swoimi ulanami. Po dwuletnich kursach w Paryżu odbył staż w armii i lotnictwie francuskim. W 1924 r. został mianowany pułkownikiem i oddelegowany do pracy w szefostwie sztabu Generalnego Inspektoratu Kawalerii Ministerstwa Spraw Wojskowych. W 1925 r. kierowana przez niego ekipa kawaleryjska otrzymała na międzynarodowych zawodach hippicznych w Nicei Puchar Narodów.

Tymczasem zbliżał się konflikt pomiędzy Piłsudskim a władzami Rzeczypospolitej. Bardzo wyraźne jego symptomy wystąpiły już w listopadzie 1925 r. Wtedy to Minister Spraw Wojskowych gen. Władysław Sikorski ogłosił stan pogotowia i komendantem Warszawy mianował pułk. Andersa. Kości zostały rzucone, gdy 10 maja 1926 r. funkcję premiera objął Wincenty Witos, antagonistą Piłsudskiego.

Pertraktacje Piłsudskiego z prezydentem Stanisławem Wojciechowskim nie dały rezultatu, obie strony nie chciały pójść na kompromis. Do pierwszego krwawego starcia doszło z inicjatywy strony rządowej. Nowym dowódcą wszystkich sił rządowych w kraju został gen. Stanisław Szeptycki, dowódcą obrony Warszawy gen. Tadeusz Rozwadowski, a jego szefem sztabu pułk. Władysław Anders. 15 Pułk Ułanów Poznańskich opowiedział się przeciwko Piłsudskiemu, podobnie inne jednostki wielkopolskie, które jednak wskutek obstrukcji kolejarzy, nie zdążyły przybyć do stolicy.

Po walkach na osi Zamek — Nowy Świat, trzeciego dnia przewrotu, tj. 14 maja, Prezydent Wojciechowski, rząd z Witosem, Sztab Generalny i Dowództwo Obrony Warszawy — wszyscy zgromadzili się w Belwederze, osłaniało ich 1600 żołnierzy, którymi dowodził pułk. Anders. W czasie narady zgłoszono projekt, poparty przez Andersa, aby wszystkie naczelne władze przeniosły się do wiernego Poznania, skąd miano prowadzić skuteczniejsze działania wojenne. Jednakże Witos, obawiając się rozpalenia prawdziwego pożaru wojny domowej, sprzeciwił się tej propozycji, do jego zdania przychylił się prezydent Wojciechowski. Ostatecznie przemaszerowano do Wilanowa, w którym prezydent i premier, zgłosili dymisję. Wśród kilkunastu wyższych oficerów aresztowany został i Anders. Po 8 dniach Piłsudski kazał go wraz z trzema innymi pułkownikami zwolnić. Po latach wydarzenia te Anders skomentował następująco: *Jak żywa staje mi w pamięci tragedia zamachu Piłsudskiego w r. 1926, kiedy musiałem zgodnie z przysięgą żołnierską bronić sztandaru praworządności i Prezydenta, walczyć w Warszawie z własnymi braćmi. Zginęło wówczas 350 osób, z tego 200 wojskowych, raniono 900.*

W 1927 r. w czasie żołnierskich manewrów międzybrigadowych kawalerii doszło do niemilego incydentu. Otóż gen. Gustaw Orlicz-Dreszer, obserwator gry wojennej z ramienia Generalnego Inspektoratu Sił Zbrojnych, ostro skrytykował działania kawalerii dowodzonej przez pułk. Andersa i to w obecności niższych rangą oficerów, co było wyjątkowo dużym nietaktem. Oburzeni byli tym także inni generałowie. Początkowo Anders zamierzał złożyć zażalenie na Dreszera, jednakże ten w oficjalnej ocenie późniejszej napisał, że Anders w trakcie *wołyńskich ćwiczeń wykazał wybitne zdolności i niepospolitą energię*. Tak więc konflikt został



rozładowany. Niebawem, w 1928 r. Andersa mianowano dowódcą 5 Brygady Kawalerii „Brody”, wkrótce przemianowanej na Wołyńską Brygadę Kawalerii, ale nadal pozostawał w stopniu pułkownika.

Piłsudskiemu zaimponował w 1933 r., gdy w czasie manewrów wojskowych na Wileńszczyźnie, dokładnie opisał mu operacje wojenne w Prusach Wschodnich w latach 1914–1915 i dzięki temu z dniem 1 stycznia 1934 r. otrzymał awans na generała brygady kawalerii. Zachowało się zdjęcie po tej nominacji — wśród kilkunastu wyższych oficerów na głównym miejscu siedzi Marszałek Piłsudski, po jego lewej stronie gen. dywizji Edward Rydz-Śmigły, po prawej właśnie gen. brygady Władysław Anders. W 1937 r. przeniesiono go na dowódcę Nowogródzkiej Brygady Kawalerii z siedzibą w Baranowiczach. Według opinii pułk. Stefana Roweckiego z 1939 r. Władysław Anders to dowódca *wielkiej inteligencji, bystrości i obecnie z dużym już doświadczeniem na szczeblu wielkiej jednostki kawalerii.*

## VI.

W związku z zaostrzeniem stosunków polsko-niemieckich, w marcu 1939 r. Nowogródzka Brygada Kawalerii została przerzucona na zachodnie pogranicze Prus Wschodnich w okolice Lidzbarka Welskiego i Sierpca. Kwaterę gen. Andersa umieszczono w Lidzbarku. Brygada została podporządkowana dowódcy Armii „Modlin”, gen. Emilowi Przedzrymirskiemu. Brygada składała się z czterech pułków kawalerii, dywizjonu artylerii konnej, dywizjonu pancernego i szwadronu pionierów, w sumie liczyła blisko 9 tysięcy żołnierzy oraz 6 tys. koni. Utrzymywała łączność pomiędzy Armią „Pomorze” w Brodnicy na zachodzie i 20 Dywizją Piechoty na wschodzie. Przeciwnikiem Nowogródzkiej Brygady Kawalerii po drugiej stronie granicy była 217 Dywizja Piechoty, rekrutująca się przeważnie ze Wschodnioprusaków. Główne natarcie niemieckie 3 Armii gen. Küchlera poszło na Mławę, niemniej i Nowogródzka Brygada Kawalerii straciła już pierwszego dnia wojny 170 żołnierzy w zabitych i rannych. Podobne straty poniósł i nieprzyjaciół, którego zatrzymano na granicy. Morale żołnierzy było wyśmienite. 4 szwadron dokonał małego wypadu do Prus Wschodnich, biorąc do niewoli kilkunastu jeńców, podobnym sukcesem mógł się pochwalić szwadron kolarzy. Walki toczyły się przeważnie na pograniczu powiatu działdowskiego i nidzickiego. Skutecznie odparto duże natarcie na Działdowo. Atakowano też Grenzschutz pod Nowym Miastem Lubawskim. Drugiego września stoczono potyczkę pod Petrykozami, zabito 7 Niemców, dokonano wypadu na Mroczenko koło Nowego Miasta Lubawskiego, zdobywając wiele materiału wojennego. Następnego dnia, tj. 3 września Brygada przeprowadziła większy wypad na Narzym i Wierzbowo, zabijając 30 Niemców.

W związku z ogólną sytuacją wojenną na północnym froncie i odwrotem wojsk polskich, dowódca Armii „Modlin”, gen. Przedzrymirski 3 września mianował gen. Andersa dowódcą osobnej Grupy Operacyjnej „Tadeusz”, w skład której, oprócz Nowogródzkiej Brygady Kawalerii weszły 8 i 20 Dywizja Piechoty oraz obsady

przedmieść Płocka i Wyszogrodu. Zadaniem jej była osłona Modlina i Płocka. W razie realnego zagrożenia należało wysadzić w powietrze most w Wyszogrodzie. Z tego powodu gen. Anders 4 września nakazał Nowogródzkiej Brygadzie Kawalerii maszerować w kierunku Płocka. Od nalotów nieprzyjaciela zginęło wówczas kilkudziesięciu ułanów. Tegoż dnia po raz drugi pokonano Niemców w potyczce pod Petrykozami. Brygada, jako nadal zwarta jednostka, zaczęła przygotowywać Płock i linię Wisły do obrony. Oto fragment wspomnień Andersa, z tego dnia, gdy przejeżdżał koło Mławy: *Widzę, jak lotnik niemiecki kołuje nad gromadą liczącą setki małych dzieci, wyprowadzonych przez nauczycielkę z miasteczka do pobliskiego lasu. Zniża się na 50 m, rzuca bomby i strzela z karabinu maszynowego. Dzieci rozpryskują się jak wróble, ale kilkanaście barwnych plam zostaje na polu.* Również sam Anders w czasie przejazdu do Płocka został zaatakowany przez niemieckich lotników i ranny ułamkiem w krzyż. Opatrzono go w Płocku. Tu jego Brygada strąciła 4 samoloty.

W następnych dniach gen. Anders przemieszczał się ze swoim wojskiem w kierunku Warszawy, staczając walki w rejonie Wyszogrodu i Nowego Dworu Mazowieckiego. Naczelny Wódz, marszałek Rydz-Śmigły kazał mu kierować się na wschodni brzeg Wisły celem osłony Warszawy od strony Mińska Mazowieckiego. Jednocześnie dowódca obrony Warszawy, gen. Juliusz Rómmel postawił go na czele Grupy Operacyjnej Kawalerii, do której weszły, oprócz Nowogródzkiej Brygady Kawalerii, Wołyńska Brygada Kawalerii i resztki Kresowej Brygady Kawalerii. Grupa ta dotarła do Wiązowni (pomiędzy Warszawą a Mińskiem), mając zadanie utrzymania łączności z Warszawą i Modlinem oraz obronę stolicy od strony wschodniej.

13 września na rozkaz gen. Rómmla Grupa Operacyjna Kawalerii przypuściła szturm na 3 Armię Niemiecką w Mińsku Mazowieckim. W czasie krwawego, ale pomyślnie rozwijającego się natarcia, gen. Anders otrzymał rozkaz od marszałka Rydza-Śmigłego odmaszerowania do Parczewa na Lubelszczyznę. Zaczął się więc przedzierać pod ostrzałem lotnictwa przez częściowo już opanowane przez Wehrmacht tereny południowego Mazowsza, przez zatłoczone uciekinierami i taborami drogi a jednocześnie ostrzeliwane przez niemieckich dywersantów. Tuż za spalonym Garwołinem Grupa gen. Andersa uporządkowała się i szczęśliwie przepравиła się na drugi brzeg Wieprza. Zgodnie z nowym rozkazem zaczęła się przemieszczać w kierunku Komarowa (pomiędzy Zamościem a Tomaszowem Lubelskim). Pomaszerowała najpierw do Lubartowa. Tu została podporządkowana gen. Dąb-Biernackiemu. W dalszym ciągu przedzierała się przez Łęczną, następnie dotarła do Rejowca, gdzie duża kolumna ułańska została zbombardowana przez 30 samolotów. Wtedy to duże straty poniósł Dywizjon Artylerii Konnej, który jednak strącił kilka samolotów. Następnie Grupa Andersa podążyła przez Grabowiec i Wojsławice do Krasnobrodu. Niemcy zgromadzili tu duże siły, starając się Polaków okrążyć. Wówczas, tj. 22 września gen. Anders wydał rozkaz przebiecia się przez Suchowolę w kierunku na Krasnobród i Józefów. Doszło do bardzo ciężkich walk, Suchowola przechodziła z rąk do rąk. Niemcy mścili się na Bogu ducha winnych jej mieszkańcach.

Boje pod Suchowolą i Krasnobrodem należą do największych i najbardziej bohaterskich bitew gen. Andersa w całej jego czterotygodniowej wojnie wrześ-

niowej. Wysoko też oceniali postawę Polaków dowódcy niemieccy. Grupa Andersa nie uległa zniszczeniu i wyrwała się z okrążenia a sam generał pisał o tych walkach jak zwykle krótko: *rozpoczynam akcję 22 września popołudniu. Żołnierz bije się wspaniale*. 24 września przedarł się koło Płazowa i na czele 22 szwadronów przebił się w kierunku Lubaczowa; w dwa dni później rozbił dużą kolumnę niemiecką pod Brostkami. W tym samym czasie duże straty poniosła pod Muraściami inna część jego jednostek. Ale oto w rejonie Władypola koło Sambora po raz pierwszy napotkał siły sowieckie, z którymi natychmiast rozpoczął bój, niszcząc 18 czołgów. Polakom zabrakło amunicji. Nie poddając się depresji, podzielił wojsko na drobne oddziały i zaczął przedzierać się do Węgier. Pamiętajmy, że po okupacji Czechosłowacji w 1939 r., Polska bezpośrednio graniczyła z Węgrami.

Bolszewicy wspólnie z Ukraińcami zaatakowali Andersa pod Złotówką w nocy z 28/29 września. Generał został ranny w biodro, wskutek czego wpadł w ręce sowieckie, co nastąpiło we wsi Jasionka Stasiowa.

Później przeszedł drogę męczeńską przez więzienia w Starym Samborze, we Lwowie oraz na Lubiance. Był wciąż przesłuchiwany, wreszcie dzięki porozumieniu polsko-sowieckiemu z 30 lipca 1941 r., otworzyły się przed nimi bramy więzienia w Moskwie. Gen. Sikorski mianował go dowódcą Polskich Sił Zbrojnych formowanych w ZSRR.

Spróbujmy podsumować. Andersa można nazwać żołnierzem niezłomnym. Walczył najpierw w armii carskiej przeciwko Niemcom; później przez kilka miesięcy w 1918 r. staczał potyczki z bolszewikami; następnie znów walczył przeciwko Niemcom w powstaniu wielkopolskim. Na czele dzielnego 15 Pułku Ułanów Poznańskich przez cały rok bił się powtórnie z bolszewikami na dalekiej Białorusi.

W czasie konfliktu majowego pozostał wierny wojskowej przysiędze. Wreszcie w wojnie 1939 r. staczając boje z wojskami niemieckimi już po raz trzeci, przeszedł szlak bitewny przez całą Polskę z północy na południe i należał do tych nielicznych dowódców, którzy nie skapitulowali i nie dali się wziąć do niewoli niemieckiej. Biorąc pod uwagę także kampanię włoską 1944/45 bił się z Niemcami 4 razy. Symbolicznym zakończeniem wojny wrześniowej było podjęcie także po raz trzeci walki ze wschodnim najeźdźcą. W ciągu dwóch wojen światowych oraz wojny polsko-bolszewickiej był ranny 6 razy.

Później, od schyłku II wojny światowej, od Monte Cassino, także po Jalcie i Poczdamie, pomimo rzucanych nań kalumnii, stał się dla niezłomnego narodu prawdziwą legendą, złotą legendą. Któż z nas, śpiewając *Czerwone maki*, po dziś dzień nie kojarzy tej pieśni z generałem Andersem? Był jednym z najznakomitszych, najbardziej utalentowanych dowódców dwudziestowiecznej Polski. Nikt, kto interesuje się najnowszą historią kraju, nie może pominąć jego postaci, nie dostrzec jego olbrzymich zasług dla Polski.

## DER SOLDATENWEG DES GENERALS WLADYSŁAW ANDERS (BIS ENDE SEPTEMBER 1939)

### ZUSAMMENFASSUNG

Wladyslaw Anders kam auf die Welt im Jahre 1892 in Blonie bei Kutno. 1912 absolvierte er russische Kavallerie- und Offizierschule. 1914 kämpfte er im Ostpreußen im Kavalleriekorps von Chan Nachitschevanskij in der I. Armee Memel unter der Führung von General Rennekampf. Im Kämpfen gegen die Deutschen erreichte er damals die Umgebung von Orneta (Wormditt) und Braniewo (Braunsberg). 1917 absolvierte er einen Kurs für Stabsoffiziere an der Akademie des Generalstabs in Sankt Petersburg. Im I. Weltkrieg wurde er dreimal verletzt. Während der Kämpfe bei Pińsk in Polesie nahm er einen deutschen General gefangen. Er war auch Gründer der 6. Schwadron im Krechowicki-Regiment. Ende 1918 kämpfte er bei Bobrujsk gegen die Bolschewiken. Beim Ausbruch des Posener Aufstandes wurde er Stellvertreter vom Stabsführer der Hauptkommandantur der Armee von Gross-Polen (Wielkopolska). 1919 wurde er Kommandant des 1. Kavallerieregimentes von Gross-Polen, später umbenannt zum 15. Kavallerieregiment. Seit August 1919 bis August 1920 zeichnete er sich in den Kämpfen gegen die Bolschewiken durch große Tapferkeit, organisatorische und strategische Fähigkeiten aus. Mitte August 1920 wurde er schwer verletzt und zum Krankenhaus in Poznań (Posen) hingebacht. Das 15. Kavallerieregiment von Gross-Polen wurde durch Marschall Józef Piłsudski mit dem Orden *Virtuti Militari* ausgezeichnet. Denselben Orden bekam auch Oberst Anders.

Während des Piłsudski-Staatstreiches im Mai 1926 sprach sich Anders, seinen Fahneneid haltend, für den Präsidenten und die legale Regierung aus, wofür er verhaftet und erst nach 8 Tagen wieder entlassen wurde. 1928 wurde er, immer noch ein Oberst, zum Kommandanten der 5. Kavalleriebrigade Brody. 1934 avancierte er zum Brigadegeneral. Seit 1937 befehligte er die Nowogródzka-Kavalleriebrigade mit dem Sitz in Baranowicze.

Gleich vor dem Ausbruch des 2. Weltkrieges wurde seine Brigade nach Lidzbark Welski versetzt. Seit 1. September 1939 lieferte er sich größere oder kleinere Schlachten und Auseinandersetzungen mit den Deutschen. Am 3. September wurde er zum Kommandanten der Einsatzgruppe Tadeusz. Bei einem Kampf bei Plock wurde er schwer verletzt, dennoch ununterbrochen leitete er seine Einsatzgruppe. Während des gelungenen Angriffs auf Mińsk Mazowiecki wurde er vom Marschall Edward Rydz-śmigły in die Gegend von Lublin versetzt. Auf dem Weg nach Lublin kämpfte er gegen die deutschen Gruppierungen, am 22. September 1939 schlug er eine größere Schlacht bei Suchowola neben Zamość. Unzerschlagen kämpfte er weiter gegen die Deutschen und nach dem heimtückischen Einmarsch der Roten Armee am 17. September 1939 auch gegen die Bolschewiken. In einer Schlacht bei Sambor vernichtete er 18 sowjetische Panzerwagen. Am 28./29. September wurde er erneut verletzt und demzufolge geriet er in die sowjetische Gefangenschaft. Er wurde in Gefängnissen von Sary Sambor, Lwów (Lemberg) und Moskau inhaftiert. Laut des polnisch-sowjetischen Vertrages vom 30. Juli 1941 wurde er aus dem Moskauer Zuchthaus entlassen und begann mit der Bildung von Polnischen Streitkräften in Sowjetunion.

**SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI  
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO  
METROPOLII WARMIŃSKIEJ „HOSIANUM”  
W ROKU AKADEMICKIM 1998/99**

Rok akademicki 1998/99 był 432. rokiem istnienia Seminarium, najstarszej uczelni na Warmii, założonej w 1565 roku przez Sługę Bożego Kardynała Stanisława Hozjusza. W okresie sprawozdawczym obowiązywały zasady formacji kapłańskiej oparte o *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* zatwierdzone przez Kongregację ds. Wychowania Katolickiego. Rok I rozpoczął formację intelektualną w oparciu o nowe *Ratio studiorum*, bardziej zaktualizowane według ścisłych kryteriów naukowych i współczesnych wymagań duszpasterskich.

### I. SKŁAD OSOBOWY SEMINARIUM

W roku sprawozdawczym obowiązki przełożonych Seminarium pełnili:

Rektor	— Ks. dr Jan Guzowski
Wicerektor	— Ks. dr Janusz Ostrowski
Dyrektor Studiów	— Ks. mgr lic. Piotr Duxa
Prefekt	— Ks. mgr Piotr Sroga
Ojcowie Duchowni	— Ks. mgr lic. Kazimierz Dawcewicz
	— Ks. mgr lic. Janusz Wieszczyński
Dyrektor Biblioteki	— Ks. mgr lic. Piotr Duxa
Dyrektor Administracyjny	— Ks. Ludwik Kaniuga

Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie, w roku akademickim 1998/99 zatrudniało 44 nauczycieli akademickich, w tym siedmiu samodzielnych pracowników naukowych. Wykłady, ćwiczenia, seminaria naukowe i lektoryaty prowadzili:

- Ks. prof. dr hab. Marian Borzyszkowski
- Ks. mgr lic. Kazimierz Dawcewicz
- Ks. mgr lic. Piotr Duxa
- Ks. dr Jan Górny
- Ks. dr Jan Guzowski
- Ks. mgr Mirosław Hulecki
- Mgr Cezary Ilczyna

- Bp dr Jacek Jezierski
- Ks. dr Rajmund Jodko
- Ks. mgr Andrzej Józwik
- S. dr Ambrozja Kalinowska
- Ks. mgr Henryk Kamiński
- Ks. dr Zygmunt Klimeczuk
- Mgr Krystyna Kocińska
- Ks. dr hab. Andrzej Kopiczko
- Ks. dr Stanisław Kozakiewicz
- Ks. dr Zdzisław Kunicki
- Ks. Ireneusz Kuźmicki
- Ks. dr Andrzej Lesiński
- Dr Anna Mackowicz
- Ks. mgr lic. Stanisław Magolewski
- Ks. dr Bogdan W. Matysiak
- Ks. dr Edward Michoń
- Ks. dr Ludwik Nadolski
- Ks. dr hab. Władysław Nowak
- Ks. dr Janusz Ostrowski
- Ks. mgr lic. Marek Paszkowski
- Ks. mgr lic. Stanisław Pietkiewicz
- Mgr Józefa Piskorska
- Ks. mgr lic. Sławomir Ropiak
- Ks. mgr Piotr Sroga
- Ks. prof. dr hab. Alojzy Szorc
- Ks. prof. dr hab. Ryszard Szychmiller
- Ks. mgr lic. Kazimierz Torla
- Ks. dr hab. Józef Turek
- Ks. dr Władysław Turek
- Ks. dr Romuald Jakub Weksler-Waszkineł
- Ks. mgr lic. Janusz Wieszczyński
- Ks. dr Wiesław Więcek
- Ks. dr Edward Wiszowaty
- Bp prof. dr hab. Julian Wojtkowski
- Ks. mgr lic. Jacek Zieliński
- Ks. mgr lic. Stanisław Zinkiewicz
- Mgr Ewa Żebrowska

Funkcjonowanie Seminarium w zakresie administracyjno-gospodarczym spoczywało na barkach Ks. Dyrektora Administracyjnego, dwóch Sióstr ze Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny oraz pracowników świeckich.

Rok akademicki 1998/99 rozpoczęło 85 Alumnów, w tym:

- Rok I — 16
- Rok II — 11
- Rok III — 16

Rok IV — 16

Rok V — 12

Rok VI — 12

Dwóch Alumnów przebywało na urlopie dziekańskim.

W rok sprawozdawczym jedenastu Diakonów otrzymało absolutoria ukończenia studiów filozoficzno-teologicznych, obroniło prace magisterskie oraz zostało dopuszczonych do święceń kapłańskich. Seminarium opuściło pięciu Alumnów, jeden został skierowany na roczny urlop dziekański.

Magisteria absolwentów:

— **Ks. mgr Jacek Gonder:** *Współczesne formy ateizmu*. Promotor — Ks. dr Jan Guzowski.

— **Ks. mgr Zdzisław Kieliszek:** *Chrześcijaństwo a rozwój społeczeństwa liberalnego w myśli społecznej Michaela Novaka*. Promotor — Ks. dr Zdzisław Kunicki.

— **Ks. mgr Krzysztof Lauter:** *Życie chrześcijańskie zgodne z dekalogiem na podstawie Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Promotor — Ks. dr Jan Guzowski.

— **Ks. mgr Sławomir Majewski:** *Zadania moralne stojące przed młodzieżą w nauczaniu Jana Pawła II skierowanym do młodzieży*. Promotor — Ks. dr Jan Guzowski.

— **Ks. mgr Jan Podwysocki:** *Nauczanie pasterskie Ks. Bpa Teodora Bensch*. Promotor — Bp dr Jacek Jezierski.

— **Ks. mgr Dariusz Sobieraj:** *Obraz Boga w liturgii Kościoła Luteranckiego na podstawie „Agendy dla Ewangelickiego Kościoła w Krajach Królewsko-Pruskich” z 1833 r.* Promotor — Ks. dr hab. Władysław Nowak.

— **Ks. mgr Wojciech Tyberski:** *Godność osoby ludzkiej na podstawie Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Promotor — Ks. dr Jan Guzowski.

— **Ks. mgr Sławomir Wiśniewski:** *Wpływ Ducha Świętego na życie moralne człowieka*. Promotor — Ks. dr Jan Guzowski.

— **Ks. mgr Piotr Wójcik:** *Dogmat zmartwychwstania ciał we współczesnej literaturze teologicznej*. Promotor — Ks. dr Ludwik Nadolski.

— **Ks. mgr Tadeusz Zadorożny:** *Dzieło stworzenia w Psalmie 104*. Promotor — Ks. dr Bogdan Matysiak.

— **Ks. mgr Wojciech Zdanuk:** *Sumienie w nauczaniu Soboru Watykańskiego II i w encyklice Jana Pawła II „Veritatis splendor”*. Promotor — Ks. dr Jan Guzowski.

## 2. FORMACJA SEMINARYJNA

Formacja powołanych do kapłaństwa, będąc złożonym procesem rozwojowym, obejmowała całą osobę powołanego, uwzględniając jego osobowość i warunki,

w których on się znajduje, jak też miała na względzie i realizowała cel tegoż działania. Biorąc to wszystko pod uwagę proces formacji uwzględniał aspekt ludzki, duchowy, intelektualny i pastoralny.

## 2.1. Formacja duchowa

Istotny wpływ w rozwoju życia duchowego alumnów miały rekolekcje jesienne prowadzone przez Ks. Piotra Kulbackiego; wielkopostne, którym przewodniczył Ks. Bp dr Jacek Jezierski oraz przed święceniami diakonatu i prezbiteratu, które miały miejsce w Gietrzwałdzie pod kierunkiem Ojca Duchownego Ks. Kazimierza Dawcewicza. Formacja duchowa dokonywała się także przez tygodniowe konferencje ascetyczne, kierownictwo duchowe pozasakramentalne, codzienny udział w Eucharystii i modlitwach. Kierownictwo duchowe sakramentalne każdego tygodnia pełnili:

- Ks. Roman Gierek,
- O. Krzysztof Zimończyk,
- Ks. Marian Dubicki,
- Ks. Bernard Kaliński,
- Ks. Romuald Zapadka,
- Ks. Ireneusz Kuźmicki.

## 2.2. Formacja intelektualna

Kapłan — nauczyciel wiary, powinien odznaczać się wszechstronnym i głębokim rozumieniem wiary, którą głosi. Owo zrozumienie wiary dokonywało się podczas formacji intelektualnej seminarzystów.

W sesji letniej do egzaminów przystąpiło 82 Alumnów, zaliczając i zdając egzaminy z 84 przedmiotów, w tym z wynikiem bardzo dobrym plus — 21, bardzo dobrym — 413, dobrym plus — 91, dobrym — 335, dostatecznym plus — 92, dostatecznym — 143, niedostatecznym — 9. Dało to ogólną średnią sesji — 4,28, najwyższą od kilku lat.

Najlepsze wyniki w studiach osiągnął roku V — ze średnią 4,54. Dwudziestu ośmiu alumnów osiągnęło średnią ocen powyżej 4,5. Do nich należeli: dn Zdzisław Kieliszek, dn Sławomir Majewski, dn Jan Podwysocki, dn Piotr Wójcik, dn Tadeusz Zadorożny, dn Wojciech Zdanuk, Karol Jasiński, Marcin Wysocki, Wojśław Czupryński, Andrzej Wiśniewski, Sylwester Nykiel, Artur Klepacki, Remigiusz Zaniecki, Piotr Hartkiewicz, Tomasz Pocałujko, Marek Jodkowski, Marek Bożek, Cyprian Osiński, Tomasz Komorski, Paweł Sarnowski, Tomasz Jagłowski, Bartłomiej Matezak, Wojciech Kotowicz, Tomasz Lukiańczyk, Mariusz Szwonder, Paweł Romański, Tomasz Madejek, Marek Farjan.

Alumni uczestniczyli w sympozjach i sesjach organizowanych w różnych ośrodkach naukowych: w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu, w Akademii Teologii Katoli-



ckiej a także w Ogólnopolskim Kleryckim Spotkaniu Ekumenicznym, jakie miało miejsce w dniach 16–19 kwietnia 1999 r. w Magdalence pod Warszawą.

Czterech alumnów zostało skierowanych na miesięczny kurs języka niemieckiego. Na terenie Niemiec doskonalili umiejętności językowe: Marek Jodkowski, Tomasz Komorski, Bartłomiej Matczak i Wojciech Kotowicz.

Dwóch absolwentów Seminarium zostało skierowanych na studia specjalistyczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim: Ks. mgr Włodzimierz Wieczorek — na teologię moralną i Ks. mgr Paweł Rabczyński — na teologię fundamentalną i dogmatyczną.

### 2.3. Formacja pastoralna

Pastoralny wymiar formacji seminaryjnej obejmował formy duszpasterskiego zaangażowania naszych alumnów. Studenci teologii podczas roku akademickiego uczestniczyli w spotkaniach Ruchu „Światło — Życie”, Wspólnoty Wiara i Światło, Odnowy w Duchu Świętym, Neokatechumenatu, Liturgicznej Służby Ołtarza, odwiedzali olsztyński areszt śledczy przy ul. Opolskiej, chorych w Poliklinice i w domach, oraz dzieci uczęszczające do Domu Dziennego Pobytu „Arka”. Ponadto Diakoni odbywali stacjonarne praktyki w wyznaczonych parafiach w okresie Wielkiego Postu i w miesiącu wrześniu.

Podczas wakacji Alumni odpowiedzialnie i z wielkim pożytkiem pełnili funkcje wychowawców na obozach i koloniach dla dzieci i młodzieży, uczestniczyli w oazach, pieszych pielgrzymkach na Jasną Górę i do Wilna oraz w „wakacjach z misjami”. Wszędzie wyrażali gotowość do podjęcia koniecznych prac i zadań.

Alumni roku IV, V i VI hospitowali oraz prowadzili katechezy w przedszkolach, szkołach podstawowych i średnich.

Studenci roku II, III i IV uczestniczyli w 9 godzinnych warsztatach prowadzonych przez psychologów i lekarzy specjalistów, przygotowujących do pracy z osobami uzależnionymi od narkotyków i alkoholu.

W roku sprawozdawczym 30 alumnów z roku IV, V i VI systematycznie uczestniczyło w pracach Koła Katechetycznego, poznając nowe metody pracy z Biblią na katechezach i spotkaniach grup parafialnych oraz przygotowując i wydając dwa numery „Materiałów katechetycznych”, zawierających pomoce dydaktyczne dla katechetów. Członkowie Koła Katechetycznego przeprowadzili na terenie Seminarium Wojewódzki Finał Olimpiady Wiedzy Religijnej Szkół Średnich. Przegląd Małych Form Teatralnych a także z okazji VII Pielgrzymki Jana Pawła II do Polski zorganizowali w szkołach podstawowych i średnich konkurs *Moje spotkanie z Ojcem Świętym*, na który napłynęły 543 prace literackie i 5103 prace plastyczne.

Aktywnie pracował także muzyczny zespół seminaryjny „Soli Deo Gloria” uświetniając pięknym śpiewem uroczystości seminaryjne i wyjeżdżając z koncertami ewangelizacyjnymi do parafii naszej Archidiecezji, szkół i ośrodków opiekuńczych. W noc Zmartwychwstania Pańskiego przewodniczył całonocnemu czuwaniu modlitewnemu. Występy zespołu zawsze związane były z entuzjastyczną reakcją słuchaczy, co potwierdza wysoki poziom artystyczny zespołu.

### 3. DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA

W okresie sprawozdawczym pracownicy Seminarium publikowali artykuły w czasopiśmie krajowych i zagranicznych. Powstały nowe pozycje książkowe, w większości wydane w Wydawnictwie WSDMW „Hosianum”, kierowanym przez Ks. dra Jana Guzowskiego:

— Studia Warmińskie, tom XXXV, część I i II, rok 1998, red. Ks. Jan Guzowski

Aktywność naukowa grona profesorskiego wyrażała się udziałem w życiu naukowym w kraju i za granicą, w pracach badawczych, edytorskich, w zjazdach, sympozjach, konferencjach. Poza Seminarium terenem aktywności dydaktycznej grona Profesorów były systematyczne wykłady w Instytucie Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie Studium Teologii dla Świeckich — studiach magisterskich, licencjackich, kolegium teologicznym; w Warmińskim Wyższym Studium Katechetycznym w Gietrzwałdzie, w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Olsztynie, Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, Akademii Teologii Katolickiej, Pomezaniańskim Studium Teologicznym w Elblągu i Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu.

Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w okresie sprawozdawczym organizowało otwarte sympozja naukowe.

Ważnym elementem struktury Seminarium jest Biblioteka służąca pomocą w pracy intelektualnej profesorom i studentom. Księgozbiór naszej biblioteki w roku sprawozdawczym liczył 207.628 jednostek. W okresie sprawozdawczym zbiory powiększyły się o 25.136 woluminów. Pochodziły one z zakupów i darów, głównie: Bpa Jacka Jezierskiego, Ks. Henryka Madeja, Ks. Wiesława Więcka, p. Tadeusza Gajewskiego oraz Nuncjusza Apostolskiego Abpa Józefa Kowalczyka. Przeciętnie w miesiącu naszą bibliotekę odwiedzało 900 czytelników. W roku sprawozdawczym czytelnicy otrzymali dostęp do międzynarodowej sieci Internet i komputerowych bibliografii.

### 4. WAŻNIEJSZE WYDARZENIA W ŻYCIU WSPÓLNOTY SEMINARIJNEJ

— 3 października 1998 r. w hali widowiskowo sportowej „Urania” odbył się I Archidiecejalny Kongres Ruchów i Stowarzyszeń Katolickich przygotowany i przeprowadzony przez wspólnotę seminaryjną na czele z pomysłodawcą — Ks. Rektorem Janem Guzowskim. Była to promocja działalności ruchów i stowarzyszeń oraz możliwość nawiązania współpracy między nimi w dziedzinie ewangelizacji, apostołstwa i formacji. Ks. Arcybiskup Edmund Piszczyński celebrował Mszę św. i wygłosił homilię. Rzecznik Prasowy Episkopatu i Asystent Kościelny Ogólnopolskiej Rady Ruchów Katolickich O. Adam Schultz wygłosił referat ukazujący rolę ruchów w Kościele i świecie. Całość zamknęła

- prezentacja poszczególnych ruchów i stowarzyszeń oraz koncert pieśni religijnej w wykonaniu Antoniny Krzyszoń.
- 16 października z okazji 20. rocznicy wyboru Ojca Świętego Jana Pawła II odbyła się sesja naukowa przygotowana wraz z Instytutem Kultury Chrześcijańskiej.
  - 28 listopada 45 Alumnów wyjechało do Warszawy do Teatru Muzycznego „Roma”.
  - 6 grudnia w Uroczystość św. Mikołaja Alumni roku V zaprosili do Seminarium 120 dzieci pochodzących z najbiedniejszych rodzin Olsztyna i dla nich zorganizowali spektakl w wykonaniu Teatru Lalek oraz prezenty mikołajkowe.
  - 18 stycznia odbyła się sesja naukowa z okazji Dnia Judaizmu. Referat *Chrześcijaństwo widziane przez Żyda* wygłosił redaktor naczelny pisma „Midrasz” Konstanty Gebert. Ponadto przedłożenia przedstawili: Janusz Jasiński i Ks. Romuald Jakub Weksler-Waszkinel.
  - 1 lutego rozpoczęły się czterodniowe rekolekcje dla 95. chłopców szkół średnich. Program obejmował codzienną Eucharystię, adoracje Najświętszego Sakramentu, konferencje, prezentacje filmów i panele dyskusyjne, prace w kręgach dyskusyjnych i spotkania z ciekawymi ludźmi. Rekolekcje prowadziło dwóch Kapłanów: Ks. Piotr Duksa i Ks. Kazimierz Dawcewicz i 7 Alumnów: Marek Bożek, Piotr Hartkiewicz, Krzysztof Pacholczyk, Tomasz Łukiańczyk, Remigiusz Zaniecki, Marek Czarciański i Tomasz Gibaszek.
  - 16 lutego odbyły się tradycyjne „ostatki” przygotowane przez Alumnów roku IV. Uznanie i zachwyty wzbudziły perfekcyjnie przygotowane i z wielkim kunsztem aktorskim wystawione formy teatralne.
  - 4 marca 50 Alumnów udalo się do Warszawy na spektakl „Metro”.
  - 17 kwietnia w naszym Seminarium odbył się IV. Przegląd Młodzieżowych Zespołów Muzycznych, w którym wzięło udział ponad 20 zespołów z terenu naszej Archidiecezji. Festiwal prowadzili: Agnieszka Burszyka i Alumn Tomasz Pocałujko. Aula seminaryjna zapelniła się młodzieżą, której bliska jest muzyka chrześcijańska.
  - 25 kwietnia obłożeni alumni wyjechali do Parafii naszej Archidiecezji, by w ramach Tygodnia Modlitw o Powołania Kapłańskie, Zakonne i do Życia Konsekwowanego, modlić się w intencji powołań, prowadzić nabożeństwa i spotkać się z dziećmi i młodzieżą na katechezie w szkołach oraz w grupach parafialnych.
  - 29 kwietnia uczestniczyliśmy w Ogólnopolskiej Pielgrzymce Wyższych Seminarium Duchownych Diecezjalnych i Zakonnych na Jasną Górę. Mszę św. celebrował i homilię wygłosił kard. Pio Laghi, Prefekt Kongregacji Wychowania Katolickiego. W pielgrzymce uczestniczyło ok. 6.000 seminarzystów i wychowawców.
  - 3 maja Dzień Wdzięczności. Wspólnota kleryków wspólnie zorganizowała po raz kolejny dzień wdzięczności ofiarodawcom i dobrodziejom naszego Seminarium. W programie dnia uwzględniono: Mszę św., Przegląd Małych Form Teatralnych, zwiedzanie wystaw (*Moje spotkanie z Janem Pawłem II, Architektura Gotycka na Warmii, Matka Regina Protmann*), turniej piłki nożnej dla ministrantów i lektorów o puchar Rektora Seminarium, turniej tenisa stołowego,

kiermasz książek religijnych, nabożeństwo majowe oraz koncert pieśni religijnej w wykonaniu zespołu seminaryjnego „Soli Deo Gloria”.

- 4 maja miało miejsce sympozjum „Regina Protmann i Warmia jej czasów”. Poza wygłoszonymi referatami siostry katarzynki przedstawiły montaż słowno-muzyczny o Matce Reginie Protmann. W przerwie dokonano otwarcia wystawy poświęconej założycielce Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny.
- 13 czerwca nasza wspólnota seminaryjna uczestniczyła w niecodziennym wydarzeniu — spotkaniu z Ojcem Świętym Janem Paweł II na Placu Piłsudskiego w Warszawie i beatyfikacji Matki Reginy Protmann, założycielki Sióstr Katarzynek.

Ważnym zadaniem duszpasterskim spoczywającym na Seminarium jest prowadzenie akcji powołaniowej. W ramach tego odpowiedzialnego zadania dla chłopców szkół średnich podczas przerwy międzysemestralnej odbyły się na terenie seminarium rekolekcje, a bezpośrednio po zakończeniu roku szkolnego Seminarium zorganizowało dla nich obóz wypoczynkowy w Zakopanem. Problematyka powołaniowa obecna była na łamach czasopisma klerycznego „Serce Warmii” oraz podczas katechez, homilii i nabożeństw prowadzonych w ramach Tygodnia Modlitw o Powołania Kapłańskie, Zakonne i do Życia Konsekrowanego. O powołaniach wspólnota seminaryjna nie zapomniała podczas modlitw.

Pomostem, który łączy Wspólnotę Seminaryjną z wiernymi jest Stowarzyszenie Przyjaciół WSDMW „Hosianum”, które wspiera nas materialnie a przede wszystkim modlitewnie, co stanowi niewymierną i nieoczebną wartość. Z członkami stowarzyszenia utrzymujemy korespondencyjny kontakt, a także zapraszamy ich do Seminarium na uroczystości, sympozja oraz na specjalnie dla nich organizowane spotkania.

Łączność z wiernymi nawiązujemy także poprzez wydawanie gazetki seminaryjnej „Serce Warmii”. W roku sprawozdawczym ukazały się trzy numery czasopisma, które przygotowane zostały przez zespół redakcyjny alumnów. Poziom merytoryczny i edytorski czasopisma klerycznego wciąż wzrasta, dzięki czemu „Serce Warmii” cieszy się coraz większym wzięciem.

Poza wymienionymi powyżej wydarzeniami Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie prowadziło systematyczną formację, która Alumnów przybliżyła o rok do upragnionych święceń kapłańskich.

## RECENZJE



Stanisław Urbański, *Teologia życia mistycznego. Studium Polskiej Mistyki (1914-1939)*, Warszawa 1999<sup>2</sup>, ss. 439.

Autor zajął się problemem aktualnym i nader interesującym. Mistyka bowiem budzi żywe zainteresowanie współczesnego człowieka, który zmęczony intelektualizmem religijnym poszukuje duchowych form zjednoczenia z Bogiem. Równocześnie jednak wraz z zainteresowaniem problematyką mistyki pojawia się często spotykana dezorientacja w tej dziedzinie. Z całą wyrazistością zatem narzuca się pytanie o istotę mistyki? Co stanowi jej naturę, a co stanowi drugorzędne elementy życia mistycznego, które osiąga pełnię w kontemplacji mistycznej, a szczególnie w zjednoczeniu przeobrażającym będącym szczytem zjednoczenia człowieka z Bogiem na ziemi?

Szukając właściwej odpowiedzi na te istotne pytania Autor odwołał się do myśli wielu polskich pisarzy okresu międzywojennego. Dlaczego właśnie ten czas zainteresował Autora pracy? Na pewno słuszną racją będzie stwierdzenie, że zagadnienie mistycyzmu ma charakter ponadczasowy. Ale Autor skupił się na tym okresie, ponieważ nikt dotychczas nie opracował kompleksowo problematyki polskiego mistycyzmu doby XX-lecia międzywojennego. Zadanie to stanowiło zatem wyzwanie dla Autora. Ponadto okres ten jest ciekawy, ponieważ wraz z odzyskaniem niepodległości przez Polskę, w atmosferze wolności odrodziła się i myśl teologiczna. Teologowie bez przeszkód mogli uprawiać teologię mistyczną. Interesujące więc stało się wydobycie wątków związanych z mistyką u polskich pisarzy, by ukazać oryginalność a zarazem i aktualność ich poglądów.

Od omawianego okresu do dziś upłynęło wiele czasu. Współczesna duchowość polska stanęła przed problemem mistyki apersonalnej Dalekiego Wschodu, której przedmiotem nie jest Trójjedyny Bóg. W tej sytuacji dysertacja niniejsza wydaje się potrzebna. Ks. Urbański sięgając bowiem do minionego okresu ukazuje naturę i istotę mistyki, którą uprawiali polscy teolodzy. Mistyka ta była mistyką w pełni chrześcijańską. W jej centrum stał Bóg Osobowy. Była to mistyka oparta o objawienie, w ramach Kościoła katolickiego, mistyka sakramentalna, chrystocentryczna (s. 38-42, 132-139). Stąd właśnie ujawnia się aktualność mistyki okresu międzywojennego w odniesieniu do czasów dzisiejszych. Dziś mistyka chrześcijańska czerpie z tradycji, opiera się o doświadczenie autorytetów, nie odcina się od korzeni. Pozostaje mistyką personalistyczną, gdzie ludzkie „ja” spotyka się z Boskim „Ty”.

Ogromnym walorem pracy jest wydobycie doktryny polskich pisarzy z licznych źródeł. Nie wszystkie zostały wydane drukiem, jak na przykład dzieło o ogromnym ciężarze gatunkowym: *Zarys mistyki* ks. J. Puchalika — jedyny w tym okresie systematyczny i naukowy traktat poświęcony misticie. Inne ważne i liczne pozycje objęte przedmiotem badań świadczą o wielkiej pracy dokonanej przez Autora. Do ważnych publikacji, które bada

ks. Urbański należały traktaty i artykuły zawarte w istniejących wówczas periodykach teologicznych, czołowych przedstawicieli odrodzenia polskiej myśli ascetyczno-mistycznej, a więc ks. A. Żychlińskiego, o. J. Woronieckiego, ks. L. Pyżalskiego, wspomnianego już ks. J. Puchalika oraz ks. P. Smolikowskiego.

Autor zauważając naukowy dorobek ks. Żychlińskiego zawarty w jego dziełach, jak *Życie wewnętrzne*, oraz *Wtajemniczenie w umiejętność świętych i Pełnia umiejętności świętych*, dołącza do grona tych, którzy uznają go za prekursora soborowej odnowy życia wewnętrznego w Polsce. Ks. Żychliński, uczeń R. Garrigou-Lagrange'a umiejętnie połączył i przeniósł na grunt polski duchowość dwóch szkół: tomistycznej i karmelitańskiej. Ponieważ, jak jego Mistrz, myśl Akwinaty rozszerzył o naukę Jana od Krzyża i Teresy Wielkiej.

Temat pracy, której podjął się ks. Urbański; teologia życia mistycznego w polskim piśmiennictwie teologicznym okresu XX-lecia międzywojennego jest odzwierciedleniem wzrostu zainteresowania mistyką w tamtym czasie. Postawił sobie za zadanie prześledzić tę myśl w oparciu o szczegółowe kwestie. Jaki kształt przybiera nauka polskich teologów? W jakiej mierze czerpią oni ze skarbcza Tradycji? W jakim stopniu znany jest im dorobek zachodnich pisarzy? Czy są zależni i w jakim stopniu w swoich poglądach od znanych kierunków ascetyczno-mistycznych i szkół duchowości? Dlaczego zajęli się omawianym problemem? Jaką wartość dla dzisiejszej nauki i życia religijnego ma ich dorobek dotyczący mistyki? (s. 21).

Ks. Urbański w bardzo rozbudowanej merytorycznej rozprawie szuka odpowiedzi na postawione kwestie. Pierwszą część dysertacji rozpoczyna od omówienia problemu, w sposób rzeczowy i dogłębny, pojęcia samej mistyki, wykazując że polscy pisarze byli świadomi jego ewolucji w historii teologii mistycznej. Dlatego ks. Urbański mógł w oparciu o ich naukę określić mistykę, *jako umiejętność teologiczną traktującą o zasadach i prawidłach, według, których rozwija się doskonałość chrześcijańska od usprawiedliwienia aż do zjednoczenia człowieka z Bogiem przez kontemplację wlaną* (s. 33).

Takie ujęcie fenomenu mistyki ma kapitalne znaczenie dla dalszych poszukiwań Autora. Życie mistyczne bowiem charakteryzuje się dynamizmem nacechowanym uświęcającym działaniem łaski (s. 45–72), oraz uzdolnieniami człowieka przez cnoty teologalne i dary Ducha Świętego, które leżą u podstaw życia mistycznego (73–129).

Ciekawą kwestią, którą bada Autor jest problem powołania do życia mistycznego. Wnikliwie analizując doktrynę polskich pisarzy ks. Urbański wyszczególnia kilka koncepcji dotyczących powołania do kontemplacji. Niektórzy polscy autorzy (Puchalik, Gołębiowski, Andrasz, Żychliński) za zachodnimi pisarzami (Saudreau, R. Garrigou-Lagrange) twierdzą, że do *kontemplacji powołani są wszyscy będący w stanie łaski uświęcającej, która jak w zarodku zawiera to wszystko, co jest potrzebne do rozkwitu życia duchowego* (s. 141). Inni autorzy (Bielenin, Woroniecki, Rozwadowski), opowiedzieli się za teorią szczególniejszego powołania do kontemplacji, którą na Zachodzie reprezentowali Poulaïn, Meynard, Farges (s. 142). Nie zawsze jednak polscy autorzy okazali się konsekwentni w swoich poglądach, co wykazuje ks. Urbański, kiedy opowiadali się za trzecim stanowiskiem powszechnie przyjętym w tej kwestii. Otóż, twierdzili, że kontemplacja jest normalnym przedłużeniem życia wewnętrznego, lecz nie wszystkie osoby są do niej powołane (s. 145–146).

Jednakże w odróżnieniu od niesprecyzowanych poglądów na sprawę odległego i ogólnego powołania do kontemplacji nauka polskich pisarzy względem wezwania bliższego i indywidualnego ma charakter jednoznaczny. W swoich badaniach ks. Urbański dowodzi, że polscy teolodzy byli zgodni co do tego, że kontemplacja jest darem darmo danym (*gratia gratis data*). Ponieważ zaś jest łaską, Bóg udziela jej według swojej woli, jak chce i komu chce, odpowiednio do indywidualnej natury ludzkiej, wyraźnie niejednakowo i różnie co do stopnia. Nauka ta jest echem myśli Teresy Wielkiej, która twierdziła, że jedni są powołani do niższych, inni zaś do wyższych stopni kontemplacji (s. 146).



Druga część dysertacji obejmuje problemy bezpośrednio już związane z zjednoczeniem mistycznym chrześcijanina z Bogiem. Ono jest w swej istocie wielką tajemnicą dlatego nie można podać jego ścisłej definicji. Ks. Urbański jednakże w oparciu o myśl polskich pisarzy spróbował określić zjednoczenie mistyczne. Nie jest ono — twierdzi — *kontaktem z Bogiem jako przedmiotem poznania, lecz z Bogiem pozwalającym doświadczyć swojej obecności i swojego działania w osobie ludzkiej. Stanowi ono intelektualno-afektywne doświadczenie obecności Boga w duszy ludzkiej* (s. 161).

Ciekawą i ważną kwestią zjednoczenia mistycznego z Bogiem, którą prezentuje Autor, jest fenomen czynnych i biernych oczyszczeń podstawowych władz człowieka. Oczyszczenia te są bowiem formą bezpośredniego przygotowania chrześcijanina na przyjęcie daru kontemplacji (s. 163–189). W literaturze fachowej noszą nazwę „nocy zmysłów” i „nocy ducha”. Zaslugą Autora jest przedstawienie obydwu „nocy” jako dynamicznego procesu, który bynajmniej nie prowadzi do pesymistycznego obrazu człowieka, ale ukazuje perspektywę stawania się w pełni człowiekiem, niejako jego pełną humanizację, która dokonuje się właśnie w perspektywie zjednoczenia z Bogiem.

Pomimo ascetycznego wysiłku człowiek nie jest w stanie sam całkowicie przygotować się do zjednoczenia mistycznego z Bogiem. Dlatego też potrzebuje oczyszczającego działania łaski, będącej specjalną ingerencją Boga w ciemnej nocy ducha. Boże działanie w tym momencie ma znaczenie decydujące, lecz sam Bóg nie pogwałca praw ludzkiego rozwoju, „dostosowując” się do natury człowieka. Tym samym Autor wykazuje, że polscy pisarze są zgodni w tej kwestii z tradycją Mistrzów i myślą zachodnich teologów.

Z problemem doświadczenia mistycznego ściśle łączy się rodzaj poznania Boga przez mistyka. Ks. Urbański i pod tym kątem przeanalizował myśl polskich pisarzy. Według nich poznanie Boga jest adykursywne i akonceptualne, łączy się natomiast z elementem przeżycia aksjologicznego. Dlatego element poznawczy złączony jest integralnie z aktywnością woli. W wyniku doświadczenia mistycznego, mityk nie tyle, że jest dopuszczany do „ogłędania prawdy”, co jest bardziej przez tę prawdę pochłonięty — poznanie bowiem dokonuje się przez akty miłości. Jest ono dziełem miłości Boga ku człowiekowi, rozpalając w sercu mistyka miłość nadprzyrodzoną (s. 209).

Tak wypracowana przez polskich teologów, i zauważona przez ks. Urbańskiego koncepcja, była wynikiem polemik, które toczono na Zachodzie wokół doświadczenia mistycznego. Polscy autorzy przenoszą je na grunt polskiej teologii, co więcej, polemizując z największymi zachodnimi autorytetami, wypracowują własne koncepcje. Polscy autorzy zaliczają doświadczenie mistyczne do istoty mistycznego poznania Boga w odróżnieniu od szkoły tomistycznej, której czołowym reprezentantem jest R. Garrigou-Lagrange. Natomiast, co odkrywa ks. Urbański, polscy pisarze różnią się w tym co dotyczy pochodzenia mistycznego poznania Boga. Dla jednych doświadczalność jest skutkiem otrzymanego w mistycznym poznaniu daru mądrości. Istota przeżycia mistycznego tkwi więc w tym, że jest ono wlanym poznaniem Boga i rzeczy Bożych, a miłość stanowi jedynie element drugorzędny (np. ks. Żychliński). Natomiast dla innych (np. ks. Rozwadowski) doświadczalność jest skutkiem daru miłości. Dlatego w miłości upatrują element istoty, samo zaś poznanie w tym wypadku będzie elementem drugorzędnym (s. 210).

Ks. Urbański wobec powyższych koncepcji stwierdza, że choć w doświadczeniu mistycznym poznanie i miłość występują nierozłącznie, to doświadczenie tych darów przez mistyka nie musi występować równocześnie. Zatem sąd o tym, że doświadczalność jest skutkiem tylko daru mądrości albo tylko daru miłości, stanowi jedynie zaakcentowanie jednego z elementów doświadczalności: daru mądrości lub miłości (s. 211).

Samo doświadczenie mistyczne jednak pozostaje co do swej istoty darem bezinteresowne udzielonym przez Boga. Dlatego można mówić o jego darmowości, co wykazuje Autor omawiając cechy mistycznego doświadczenia (s. 236–237). Wykazuje również, że w kwestii intensywności doświadczenia mistycznego zjednoczenia z Bogiem polscy autorzy zasad-

nico zgodni są z myślą Świętej Teresy z Avila. Dzięki porównaniu nauki Teresy Wielkiej i polskich pisarzy ks. Urbański stwierdza, że intensywność działania Bożego ulega ciągłym zmianom. Na początku akty doświadczenia mistycznego są rzadkie i mogą między nimi upływać całe lata. W miarę postępu w oczyszczeniach ducha, akty te występują coraz częściej i trwają coraz dłużej. Dopiero w końcowym etapie doświadczenia mistycznego działanie Boga jest jednostajne, choć mistrz nie ma jeszcze stałego doświadczenia mistycznego o jednakowej intensywności. W przypadku przerwania aktu doświadczenia, na najwyższych stopniach zjednoczenia mistycznego, powraca wówczas ciągle akt cierpień oczyszczających (s. 238).

Problem tzw. bierności mistycznej ukazuje Autor w dysertacji jako konsekwencję poznania mistycznego. Bierność mistyczną bowiem cechuje zachwyt duszy poznawanym Bogiem w doświadczeniu mistycznym w ten sposób, że zapomina o świecie zewnętrznym. Ks. Urbański zaznacza, że autorzy polscy podkreślają znaczenie mistycznej bierności w doświadczeniu mistycznym za szkołą karmelitańską i dominikańską. Przedstawiciele tych szkół bardzo żywo podkreślali, że bierność ta dysponuje chrześcijanina do przyjęcia działania Bożego. Bóg niejako bierze dalszy postęp mistyka w swoje ręce. Oznacza to, że pod wpływem natchnień Ducha Świętego mistrz wykazuje bardziej wzmoczoną aktywność. Aktywność ta polega na intensywnej miłości Boga i oddawaniu się Jego woli. Ks. Urbański stwierdza dalej, że nie stanowi ona zaprzeczenia aktywności władz człowieka, gdyż łączy się z odczuciem działalności Boga, a nie z własnym działaniem. Dlatego nie można bierności władz człowieka utożsamiać z ich bezczynnością pojmowaną na sposób kwietystyczny (s. 239-242).

Ważną cechą doświadczenia mistycznego, którą omawia Autor w swojej dysertacji jest samo doświadczenie obecności Boga w duszy mistyka. W oparciu o teologię polskich pisarzy czerpiących z pism Teresy Wielkiej ks. Urbański opowiada się za tym, że doświadczenie mistyczne jest doznaniem przebywającego w duszy Boga, przy czym obecność ta ma charakter realny i pewny. Polega ona na tym, że mistrz jest świadomy przebywającego w nim Boga. Poznaje Go, ale nie za pomocą zmysłów. Nie ma więc to poznanie charakteru ani rozumowania ani jasnego pojmowania, lecz jest jakby uświadomieniem sobie obecności Boga. Podmiot mistyczny, czyli człowiek, zdolny jest jedynie stwierdzić w sobie obecność Boga, ale nie wie i nie rozumie jak to się dzieje (s. 247).

Zgodność woli ludzkiej z wolą Bożą i przemiana mistyka w Chrystusie to ważne skutki zjednoczenia mistycznego. Ks. Urbański w toku badań myśli polskich autorów wnosi, że to w woli zasadniczo dokonuje się ostateczne udoskonalenie człowieka, ponieważ tutaj najbardziej ujawnia się jego wartość duchowa. Kierując swoją wolą, chrześcijanin wyrzeka się egoizmu i całkowicie oddaje się Bogu. Żyje Bogiem przez uczestnictwo w Jego naturze. Stąd całkowite i permanentne zjednoczenia woli ludzkiej z Bożą stanowi szczyt rozwoju życia mistycznego (s. 254).

Według polskich autorów przemiana w Chrystusie dokonuje się przede wszystkim za pośrednictwem Eucharystii. Jest to ważny wątek, który podkreśla ks. Urbański. Teologia mistyczna bowiem zakorzeniona jest w sakramentach. To z Eucharystii czerpie człowiek łaski warunkujące wszelki rozwój duchowego organizmu. Dzięki eucharystycznemu przeistoczeniu, Ciało Pana zdolne jest zjednoczyć się z mistykiem do tego stopnia, że powstaje między nimi jedność realna i substancjalna. Odtąd Chrystus udziela człowiekowi swego życia nadprzyrodzonego, dając mu uczestnictwo w swoim życiu (s. 261).

W wyniku badań Autor dochodzi do kwestii trudnych w mistyce. Taką jest kontemplacja jako szczytowy wyraz mistycznego doświadczenia (s. 263-275). Nie wszyscy bowiem autorzy podzielają to stanowisko. Trzon myśli polskich autorów stanowi jednak przekonanie, że doświadczenie mistyczne i kontemplację mistyczną (włąną) cechują te same istotne elementy, czyli światło wlane i miłość włana. Ks. Urbański zatem wykazuje w oparciu o doktrynę polskich pisarzy, że w akcie doświadczenia mistycznego człowiek stwierdza

istnienie Boga i odczuwa Jego obecność, zaś w akcie kontemplacji mistyk doznaje skutków tej obecności lub działania Boga. Otóż, poznaje „jaki jest Bóg” i „co działa”, czyli doświadcza Go takim, jakim jest On sam w sobie. Kontemplacja włana stanowi bowiem nie tyle oglądanie co doświadczenie Boga, Jego szczególnej bliskości, które rodzi się z czystej miłości. Zatem kontemplacja stanowi przejaw doświadczenia mistycznego i jest aktem decydującym o życiu mistycznym, które jest stanem. Skoro więc akt jest przyczyną stanu, zatem bez kontemplacji wlanej, jako aktu, nie może być mowy o życiu mistycznym. Wynika stąd, że sama kontemplacja włana nie jest odseparowana od doświadczenia mistycznego (s. 266).

Ostatnia, trzecia część pracy poświęcona jest stopniom zjednoczenia mistycznego (s. 277–336). Jest to również bardzo obszerne ukazanie ewolucyjnego rozwoju życia mistycznego. Ks. Urbański prezentuje cztery stopnie zjednoczenia: modlitwa odpocznienia (s. 283–304), zjednoczenie proste (s. 304–309), zaręczyny duchowe (309–321) i małżeństwo duchowe (s. 321–336). Różnica między nimi polega na tym, że stan mistycznych zaślubin jest habitualnym zjednoczeniem, podczas gdy trzy pozostałe mają charakter przejściowy. Fundamentem i nerwem duchowego małżeństwa jest miłość (s. 322). Wiele uwagi ks. Urbański poświęca skutkom spowodowanym przez duchowe małżeństwo. Oznacza to, że polskiemu autorowi zależało na rzetelnym i wyczerpującym przedstawieniu tego bardzo trudnego w teologii mistycznej zagadnienia. Jest to już najdoskonalszy stopień kontemplacji, którą wielu polskich autorów uważało za najdoskonalsze uwięzienie formacji życia duchowego, jako następstwo normalnego rozwoju łaski (s. 335).

Zjednoczeniu mistycznemu czasami towarzyszą nadzwyczajne zjawiska. Należą do nich zjawiska umysłowe, jak wszelkiego rodzaju widzenia, słowa nadprzyrodzone (s. 337–352), prywatne objawienia (352–355), zjawiska psychofizyczne, jak stygmaty, lewitacja, powstrzymywanie się od pokarmów, powstrzymywanie się od snu, promieniowanie świetlne, fluidy pachnące (s. 355–360). W literaturze fachowej umieszcza się je przy końcu dysertacji. Podobnie czyni ks. Urbański (s. 337–360). Nie są one bowiem istotne w zaistnieniu życia mistycznego. Dlatego nie mogą być ścisłym dowodem życia mistycznego. Mogą natomiast być zewnętrznym przejawem wewnętrznego dzieła jedności z Bogiem. Mogą również być, o czym przestrzega Autor, skutkiem działania szatana, por. 2 Kor 11,14 (s. 337).

Praca ks. Urbańskiego ma niewątpliwie charakter pionierski. Ukazuje w niej właściwe rozumienie życia mistycznego, które może fascynować współczesnego człowieka. Dysertacja ujawnia również ogromną rolę łaski, darów Ducha Świętego, enót teologicznych w rozwoju życia mistycznego. Cenne są również wyniki badań dotyczące antropologii władz człowieka i ich procesu oczyszczenia w biernej nocy ducha. Z wielką kompetencją ks. Urbański przedstawia problem oczyszczeń czynnych i biernych, uwzględniając wszelkie polemiki dotyczące kontemplacji mistycznej oraz jedności ascetyki i mistyki. Kładzie ogromny akcent na holistyczność opisu oraz niezbywalność chrystocentryzmu, eklezyjalności i pneumatologii we właściwie rozumianym zjednoczeniu mistycznym, które było przedmiotem teologii mistycznej uprawianej przez polskich teologów okresu XX-lecia międzywojennego.

Zaprezentowana dysertacja ks. prof. dra hab. Stanisława Urbańskiego, kierownika Katedry Teologii Duchowości w ATK stanowi bardzo poważne osiągnięcie w obszarze problematyki teologii mistycznej omawianego okresu. Praca ta zbiega się w treści z oczekiwaniem człowieka na zaspokojenie głębokiego głodu życia duchowego, a jednocześnie z oczekiwaniem na zdrową mistykę. Mistykę, która broniliby się przed fałszywym dążeniem szukania wartości duchowych w apersonalnej mistyce Dalekiego Wschodu.

Jest to pierwsze całościowe, wnikliwe, twórcze i krytyczne zaprezentowanie teologii mistycznej polskich pisarzy. Dysertacja jest spójna strukturalnie. Wykazuje, że Autor nie ograniczył się tylko do źródłowo zasadnej rekonstrukcji poglądów polskich teologów, lecz

pokusił się o ich ocenę, trafnie spostrzegając zarówno oryginalność jak i aktualność przebadanych źródeł.

Poddana recenzji publikacja ks. profesora dr. hab. Stanisława Urbańskiego jest jeszcze jedną cenną i ważną pozycją w naszej rodzimej, polskiej literaturze przedmiotu. Podczas sympozjum zorganizowanego z okazji 10-lecia Sekcji Teologii Duchowości w Warszawie w ATK 28 kwietnia 1999 roku, ks. Prymas Józef Glemp nazwał ks. profesora Urbańskiego „patriarchą” teologii duchowości. Określenie to nie jest pozbawione podstaw, ponieważ ks. profesor jest twórcą polskiej szkoły duchowości, odkrywcą polskiej szkoły duchowości zmartwychwstańczej i honorackiej, pięciu okresów mistyki rodzimej, nieznanych polskich mistyczek i mistyków. Powołał pierwszą w Polsce katedrę Mistyki chrześcijańskiej. Opublikował ponad 350 artykułów i wiele książek.

O. Piotr Piasecki OMI

Mario Toso, *Perspektywy rozwiązania kryzysu państwa dobrobytu w świetle nauki społecznej Kościoła*, tłum. Grażyna Lewandowska, *Społeczeństwo* 1(1995), s. 77–105.

Ostatni okres historii ludzkości naznaczony jest szalonym pędem ku dobrobytowi, który poehlania starania całych narodów. Owe dążenie połączone z szybkim postępem technicznym powołało do życia nowy rodzaj państwa, zwany państwem dobrobytu (*welfare state*). Charakteryzuje się ono rozbudowaną siecią zabezpieczeń socjalnych, których organizacja i dystrybucją zajmują się struktury państwa. Opiekuńczość państwa jest jednak tak duża, iż likwiduje inicjatywę i odpowiedzialność jednostek ludzkich i mniejszych społeczności (W. Piwowarski). Ostatnie lata ujawniły jednak wyraźny kryzys państwa dobrobytu w wielu krajach Europy (Niemcy, Holandia, Szwecja). Podjęto więc dyskusję nad możliwymi sposobami rozwiązania tego problemu. W rozważania te wpisuje się także artykuł Mario Toso, profesora Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie, pt. *Perspektywy rozwiązania kryzysu państwa dobrobytu w świetle nauki społecznej Kościoła*, który został zamieszczony w nr 1(1995) kwartalnika *Społeczeństwo*. Do lektury artykułu zachęca także fakt, iż Toso jest autorem książki *Welfare Society. Wkład papieża od Leona XIII do Jana Pawła II*, która stała się znaczącym głosem w dyskusji na temat państwa dobrobytu.

Treść artykułu zawarta została w czterech punktach: 1. *Syntetyczne ujęcie kryzysu państwa dobrobytu i propozycje doboru rozwiązań*, 2. *Państwo personalistyczne oparte na społecznym obywatelstwie*, 3. *Państwo nowej solidarności*, 4. *Państwo nowej demokracji oparte na wartościach chrześcijańskich*. Punkt pierwszy posiada charakter wstępu, pozostałe natomiast są rozwinięciem podjętego tematu. Artykuł kończy krótkie podsumowanie.

W pierwszej części autor przedstawia przyczyny, jakie — według niego — wywołały kryzys państwa dobrobytu. Klasyfikuje je w trzy grupy: a) **ekonomiczne** (brak proporcji między rozbudowanymi celami państwa a środkami, promowanie pracowników państwowych, partycypacyjno-kliencki system dystrybucji, oddzielenie świadczeń różnych usług społecznych od ich finansowania), b) **instytucjonalne** (pominięcie drobnych podmiotów społecznych w działalności publicznej, zbyt duże zaangażowanie państwa w życie społeczno-gospodarcze, kryzys działalności parlamentów, partii politycznych i związków zawodowych, biurokracja i niewydolność administracji), c) **etyczne** (kryzys etyki solidarności — zajmowanie się bardziej indywidualnymi interesami niż dobrem wspólnym, kryzys symbolicznego kodeksu norm oraz wzoru obywatela). Stwierdzając, iż państwo dobrobytu

w obecnym kształcie spełniło *...już swą historyczną rolę i doszło do swego kresu* (s. 80), autor artykułu przedstawia pozakościelne głosy w dyskusji, które są — według niego — błędne lub niewystarczające z punktu widzenia nauki Kościoła. Chodzi mianowicie o przeorganizowanie państwa, liberalizację rynku, zinstytucjonalizowanie nowego modelu obywatelstwa itd. Wstępna część pozwala czytelnikowi poznać szerszy horyzont dyskusji na temat przewyżczenia kryzysu państwa dobrobytu oraz umiejscawia następującą po niej analizę nauki Kościoła w konkretnym kontekście toczących się rozważań. Wydaje się jednak zbyt rozbudowana (stanowi 1/3 całości) i zbyt szczegółowa, co nuży i zniechęca do dalszej lektury. Dopiero na ósmej stronie trzydziestostronicowego artykułu podjęty zostaje jego zasadniczy temat.

W drugiej części przedstawiona została propozycja rozwiązania kryzysu państwa dobrobytu, jaką oferuje Kościół. Jest to rozwiązanie *pozaekonomiczne, pozaekonomiczne i pozaadministracyjne* (s. 84), które polega na przekształceniu państwa dobrobytu (*welfare state*) w społeczeństwo dobrobytu (*welfare society*). Do tego zaś potrzebne są: a) nowy „kontrakt” społeczny uwzględniający obiektywną i całościową prawdę o człowieku, b) zgoda na nową wersję praw opartą na koncepcji człowieka jako bytu podmiotowego i relacyjnego, c) wytworzenie nowego etosu solidarności, d) redukcja bezpośredniego interwencjonizmu państwa, e) nowy rodzaj uczestnictwa, obejmujący w szczególności podmioty pozapaństwowe. Podobnie propozycje podają także tacy przedstawiciele nauk społecznych, jak: Luhmann, Bobbio, Ackermann i Habermas. Zakładają oni jednak jakieś formy relatywizmu etycznego, które są — według papieży — wielkim niebezpieczeństwem dla funkcjonowania każdej struktury społecznej. Jan Paweł II akcentuje potrzebę oparcia nowego kontraktu społecznego na osobie i jej prawach powiązanych wewnątrznie z obowiązkami, a nie tylko roszczeniami. Takie państwo personalistyczne warunkuje nowy rodzaj obywatelstwa. Charakteryzowałoby się ono uwzględnieniem i instytucjonalizacją praw relacyjnych, tj. *praw, którym odpowiadają obowiązki, dobra zbiorowe, podmioty społeczne* (s. 90). Prawa obywatelskie powinny mieć charakter społeczny, pluralistyczny i solidarystyczny. Kościół widzi więc rozwiązanie kryzysu państwa dobrobytu w ożywieniu i pobudzeniu nowych więzi solidarności, nie tylko w stosunkach góra — dół (państwo — jednostka), ale przede wszystkim w relacjach jednostka — jednostka, jednostka — dobro wspólne. Tak rozumiane społeczne (nie państwowe) obywatelstwo daje więcej miejsca na płaszczyźnie politycznej i ekonomicznej rodzinie, wolontariatowi, organizacjom prywatno-społecznym (s. 91). Zrelacjonowana powyżej część artykułu jest ożywiona poprzez dyskurs, jaki autor prowadzi z pozycji katolickiej nauki społecznej z przedstawicielami decyzyjnalizmu, teorii socjo-systemowej, neokotraktualizmu oraz teorii komunikacji. Z tego powodu jest ona bardzo interesująca. Wywołane na początku — poprzez przeciwstawienie opinii — napięcie, zostaje wspaniale rozładowane w rzeczowym i dokładnym wykładzie nauki Kościoła. Pewien niedosyt wzbudza jednak ograniczenie się do analizy jedynie nauczania Jana Pawła II. Wskazaniem byłaby, choćby pobieżna, analiza dokumentów innych papieży (np. *Populorum progressio* Pawła VI), o istnieniu których jest wcześniej wzmianka.

W trzeciej części przedstawiona została nauka Kościoła na temat solidarności publicznej w systemie państwowym. Idea ta została wynaturzona i zdegradowana w wielu krajach przez traktowanie jej jako instytucji społecznej lub państwowej. Tymczasem winna być ona uznana jako element konstytucyjny osoby ludzkiej. To osoba *jest strukturalnie społeczna i solidarna* (s. 93), dlatego też tworzy ona różne społeczności, które powinny być wzajemnie solidarne. Tam więc, gdzie człowiek uczestniczy w życiu społecznym, powstają różne rodzaje solidarności: gospodarcza, polityczna, zawodowa itd. Nie ma między nimi niezgodności, ponieważ *mają ten sam fundament i cel w osobie ludzkiej* (s. 94). Do państwa zaś należy, by nie nadawało solidarności tylko jednego wymiaru oraz by łączyło ją ze skutecznością, która służy dobru wspólnemu pojmowanemu jako *całość solidarnych stosunków społecznych*

(s. 95). Prawda o osobowej podstawie zasady solidarności, którą przedstawił autor na podstawie dokumentów Kościoła, jest trafnym wyborem w omawianiu problemu państwa dobrobytu. Ona to bowiem *porządkuje działalność jednostek, zwracając ją ku dobru wspólnemu* (Cz. Strzeszewski), a nie odwrotnie, jak to ma miejsce w państwie dobrobytu. Powstaje jednak pytanie, czy rzeczywiście Kościół akcentuje zasadę solidarności w tym temacie? Dużym walorem rozważań na temat nowej solidarności jest także konkretyzacja nauki Kościoła, dzięki której posiadają one praktyczny charakter (s. 94–95).

W ostatniej części artykułu Toso wskazuje na wielkie znaczenie demokracji, jakie widzi Kościół w przezwyciężeniu kryzysu państwa opiekuńczego. Powinna być ona jednak oparta na konkretnych wartościach, wypływających z integralnej prawdy o człowieku, a nie na neutralności etycznej (s. 97). Tak rozumiana demokracja staje się *środowiskiem moralnym*, w którym możliwe są reformy. W niej też rodzi się pełniejsze uczestnictwo jednostek w życiu państwa, co warunkuje realizację prawidłowej solidarności. Aby jednak to osiągnąć, potrzebna jest społeczna i polityczna formacja obywateli i grup społecznych.

Artykuł Mario Toso ukazuje etyczne propozycje rozwiązania kryzysu państwa dobrobytu, które głosi Kościół. Precyzyjny język oraz specyficzne dla nauk społecznych sformułowania i tezy nie odstraszą jednak nawet czytelnika „nieprofesjonalisty”, gdyż logiczny i w zasadzie jasny tok rozumowania pozwala poznać naukę Kościoła z zakresu podjętego tematu. Wielkim ubogaceniem i ożywieniem rozważań są fragmenty, w których autor wchodzi w dialog z innymi propozycjami rozwiązania problemu państwa opiekuńczego. Pewne zastrzeżenie budzi jednak wybór zasady solidarności jako jedynej rozwiązania podjętego problemu. Zasada ta odgrywa oczywiście ważną rolę w procesie przezwyciężenia kryzysu państwa dobrobytu, należy jednak zapytać: Czy nadanie jej pierwszorzędnej rangi nie jest zbyt wybiórczym potraktowaniem dokumentów społecznego nauczania Kościoła? Choć bowiem papieże mówią o zasadzie solidarności jako etycznej podstawie życia społecznego, to jednak w kontekście państwa dobrobytu akcentują bardziej zasadę pomocniczości. Mówi o tym między innymi Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus: Nieprawidłowości i niedostatki w Państwie opiekuńczym wynikają z nieodpowiedniego rozumienia właściwych Państwu zadań. Także w tej dziedzinie winna być przestrzegana zasada pomocniczości* (nr 48). Refleksje Toso pobudzają jednak do przeanalizowania sytuacji także w naszym kraju i postawienia pytania: jaki model solidarności społecznej budujemy obecnie w Polsce? Oparty na społecznej naturze człowieka i wartościach podstawowych czy też wszystko ogarniającej opiece państwa, która niszczy w człowieku to, co najlepsze — postawę pierwotnej solidarności i indywidualną inicjatywę? Pytanie to jest szczególnie aktualne wobec narastających napięć społecznych, które łączą się w naszej ojczyźnie z procesem wprowadzania reform: administracji, oświaty, służby zdrowia i systemu ubezpieczeń. Pojawiają się przy tej okazji postulaty wprowadzenia rozległej i stałej pomocy państwa. Istnieje niebezpieczeństwo, iż pierwotnie planowane — jako czasowe i przejściowe zaangażowanie się struktur państwowych — może przerodzić się z czasem w strukturalnie okrzepłą interwencję, która przyjmie formę państwa dobrobytu. Przed tym przestrzega autor recenzowanego artykułu i wskazuje, zgodnie z nauką Kościoła, iż największym skarbem w życiu społeczności jest solidarność bazująca na społecznej naturze człowieka.

*Ks. Piotr Sroga*

*Polacy o Papieżu. Z socjologii pielgrzymek Jana Pawła II do Ojczyzny*, pr. zb. pod red. W. Zdaniewicza i T. Zembrzuskiego, Warszawa 1999, ss. 144.

Analizując przemiany społeczno-gospodarcze, jakie zaszły na przestrzeni ostatnich lat w Polsce, wymienia się wiele czynników wpływających na te procesy. Wśród nich umieszcza się także autorytety moralne, polityczne i gospodarcze. Niewątpliwie pierwsze miejsce wśród nich zajmuje Papież Polak, który od początku swego pontyfikatu zwracał się z wielką troską najpierw przeciw tyranii komunizmu, potem zaś wskazywał drogi odnowy porządku społecznego. Najwięcej polskich lekcji odbyło się w czasie kolejnych pielgrzymek do Ojczyzny. Komentatorzy i obserwatorzy poszczególnych spotkań Polaków z Ojcem Św. zadawali sobie zazwyczaj zasadnicze pytania: Kim jest dla Polaków Jan Paweł II? Jaką część nauczania papieskiego Polacy akceptują? Jaki wpływ na życie indywidualne i społeczne miały poszczególne pielgrzymki do Polski? Czego oczekują od Papieża Polaka jego rodacy? Odpowiedź na postawione powyżej pytania można znaleźć w niedawno opublikowanej pod redakcją ks. W. Zdaniewicza i T. Zembrzuskiego pracy zbiorowej *Polacy o Papieżu. Z socjologii pielgrzymek Jana Pawła II do Ojczyzny*. Pozycja ta została wydana przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC w serii *Studiów Socjologiczno-Religijnych* (T. 18). Zamierzeniem autorów książka ta miała być formą przygotowania do VI Pielgrzymki Ojca Św. w roku 1999, przed którą warto spojrzeć wstecz, przypomnieć dotychczasowe wizyty Papieża. I to tłumaczy sens tej publikacji (s. 5). Zasygnalizowany w temacie zamiar zrealizowano w czterech rozdziałach.

Pierwszy z nich, autorstwa Doroty Narewskiej, został zatytułowany *Pielgrzymki Jana Pawła II do Ojczyzny* i jest wprowadzeniem do zasadniczego tematu. Autorka przypomina na czterdziestu stronach (s. 7–47) kolejne wizyty Ojca Św. w Polsce. Prologiem do chronologicznej ich prezentacji jest zwrócenie uwagi na przewodnią myśl pontyfikatu: wrażliwość na człowieka. Od samego bowiem początku Jan Paweł II skoncentrował się na człowieku — na każdym człowieku (s. 8). Wyrażenie widoczne jest to w pierwszej encyklice tego papieża *Redemptor hominis*, dzięki której można lepiej zrozumieć zarówno sam fakt tak licznych pielgrzymek, jak i ciągle pochylenie się w nauczaniu i działaniu nad ludzkimi niedolami i troskami. Autorka prezentuje pięć pielgrzymek papieskich (1979, 1983, 1987, 1991, 1997) oraz dwie okolicznościowe wizyty Ojca Św. w naszym kraju (VI Światowy Dzień Młodzieży w Częstochowie — 1991; Skoczów, Bielsko-Biała, Żywiec — 1995). Dokładne przedstawienie tras poszczególnych wizyt, krótki opis kolejnych spotkań z rodakami oraz fragmenty najważniejszych wypowiedzi papieskich oddają doskonale nastrój tamtych chwil. Waleru poznawczego nadaje tej części książki osiem map przedstawiających trasy pielgrzymek, a także szesnaście pięknych fotografii. Choć część ta nie wnosi nic nowego do refleksji nad fenomenem Papieża Polaka i nie podejmuje bezpośrednio przedstawionego w tytule problemu, jest jednak dobrym wprowadzeniem i osadzeniem późniejszych specjalistycznych analiz w konkretnej rzeczywistości historycznej. Zastrzeżenie można mieć jedynie do objętości pierwszego rozdziału — prawie jedna trzecia książki.

Autorem drugiego rozdziału *Oczekiwanie na Ojca Świętego przed piątą pielgrzymką* jest ks. prof. Władysław Piwowarski (s. 48–74). W tej części książki podjęto próbę odpowiedzi na następujące pytania: Jak Polacy przygotowywali się przed piątą pielgrzymką na przyjęcie Papieża? Jakiego wpływu oczekiwali na życie religijne, społeczno-moralne i kościelno-państwowe? (s. 49). Po krótkim wstępie autor dokonał ogólnej charakterystyki badanej populacji. Badania sondażowe, na których opierają się analizy socjologiczne zrealizowane zostały w dniach 15–18 maja 1997 r. wspólnie przez dwa centra: Ośrodek Badania Opinii Publicznej oraz Ośrodek Sondaży Społecznych Opinii. Próba losowa objęła 1107 mieszkańców kraju od 16 roku życia i różnicowała się pod względem demograficznym (płeć i wiek), społecznym (wykształcenie, zawód, miejsce zamieszkania, sytuacja materialna, kierunek przemian w kraju, orientacje polityczne, przynależność do partii politycznych, zamieszkanie

w pobliżu trasy pielgrzymki), religijnym (autodeklaracja religijna, praktyki religijne). Szczegółowe analizy przeprowadzone w drugim (*Oczekiwanie na przyjęcie Papieża — Polaka* — s. 55–62) i trzecim (*Oczekiwany wpływ pielgrzymki papieża na życie religijne, społeczno-moralne i kościelno-państwowe*, s. 63–72) punkcie pozwoliły autorowi na postawienie w zakończeniu (s. 72–74) następujących wniosków: 1) Ojciec Św. jest ceniony prawie przez wszystkich Polaków (97%), niezależnie od przekonań światopoglądowych i orientacji politycznych, 2) Papieża i pielgrzymkę traktuje religijnie prawie połowa Polaków — 50% oczekuje papieża jako głowy Kościoła, 3) Polacy spodziewają się wzrostu religijności (48%) i umocnienia wiary (64%), 4) Widoczne jest wyraźne oczekiwanie wzmocnienia pozycji Kościoła (60%) i poprawy stosunków między państwem i Kościołem (58%), 5) Polacy liczą na pomoc papieża w uporządkowaniu naszego systemu wartości (62%), 6) Widoczna jest także nadzieja na pomoc Ojca Św. w przezwyciężeniu frustracji (81%), 7) Jednak Polacy nie oczekują większego wpływu pielgrzymki na dziedzinę społeczno-moralną, 8) Nie ma też oczekiwań co do tego, że władze państwowe będą w większym stopniu liczyć się z opiniami ludzi (57%). Niezwykle interesujące wydają się być dwa ostatnie wnioski przedstawione przez W. Piwowarskiego: 9) *O dobro wspólne Polski troszczą się przeważnie ludzie określający się jako religijni i systematycznie spełniający praktyki religijne, zaś słabo religijni, niereligijni oraz słabo spełniający i wcale nie spełniający praktyk religijnych grzeszą w oligarchicznych interesach* (s. 74), 10) *O dobro wspólne Polski troszczą się przeważnie ludzie o prawicowej orientacji (...), zaś prawie nie zdradzają tej troski ludzie o lewicowej orientacji* (s. 74). Powyższe wnioski, jak i wcześniejsze, szczegółowe dane oprócz potwierdzenia wielkich oczekiwań związanych z pielgrzymką Papieża, ukazują wyraźny rozdział w społeczeństwie polskim co do opinii na temat roli jaką może odegrać Jan Paweł II w porządkowaniu systemu społeczno-moralnego. Ujawnia się wyraźny sceptycyzm u respondentów o opcji lewicowej. Podział o charakterze ideologicznym jest wpisany w życie polskiego społeczeństwa. Doświadczenie z czasów komunizmu i związane z tym odniesienie do wartości i instytucji związanych z Kościołem jest nadal obecne w świadomości Polaków. Ono też, jak się wydaje, stymuluje w znaczący sposób reakcje w zakresie życia religijnego. Należy także przypomnieć dość śmiało wyrażaną w roku 1997 w mediach tezę, iż V pielgrzymka papieża do Polski nie łączy się z wielkimi oczekiwaniami ze strony rodaków. Przedstawione w tej części książki analizy przeczą tej tezie. Opracowanie W. Piwowarskiego charakteryzuje się przejrzystością wyводу i fachowością przeprowadzonych analiz.

Trzeci rozdział *Rozmowy o Papieżu* (s. 75–102) zawiera materiał zrealizowany w czasie trwania pielgrzymki. Zaprezentował go ks. prof. Witold Zdaniewicz dokonując wyboru wypowiedzi 125 pielgrzymów. Respondentom postawiono siedem pytań, z których najciekawsze wydają się być następujące: Czy Ojciec Św. ma w sobie „coś”, co jest Panu/Pani szczególnie bliskie? Co zdaniem Pana/Pani ta pielgrzymka do Polski daje Narodowi Polskiemu? Kim jest dla Pana/Pani Papież? Pod każdym pytaniem umieszczono kilkanaście wybranych wypowiedzi. Wnioski i krótką analizę autor zamieścił na końcu swego opracowania (s. 101–102). Wynika z nich, iż papież *swymi wypowiedziami i postawą kształtuje mentalność wiernych Kościoła, którzy mają budować Kościół wspólnotowy, służebny i otwarty*. Szczególnie widoczny jest aspekt wspólnotowy. Spotkania z Ojcem Św. jednoczą i stwarzają poczucie przynależności do jednej rodziny. Jest on dla większości kimś szczególnie: najbliższą osobą, wielkim człowiekiem, indywidualnością, człowiekiem wyjątkowym, autorytetem, ojcem, namiestnikiem Chrystusa, prorokiem, osobą świętą. Interesujący jest także fakt, że w wypowiedziach respondentów nie ma narzekań, które tak powszechnie obecne są w codziennych rozmowach. Pielgrzymka więc spełnia rolę narodowych rekolekcji. Ta część książki nie zawiera szczegółowych i specjalistycznych analiz, lecz jest bardziej zestawieniem wypowiedzi uczestników spotkań z Janem Pawłem II, przez co staje się zapisem duchowego stanu Kościoła w Polsce w czasie V pielgrzymki.



Ostatnia część książki pt. *Piąta pielgrzymka Jana Pawła II w świadomości społeczeństwa polskiego* (s. 103–143) jest autorstwa ks. prof. Janusza Mariańskiego. Przedstawił on na podstawie dwóch sondaży, przeprowadzonych przez Ośrodek Sondaży Społecznych „Opinia” w 1998 roku, istniejący w świadomości społeczeństwa polskiego obraz pielgrzymki (s. 107). Przebadano łącznie 2286 osób ze szkół ponadpodstawowych, policealnych i wyższych. Popielgrzymkowe badania wykazały, iż dla zdecydowanej większości Polaków wizyta Ojca Św. była wydarzeniem ważnym (zdecydowanie — 63%, raczej tak — 27,4%). Najwyższą ocenę wydawały częściej kobiety niż mężczyźni, osoby z wykształceniem podstawowym i średnim częściej niż z wyższym; inteligencja, pracownicy umysłowi i rolnicy częściej niż robotnicy. Dane te znów przeczą tezie o spadku zainteresowania pielgrzymkami papieskimi. Potwierdziły to także dane na temat uczestnictwa w spotkaniach z Janem Pawłem II. Choć osobiście brało udział około 14% respondentów, jednak zainteresowanie łączyło się z innymi rodzajami uczestnictwa. W inne formy aktywnie zaangażowali się szczególnie dorośli (oglądałem transmisję w TV — 87,2%; słuchałem sprawozdań radiowych — 64,9%; czytałem informacje prasowe — 69,7%). Najgorsze wyniki odnotowano u młodzieży szkolnej (odpowiednio: 51,0%, 28,4%, 32,5%). Postawiono także pytanie o społeczne i religijne skutki pielgrzymki (s. 123). Respondenci oceniali 17 twierdzeń według skali od „zdecydowanie tak” do „zdecydowanie nie”. Oto niektóre z nich: *nastąpił wzrost religijności Polaków, zwiększyło się zaufanie do władz państwowych, ludzie poczuli się podniesieni na duchu, zostało przyspieszone wejście Polski do NATO i Unii Europejskiej*. W zbiorowości ludzi dorosłych i młodzieży szkół ponadpodstawowych najczęściej badanych podkreśliło jako skutek pielgrzymki to, że ludzie poczuli się podniesieni na duchu (dorośli — 75,6%; uczniowie — 55,9%). Dość często respondenci dostrzegali poprawę i umocnienie pozycji Kościoła w Polsce (dorośli — 66,4%, uczniowie — 40,1%), ale rzadziej wzrost zaufania ludzi do Kościoła (dorośli — 49,5%, uczniowie — 29,8%). Badani Polacy mniej zmian dostrzegali w dziedzinie stosunków międzyludzkich. Tylko nieliczni dostrzegali związek pielgrzymki ze zmianami w etosie pracy i rozwiązaniem problemu alkoholizmu. Interesujące jest także, iż zmienna niezależna „wiek” różnicowała poglądy badanych w 13 punktach. *Im wyższy był wiek badanych osób, tym częściej dostrzegali oni pozytywne skutki płynące z papieskiej pielgrzymki* (s. 133). J. Mariański przedstawił na końcu swego opracowania wnioski, z których jeden wydaje się szczególnie ważny. Pomimo wielkiego uznania dla Jana Pawła II i postrzegania przez Polaków pielgrzymki jako wydarzenia bardzo ważnego, nie należy przeceniać pielgrzymek papieskich w tym sensie, jakby spowodowały one nawrócenie i uświęcenie wszystkich jej uczestników — jakbyśmy stali się narodem wybranym i uświęconym (s. 140). Ta część książki stanowi nieodzowne dla uzyskania całości oglądu dopełnienie do poprzednich rozdziałów. Przeprowadzona przez Mariańskiego analiza ukazuje dokładnie świadomość Polaków po V pielgrzymce.

Omówiona książka, która powstała na bazie współpracy znakomitych profesorów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego z Instytutem Statystyki Kościoła Katolickiego w Warszawie, posiada duży walor poznawczy. Badania rzeczywistości przynoszą często wiele niespodziewanych wyników, które potrafią zburzyć istniejące w powszechnym obiegu stereotypy i przekonania. W przypadku pracy zbiorowej *Polacy o Papieżu* nie dzieje się tak. Zawarte w niej analizy i wnioski potwierdzają wysokie uznanie dla Jana Pawła II wśród Polaków. Oprócz funkcji potwierdzającej mogą one wskazać obszary wymagające duszpasterskiego działania. Dotyczy to szczególnie ludzi o orientacji lewicowej i młodzieży szkolnej. Szczególnie pomocne mogą być w tym analizy zawarte w opracowaniach autorstwa W. Piwowarskiego i J. Mariańskiego. Wykorzystanie tych danych w działaniu duszpasterskim można traktować jako podjęcie i realizację posłania przekazanego nam przez Ojca Św.



## WYKAZ SKRÓTÓW

- |         |                                                                                                                                                     |
|---------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1 QS    | — Pisma Qumrańskie, Regula Zrzeszenia                                                                                                               |
| 4 Qflor | — Pisma Qumrańskie, Florilegium                                                                                                                     |
| 4Qpatr  | — Pisma Qumrańskie, Błogosławieństwo Patriarchów                                                                                                    |
| AAWO    | — Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie                                                                                                    |
| ABMK    | — <i>Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne</i> , Lublin 1959–                                                                                       |
| ACr     | — <i>Analecta Cracoviensia</i> , Kraków 1969–                                                                                                       |
| AK      | — <i>Ateneum Kapłańskie</i> , Włocławek 1909–                                                                                                       |
| AL      | — <i>Archivo dei Principi Lancellotti</i>                                                                                                           |
| APL     | — <i>Archivo Privato dei Lancellotti</i>                                                                                                            |
| AV      | — Archiwum Watykańskie                                                                                                                              |
| BF      | — <i>Breviarium fidei</i> . Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, opr. J.M. Szymusiak, S. Głowa, Poznań 1964                                    |
| BG      | — H. Urs von Balthasar, <i>Das betrachtende Gebet</i> , Einsiedeln 1976                                                                             |
| BL      | — <i>Bibel-Lexicon</i> , red. H. Haag, Einsiedeln 1968 <sup>2</sup>                                                                                 |
| BSDHO   | — Biblioteka Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie                                                                                           |
| BV      | — Biblioteka Watykańska                                                                                                                             |
| BZNW    | — <i>Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche</i> , Berlin 1936–                            |
| CA      | — Jan Paweł II, Encyklika <i>Centesimus annus</i> , 1991                                                                                            |
| ChA     | — H. Urs von Balthasar, <i>Der Christ und die Angst</i> , Einsiedeln 1976                                                                           |
| ChL     | — Jan Paweł II, Adhortacja apostolska <i>Christifideles laici</i> , 1988                                                                            |
| ChŚ     | — <i>Chrześcijanin w świecie</i> , Warszawa 1969–1997                                                                                               |
| CSW     | — <i>Constitutiones synodales Warmienses, Sambienses, Pomesanienses, Culmensis necnon provinciales Rigenses</i> , ed. F. Hippler, Braunsbergae 1899 |
| CT      | — Jan Paweł II, Adhortacja apostolska <i>Catechesi tradendae</i> , 1979                                                                             |
| DA      | — Sobór Watykański II, Dekret o apostolstwie świeckich <i>Apostolicam actuositatem</i> , 1965                                                       |
| DCG     | — <i>Directorium catechisticum generale</i>                                                                                                         |
| DK      | — H. Urs von Balthasar, <i>Der dreifache Kranz. Das Heil der welt im Mariengebete</i> , Einsiedeln 1978                                             |

- DOK — Dyrektorium Ogólne o Katechizacji  
DOPC — Deklaracja o przerywaniu ciąży  
DV — Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et vivificantem*, 1986  
DWCH — Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, 1965  
*Dz.U.* — *Dziennik Ustaw Polskiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1944–  
EK — Encyklopedia Katolicka, Lublin 1974–  
EKPC — Europejska Konwencja Praw Człowieka  
EV — Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 1995  
FC — Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska *Familiaris consortio* 1981  
FR — Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 1998  
*FRLANT* — *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Göttingen 1903–  
GL — H. Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963  
HI — H. Urs von Balthasar, *Herlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Band I: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961  
H7 — H. Urs von Balthasar, *Herlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Band III, 2: *Theologie*, Teil II: *Neuer Bund*, Einsiedeln 1969  
*HD* — *Homo Dei*, Warszawa 1957–  
HV — Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, 1968  
IKCh — Instytut Kultury Chrześcijańskiej  
*JBL* — *Journal of Biblical Literature*, Atlanta 1986–  
k.p.c. — Kodeks Prawa Cywilnego  
k.r.o. — Kodeks Rodzinny i Opiekuńczy  
KDK — Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965  
KJK — H. Urs von Balthasar, *Kennt uns Jesus, kennen wir ihn?*, Freiburg im Br. 1980.  
KK — Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna O Kościele *Lumen Gentium* 1964  
KKB — Katolicki Kancelaryjny czyli Zbiór pieśni kościelnych na cały rok wybranych z ksiąg przez cenzurę duchowną aprobowanych. Wydanie dla Warmii. Zestawił X. W. Barczewski, Winterberg 1898  
KKK — Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994  
KKKWsch. — Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich  
*KMW* — *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, Olsztyn 1946–1950, 1957–  
KPK — Kodeks Prawa Kanonicznego, Poznań 1983  
KPR — Karta Praw Rodziny  
LdR — Jan Paweł II, List do Rodzin, 1994  
LE — Jan Paweł II, Encyklika *Laborens exercens*, 1981  
LThK — Lexikon für Theologie und Kirche I–X, Freiburg im Br. 1957–1965

- Mariale — Św. Wawrzyniec z Brindisi, Kazania maryjne, przeł. E. Szelachowski OFMCap, Biała Podlaska 1993  
 MD — Jan Paweł II, List do kobiet *Mulieris dignitatem*, 1995  
 MJK — Melodje do Zbioru ułożone do grania na organach do śpiewnika kościelnego Djecezji Warmińskiej harmonizował Józef Klatt organista w Gietrzwałdzie, Olsztyn 1924  
 MKCK — Międzynarodowy Komitet Czerwonego Krzyża  
 MM — Jan XXIII, Encyklika *Mater et magistra*, 1961  
 MOP — Międzynarodowa Organizacja Pracy  
 MP — H. Urs von Balthasar, „Mysterium Paschale”, w: *Mysterium Salutis, Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, Band III/2: Das Christuscereignis, Einsiedeln/Zürich/Köln 1969*  
 NBL — Neues Bibel-Lexikon I-, red. M. Görg, B. Lang, Zürich 1988—  
 NK — H. Urs von Balthasar, Neue Klarstellungen, Einsiedeln 1979  
 NP. — Nauczanie Papieskie, Poznań  
 NSZZ — Niezależny Samorządny Związek Zawodowy  
 NTS — *New Testament Studies*, Cambridge 1954/1955—  
 Nunz. Pol. — Nunziatura di Polonia  
 Or. — oryginal  
 OSBM — Ordo Saneti Basilii Magni — Zakon św. Bazylego Wielkiego — bazylianie  
 OSN — Orzeczenia Sądu Najwyższego  
 OSNCP — Orzeczenia Sądu Najwyższego Cywilno-Prawne  
*OsRomPol* — *L'Osservatore Romano* wydanie polskie, Citta del Vaticano, 1980—  
 OŚH — Wybór pieśni nocący tajemnicę Chrystusa Pana i Najświętszej Matki Jego i niektórych świętych opiekow gło-  
 szący, Olsztyn i Olsztynek 1858; [Harich]  
 PDE — *Pastorallblatt für Diözese Ermland*  
 PDV — Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Pastores dabo vobis*, 1992  
 PI — H. Urs von Balthasar, Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln 1974  
 PP — Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, 1967  
 RAM — *Revue d'asctique et de mystique*, Toulouse 1920–1940, 1946–1971  
 Reg. — Regest  
*RGd* — *Rocznik Gdański*, Gdańsk 1927—  
 RH — Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 1979  
 RN — Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum*, 1891  
 RO — *Rocznik Olsztyński*, Olsztyn 1958—  
 RTK — *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* (od 1991/1992 *Roczniki Teologiczne*), Lublin 1949—  
 SW — *Studia Warmińskie*, Olsztyn 1964—  
 Test. XII Pat-Apokryf — Testament XII Patriarchów  
 TMA — Jan Paweł II, List apostołski *Tertio Millenio Adveniente*, 1994

- TWAT — Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, I–VI, red. G.J. Botterweck, H. Ringren, Stuttgart 1973–1987
- UNESCO — Organizacja Narodów Zjednoczonych do Spraw Wychowania, Nauki i Kultury
- WWD — *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* (od roku 1992 *Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne*), Olsztyn 1945–
- Z VI<sub>m</sub> — Zbiór pieśni i modlitw dla Dyecezyi Warmińskiej Za rozporządzeniem Najprzewielebniejszego Ks. Biskupa Augustyna. (Modlitewnik). Wydanie szóste, Brunsberga 1922
- Z VI — Zbiór pieśni i modlitw dla Dyecezyi Warmińskiej Za rozporządzeniem Najprzewielebniejszego Ks. Biskupa Augustyna. Wydanie szóste, Brunsberga 1922
- Z. II — Zbiór pieśni nabożnych dla wygody pobożnych katolików, za pozwoleniem Zwierzchności Duchownej. Wydanie drugie, poprawione i pomnożone, Sztum 1866
- Z. III — Zbiór pieśni nabożnych dla wygody pobożnych katolików, ułożony za rozkazem najprzewielebniejszego Ks. Biskupa Warmińskiego. Wydanie trzecie, poprawione i pomnożone, Brunsberga 1885
- Z. IV — Zbiór pieśni nabożnych śpiewnik Dyecezyi Warmińskiej. Ułożony za rozkazem najprzewielebniejszego Ks. Biskupa Warmińskiego. Wydanie czwarte z dodatkiem modlitew, Brunsberga 1900
- Z. V — Zbiór pieśni i modlitw dla Dyecezyi Warmińskiej Za rozporządzeniem Najprzewielebniejszego Ks. Biskupa Augustyna. Wydanie piąte, Brunsberga 1914
- Z. V<sub>m</sub> — Zbiór pieśni i modlitw dla Dyecezyi Warmińskiej Za rozporządzeniem Najprzewielebniejszego Ks. Biskupa Augustyna. (Modlitewnik). Wydanie piąte, Brunsberga 1914
- ZGAE — *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ernlands*, Mainz, Braunsberg 1858/1860–1942/1943, Osnabrück 1956/1958–
- ZH — *Zapiski Historyczne*, Toruń 1955–
- ZNKUL — *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin 1958–
- ZO — *Zasady Ogólne Wspólnoty Życia Chrześcijańskiego*

## SKOROWIDZ GEOGRAFICZNY

- Abo (Turko) 85  
Afryka 64, 281  
Agri-dagi (Ararat), góra 68  
Akwin (Aquin) 82, 85, 209, 214, 216, 222  
al-Burullus, jez. 66  
Aleksandria 57, 237, 238  
Aleppo (Halab) 61  
Al Kurna 58  
Allenstein (Olsztyn) 94  
Amascia 68, 69  
America Latina (Ameryka Łacińska) 130  
Ameryka 93, 281, 289  
Amisus (tur. Samsun), port 68  
Amisus, rzeka 68  
Anatolia 67-69  
Ankara 69  
Ankona (Ancona) 126  
Ansarija, góry 61  
Antiochia Pizydyjska 73  
Antyliban, góry 61, 62  
Aquin (Akwin) 92  
Aram (= Syria) 60  
Aram-Naharaim (hebr. dwurzecze, Paddam-  
-Aram) 58  
Ararat, masyw górski i szczyt 58, 68  
Arnon (Wadi Modżib), potok 64  
Asjut 66  
Assuan 65, 66  
— katarakta 65  
Asyria 60  
Arbara, rzeka 66  
Ateny 205  
Atlanta 452  
Austria 283, 400  
Avilla 288, 442  
Augsburg 58, 60, 67  
Awaris 65  
Azja 68, 279  
— Mniejsza 59, 67  
— Zachodnia 62  
Ägypten (Egipt) 65, 69  
Babiak 101, 102, 418  
Babilon 58  
Bafra, półwysep 68  
Bahr al-Ghazal, rzeka 66  
Bahrija, oaza 65  
Balich, rzeka 58, 61  
Balga 84  
Bałtyk, morze 418  
Bangalore 293  
Barada, potok 61  
Baranowicze 423, 425, 428  
Barczewo 101, 102, 119, 148  
Barczewko 101, 102, 111  
Bartag 102, 111  
Basel (Bazylen) 211, 254, 277, 283, 401  
Bazylen 89  
Błut, miejsce, w Deltcie Nilu 65  
Bekaa, dolina 61, 62  
Belweder w Warszawie 14  
Benewent 126  
Bereza Kartuska 423  
Berezya 421, 422  
— rzeka 421, 423  
Berlin 91, 92, 129, 136, 419, 451  
Betesda, sadzawka owcza w Jerozolimie 381  
Betlejem 63, 72, 73, 159, 175, 241  
Beer-Szeba 63  
Biała Podlaska 227  
Białoruś 277, 414, 419, 427  
Białystok 235  
Bielsko-Biała 118, 447  
Bieniewo 108  
Biesowo 101, 102  
Biskupiec Reszelski 102  
Biszynek 102, 108, 119  
Blanki 108

- Bliski Wschód 57, 58  
 Bloestau [?] 118  
 Błonie k. Kutna 417, 428  
 Błonie krakowskie 12  
 Bobrujsk 418, 419, 421–423  
 — Przedmieście Berezynskie 421  
 Bodzentyn k. Kiele 127  
 Boguszewice 423  
 Bologna (Bołonia) 129  
 Bołonia 221  
 Boroszew k. Tezewa 83  
 Borysów 421  
 Brandenburgia, kraina 146  
 Braniewo 79, 82, 84–89, 91–93, 97–100, 102, 103, 105, 107, 119, 133, 147–149, 417, 428  
 Braunsberg (Braniewo) 90, 91, 93, 94, 156, 170, 174, 428, 454  
 Braunsbergae (Braniewo) 99, 451  
 Braunschweig 398, 402  
 „Brama Mekki” (Damaszek) 59  
 Brama Cylicyjska 67  
 Brąswald 101, 102, 111  
 Brindisi 227–229, 231, 235, 244, 246–248, 453  
 Brodnica 425  
 Brody 428  
 Broszki 427  
 Braunsberg (Braniewo) 148  
 Brunsherga (Braniewo) 155, 454  
 Brundisio (Brindisi) 227  
 Bruxelis (Bruksela) 138  
 Butryny 102, 111
- Caicus, rzeka 67  
 Callao 293  
 Cambridge 73, 221, 453  
 Campo Grande 23  
 Canterbury 214  
 Capitol Mall (w Waszyngtonie) 23  
 Carskie Siolo 418  
 Castel Gandolfo 115  
 Cerkiewnik 111  
 Cezarea (Kaýseri) 69  
 Chabur, rzeka 61  
 Charan 58  
 Charge, oaza 65  
 Chartum 66  
 Chwałcein 119  
 Città del Vaticano 130, 274  
 Calcendorff (Klewki) 112  
 Clairvaux 82  
 Coimbra 221  
 Colonia (Kolonja) 106  
 Copenhagen (Kopenhaga) 73  
 Crakowiac (Kraków) 92, 100, 135  
 Czechosłowacja 427
- Czechy 227, 282  
 Częstochowa 14, 43, 44, 46, 245, 447  
 Cylicja 68, 69  
 Çeşnir Köprü 69
- Dachle, oaza 65  
 Daleki Wschód 443  
 Damaszek 61  
 Damielta (Bahr ad-Dumiat), wschodnie ujście Nilu 66  
 Danzig (Gdańsk) 154  
 „Dar Nilu” — poetyckie określenie Egiptu 65  
 Deir es Żor 61  
 Delta Nilu 66  
 Deutschland (Niemcy) 91, 121  
 Długobór 102, 111  
 Dniepr, rzeka 418, 422  
 „Dolne Retenu” — egipska nazwa obszarów między Antylibanem a Eufratem 62  
 Dolny Śląsk 17  
 Dobre Miasto 79, 81, 82, 84, 86, 87, 89, 90, 93, 96, 98, 101, 109, 110, 418  
 Drwęca, rzeka 127  
 Dublin 292  
 Dukor k. Mińska Lit. 418  
 Dumánowszczyzna 421  
 Dunaj, rzeka 411  
 Dywity 102, 111  
 Działdowo 425  
 Dzierżgoń 86  
 Dżebel Ansarija, pasmo górskie 61  
 Dżebel Druz, stepowy region wulkaniczny (= Hauran) 61  
 Dżebel el-Biszri, góry 61  
 Dżebel esz-Szarki, góry 61  
 Dżebel Szaar, góry 61
- Ebal, góra 63  
 Eden, bibl. 378  
 Efez 68, 237, 239  
 Egipt 57, 58, 62, 65, 66, 69, 241  
 — Dolny 65, 66  
 — Górny 65  
 Einsiedeln 249, 250, 252, 254, 256, 258, 260, 451–453  
 Elbing (Elbląg) 122  
 Elbląg 85, 117, 118, 434  
 el-Fajjum, oaza 66  
 — jezioro 66  
 el-Hule, jezioro 64  
 Eldyty 102  
 Emaus 250  
 Eridu 59



- Ernland (Warmia) 90–94, 96, 113, 120–123,  
 153, 154, 156, 170, 174, 176, 196, 201, 453  
 Erzerum 59  
 Eufrat, rzeka 57–59, 61, 62, 67, 69  
 — wschodni 59  
 — zachodni 59  
 Euphrat (Eufrat), rzeka 58, 69  
 Europa 8, 9, 11, 15, 17, 20, 21, 25, 57, 80, 81,  
 98, 128, 272, 281, 283, 299, 310, 311, 324,  
 400, 444  
 — środkowa 115, 224  
 — wschodnia 283  
 — zachodnia 89, 116  
 Ezdrelon (Jizreel), dolina 63
- Faenza 126  
 Farafra, oaza 65  
 Fenicja 60  
 Ferrara 221  
 Finland (Finlandia) 318, 323  
 Finlandia 85, 318, 323  
 Filipiny 289  
 Firenze (Florencja) 129, 134  
 Florencja 126, 134, 221  
 Forlì 130  
 Francja 222, 289, 424  
 Frankowo 102  
 Frauenburg (Frombork) 84, 94  
 Freiburg im Breisgau 129, 248, 250, 265, 275,  
 281, 397, 398, 452  
 Friburg 71  
 Frombork 77, 80–85, 87, 90, 94, 97, 100, 108,  
 110, 117
- Galicja 413, 414  
 Galilea 63  
 Garizzim, góra 63  
 Garwolin 426  
 Gaza 62  
 Gąbin 417  
 Genezaret, jezioro 64  
 Gdynia 88  
 Gdańsk 44, 127, 145–147, 152, 420, 453  
 Głotowo k. Dobrego Miasta 84, 102, 111, 197  
 Głotowo [Głotowo] 119  
 Giboa, góry 63  
 Gierdawy 418  
 Gietrzwałd 102, 106, 111, 119, 155, 432, 434,  
 453  
 Gnesen (Gniezno) 121, 153  
 Gniezno 153, 183  
 Golgota 232  
 Gorzów Wlkp. 71, 237
- Gościkowo 163, 189  
 Gotkowo 111  
 Góra Oliwna 252  
 „Górne Retenu” (Rtnw), egipska nazwa Pales-  
 tyny 62  
 Górny Śląsk 420  
 Górowo Iławeckie 418  
 Góry Efraima (Góry Samarii) 63  
 Góry Pontyjskie 67, 68  
 Góry Samarii 63  
 Göttingen (Getynga) 255, 452  
 Grabowice 426  
 Gramulfkeholmen 86  
 Grecja 29  
 Grenoble 221  
 Gorsendorf 152  
 Gross-Polen (Wielkopolska) 428  
 Gryfia (Greifswald) 146  
 Guttstadt (Dobre Miasto) 90, 91, 94
- Hałab (Aleppo) 61  
 Hales 85  
 Halys, rzeka (dawna nazwa rz. Kizilirmak) 68  
 Handkendorf 112  
 Hattuşas, stolica Hetytów 68, 69  
 Hauran (Dżebel Druz) 61  
 Hebron 63  
 Heidelberg 221  
 Heiligenhal (Świątki) 112  
 Heilsberg (Lidzbark Warmiński) 91, 94, 143  
 Helsinki 126  
 Henrykowo 87, 102, 111  
 Hermon, góry 62, 64  
 Hermus, rzeka 67  
 Hiszpania 290  
 Holandia 321, 322, 334, 444  
 Homs 61  
 Horwał n. Dnieprem 422
- Idken, jezioro 66  
 Iłmęń 421–423  
 Ilma k. Kętrzyna 417  
 Indie 67  
 Innsbruck 402  
 Irak 58–60  
 Iris, rzeka (turecka nazwa Yesil Irmak) 68  
 Irlandia 292, 320, 336, 337  
 Irland (Irlandia) 314, 320, 321  
 Italia 133  
 Itoł 422  
 Izrael 71, 72, 74–76, 250, 266

- Jabbok, rzeka 64  
 Jaffa 62, 63  
 Jasna Góra 12, 16, 17, 29, 31, 34, 280, 283, 289, 291, 411, 433, 434  
 Jalta 427  
 Japonia 293  
 Jarandowo 102  
 Jarmuk, rzeka 64  
 Jarosław 414  
 Jasionka Stasiowa 427  
 Ja-u-da-a-a (Ziemia Judy), asyryjska nazwa Palestyny 62  
 Jazłowiec 411, 414  
 Jerozolima 63, 64, 71, 74, 75, 205, 250  
 Jeruzalem 193  
 Jerycho 73  
 Jeziorany 102  
 Jezioro Wiktoria 66  
 Jizreel (Ezdrelon), dolina 63  
 — miasto 63  
 Jonkowo 111  
 Jordan, rzeka 62, 64, 69, 104  
 Jordania 61  
 Józefów 424  
 Juda, kraina 62  
 Judea 63, 64
- Kadyny 83  
 Kair 66  
 Kaliningrad 84, 93  
 Kalcik 69  
 Kalinkowice 422  
 Kampania, kraina 126  
 Kana Galilejska 245  
 Kanada 290  
 Kanak Su, dolina 69  
 Kan'na (hebr. = Palestyna) 62  
 Kanaan (Kena'an = Palestyna) 58, 60, 67  
 Kapadocja (tur. = Delice Irmak), wschodni teren dorzecza rz. Halys 68  
 Karasum 59  
 Karana 59  
 Karmel, góry 63  
 Katedra Wawelska 12  
 Katowice 284, 290  
 Kayseri (Cezarea) 69  
 Kazimierzowo 422  
 Keban, jezioro 59  
 Kena'an, bibl. nazwa Palestyny 62  
 Kielce 37, 127, 402  
 Kijów 418  
 Kinahhi (hebr. = Palestyna) 62  
 Kiszon (Nahr el-mugatta'), potok 63  
 Kiwity 102, 111
- Kizilirmak („Czerwona Rzeka”) 68  
 Kizzuwatna 68  
 Klasztor Jasnogórski 46  
 Klebark 101  
 Klebark Wielki 111  
 Klewki k. Olsztyna 95, 101, 111, 112  
 Kłębowo 95, 102  
 Kochanówka 102  
 Kock 362  
 Kokujewicze 422  
 Kołno 101, 102, 108  
 Kolonia 221  
 Komarów 426  
 Konstantynopol 235, 236  
 Kostrzycka Słoboda 421  
 Köln (Kolonia) 92, 250, 453  
 Königsberg (Królewiec/Kaliningrad) 84, 91, 93, 109, 122  
 „Kraj Południa”, obszar między Syeną a Memfis (Górny Egipt) 65  
 „Kraj Północy”, obszar między Memfis a Morzem Śródziemnym (Dolny Egipt) 65  
 Krakau (Kraków) 54  
 Kraków 7, 12–14, 23, 24, 30, 31, 33, 35, 49, 53, 54, 84, 85, 93, 95, 99, 103, 105, 112, 119, 127, 129, 135, 139, 146, 150, 156, 172, 192, 198, 221–223, 229, 230, 238, 239, 284, 290, 382, 400, 401, 405, 406, 451  
 — Balice, lotnisko 15, 19, 23  
 Krasnobród 426  
 Kraszewo 102  
 Krechowce k. Stanisławowa 418  
 Krekole 102  
 Krosno 119  
 Krośniewice, majątek 417  
 Królewiec 117, 118, 148, 417  
 Kwiecwo 102, 111, 112  
 Kuckendorf (Nowe Kawkowo) 112  
 Kujawy 420  
 Kulm (Chelmno) 120  
 Kurdystan 58  
 Kutno 417, 428
- Lacquila 137  
 Lamkowo 96, 111  
 Larsa 59  
 Laski k. Warszawy 290  
 Lateran 25  
 Lauro 125, 126, 128  
 Lechowo 102  
 Leer 93  
 Leipzig (Lipsk) 91  
 Lejtycze 421  
 Lemberg (Lwów) 428  
 Leningrad 133

- Leontes (Nahr el-Quasimijje), rzeka 62  
 Leplo 422  
 Lewant 58  
 Liban 62  
 — góry 62, 63  
 Liberati, stadion w Termini 24  
 Licja, kraina 67  
 Lidzbark Warmiński 79, 82, 85, 86, 89, 97, 98,  
 103, 177, 425, 428  
 Lima 293  
 Linköping 86  
 Lipsi (Lipsk) 82, 84, 155, 183  
 Lira 83, 89  
 Lisieux 288  
 Litwa 93, 105, 150, 282, 290, 418, 419  
 Lizbona 227  
 Ljada 422  
 London (Londyn) 67, 73, 74, 204, 205  
 Lourdes 282  
 Lwów 103, 401, 402, 420, 427, 428  
 Lubaczów 427  
 Lubartów 426  
 Lubeka 89  
 Lubelszczyzna 426  
 Lublin 11, 15, 16, 21, 39, 49, 54, 60, 168, 176,  
 177, 181, 190, 195, 196, 221, 225, 227, 293,  
 294, 377, 378, 401, 404, 428, 453, 454  
 Lubomino 101, 102, 108  
 Lund 86  
 Lusiany, majątek grafa Schliebena 150  
 Lutry 102  
 Lycus, rzeka 68
- Lajsy 111  
 Lawice 420  
 Łekno 115  
 Łęczna 426  
 Lotwa 277  
 Łowicz 420  
 Łódź 279  
 Łubianka, dzielnica Moskwy 427
- Maastricht 25  
 Maciejowice 423  
 Madryt 293  
 Magdalena k. Warszawy 433  
 Mainz (Moguncja) 454  
 Malbork 86, 143  
 Małewicze 422  
 Małe Gajany, folwark 421  
 Mantua 126  
 Mariampol 418  
 Mariapoli (Miasto Maryi) 285
- Masowia (Mazowsze) 96  
 Mazurek (Mazury) 121, 122  
 Mat Hu-um-ri (ziemia Omriego) asyryjska nazwa Palestyny 62  
 Mazowsze 96, 426  
 Mazury 116–118, 420  
 Medellin 293  
 Megalopolis 58  
 Megiddo 63  
 Meander, rzeka 67  
 Meksyk 289  
 Melo 380  
 Memel 150, 428  
 Memfis 65  
 Mesopotamien (Mezopotamia) 58, 60, 67, 69  
 Mezopotamia 57–61, 69  
 Middlesex 72  
 Międzyrzec Podlaski 362  
 Mikuláš na Morawach 127  
 Milano (Mediolan) 271, 273, 353  
 Milet 204  
 Misrajim, hebr. nazwa Egiptu 65  
 Mińsk Litewski 418, 420, 421  
 Mińsk Mazowiecki 426, 428  
 Mława 425, 426  
 Murad Dag, staroż. = Dindymus, góra 67  
 Murańce 427  
 Mühlhausen (Gwardijskoje, obw. kaliningradzki) 417  
 München (Monachium) 402  
 Modena 126  
 Modlin 426  
 Mohylew 422  
 Molodeczno 420  
 Monte Cassino 427  
 Monte del Gozo 21  
 Morawy 127  
 Morąg 177  
 Morze Czarne 67, 68, 418  
 Morze Egejskie 67, 68  
 Morze Lota (Bahr Lut), arabska nazwa Morza Martwego 64  
 Morze Martwe 62–64  
 Morze Ślone (Morze Martwe) 64  
 Morze Śródziemne 57, 60–64, 66  
 Moscovia (Moskwa) 134  
 Moskau (Moskwa) 428  
 Moskwa 84, 87  
 Mozyrz 422  
 Mroczenko k. Nowego Miasta Lubawskiego 425
- Nahr Banijas, źródło 64  
 Nahr Dżalud, rzeka 64  
 Nahr el-Asi, rzeka 61  
 Nahr el-Hasbani, źródło 64

- Nahr el-Leddán, źródło 64  
 Nahr el-Quasimijje, rzeka 62  
 Nairobi 23  
 Napoli (Neapol) 130  
 Narzym 425  
 „Naszynnik na szyi Piękności” (= Damaszek) 61  
 Nazaret 29, 31, 35, 37, 210, 241  
 Nazjanz 85, 238  
 Neapol 125, 221, 222  
 Negev, pustynia 63  
 Netherlands (Holandia) 314, 321, 334  
 Neuhausen 60  
 Newark 293  
 Nicea 424  
 New York (Nowy Jork) 65, 71, 73, 75, 92  
 Niemcy 89, 116, 277, 282, 419, 420, 433, 444  
 Niepokalanów 34, 36, 43, 234, 235, 291  
 Nieśwież 423  
 Nil, rzeka 65–67, 69  
 — Biały 66  
 — Błękitny 66  
 — Delta 57, 65, 66  
 Nippur 59  
 Nizniów 414  
 Nola, diecezja 126–128, 139, 140  
 Norway (Norwegia) 313, 318, 325–327, 334  
 Norymberga 84, 89  
 Norwegia 318, 325, 328  
 Nowe Kawkowo 102, 111, 112  
 Nowe Miasto Lubawskie 425  
 Nowiki 422  
 Nowy Dwór Mazowiecki 426  
 Nowy Jork 293  
 Nowy Sącz 414  
 Nowy Targ 17  
 Nyssa 238
- Obwód Kaliningradzki 118  
 Ochotyce 421  
 „od Dan do Berszeby”, bibl. określenie Palestyny 62  
 Odessa 412  
 Okęcie, lotnisko 15  
 Olecko 150  
 Oliwa 86, 146  
 Olsa, rzeka 421  
 Olsztyn 3, 4, 8, 9, 36, 43–47, 84, 85, 87, 88, 90–93, 96, 102, 105, 107, 118, 135, 142, 148, 154, 155, 173, 181, 229, 235, 346, 429, 434, 436, 451, 453, 454  
 Olsztynek 155, 453  
 Oła, rzeka 421  
 Opole 229, 346, 354  
 Opia 110
- Opolszczyzna 17  
 Orient 60  
 Ormeta 79, 85, 92, 102, 110, 418, 428  
 Orontes, rzeka 61  
 Orzechowo 102, 111  
 Osetnik 111  
 Osiek 420  
 Osnabrück 454  
 Ostpreussen (Prusy Wschodnie) 123, 428  
 Otwock 278  
 Oxford 221
- Österreich (Austria) 273
- Paddam-Aram, kraina między Eufratem a Tygrysem 58  
 Paderborn 96  
 Padua (Padwa) 126, 227  
 Padwa 221, 227  
 Pa-la-aš-tu (asyryjska nazwa Palestyny) 62  
 Palästina (Palestyna) 69  
 Palestyna 60–62, 64, 74  
 — środkowa 63  
 Palmyra 61  
 Paluzy 102  
 Pałac Watykański 46, 47  
 Paradyż 163, 189  
 Parczewo 426  
 Paris (Paryż) 73, 210  
 Parisiis (Paryż) 138  
 Paryż 46, 84, 221, 222, 412, 424  
 Pasym 148  
 Patavii (Pawia) 227  
 Pawia 221  
 Pecz (Pécs) 221  
 Peleset, hebr. Palestyna 62  
 Pelplin 86, 193  
 „Perła Wschodu” (= Damaszek) 61  
 Perugia 126, 221  
 Petersburg 418  
 Petropoli 138  
 Petrykozy 425, 426  
 Pieniężno 96, 101, 102, 110, 111, 119  
 Pierzchały k. Braniewa 84  
 Pietraszewo 111  
 I [pierwsza] katarakta na Nilu 66  
 Piłkaly 417  
 Pińsk 428  
 Piotrków Trybunalski 99, 100  
 Piotrowiec 111  
 Piza 221  
 Pizydia, kraina 67  
 Plac św. Piotra w Rzymie 21, 45  
 Pluty 102

- Plazów 427  
 Płock 426, 428  
 Płoskinia 101, 102, 111  
 Poczdam 427  
 Poitiers 239  
 Polen (Polska) 9, 20, 122, 123, 134, 139, 140, 376  
 Polesie 418, 428  
 Pologne (Polska) 47, 91  
 Polonia (Polska) 131, 133, 135, 453  
 Polska 11–19, 29, 43, 44, 87, 89, 92, 93, 99, 104, 105, 116–119, 125–128, 131, 132, 134–139, 148, 150, 168, 176, 177, 190, 197, 222, 223, 227, 229, 271, 272, 276–278, 280–283, 285, 286, 303–306, 330, 339, 341, 342, 359, 362–365, 368, 370–376, 413, 418, 419, 423, 427, 433, 440, 444, 446–449  
 Pomesanien (Pomezania), kraina 92, 121, 122  
 Pomezania 117  
 Pommerellen (Pomorze) 92  
 Pomorze 92, 105, 420  
 Posen (Poznań) 109, 136, 428  
 Porto 386, 395  
 Portugalia 289  
 Potok Egipski 62  
 Powiśle 81, 92, 116–118  
 Poznań 38, 92, 136, 138, 156, 174, 195, 197, 198, 222, 230, 273, 277, 294, 302, 376, 394, 400, 404, 419, 422–424, 428, 451–453  
 Półwysep Arabski 58  
 — Synajski 58, 62  
 Prag (Praga) 120  
 Praga 84, 85, 115, 221, 224, 313  
 Praga, dzielnica Warszawy 150  
 Prague (Praga) 138  
 Pregola, rzeka 118  
 Preußen / Preussen (Prusy) 93, 109, 120–123, 153  
 PRL 7  
 Prowansja, kraina 221  
 Pruska Hławka (Prenßisch Eylau / Bagrationowsk) 417  
 Prusy 85, 103, 115–117, 120, 141, 147, 152  
 — Królewskie 97, 103, 106, 116, 141–145, 152, 153  
 — Książęce 106, 116, 149, 152  
 — Wschodnie 117, 118, 417, 425  
 Przasnysz 105  
 Ptycza, rzeka 421  
 Pułtusk 105  
 Pu-ra-sa-ti, egipska nazwa Palestyny 62  
 Purda 102, 111  
 Pustynia Judzka 63  
 — Syryjska 61  
 — Syryjsko-Arabska 62  
 Pušt-i-Kuh 58  
 Quiecs (Kwiecewo) 112  
 Qumran 72  
 Radostowo 101  
 Radzyń Podlaski 362  
 Rumallah 63  
 Ramsowo 101, 102, 107  
 Rawenna 126  
 Reichenberg 108  
 Regensburg 231  
 Rejowice 426  
 Ren, rzeka 411  
 Reszel 79, 85, 102, 148  
 Riga (Ryga) 121  
 Rimini 126  
 Rocca di Papa 285  
 Rogóz 102  
 Rohaczew n. Dnieprem 418, 422  
 Roma (Rzym) 129, 133, 135, 138, 139, 350  
 Romania, kraina 126  
 Rome (Rzym) 47, 76  
 RP 302, 342  
 Rosetta (Bahr ar-Raszid), zachodnie ujście Nilu 58  
 Rosja 290, 419  
 Rossija (Rosja) 133  
 Rostock 84  
 Rotterdam 85  
 Różynka 111  
 Rössel (Reszel) 91, 105  
 Rudnia 422  
 Rumunia 290, 418  
 Ryga 116, 417  
 Rzeczpospolita 92, 95, 97, 103, 106, 125, 141, 143, 145, 151, 224  
 — Jagiellonów 116  
 Rzeczypospolita 153, 302, 423, 424  
 Rzesza 419  
 Rzym 12, 17, 21, 31, 36, 44, 83, 96, 104, 108, 126, 131–134, 137, 142, 147, 221, 273, 280, 284, 285, 293, 295, 309, 350, 376, 378, 394, 412, 413, 444  
 Saint-Denis 387  
 Sala Klementyńska, Watykan 44  
 Salamanka 221  
 Salzburg 130, 273  
 Samaria, kraina 63  
 Sambor 427  
 Samland (Sambia) 120, 121  
 San, rzeka 411  
 Sandomierz 398

- San Francisco 308  
 Sankt Petersburg 428  
 Santiago de Compostela 21  
 Saron 63  
 Sątopy 101, 102  
 Szweden (Szwecja) 91, 92  
 Scylax, rzeka 68  
 Sebasteia (tur. = Sivas) 69  
 Sekwana, rzeka 411  
 Sętal 96, 102, 111  
 Siedlce 362, 376, 416  
 Siedlce-Opole 362, 420  
 Siena 221  
 Sierpe 425  
 Sinope, rzeka 68  
 Sippar 59  
 Sivas 69  
 Siwa, oaza 65  
 Skandynawia 57  
 Skoczów 447  
 Skokloster 83, 86  
 Skolity 95, 111  
 Sloboda Jakimowska 422  
 Slonim 414  
 Słowacja 277, 282, 290  
 Sluck 423  
 Smyrna 423  
 Sodoma 64  
 Spiżowa Brama 44  
 Stadion Dziesięciolecia w Warszawie 14  
 Stadion Liberati w Terni 24  
 Stanisławów 418  
 Starożytny Wschód 58  
 Stary Sambor 427, 428  
 Stefanów 423  
 St. Gallen 81  
 Stoczek Klasztorny 83  
 Stockholm 73, 92  
 Stolica Apostolska 5, 97, 105, 119, 147, 197,  
 198, 221, 223, 225, 242, 295, 311, 312, 315,  
 316, 345, 349–351, 353, 354, 358  
 Stolica Piotrowa 7, 14  
 Stolica Rzymska 15  
 Stolica Święta 353, 354  
 Strangnäs 83  
 Straszburg 89, 312, 324  
 Stuttgart 60, 67, 254, 454  
 Subat, rzeka 66  
 Suchowola 426  
 Sudan 66  
 Suetia (Szwecja) 91  
 Sułowo 111  
 Syena (Assuan) 65  
 Syjon 72, 184  
 Syria 57, 60–62, 67, 68  
 — Palestyńska 62  
 Syrien (Syria) 60  
 Syrien-Paliistina (Syropalestyna) 58–60  
 Syriusz, gwiazda 66  
 Syropalestyna 57, 69  
 Szweden (Szwecja) 325–327  
 Szafkowo 421  
 Sząbruk 102, 110, 111  
 Szalmia 102  
 Szczecin 95  
 Szczepanów 11, 12  
 Szczytkowice 423  
 Szefela 62  
 Szefele 63  
 Szpital Dziecięcy w Olsztynie 45  
 Sztokholm 83, 86, 134, 135  
 Sztum 155, 177, 454  
 Szulaki 412  
 Szymanów k. Warszawy 414  
 Szwajcaria 47, 283  
 Szwecja 86, 91, 92, 106, 134, 146, 325, 444  
 Ślity 148  
 Świątki 102, 111, 112  
 Świder 278  
 Święta Lipka 52, 93, 119, 148  
 Święte Imperium Rzymskie Narodu Niemiec-  
 kiego 116  
 Święte, jezioro 45  
 Śatt-el-Arab (Zatoka Perska) 56  
 Tadmor, oaza na Pustyni Syryjskiej 61  
 Takammatsu 293  
 ta-mera, starożytna nazwa Egiptu 65  
 Tamiza, rzeka 411  
 Tanis 65  
 Tarnów 116, 234, 273  
 Taurogi (Taurage) 417  
 Taurus, góry 59, 67, 68  
 Tawium 69  
 Tczew 86  
 Tell el-Amarna 62  
 Terni 24, 378, 379, 393  
 Terzili Haman (Basilica Therma) 69  
 Tigris (Tygrys), rzeka 58, 69  
 Til Barsip 59  
 Tipsach 59  
 Tłokowo 95  
 Toruń 87, 91, 92, 128, 222, 305, 306, 308, 310,  
 313, 454  
 Tolkmicko 101, 102, 110  
 Tolkowice 102, 111

- Tomaszów Lubelski 426  
 Toulouse (Tuluza) 453  
 Trewir 416  
 Trujillo 382  
 Trydent 95, 284  
 Trzeci Świat 224  
 Tuchów 58, 65  
 Tuluza 219  
 Turcja 67  
 Turku 85  
 Tuz (Tuz Göli), jezioro 68  
 Tybr, rzeka 411  
 Tygrys, rzeka 57–59, 69  
 Tyniec 127, 128
- U.K. (United Kingdom [of Great Britain and Northern Ireland] — Zjednoczone Królestwo [Wielkiej Brytanii i Północnej Irlandii]) 323  
 Ukraina 282, 412, 419  
 Unikowo 101, 102, 107  
 Uppsala 83, 86, 91–93  
 Ur 59  
 Urartu 58, 60  
 Uruk 59  
 USA 283
- Vatican (Watykan) 47, 129, 130  
 Varsaviae (Warszawa) 92, 135  
 Bratislaviae (Wrocław) 92  
 Västerås 86
- Wadi el-Fara, rzeka 64  
 Wadi ghazze (nahal besor) = Potok Egipski 62  
 Wadi Kelt, rzeka 64  
 Wadi Modżib, potok 64  
 Waltersmühle 112  
 Wan, jezioro 68  
 Wąpnik 102  
 Warmia 81, 82, 84, 86, 87, 89, 90, 92, 93, 95–98, 103, 105–110, 113, 116–119, 141, 145, 147–153, 155, 157, 160, 170–172, 176, 177, 181, 183, 185, 187, 190–192, 196–201, 418, 420, 429, 435, 436, 452  
 Warszawa (Warszawa) 139  
 Warszawa 12, 14, 23, 29–31, 35, 58, 65, 67, 88, 92, 97, 106, 115, 125, 127, 130, 132, 134, 135, 137–139, 145, 150, 151, 168, 204, 205, 209, 210, 230, 231, 237, 272, 283, 288, 290, 292, 293, 304, 310, 312, 320, 339, 342, 349, 352, 376, 378, 382, 385, 390, 394, 399–401, 414, 417–420, 424, 426, 433, 435, 436, 439, 447, 451, 452  
 — Belweder 424  
 — Gdańska (dworzec PKP) 420  
 — Nowy Świat 424  
 — Zamek Królewski 424  
 Waszyngton 23  
 Watykan 31, 33, 46, 96, 126, 204  
 Wenecja 126  
 Wessjoloe (Bałga) 84  
 Wersal 420  
 Węgry 427  
 Więzownia 426  
 Wieczernik 265, 296  
 Wiedeń 84, 126, 221, 292  
 Wielka Brytania 283, 323, 420  
 „Wielka Syria” 60  
 Wielkopolska, kraina 419, 420, 428  
 Wiedeń (Wien) 95, 277, 283, 399  
 Wieprz, rzeka 423, 426  
 Wierzbowo 425  
 Wilanów 424  
 Wilczkowo 101  
 Wileńszczyzna 118, 123, 425  
 Wilno 105, 422, 429  
 Winterberg 157, 452  
 Wisła, rzeka 411, 426  
 Witebsk 422  
 Władypol k. Sambora 427  
 Włochy 43, 44, 46, 67, 139, 227, 280, 281, 283  
 Włocławek 21, 451  
 Wojsławice 426  
 Wołkowysk 420  
 Wołyń 118, 123  
 Wormditt (Ormeta) 428  
 Wozławki 101, 102  
 Wrzesina 102, 111  
 Wrocław 40, 71, 129, 137, 150, 210, 377, 381, 432  
 Wschód 119, 234  
 Wystruć, rzeka 417  
 Wyszogród 426  
 Wyrzysk, majątek gen. W. Andersa 423
- Zabór Pruski 419  
 Zaborczyce 423  
 Zachód 234, 290, 440  
 Zagros 58  
 Zajordania, kraina 62  
 Zakopane 436  
 Zamość 426, 428  
 Zatoka Perska (Šatt-el-Arab) 57–59  
 Ząbki k. Warszawy 290  
 Ziemia Lubuska 17  
 Ziemia Warmińska 150

Ziemię Pruskie 115, 141–145, 152  
Złotówka 427  
ZSRR 427  
Zürich 250, 267, 453

Żarnowice 86  
Żegoty 102, 111

Żłobin n. Dnieprem 422  
Żmudź 150, 417  
Żyrafa, rzeka 66  
Żywice 449  
„Żyzny Półksiężyc”, pas ziem uprawnych na  
Bliskim Wschodzie 57, 61



## SKOROWIDZ NAZWISK

- Aaron 72  
 Abraham 60, 67, 73, 264  
 Abele J. 210  
 Abezier Jan, bp 85  
 Achremczyk Stanisław 97, 98, 107, 113, 142–145, 148, 152  
 Ackermann 445  
 Adam 73, 213, 243, 256, 258  
 Adamski F. 23, 30, 33, 382  
 Adamski Stanisław, bp 88  
 Adolfa Krystyna, córka króla szw. Gustawa Adolfa 83  
 Affaita Karol, kanonik 147, 149  
 Agaton, św., pp 234  
 Akademia braniewska 118, 119  
 Akademia Duchowna filozof.-teolog. w Braniewie 87  
 Akademia Państwowa w Braniewie 87, 89  
 Akademia Sztabu Generalnego w Petersburgu 418  
 Akkadowie zachodniosemiccy 60  
 Akwinata (św. Tomasz z Akwinu) 440  
 Aland K. 136  
 Albert Wielki, św. 85, 86  
 Aleksander de Imola 85  
 Aleksander VII, pp 230  
 Aleksander Wielki (Macedoński) 58, 67  
 Aleksander z Aleksandrii 238  
 Aleksander z Hales 85  
 Allegro J.M. 72  
 Althammer Andreas 85  
 Alumnat w Braniewie 89, 104  
 Ambroży, św. 82, 85, 86, 235, 238  
 Anders Albert, ojciec Władysława 417  
 Anders Elżbieta z d. Tauchert, matka Władysława 417  
 Anders Jerzy por., brat Władysława 423  
 Anders Władysław, gen. 417–428  
 Andersson Margareta 325, 326  
 Andersson Roger 325, 326  
 Andrasz 440  
 Andrzej / Andreas (Thiel), bp 156  
*Anielska-Kolpa Maria* 123  
 Antoni, św. 138  
 Anzelm, bp 82  
 Anzelm z Canterbury, bp św. 118, 206, 214, 255  
 Apostołowie (Piotr i Paweł) 44  
 Arabowie 63  
 Archintas Filip 95  
 Archiwum Akt Nowych Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie 81, 90, 133, 142, 451  
 Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie 90  
 Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie 134, 135  
 Archiwum Prowincji Franciszkanów w Krakowie 135  
 Archiwum Sacrae Congregationi de Propaganda Fide, Rzym 133  
 Archiwum Sacrae Congregationis Sacrorum Rituum, Rzym 132  
 Archiwum Watykańskie 130, 131, 451  
 Archivio di Stato di Firenze 129, 134  
 — Roma 129  
 — Romano Societatis Iesu, Rzym 134  
 Areopagita (Pseudo Dionizy) 255  
 Arias Antoni SJ 103  
 „Arkonía” — korporacja 417  
 Armia Czerwona 83, 87, 118  
 Armia „Modlin” 425  
 Armia „Pomorze” 425  
 Arnold F.X. 403  
 Arguello Kiko 293  
 Arszyński M. 92  
 Arystoteles 85, 86, 204, 223  
 Asyryjczycy 60  
 Atanazy, św. 238  
 ATK (Akademia Teologii Katolickiej) 432, 434, 443, 444  
 August, tyt. cesarzy rzymskich 58

- Augustyn, bp (Bludau) 155, 454  
 Augustyn, pokutujący kapłan 100  
 Augustyn, św. 82, 85, 86, 89, 207, 214, 224, 235, 239, 240, 380, 399  
 Augustyniak U. 137  
 Awicenna (Ibn Sina), arabski lekarz i filozof 83  
 AWS (Akeja Wyborcza „Solidarność”) 363, 364
- Baader F. von 254  
 Babilończycy 60  
 Bacon Roger 223  
 Bajda J., ks. 22, 23  
 Bakanji Izidor 23  
 Bańbula M. 196  
 Bałowie 115  
 Barbara, św. 200  
 Barberini Francesco, kard. 125, 136  
 Barczewski Walenty, ks. 155, 157, 159, 172, 181, 183, 185, 192, 195, 452  
 Baron J. 346  
 Barszczowie, ród, fundatorzy biblioteki 86  
 Barth H. 211  
 Barth Karl 205, 266, 267  
 Bartłomiej z Boroszewa (Boreschow) 83  
 Bartnik Czesław, ks. 14, 15, 17  
 Bartnik S. 222  
 Bartolus de Saxoferrato 85  
 Bartkowski B. 196  
 Barwiński E. 91, 134  
 Bazyli Wielki, św. 238  
 Bączkowski F. 346  
 Bąkowski Jan Ignacy, wojew. pomorski 143, 144  
 Beauregard Olivier Costa de 210  
 Behrendt, autor śpiewników 167, 172, 190  
 Beinert W. 231  
 Belgard, gen. 417  
 Benedyktynki (w Żarnowcu) 86  
 Bender Josef 90  
 Beniamina, ród 63  
 Benik Wawrzyniec 196  
 Bensch Teodor, ks., adm. apost. diec. warm. 87, 431  
 Bernard z Clairvaux, św. 82  
 Beskow P. 73  
 Bethge E. 118  
 Bianchi Cesare Gios, archiwista 128  
 Bianquis T. 60  
 Biandet H. 126  
 Biblioteca Brancacciana di Napoli 130  
 — Capitolare Pescia 130  
 Bibliotheca Capituli Warmiensis Frauenburg 84  
 Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana di Roma 129, 130  
 — Nazionale Centrale di Roma 129
- — di Firenze 129  
 — Vaticana 129, 130, 132  
 Biblioteka Czartoryskich w Krakowie 129  
 — Dekanałna w Orniecie 79, 85  
 — — w Reszlu 79, 85  
 — Katedralna w Gnieźnie 81  
 — — w Krakowie 81  
 — Kapituły Katedralnej we Fromborku 79, 82–84, 86  
 — — Kolegiackiej w Dobrym Mieście 79, 81, 83, 84  
 — Kościelna w Braniewie 79, 86  
 — Królewska w Sztokholmie 83, 86  
 — w Skokloster 83, 86  
 — w Strängnäs 83, 86  
 — Narodowa w Warszawie 135  
 — Ordynacji Zamoyskich 135  
 — PAN w Krakowie 135  
 — Seminarium Duchownego w Braniewie 87  
 — WSDMW w Olsztynie 84, 85, 87, 88, 90, 451  
 — Universitaria di Bologna 129  
 — Uniwersytetu Warszawskiego 136  
 — Uniwersytecka w Lund 86  
 — — w Toruniu 87  
 — — w Uppsala 83, 86  
 — w Braniewie 86  
 — w Västerås 86  
 — Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu 129, 137  
 — Zamkowa biskupia w Lidzbarku Warmińskim 79, 85, 86  
 Biel Gabriel 205  
 Bielawska B. 177, 181, 183, 185  
 Bielawski Z. 402  
 Bielenin J. 400, 440  
 Biliński B. 136  
 Birch-Hirschfeld [-Triller] Anneliese 89, 105, 106, 109  
 Birkenmajer A. 91  
 Bitter H. 91  
 Bitterli Dorotea 277  
 — Peter 277  
 Blachnicki Franciszek, Sługa Boży, ks. prof. 276, 277  
 Blank J. 267  
 Błóżowscy, ród 414  
 Bobbio 445  
 Bober A. 238  
 Boczar J. 400  
 Bodański R. 115, 118  
 Boetticher A. 91  
 Bogusławska 168  
 Boguszewski Stanisław 290  
 Bobie Henryk 85  
 Bolczyk H. 276  
 Bolesław Śmiały 12, 13

- Boll M. 289  
 Bolszewicy 418, 419, 422, 423, 427  
 Bonifacy VIII, pp 83  
 Bombeck Jerzy, kanonik 87  
 — Wawrzyniec 87  
 Bonawentura, św. 85  
 Bonhoeffer Dietrich von, teol. i pastor protestancki 118, 122  
 Bopp L. 402  
 Borawska Teresa 93  
 Borgheze 136  
 Borgiasz Franciszek, św., gen. zakonu SJ 98  
 Born A. van den 58, 60  
*Borzyszkowski Marian*, ks. prof. dr hab. 7–9, 29, 79–94, 99  
 Botterweck G.J. 454  
 Bożek Marek, ks. 432, 435  
 Bożena (?) 45  
 Brachvogel Eugen 91  
 Brandenburczycy 146  
 Brenz Jan 85  
 Breza Teresa 283  
 Bronk A. 225  
 Brown R. 73–75  
 Bryndzyjczyky (św. Wawrzyniec z Brindisi) 246  
 Budziak I. 276, 288, 294  
 Budge Wallis E.A. 65  
 Budzik S. 234  
 Buggenhagen Jan 85  
 Buhl Paul 156, 196  
 Bullinger Jan Henryk 85  
 Bultmann R. 75  
 Bundschuh Emilie 277  
 Burger C. 75  
 Bursztyka Agnieszka 435  
 Bussau Adrian, kleryk 87
- Calvin J. 205  
 Calvo Gabriel SJ 290  
 Cederhjelm Josias (Carl Piper) 85  
 Celestyn I, pp 237  
 Chandwick O. 205  
 Chantal Joanna de, św. 413  
 Charlesworth M.J. 204  
 Charytański J. 404  
 Chet, syn Kanaana 67  
 Chłapowski Kazimierz, ppor 422  
 Choczewski A. 283  
 Cieślak E. 146  
 Cirioli Francesco Maria, internuncjusz 131  
 Clement (Klement) IX, pp 126  
 Collijn I. 91  
 Commendone Jan Franciszek, nuncjusz 149
- Commer Franz 156, 196  
 Copernici Nikolaï (Mikołaj Kopernik) 84  
 Coyne Georg V. o. 225  
 Croce W. 400  
 Cullmann O. 74, 75  
 Cycero 85  
 Cyprjan, św. 224  
 Cyryl Aleksandryjski, św. (św. Cyryl) 238  
 Cyryl, św., patriarcha Aleksandrii 237, 239  
 Cystersi 86, 115  
 Czaja A. 117  
 Czaplicki Stanisław, prob. w Lamkowie 96  
 Czarciański Marek, ks. 435  
 Czerkawski J. 223  
 Czernik Stanisław, proboszcz w Sętału 96  
 Czeżowski T. 223  
 14. Dywizja Wielkopolska 422  
 Czupryński Wojsław, ks. 432
- Dajczak J. 401  
 Dajezer Tadeusz, ks. prof. 288  
 Dalbor Edmund, abp 420  
 Dallapiccola N. 284  
 Dantyszek Jan, bp 85, 89, 93, 95, 196  
 Darowska Karolina, córka Marceliny 412  
 — (z Kotowiczów) Marcelina, bl., przel. gen. Zgrom. Sióstr Maryi Niepokal. 411, 413, 414  
 Darowski Józef, syn Marceliny 412  
 Darwin Karol 223  
 Davies N. 221  
 David (Dawid) 77  
 Dawcewicz Kazimierz, ks. mgr lic. 429, 432, 435  
 Dawid, król żyd. 71–77, 196  
 Dawid, ród 236  
 Dąb-Biernacki, gen. 426  
 Dąbkowski Walentý, ks. 84  
 Dąbrowski Henryk, gen. 422  
 Dąbski, bp 146, 150  
 Dembowski Bronisław, ks. 210, 278  
 Deutschen Ordens (Zakon krzyżacki) 121  
 Deutsche Staatsbibliothek, Berlin 129  
 Dialektycy 205  
 Dichren von 148  
 Dionizy Kartuz 85  
 Dobrzyński M. 295  
 Dobrzyńscy, bracia 115, 120  
 Doeberl M. 91  
 Domański J. 230, 231  
 Dom Dziennego Pobytu „Arka” w Olsztynie 433  
 Dominik, św. 275  
 Dominikanie 84

- Dowbór-Muśnicki Józef, gen. 418, 419  
 Dowództwo Główne Sił Zbrojnych w b. Zaborze Pruskim 419  
 — Obrony Warszawy 424  
 Dragonetti de Tores A. 137  
 Dręzek Cz. 172  
 H. Armia „Narew” 417  
 H. Brygada 8. Dywizji Strzelców 422  
 Dubicki Marian, ks. 432  
 Dujarier M. 294  
*Dukso Piotr*, ks. 429–436  
 Dulling D.E. 72  
 Dupont J. 76  
 Durand 83  
 20. Dywizja Piechoty 425  
 28. Dywizja Piechoty 417  
 217. Dywizja Piechoty 425  
 Dywizjon Artylerii Konnej 426  
 Działyńska M. 321  
 Działyński Jan, kan. 143, 153  
 Działyński Michał, bp 86, 96, 131  
 Dziasek F. 242  
 Dziwisz, ks. 45
- Ebersberg L. v. 227  
 Eck Jan 83, 87  
 Efraima, ród 63  
 Elrem, św. 238  
 Efron 67  
 Egipcjanie 62, 65  
 Eichrodt W. 255  
 Eisenhardt H. 275  
 Eleaci 204  
 Elżbieta, krewna Maryi (św. Elżbieta) 245  
 Elżbieta, św. 200, 232, 240  
 Emanuel (Bóg) 237  
 Emmerich Fabian, kan. 86  
 Epifaniusz, św. 235  
 Episkopat Polski 12, 365–368, 375  
 Erazm z Rotterdamu 85  
 Erlebach Grzegorz, ks. dr, sędzia rotalny 354  
 Esbjörnsson Nils 85  
 Eubel K. 126  
 Euchholz Jakub, proboszcz z Dzierżgonia 86  
 Europejczycy 57  
 Ewa, bibl. 236
- Fabianus, witykus 110  
 Fabri Jan 83  
 Falow, ks. 148  
 Farges 440  
 Farian Marek, ks. 432
- Farruga (Farrugia?) E.G. SJ 229, 234  
 Farrugia E.G. SJ 234  
 Faulhaber Jan, ks. 82  
 Favale A. 278  
 Feliński A. 183  
 Ferber Maurycy, bp 85, 109, 110  
 Filipiak M. 378, 383  
 Filipianie 238, 259, 264  
 Filistyni 61  
 Filon z Aleksandrii 208  
 Finke M. 404  
 Firlej Henryk, bp 131  
*Fitych Tadeusz* 125–140  
 Flawiusz 85  
 Flis J. 58, 67  
 Florian, św. 200  
 Foch, marszałek 420  
 Foerster Fr. 88  
 Fondi E.M. 284  
 Fontini Jan de Petra, dr, król. lekarz 87  
*Fortycki Roman*, ks. SAC 203–212  
 Franciszek Salezy, św. 288  
 Franciszek, św. 275  
 Franciszkanie 86  
 Freundt Achacy, kanonik 82  
 Fronczek Marian, nacz. WUKPPIW w Olsztynie 88  
 Frossard A. 17  
 Fryderyk II, cesarz 221  
 Fuller R. 71  
 Funk Philipp 91
- Gabriel Archanioł 228, 231, 236, 240  
 Gadomski Mathias 101  
 Gudowski W. 402  
 Gajewski Tadeusz 434  
 Galatowie 238  
 Galen(us) Claudius 83  
 Galileo Galilei (Galileusz) 223  
 Galileusz 223  
 Galtier P. 258  
 Galkowski J. 21  
 Garstang J. 67  
 Garrigou-Lagrange R. 440, 441  
 Gatterer M. 402  
 Gdańszczanie 145, 147  
 Gebert Konstanty, red. nacz. „Midrasz” 435  
 Gembiński Wawrzyniec, abp 134, 135  
 Georgius, witykus 110  
 Generalny Inspektorat Kawalerii MSW 424  
 — — Sił Zbrojnych 424  
 Gerard o. OFM Cap 228  
 Giannatelli R. 406  
 Gibaszek Tomasz, ks. 435

- Gierrek Roman, ks. 432  
 Gierowski J.A. 106  
 Giese Tiedemann, kan. 82, 85  
 Gilson E. 205–207  
 Gimnazjum w Braniewie 87  
 Ginetti, ród 128  
 Giussani Luigi, ks. 280, 281  
 Głowa S. SJ 230, 451  
 Główny Urząd Cel w Warszawie 88  
 Gleissner A.G. 401, 402  
 Gogacz M. 34  
 Goldfarb 338  
 Gołbiewski 440  
 Gonder Jacek, ks. mgr 431  
 Górny Jan, ks. dr, dyr. 45, 429  
 Górski Mikołaj, kan. 97  
 Górnicki Paweł, kan. 86  
 Görg M. 58, 61, 62, 65, 453  
 Günter P. 289  
 Graecjan 83, 85, 145  
 Grabski Stanisław 88  
 Granat W. 237–239  
 Gramatowski Wiktor 132, 137  
 Graniz Jan 105  
 Greey 65, 67  
 Grefkowicz A. 278  
 Gregor XV (Grzegorz XV), pp 129  
 Grenzschutz 419, 425  
 Grimme A. 91  
 Grimme Hans 90  
 Grocholewski Zenon, ks. abp prof., prefekt  
     Sygn. Apost. 352  
 Grochowski Achacjusz, bp 131  
 Gronkiewicz-Waltz H. 279  
 Gronowska B. 305, 310, 312, 315, 323, 324, 327  
 Grzebień Ludwik 93  
 Gruchot H. 91  
 Gruda Stanisław Andrzej (pseudonim Karola  
     Wojtyły) 14  
 Grupa Operacyjna Kawalerii 426  
 — — „Tadeusz” 425  
 Grzebień L. SJ 105  
 Grzegorz XV, pp 125, 131  
 Grzegorz IX, pp 83, 222  
 Grzegorz Wielki, św. 89  
 Grzegorz z Nazjanzu, św. 85, 238  
 Grzegorz z Nyssy, św. 238  
 Grzymała Wojciech Ludwik, kan. 83  
 Grzybowski J. 290  
 Grześkowiak A. 312, 316, 317  
 Gubala W. 32  
 Gula J. 21  
 Gulbinowicz Henryk 98  
 Gurney O.R. 67  
 Gustaw Adolf, król szw. 83, 86  
 Gutejczycy 60  
 Guzowski Jan, ks. dr 4, 429, 431, 434  
 Gwardia Szwajcarska 44  
 Haag H. 451  
 Haak H. 306, 315  
 Haarfeld Marcin, ks. 87  
 Häring B. 361, 376  
 Habermas 445  
 Hadrych Z. 104  
 Hadyna M. 181  
 Haller, gen. 420  
 Haluščynskij Theodosius T. EJVR 137, 138  
 Hammisrim, hebr. nazwa mieszkańców Egiptu 65  
 Hammurabi 58  
 Hanowski Jan, ks. 119  
 Harich 453  
 Hartkiewicz Piotr, ks. 432, 435  
 Hattmann Thomas, wityrykus 110  
 Hasmodeusze, ród 71, 72  
 Hatten Andrzej Stanisław, bp 83  
 Hayer A. 290  
 Hayer U. 290  
 Hebrajczycy 67  
 Hedlund M. 92  
 Hegel 268  
 Heinz H. 283  
 Heller M. 223  
 Helwing, dziekan 105  
 Hengel M. 76  
 Hennelowa J. 34  
 Hennig K. 60, 67  
 Henryk (I. bp warmiński wg Bodańskiego) 118  
 Herbart J.H. 401  
 Herman z Pragi, bp 85  
 Hermelin Olof 85  
 Herod, król 187, 241, 266  
 Herodot, historyk gr. 62  
 Herr Ignacy (Francisco Ignatio), ks. 84, 90  
 Hetyci 67–69, 224  
 Hieronim, św. 82, 89, 235, 239  
 Hilary z Poitiers, św. 239  
 Hinri Paul, wityrykus 110  
 Hiob, bibl. 260  
 Hipler Franz 91, 99, 451  
 Hipokrates 83  
 Hipolit Rzymski, św. 238  
 Hircinius Jerzy, ks. 82, 86  
 Hlond August, kard., prymas 119  
*Hochleimer Janusz 95–114*  
 Hofmann P.G. 137  
 Hohenzollern Joseph von, bp 196  
 Hohenzollernowie, ród 117  
 Hokkanen (z Finlandii) 318, 323

- Holewińska-Lapińska E. 306, 307, 312, 328, 329, 333, 335–337, 339, 341, 342
- Horacy 85
- Hosius Stanislaus (Stanisław Hozjusz) 113
- Hozjusz Stanisław, kard. 4, 83, 85–87, 89, 95, 97–99, 104–108, 112, 429
- Hugo/Hugon ze św. Wiktora 86, 207
- Hulecki Mirosław, ks. mgr 429
- Human Jan 105
- Human Mikołaj 84
- Human, prepozyt 105
- Hume David 205, 206, 223
- Huryci 60
- Hutter M. 67
- Huxley Thomas 206
- Ignacy Antiocheński 234
- Ignacy, św. 105, 413
- Ignatowicz J. 322
- Iłczyna Cezary, mgr 429
- Ingoli Francesco, sekr. Kongregacji Rozkrz. Wiary 134
- Innocentius (Inocenty) XII, pp 138
- Ireneusz 234
- Iroszkoci 81
- Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie 8, 43–46, 434, 435, 452
- Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC 447, 449
- Iwanow Jurij Nikołajewicz 84
- Izaak 264
- Izajasz, prorok 236, 253
- Izraelici 64
- Jabłoński M. 99, 106, 113
- Jacek, św. 200
- Jacobson H. 109
- Jaćwiegowie 115
- Jadwiga, św., królowa 200, 222
- Jagiello Władysław, król 222
- Jągłowski Paweł, ks. 432
- Jahwe 72, 237, 255, 260
- Jakub (z tekstu qumrańskiego) 72
- Jan Chryzostom, św. 82, 379
- Jan Chrzyciel, św. 241, 245
- Jan II (w 534 r.) 235
- Jan XXIII, pp 283, 284, 393, 453
- Jan Ewangelista, św. 227, 247
- Jan Kazimierz, król 144
- Jan od Krzyża, św. 288, 440
- Jan, św. 232, 251, 252, 255–257, 259, 264, 267
- Jan III (Sobieski), król 143–146, 150, 152, 153
- Jan Paweł II, pp 5, 7, 8, 11, 12, 14–17, 19, 21–27, 29–32, 34, 36, 37, 40, 44–47, 49, 204, 208, 210–214, 216–218, 225, 271–273, 275, 282–288, 293, 297, 311, 346, 351, 352, 359, 360, 362–365, 375, 383, 385–396, 411, 415, 431, 433–436, 445–449, 451–453
- Janowski W. 96, 108
- Januszek J. 286, 290
- Jasiński Janusz 117, 118, 417–428, 435
- Jasiński Karol, ks. 432
- Jastrzębsey, ród 412
- Jasudowicz T. 305, 308, 310, 312, 315, 323, 324, 327, 336
- Jawień Andrzej (pseudonim literacki Karola Wojtyły) 16, 18
- Jarzębowski L. 92
- Jelowiecki Aleksander o. 412
- Jeremias J. 73
- Jeziorska J. 35
- Jeziński Jacek, bp 115–123, 221–226, 430–432, 434
- Jeźuici 86, 87, 93
- Job, bibl. 253
- Jodko Rajmund, ks. dr 430
- Jodkowski Marek, ks. 432, 433
- Johansen (z Norwegii) 313, 318, 325–328, 334, 338
- Johann Paul (Jan Paweł) II, pp 41
- Johannes Paul (Jan Paweł) II 9, 27
- Johnson M.A. 73
- Jonatan, syn Saula 63
- Josaphat (św. Józafat) Cuncevicii 137, 139
- Jost Urban, ks. 84
- Józef, św. 72, 75, 190, 200, 236
- Józefczyk M. 118
- Jóźwik Andrzej, ks. mgr 430
- Juda, pokolenie 266
- Judasz 266
- Jurewicz A. 117
- Just Andrzej 87
- Justyn, św. 208, 234
- Justynian 85
- Kaczanowski Karol, o. 413
- Kafel Salezy, o. OFMCap. 229
- Kaiper M. 338
- Kajsiewicz Hieronim, o. 412, 413
- Kalinowska J. 100, 109, 113
- Kalinowska Ambrozja, s. dr 430
- Kaller Maksymilian, bp 118, 119, 123
- Kaliński Bernard, ks. 432
- Kalwin 206
- Kamiński Henryk, ks. mgr 430

- Kamiński M. 95  
 Kamiński R. 39, 277, 403  
 Kamolowa D. 92  
 Kanaan, ojciec Heta 67  
 Kaniuga Ludwik, ks. 429  
 Kanizjusz Piotr 87  
 Kant Immanuel 205, 206  
 Kapituła Kolegiacka w:  
 — Dobrze Miasto 84  
 — Głotowo 84  
 — Pierzchały 84  
 Karol Boromeusz, św. 103  
 Karol IV, cesarz 142  
 Karol XII, król szw. 85  
 Karnkowski Stanisław, abp 86  
 Karska Józefa 412  
 Kartezjusz 209, 223  
*Karzel Adam*, „SQL” 4  
 Kasyci 60  
 Katedra Teologii Duchowości ATK 443, 444  
 Katolicki Uniwersytet Lubelski 49, 50  
 Katschner S. 402  
 Katterbach B. 126  
 Kazimierz, św. 200  
 Kazimierz Wielki 222  
 Keegan J. 314, 320, 321, 336, 337  
 Keferstein Halina 92  
 Keller 193  
 Kempen Eggert von, dziekan kapituły 86  
 Kentenich Józef 289  
 Kiedyński, ks. 148  
 Kieliszek Zdzisław, ks. mgr 431, 432  
 Kierkegaard Søren 205, 206  
 Klatt Józef, organista w Gietrzwałdzie, autor  
 śpiewników 155, 157, 164, 166, 167, 169,  
 172–174, 184–186, 190–192, 195–197,  
 200, 453  
 Kledoniusz 238  
 Klemens Aleksandryjski 208  
 Klemens XIV, pp 87  
 Klemp A. 103, 105  
 Klepacki Artur, ks. 432  
 Klimeczuk Zygmunt, ks. dr 430  
 Klinger H. 293  
 Klonowski Teodor 156, 174, 176  
 Klostermann F. 403  
 Klos Jan, ks. 88  
 Klys J. 38  
 Kmicie 421  
 Knobloch Jerzy, ks. 84  
 Knoch O. 237  
 Koch Jerzy 105  
 Kochaniewicz B. 239, 242  
 Kocińska Krystyna, mgr 430  
 Kociński L. 304, 305  
 Kolańczyk K. 349  
 Kolberg Josef 91  
 Kolegium (jezuickie) w Braniewie 89  
*Kolakowska Anna* 21–28  
 Kolakowski Leszek 223, 224  
 Kolo Filozoficzne Studentów KUL 52  
 Komisja Episkopatu do Spraw Apostolstwa  
 Świeckich 53  
 Komitet Badań Naukowych 2  
 Komitet Ministrów Rady Europy 324  
 Komorowska M. 285  
 Komorski Tomasz, ks. 432, 433  
 Konarzewski 420, 421  
 Kongregacja Obrzędów 132, 137  
 Kongregacja do Spraw Wychowania Katolic-  
 kiego 36, 429, 435  
 Kongregacja Soborowa 147  
 Kongres Wiedeński (1815 r.) 411  
 Koniecpolski Remigiusz, bp 131  
 Konwikt w Braniewie 87  
 Kopaliński A. 378  
 Kopeć J. 195, 197  
 Kopernik Mikołaj 82–85, 89, 92, 223  
 Kopiczko Andrzej, ks. dr hab. 93, 96–98, 101,  
 103, 118, 142, 152, 430  
*Kopiec Jan*, bp 411–415  
 Korewa J. 92  
 Korfanty Wojciech 419  
 Korotajowa Krystyna 91  
 Korpus Jazdy Chana Nachiezewańskiego 417,  
 418  
 Korwin Antoni 83  
 Korycki J. 39  
 Koryntianie 243  
 Korzeniowski J. 135  
 Kosinski W. 400  
 Kostka Stanisław, św. 200  
 Kościelny R. 95  
 Kotlarski K. 338  
 Kotowicz Jan, ojciec bł. M. Darowskiej 412  
 Kotowicz Maksymilia z Jastrzębskich, matka bł.  
 M. Darowskiej 412  
 Kotowicz Wojciech, ks. 432, 433  
 Kotowiczowie, ród 411  
 Kowalczyk Józef, abp, nuncjusz 275, 434  
 Kowalczyk St. 210  
 Kowalska Z. 116  
 Kowalski Nicole OMI, ks. 133  
 Kozakiewicz Stanisław, ks. dr 430  
 Kozłowski J. 279  
 Krajewski Adam 101  
 Krajowy Ośrodek Adopcyjno-Opiekunicy TPD  
 342  
 Krasicki Ignacy bp 92  
 Krause I., s. 176, 190, 192, 196, 199  
 Kresowa Brygada Kawalerii 426  
 Kretzmer Jan 86

- Krećki, ks. 200  
 Krieg C. 402  
 Kromer Marcin, bp 83, 86, 87, 89, 93, 96, 99, 100, 104, 105–109, 113  
 Kromer Sebastian, kan. 86  
 Kroon 314, 319, 321, 334  
 Królewskie Katolickie Nauczycielskie Seminarium w Poznaniu 156, 195  
 Krucina J., ks. 377  
 Kruger (właśc.: Krüger), kanonik 149  
 Kruk Erwin 115, 117  
 Krupa A. 227  
 Krupiński J., ks. 195  
 Królikowski Bohdan 11  
 Krüger, kan. warm. 149  
 Krystosik J. 400  
 Krzysztoń Antonina 435  
 Krzyżacy 82, 115, 116  
 Książdz Dyrektor [ks. J. Górny] 44  
 Kubiak Z. 16  
 Kubik W. 401  
 Kukulowicz T. 40  
 Kulbacki Piotr, ks. 432  
 Kułczyński Ignacy 138  
 KUL (Katolicki Uniwersytet Lubelski) 432–434, 449  
 Kunicki Zdzisław, ks. dr 430, 431  
 Kunigk Jan Jerzy, kanonik 83, 87  
 Kuria Metropolitalna w Olsztynie 4  
 Kuria Papieska 89  
 Kuria Rzymska 132, 137, 350, 352  
 Kurdziałek M. 221, 222  
 Kurtzmann L. 136  
 Kutnik J. 198, 199  
 Kutzner M. 92  
 Kuźmicki Ireneusz, ks. 430, 432  
 Kùchler, gen., dow. 3. Armii Niemieckiej 425  
 Kwiatkowski 443  
 Kyrios 263, 266, 267
- Laghi Pio, kard., prefekt Kongregacji Wychowania Katolickiego 435  
 Lamalle E. 134  
 Lancellotti, ród 128, 139, 140, 451  
 Lancellotti Giulia Delfinia, matka Giovanniego Battisty 126  
 Lancellotti Giovanni Battista, w l. 1622–1627 nuncjusz w Polsce 125–140  
 Lancellotti Paolo, ojciec Giovanniego Battisty 126  
 Lancellotti Pietro, książę 128  
 Lang B. 452  
 Lange J.B., drukarz 183  
 Lange Szymon, ks. 84
- Langkammer H.H. 71, 237, 238  
 Langhannigk Jan, kanonik 82  
 Launan (de Lunaw) Maciej, kanonik 82  
 Laurentin R. 73  
 Lauter Krzysztof, ks. mgr 431  
 Leański 130  
 Lech-Chelmińska M. 339, 340  
 Lefrank A. SJ 295  
 Legrand L. 75  
 Lehmann J. 67  
 Leibniz 223  
 Leon XIII, pp 88, 126, 393, 394, 444, 453  
 Lesiński Andrzej, ks. dr 430  
 Leszczyński W., bp 147  
 Lethman Jacobus, wityrykus 110  
 Lewandowska Grażyna 444  
*Lewandowska Izabela 141–154*  
 Lewandowski J. 14  
 Lewi, ród 71  
 Liceum Hosianum w Braniewie 87  
 Lidia, księżna, siostra Pietra Lancellottiego 128  
 Ligeza Mikołaj Spytko, kasztelan 135  
 Lilienthal, ks. 87  
 Lipski Andrzej, bp 131, 136  
 Liwiusz 85  
 Lobbi Jacobus 101  
 Locke 223  
 Lombard Piotr 82, 86  
 Lombardi Richardo SJ 285  
 Lombardus Jan Franciszek 98  
 Lovestam E. 73  
 Loyola Ignacy, św. 288, 294, 295  
 Lubich Chiara 284  
 Ludovisi Ludovico, kard. 128, 132  
 Ludwik z Prus 85  
 Luhmann 445  
 Luter Marcin 85, 205, 255  
 Lühr G. 105
- Łopot J. 402  
 Łazarz 251  
 Łopatka A. 333  
 Łubieński Maciej, bp 131  
 Łubieński Stanisław, bp 131, 136  
 Łukasz, św. 71, 73, 74, 77, 237  
 Łukiańczyk Tomasz, ks. 432, 435
- Mackowicz Anna, dr 430  
 Machay Ferdynand, ks. 88  
 Maczek A. 134  
 Madaliński, bp 150  
 Madej Henryk, ks. 92, 434



- Madejcek Tomasz, ks. 432  
 Maggio W., prowincjał SJ 98  
 Magolewski Stanisław, ks. mgr lic. 430  
 Majewski M., ks. prof. 401, 404–407  
 Majewski Sławomir, ks. mgr 431, 432  
 Majka J. 30, 377, 381–383, 386, 388, 390, 392, 396  
 Małgorzata, św. 200  
 Mańkowski Wacław, ppor., potomek gen. H. Dąbrowskiego 422  
 Marcelina [Darowska], bl. 412  
 Marcin I, pp 234  
 Marek, św. 155, 174, 199  
 Marianański Janusz, ks. prof. 449  
 Markowski M. 222  
 Martelli, nuncjusz 149  
 Martin N. de 30, 31, 38  
 Martin V. 126  
 Martinov J. 138  
 Mary Elżbieta Canori 23  
 Massimo-Lancellotti Francesco, książę, senator 128  
 Mateczak Bartłomiej, ks. 432, 433  
 Matern Georg 91, 96  
 Mateusz z Krakowa 85  
 Mathieu Marie-Helene 282, 283  
*Matysiak Bogdan W.*, ks. 57–69, 430, 431  
 Mazurek F. 386  
 Mazurowski Józef, autor śpiewników 155, 165, 167, 172, 173, 176, 177–179, 181, 183, 184, 186, 187, 191, 193, 196, 197, 200  
 Mazurzy 117  
 Mazzatinti G. 130  
 Mediceo (Medycusze, ród) 129  
 Melanchton Filip 85  
 Melotti L. 228, 236, 237, 239, 243, 244  
 Mencil B. 278  
 Merkelin Jan 85  
 Merten Johannes 108  
 Metody, św. 25  
 Metropolitalne Wyższe Seminarium Duchowne we Wrocławiu 432  
 Metzler J. 133  
 Meynard 440  
 Meysztołowicz W. 130  
 Michalski K. 115  
 Michałowski Jakub 136  
 Michałowski K. 65  
 Michel A. 229  
 Michoń Edward, ks. dr 430  
 Miejska Biblioteka Publiczna im. Raczyńskich w Poznaniu 136  
 Mieszko, król 18  
 Międzynarodowy Komitet Czerwonego Krzyża 310, 453  
 Międzynarodowa Organizacja Pracy 310, 453  
 Mik C. 305, 310, 312, 315, 323, 324, 327  
*Mikolajczak Mieczysław*, ks. 71–77  
 Mikołaj II, car 418  
 Mikołaj, św. 435  
 Mikołaj z Liry 83, 85, 89  
 Młodziankowie, św. 158, 159  
 Minakowski Jerzy 92  
 Ministerstwo Edukacji Narodowej 342  
 Mioduszewski Michał Marcin, ks. 192  
 Misiaszek A., ks. 29  
 Misiaszek K. 35  
 Mistrz z Nazaretu 29, 35  
 Mojżesz 208  
 Mokrzycki B. 172  
 Molli Joanna Beretta 23  
 Mondini 83  
 Montagne Piotr de 83  
 Moszczeńscy, bracia: Andrzej i Władysław 422  
 Motzki A. 91  
 Mrowiec K. 181, 183, 195  
 Mula Marek Antoni da 97  
 Murawski M. 405  
 Muszyńska K. 92  
 Nachieczawański Chan 417, 418  
 Nachitschewanskij Chan 428  
 Naczelna Rada Ludowa 419  
 Naczelne Dowództwo Wojsk Polskich 419  
 Nadolski Ludwik, ks. dr 430, 431  
 Nagórny J. 36  
 Najwyższy Trybunał Sygnatury Apostolskiej 349, 353  
*Nalęcz Jan Zenobiusz* 377–397  
 Napiórkowski S.C. 229, 239, 242  
 Naruszewicz A. 129  
 Narecki Z. 276  
 Narajewski S. 401  
 Narewska Dorota 447  
 NATO 449  
 Nedoncello M. 211  
 Negev A. 60  
 Nestoriusz, patriarcha Konstantynopola 236, 237, 239  
 Neuereiter J. SJ 294  
 Neumann Józef, kanonik 83  
 Neuman Michał, ekonom biskupi 86  
 Newton I. 223, 225  
 Niemcy 90, 117, 417–420, 425–427  
*Niemiro Urszula / Ula* 45, 227–248  
 Nigrinus Bartłomiej, prof. 87  
 Nikodem 8  
 Nikolajewitsch Iwanow Juri 93  
 Nolan B.M. 71  
*Nowak Władysław*, ks. 99, 106, 112, 271–299, 430, 431

- Nowak Z. 106  
 Nowicki W. 276, 283–285, 289, 292, 295  
 Nowodworski Michał, ks. 97  
 Nowogródzka Brygada Kawalerii 425, 426  
 NSDAP 118, 122  
 Nykiel Sylwester 432
- Oblak Jan, ks. dr bp 88, 92, 96, 98, 177, 198, 200  
 Ochraniowicz Barbara 92  
 Ockham Wilhelm/William 85, 205  
 O'Collins G. SJ 229, 234  
 O'Connor E.D. 278  
 Odyniec W. 109, 110, 112  
 Ojciec Reformacji (Marcin Luter) 117  
 Olejnik S. 361, 376  
 Olsson 325, 327  
 Olszowski, bp 146, 150  
 Olsztyński Teatr Lalek 435  
 Omri, król izraelski 62  
 ONZ 308, 310, 313  
 Ordo Saneti Basilii Magni (Zakon św. Bazylego Wielkiego) 453  
 Orlicz-Dreszer Gustaw, generał 424  
 Orygenes 208, 238, 255  
 Osiński Cyprian, ks. 432  
 Ossolińscy 129, 137  
 Ostapowicz Gustaw, generał 419  
 Ostrowski Janusz, ks. dr 429, 430  
 Ośrodek Badania Opinii Publicznej 447  
 Ośrodek Sondaży Społecznych „Opinia” 447, 449  
 Otap M. 196, 197  
 Oxfordczyk [Leszek Kołakowski] 224  
 8. Dywizja Piechoty 425  
 8. Dywizja Strzelecka 425
- Pacholczyk Krzysztof, ks. 435  
 Pallotti Wincenty, św. 296  
 Pallottyni 291  
 Papińska Rada do Spraw Rodziny 26  
 Papiński Uniwersytet Salezjański w Rzymie 444  
 Papież-Polak 14  
 Pascal Blaise 205, 209, 223  
 Pastor Ludwig von 129  
 Paszkowski Marek, ks. mgr lic. 430  
 Patavina Alessandro, komisarz apost. reformato-  
 rów 135  
 Paweł Apostoł, św. 8, 73, 74, 206, 230, 238, 243, 253, 255, 259, 264, 267, 279, 382  
 Paweł VI, pp 23, 44, 225, 293, 445, 452  
 Pawlak 105  
 Pawlak M. 106  
 Pawluk T. 346, 352  
 Pásztor L. 130  
 Pelištim, hebr. nazwa mieszk. Palestyny 62  
 Perrenchio F. 280  
 Perz A. 234, 236  
 Petrarka Franciszek (Francesco Petrarca) 82, 85  
 Petri H. 231  
 Petrovius Georgius 101  
 Petrutius 83  
 Philippe M.D. 236  
*Piasecki Piotr*, o. OMI 439–444  
 Piattoli R. 134  
 5. Brygada Kawalerii „Brody” 425  
 Piątkowski Marian, ks. 278  
 Pico della Mirandola Giovanni 82  
 Piech S. 222  
 Pieronek T. 272, 274  
 I. Armia „Niemen” 417, 418  
 1. Brygada Jazdy Wielkopolskiej 420  
 I. Dywizja Piechoty 417  
 I. Dywizja Strzelców I. Korpusu Polskiego 418  
 1. Korpus Polski 418–420  
 1. Pułk Ułanów Krechowieckich 418, 421  
 1. Pułk Ułanów Wielkopolskich (późniejszy 15. Pułk Ułanów Wielkopolskich / Poznańskich) 420, 422–424, 427  
 Pietkiewicz Stanisław, ks. mgr lic. 430  
 Pietrulewicz H. 91  
 509. Pułk Strzelców 422  
 Pikulik J. 168  
 Piłchowski Czesław 91  
 Piłsudski Józef 419, 423–425, 428  
 Pilat 75, 266  
 Pindel R. 279  
 Piotr Apostoł, św. 7, 12, 73, 230, 234, 237, 243  
 Piotrowski S. 235, 238  
 Pirożyński J. 93  
 Piskorska Józefa, mgr 430  
 Piszcz Edmund, abp 434  
 Pius IV, pp 97  
 Pius XII, pp 242, 383  
 Pius IX, pp 230  
 Pius XI, pp 88  
 Pius V, pp 149  
 Piwarski K. 146  
 Piwowski Władysław, ks. prof. 444, 447–449  
 Platon 85, 204  
 Platonicy 205  
 Pliziński Jan, ks. 108  
 Plotyn 85  
 Plüchl W. 95  
*Płoski Tadeusz*, ks. 301–344  
 Płoszczyński F. 400  
 Pocałujko Piotr, ks. 432  
 Pocałujko Tomasz 435

- Podleś A. 168  
 Podwysocki Jan, ks. mgr 431, 432  
 Polacy 7, 8, 13, 17, 43, 47, 90, 117, 200, 286, 364, 365, 421–423, 427, 447–449  
 Polanco Jan 98  
 Polibiusz z Megalopolis 58  
 Poliklinika w Olsztynie 433  
 Politechnika w Rydze 417  
 Polki 414  
 Polskie Siły Zbrojne (w ZSRR) 427  
 Połomski, ks. 200  
 Pomezkańskie Studium Teologiczne w Elblągu 434  
 Pompedda M. 353  
 Poniatowscy, ród 414  
 Popkes W. 264, 265  
 Popko M. 67  
 Poręba P. 33, 38, 39  
 Potocki A. 29, 272  
 Poulain 440  
 Ptah, bóg egipski 65  
 Ptolomeusz 85  
 Publiczny Ośrodek Adopcyjno-Opiekunicy w Warszawie 342  
 Puchalik J., ks. 439, 440  
*Pyc Marek*, ks. 249–270  
 Pyżalski L. 440  
 Preuck Jan, kanonik 86  
 Protmann Regina, bl. 435, 436  
 Prittwitz H., general niem. 417  
 Prusowie 115  
 Pruszyńska Anna, żona Stanisława 286, 287  
 Pruszyński Stanisław 286  
 Prymas Tysiąclecia (kard. Stefan Wyszyński) 14, 17  
 Przedzimirski Emil, general 425  
 Przybylski 228  
 Przybyła V. 339, 340  
 Pseudo-Dionizy (Areopagita) 85
- Q**  
 Qumrańska sekta 72
- R**  
 Rabczyński Paweł, ks. mgr 433  
 Raczynscy, ród 136  
 Rahner K. 403  
 Rada Europy 309  
 Rada Regencyjna 419  
 Radwan M. 378  
*Radziewicz Halina 11–20*  
 Radziejowski Michał 149, 152  
 Rak R. 197  
 Ramos F.J. 350, 352, 355
- Ratzinger J., kard. 119, 123  
 Rechowicz M., bp 99  
 Reczyński K. 91  
 Redakcja *Studiów Warmińskich* 4  
 Rehagen Tomasz, witykus 108  
 Reich Feliks, kanclerz bpa Ferbera 85  
 Rembowski Sebastian 101  
 Rennenkampf Paweł, gen. 417, 418, 428  
 Riceour Paul 115  
 Richelieu, kard. 137  
 Rietz H., 93  
 Riegenbach E. 254  
 Ringren H. 454  
 Ritzler R. 126  
 Roaf M. 67  
 Romański Paweł, ks. 432  
 Ronbeck 325  
*Ropiak Sławomir*, ks. 155–201, 185  
 Ropiak Stanisław, ks. mgr lic. 430  
 Roqueplo Ph. 210  
 Rosik S. 32  
 Rosjanie 90  
 Rostand J. 210  
 Rota Rzymska 83, 345, 351, 353, 354  
 Roten Armee (Armia Czerwona) 123, 428  
 Rothenhof Hieronim von 87  
 Rowecki Stefan, plk 425  
 Rozalia, św. 174  
 Rozwadowski, ks. 440, 441  
 Rozwadowski Tadeusz, gen. 424  
 Römmel Juliusz, gen. 426  
 Ruch „Światło-Życie” 433  
 Rudnicki Szymon, bp 96, 103, 104  
 Rudnicki Wojciech 84  
 Rudzieński Antoni 135  
 Rusiecki M. 37  
 Rusini — unicy 133  
 Russo Juliusz Cezary 227; zob. św. Wawrzyniec z Brindisi  
 Rybicki R. 29  
 Rydz-Śmigły Edward, gen. dyw. 425, 426, 428  
 Rykaczewski Erazm 138  
 Rykoszewski 104  
 Rylko T. 394, 395  
 Rzymianie 243
- Sacha Władysław Andrzej 4*  
 Sacrae Congregationis Concilii (Św. Kongregacja Soborowa) 131, 132  
 Safian M. 304, 305, 312  
 Sajdak J. 399  
 Salomon, król zyd. 76  
 Salamończuk D. 307  
 Samir, syn Zerrouka 321, 322, 334

- Samsonow Aleksander, gen. 418  
 S. Laurenti a Brudnisio 227; zob. św. Wawrzyniec z Brindisi  
 Sandreau 440  
 Sapiela Jan Stanisław 137  
 Sapiela Lew, hetman litewski 137  
 Sara, żona Abrahama 67  
 Sarnowski 150  
 Sarnowski Paweł, ks. 432  
 Saul, król izraelski 63  
 Savio P. 130  
 Savoia Maurizio di 137  
 Scheel O. 91  
 Schedl C. 58, 65  
 Schenhoff Grzegorz SJ 87  
 Schenk W. 168, 177  
 Scherschel R. 198  
 Schiell Benedictus, wtrykus 110  
 Schlieben, graf, właściciel dóbr Lusiany 150  
 Schlink 91  
 Schmidt Antoni SJ 87  
 Schmidt Gregorius, wtrykus 110  
 Schmökel H. 58, 60  
 Schult Adam O. 434  
 Schulz A. SJ 272  
 Schmitz Otto 76  
 Sculteti Aleksander, kan. 97  
 Sculteti Bernard, kan. 82, 86  
 Sculteti Jan, kan. 82  
 Scultetus, wtrykus 110  
 Sefrin P. 126  
 Semici 60  
 Seminarium Duchowne w Braniewie 87, 89, 106, 119, 133  
 — — w Olsztynie 8, 88, 90  
 — Papieskie w Braniewie 87  
 Semmern Ludwig von 90  
 Seneka 85  
 Serapionis Piotr 83  
 Seweryniak H. 115  
 Sękałski C. 284  
 Sękowska Z. 33  
 70. Pułk Piechoty 422  
 Siedlecki J., ks. autor śpiewnika 156  
 Sienkiewicz H. 421  
 Sienkiewicz J. 196  
 Sigismund III (Zygmunt, król) 139  
 Sikorski Władysław, gen. 422, 424  
 Sinka T. 163, 174, 189, 197  
 Siostry pallotyńki 297  
 7. Dywizja Strzelców 418  
 Skarga Piotr, ks. SJ 103  
 Skeels H.M. 338  
 Skrobaccki Andrzej, dr 110  
 Sławnik Adalbert (św. Wojciech) 115, 120  
 Słonimska J. 272  
 Smolikowski P. 440  
 Smyczyński T. 302, 310, 311, 313, 314, 320, 324  
 Sнопек Paweł, ks. 84  
 Sobieraj Dariusz, ks. mgr 431  
 Sobieski Jan III, król 141, 143–145  
 Sobieski Johann (Jan) III 153, 154  
 Sobieski W., prof. dr 146  
 Sobór Laterański 148  
 — Trydencki 83, 106, 148  
 — Watykański II 7, 17, 22, 31, 33  
 Sojka J. 100  
 Sokrates 29  
 Sokolowski W. 137  
 Sosnowski M.E. 136  
 Söll G. 231  
 Sperl H. 91  
 Spinoza 223  
 Sprenger E. 91  
*Stoga Piotr*, ks. 429, 444–449  
 Stachowiak L. 275  
 „Stanisław”, tytuł poematu K. Wojtyły 20  
 Stanisław ze Szczepanowa, bp, św. 12–14, 19, 200  
 Stanisław, proboszcz z Biskupca 108  
 Starowolski Szymon 103  
 Stawinoga W. 346  
 Stebelski A. 135  
 Steffen Jan, kan. 83  
 Stein Edyta, bl. 14  
 Steinsohn Zygmunt, kan., dr 87  
 Stepa J., ks. 88  
*Stępiak Marian Zdzisław*, ks. 359–376  
 Stockfisch Baltazar, kanonik 82  
 Stoicy 205  
 Strabon 58  
 Strauch Idzi, dr, kaznodzieja, rektor 146, 147  
 Strąkowski H. 60  
 Strömfeldt Reinhold Otto 85  
 Strzeszewski Cz. 347–379, 381–385, 387, 391, 394, 395, 446  
 Saurez Franciszek SJ 229  
 Suehta Irena 92  
 Suenens L.J., kard. 230, 244, 292  
 Sumerowie 60  
 Susza Jakub 138  
 Sutor Szymon 87  
 Sygnatura Apostolska 345, 349, 351–353, 356  
 Sylkustus IV, pp 235  
 Symeon 241  
 Szadowski, ks. 193  
 Szczodry (Bolesław Śmiady, król) 13  
 Szlachowski Edward OFM Cap. 227–229, 453  
 Szembek, bp 163, 189  
 Szeptycki Stanisław, gen. 424  
 Szkoła Katedralna we Fromborku 89

- Szkola Kolegiacka w Dobrym Mieście 89  
 Szkoła Podchorążych Kawalerii 417  
 Szkoła Zamkowa w Lidzbarku Warmińskim 89  
 Szolc Jan Zachariasz, kanonik 142–144, 147–154  
 Szorc Alojzy, ks. prof. zw. dr hab. 93, 96–98, 100, 103, 105–110, 112, 142, 148, 430  
 6. Szwadron I. Pułku Krechowickiego 418  
 Szpital Dzieciocy w Olsztynie 45  
 Szeinko Anzelm Janusz 138  
 Sztumski J. 36  
*Szychmiler Ryszard*, ks. prof. dr hab. 345–358, 430  
 Szwedzi 86, 90  
 Szwedzkie Archiwum Państwowe Rikssarkivet, Sztokholm 135  
 Szwonder Mariusz, ks. 432  
 Szylling, ppłk 421  
 Szymański A., ks. 88  
 Szymusiak J.M. 451  
 Szyszkowski Mikołaj, bp 96, 101, 104, 108, 114
- Śledzianowski J. 23  
 Świącicki, bp 146  
 Święta Kongregacja Nauki Wiary 21  
 Świderkówna A. 58
- Šeptyckij Andreas (Andrzej Szeptycki), metropolita 138  
 Šmurlo Eugne F. 133, 138
- Tacjan 205  
 Tales z Miletu 204  
 Tandecki J. 103  
 Tasso Torquato 137  
 Tatarkiewicz W. 204, 205, 207, 209  
 Tauchert, panięskie nazwisko matki Władysława Andersa 417  
 Teatr Muzyczny „Roma” w Warszawie 435  
 Teodorowicz Józef, abp 88, 411  
 Teofil Antiocheński 359  
 Teresa od Dzieciątka Jezus, św. 288  
 Teresa Wielka (św. Teresa z Avilla) 440–442  
 Teresa z Avilla, św. 286  
 Teresa z Lisieux, św. 288  
 Tertulian 21, 205  
 Tesaloniczanie 379  
 Theiner Augustinus 138  
 Thiel Ambrosius, witykus 110  
 Thomas von Aquin (św. Tomasz z Akwinu) 92  
 Thiising W. 267  
 Tomasz z Akwinu, św. 82, 85, 207–209, 212, 215, 220, 255  
 Torla Kazimierz, ks. mgr lic. 430  
 Tornamira Jan de 83  
 Torres Ludovico e Cosmo de kard. 126, 128, 133, 137  
 Toso Mario 444, 446  
 Trybunał Europejski w Strasburgu 312, 314, 318–325, 327, 334, 336–338  
 Trypućko Józef 91, 92  
 Trzebuchowski P. 390  
 Trzebicki Andrzej, bp 150  
 Trzech Mędrców 93  
 3. Armia Niemiecka 426  
 3. Pułk Dragonów 3. Dywizji Jazdy 417, 418  
 Trzej Królowie 187–189, 193  
 Tuchaczewski, generał 422  
 Turcy 150  
 Turek Józef, ks. dr hab. 430  
 Turek Władysław, ks. dr 92, 430  
 Turgenew Aleksander Ivanovič 138  
 Tyberski Wojciech, ks. mgr 431  
 Tylicki Piotr, bp 96  
 Tymmermann Jakub 106  
 Tyszkiewicz Jerzy, bp 131
- Uchański Jakub 96  
 Ujejski Tomasz, bp 149  
 UNESCO 310  
 Universitätsbibliothek Salzburg 130  
 Uniwersytet Krakowski 106  
 Urban VIII, pp 129  
 Urbanski Stanisław, ks. prof. dr hab. 439–443  
 Urs Hans von Balthasar 249–252, 254–263, 266, 268–270, 451–453  
 Urszula, św. 200  
 Urząd Celny — Poczta Główna w Gdyni 88
- Vacca S. 350  
 Vadianus Joachim 85  
 Valentin Friederike 273  
 Valentinus, witykus 110  
 Vandel A. 210, 211  
 Vanier Jean 282  
 Vermees G. 72  
 Vian Paolo 136
- Wacław, św. 200  
 Walde O. 91

- Walerian, br. OFM Cap 229  
 Warmiacy 105, 167  
 Warmińska Kapituła Katedralna 82, 118  
 Warmińskie Wyższe Studium Katechetyczne  
 w Giętrzewaldzie 434  
 Warschauer A. 136  
 Watzenrode Łukasz, bp 85  
 Wawrzyniec z Brindisi, św. (Russo Juliusz Ce-  
 zary) 227–229, 231, 235, 239, 244,  
 246–248, 453  
 Waza Jan Albert, bp 135  
 Weber A. 283  
 Wehrmacht 426  
 Weisheipl J.A. 222  
 Wejer Herman, proboszcz 86  
 Weksler-Waszkinel Romuald Jakub, ks. dr 430,  
 435  
 Welte 97  
 Welykyj Athanasius G. OSBM 137–139  
 Werner Tomasz, kanonik 82, 86, 89, 91, 93  
 Weron E. 273, 277, 278, 284, 289, 293, 295, 296  
 Westfal Mateusz, ks. 82  
 Wetzler 97  
 Węclawski T. 120, 123  
 Węglewicz M. 401  
 Wężyk Jan/Joannis, bp 100, 131  
 Whitehead Ch. 279  
 Wichert Joannes, wtrykus 110  
*Widziewicz Grażyna 43–47*  
 Wieczorek Włodzimierz, ks. mgr 433  
 Wielgus S. 221  
 Wieszczyński Janusz, ks. mgr lic. 429, 430  
 Wierzełłycki K., abp 414  
 Więcek Wiesław, ks. 434  
 Wiktor, św. 207  
 Will Edmund 91  
 Willmann O. 402  
*Witaba Halina 49–54, 213–219, 390*  
 Wiśniewski Andrzej, ks. 432  
 Wiśniewski J. 100, 109, 113  
 Wiśniewski Sławomir, ks. mgr 431  
 Wiśniowiecki Michał Korybut 144  
 Wiszowaty Edward, ks. dr 430  
 Wit Z. 168, 190, 191, 194, 199, 200  
 Witos Wincenty 424  
 Wojciech, św. (Adalbert) 81, 103, 115, 116, 120,  
 200  
 Wojciechowski Stanisław, prezydent RP 424  
 Wojewódzki Urząd Kontroli Prasy, Publikacji  
 i Widowisk, Delegatura w Olsztynie 88  
 Wojtkowski Julian, bp prof. dr hab. 91, 93, 106,  
 229, 234, 235, 238, 242, 247  
 Wojtyła Karol, kard. 7, 9, 11–14, 16–20, 22, 24,  
 31, 34, 35, 49–54  
 Wojtyśka Henryk Damian, o. 148, 150, 152, 153  
 Wołicki M. 32  
 Woncell Joannes, wtrykus 110  
 Wołkowski J. 378  
 Wołodyjowski 421  
 Wołyńska Brygada Kawalerii 426  
 Woroniecki J., o. 440  
 Wójcik Piotr, ks. mgr 431, 432  
 WSP w Olsztynie 434  
 Wspólnota Liturgicznej Służby Ołtarza 433  
 — Neokatechumenatu 433  
 — Odnowy w Duchu Świętym 433  
 — „Wiara i Światło” 433  
 Wschodnioprusacy 425  
 Wydział Filozofii Chrześcijańskiej KUL 49  
 Wydźga Jan Stefan, bp 83, 108, 141–154  
*Wykręt Wioletta 29–41*  
 Wysocki Marcin, ks. 432  
 Wyszyński Stefan, kard. 14, 15, 17, 88, 291, 385  
 Wyższa Szkoła Wojenna we Francji 424  
 Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii War-  
 mińskiej „Hosianum” w Olsztynie 3, 429,  
 434, 436  
 — — — w Elblągu 434  
 — — — w Siedlcach-Opolu 362  
 Zabarella Franciszek de 85  
 Zabernan Joannes, wtrykus 110  
 Zachariasz 73  
 Zadrożny Tadeusz, ks. mgr 431, 432  
 Zadzik Jakub, bp 131  
 Zakon Krzyżacki 89  
 Zakon Niemiecki NMP (Zakon Krzyżacki) 115,  
 116  
 Zamoyski Tomasz, wojew. kijowski 135  
 Zaniccki Remigiusz, ks. 432, 435  
 Zanthen Jan 98  
 Zaorski F., ks. 99  
 Zapadka Romuald, ks. 432  
 Zawadzki Józef 91  
 Zbąski Jan Stanisław, bp 83  
 Zdaniewicz Witold, ks. prof. 447, 448  
 Zdanowicz Stanisław, ks. prof. dr 93  
 Zdanuk Wojciech, ks. mgr 431, 432  
*Zellma Anna 399–408*  
 Zembzuski T. 447  
 Zerrouk 321, 322, 334  
 Zevini G. 293  
 Zgromadzenie Księży Misjonarzy 192  
 Zgromadzenie Sióstr Maryi Niepokalanej 413,  
 414  
 Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny 430, 436  
 Zgromadzenie Słowa Bożego (Werbiści) w Pie-  
 niężnie 119  
 Zieliński Jacek, ks. mgr lic. 430  
 Ziemia, ks. bp 45

Ziemiński Z. 302  
Zierhoff A. 58  
Zierhoffer A. 67  
Zimmermann Albert 92  
Zimończyk Krzysztof, o. 432  
Zinkiewicz Stanisław, ks. mgr lic. 430  
Zmartwychwstańcy, zakon 413  
Zygmunt III Waza 125, 135

Żebrowska Ewa, mgr 430  
Żeligowski Lucjan, plk 419  
Żołnierkiewicz J., ks. dr 45  
Żórawski Franciszek Kazimierz, kanonik 147  
Żychliński A., ks. 440, 441  
Żydzi 73, 74, 76, 231, 268





## INHALTSVERZEICHNIS

### TAGUNG

AUS ANLASS DES 20. JAHRESTAGES DER PAPSTWAHL JOHANNES PAULS II.  
ZUM APOSTOLISCHEN STUHL

16. Oktober 1998

Pfr. Marian BORZYSZKOWSKI: Der Heilige Vater Johannes Paul II. — ein Hirte und ein Lehrer. Zum 20. Jubiläum der Papstwahl von Johannes Paul II. . . . .	7
Halina RADZEWICZ: „Liturgie der Zeiten“ in „Drei Poemen“ von Karol Wojtyła . . . . .	11
Anna KOLAKOWSKA: Das Prinzip der Aufnahme vom auch zahlreicheren Nachwuchs in der Lehre des Papstes Johannes Paul II. . . . .	21
Wioletta WYKREŃ: Erziehungsaufgaben der Eltern und Pädagogen nach den Aussagen von Johannes Paul II. . . . .	29
Grażyna WIDZIEWICZ: Begegnungen des Instituts für Christliche Kultur mit Heiligem Vater Johannes Paul II. . . . .	43
Halina WISTUBA: Pfarrer Karol Wojtyła, mein Professor an der Katholischen Universität in Lublin (Erinnerungen anlässlich des 20. Jahrestages der Papstwahl)	49

### ABHANDLUNGEN

Pfr. Bogdan W. MATYSIAK: Landeskunde der Länder des „fruchtbaren Halbmonds“	57
Pfr. Mieczysław MIKOŁAJCZAK: Die Gabe der Davidschen Sohnschaft Jesu Christi	71
Pfr. Marian BORZYSZKOWSKI: Hilfe des Buches und Gewalt gegen das Buch als Ausdruck des Guten und des Bösen in der menschlichen Handlung am Beispiel der Geschichte von kirchlichen Bibliotheken in Ermland . . . . .	79
Janusz HOCHLEITNER: Aufgaben der Pfarrgemeinden unter besonderer Berücksichtigung der Funktion von Pfarrern und Pfarrräten in der Zeit der posttridentinischen Kirchenreformierung in Ermland um die Wende des 16. zum 17. Jahrhundert . . . . .	95
Bischof Jacek JEZIERSKI: Krisen und Bedrohungen des Christentums in preußischen Landen . . . . .	115
Tadeusz FITYCH: Die Hauptquellen zur Forschung der Nuntiatur von Giovanni Battista Lancellotti in Polen 1622–1627 . . . . .	125
Izabela LEWANDOWSKA: Jan Stefan Wylzga als kirchlicher Würdenträger und Präsident der preußischen Stände . . . . .	141

Pfr. Sławomir ROPIAK: Kirchengesänge des liturgischen Jahres in Ermland um die Wende des 19. zum 20. Jahrhundert . . . . .	155
Pfr. Sławomir ROPIAK: Die aus den Jahren 1858–1924 stammenden und in den polnischen Gesangbüchern gedruckte Messlieder, Vesper und Andachten für das Bistum Ermland . . . . .	177
Pfr. Roman FORTYCKI SAC: Glauben und Ratio in der Philosophie . . . . .	203
Halina WISTUBA: Überlegungen des Heiligen Vaters Johannes Paul II. in Enzyklika <i>Fides et Ratio</i> . . . . .	213
Bischof Jacek JEZIEŃSKI: Kirche und Universität heutzutage . . . . .	221
Urszula NIEMIRO: Mariologie der Marienpredigten des hl. Laurentius aus Brindisi . . . . .	227
Pfr. Marek PYC: Die Offenbarung der Ehre Gottes im Geheimnis des Kreuzes Jesu Christi nach Hans Urs von Balthasar . . . . .	249
Pfr. Władysław NOWAK: Die Bewegung der religiösen Reformierung der Kirche vor der Jahrtausendwende . . . . .	271
Pfr. Tadeusz PŁOSKI: Ersatz- und Adoptivfamilie angesichts internationaler Normen für Menschenrechte . . . . .	301
Pfr. Ryszard SZTYCHMILER: Kompetenzen der kirchlichen Gerichtshöfe . . . . .	345
Pfr. Marian Zdzisław STEPULAK: Teilnahme der katholischen Kirche am gesellschaftlichen und politischen Leben der Polen im ethischen Bewusstsein der Oberschüler und Oberschülerinnen . . . . .	359
Jan Zenobiusz NAŁĘCZ: Die Arbeit als Akt der Vervollkommung des Menschen und der Welt in der kirchlichen Soziallehre . . . . .	377
Anna ZIELMA: Wissenschaftliche Entwicklung der Katechetik (von katechetischer Methodik bis zur integralen Katechetik) . . . . .	399

## MATERIALIEN UND BERICHTE

Bischof Jan KOPIEC: Aktualität des Lebens und der Lehre von Seliger Marcelina Darowska . . . . .	411
Janusz JASIŃSKI: Der Soldatenweg des Generals Władysław Anders (bis Ende September 1939) . . . . .	417
Pfr. Piotr DUKSA: Die Tätigkeit des Priesterseminars der Ermländischen Kirchenprovinz Hosianum in den Jahren 1998–1999 . . . . .	429

## REZENSIONEN

Stanisław Urbański: <i>Teologia życia mistycznego. Studium Polskiej Mistyki (1914–1939)</i> [Theologie des mystischen Lebens. Studie der polnischen Mystik (1914–1939)] — Piotr PIASECKI, OMI . . . . .	439
Mario Toso: <i>Perspektywy rozwiązania kryzysu państwa dobrobytu w świetle nauki społecznej Kościoła</i> [Perspektiven für die Lösung der Krise des Wohlastandstaats laut der kirchlichen Soziallehre] — Pfr. Piotr SROGA . . . . .	444
<i>Polacy o Papieżu. Z socjologii pielgrzymek Jana Pawła II do Ojczyzny</i> [Polen über den Papst. Aus der Soziologie der Wallfahrten des Johannes Paul II. in die Heimat; hrsg. von W. Zdaniewicz und T. Zembrzuski] — Pfr. Piotr SROGA . . . . .	447

<i>Abkürzungsverzeichnis</i>	451
<i>Geographisches Sachregister</i>	455
<i>Namenregister</i>	465
<i>Inhaltsverzeichnis</i>	481



## SPIS TREŚCI

SYMPOZJUM  
Z OKAZJI 20-LECIA WYBORU JANA PAWŁA II  
NA STOLICĘ APOSTOLSKĄ  
16 X 1998

Ks. Marian BORZYSZKOWSKI: Ojciec Św. Jan Paweł II — Pasterz i Nauczyciel. W dwudziestolecie wyboru Ojca Świętego Jana Pawła II . . . . .	7
Halina RADZEWICZ: „Liturgia dziejów” w <i>Trzech poematach</i> Karola Wojtyły . . . . .	11
Anna KOLAKOWSKA: Zasada przyjęcia także liczniejszego potomstwa w nauczaniu papieża Jana Pawła II . . . . .	21
Wioletta WYKRĘT: Wychowawcze zadania rodziców i nauczycieli w świetle wypowiedzi Jana Pawła II . . . . .	29
Grażyna WIDZIEWICZ: Spotkania Instytutu Kultury Chrześcijańskiej z Ojcem Świętym Janem Pawłem II . . . . .	43
Halina WISTUBA: Ksiądz Karol Wojtyła — mój profesor na KUL. (Wspomnienia z okazji 20-lecia pontyfikatu) . . . . .	49

## ROZPRAWY

Ks. Bogdan W. MATYSIAK: Geografia krajów „żyznego półksiężyca” . . . . .	57
Ks. Mieczysław MIKOŁAJCZAK: Dar synostwa Dawidowego Jezusa . . . . .	71
Ks. Marian BORZYSZKOWSKI: Pomoc książki i przemoc wobec książki jako przejaw dobra i zła w działaniu człowieka na przykładzie dziejów kościelnych bibliotek warmińskich . . . . .	79
Janusz HOCHLEITNER: Zadania wspólnot parafialnych ze szczególnym uwzględnieniem funkcji proboszczów i rad parafialnych w dobie warmińskiej odnowy potrydenekiej na przełomie XVI i XVII wieku . . . . .	95
Bp Jacek JEZIEŃSKI: Kryzys i zagrożenia chrześcijaństwa na ziemiach pruskich	115
Tadeusz FITYCH: Podstawowe źródła do badań nuncjatury Giovanniego Battisty Lancellottiego w Polsce 1622–1627 . . . . .	125
Izabela LEWANDOWSKA: Jan Stefan Wydźga — dostojnik kościelny i prezes Ziemi Pruskich . . . . .	141
Ks. Sławomir ROPIAK: Pieśni kościelne związane z rokiem liturgicznym śpiewane na Warmii na przełomie XIX i XX wieku . . . . .	155

Ks. Sławomir ROPIAK: Msze, nieszpory i nabożeństwa w polskich warmińskich śpiewnikach drukowanych w latach 1858–1924 . . . . .	177
Ks. Roman FORTYCKI – SAC: Wiara i rozum w świetle filozofii . . . . .	203
Halina WISTUBA: Rozważania Ojca Świętego Jana Pawła II w encyklice <i>Fides et ratio</i> . . . . .	213
Bp Jacek JEZIEŃSKI: Kościół a uniwersytet dziś . . . . .	221
Urszula NIEMIRO: Mariologia kazań maryjnych Św. Wawrzyńca z Brindisi . . . . .	227
Ks. Marek PYC: Objawienie chwały Bożej w tajemnicy krzyża Jezusa Chrystusa w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara . . . . .	249
Ks. Władysław NOWAK: Ruch odnowy religijnej Kościoła w perspektywie jubileuszu roku 2000 . . . . .	271
Ks. Tadeusz PŁOSKI: Rodzina zastępcza i rodzina adopcyjna w świetle międzynarodowych standardów praw człowieka . . . . .	301
Ks. Ryszard SZTYCHMILER: Kompetencje trybunałów kościelnych . . . . .	345
Ks. Marian Zdzisław STEPULAK: Udział Kościoła w życiu społeczno-politycznym Polski w świadomości etycznej młodzieży szkół średnich . . . . .	359
Jan Zenobiusz NAŁĘCZ: Praca aktem doskonalenia osoby ludzkiej i świata w nauce społecznej Kościoła . . . . .	377
Anna ZELLMAN: Rozwój naukowy katechetyki (od metodyki katechetycznej do katechetyki integralnej) . . . . .	399

## MATERIAŁY I SPRAWOZDANIA

Bp Jan KOPIEC: Aktualność życia i nauczania Błogosławionej Marceliny Darowskiej 411	411
Janusz JASIŃSKI: Żołnierski szlak generała Władysława Andersa (do końca września 1939 r.) . . . . .	417
Ks. Piotr DUKSA: Działalność Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w latach 1998–1999 . . . . .	429

## RECENZJE

Stanisław Urbaniński: <i>Teologia życia mistycznego. Studium Polskiej Mistyki (1914–1939)</i> — o. Piotr PIASECKI, OMI . . . . .	439
Mario Tosó: <i>Perspektywy rozwiązania kryzysu państwa dobrobytu w świetle nauki społecznej Kościoła</i> — ks. Piotr SROGA . . . . .	444
<i>Polacy o Papieżu. Z socjologii pielgrzymek Jana Pawła II do Ojczyzny</i> ; pr. zb. pod red. W. Zdaniewicza i T. Zembrzuskiego — ks. Piotr SROGA . . . . .	447
<i>Wykaz skrótów</i> . . . . .	451
<i>Skorowidz geograficzny</i> . . . . .	455
<i>Skorowidz nazwisk</i> . . . . .	465
<i>Inhaltsverzeichnis</i> . . . . .	481



NAKLADEM WYDAWNICTWA  
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO  
METROPOLII WARMIŃSKIEJ

ukazały się:

w serii:

**ROZPRAWY NAUKOWE**

1. SŁOWNIK BIOGRAFICZNY KAPITUŁY WARMIŃSKIEJ
2. Ks. Władysław Nowak, MATKA PANA W RELIGIJNOŚCI EWANGELIKÓW PRUS WSCHODNICH
3. Ks. Zdzisław Kunicki, METAFIZYKA *KSIĘGI WYJŚCIA*
4. S. Barbara Gerarda Śliwińska CSC, DZIEJE ZGROMADZENIA SIÓSTR ŚWIĘTEJ KATARZYNY DZIEWICY I MĘCZENNICZY W LATACH 1571–1772
5. Ks. Edward Wiszowaty, ZMARTWYCHWSTANIE. CENTRUM CHRZEŚCIJAŃSKIEGO PRZEPOWIADANIA
6. Ks. Jarosław Michalski, KATECHEZA PARAFIALNA W POLSCE PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II
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”
14. Ks. Bogdan Wiktor Matysiak, ZARYS GEOGRAFII I PREHISTORII STAROŻYTNEGO BLISKIEGO WSCHODU
15. Ks. Alojzy Szorc, DZIEJE WARMII 1454–1660

**STUDIA WARMIŃSKIE**

Rocznik ukazujący się od 1964 roku

**INNE PUBLIKACJE**

1. Ks. Piotr Duksa, MATERIAŁY DO PRACY Z GRUPĄ MŁODZIEŻOWĄ  
*(wydano w koedycji ze Studiem Poligrafii Komputerowej „SQL” s.c. w Olsztynie)*
2. Ks. Piotr Duksa, METODY KATECHETYCZNE
3. Ks. Jan Guzowski, RUCHY I STOWARZYSZENIA KATOLICKIE W ARCHIDIECEZJI WARMIŃSKIEJ



w serii:

**SUPLEMENT HOZJAŃSKI****SERIA HISTORYCZNA**

1. WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE „HOSIANUM”. ZARYS DZIEJÓW
2. 50 LAT W SŁUŻBIE KOŚCIOŁOWI. WARMIŃSKIE WYŻSZE STUDIUM KATECHETYCZNE
3. Ks. Alojzy Szorc, KOLEGIUM JEZUICKIE W BRANIEWIE I JEGO KSIĘGOZBIÓR

**SERIA BIOGRAFICZNA**

1. Ks. Wł. Turek, KSIĄDZ INFULAT ANTONI JAGŁOWSKI
2. S. Ambrozja J. Kalinowska OSB, PROSTO NA KRZYWYCH LINIACH. Życie i działalność M. Jadwigi Kuleszy OSB
3. Jan Chłosta, KSIĘŻA TRUDNYCH CZASÓW
4. S. Klara K. Staszczak OSB, DROGI OPATRZNOŚCI BOŻEJ

**SERIA PASTORALNA**

1. KOŚCIÓŁ W CZASACH PRZEMIAN. SZANSE I ZAGROŻENIA
2. Abp Edmund Piszcz, KAZANIA PARYSKIE
3. CZŁOWIEK SUMIENIA
4. JEZUS CHRYSZTUS. TERTIO MILLENIO ADVENIENTE...
5. DUCH ŚWIĘTY. TERTIO MILLENIO ADVENIENTE...

**SERIA TEOLOGICZNA**

1. Ks. bp Jacek Jezierski, CHRYSSTOLOGIA
2. MISYJNE ZADANIA KOŚCIOŁA W POLSCE
3. Ks. Mariusz Szram, ORYGENES O KAPŁAŃSTWIE

**SERIA KANONISTYCZNA**

1. Ks. Ryszard Sztuchmiller, OSOBOWOŚĆ KANDYDATA DO MAŁŻEŃSTWA
2. Ks. Michał Tunkiewicz, MŁODZIEŻ A OBOWIĄZKI MAŁŻEŃSKIE

---

Poszczególne pozycje można nabyć na miejscu w Seminarium Duchownym w Redakcjach  
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%.

---