

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XXXVII (2000)

CZEŚĆ 1.

ISSN 0137-6624

WYDANO PRZY POMOCY FINANSOWEJ
KOMITETU BADAŃ NAUKOWYCH

STUDIA WARMIŃSKIE

TOM XXXVII (2000)

CZĘŚĆ 1.

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE METROPOLII WARMIŃSKIEJ
„HOSIANUM”
OLSZTYN 2000

Redaktor naczelny — Ks. Jan GUZOWSKI

ADRES REDAKCJI
10-900 Olsztyn, ul. Kard. St. Hozjusza 15
tel. (0-89) 523 89 84; fax (0-89) 523 86 45

Wydano za zgodą Kurii Metropolitalnej w Olsztynie

Olsztyn, dnia 16 marca 2000 roku
Nr 293/00

Redakcja techniczna, opracowanie skorowidzów
Władysław A. SACHA

Opracowanie graficzne okładki, reprodukcje ilustracji
Adam KARZEL

ISSN 0137-6624

Wydawca:
Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej
„HOSIANUM”

VII COLLOQUIA MEDIAEVALIA
TRWAŁE WARTOŚCI ŚREDNIOWIECZA
OLSZTYN, 18–19 IX 1999

**VII COLLOQUIA MEDIAEVALIA
TRWAŁE WARTOŚCI ŚREDNIOWIECZA
OLSZTYN 18–19 IX 1999**

Kolejne, VII *Colloquia Mediaevalia*, odbyły się 18 i 19 września 1999 r. w Olsztynie. Zostały przygotowane i zorganizowane staraniem Instytutu Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie. Miejszem obrad było gościnne Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej *Hosianum* w Olsztynie. Tematem zasadniczym naukowego spotkania VII *Colloquia Mediaevalia* było zagadnienie trwałych wartości Średniowiecza.

Przybyłych Mediewistów z uniwersytetów: Krakowa, Lublina, Łodzi, Warszawy, Poznania, Olsztyna, Konstancji i Salzburga powitał ks. prof. dr hab. Marian Borzyszkowski, dyrektor Instytutu. Słowo wstępne wygłosił ks. prof. dr hab. Alojzy Szorc, dziekan Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

Program VII *Colloquia Mediaevalia* wypełniły referaty i komunikaty:

Referaty:

- Prof. dr hab. M. Markowski, PAN, Oddział Kraków: Trwałość średniowiecznej idei uniwersyteckiej.
- Prof. dr H. Kohlenberger, Universität Salzburg: Konzil und Universität am Ende des Mittelalters.
- Dr A. Fijałkowski, Uniwersytet Warszawski: Ocena wartości i przydatności pracy intelektualnej w XIII wieku — na podstawie pism Wincentego z Beauvais OP († 1264).
- O. dr hab. St. Bafia, PAT Kraków: Papież Sylwester II: doktryna o wartości natury na przełomie I i II tysiąclecia.
- Ks. prof. dr hab. M. Zahajkiewicz, KUL: Trwałe wartości średniowiecznej liturgii.
- Dr T. Wunsch, Universität Konstanz: Mittelalterliche Anfänge der Parliamentsgeschichte. Heiliges Römisches Reich und Polnisch-Litauische Union im Vergleich.
- Bp prof. dr hab. Julian Wojtkowski, UWM Olsztyn: Średniowiecze w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* 1992.

- Ks. prof. dr hab. M. Borzyszkowski, UWM Olsztyn: *Filozofia Średniowiecza* w encyklice Jana Pawła II *Fides et ratio* 1998.
- Dr E. Jung-Palczewska, Uniwersytet Łódzki: *Natura more geometrico*. Średniowiecze jako pośrednik w recepcji matematyki greckiej dla potrzeb fizyki.
- Dr M. Gensler, Uniwersytet Łódzki: *Ratio et fides*. Granice zastosowania rozumu w interpretacji prawd wiary w kwestiach kwodlibetalnych Henryka z Gandawy.
- Prof. dr hab. B. Kürbis, UAM w Poznaniu: *Słowo w kulturze Średniowiecza*.

K o m u n i k a t y

- Mgr R. Podkoński, Uniwersytet Łódzki: *Infinitas mathematicorum et theologorum*. Ujęcia nieskończoności w *Komentarzu do Sentencji* Ryszarda Kilvingtona.
- Mgr A. Gogacz, Uniwersytet Łódzki: Kryteria naukowości w koncepcji Rogera Bacona i Francisa Bacona.
- Mgr R. Kępa, Uniwersytet Łódzki: Interpretacja czy nadinterpretacja? Rozwiązanie problemu różnicy między istnieniem a istotą u Idziego Rzymianina.
- Dr J. Hochleitner, UWM Olsztyn: Funkcje średniowiecznych dzwonów jako przejaw procesu sakralizacji przestrzeni kulturowej.

Obrady i dyskusje były prowadzone w językach: polskim, niemieckim, angielskim i po łacinie.

W wygłoszonych referatach i komunikatach podejmowano tematy idei uniwersyteckiej i rozwoju instytucji demokratycznych, nauczania i liturgii, przestrzeni sakralnej. Omawiano miejsce filozofii, teologii, prawa, matematyki i fizyki w nauce Średniowiecza. Szeroko potraktowano problematykę źródeł poznania, mianowicie wiary i rozumu, ich wzajemnych relacji.

W referatach, a szczególnie w żywej dyskusji, zwracano uwagę na intelektualny i kulturalny dorobek Średniowiecza, z którego korzystają współczesne pokolenia.

Średniowiecze stanowi pomost i kontynuację od kultury grecko-rzymsko-chrześcijańskiej do naszych czasów. Trwają po dziś wypracowane przez Średniowiecze typy i formy nauczania, zwłaszcza jej najwyższa, jaką jest uniwersytet. Korzystamy również z innych instytucji, wypracowanych przez Średniowiecze, do których należą początki parlamentaryzmu. Demokracja była funkcją, nie zaś drogą dochodzenia do prawdy i okazją do narzucania stanowiska ze strony większości.

Przy omawianiu filozofii i teologii zwracano wielokrotnie uwagę, iż Średniowiecze opierało dochodzenie do prawdy o światcie na wierze i rozumie. Nie wyłączało i nie ograniczało wiary i Objawienia Bożego w poznawaniu świata. Filozofia Średniowiecza na przykładzie św. Anzelma z Canterbury i św. Tomasza z Akwinu ujmowała we właściwych proporcjach stosunek wiary do rozumu i ukazywała potrzebę rozumowego poszukiwania prawdy ostatecznej, a więc sensu istnienia i ludzkiego życia i to w wymiarze transcendentalnym. Z tego okresu pochodzi większość pojęć filozoficznych, etycznych, układ wzajemnych odniesień między wiarą i rozumem, a także koncepcja samej matematyki i niektórych

dziedzin fizyki. Tych czasów sięgają również średniowieczne tradycje słowa mówionego i pisanego. Człowiek wyrażając swą myśl przez słowo, pracując nad nim, kontynuował dzieło boskiego stworzenia w formie kultury ludzkiej. Wiele wypracowanych przez Średniowiecze pojęć teologicznych weszło do uchwał Soboru Watykańskiego II i do sformułowań Katechizmu Kościoła Katolickiego. W Średniowieczu wykształciły się również początki liturgii pastoralnej.

W sobotę, 18 września wieczorem uczestników *VII Colloquia Mediaevalia* podejmował u siebie ks. dr Jan Guzowski, rektor Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej *Hosianum* i prodziekan Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

W niedzielę, 19 września obrady rozpoczęły się koncelebrowaną mszą św. w kaplicy seminaryjnej pod przewodnictwem Arcybiskupa Metropolity Warmińskiego dr. Edmunda Piszczka, który wygłosił również homilię. We mszy św. modlono się za zmarłych ostatnio Mediewistów, szczególnie za ś.p. Aleksandra Gieysztorę, ks. Jerzego Wolnego, Pawła Czartoryskiego, Jerzego Zatheya, Łucję Okulicz-Kozaryn.

Następne *VIII Colloquia Mediaevalia* na temat: *Przemijanie*, zaplanowano na 15–16 IX 2001.

**VII COLLOQUIA MEDIAEVALIA,
BLEIBENDE WERTE DES MITTELALTERS
OLSZTYN 18. u.–19. IX 1999**

ZUSAMMENFASSUNG

Am 18. u.–19. September 1999 fanden die *VII. Colloquia Mediaevalia* in Olsztyn (Allenstein) statt, die vom Johann Paul II. Institut der Christlichen Kultur in Zusammenarbeit mit dem Ermländischen Priesterseminar *Hosianum* und der Theologischen Fakultät der Universität zu Olsztyn organisiert wurden.

Das Rahmenthema dieser *VII. Colloquia Mediaevalia* lautete: BLEIBENDE WERTE DES MITTELALTERS.

Während dieser Tagung wurden folgende Vorträge und Berichte gehalten:

Referate:

- Prof. Dr. habil. M. Markowski, Polnische Akademie der Wissenschaften, Abteilung Kraków: Die Lebensdauer der mittelalterlichen Universitätsidee.
- Prof. Dr. H. Kohlenberger, Universität Salzburg: Konzil und Universität am Ende des Mittelalters.
- Dr. A. Fijałkowski, Universität Warszawa: Die Beurteilung des Wertes und der Brauchbarkeit der intellektuellen Arbeit im 13. Jahrhundert in den Schriften von Vincent von Beauvais OP († 1264).
- Dr. habil. St. Bafia, Päpstliche Theologische Akademie, Kraków: Die Lehrmeinung Papst Silvesters II. (Gerbert von Aurillac) über den Wert der Natur, an der Wende vom 1. zum 2. Jahrtausend.
- Prof. Dr. habil. M. Zahajkiewicz, Katholische Universität Lublin: Dauerhafte Werte der mittelalterlichen Liturgie.

- Dr. T. Wunsch, Universität Konstanz: Mittelalterliche Anfänge der Parlamentsgeschichte. Heiliges Römisches Reich und Polnisch-Litauische Union im Vergleich.
- Bischof Prof. Dr. habil. Julian Wojtkowski, Universität Olsztyn: Das Mittelalter im *Katechismus der Katholischen Kirche* von 1992.
- Prof. Dr. habil. M. Borzyszkowski, Universität Olsztyn: Die mittelalterliche Philosophie in der Enzyklika *Fides et ratio* 1998.
- Dr. E. Jung-Palczewska, Universität Łódź: *Natura more geometrico*. Das Mittelalter als Vermittler in der Rezeption der griechischen Mathematik für den Bedürfnisse der Physik.
- Dr. M. Gensler, Universität Łódź: *Ratio et fides*. Die Grenzen der Anwendung der Vernunft bei der Interpretation der Glaubenswahrheiten in den *Quodlibeta* des Heinrich von Gent.
- Prof. Dr. habil. B. Kürbis, Universität Poznań: Das Wort in der Kultur des Mittelalters.

Berichte:

- Mgr. R. Podkoński, Universität Łódź: *Infinitas mathematicorum et theologorum*. Die Auffassungen der Unendlichkeit im Kommentar zu den Sentenzen des Richard Kilvington.
- Mgr. A. Gogacz, Universität Łódź: Die Kriterien der Wissenschaftlichkeit in den Anschauungen von Roger Bacon und Francis Bacon.
- Mgr. R. Kępa, Universität Łódź: Interpretation oder Überinterpretation? Die Lösung des Problems vom Unterschied zwischen Existenz und Essenz bei Aegidius Romanus.
- Dr. J. Hochleitner, Universität Olsztyn: Die Funktion der mittelalterlichen Glocken als Symptom für den Übergang von Kulturraum zum Sakralraum.

TRWAŁOŚĆ ŚREDNIOWIECZNEJ IDEI UNIWERSYTECKIEJ

W dziejach europejskiej kultury nauczania nie tylko symboliczne, lecz także szczególne znaczenie posiada rok 529. W tym bowiem roku chrześcijański cesarz Justynian wydał edykt zamknięcia istniejącej przez dziewięćset lat Akademii Platońskiej w Atenach. W ten sposób zakończyła swoją dydaktyczną działalność ważna instytucja filozofii pogańskiej, z której promieniował najpierw platonizm a potem neoplatonizm. W tym samym roku św. Benedykt z Nursji założył klasztor na Monte Cassino, który dał początek benedyktyńskim szkołom, które odegrały historyczną rolę w procesie przejścia od szkolnictwa starożytnego do średniowiecznego, od myśli pogańskiej do chrześcijańskiej.

W 535 roku uczeń i kontynuator naukowego przedsięwzięcia Boecjusza i zajmujący się oświatą na dworze Teodoryka — Kasjodor i papież Agapet I¹ powzięli zamiar założenia w Rzymie uniwersytetu według wzorów aleksandryjskich w Persji w Nisibis² i Dżundiszapurze i w Syrii w Resaina i Kinnesrin. W tych ostatnich ośrodkach przełożono na język syryjski dzieła Arystotelesa. Wprowadzony w 622 roku przez Mahometa islam wprawdzie wyparł chrześcijaństwo z niektórych terenów, ale zatrzymał Arystotelesa. Niestabilna sytuacja polityczna i niedostateczny rozwój szkolnictwa zachodniego uniemożliwiły wprowadzenie w życie tej pierwszej zachodniej idei uniwersyteckiej. To niepowodzenie zaważyło także na tym, że Kasjodor porzucił karierę polityczną i wraz ze swoją ogromną biblioteką przeniósł się do odosobnionego *Vivarium*, by chociaż w ciasnej celi klasztornej ratować resztki ocalałego dorobku kultury antycznej, zwłaszcza zaś grecko-rzymskiej poezji, filozofii i historii³.

Niedoszły plan zrealizowania pierwszego uniwersytetu w Rzymie sprawił, że pod tym względem Bliski Wschód wyprzedził łańciński Zachód. Po wybudowaniu około 972 roku przez Fatymidów wspaniałego meczetu al-Azhar we wschodniej części Kairu ufundowano wnet w nim instytucję naukową, która przeszła do historii

¹ Papież Agapit względnie Agapet I (13 maja 535 – 22 kwietnia 536) pochodził z rodziny arystokratycznej. Był wykształcony. Posiadał bibliotekę z pismami ojców Kościoła. Został ogłoszony świętym. Zob. J.N.D. Kelly, Encyklopedia papieży, przełożył i uzupełnił T. Szafrański, Warszawa 1997, s. 86.

² J. Abfalg, Nisibis, Schule v., w: Lexikon des Mittelalters, VI, München, Zürich 1993, kol. 1200–1201; P. Thora, Nisibis, w: Lexikon des Mittelalters, VI, jw., 1993, kol. 1200.

³ J. Pieper, Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej, przeł. T. Brzostowski, Warszawa 1963, s. 37.

szkolnictwa jako uniwersytet al-Azhar. Początkowo jego głównym celem było tylko szerzenie znajomości prawa szyickiego i języka arabskiego. W 988 roku formalnie zakończyła się jego organizacja⁴. Do niej bardzo przyczynił się Jakub ibn Killis (zm. 991), który był pochodzenia żydowskiego, a po przyjęciu islamu za wierną służbę został wezyrem kalifa 'Aziza i od 980 roku był profesorem w al-Azhar. Podstawową jednostką organizacyjną nauczania muzułmańskiego stanowiła tzw. *halka*, czyli swego rodzaju zebranie złożone z mistrza i grupy uczniów. Charakterystyczną cechą ogólnomuzułmańskiego uniwersytetu al-Azhar było to, że kalif mianował profesorów, wyznaczał im regularne i to wysokie pensje, aby mogli zajmować się tylko pielęgnowaniem nauki, dał do ich dyspozycji specjalny budynek na mieszkanie i ponadto obdarzał ich jeszcze co roku bogatymi darami. Państwo pokrywało nie tylko wydatki profesorów, lecz także studentów muzułmańskich i zapewniało im mieszkanie w bursach. Przy tym każda grupa narodowościowa mieszkała w oddzielnym skrzydle. Nauczanie zasadzało się na czytaniu i komentowaniu dzieł klasycznych. Do nauczanego prawa, teologii i języka arabskiego dołączono wnet takie antyczne nauki świeckie jak: filozofia, przyrodznawstwo, matematyka, astronomia, medycyna i poezja. Uniwersytet al-Azhar cieszył się przez długi okres ogromnym prestiżem. Do niego bowiem ściągali studenci i profesorowie z różnych stron świata arabskiego i muzułmańskiego. Z arabskiej części Hiszpanii do Egiptu przybył nawet żydowski filozof i lekarz Mojżesz Majmonides (Musa ibn Majmun, zm. 1204).

W 1005 roku kalif Hakim założył drugą podobną instytucję naukową, zwaną Dar al-Hikma, czyli Domem Mądrości. Był to zarazem uniwersytet, spełniający funkcje dydaktyczne, jak i akademія z olbrzymią biblioteką liczącą około stu tysięcy rękopisów z cennymi dziełami naukowymi z różnych dziedzin wiedzy, co umożliwiała badania naukowe⁵. W ten sposób koncepcja uniwersytetów al-Azhar i Dar al-Hikma wyprzedziła pod pewnymi względami ideę średniowiecznego uniwersytetu łacińskiego Zachodu.

Gdy w drugiej połowie XI wieku wskutek wzmożonych rozruchów osłabła znacznie działalność dydaktyczno-naukowa zarówno al-Azhar jak i Dar al-Hikma w świecie arabskim, to w następnym stuleciu powstała zachodnio-chrześcijańska idea uniwersytetu. Sama nazwa *universitas*⁶ miała początkowo różne znaczenia⁷. Dopiero później odnosiła się ona do nowej korporacji bądź to samych uczniów, bądź do nauczycieli i uczniów, której inicjatorem byli oni sami⁸. Wyrażenie *universitas* pojawiło się po raz pierwszy bodajże w piśmie papieża Innocentego III z przełomu 1208 i 1209 roku⁹. W tym czasie miała ona znaczenie socjologiczne.

⁴ Al-Azhar, w: The New Encyclopaedia Britanica, I, Chicago 1979, s. 189.

⁵ J. B i e l a w s k i, L. D a b r o w s k i, Meczet al-Azhar, w: Mały słownik kultury świata arabskiego, Warszawa 1971, s. 351–355.

⁶ H. R a s h d a l l, The Universities of Europe in the Middle Ages, ed. P o w i c k e F.M., E m d e n A.B., I, Oxford 1987, s. 4–6.

⁷ Użyte w średniowiecznych dokumentach uniwersyteckich wyrażenia *universitas, corpus, collegium, societas, communio, consortium* mają na ogół to samo lub zbliżone znaczenie. Zob. F. I s e n m a n n, Universitas, w: Lexikon des Mittelalters, VIII, München, Zürich 1997, kol. 1247–1248; E. P i t z, Universitas civium, w: Lexikon des Mittelalters, VIII, jw., kol. 1248–1249.

⁸ J. V e r g e r, Universität, A. Westen, w: Lexikon des Mittelalters, VIII, jw., kol. 1249.

⁹ O. W e i j e r s, Terminologie des universités au XIII^e siècle, Roma 1987, s. 18.

Utworzono ją bowiem na wzór istniejących cechów rzemieślniczych. Był to dobrowolnie i wspólnie zorganizowany związek ludzi tworzących jedność i posiadających określone prawa. Jego członkowie wykonywali wspólnie tę samą pracę. Do uniwersytetu, czyli korporacji nauczających i studiujących odnoszono początkowo także wyrażenie *alma mater*. Do XV wieku uniwersytet oznaczał tylko taką korporację, a nie instytucję naukową w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, którą w średniowieczu nazywano studium generalnym lub powszechnym (*studium generale* lub *studium universale*). Dopiero z biegiem czasu termin *universitas* nabrał znaczenia intelektualnego. Znalazło to swój wyraz w określeniu *universitas litterarum*. W tym przypadku chodziło już o całokształt nauczanych głównych dyscyplin. Do nich należała teologia, prawo, medycyna i nauki wyzwolone (*artes liberales*), czyli określony zwłaszcza przez Kwintyliana program nauczania. Dla tych nauk utworzono wydziały. Ich struktura była początkowo niehierarchiczna. Dopiero w późnym średniowieczu termin *uniwersytet* zaczęto odnosić także do instytucji naukowej, co okazało się trwałe.

Renesans XII wieku obudził większe pragnienie wiedzy, a nawet miłość do nauki. W związku z tym w niektórych ośrodkach życia umysłowego pojawiły się wielkie indywidualności naukowe. Wybitni nauczyciele zgromadzili wokół siebie większe lub mniejsze grono uczniów. W ten sposób obok już istniejących cechów rzemieślniczych powstały nowe korporacje, które stanowiły zamówienie społeczne i które z biegiem czasu nazwano uniwersytetami. Pierwsze zachodnioeuropejskie uniwersytety powstały w wyniku zwyczaju (*ex consuetudine*) i rozwinęły się w drodze powolnej ewolucji z lokalnego ruchu umysłowego. To zaś sprawiło, że ustroje najstarszych uniwersytetów różniły się między sobą. Niektóre z nich na pierwszym miejscu postawiły cele praktyczne. Do nich należała na przykład Bolonia, gdzie dominowała nauka prawa, Salerno, słynące z nauczania medycyny, i Oxford, kładący w swoim początkowym okresie nacisk na pielęgnowanie matematyki i przyrodznawstwa. W Paryżu zaś rozwinęła się spekulatywna teologia i filozofia.

Inne uniwersytety powstały przez migracje studentów z mistrzami (*ex migratione*). Ze studium bolońskiego wyszli studenci ze swoimi mistrzami szereg razy. Dali oni początek uniwersytetom w Modenie, Reggio Emilia, Arezzo i Padwie. Ruchy migracyjne studentów paryskich zapoczątkowały zaś uniwersytety w Orleanie i Tuluzie. Powstałe w ten sposób nowe uniwersytety pozostały zazwyczaj przy dawnym wzorze ustrojowym.

Późniejsze uniwersytety średniowieczne zakładano aktami fundacyjnymi (*ex fundatione*), które wydawali władcy jak cesarz, król lub książę. Przy tym założyciel posiadał decydujący głos odnośnie ustroju przyszłego uniwersytetu, co ujawniło się najbardziej w Neapolu.

Z najstarszych ustrojów uniwersyteckich wypada przynajmniej trzy wziąć pod uwagę, by na ich podstawie scharakteryzować średniowieczną ideę uniwersytecką.

Według niektórych już w 1088 roku¹⁰, ale w rzeczywistości chyba dopiero w następnym stuleciu¹¹ powstały w Bolonii uniwersytety scholarów¹² i kolegia

¹⁰ R.A. Müller, *Geschichte der Universität. Von der mittelalterlichen Universitas zur deutschen Hochschule*, München 1990, s. 9.

¹¹ O. Weljers, *juw.*, s. 17.

doktorów¹³. Samo pojęcie *universitas scholarium* w odniesieniu do korporacji studentów tego miasta występuje po raz pierwszy dopiero w liście papieża Honoriusza III z dnia 26 czerwca 1217 roku¹⁴. Boloński archetyp uniwersytetu scholarów rozwinął się jednak znacznie wcześniej z działających w tym mieście szkół prywatnych i bez specjalnych przywilejów papieskich i cesarskich. Jego głównym celem była obrona przed nadmiernym wyzyskiem ze strony zorganizowanej komuny miejskiej¹⁵. Bolońskie uniwersytety były autonomicznymi federacjami scholarów, którzy sami sprawowali rządy i spośród starszych i bogatszych studentów prawa lub medycyny wybierali sobie rektora, który dbał o dyscyplinę wewnętrzną i całą korporację studentów reprezentował wobec komun miejskich. Rektorzy uniwersytetów scholarów nie mieli jednak władzy nad całą instytucją naukową. Rektorem Studium Generalnego (*rector studii*) w Bolonii jak i w innych miastach uniwersyteckich był doktor lub magister. Oni posiadali prawo zarządzania uczelnią (*regere studium, regere scholas legum*). Każdy zaś student, czy to był kleryk, czy też laik, według własnych zainteresowań naukowych i indywidualnych upodobań wybierał sobie nauczyciela, którego opłacał, gdyż ten nie posiadał często stałych poborów z beneficjów kościelnych. Tylko sławniejszym legistom i kanonistom władze miejskie i kościelne zapewniały stałe uposażenie. Przez to, że w bolońskim typie uniwersytetu studenci opłacali nauczycieli, pozycja tych pierwszych była mocniejsza od tych drugich, między którymi istniała wolna konkurencja. Samorząd studentów był tak silny, że decydował nawet o toku studiów.

Dla uniwersytetów bolońskich wielkie znaczenie posiadała wydana w 1158 roku przez cesarza Fryderyka I Barbarosę sławna konstytucja *Authentica Habita*, która pod obronę prawną brała przebywających w Bolonii studentów i magistrów i zapewniała wolność (*libertas*) tym, którzy z miłości do nauki stali się bezdomnymi (*amore scientiae facti exules*). Jest to pierwszy znany przywilej studentów tych uniwersytetów, który organizował ich współżycie z ludnością i władzami w środowisku miejskim. Zapewniał on korporacji studentów przede wszystkim autonomię, własne przywileje i odrębne sądownictwo nad członkami. Bolońscy studenci początkowo sami wybierali sobie własnych nauczycieli. Ich ograniczona rola sprowadzająca się do nauczania, egzaminowania i nadawania stopni naukowych była tolerowana do 1219 roku, kiedy to papież Honoriusz III zarządził, ażeby nadawanie stopni naukowych i sądownictwo odbywało się pod nadzorem miejsowego archidiakona¹⁶.

Wielki napływ scholarów do Studium Generalnego w Bolonii sprawił, że już przy końcu XII wieku podzielili się oni na dwa uniwersytety prawnicze, cismontański dla Włochów i ultramontański dla obcokrajowców spoza Alp. Każdy z tych

¹² P. Colliva, Bologna. C: Universitates, w: Lexikon des Mittelalters, II, München, Zürich 1983, kol. 381.

¹³ A. Maierù, University Training in Medieval Europe, translated and edited by D.N. Prysds, Leiden 1994, s. 72.

¹⁴ M. Sarti, M. Fattorini, De claris Archigymnasii bononiensis professoribus a saeculo XI usque ad saeculum XIV, II, Turino 1962, s. 14; zob. M. Bellomo, Saggio sull'università nell'età del diritto comune, Catania 1979, s. 87, przyp. 25.

¹⁵ P. Moraw, Einheit und Vielfalt der Universität im alten Europa, w: Die Universität in Alteuropa, ed. A. Patschovsky, H. Rabe, Konstanz 1994, s. 19.

¹⁶ H. Rashdall, The Universities of Europe in the Middle Ages, I, s. 585–588.

dwóch uniwersytetów dzielił się na nacje. W pierwszym z nich były tylko 3, a w drugim aż 13 nacji. Przy końcu XIII lub na początku XIV wieku powstał jeszcze trzeci uniwersytet studentów nauk filozoficznych (*universitas artistarum*), do którego należeli także scholarzy medycyny, a od 1362 roku także studenci teologii.

Zasadzające się na takich podstawach uniwersytety bolońskie były nowym i oryginalnym modelem organizacyjnym. Stały się wzorem dla niektórych późniejszych uniwersytetów, zwłaszcza włoskich¹⁷. Do końca XIV wieku idea bolońskiego archetypu uniwersytetu studentów znalazła większy oddźwięk u organizatorów uniwersytetów, którzy brali pod uwagę naukę prawa rzymskiego. Miało to miejsce w takich studiach generalnych jak Padwa, Perugia, Pavia, Florencja, Ferrara, Parma, Catania, Lizbona i Coimbra, początkowo także w Aix-en-Provence, Orleanie, Angers, Bourges, Valence, Dôle, na założonym w 1364 roku przez Kazimierza Wielkiego uniwersytecie w Krakowie¹⁸ i na utworzonym w 1372 roku prawniczym uniwersytecie w Pradze¹⁹. Po wielkiej zarazie w 1349 roku zaczęła powoli upadać autonomia bolońskich uniwersytetów studentów. Przetrwała jednak do końca XV wieku. Gdy samorządy studentów straciły na znaczeniu, to z użycia wyszło też pojęcie *universitas scholarium*. Na jego miejsce wprowadzono nazwę *universitas litterarum*.

W przeciwieństwie do bolońskich uniwersytetów scholarów w Paryżu ukształtował się inny typ uniwersytetu. W 1221 roku Uniwersytet Paryski określił się jako uniwersytet nauczycieli i uczniów (*universitas magistrorum et scholarium*). W jego składzie nauczający magistry, doktorzy i profesorowie odgrywali jednak dominującą rolę. Studenci zaś byli zobowiązani do posłuszeństwa wobec nich. Tym samym stał się on nowym prototypem uniwersytetu. Był modelem atrakcyjniejszym i bardziej nowoczesnym od bolońskiego prototypu uniwersytetu studentów. Wyrósł też ze szkół miejskich. Od około 1200 roku był wspierany przywilejami królewskimi gwarantującymi jego niezależność od władz miejskich. Pod względem wewnętrznego ustroju różnił się od bolońskiej autonomicznej federacji studentów.

W Paryżu do połowy XIII wieku najwyższą władzę stanowiło ogólne zgromadzenie profesorów, doktorów i magistrów. Ono było źródłem ważnych decyzji i nadawało początkowo stopnie naukowe. Nie posiadającemu zbyt wielkiej władzy rektorowi całego Studium Generalnego pozostawało tylko honorowe przewodnictwo. Drugim organem władzy tego studium był dziekan wydziału teologii. Gdy w połowie XIII wieku wyodrębniły się cztery fakultety, to Studium Generalne składało się z siedmiu konfraterni, tj. z trzech wydziałów wyższych i podzielonego na cztery nacje wstępnego wydziału nauk wyzwolonych i filozoficznych. Prokuratorzy tych nacji wybierali rektora. Szeroki i wysoki poziom nauczania tak uniwersalnych dyscyplin jak filozofia i teologia w Paryżu sprawił, że pretendował

¹⁷ F. Foresti, A. Picchi, A. L. Trombetti, *Storie dell'antico Studio di Bologna*, presentazione di F. Roversi-Monaco, Bologna 1989.

¹⁸ A. Sorbelli, *Storia della Università di Bologna. I: Il medioevo (secc. XI–XV)*, Bologna 1940, s. 206.

¹⁹ W. Steffen, *Die studentische Autonomie im mittelalterlichen Bologna. Eine Untersuchung über die Stellung der Studenten und ihrer Universitas gegenüber Professoren und Stadtregierung im 13./14. Jahrhundert*, Bern, Frankfurt am Main, Las Vegas 1981, s. 133.

on do stolicy chrześcijaństwa zachodniego i do stania się nowymi Atenami. Swoją metrykę wyprowadzał nawet ze słynnej Akademii Platona²⁰. Uniwersytet Paryski został w krótkim czasie przez papieża nie tylko uznany, lecz także znalazł jego opiekuńcze wsparcie. Przez nadawanie przywilejów papieskich począwszy od 1215 roku, zwłaszcza w 1231 roku uniwersytet stał się korporacją, której mocodawcą był Kościół. Na tego typu uniwersytecie wpływ ten ujawnił się poprzez kanclerza, którym zwykle był wysoki dygnitarz kościelny reprezentujący lokalnego biskupa i kapitułę i który kontrolował prawowierność nauczania. Kanclerz jako reprezentant biskupa nie należał do uniwersytetu²¹. Urząd kanclerski i wprowadzony w połowie XIII wieku podział na fakultety był charakterystyczną cechą struktury uniwersytetu paryskiego. Tylko kanclerz miał prawo nadawania stopni naukowych, które były uznawane na wszystkich uczelniach zachodniego chrześcijaństwa (*ius ubicumque docendi*). Przez to Uniwersytet Paryski nie stał się bynajmniej jednym z organów kościelnych, jak to było w przypadku kapituł katedralnych lub kolegiackich i zgromadzeń zakonnych. W tej strukturze uniwersytet pozostał także niezależny od miejscowych władz administracyjnych i politycznych. Prowadził nauczanie otwarte i specjalistyczne o zasięgu międzynarodowym we wszystkich dozwolonych dyscyplinach. Odbывало się ono wyłącznie w języku łacińskim i tymi samymi metodami nauczania.

System egzaminowania i udzielania stopni naukowych był wszędzie ten sam. Przyczyniło się to do podniesienia poziomu kulturalnego i do wytworzenia stanu ludzi wykształconych. Przez to uniwersalizm stał się charakterystyczną cechą średniowiecznego uniwersytetu, cieszącego się wolnością i rządzonego własnymi statutami. Tego rodzaju idea uniwersytecka była czymś nowym w średniowieczu i typowym dla zachodniego chrześcijaństwa²².

Od uniwersytetów w Bolonii i Paryżu różnił się państwowy uniwersytet w Neapolu. O ile ewolucyjne powstanie dwóch pierwszych uniwersytetów było związane z rozwojem szkół miejskich, o tyle uniwersytet neapolitański został ufundowany²³. W 1224 roku Fryderyk II Staufa, cesarz rzymski i król Obojga Sycylii założył studium powszechne dla wszystkich ówczynie dozwolonych dziedzin wiedzy²⁴. Było ono przeznaczone przede wszystkim dla poddanych, którym nawet zakazał wyjazdów do innych studiów zagranicznych. Wyjątek stanowiły studia lekarskie, które zgodnie z tradycją można było odbyć w Salerno. Oryginalność założonego w Neapolu studium powszechnego (*studium universale*) polegała głównie na tym, że było jedną z pierwszych uczelni założonych przez władzę świecką²⁵ i że miało być pierwszym uniwersytetem państwowym. Wobec tego przy jego zakładaniu Kościół został zupełnie pominięty. Była to wprawdzie *universitas litterarum* dla wszystkich dziedzin wiedzy, ale w rzeczywi-

²⁰ J. Baszkiewicz, *Młodość uniwersytetu*, Warszawa 1963, s. 9.

²¹ O. Weijers, jw., s. 195.

²² J. Pieper, Tomasz z Akwinu, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 1966, s. 50.

²³ R. Meister, *Beiträge zur Gründungsgeschichte der mittelalterlichen Universität*, Wien 1957.

²⁴ G. Origlia, *Istoria dello Studio di Napoli*, I, Napoli 1753, ristampa anastatica Bologna 1973, s. 62.

²⁵ Dwanaście lat przed Fryderykiem II król Alonso VIII z Kastylii założył też sam uniwersytet w Palencji, chociaż nie uczynił to z takim rozmachem. H. Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400*. I: *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Berlin 1885, s. 12, 452 i n.

stości dominowała w nim nauka prawa cywilnego i kanonicznego, aby mogło konkurować z pozostającym pod szczególną opieką papieską Studium Generalnym w Bolonii i walczyć z Kościołem²⁶. Nauczane w Neapolu prawo rzymskie — według cesarza Fryderyka II — miało służyć do stworzenia państwa, w którym obowiązywałoby prawo dawnego cesarstwa rzymskiego. To zaś było realnym zagrożeniem dla świata chrześcijańskiego. Wydaje się, że Fryderyk II przy zakładaniu swojego uniwersytetu w jakimś stopniu nawiązał do arabskiego wzoru uniwersytetu al-Azhar. Chociaż neapolitańscy wykładowcy i studenci korzystali z różnych przywilejów, to jednak ich uniwersytet nie był autonomiczny. Rektorzy, profesorowie i wykładowcy byli bowiem mianowani i opłacani przez króla. On także miał kontrolę nad przebiegiem studiów uniwersyteckich i nad nadawaniem stopni naukowych. W Neapolu studenci nie musieli opłacać swoich nauczycieli, gdyż ci otrzymywali pensje od władcy. Opłaty studentów za pomoce naukowe i artykuły spożywcze były także subwencjonowane. Każdy student po pomyślnym zdaniu przepisanych egzaminów miał zagwarantowaną posadę państwową²⁷. Mimo że Studium Powszechne było pod całkowitym nadzorem państwowym, papież uznawał tę uczelnię. Wielki kanclerz państwa był bowiem szefem całego uniwersytetu. Przewodniczył przy egzaminach i nadawaniu stopnia doktora²⁸. Tymi cechami Studium Powszechne w Neapolu wyróżniało się od innych istniejących w tym czasie uniwersytetów Zachodu²⁹. To postanowienie cesarskie dało później podstawę niektórym władcom świeckim do podobnych decyzji. Na wydanym przez niego formularzu fundacyjnym wzorowali się później królowie Aragonii, cesarz Karol IV, a nawet i król Korony Polski Kazimierz Wielki przy redagowaniu aktu założycielskiego uniwersytetu. Niemniej królewskie³⁰ i książęce dyplomy fundacyjne studiów generalnych nie posiadały takiego znaczenia jak papieskie.

Przedstawione przykładowo trzy archetypy średniowiecznych uniwersytetów stały się modelami dla innych uniwersytetów. W późniejszych czasach tylko niektóre ich elementy okazały się trwałą wartością. Już w XIII wieku uniwersytet uzyskał bardzo wysoki autorytet. Obok duchowej siły Kościoła (*sacerdotium*) i świeckiej władzy państwowej (*regnum*) uniwersytet (*universitas*) jako reprezentant nauki i mądrości stał się symbolem trzeciej uniwersalnej potęgi średniowiecznej. Władca, który nie popierał rozwoju nauki i oświaty wśród poddanych, narażał się nawet na miano tyrana. W tej sytuacji o względy uniwersytetu zabiegali nie tylko papieże i biskupi, lecz także cesarze, królowie i książęta. Przyznając uniwersytetom przywileje, pragnęły zdobyć nie tylko ich przychyłność, lecz także pośrednio i niezauważalnie rozciągnąć nad nimi swoją kontrolę. W połowie XIII wieku tradycyjne nauczanie siedmiu sztuk czy umiejętności wyzwolonych jako wstępnych dyscyplin straciło na znaczeniu. Na ich miejsce wprowadzono wykłady takich samodzielnych nauk jak filozofia, teologia, prawo i medycyna. Wysoki

²⁶ Ch.H. Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge 1924, s. 250.

²⁷ G. De Vergottini, *Lo Studio di Bologna, l'impero, il papato*, w: *Studi e memorie per la storia dell'università di Bologna, nuova serie, II* (1961), s. 751 i n.

²⁸ O. Weijers, *ju.*, s. 198.

²⁹ J. Verger, *Neapel. B: Universität*, w: *Lexikon des Mittelalters*, VI, *ju.*, kol. 1075–1076.

³⁰ H. Denifle, *ju.*, s. 779; zob. C.É. Du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis IV*, Parisiis 1665, przedruk: Frankfurt/Main 1966, s. 54.

autorytet jako kuźnicy wiedzy i ośrodka nauki wiele uniwersytetów zachowało do dnia dzisiejszego.

Przetrwała więc nie tylko nazwa uniwersytet. O ile w klasycznym średniowieczu odnosiła się ona do korporacji osób, o tyle już w późnym średniowieczu chodziło niekiedy o instytucję, o uczelnię wyższą, w której cech wykształconych i zajmujących się w swoim życiu profesjonalnie nauką nauczycieli wykłada określone dyscypliny specjalistyczne. Z biegiem czasu ta zmiana znaczeniowa utrwaliła się na stałe i uniwersytet pozostał uczelnią wyższego wykształcenia specjalistycznego do dnia dzisiejszego.

W teorii średniowieczny uniwersytet był przeznaczony dla całego chrześcijaństwa. To zapewniał licencjat (*licentia ubique docendi*), jeżeli był udzielany przez kościelnego kanclerza. Początkowo był to jedyny stopień uniwersytecki³¹. W codziennej praktyce jego zasięg jednak ograniczał się tylko do łacińskiego Zachodu, w obrębie którego studenci mogli swobodnie przenosić się z jednej uczelni na inną, a magistry i doktorzy mieli prawo nauczania na wszystkich uniwersytetach. Ten średniowieczny uniwersalizm uniwersytecki podkopała jednak zachodnia schizma. Od tego czasu zaczął pojawiać się wątek nacjonalizmu w dotychczasowym międzynarodowym kształceniu uniwersyteckim.

Powstanie uniwersytetów w miastach uwalniało nauczycieli i studentów od istniejących struktur feudalnych. Łączenie się w nacje dawało zaś im poczucie wolności, które odnosiło się nie tylko w stosunku do władz, lecz także do ludności miejskiej.

O ile przed powstaniem uniwersytetów życie literackie tylko w ograniczonym stopniu uprawiano w zakonach, opactwach i kapitułach, o tyle po rozwinięciu przez uniwersytety działalności dydaktycznej piśmiennictwo naukowe zaczęło rozwijać się w kolegiach jako nowych instytucjach pracy twórczej.

Pierwszy fakultet jako trwała instytucja naukowa powstał w 1255 roku w Paryżu³². Był to Wydział Nauk Filozoficznych. W ślad za nim zorganizowały się pozostałe trzy wyższe fakultety. W ten sposób podstawą uniwersytetu stał się podział na cztery wydziały, które grupowały nauczycieli różnych dyscyplin. Wyrażenie „*facultas*” posiadało od 1260 roku znaczenie zorganizowanej wspólnoty magistrów zajmujących się tą samą dziedziną wiedzy. Gdy ukształtowały się cztery fakultety, zaczęła tworzyć się hierarchia. W niej *facultas artium* zajmowała najniższe miejsce. Wydział ten, który początkowo ograniczał się do przekazywania wiedzy z zakresu nauk wyzwolonych, od połowy XIII wieku stał się z jednej strony ostoją autonomicznie wykładanej filozofii, a z drugiej strony pełnił rolę przygotowawczą do studiowania na pozostałych trzech wyższych wydziałach, spośród których fakultet teologii zajmował najwyższe miejsce w hierarchii. Paryski model fakultetów przyjął się na kontynencie europejskim na północ od Alp. Nie uzyskał większego znaczenia na uniwersytetach w Bolonii, Padwie, Montpellier. Na tych uczelniach dominującą rolę posiadały uniwersytety studentów i kolegia doktorów prawa, filozofii, medycyny i teologii³³. Pierwsze uniwersytety miały tylko jeden,

³¹ O. Weijers, jw., s. 49.

³² Tamże, s. 53, 386.

³³ J. Verger, Fakultät, w: *Lexikon des Mittelalters*, IV, München und Zürich 1989, kol. 235–236.

dwa lub trzy fakultety. Według ówczesnych zapatrywań pełnoprawne studium generalne powinno posiadać cztery klasyczne wydziały, które obejmowałyby filozofię, medycynę, prawo i teologię³⁴. Od 1264 roku członkowie poszczególnych fakultetów wybierali dziekana³⁵. Choć w obecnych czasach liczba wydziałów znacznie powiększyła się, to jednak ostała się instytucja fakultetów i zwyczaj wybierania dziekana.

Okolo 1190 roku w Bolonii pojawiła się nazwa rektora. W początkowym okresie rektorzy bolońscy byli zwierzchnikami poszczególnych uniwersytetów, czyli korporacji. W hierarchii uniwersyteckiej w Paryżu rektor początkowo zajmował miejsce po teologach, dziekanach prawa i medycyny, ale bezpośrednio przed prokuratorami nacji i tzw. artystami, którzy od około 1260 roku uchodzili za znawców filozofii Arystotelesa i Awerroesa. W tym czasie na Uniwersytecie Paryskim władza rektora rozciągała się tylko nad fakultetem filozofii, gdyż na czele całego uniwersytetu stał kanclerz. Dopiero w 1341 roku na tej uczelni pojawiła się formuła: *(Nos) Rector et universitas magistrorum et scholarium*³⁶. Od tego czasu także w Paryżu rektor objął stopniowo i faktycznie przewodnictwo całej paryskiej uczelni.

Nazwy niektórych z wprowadzonych na średniowiecznych uniwersytetach stopni naukowych są jeszcze dzisiaj w użyciu. Do nich należy stopień magistra, doktora, a niekiedy i licencjata. Nadal w użyciu jest też tytuł profesora³⁷.

Z historycznej perspektywy widać, że wieki średnie stanowią okres powstawania uniwersytetu jako samodzielnej instytucji wyższego wykształcenia i wychowania młodzieży. Mimo różnych modyfikacji trwałą wartością okazała się nie tylko idea średniowiecznego uniwersytetu, lecz także wiele jego urządzeń. Średniowieczny uniwersytet uratował od zagłady antyczną naukę i filozofię. Na jej podstawie wypracował nową kulturę europejską. Będąc w swoich początkach zakorzeniony głęboko w historycznej tradycji szkolnictwa chrześcijańskiego, wypromował ponadczasowe wartości, podnosząc na wyżyny godność osoby ludzkiej i wytwarzając warunki dla wszechstronnego i pełnego rozwoju człowieka. Wskazał też na dobro jako normę ludzkiego postępowania moralnego. Pokazał, że do obiektywnej prawdy można dojść zarówno na drodze rozumowej jak i poprzez wiarę. Średniowieczny uniwersytet stał się więc wydarzeniem, którego skutki trwają nadal jako wyraz uniwersalnej kultury. Choć z nastaniem czasów nowożytnych wiele ze średniowiecznej idei uniwersyteckiej zbladło, a nawet zaginęło, to uniwersytet zachował jednak najważniejszy przywilej — prawo nauczania młodzieży i nadawania jej stopni naukowych. Niektóre nowożytne uczelnie wyższe z upływem lat coraz bardziej różnią się od średniowiecznej formacji uniwersytetu. Z autonomicznych korporacji, z ognisk samodzielnych badań naukowych, z ośrodków swobodnego nauczania i z ostoji kultury chrześcijańskiej stają się centrami świeckiej formacji profesjonalnej, służącymi państwu i pozostającymi pod jego kontrolą.

³⁴ R.A. Müller, jw., s. 9–11.

³⁵ O. Weijers, jw., s. 206.

³⁶ H. Denifle, jw., s. 119–123.

³⁷ O. Weijers, jw., s. 133–157.

DIE DAUERHAFTIGKEIT DER MITTELALTERLICHEN UNIVERSITÄTSDIEE

ZUSAMMENFASSUNG

Als die von Papst Agapet I und Cassiodor geplante Gründung einer Universität in Rom scheiterte, mußte man auf eine neue Anregung in diesem Bereich ein paar Jahrhunderte warten. Das Wiederaufleben der antiken Kultur und ein Verlangen nach Wissen im 12. Jahrhundert gaben den Anlaß zur Bildung einer neuen Körperschaft, die mit der Zeit den Namen Universität erhielt. In Bologna war es eine *universitas scholarium*. In Paris entstand eine *universitas magistrorum et scholarium*. Im Unterschied zu diesen Universitäten, die sich selbst (*ex consuetudine*) entwickelten, gründete Kaiser Friedrich II 1224 eine Staatsuniversität in Neapel, indem er einiges von der Universität al-Azhar übernahm. Die Einrichtungen dieser drei Universitäten dienten als Urmuster für spätere ähnliche Ausbildungsstätten. Die mittelalterlichen Universitäten traten bald als die dritte Universalmacht des Abendlandes im Papstum und im Kaiser-Reich auf. Das internationale mittelalterliche Bildungswesen und die Universalität der Studien (im Sinne der behandelten Wissenschaften) wurden durch das abendländische Schisma zur Nationalisierung erzwungen, die vorher schon an der Universität in Neapel auftrat. Obwohl die Universitäten im Mittelalter nach verschiedenen Vorbildern entstanden, hatten sie viel Gemeinsames und Dauerhaftes. Viele mittelalterliche Universitäten behielten weiter ihre hohe Autorität als spezialisierte Bildungsstätte. Die Namen der Universität und der Fakultät sind bis heute geblieben. Von den Universitätsämtern blieb das Amt des Rektors, Dekans, an einigen Hochschulen auch des Kanzlers. Das mittelalterliche System der wissenschaftlichen Grade wie des Magisters, Doktors, manchmal auch des Lizentiaten und der Titel des Professors werden noch heute benutzt. Obwohl einige frühere Universitätseinrichtungen mit der Zeit modifiziert wurden, blieb die Universität als Einrichtung der höheren Bildung. Dadurch ist die mittelalterliche Universitätsidee noch immer lebendig.

KONZIL UND UNIVERSITÄT AM ENDE DES MITTEALTERS

Wir fragen, was vom Mittelalter her wirksam geblieben ist. Die lateinische Kirche ist der Horizont, der vom Mittelalter bis in unsere Zeit herüberreicht. Sie war jahrhundertlang die entscheidende Kraft, von der der „Westen“ ausging. In der Säkularisierung wandte sich der Westen von der Kirche ab, vielfach gegen sie. Mit der Technologie und Revolution setzte sich der Westen gegen alle vorhandenen Kulturen und zog sie in seinen Bann. Wir sind an einem kritischen Punkt angelangt: Die technologische Einheit der Welt wird heute vielfach als Gefährdung der kulturellen Vielfalt und des Menschseins überhaupt verstanden. In dieser Situation ist die Frage nach dem Mittelalter bedeutsam. Die Christianitas des Mittelalters ist das *verlorene Bindeglied zwischen der Moderne und dem Rest der Kulturen, die es auf der Erde gibt*¹. Noch spezifischer stellt sich der Zusammenhang von Mittelalter und Neuzeit, wenn wir Konzil und Universität als kirchliche Phänomene betrachten, die bis heute weiterwirken. In Konzil und Universität bildet sich eine rationale Organisation des Wissens und der Jurisdiktion (Administration mit Rechtsverbindlichkeit) mit einem grundsätzlich universellen Anspruch heraus. In gewisser Weise wird die heutige europäische bzw. globale Einheit der internationalen Organisationen vorweggenommen². Konzil und Universität bleiben im Mittelalter an die Kirche gebunden. Sie nehmen die künftige Einheit der Welt vorweg, ohne sie schon zu verwirklichen. Zunächst führte die Geschichte von Konzil und Universität zu Problemen, die im Rahmen des Mittelalters nicht gelöst werden konnten. Im Folgenden sollen einige Gesichtspunkte der Entwicklung angedeutet werden.

1. Die Universitäten bilden sich aus der „biblischen Kultur“ des ersten Jahrtausends. Bislang berührten alle noch so heftigen Kontroversen nie die Fundamente der Kirche. Die Kirche ist verankert in einem himmlischen Urbild, menschlichem Zugriff entzogen. Himmlische und irdische Ordnung sind in dem einen Band der Liebe, das in der Inkarnation zum zentralen Geschehen wurde, verbunden³. Die dionysische Hierarchielehre wirkt unterschwellig im ganzen

¹ R. P a n i k k a r, Der mittelalterliche Mensch — Bindeglied zwischen der Moderne und den nicht — westlichen Kulturen, in: Homo Medietas, Festschrift A. Haas Bern 1999. s. 585, 604.

² In der Europäischen Union wird ein offener Integrationsprozeß gesehen, der im Konziliarismus des 15. Jahrhunderts, der eine Repräsentation der Christianitas anstrebte, ein historisches Praecedens findet, por. W. U l l m a n n, Geduld, liebe Dimut! Brüsseler Briefe, Leipzig 1998, s. 131.

³ D. R u t l e d g e, Cosmic Theology, The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Denys, London 1964, s. 34 f.

Mittelalter⁴. In einer sich zunehmend konsolidierenden doch dezentralisierten „Gesellschaft“ entsteht in der Kirche und in den Städten eine vom Rechtsstudium geprägte rationale Ordnung. Im Anschluß an *logica vetus* und aristotelische Kategorien entsteht „Theologie“ in unserem heutigen Sinne, sie tritt heraus aus einer homiletisch verstandenen Schriftlesung. Wurde bislang das Mysterium der Inkarnation in der Liturgie gefeiert, so wird es nunmehr auch in einem logisch-juridischen Kontext erörtert⁵.

Im Zuge dieser Neufestlegungen wird die Kompetenz zu theologischer Definition zunehmend in Rom zentralisiert. Diese Zentralisierung wurde dadurch begünstigt, daß auf regionaler Ebene vielfach die Voraussetzungen für eine Klärung der Fragen nicht gegeben waren. Mit Recht wurde betont, daß im 13. Jahrhundert Roms Autorität und die Kompetenz zur Einberufung von Konzilien einunddasselbe sind⁶. In diesem Zusammenhang kommt der Universität Paris eine herausragende Stellung zu. Das zeigt sich an ihren Privilegien, auch daran, daß sie zum Adressatenkreis päpstlicher Kundmachungen gehört und an dem hohen Selbstbewußtsein der *magistri*. In einer Auseinandersetzung mit lokalen Prälaten verweisen sie darauf, daß das Geschick der ganzen Kirche von der *universitas* abhängt⁷. In Bologna führte eine lange Tradition von Quellenstudium und Rechtspraxis zu einer maßgeblichen juridischen Kompetenz. Mit der *universitas* bildet sich eine autonome Institution, die zunehmend ihre Unabhängigkeit von lokalen Autoritäten (Bischof, Landesherr) mit päpstlicher Garantie behauptet. Kennzeichnend sind die Position eines rector, erworbene Mitgliedschaft, Wahlen nach dem Mehrheitsprinzip, Versammlungsfreiheit, Befugnis zu eigener Verwaltung und Gerichtsbarkeit. Diese Charakteristika bilden später oft genug den Hintergrund von Auseinandersetzungen, da aus ihnen zunehmend Forderungen, denen jede Institution sich unterwerfen solle, werden. Auffälliges Beispiel dafür ist der Konziliarismus.

2. Im 13. Jahrhundert ist es nicht gelungen, die rational rekonstruierte kirchliche Lehre befriedigend mit den Erfordernissen der Jurisdiktion in Einklang zu bringen. Die Übersetzung des Liturgischen ins Rationale und Juridische hat die Kirche grundlegend verändert. Nunmehr dominieren Verfahren, die die Handlungsfähigkeit einer Korporation bestimmen. Es wird von einem fiktiven Personbegriff ausgegangen, der die Kontinuität einer Korporation in der Zeit begründet. Das Fiktive dieser Setzung wird bemerkt. So hat Papst Innozenz IV. das Verbot, eine *universitas* zu exkommunizieren, damit begründet, daß *universitas* ein *nomen intellectuale* sei⁸. Diese Aufmerksamkeit verhinderte aber nicht, daß die juridische Fiktion einer Person ihre eigene Logik freisetzt. Was gilt, muß ausdrücklich in einem juridisch nachvollziehbaren Verfahren legitimiert werden. Alle Ämter werden diesem Verfahren unterworfen. Die traditionelle von den Paulusbriefen her

⁴ D.E. Luscombe, Conceptions of Hierarchy before the Thirteenth Century, *Miscellanea Mediaevalia* 12/1 (Berlin 1980), s. 1 ff.

⁵ Anselm von Canterbury, *Cur Deus homo* (vollendet 1098), dazu neuerdings: P. Gilbert, H. Kohlenberger, E. Salmann (Hg.), *Cur Deus homo*, *Studia Anselmiana* 128, Rom 1999.

⁶ P.R. Mc Keon, Concilium generale and studium generale: The Transformation of Doctrinal Regulations in the Middle Ages, *Church History* 35 (1966), s. 24–34.

⁷ Tamze, s. 34 (mit Bezug auf Chartul. Univ. Paris. 1230, anno 1254).

⁸ E.H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs* (dtv 4465), München 1990, s. 309 ff.

geläufige Vorstellung vom *corpus mysticum*⁹ wird zu einem Legitimationsprozeß, der sich zum Tribunal steigern kann — wie wir am Konzil von Konstanz sehen.

Zugleich wird der Bereich der Zuständigkeiten erweitert, der Begriff *populus christianus* zu einem Rechtsanspruch¹⁰. Einige alte oder weniger alte juristische Grundsätze werden zu Kampfformeln — z.B. *quod omnes tangit ab omnibus approbetur* oder *orbis maior urbe*. Zögernd aber doch werden aristotelische Gedanken im Bereich weltlicher Herrschaft, später auch im kirchlichen Bereich angewandt¹¹. Je mehr sich das juristische Denken verselbständigt, desto deutlicher wird das geistliche Vakuum. Ausgerechnet der am weitesten in der Rationalisierung aller Fragen fortschreitende William Ockham, der unbedenklich kirchliche Verfassungsfragen mit aristotelischen Kategorien erörtert, wird zum Kronzeugen der Unzuständigkeit der juristischen Verfahren für Wahrheitsfragen. Der einzelne ist mit seinem Glauben allein, er besitzt sogar ein Widerstandsrecht gegen potentiell irrtümliche Lehrentscheidungen — „sogar“ der Papst besitzt ein solches Widerstandsrecht konsequenterweise¹². In Oxford, später in Prag bilden sich Gemeinden, die für die *ecclesia invisibilis* sprechen.

An der Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert zeigt sich folgende Konstellation: Auf der einen Seite wird angesichts der Schismen um die institutionelle Einheit der Kirche gerungen. Das Modell der *universitas* ist in diesen Auseinandersetzungen maßgebend. Auf der anderen Seite führt der Autonomieanspruch angesichts der Probleme im Institutionellen auf den „einzelnen“ als einer letzten Instanz in Wahrheitsfragen. Diese versucht sich in neuartigen Bewegungen, Gemeinden Gehör zu verschaffen.

3. Seit dem 13. Jahrhundert bilden Universität und Konzil eine „strategische Einheit“ im Blick auf Rationalisierung von Wissen und Jurisdiktion in der Kirche — und darüber hinaus wie die Beispielfunktion dieser Einheit im Bereich der nicht-kirchlichen Herrschaft zeigt. Denken wir an Kaiser Friedrich II. in seinem Universitäts- und Verwaltungsprojekt. Die Zeit der Schismen begünstigt die Betrachtung von kirchlicher und zeitlicher Herrschaft unter denselben Kategorien. Seit der Mitte des 14. Jahrhunderts verstärken sich die Bindungen der Universitäten an die jeweiligen Landesherren. Besonders die Neugründungen in Mitteleuropa, mit Prag als Modellfall, gehen hier voran. Selbst einer der konsequentesten Verteidiger der Universitätsautonomie — der Kanzler der Universität Paris Johannes Gerson — spricht von seiner Universität als *filia regis*.

Universität und Konzil stehen im Spannungsfeld kirchlicher und weltlicher Ansprüche, der Autonomieansprüche der Universitäten und vor der Herausforderung der im Rationalisierungsprozeß verdrängten geistlichen Dimension. Zumeist

⁹ Eine knappe Zusammenfassung findet sich bei Th. Wünsch, *Konziliarismus und Polen*, Paderborn 1998, s. 106 ff.

¹⁰ Erst spät wird dieser Begriff „instrumentell“ gebraucht, vgl. das Werk von Jean Quidort, *De regia potestate et papali* (1302/3).

¹¹ So etwa bei Johannes von Viterbo und später in großem Umfang bei Marsilius von Padua, dessen Werk aber lange Zeit nicht rezipiert wird.

¹² Vgt. mit Bezug auf I Dial. V 28; vgl. J. M i e t h k e, *Konziliarismus — eine neue Doktrin einer neuen Kirchenverfassung*, in: I. H l a v á č e k, A. P a t s c h o v s k y (Hg.), *Reform von Kirche und Reich*, Konstanz 1996, bes. s. 49 ff.

wird die geistliche Dimension in der bekannten Formel der *reformatio in capite et membris* mitintendiert. Sie kommt aber regelmäßig zu kurz.

Johannes Gerson bezeugt in seinen Schriften ein waches Bewußtsein von den Fragestellungen seiner Zeit. Ihm ist die geistliche Dimension wesentliches Anliegen. Er stellt sich der Dominanz aristotelischer Positionen in seiner Kritik an den „formalizantes“ entgegen. Im Blick auf Dionysius und Bonaventura sieht er die Universität als *schola devotionis*. Die *theologia mystica* soll von den phantasmata wegführen, von Argumentationen *sola ratione* soll zur *contemplatio* fortgeschritten werden. Er sieht die Theologie in der *vis affectiva*, insbesondere in der *synderesis* verankert¹³. Als Theologe wendet er sich gegen überzogene Ansprüche der Kanonisten und befindet, daß nur die Theologen das Recht haben, einer Regelung den Charakter *ius divinum* zuzusprechen. Das göttliche Gesetz bezieht sich nur auf das der Zeit Enthobene¹⁴. Gerson verteidigt die Universitätstheologie nicht nur gegen die Rationalisierungstendenzen, auch gegen eine eigenwillige Schriftlesung, die die Gefahr von Häresien mit sich bringt. Für ihn ist die Schrift ein einziger unlöslicher Zusammenhang, aus dem nichts herausgerissen werden darf — *quasi una propositio copulativa connectens singulas partes*¹⁵. Die lateinische Sprache garantiert die alte Einheit von Theologie und Schriftlesung — wie sie in den Formulierungen *sacra pagina, sacra scriptura* zum Ausdruck kam. Darum widersetzt sich Gerson auch der verstärkten Übersetzung der Schrift in die Volkssprachen. Gerson ist geradezu der Konzilstheologe schlechthin, der in Zeiten der Krise nur die *via concilii* als Weg sieht und eine geistlich verstandene Universitätstheologie für die Einheit fruchtbar zu machen sucht.

Eingangs sagten wir, daß die dionysische Hierarchieauffassung nie ganz aus dem Blick schwand. Bei Wilhelm von Auvergne wird diese gar in Verbindung zu den veränderten Zeitumständen gebracht: Dem neuen Stand der Juristen wird ein hoher Rang eingeräumt — vor den Grundherren¹⁶. In Oxford hielt sich eine besonders starke Dionysius-Tradition, nicht zuletzt vermittelt über Robert Grosseteste. An sie konnte Wyclif anknüpfen. Für ihn ist Dionysius das Vorbild einer gerechtfertigten Rebellion. Die Zuordnung der geistlichen Dimension zur weltlichen Gewalt tritt nicht in Blick¹⁷. Im Zuge dieser Unbestimmtheit bildet sich mit den Predigergemeinden eine neue soziale Bildung heraus, die von den Konzilstheologen zweifelsohne als Gegner gesehen wird.

Das Konzil von Konstanz stellt den Höhepunkt der allgemeinen Anerkennung einer öffentlichen Funktion der Universität dar — insbesondere des Wirkens von Theologen und Kanonisten. So verwundert es nicht, daß die Wiederherstellung institutioneller Funktionstüchtigkeit das Hauptergebnis der Beratungen und Entscheidungen war. Die pastoralen Fragen werden zweitrangig. Neben der Stärkung der kirchlichen Strukturen profitieren die Universitäten von den Entscheidungen.

¹³ J. Gerson, *De mystica theologia*, ed. A. Combes (1958), II, 3; I 1, 24; vgl. St. E. Ozment, *The University and the Church. Patterns of Reform in Jean Gerson*, in: *Mediaevalia et Humanistica* 1(1970), s. 111–126.

¹⁴ G.H.M. Posthumus Meyjes, *Jean Gerson, Apostle of Unity*, Leiden 1999, s. 232 ff.

¹⁵ J. Gerson, *Oeuvres complètes*, ed. P. Glorieux, Bd. 10 Paris 1973, s. 55.

¹⁶ D.E. Luscombe, *op. cit.*, s. 14 f.

¹⁷ Tenze, *Wyclif and Hierarchy*, in: *From Ockham to Wyclif*, Oxford 1987, s. 233 ff., 243.

Eine verstärkte Pfründenvergabe an Universitätsangehörige wird erreicht¹⁸. Die nicht im Zentrum der Aufmerksamkeit liegenden Fragen der geistlichen Dimension und des Verhältnisses zur Ostkirche gehören zu den blinden Flecken, die in der weiteren Entwicklung Vorrang erhalten werden und letztlich das Ende der „strategischen Einheit“ von Universität und Konzil im Mittelalter bedeuten.

4. In Basel gerät diese Einheit von Universität und Konzil in ihre letzte Phase. Das Modell der *universitas* ist jetzt ganz offen appliziert, der princeps wird zum rector gemacht. Die Amtsträger werden zu Funktionären eines Mehrheitswillens. Nicht mehr geht es um eine rangordnungsgebundene Repräsentation, sondern — folgt man Johannes von Segovia — um eine *repraesentatio identitatis*, die er von anderen Repräsentationsweisen (*similitudinis*, *naturae*, *potestatis*) unterscheidet. Johannes beruft sich auf die Stadtverfassung — und hat nicht nur die Kirche, auch das *regnum* als Anwendungsfall dieses Repräsentationsmodells im Visier¹⁹. Es liegt auf der Hand, daß die Universitäten eine starke Stellung auf diesem Konzil hatten. Stark war besonders die Position der Universitäten Paris und Krakau, im deutschen Bereich fallen besonders Erfurt, wo die Ordensangehörigen dominieren, und Wien auf, auch Köln. Noch 1440 bzw. 1442 unterstützen die Universitäten Erfurt und Wien das Basler Konzil ausdrücklich. Erst nach 1448 nimmt der Einfluß der Universitäten auf das politische Geschehen ab²⁰. Mit dem Amtsverzicht von Felix V. 1449 endet das Basler Projekt, die Konzilsuniversität. Unter Mitwirkung von Papst Pius II. wird in Basel 1459 eine Stadtuniversität nach Bologneser Muster gegründet, in der vor allem das Rechtsstudium gefordert wird. Später wird dort auch der Reformationspoet Sebastian Brant dozieren²¹.

Die Kräfte der Veränderung gehen nunmehr von den Hofen der Fürsten aus, an denen sich Gelehrtenzirkel zusammenfinden und in neuartigen Institutionen — Akademien — Quellenstudien insbesondere des Griechischen gepflegt werden. Abgesehen von der damit oft verbundenen Forderung regionaler bzw. sich herausbildender nationaler Idiome und Identitäten, die sich aus der engen Verbindung von Fürsten und Gelehrten ergeben, verlagern sich auf diese Weise die Forschungsrichtungen. Es wird nicht mehr juristisch argumentiert, es setzen vielmehr historische Forschungen ein. Für die konziliaren Fragestellungen bedeutet dies die Zuwendung zur Geschichte der allgemeinen Konzilien und ihres Verhältnisses zur „römischen Patriarchalsynode“. Das erste Jahrtausend kehrt als historische Fragestellung zurück. In diesem Zusammenhang werden Gespräche mit der Ostkirche geführt und das Unionskonzil von Ferrara bzw. Florenz einberufen (1439).

Diese Studien widmen sich dem Synodalprinzip — beispielhaft hierfür ist Johannes von Ragusa, der von 1434 bis 1437 in Konstantinopel forscht²². Kusanus dagegen sucht in seiner *Concordantia catholica* (1434) die päpstliche Autorität

¹⁸ Quellen zur Kirchenreform der großen Konzilien des 15. Jahrhunderts Bd. 1, hg. v. J. M i e t h k e u. L. W e i n r i c h, Darmstadt 1955, s. 186 ff., 367, 507, 519.

¹⁹ A. J. B l a c k, The Political Ideas of Conciliarism and Papalism, 1430–1450, *Journal of Ecclesiastical History* 20 (1969), s. 45–65.

²⁰ J. W. S t l e b e r, Pope Eugen IV. the Council of Basel and the Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire, Leiden 1978, bes. s. 72 ff.

²¹ G. K i s c h, Die Universität Basel und das römische Recht im 15. Jahrhundert, *Ius Romanum Medii Aevi* VI/12 (Mailand 1974).

²² H. J. S i e b e n, Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum, Paderborn 1996, bes. s. 129 ff.

vom Konsens her zu bestimmen. Bei ihm wird Aristoteles nur mehr am Rande, in Fragen der Anwendung von *epikeia*, bemüht²³.

Gegen seinen Willen wurde Kusanus auf eine Parteilinie gedrängt, als die Basler einen formellen Prozeß 1438 gegen ihn eröffneten, der 1440 zu seiner Verurteilung führte. Das Werk *De docta ignorantia* faßt seine platonisch-mathematisch orientierte kosmologische Theologie zusammen. Auf der Seereise aus Griechenland sei er, so schreibt er an Kardinal Giulio Cesarini, *durch eine Gabe von oben, vom Vater aller Lichter erleuchtet worden, das Unbegreifliche in nicht begreifender Weise in belehrten Unwissenheit zu erfassen*²⁴. In diesem Zusammenhang offenbart sich ihm das Geheimnis der in Christus verwandelten Kirche. Die kirchliche Einheit wird aus der Einheit der Naturen in Christus kraft des einenden Geistes empfangen²⁵.

Die Position des Kusanus, zu seiner Zeit keineswegs verbreitet, zeigt einen Wechsel in der Gesamtatmosphäre an. Obschon in einem intellektuellen Gewande formuliert bindet sie zurück an die verdrängte geistliche Dimension, ohne den Engpässen der Predigt des „reinen Evangeliums“ in den vielerorts sich bildenden unabhängigen Gemeinden zu verfallen. Am Ende des gemeinsamen Weges von Universität und Konzil stehen wir vor der Einsicht, daß die Einheit der Kirche nicht auf dem Wege von juristischen Verfahren erreicht werden kann. Doch war die im Unionskonzil avisierte Rückbindung an das erste christliche Jahrtausend nicht stark genug, um die Einheit zu bewirken. Das Verlangen nach Einheit bleibt in Utopie und Eschatologie stecken- die bekannte *Reformatio Sigismundi* ist ein beredter Ausdruck für diese Stimmungslage²⁶. Offen bleibt das Problem der Repräsentation der *universitas*, das sich in der Neuzeit in allen politischen Bereichen stellt.

SOBÓR I UNIWERSYTET POD KONIEC ŚREDNIOWIECZA

STRESZCZENIE

Sobór i uniwersytet to dwie kościelne instytucje, powstałe w Średniowieczu, które istnieją, i działają do dzisiaj. W uniwersytecie i soborze wykształciła się racjonalna organizacja wiedzy i prawodawstwa z nastawieniem na ujęcie o charakterze powszechnym, sięgająca swymi źródłami do teologii mistycznej Dionizego Pseudo Areopagity. Pod koniec Średniowiecza sobór i uniwersytet stały się polem działania sił i wpływów ze strony teologów i kanonistów, czynników kościelnych i świeckich, co znalazło swój wyraz w tendencjach do autonomii uniwersytetów i koncyliaryzmie soborowym. Tendencje te znalazły swój szczególny wyraz na soborze w Konstancji. Na uwagę zasługuje stanowisko Jana Gersona jako teologa jedności uniwersyteckiej i zarazem koncyliarysty.

²³ Tamże, s. 217.

²⁴ N. von K u e s, Brief an den Herrn Kardinal Julian, in: Nicolai de Cusa De docta ignorantia Die belehrte Unwissenheit Lat.-deutsch (Phil. Bibl. 264), Hamburg 1977, s. 101; por. R. K l i b a n s k y, Zur Geschichte der Überlieferung der Docta ignorantia, in Nicolai de Cusa, jw., s. 205 ff.

²⁵ Da docta ignorantia III /12.

²⁶ A. P a t s c h o v s k y, Der Reformbegriff zur Zeit der Konzilien von Konstanz und Basel, in: I. H l á v a č e k, A. P a t s c h o v s k y (Hg.), Reform von Kirche und Reich (1996), s. 7 ff.

OCENA WARTOŚCI I PRZYDATNOŚCI PRACY INTELEKTUALNEJ W POŁOWIE XIII WIEKU — NA PODSTAWIE PISM WINCENTEGO Z BEAUVAIS OP. († 1264)

Jedną z bardziej trwałych wartości średniowiecza jest afirmacja intelektualizmu, pracy intelektualnej i wykształcenia. Wiadomości na ten temat czerpać można między innymi z tekstów Wincentego z Beauvais OP. (ok. 1194–1264)¹. Mimo że wstąpił on do zakonu w paryskim klasztorze św. Jakuba i był mniej więcej rówieśnikiem św. Alberta Wielkiego, nie stworzył oryginalnych, w pełni samodzielnych traktatów teologicznych i filozoficznych². Wartość jego dzieł polega jednak między innymi na tym, że, odwołując się do wcześniejszej tradycji, dostrzegł i omówił kwestię konieczności wykształcenia nie tylko duchownych, lecz także świeckich — w tym również dziewcząt³ — metody wychowania oraz nakreślił w miarę spójny obraz idealnego władcy świeckiego i jego stosunku do nauki.

Wincenty z Beauvais należy do grona tych nielicznych autorów średniowiecznych, którzy sami napisali zdecydowanie objętościowo więcej, niż napisano o nich w okresach późniejszych. Jest on autorem⁴, bardzo obszernej, największej pod

¹ Niniejszy tekst jest fragmentem mojej pracy doktorskiej pt. „Idee edukacyjne Wincentego z Beauvais” z Uniwersytetu Warszawskiego. Praca ta, w całości, powinna zostać najbliższym czasie opublikowana — jako książka. Zob. też: A. Fijałkowski, Wincenty z Beauvais OP (ok. 1194–1264) o wychowaniu, „Rozprawy z dziejów oświaty”, IHN PAN, t. XXXVIII, 1997, s. 11–26.

² Co wykazał, wbrew tytułowi pracy: L. Lieser, Vinzenz von Beauvais als Kompilator und Philosoph. Eine Untersuchung Seiner Seelehre im Speculum Maius, *Forschungen zur Geschichte der Philosophie und Pädagogik*, t. III, 1, Leipzig 1928.

³ N. Orme, *From Childhood to Chiverly. The education of the English kings and aristocracy 1066–1530*, London – New York 1984, s. 30, 34, 91–93, 106–107, 114–115, 157, 232–233. A. Fijałkowski, Wychowanie kobiet w świetle pism Wincentego z Beauvais († 1264), w: Partnerka, matka, opiekunka. Status kobiety w starożytności i średniowieczu, red. J. Jundziłł, Bydgoszcz 1999, s. 282–296; Tenże, The Education of Women in the Works of Vincent of Beauvais OP († 1264), w: *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, wyd.: J.A. Aertsen, A. Speer, *Miscellanea Mediaevalia* 27 (2000), Berlin – New York, s. 513–526.

⁴ O tradycji rękopiśmiennej, wydaniach tekstów i podstawowej literaturze — zob.: T. Kaeppli, E. Panella, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, t. IV, Roma 1994, s. 435–458. Zagadnienie rozróżnienia czy Wincentego z Beauvais należy traktować jako samodzielnego autora, czy jako kompilatora, omówił ostatnio: R.J. Schneider, Vincent of Beauvais, dominican author: from compilatio to tractatus, w: *Lector et compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur un intellectuel et son milieu au XIII siècle*, wyd. S. Lusignan, M. Paulmier-Foucart, seria: *Recontres à Royaumont, Grâne* 1997, s. 97–111; recenzja książki — zob.: A. Fijałkowski, *Przegląd Historyczny* XCI: 1999, z. 1. Sam Wincenty określał się mianem „actor”, a nie „auctor” — zob.

względem objętościowym średniowiecznej encyklopedii pt. *Speculum maius*, składającej się z trzech części⁵, z ponad dziewięćciu tysięcy rozdziałów (!). Odwoływać się będą także do krótszych traktatów tegoż autora o wychowaniu: *De eruditione filiorum nobilium* (51 rozdziałów)⁶ i *De morali principis institutione* (28 rozdziałów)⁷.

Poglądy Wincentego z Beauvais na kwestię będącą przedmiotem niniejszego artykułu dzielię na trzy grupy:

1. ogólnego stosunku autora do wykształcenia oraz ogólnego zakresu wszelkiej wiedzy poznawalnej (*scilia*),

2. stosunku do wykształcenia świeckich dzieci (synów) królewskich i szlacheckich Francji połowy XIII wieku,

3. obrazu idealnego władcy świeckiego — w aspekcie jego wykształcenia.

Niniejsza próba nie ma ambicji wyczerpania całości tematu stosunku autora do poszczególnych dziedzin wiedzy, ich układu, wzajemnych zależności⁸ itp. Celem jej nie jest także omawianie tekstów autorów piszących przed lub w czasach Wincentego z Beauvais na dany temat. Zamierzeniem jest odtworzenie poglądów na wykształcenie i pracę intelektualną tego stosunkowo mało w Polsce znanego, XIII-wiecznego dominikańskiego autora.

Vincentius Bellovacensis, Apologia totius operis — wstęp do „Speculum maius”, cap. 4: De utilitate operis et apologia actoris, w: A.D. von den Brincken, Geschichtsbetrachtung bei Vinzenz von Beauvais. Dia Apologia Actoris zum Speculum Maius, *DA* 34: 1978, nr 2, s. 469–470. O dystynkcji między „auctor” i „actor” — zob. A.J. Minnis, Medieval Theory of Authorship. Scholastic literary attitudes in the later Middle Ages, London 1984, s. 26 (u Wilhelma de Conches), 157 (gdzie przykładem jest właśnie Wincenty z Beauvais); zob. też zwłaszcza s. 94–103.

⁵ Vincentius Bellovacensis, *Speculum maius*: t. I: *Speculum naturale*, t. II: *Speculum doctrinale*, t. III: *Speculum morale* (dzieło anonimowe z końca XIII wieku mylnie przypisane Wincentemu), t. IV: *Speculum historiale*, Douai 1624 (reprint: Graz 1964–1965). Tak więc znajdujący się w zasobach Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” — Wydziału Teologii UWM w Olsztynie inkunabuł Inc 201: „Speculum morale” (Norymberga: Antonius Kobergers, 1485), pochodzący z biblioteki kolegiackiej w Dobrym Mieście (f. [3]), nie jest autentycznym dziełem Wincentego z Beauvais, choć przy opracowywaniu „Speculum naturale” posługiwano się fragmentami wcześniejszej wersji „Speculum naturale”.

⁶ Vincent of Beauvais, *De eruditione filiorum nobilium*, wyd. A. Steiner, Cambridge, Mass. 1938. Traktat ten był stosunkowo dobrze rozpowszechniony w średniowiecznej Polsce — dzięki inkunabułowemu wydaniu z 1481 roku — zob.: Inkunabuły w bibliotekach polskich. Centralny katalog. Incunabula, quae in bibliothecis Poloniae asservantur, red. A. Kawecka-Gryczowa, opr. M. Bohonos, E. Szandrowska, t. II, Wrocław 1970. Na Warmii inkunabuł ten przechowywany był w bibliotece parafialnej (dekanalnej) w Reszlu — obecnie w Bibliotece Seminaryjnej „Hosianum” w Olsztynie: Inc 141: Vincentius Bellovacensis, *Opuscula* (tj.: 1. Liber laudum virginis gloriosae, 2. Liber de sancto Iohanne Euangelista, 3. Liber de eruditione puerorum regalium (!), 4. Liber consolatorius de morte amici — strony nie są numerowane), Basilea: Johannes Amerbach, 1481.

⁷ Vincentius Bellovacensis, *De morali principis institutione*, wyd. R.J. Schneider, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, t. 137, Turnholt 1995.

⁸ Omówione przez: S. Lusignan, Préface au *Speculum maius* de Vincent de Beauvais. Réfraction et diffraction. „Cahiers d’études médiévales”, Paris 1979, s. 65–75. Na ten sam temat również: A.D. von den Brincken, *op. cit.*, s. 410–499.

1.

Nauka, praca i działalność intelektualna, zdobywanie wiedzy, mądrości jest — według Wincentego z Beauvais — zajęciem właściwym człowiekowi. Wynika z tego konieczność wychowania intelektualnego dzieci i młodzieży. Swe — *Speculum doctrinale* (Zwierciadło naukowe), drugi tom *Speculum maius*, rozpoczyna od słów: *Homo cum in honore esset non intellexit* (Ps 48,13, Wulgata — wyróżnienie w tekście — A.F.) — człowiek **nie zrozumiał**, gdy był w szczęściu (*in honore* — w raju). Zło jest, w tym aspekcie, efektem braku zrozumienia. Człowiek [niewykształcony — uzup. A.F.] *podobny jest* — pisze autor — *do bezmyślnego bydła... przez swą niewiedzę (ignorancję) i tępotę umysłu... jest nawet od niego gorszy i słabszy z powodu kruchości swego ciała*⁹ — jest słabszy od lwa, od niedźwiedzia i innych. Nauka to wyjście ze stanu barbarzyństwa, niewiedzy i zła. Nauka jest tym bardziej zajęciem godnym człowieka, że życie ziemskie pełne jest nieszczęść, biedy i kończy się nieuchronnie śmiercią¹⁰.

Uczenie się, w sensie intelektualnym, ściśle powiązane jest z moralnością. Nauka jest dla człowieka lekarstwem na zło (*remedium malorum*)¹¹, a jednocześnie jedyną pociechą w życiu ziemskim (*primum in vita solatium*). W tym myśleniu Wincentego z Beauvais widać wyraźny wpływ wczesnej scholastyki — m.in. Hugona od św. Wiktora¹². Prawdziwa nauka to dla Hugona, a za nim też Wincentego, studium mądrości (*sapientiae studium*) — jak wynika wyraźnie z drugiego rozdziału pierwszej księgi *Didascalionu* Hugona od św. Wiktora — przede wszystkim filozofia (*Quod studium sapientiae philosophia sit*), czyli miłość mądrości, oraz teologia (*studium divinitatis et purae mentis illius amicitia*)¹³.

Są cztery zasady — według Wincentego — porządku studiów prowadzących do prawdziwej mądrości: poważanie i szacunek do nich (*honestatis*), przyjemność, czy nawet słodycz studiowania (*suavitas*), długotrwałość nauki (*diuturnitas*) i jej użyteczność (*utilitas*). Nauka wzbudza szacunek, nawet starszych, w stosunku do uczących się. Nie ma bowiem dla istoty rozumnej bardziej szlachetnego zajęcia jak studiowanie mądrości.

⁹ *Speculum doctrinale* 1,1,3–4: „Homo cum in honore esset non intellexit... comparatur iumentis insipientibus... non solum per ignorantiam et hebetudinem mentis... verumtamen viribus corporis imbecilior multis atque fragilior...”

¹⁰ *Speculum doctrinale* 1,2,4–5: „De miseria huius vitae. ... Infelix itaque mortalium genus, quorum nativitas immunda, vita misera, mors incerta”. — Za: św. Ambrzy, *De bono mortis*, 4; PL 14, kol. 568.

¹¹ *Speculum doctrinale* 1, 9, 9–10: *De inventione scientiarum, quae data est homini in remedium malorum*.

¹² Hugo od św. Wiktora, *Didascalicon*, I, 1, w: Hugo von Sankt Viktor, *Didascalicon*, opr. Th. Offergeld, *Fontes Christiani*, t. 27, Freiburg i in. 1997 (wydanie łacińsko-niemieckie), s. 116: „reparamur autem per doctrinam, ut nostram agnoscamus naturam, et ut discamus extra non quaerere quod in nobis possumus invenire. 'Summum igitur in vita solamen' est studium sapientiae, quam qui invenit felix est, et qui possedit beatus” (odnawiamy się zaś przez naukę, byśmy swą poznali naturę i nauczyli się na zewnątrz nie szukać tego, co w nas [wewnątrz] możemy znaleźć. 'Najważniejszym więc w życiu pocieszeniem' [za Boecjuszem] jest studium mądrości, które kto znalazł radosny jest, a kto posiadał — szczęśliwy [za Augustynem]” — tłum. A.F.

¹³ Hugo de Sancto Victore, *Didascalicon*, I, 2, s. 116–118 — cytat za Boecjuszem.

Celem wszystkich prawdziwych nauk winna być teologia, ponieważ *jak Bóg jest końcem wszystkich rzeczy, tak i wiedza teologiczna, która pochodzi od Boga i traktuje o Bogu jest końcem wszystkich sztuk* (wyzwolonych) (tłum. A.F.)¹⁴. To właśnie teologia jest jedyną mądrością i prawdziwą wiedzą o rzeczach. Teologię utożsamia Wincenty tak dalece z filozofią, że po wstępnym wyjaśnieniu zaczyna używać tych dwóch nazw wymiennie: nazywa teologię „miłością mądrości” (czyli filozofią) i „Bożą nauką” (czyli teologią). Wszystkie sztuki wyzwolone mają — zdaniem Wincentego — swe prawdy, jednak uzasadnienie znajdują tylko wówczas, gdy wiodą do teologii. Ta ostatnia zaś jest — za św. Hieronimem — czytaniem Biblii i rozumieniem prorocत्व, a służy poznaniu Boga i uświęcaniu ludzi¹⁵. Teologia — jak od czasów Sokratesa poznanie i wiedza — ma funkcje wychowawcze: ma ulepszać ludzi, udoskonalać ich, czynić ich moralnie doskonalszymi. Teologia ma więc nie tylko funkcje dydaktyczne, lecz także wychowawcze, bardzo praktyczne. Pogląd, że teologia jest dla Wincentego nadrzędna w stosunku do wszystkich nauk i że wszystkie inne mają tylko wówczas sens, o ile prowadzą do teologii¹⁶, jest osadzony w rzeczywistości XIII wieku. W tym czasie właśnie wydział teologiczny był najważniejszym wydziałem paryskiego uniwersytetu; najwyższym naukowym tytułem był „magister teologii”. Konfrater Wincentego, Albert Wielki pisał w tym czasie swą „Summę teologiczną”, sumą teologiczną była też *Summa aurea* Wilhelma d’Auxerre¹⁷ i franciszkańska *Suma mistrza Aleksandra*¹⁸; w niedługim czasie swą *Summę teologii* zaczął też pisać Tomasz z Akwinu, zaś św. Bonawentura pisał *Opusculum de reductione artium ad theologiam*¹⁹. Wincenty wpisuje się pod tym względem w całą tradycję patrzenia na teologię w połowie XIII wieku. Jego oryginalność polega między innymi na rozwinięciu wątku o wychowaniu człowieka — wątku jedynie marginalnie traktowanego w dziełach jego wielkich konfratrów: Alberta i Tomasza²⁰.

Wincenty najwyraźniej stosował się do swej własnej wskazówki dotyczącej porządku nauk, które mają przygotować człowieka do studiowania teologii. Cały porządek wszechświata w *Speculum naturale* na charakter teologiczny — główny wątek porządkujący ogrom materiału, wzoruje się na rozdziale pierwszym Księgi

¹⁴ De eruditione, XV, s. 55: autorskie Wincentego: sicut enim deus est finis omnium rerum, sic et theologica sciencia, que est de divinis, est finis omnium arcium.

¹⁵ Św. Hieronim, Commentarium in Epistolam ad Titum, PL 26, kol. 558. De eruditione, XV, s. 56.

¹⁶ Cap. XV: Quod omne discentium studiorum debet ad theologiam, id est diuinam tendere scientiam.

¹⁷ Magistri Guillelmi Altissiodorensis (d’Auxerre), Summa aurea, wyd. J. Ribailier, w: Spicilegium Bonaventurianum, Paris – Roma: t. 16: lib. I, 1980; t. 17a: lib. II, t. 1, 1982; t. 17b: lib. II, t. 2, 1982; t. 18a: lib. III, t. 1, 1986; t. 18b: lib. III, t. 2, 1986; t. 19: lib. IV, 1985; t. 20: P. Ribailier, Summa aurea: introduction general, 1987. Wilhelm d’Auxerre był paryskim magistrem teologii, nosił też tytuł archidiacona Beauvais.

¹⁸ E. Gilson, Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 295–296, 627–628.

¹⁹ S. Bonaventura, Opusculum de reductione artium ad theologiam, w: S. Bonaventurae opera omnia, Collegium S. Bonaventurae, t. V. Ad Claras Aquas 1891, s. 319–325; tamże także inne dzieło św. Bonawentury o podobnym charakterze: Itinerarium mentis ad Deum, s. 295–316.

²⁰ Scherer, Der selige Albertus Magnus als Pädagogiker, *Monatsblätter für die Katholische Religionsunterricht* 1911, s. 337–341. E.A. Pace, S. Thomas Theory of Education, *The Catholic University Bulletin* 1902, Washington, vol. VIII, s. 290 nn.

Rodzaju, odpowiadając poszczególnym dniom stworzenia²¹. Księgi XXIII–XXVII tej części encyklopedii zawierają podstawy teologicznej wizji koncepcji człowieka²². Również omówienie wszelkich nauk w *Speculum doctrinale* wiedzie do teologii²³. Opis dziejów świata w *Speculum historiale*, od dnia stworzenia przez Boga, kończy się rozdziałem eschatologicznym o wyraźnej konotacji teologicznej: cały świat, całe dzieje zmierzają do Boga, swego Stwórcy, od którego się rozpoczęły. Wincenty pozostaje więc pod względem uznawania prymatu teologii nad wszelkimi naukami najwyraźniej pod wpływem współczesnej sobie, zwłaszcza paryskiej, myśli teologicznej.

W stosunku Wincentego z Beauvais do wychowania intelektualnego, do bardzo wysokiej oceny intelektualizmu, widać wyraźny wpływ chrześcijańskiej tradycji filozoficznej. Już jednak sama struktura i treść *Speculum doctrinale* pokazuje, że Wincenty nie ogranicza nauki tylko do filozofii i teologii. Nie tylko one, filozofia i teologia, są jednak *remedium malorum*. Najpełniejszy opis wszelkiej znanej Wincentemu z Beauvais wiedzy to zawartość całości jego *Speculum maius*: tak części naturalnej (*Speculum naturale*), jak historycznej (*Speculum historiale*) i naukowej (*Speculum doctrinale*). Ogrom materiału przekracza możliwości pobieżnego choćby omówienia w tym miejscu²⁴. Zagadnienie wiedzy historycznej na przykład jest problemem samym w sobie i wymaga omówienia w wielu szczegółowych opracowaniach monograficznych. Zagadnienie pozornie zupełnie marginalne w *Speculum doctrinale* — rozumienie muzyki, nawet nie wydzielone przez Wincentego z Beauvais w odrębnej księdze — było przedmiotem odrębnego, szczegółowego studium²⁵.

Ogólny program wiedzy naukowej, z wyjątkiem omówionej w osobnej części historii i tzw. „historii naturalnej”, zawarty jest w *Speculum doctrinale*. Jest to, w ujęciu Wincentego, całe *scilia*. Autor poświęca w *Speculum doctrinale* (dalej: SD): gramatyce — jedną księgę (SD ks. 2, kol. 81–210: *De arte grammatica*), jedną dialektyce, czyli logice (SD ks. 3, rozdz. 1–98, kol. 211–280), retoryce (SD ks. 3, rozdz. 99–108, kol. 280–287) i poetyce (SD ks. 3, rozdz. 109–131, kol. 287–300); oraz trzy księgi praktyce: *De scientia morali* (SD ks. 4, rozdz. 1 — SD ks. 5, rozdz. 134, kol. 301–480), ekonomii (SD ks. 6, rozdz. 1–149, kol. 481–554) i polityce (SD ks. 7, rozdz. 1–153, kol. 555–664), dwie księgi prawom (kanonicznemu i cywilnemu — SD ks. 8, rozdz. 1 — SD ks. 9, rozdz. 156, kol. 665–992), jedną księgę mechanice (SD ks. 11, rozdz. 1–133, kol. 993–1072), trzy księgi medycynie (SD ks. 12, rozdz. 1 — SD ks. 14, rozdz. 132, kol. 1073–1368) i jedną filozofii naturalnej (SD ks. 15, rozdz. 1–178, kol. 1369–1502), jedną księgę matematyce wraz z arytmetyką i muzyką (SD ks. 16, rozdz. 1–55, kol. 1503–1535) oraz filozofii (metafizyce — SD ks. 16, rozdz. 56–75, kol. 1535–1548) i jedną księgę teologii (SD ks. 17, rozdz. 1–64, kol. 1549–1592).

²¹ Rdz 1, 1–31.

²² Zob. L. Lieser, jw., s. 97–200.

²³ *Speculum doctrinale*, ks. 17, kol. 1549–1592: *De theologica scientia*.

²⁴ Zob.: M. Frankowska-Terlecka, T. Giermak-Zielińska, Wstęp do: Brunetto Latini, *Skarbiec wiedzy*, przekł. i opr. te same, Warszawa 1992, s. 15–17.

²⁵ G. Götter, Vinzenz von Beauvais O.P. (um 1194–1264) und sein Musiktraktat im *Speculum doctrinale*, *Kölner Beiträge zur Musikforschung*, t. XV, Regensburg 1959.

Kanon nauk według Wincentego z Beauvais w *Speculum doctrinale* to: (1) gramatyka, (2) dialektyka i (3) retoryka z poetyką (czyli *trivium*), (4) *practica*: tj. *scientia moralis*, ekonomia i polityka, (5) prawa (cywilne i kanoniczne), (6) mechanika, (7) medycyna z filozofią naturalną, (8) matematyka z arytmetyką, oraz nauki „wyższe”: (9) filozofia (metafizyka) i (10) teologia. Odpowiada to generalnie idei porządku nauk według Alfarabiego²⁶ i Hugona od św. Wiktora²⁷. Jest jednak odległe od klasycznego podziału sztuk wyzwolonych znanego między innymi z szeroko rozpowszechnionej w średniowieczu encyklopedii: *Etymologii* Izydora z Sewilli († 636), według którego sztuki wyzwolone to gramatyka, retoryka i dialektyka oraz arytmetyka, muzyka, geometria i astronomia²⁸.

Nauka służyć ma osiągnięciu prawdziwej mądrości. Mądry zaś — za Hugonem od św. Wiktora, Janem z Salisburys i Bernardem z Chartres — to człowiek, który zapytany o sposób i formę nauczania powie, że konieczny jest: *Mens humilis, studium querendi, vita quieta, / Scrutinium tacitum, pauperitas, terra aliena, / hec reserare solent multis obscura legendi*, ponieważ to *mores ornant scienciam*²⁹.

Kwintyliański ideał nauczyciela i uczonego odwołujący się do cycerońskiego określenia cech dobrego mówcy (*vir bonus dicendi peritus*) nakazujący łączenie mowy i sposobu wysławiania się, a w związku z tym i wiedzy, działalności intelektualnej i praktyki nauczania, z przykładem swego życia³⁰, został więc w przypadku Wincentego z Beauvais poszerzony o wyraźnie podkreśloną cechę pokory. Nauczyciel winien pamiętać, że prawdziwym Nauczycielem jest Bóg — on tylko przekazuje wiedzę. Nie może więc być — pisze Wincenty za Pseudo-Boecjuszem — wyniosły, niedbały a tym bardziej arogancki³¹.

Wincenty powraca do kwestii dyscypliny nauczyciela w rozdziale XXXI *De eruditione...* Podkreśla raz jeszcze ścisły związek między głoszoną przez nauczyciela cnotą i jej zewnętrzną ekspresją. Wzór zachowań tak nauczyciela, jak i ucznia płynie z dzieła Hugona od św. Wiktora *De institutione novitiorum*, traktujące o wychowaniu kleru. Istnieją bowiem — powtarza Wincenty za Hugonem — dwa aspekty dyscypliny: wewnętrzny i zewnętrzny. Dyscyplina wewnątrz-

²⁶ Alfarabius, De scientiis I, tłum. Dominicus Gundisalvi, Juan Hispalense, wyd. A. González Palencia, II, 87 — za: Vincent of Beauvais, De eruditione filiorum nobilium, XI, s. 40–41; Alfarabius (al-Farabi), De Ortu Scientiarum II, 11, wers 5–21, wyd. Beaumker — za: De eruditione XI, s. 40.

²⁷ Hugo de S. Victore, Exceptiones I, 1, 23 (PL 177, kol. 202); De eruditione XI, s. 41.

²⁸ Izydor z Sewilli, Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive originum libri XX, wyd. W.M. Lindsay, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxonii 1911: t. 1, lib. 1, rozdz. 2: „De septem liberalibus disciplinis” (w wydaniu nie ma paginacji). Podział Izydora powtórzył także Hrabanus Maurus (776/84–856) w „De clericorum institutione” — PL 107, kol. 395–405 — tłum. polskie fragmentów w: Historia wychowania. Wybór źródeł, opr. S. Moździeż, t. II, Kielce 1997, s. 12–16. Najwyraźniej w połowie XIII wieku ten klasyczny, późnostarożytny podział siedmiu sztuk wyzwolonych nie był już wystarczający.

²⁹ De eruditione, VI, s. 24–25; Hugo de Sancto Victore, Didascalicon, III, 13–14 — PL 176, kol. 773–775. Zob.: A. Fijałkowski, Wincenty z Beauvais o wychowaniu, jw., s. 18.

³⁰ Zob. na przykład M.T. Cicero, Disputationes Tusculanae, lib. IV, 3: „Qui cum cetera litteris mandarent, alii ius civile, alii orationes suas alii monumenta maiorum, hanc amplissimam omnium artium, bene vivendi disciplinam, vita magis quam litteris persecuti sunt” (wyd. J.E. King, London 1971, s. 332, 334).

³¹ De eruditione, IV, s. 16 — fragment o cechach nauczyciela pochodzi z: Pseudo-Boethius, De disciplina scoliarum, VI (PL 64, kol. 1235).

na to moralne usposobienie, na które składa się zdobywanie takich cnót jak pokora, uprzejmość, cierpliwość, miłosierdzie. Zewnętrzna dyscyplina dotyczy oprawy cielesnej człowieka — to dyscyplina poszczególnych członków ciała. Zdyscyplinowanie ciała służy zdyscyplinowaniu umysłu, uporządkowaniu myślenia³².

Właściwym studiowaniem jest dla Wincentego medytacja. Za Hugonem od św. Wiktora Wincenty uważa, że *częste rozmyślanie z radą, jak najrozsądniej zbadać przyczynę, pochodzenie i użyteczność każdej rzeczy* (tłum. A.F.)³³ jest podstawą wszelkiej nauki. Wincenty pokazuje praktyczny przebieg procesu „medytacji”, tj. analizy tekstu. Podstawą dobrej „medytacji” jest lektura, czytanie ze zrozumieniem. Po rozmyślaniu część przynajmniej myśli zawartej codziennej w lekturze winna pozostać w pamięci. Następnie należy ją próbować jeszcze raz przemyśleć, zastanowić się, próbować przeprowadzić — dziś powiedzielibyśmy językiem historycznym — krytykę źródła, czyli odpowiedzieć na pytania o przyczynę takiego a nie innego brzmienia tekstu. Mieści się to w tradycyjnej „teologii monastycznej” (zob. J. Leclercq, *Miłość nauki a pragnienie Boga*) i jej stosunku do tekstu — zgoła innego niż w przypadku scholastyki.

Układ medytacji według Wincentego z Beauvais odpowiada standardowemu układowi średniowiecznego wykładu naukowego: *lectio, quaestio, disputatio*³⁴, który — rzecz ciekawa — nie był stosowany przez samego Wincentego z Beauvais, który w swych traktatach ograniczał się w większości wypadków jedynie do *lectio*, a w mniejszym stopniu do *quaestio*. Układ ten stał się podstawą naukowych pism o pokolenie młodszego Tomasza z Akwinu, który mniejszą uwagę zwracał na *lectio*, czyli przytaczanie poglądów autorów wcześniej piszących na dany temat — jak Wincenty z Beauvais — zaś koncentrował się na stawianiu kwestii (*quaestio*) i rozwiązywaniu trudności (*disputatio*)³⁵.

Wincenty tłumaczy swój stosunek do wiedzy pokorą: liczy się nie tyle błyskotliwość wypowiedzi, lecz systematyczność, pracowitość i umiejętność wykorzystywania czasu: szukanie sposobności do rozmyślania w każdej sytuacji życia, nie tylko bezpośrednio po lekturze książek³⁶. Właśnie owa błyskotliwość, umiejętność prowadzenia dyskusji ośmieszających uznanych nauczycieli (Wilhelma z Champeaux³⁷), żywe i interesujące wykłady, oraz romans z Heloizą były — obok racji natury doktrynalnej — przyczynami poważnych kłopotów Piotra Abelarda³⁸. Nie jest, zdaje się przypadkiem, że Wincenty z Beauvais przytacza na poparcie swego sądu wypowiedź św. Bernarda z Clairvaux — jednego z głównych oskarżycieli Piotra Abelarda. *Co innego można znaleźć w lasach, niż w książkach* — pisał św.

³² De eruditione, XXXI, s. 117–123; Hugo de Sancto Victore, De institutione novitiorum, x, (PL 176, kol. 935 nn.).

³³ Hugo de Sancto Victore, Didascalicon III, 11; PL 176, kol. 772; De eruditione, cap. XVII, s. 62.

³⁴ J. Le Goff, Inteligencja w wiekach średnich (Les intellectuels au Moyen Age, Paris 1957, 1985), tłum. E. Bąkowska, wyd. II, Warszawa 1997, s. 93–95.

³⁵ Widać to nawet w krótkim fragmencie „Sumy teologicznej” św. Tomasza — zob.: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 9, 1–2, 1–21: „Cel ostateczny, czyli szczęście oraz uczynki ludzkie” — za: *Źródła do dziejów wychowania i myśli pedagogicznej*, opr. S. Wołoszyn, Kielce 1997, t. I, s. 164–168.

³⁶ De eruditione XVII, s. 63–64.

³⁷ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, wyd. 7, t. I, Warszawa 1970, s. 222–225.

³⁸ Tamże. J. Le Goff, jw., s. 49–59.

Bernard — *drzewa i kamienie mogą nauczyć tego, czego nie można usłyszeć od żadnego nauczyciela*³⁹. Wypowiedź ta, zwłaszcza w podanym kontekście, nie jest bynajmniej przypadkowa. Już w czasach św. Bernarda z Clairvaux oznaczała skrajnie konserwatywny stosunek do nauki rozwijającej się w miastach, do renesansu XII wieku. Postawa Piotra Abelarda i św. Bernarda z Clairvaux to dwie przeciwstawne wizje chrześcijaństwa. Bernard to — wedle określenia ojca Chenu i J. Le Goffa — *człowiek wsi, który pozostał feudałem, a przede wszystkim żołnierzem, [który] nie był w stanie zrozumieć inteligencji miejskiej*⁴⁰. Wincenty z Beauvais opowiada się więc w tym miejscu — wszystko wskazuje na to, że czyni to świadomie — za tradycją tradycyjnego, przedmendykanckiego monastycyzmu benedyktyńskiego, która krytykowała szkoły miejskie, a zwłaszcza szkoły paryskie.

Wincenty z Beauvais nie zaleca wprawdzie, by nie kupować książek, uciekać ze szkół miejskich do pustelni itp., jednak pośrednio wpisuje się w bardziej cysterską, niż mendykancką tradycję monastyczną. Nowość proponowanego przez niego rozwiązania polega jedynie na tym, że nie przeciwstawia on — jak cytowani wyżej autorzy cysterscy — postępu nauki chrześcijaństwu. Nie jest jednak pod tym względem szczególnie oryginalny. Jego stanowisko znajduje swe uzasadnienie w myśli św. Augustyna wyrażonej w *De doctrina christiana* i św. Hieronima, a wynika pośrednio także z doświadczeń renesansu XII wieku, który mimo różnych trudności, wywoływanych twierdzeniami w stylu św. Bernarda i Piotra z La Celle, odwoływał się właśnie do spuścizny szkół miejskich i autorów antycznych.

Wśród cech, które winny charakteryzować dobrego uczonego, wymienia Wincenty także materialne ubóstwo. Można przypuszczać, że Wincenty zabiera głos w ogromnej dyskusji średniowiecza dotyczącej stosunku do bogactw. Może tu jednak chodzić o coś więcej: nauka ma być czysta, to znaczy bezinteresowna — nie powinna dawać wyraźnych profitów materialnych i służyć zdobyciu sławy. Idealny uczony winien więc być całkowicie bezinteresowny, a więc — ubogi pod względem materialnym. Pieniądze i szczęście (*fortuna*), są — według Wincentego z Beauvais odwołującego się do Hugona od św. Wiktora⁴¹ — wprawdzie konieczne do zdobywania wiedzy, jednak tylko i wyłącznie ze względu na konieczne minimalne koszty skromnego utrzymania i wydatki na książki⁴², a więc niezbędne narzędzia pracy intelektualnej. Sam Wincenty korzystał z ogromnej ilości bardzo kosztownych przecież w jego epoce ksiąg — stąd niesłychana wprost ilość cytatów w jego dziełach. Bardzo wysoko cenił dobrze zorganizowane i zaopatrzone, a więc wymagające dużych nakładów finansowych biblioteki⁴³.

Wincenty z Beauvais cenił więc materialne ubóstwo człowieka zajmującego się nauką, lecz nie odrzucał całkowicie możliwości szukania środków, również materialnych, niezbędnych do realizacji zamierzeń naukowych. Co więcej

³⁹ S. Bernardus Claraevallensis, Epistola CVI, 2, 110; PL 182, kol. 242.

⁴⁰ J. Le Goff, *op. cit.*, s. 56.

⁴¹ Hugo de Sancto Victore, Didascalicon, V, 5.

⁴² De eruditione, IV, s. 17–21.

⁴³ Świadczy to tym między innymi notatka w kronikach z benedyktyńskiego klasztoru św. Marcina w Tournai — ostatnio zob. A. Stone, Prologomena to a Corpus of Vincent of Beauvais Illustrations, w: Vincent de Beauvais: intentions et réceptions d'une oeuvre encyclopédique au Moyen Âge, wyd. M. Paulmier-Foucart, S. Lusignan, A. Nadeau, Montréal – Paris 1990, s. 301–302 — za: Gallia Christiana, wyd. P. Piolin, Paris 1870–1899, t. III, kol. 277.

— wbrew generalnej opinii charakteryzującej średniowiecznego uczonego — Wincenty z Beauvais mógł realizować swe plany naukowe dzięki wsparciu świeckiego mecenasa, to jest króla Ludwika IX Świętego, który wydał mu pozwolenie *videndi liberarias in regno Franciae*⁴⁴. Praca naukowa wymagała więc także podróży. Stąd pewnie postulat „obcej ziemi”. Chodziło więc nie tylko o pieniądze, lecz także o dostęp do wszystkich bibliotek na terenie Królestwa Ludwika Świętego. Nie można wykluczać, że król Ludwik⁴⁵ i jego najbliższe otoczenie (królowa Małgorzata, żona Ludwika IX, i książę Teobald), którym autor dedykował swe traktaty, finansowali lub raczej współfinansowali — jeśli wziąć pod uwagę uposażenie Wincentego, które musiał mieć jako dominikanin — jego pracę naukową. Życie i pisma Wincentego z Beauvais pozwalają wyciągnąć wniosek, że mecenat naukowy istniał już w wiekach średnich — zwłaszcza w przypadku naukowców „gabinetowych”, zaszytych w pracowniach i nie zajmujących się na szerszą skalę nauczaniem — i nie jest, wbrew opinii J. Le Goffa wyrażonej w zakończeniu książki pt. *Inteligencja w wiekach średnich*⁴⁶, zjawiskiem charakterystycznym dopiero dla nauki doby renesansu.

2.

Wincenty z Beauvais jest jednym z pierwszych autorów średniowiecznych piszących traktaty naukowe o wychowaniu nie-duchownych: dzieci króla i wyższej szlachty⁴⁷. Wcześniejsze teksty naukowe poświęcone wychowaniu — Hugona od św. Wiktora⁴⁸, Piotra Alfonsi⁴⁹ i in. — dotyczyły przede wszystkim wychowywania przyszłego duchownego. Traktaty Jana z Salisburys⁵⁰ adresowane były wprawdzie dla ogółu wykształconych, a więc przeważnie duchownych, lecz adres społeczny nie był wyraźnie wskazany. Traktat Wincentego *De eruditione filiorum nobilium* dedykowany jest wyraźnie królowej Małgorzacie, małżonce Ludwika IX Świętego, w związku z wychowaniem nowo narodzonego wówczas Filipa (przyszłego króla Francji Filipa III, którego wychowaniem zajmował się nie znany skądinąd kleryk

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Świadczy o tym między innymi list dedykacyjny Wincentego do monumentalnego „Speculum maius” — zob.: G. G. G u z m a n, Vincent of Beauvais’ Epistola actoris ad regem Ludovicum: a Critical Analysis and a Critical Edition, w: V i n c e n t de Beauvais, Intentions, jw., s. 57–85.

⁴⁶ J. L e G o f f, jw., s. 145–149.

⁴⁷ Nie oznacza to, że przed Wincentym z Beauvais, w średniowieczu, nie zajmowano się w praktyce wychowywaniem i kształceniem świeckich — zob. P. R i c h é, Edukacja i kultura w Europie Zachodniej (VI–VIII w.), tłum. M. R a d o Ź y c k a - P a o l e t t i, Warszawa 1995, s. 333–334 (świeccy w szkołach klasztorach w Anglii), s. 404–405 (niektórzy książęta świeccy byli wychowankami mnichów podczas tzw. renesansu anglosaskiego: schyłek VII – połowa VIII wieku), s. 429 (w Rzymie w VIII wieku), s. 483–499 (wychowanie religijne świeckich w VII i VIII wieku — metody pracy pedagogicznej).

⁴⁸ H u g o d św. Wiktora, Didascalicon, De studio legendi; T e n z e, De institutione novitiorum, PL 176, kol. 938, 941–949.

⁴⁹ Petrus A l f o n s i, Disciplina clericalis, wyd. A. H i l k a, W. S ö d e r h j e l m, Heidelberg 1911.

⁵⁰ Ioannes S a r e s b e r i e n s i s, Policraticus, wyd. C. C. J. W e b b, t. I–II, Oxford 1909 (reprint: Frankfurt/M. 1965).

Szymon), zaś *De morali principis institutione* — królowi Ludwikowi i księciu Nawarry Teobaldowi⁵¹.

Porządek uczenia świeckich dzieci szlacheckich na poziomie podstawowym to, według Wincentego z Beauvais, program sztuk wyzwolonych (*artes liberales*) — zawężony jednak w stosunku do tego ze *Speculum doctrinale*. Wincenty cytuje między innymi Hugona od św. Wiktora i podsumowuje, że najistotniejsza jest gramatyka, następnie retoryka i dialektyka⁵². Na poparcie swej tezy, że podstawą wszelkich nauk jest nauka gramatyki łacińskiej cytuje autor Marka Fabiusza Kwintyliana⁵³. Dalsze rozważania autora koncentrują się wokół przydatności rozumienia łacińskich tekstów, także tekstów biblijnych (Wulgaty).

Wyczerpuje to jednak zaledwie program *trivium* — jakby zupełnie nie istniało *quadrivium*: nauki ścisłe, matematyczne. Wincenty z Beauvais wspomina o nich zupełnie marginalnie, cytując Alfarabiego, i uzasadnia, że bez znajomości łaciny nie można zrozumieć działania instrumentów mechanicznych⁵⁴. Nie rozwijając w tym miejscu idei jedności i zakresu nauki w omawianym okresie⁵⁵, pozostajemy na stwierdzeniu, że Wincenty ogranicza program wstępnego nauczania szkolnego dzieci szlacheckich do *trivium*, w szczególności do nauki łaciny, bez żadnego wyraźnego zainteresowania naukami matematycznymi i przyrodniczymi.

Uznawanie gramatyki jako „fundamentu wszelkiej wiedzy” ma jednak w myśli Wincentego z Beauvais określone granice. Przytacza na poparcie swego argumentu fragment listu św. Hieronima do Eustochiona, by nie stawiać wyżej wykwintnego języka łacińskiego Cyserona niż prostego języka Biblii — by nie być bardziej „cyseronianinem”, niż chrześcijaninem⁵⁶. Jest to wyraźne wskazanie na utylitarną funkcję języka, jako narzędzia a nie celu poznania naukowego. Wincenty jest więc zainteresowany praktyczną znajomością łaciny — dziś nazwalibyśmy ją łaciną średniowieczną — a nie studiami filologicznymi, charakterystycznymi dla humanizmu.

Wincenty z Beauvais kładzie nacisk na związek wiedzy z moralną doskonałością — cnoty i dobrych obyczajów. Na dowód przytoczył fragment wypowiedzi św. Bernarda z Clairvaux, że *mądrość, jeśli nie byłaby upieczona w ogniu miłości, wpływa na duszę człowieka tak, jak źle strawione jedzenie, które nie tylko rodzi zły nastrój, nie żywi ciała, lecz wręcz mu szkodzi* (tłum. A.F.)⁵⁷. Chłopiec od najmłodszych lat musi więc być doskonałony równoległe tak w dziedzinie wiedzy, jak i w dziedzinie dobrych obyczajów.

Kształcenie i wychowanie moralne należy rozpocząć jak najwcześniej, ponieważ *wówczas ten właśnie wiek człowieka najbardziej wymaga formowania, gdy*

⁵¹ Vincent of Beauvais, *De eruditione*, Prolog, s. 3. Vincentius Belvacensis, *De morali principis institutione*, Prolog, s. 3.

⁵² Hugo de S. Victore, *Exceptiones I*, 1, 23 — PL 177, kol. 202; *De eruditione XI*, s. 41.

⁵³ M.F. Quintilianus, *Institutio oratoria I*, 4, 5; *De eruditione XI*, s. 41.

⁵⁴ Alpharabius, *De scientiis I*; wyd.: cyt. II, 89. *De eruditione XI*, s. 41–42.

⁵⁵ M. Frankowska-Terlecka, *Idea jedności nauki w XII i XIII wieku*, Monografie z dziejów nauki i techniki, t. CVIII, PAN IHN, Warszawa – Wrocław – Kraków – Gdańsk 1976, *passim*.

⁵⁶ Św. Hieronim, List do Eustochii (Epistola XXII) 30, 115–116 — *De eruditione XI*, s. 42–43.

⁵⁷ *De eruditione XXIII*, s. 78–79; S. Bernardus Claerevallensis, *Sermo in Canticum Cantorum XXXVI*, 4; PL 183, kol. 969: „Sciencia, ut legitur, si caritatis igne decocta non fuit, inflat, quantum et cibus indigestus malos humores generat corpusque non nutrit, sed potius corrumpit”.

jeszcze wady i przyzwyczajenia łatwo mogą być usunięte przez nauczyciela lub wychowawcę⁵⁸.

Zwrócenie uwagi na związek kształcenia intelektualnego i wychowania moralnego ma długą, jeszcze starożytną tradycję. Wincenty nie przytacza wprawdzie stoicko-katońskiej definicji mówcy: *vir bonus dicendi peritus*⁵⁹, którą przytacza także M.F. Kwintyliian⁶⁰. A przecież to właśnie — zdaniem M. Brożka — „w XIII wieku największą znajomość Kwintyliana wykazuje encyklopedysta Wincenty z Beauvais, w którego „*Speculum historiale*” i „*Speculum doctrinale*” znajduje się wiele cytatów z Kwintyliana. A dużo z Kwintyliana mają też inne prace, jak np. „*Tractatus de educatione filiorum regalium*”⁶¹.

Między kształceniem i wychowaniem zachodzi — według Wincentego z Beauvais — jeszcze jeden związek. Wiedza, nauka, działalność intelektualna jest dla Wincentego z Beauvais czynnością w pewnym sensie świętą. Zło narodziło się z braku zrozumienia, myślenia, wystąpienia przeciwko prawdzie. Nauka i szkoła to — powtórzmy jeszcze raz — metoda wyjścia ze stanu grzechu, to jest stanu bezmyślności.

Punktem wyjścia do rozważań Wincentego z Beauvais o metodach wychowania jest określenie ideału wychowawczego. Wincenty z Beauvais wyznacza następnie w lapidarnym stwierdzeniu swój ideał wychowawczy: *uerum et in edruditione morum oportet, ut sit morum honestas et in erudiendis humilitas*⁶². Dlatego właśnie tak ważne jest, by nauczyciel i wychowawca byli moralnie doskonali, a jednocześnie, by wychowanek w pokorze przyjmował wskazówki moralne mistrza i przekazywaną kompetentnie wiedzę. O ile zależność: nauczyciel — wychowanek, to jest wymóg doskonałości moralnej nauczyciela, znaleźć można już u starożytnych⁶³, o tyle postulat pokory uczniów w odbiorze treści wychowawczych i dydaktycznych jest tworem nowym, charakterystycznym dla średniowiecznego szkolnictwa klasztorowego⁶⁴. Wincenty odwołuje się zresztą tylko do Hugona od św. Wiktora, piszącego o wychowaniu nowicjuszy⁶⁵, co wskazuje wprost na źródło inspiracji tego elementu ideału wychowawczego Wincentego z Beauvais. Zdaniem, które wyjaśnia nasze wątpliwości jest przytoczony przez Wincentego cytat z tegoż samego dzieła Hugona od św. Wiktora o wychowaniu nowicjuszy: *jak wosk, jeśli wcześniej nie będzie rozmiękczoney, nie otrzyma swej właściwej formy, taki człowiek nie będzie mógł być przez działanie zewnętrzne formowany, jeśli uprzednio przez*

⁵⁸ De eruditione XXIII, s. 79: „Nam... tunc maxime hominis etas est informanda, dum adhuc mollis ac tenera existit et precipientibus uel erudientibus facillime cedit”.

⁵⁹ M. Brożek, Wstęp do: Kwintyliian, Kształcenie mówcy, księgi I, II i X, Wrocław 1951, s. LXXIII.

⁶⁰ M.F. Quintiliani Institutionis oratoriae libri XII, ks. XII, rozdz. 1, wyd. L. Radermacher, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1971, t. II, s. 366: „Sit ergo nobis orator, quem consituimus et qui a M. Catone finitur, 'vir bonus dicendi peritus'”.

⁶¹ M. Brożek, jw., s. LXXXV.

⁶² De eruditione XXIII, s. 79.

⁶³ Wincenty przytacza jedynie Rz 2, 19–20, a także Senekę: Epistola ad Lucilium II, 8, 20; 75, 4 i Prospera: Epigrammata 6; PL 51, kol. 501; De eruditione XXIII, s. 79.

⁶⁴ P. Riche, jw., s. 471–474 — tam też obszerna literatura przedmiotu.

⁶⁵ Hugo de Sancto Victore, De institutione novitiorum VII; PL 176, kol. 932–933. De eruditione XXIII, s. 79.

pokorę nie będzie zmiekczonej i pozbawiony wszelkiej wyniosłości i chęci sprzeciwiania się (tłum. A.F.)⁶⁶.

Pokora nie jest więc celem samym w sobie, lecz środkiem wychowawczym, w formowaniu człowieka — całkowicie można się zgodzić: który będzie żył w klasztorze, lecz jest co najmniej kontrowersyjne: człowieka rządzącego państwem lub rycerza! Widzimy tu wyraźne przeniesienie wzorów wychowania klasztornego duchowieństwa (mnichów) do sfery wychowania świeckiego.

Wincenty z Beauvais pisał dużo o wykształceniu intelektualnym i moralnym, jakby zapominając o wychowaniu fizycznym. Autor nie wymienia w swych pismach o wychowaniu szczegółowych wskazówek dotyczących gimnastyki, rodzaju ćwiczeń, ich długości, regularności, potrzeby ruchu na świeżym powietrzu itp. Wincenty ogranicza się do troski o ciało tylko jako elementu wychowania intelektualno-moralnego⁶⁷. Aktywność bowiem duchowa, intelektualna i moralna człowieka zależy od siły jego ciała⁶⁸. Stan umysłu zależy od kondycji ciała⁶⁹. Troska o ciało jest więc bardzo wskazana — można powiedzieć, że Wincenty odwołuje się, za pośrednictwem cytatu z dzieła św. Ambrożego, do antycznej zasady: *Mens sana in corpore sano*. Troska o ciało przejawia się we wskazaniach dotyczących porządku dnia dziecka w szkole: winien być czas tak na studium, jak i na gry i zabawy ruchowe, toaletę (kąpiel), wypoczynek i sen⁷⁰.

Wincenty bardzo wiele wskazań dotyczących troski o ciało młodzieży czerpie wprost z dzieł św. Hieronima. Wincenty nie zaleca na przykład — zwłaszcza dziewczętom — zbyt długich i częstych kąpieli, które *rozgrzewają krew*⁷¹. Z *Listu do Lety (Epistola CVII)* czerpie Wincenty wskazówki dotyczące umiarkowania postów w wieku szczególnego rozwoju fizycznego młodego organizmu, odchodzenia od stołu bez poczucia przejedzenia (wskazania racjonalnego odżywiania) i zalecenia, by zaraz po jedzeniu przystępować do modlitwy lub czytania (wskazania ascetyczne: po jedzeniu mogą pojawiać się „złe myśli”) i uwagi o racjonalnym wykorzystaniu czasu⁷².

W dziełach Wincentego z Beauvais nie ma również żadnych wiadomości i wskazówek o uczeniu praktycznych dla każdego przyszłego rycerza (szlachcica) umiejętności i sprawności: o jeździe konnej, władaniu białą bronią, polowaniu, tańcu itp. Wynika to z tradycji nauczania klasztornego. Ten stosunek do po-

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ R. Friedrich, *Vincentius von Beauvais als Pädagog nach seiner Schrift „De eruditione filiorum nobilium*, Leipzig 1863, s. 21; E.G. Rytko, *Vincenzo Bellovacense O.P., sua figura e suo pensiero pedagogico...*, Roma 1962, s. 85–86.

⁶⁸ *De eruditione*, IX, wers 27, s. 34: „magni enim refert quali in corpore animi locati sint [homines]. Nam multa e corpore existunt, que mentem acuunt, multa que obduntant”.

⁶⁹ *De eruditione XXXVI*, wers 109, s. 142: „Habitus enim mentis cernitur in statu corporis” — za: św. Ambroży, *De officiis*, I, 17, 65 (19), PL 16, kol. 41.

⁷⁰ *De eruditione XVII*, s. 63: „Sic itaque spatia studii et sompni moderentur, ut nec tempore studio deputato sompno indulgeatur, nec tempore sompno debito lectioni uel studio insistatur” — jest to wypowiedź autorska samego Wincentego z Beauvais (w rękopisie: *Biblioteca Apostolica Vaticana, Chigi, B IV 51, k. 22*).

⁷¹ *De eruditione XLIII*, s. 181: „Plumarum mollices iuuenilia membra non foueant et balneum color nouum adolescentie sanguinem non incendat” — za: św. Hieronim, *Epistola LXXIX (ad Salvinium)*, 7 (505) — z rozdziałów *De eruditione* poświęconych wychowaniu dziewcząt.

⁷² *De eruditione XLIII*, s. 180 — z rozdziałów *De eruditione* poświęconych wychowaniu dziewcząt.

szczególnych ćwiczeń gimnastycznych wynikał najwyraźniej z ogólnej koncepcji klasztoru — miejsca ucieczki i schronienia od „tego świata”, „przedśionku Raju”, „Jerozolimy Niebieskiej”, a zarazem — jak pisze J. Kłoczowski — *najpewniejszej dla chrześcijanina drogi do naśladowania wielkich, świętych poprzedników — apostołów, proroków, męczenników*⁷³. Stosunek Wincentego z Beauvais do wychowania fizycznego może wynikać także z przyjętej przez niego wysokiej oceny wychowania intelektualnego i pracy umysłowej — troska o ciało jest więc zdecydowanie mniej istotna.

*

Do interesujących wniosków dotyczących realizacji powyższych wskazań Wincentego z Beauvais dotyczących edukacji świeckich dzieci królewskich i szlacheckich prowadzą studia nad zachowanymi rękopisami dzieł Wincentego z Beauvais⁷⁴ — tak poszczególnych części *Speculum maius*, jak i *De eruditione filiorum nobilium*.

Książką wyraźnie adresowaną w odbiorze dla świeckich jest tylko XV-wieczny rękopis *De eruditione filiorum nobilium* z Bibliothèque Nationale w Paryżu (Bibl. Nat., lat. 16606): pisany bardzo wyraźnym pismem kodeksowym, z bardzo małą ilością abrewiacji. Ten niewielki kodeks pergaminowy miał być również bogato iluminowany, o czym świadczą m.in. pozostawione przez kopistę miejsca na inicjały. Książkami „dla inteligencji”, być może są dwa najstarsze, bo XIII-wieczne, pozostałe rękopisy *De eruditione filiorum nobilium* z Bibliothéque Nationale w Paryżu (lat. 7605, a zwłaszcza lat. 16390, podstawa wydania tego traktatu przez A. Steinerja w 1938 r.), pisane duktem najbliższym *littera Parisiensis*⁷⁵ — wyraźnym, lecz pospiesznym, z zastosowaniem dużej ilości abrewiacji. Bardzo ciekawy jest przechowywany w Bibliotece Watykańskiej rękopis *De filiorum nobilium eruditione* (Biblioteka Apostolica Vaticana, MS *Chigi, B IV 51*), pochodzący z XIII–XIV wieku. Na kartach 1–83 wymienionego kodeksu zamiesz-

⁷³ J. Kłoczowski, U podstaw chrześcijańskiej kultury..., w: *Narodziny średniowiecznej Europy*, red. H. Samsonowicz, Warszawa 1999, s. 113.

⁷⁴ Wykaz zachowanych średniowiecznych rękopisów dzieł Wincentego z Beauvais zamieszcza: T. Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, t. IV, Roma 1993, s. 435–458. W niniejszym szkicu, ze względu na wybrany temat, ograniczam się do odwołania do niewielkiej części z nich, które poddałem oględzinom — rękopisy: Paryż, Bibl. Nat. lat. 7605 — *De eruditione filiorum nobilium*, f. 104–145; 16390 (XIII w.), f. 55–134; 16606 (XV w.). Berlin, Staatsbibliothek, II, Preuss. Kulturbesitz: lat. fol. 76 — *Speculum naturale*, ks. I–XII (XIV w.), ff. 249; lat. fol. 75 — *Speculum historiale*, ks. XXIII–XXXII (XIV w.), ff. 291; 491 — *Speculum historiale*, ks. XXIV–XXXI (XIV w.), ff. 296. Rzym, Biblioteca Apostolica Vaticana: Arch. Cap. S. Pietro, C 124–127 — *Speculum historiale*, ks. I–XXXII (XIV w.); Vat. lat. 1965 — *Speculum historiale*, ks. XVI–XXVIII (XIV w.); Vat. lat. 1966 — *Speculum historiale*, ks. XXIV–XXXI (przed 1340); Ottobr. lat. 2327 — *Speculum historiale*, ks. XVII–XX i XXV–XXVII (XIV w.), f. 1–108v, 109–216v.; Borgh. 246 — *Speculum historiale*, ks. 24–31 (przed 1310), ff. 251; Ottobr. lat. 766 — *Speculum historiale*, ks. I–VII (XIV w.), ff. 209; Ottobr. lat. 108–109 — *Speculum naturale*, ks. I–XVI i XVII–XXXIII (XIV w.), ff. 293 i 340; *Chigi, B IV 51* — *De filiorum nobilium eruditione* (XIII–XIV w.), f. 1–83. Pobyt i kwerendę w Bibliotece Watykańskiej zawdzięczam Polskiemu Instytutowi Kultury Chrześcijańskiej w Rzymie.

⁷⁵ A. Gieysztor, *Zarys dziejów pisma łacińskiego*, Warszawa 1973, s. 131.

czono traktat Wincentego z Beauvais, a na kartach 85–124v. — konstytucje Soboru Laterańskiego IV (1215). Ten niewielki, luksusowy, pergaminowy kodeks, pisany jest duktem kodeksowym, bardzo wyraźnym, ze stosunkowo niewielką ilością abrewiacji. Może to wskazywać na fakt, że potencjalnym czytelnikiem wspomnianego kodeksu miał być duchowny, najprawdopodobniej mnich lub kanonista, lecz najwyraźniej nie paryski intelektualista, ubogi kleryk tego czasu. Połączenia obu części watykańskiego rękopisu *Chigi, B IV 51* dokonano najwyraźniej już w XIII–XIV wieku, co może świadczyć, że już wówczas łączono traktat o wychowaniu autorstwa Wincentego z Beauvais z konstytucjami soborowymi — tym bardziej, że XI konstytucja (*De magistris scholasticis*) Soboru Laterańskiego IV dotyczyła „magistrów szkolnych” i ogólnych zasad organizacyjno-programowych szkolnictwa kościelnego⁷⁶.

Najstarsze zachowane łacińskie rękopisy *De eruditione filiorum nobilium*, dzieła o wychowaniu świeckich, wskazują, że faktycznymi odbiorcami tego traktatu — trudno powiedzieć, czy tylko jako wychowawcy, czy też jako wychowankowie — byli *de facto* duchowni: tak ubożsi klerycy (być może przedstawiciele paryskiej inteligencji XIII wieku), jak i mnisi.

Więcej powiedzieć można o potencjalnych odbiorcach łacińskich rękopisów *Speculum maius* — a zwłaszcza najbardziej znanej jego części: *Speculum historiale*. Dzieło to, ze względu na swą objętość, mogło być zamawiane praktycznie tylko przez bogate klasztory lub konwenty i tam przepisywane. XIII- i XIV-wieczne zachowane rękopisy łacińskie poszczególnych części encyklopedii Wincentego to luksusowe, pergaminowe, pisane wyraźnym pismem kodeksowym, bardzo kosztowne, dużoforformatowe kodeksy. Ich odbiorcami najwyraźniej nie byli ubodzy zazwyczaj klerycy, inteligencja, wędrowni kaznodzieje itp. Encyklopedie Wincentego były zbyt ciężkie i obszerne, by z nimi podróżować, przynosić je na zajęcia ze studentami itd. Ciekawe, że wszystkie poddane oględzinom rękopisy fragmentów *Speculum maius* nie były zaczytane, nie było na nich niemal żadnych not na marginesach i między liniami. Wyglądały często tak, jakby ich od XIV wieku niemal nikt nie czytał — tylko okładki i brzegi kart ulegały zniszczeniom mechanicznym. Kto więc czytał łacińskie *Speculum maius*? Według badań J. Voorbija i G.G. Guzmana nad łacińskimi rękopisami *Speculum historiale* większość zachowanych średniowiecznych manuskryptów tej encyklopedii pochodzi z bibliotek tradycjonalistycznych klasztorów benedyktyńskich i cysterskich — a nie ze zbiorów nowoczesnych, w XIII–XIV wieku, „uniwersyteckich” zakonów: dominikańskiego i franciszkańskiego⁷⁷. Pokazuje to pośrednio, że faktycznymi odbiorcami *Speculum maius* byli *de facto* stosunkowo tradycjonalistyczni, lecz wykształceni mnisi, wywodzący się z tradycji benedyktyńskiej — niechętniej inteligencji miejskiej⁷⁸.

⁷⁶ Zob.: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, wyd. J. Alberigo, G.L. Dossetti, P.P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi; Istituto per le Scienze Religiose – Bologna 1996 (wyd. łacińsko-włoskie), s. 240.

⁷⁷ Ostatnio, z odwołaniem do wcześniejszej literatury: G.G. Guzman, The Testimony of Medieval Dominicans concerning Vincent of Beauvais, w: Lector et compiler, s. 303–305. Dominikanie średniowieczni zarzucali Wincentemu — według Guzmana — zbytnią ogólność jego dzieł, stosowanie nadmiernej ilości cytatów, powtarzanie w różnych miejscach jednego tematu.

⁷⁸ Znany jest tylko jeden łaciński rękopis „*Speculum historiale*”, iluminowany, który pochodzi z kolekcji osoby świeckiej, a nie z bibliotek różnorakich instytucji kościelnych. Przechowywany jest

Interesujące wnioski płyną również ze studiów nad tłumaczeniami *Speculum historiale* na języki narodowe⁷⁹. Najbardziej rozpowszechnione z nich, zachowane w największej ilości średniowiecznych rękopisów, jest tłumaczenie na język francuski, którego dokonał ok. 1330–1332 roku Jean de Vignay na zamówienie lub dla królowej francuskiej Joanny Burgundzkiej, żony króla Filipa IV Walezjusza (panował w latach 1328–1350). Spośród zachowanych i znanych 38 rękopisów tłumaczenia *Speculum historiale* Wincentego z Beauvais na język francuski, czternaście należało lub miało należeć do członków francuskiej rodziny królewskiej, trzynaście — do ludzi świeckich z najbliższego otoczenia króla Francji, pięć do przedstawicieli świeckiej elity Flandrii i jeden do króla Anglii⁸⁰. Rękopisy te, w odróżnieniu od rękopisów oryginalnej wersji łacińskiej *Speculum historiale*, zawierały dużo bogatych, barwnych, figuralnych miniatur ilustrujących poszczególne fragmenty tłumaczenia dzieła Wincentego z Beauvais⁸¹.

Speculum historiale po francusku, rękopisy z XIV–XV wieku, było właśnie „książką dla świeckich”, dla możnych świeckich — przeważnie królów, ludzi ich otoczenia — a nie dla naukowców, którzy posługiwali się wersją łacińską. Dla tych pierwszych pomocą w lekturze, w zrozumieniu tekstu, w orientowaniu się, gdzie można znaleźć dane treści, był po pierwsze fakt, że tekst został przetłumaczony na język narodowy, po drugie — pomocne były miniatury, pełniące *de facto* funkcję zbliżoną do późniejszych ilustracji książkowych doby książki drukowanej: drzeworytów, rycin itp. W tej sytuacji podawanie numerów księgi na górze strony, podawanie imion autorów dzieł cytowanych w tekście — poprzedników dzisiejszych przypisów tekstowych — i inne narzędzia pracy intelektualnej z książką, które znalazły swój wyraz w wyglądzie strony średniowiecznych rękopisów od XI–XIII wieku⁸², odgrywało już co najmniej wtórną rolę w pracy z książką. Świeccy nie byli naukowcami. Sam fakt, że w późnym średniowieczu istniała potrzeba przetłumaczenia dzieła Wincentego z Beauvais na języki narodowe, że tłumaczenia te były przeznaczone dla królów, ich rodzin, ich najbliższego otoczenia, elit władzy, że dopiero w tej formie, do tego jeszcze bogato iluminowane lub wręcz: ilustrowane, trafiały „pod strzechy” dworów świeckich, może między

obecnie w Portugalii, w Lizbonie: Lisboa, Bibl. Nac. Ms III. 126 — zob. C. Chavannes-Mazel, *Problems in Translation, Transcription and Iconography: The Moiror historial*, Books 1–8, w: Vincent de Beauvais, *Intenstions*, s. 345–374, zwłaszcza: s. 346–347. Lista rękopisów francuskiej wersji „*Speculum historiale*” — tamże, s. 363–364, oraz: T. Kaeppli, *Scriptores OP*, t. IV, s. 447–448, nr 3991.

⁷⁹ Zob. tamże, s. 447–450.

⁸⁰ C. Chavannes-Mazel, *op. cit.*, s. 346.

⁸¹ O najstarszych z nich: tamże, s. 345–374. Podstawą powyższego stwierdzenia są również studia piszącego te słowa nad rękopisem watykańskim, Biblioteca Apostolica Vaticana, MS Regin. lat. 538: *Vincencius Belvacensis*, *Moiror historial*, księgi 1–8 — rękopis z lat ok. 1370–1405, z warsztatu paryskiego (?) — datacja rękopisu: A.F.

⁸² Doskonały artykuł na temat narzędzie pracy intelektualnej z książką wypracowanych w XI–XIII wieku i ich wpływu na wygląd strony książki — zob. R.H. Rouse, M.A. Rouse, *Statim invenire: Schools, Preachers, and New Attitudes to the Page*, w: *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, wyd. R.L. Benson, G. Constable, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1982, s. 201–225 — wraz z wcześniejszą literaturą.

innymi pośrednio świadczyć o tym, że edukacyjny postulat Wincentego z Beauvais z połowy XIII wieku — postulat uczenia dzieci królewskich i szlacheckich łaciny jako podstawy wszelkiej nauki — nie był najwyraźniej w dostatecznym stopniu realizowany.

3.

Wincenty z Beauvais kształtuje w połowie XIII wieku, na bazie dorobku wcześniejszych autorów, swój własny ideał władcy. Wincenty pisząc o wychowaniu synów szlacheckich i królewskich zwraca uwagę na rolę edukacji w utrzymaniu ich statusu. Cytuje w *De eruditione* średniowieczne powiedzenie: *Rex illiteratus est quasi asinus coronatus*⁸³, które świadczy o wyraźnym imperatywie uczenia się przynajmniej czytania, a w dalszej kolejności także pisania, przez dzieci królewskie i szlacheckie. To właśnie owa mądrość jest celem zdobywania wiedzy. Wincenty z Beauvais zaznacza, że władca musi być osobą wykształconą. Musi umieć czytać, znać Pismo Święte oraz zabrać głos w dyskusji — to jest mieć własny sąd w sprawach ogólnych⁸⁴. Studium Pisma Św. służyć ma zdobywaniu umiejętności czytania i względem — najogólniej rzecz biorąc — moralnym, lecz także celom praktycznym. Służyć ma unikaniu zbędnych sporów, nienawiści, a jednocześnie wzbudzać szacunek otoczenia. Pismo jest więc źródłem przykładów — przez przykłady (*exempla*) ma uczyć mądrości⁸⁵.

Wykształcenie władcy to — zdaniem Wincentego z Beauvais — umiejętność czytania, a następnie racjonalnego uzasadniania wiary, umiejętność dobrania odpowiednich przykładów i autorytetów — tak w sensie merytorycznym, jak — a może przede wszystkim — ich stosunku do konkretnych okoliczności. Dobór argumentów, sposób rozumowania, dobór odpowiednich przykładów i autorytetów stanowi o wykształceniu człowieka. Kształcenie, zdobywanie wiedzy, w tym znajomość Pisma Świętego, ma więc nie tylko zaspokajać potrzebę uznawania władcy za człowieka wykształconego (*rex litteratus*), lecz także ma uzasadniać

⁸³ De eruditione, II, s. 8. Powiedzenie to staje się popularne na początku XII wieku w całej Europie — za: „Policraticusem” Jana z Salisbury (Ioannes Saresberiensis, Policraticus, rozdz. 4, 6 — wyd. K.S.B. Keats-Rohan, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, t. 118, Turnholt 1993, s. 251. Fragmenty „Policraticusa” wydał też Pauli (w: MGH — Scriptorum 27, s. 45, przyp. 8) stwierdzając, że powiedzenie to pochodzi z zaginionej korespondencji Konrada III i Ludwika VII Francuskiego. Na przykład w literaturze angielskiej pojawia się po raz pierwszy u Williama z Malmesbury ok. 1125 r. i było konsekwentnie powtarzane w XII i XIII wieku. N. Orme widzi w tym powiedzeniu pierwszy ślad idei zobowiązującej króla (władcę) przynajmniej do umiejętności czytania; stąd Henryk I i Henryk II angielski byli uczeni czytania od młodości (dzieciństwa). Autor dz. cyt. zakłada także, że angielscy królowie od ok. 1100 roku byli w stanie przynajmniej czytać. W XII-wiecznej literaturze angielskiej postulat ten rozciągnięty jest także na wyższe normandzkie rycerstwo, baronów. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XIII wieku — właśnie pod wpływem Wincentego, a także Idziego Rzymianina — umiejętność czytania i pisania staje się w Anglii podstawową i konieczną umiejętnością każdego szlachetnie urodzonego — N. Orme, *From Childhood to Chivalry*, London 1986, s. 143–144.

⁸⁴ De morali I, s. 8; za: Św. Hieronim, *Commentario super Ysaia XI* — wyd. M. Adriani, Corpus Christianorum Series Latina, t. 73, s. 428.

⁸⁵ De morali I, s. 8–10.

wiarę przez logiczne rozumowanie, przykłady i umiejętność odwoływania się do autorytetów swego czasu, lecz także ma spełniać funkcje moralne⁸⁶.

Wincenty pragnie formować samoświadomość władcy, jego samowychowanie, wewnętrzne przekonanie do pokory, skromności. Tę ostatnią zwłaszcza cechę władca winien w sobie rozwijać przez świadomość, że największym złem panujących jest ich zbytnia chciwość władzy. Autor nie poprzestaje jednak tylko na samym królu i przechodzi do ogólnej charakterystyki dworu, czyli najbliższego otoczenia władcy. Nie waha się określić go, jako miejsce złe — zwłaszcza w stosunku do klasztoru⁸⁷. Co więcej: Wincenty podaje przykład, że nawet św. Piotr zaparł się Jezusa w *kurii*⁸⁸. Sława ta zaś jest przejściowa, złudna, wiedzie do fałszywej służalczości, budzi zazdrość, a w związku z tym czyni jeszcze większe zło, jest fałszywie zobowiązująca i ciężka, a przez to czasochłonna, może wpłynąć na zmianę obyczajów na gorsze, wiedzie do pychy, braku krytycznej oceny swego postępowania, a przez to — do klęski. Te uwagi autora ilustrowane są licznymi cytataми pisarzy rzymskich, św. Bernarda z Clairvaux i przykładami z historii — zwłaszcza Aleksandra Macedońskiego⁸⁹.

Wincenty z Beauvais omawia także zagadnienie ideału władcy. Punktem wyjścia jest fragment listu do Rzymian (13,1), że każda władza pochodzi od Boga. Jednak — jak zauważa autor — z woli Boga w świecie rządzą nie tylko dobrzy, lecz także źli władcy. Jest to wynikiem zasług ludu, gdyż taki jest władca, jaki jest lud⁹⁰. Źli władcy, tyrani, działają jak szatan, którego myśli i działania są nie-

⁸⁶ De morali XVII, s. 87–88.

⁸⁷ Tamże, VIII, s. 45–47. Nietrudno się domyśleć, że to ostatnie sformułowanie stanowiące o wyższości klasztoru nad dworem pochodzi od Bernarda z Clairvaux, zob. B e r n a r d z Clairvaux, De consideratione IV, 4, 11.

⁸⁸ De morali VIII, s. 47: Nam et Petrus in curia pontificis abnegavit dominum, ut legitur Matthei XXVI. Rzeczą istotną jest jednak stwierdzenie, że Wulgata nie używa jednak słowa „curia” na określenie miejsca zaparcia się Piotra, lecz mówi jedynie, że był „foris in atrio” (Mt 26,69) pałacu arcykapłana Kajfasza. Wulgata również w trzech pozostałych opisach Męki Pańskiej nie stosuje słowa „curia” jako określenie pałacu arcykapłana w Jeruzolimie. Można więc tu mówić o pewnym nadużyciu Wincentego z Beauvais. W połowie XIII wieku, na co nie zwraca uwagi Wincenty w tekście „De morali”, słowo „curia” odnosiło się tak do pałacu królewskiego lub książęcego, jak — a może przede wszystkim — do kurii papieskiej, biskupiej, siedziby władz zakonnych itp. Na tę drugą interpretację wskazuje dodatkowo określenie: „curia pontificis” w cytowanym wyżej tekście Wincentego. Można więc przypuszczać, że Wincenty kieruje swe ostrzeżenie nie tylko pod adresem świeckich, lecz także — jeżeli nie przede wszystkim — pod adresem duchownych: tym bardziej, że osobą, która zaparła się Pana, jest św. Piotr Apostoł (!).

⁸⁹ De morali IX, s. 47–53. Obszerne „exempla” z życia i działalności Aleksandra Macedońskiego zajmują dużą część „Speculum historiale”. O obecności opowieści o Aleksandrze w literaturze średniowiecznej, także u Wincentego z Beauvais — zob. G. C a r y, The Medieval Alexander, wyd. D.J.A. R o s s, Cambridge 1956, s. 73–74, 97, 114, 129. Vincent of Beauvais and Alexander the Great. Studies on the Speculum maius and its Translations into medieval vernaculars, wyd. W.J. A e r t s, E.R. S m i t s, J.B. V o o r b i j, Mediaevalia Groningana 7, Groningen 1986, s. 57–175 (artykuły J.B. Voorbija, M. Gosmana, R.W.K. Schnella, G.H.V. Bunta i W.J. Aerts) o historii o Aleksandrze Wielkim we flamandzkim, francuskim, niemieckim, angielskim i fragmentach greckiego tłumaczenia „Speculum historiale”) wraz z wcześniejszą literaturą przedmiotu. D.J.A. R o s s, Alexander historiatus: a guide to medieval illustrated Alexander literature, Frankfurt am Main 1988.

⁹⁰ De morali V, s. 29–30. Za G r z e g o r z e m Wielkim, Moralia in Job XXV, 16, 34, 35 — wyd. M. A d r i a e n, Corpus Christianorum Series Latina, t. 143/2, s. 1260.

sprawiedliwe (*iniusta*). Idealny władca winien być — jak Bóg — sprawiedliwy. Jest to pierwsza i najistotniejsza cecha władcy dobrego.

Według autora *władca ma przewyższać tych, nad którymi panuje, nie tyle siłą i mądrością, lecz raczej dobrem*⁹¹. Dobro, czyli cnota czynienia dobra (*uirtus ad beneficiendum*), różna jest od łagodności i uprzejmości. Podstawową cechą dobrego władcy winna być sprawiedliwość (*iusticia uirtus est generalis*). Sprawiedliwość polega na tym, by — za Pseudo-Cyprianem — *nikogo nie prześladować niesłusznie, nie wyróżniać w sądzieńiu osób obcych od krewnych, być obrońcą dzieci i wdów, nie wynosić w godnościach grzesznych, nierozsądnych i komediantów nie karmić, niezbożnych z ziemi usunąć, kościołów bronić, ubogim udzielać jałmużny, sprawiedliwych ustanawiać zarządcami w sprawach królestwa, rozdzielać niezgodę, ojczyznę siłą i sprawiedliwie od wrogów bronić, przez wszystko żyć Bogiem, nie wynosić dobrobytu nad sprawy ducha, wszystko cierpliwie znosić, wiarę katolicką w Bogu mieć, nie dopuszczać, by synowie czynili zło, w określonych godzinach oddawać się modlitwie, posiłków przed wyznaczonymi porami nie spożywać* (tłum. A.F.)⁹². Bardzo ważną cechą władcy jest też — za Pseudo-Cyprianem — szerzenie pokoju, który daje ludowi szczęście, zapewnia rozwój kraju i stwarza mniej okoliczności do czynienia zła.

Cytowany wyżej fragment dzieła Wincentego z Beauvais to w gruncie rzeczy kodeks rycerski, poszerzony o wskazówki dla władcy (sądzenie, obsadzanie urzędów, utrzymywanie komediantów) oraz ostatnie dwa wskazania, wyraźne zapożyczone z Reguły św. Benedykta: wskazania dotyczące odmawiania modlitw i spożywania posiłków w określone pory dnia (godziny kanoniczne i na przykład uciążliwy — a zapisany w *Regule benedyktyńskiej* — nakaz spożywania pierwszego posiłku dopiero po południu)⁹³.

Idealny władca świecki — według Wincentego z Beauvais — to przede wszystkim człowiek mądry i wykształcony, następnie: umięjący dobierać sobie przyjaciół i współpracowników⁹⁴, hojny⁹⁵, bardzo skromny, troszczący się o Kościół, nie sądzący z pozorów, wierny, dobry⁹⁶, sprawiedliwy, usuwający ze swego otoczenia ludzi pysznych, obłudnych, próżnych, oszczerców, zazdrośników, osoby zbyt ambitne⁹⁷. Dobry władca — według Wincentego — wcale nie musi być dobrym wojownikiem: ważniejsze są jego walory intelektualne niż umiejętności na

⁹¹ De morali XVIII, s. 91: „Preterea debet princeps illos excellere quos habet regere non tantum potentia et sapiencia sed etiam bonitate”.

⁹² Tamże, XVII, s. 91–93. Cytat za: Ps. Cyprian, De duodecim abusibus saeculi, 9, wyd. E. Hartel, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, t. III, pt. 3, s. 166–167. Pozwala nam to wyraźnie wskazać na czas rodzenia się ideału rycerskiego. Pseudo-Cyprian. O ideale rycerskim i jego początkach w epoce karolińskiej — zob. J. Nelson, The Frankish World, 750–900, London 1996, s. 75–88 — zob. też: recenzja: A. Fijałkowski, *Przegląd Historyczny* LXXXVIII: 1997, z. 1, s. 169–172.

⁹³ Reguła św. Benedykta, rozdz. XLI: Quibus horis oportet reficere fratres (O porach posiłków), w: Św. Benedykt z Nursji, Reguła, tłum. A. Świerkówna (wyd. łac.-pol.), Kraków – Tyniec 1994, s. 164–167.

⁹⁴ De morali XII, s. 64–68.

⁹⁵ Tamże, XIII, s. 71–75.

⁹⁶ Tamże, XXVII, s. 132–137. Ideał władcy: semper debet in uirtutibus ac religiosius moribus proficere, ut secundum ordinis sui gradum possit omnes in bonitate precelle — tamże, s. 137.

⁹⁷ Tamże, XXIV–XXV, s. 123–127.

polu walki. Władca musi być też dobry, co wcale nie oznacza, że musi znać się na sprawach finansowych — to również, podobnie jak umiejętności dowódcze — jest wtórne i należy do dobrze dobranych współpracowników. Dobry władca musi mieć też świadomość o swej małości. Wszystko to prowadzi do wniosku, że idealny władca — podobnie jak mnich i synowie szlacheccy — musi być pokorny: pokorny duchem, pokorny w stosunku do Boga i Kościoła. Druga „cecha kardynalna” władcy to wierność, która była między innymi fundamentem feudalnego porządku polityczno-społeczno-gospodarczego, a której uczyć trzeba się od wczesnego dzieciństwa przez wierność w przyjaźni.

Bardzo istotne jest spostrzeżenie, że fundamentem zdobywania wymienionych wyżej cnót idealnego władcy świeckiego jest odpowiednia formacja intelektualna. Trudno oprzeć się wrażeniu, że kształcenie intelektualne ludzi świeckich, władców służyć ma — według Wincentego z Beauvais — właśnie nabyciu tych cnót i ogólnemu przygotowaniu do dorosłego życia, a nie być wyłącznie celem samym w sobie. Ogólne kształcenie intelektualne w dzieciństwie i młodości, podobnie jak obecnie ogólne studia humanistyczne, ma być niejako gruntem, ma dać ogólną intelektualną ogładę konieczną do podjęcia konkretnych, szczegółowych zadań w dorosłym życiu zawodowym. Czymś innym jest wiedza specjalistyczna — taka, jak pojmuje ją Wincenty w *Speculum doctrinale*: wiedza dla tych nielicznych, którzy pragną poświęcić jej zgłębianiu często całe życie. I jedna, i druga służyć ma jednak „stawianiu się” człowiekiem, a więc osobą moralnie dobrą (przede wszystkim: czystą w intencji, pokorną i skromną), posługującą się rozumem.

* * *

Powstaje pytanie: które z powyższych uwag Wincentego z Beauvais dotyczących treści nauk, ich układu, ideału uczonego, kształcenia świeckich dzieci szlacheckich i obrazu władcy idealnego okazały się trwałe, są aktualne do dziś? Rozumienie zakresu wiedzy, zwłaszcza przyrodniczej⁹⁸, tak jak ją zaprezentował Wincenty z Beauvais w *Speculum maius*, już dawno uległo deaktualizacji. Wykazano, że imperatyw uczenia ludzi świeckich łaciny średniowiecznej jako podstawy wszelkiej nauki już w XIV–XV wieku, na przykładzie dzieł samego Wincentego z Beauvais, nie był najwyraźniej w dostatecznym stopniu realizowany. Również ideał władcy uległ daleko posuniętym modyfikacjom: autor nie zauważa w ogóle problemu odpowiedzialności władcy przed poddanymi, wobec państwa, nie wymaga od władcy konkretnej wiedzy na tematy ekonomiczne, strategiczne itp.

Co więc pozostaje trwałego? Wydaje się, że samo zwrócenie uwagi na kształcenie ludzi świeckich, na konieczność opracowania metod wychowania i kształcenia, na rolę czystej, bezinteresownej nauki — co wcale nie znaczy: źle zarządzanej i nie doinwestowanej — na rolę pokory w pracy naukowej. Najbardziej trwałe jest jednak, że Wincenty z Beauvais — jak wielu innych autorów epoki — dostrzegł rolę intelektu w rozwiązywaniu różnorodnych ludzkich potrzeb: prze-

⁹⁸ Zob. artykuł dr E. Jung-Palczewskiej w niniejszym tomie.

słania obecnego w dziejach naszej cywilizacji co najmniej od czasów Homera (*Odyseja*). Tak więc o sile człowieka świadczy intelekt, który — przy zachowaniu postawy pokory wobec Boga lub homeryckich bogów, pokory wobec nieprzewidywalnego — może pokonać siły dzikiej natury. Ta pozytywna wiara w potęgę rozumu ludzkiego często załamywała się dziejach naszej cywilizacji — już nawet w średniowieczu, stąd między innymi nawroty do mistycyzmu itp. Wiara w potęgę ludzkiego rozumu z jednej strony, a pokora, to jest uznanie swej ograniczoneści i niemożności dokonania oraz przewidzenia wszystkiego z drugiej, pozostają jednak aż do naszych czasów — mimo między innymi tragicznych doświadczeń kończącego się wieku — cechą charakterystyczną cywilizacji biorącej swój początek z średniowiecznej Europy, kolebki ludów odwołującej się do dorobku starożytności.

**THE ESTIMATION OF THE VALUE AND UTILITY
OF THE INTELLECTUAL WORK IN THE 13TH CENTURY EUROPE —
ON THE EXAMPLE OF VINCENT OF BEAUVAIS OP († 1264) WORKS**

SUMMARY

One of the most important elements in the high medieval European culture is the estimation of the intellectual work. One of the many authors of this period, who had estimated it very high, was the Dominican friar, Vincent of Beauvais, who entered the Dominican Order in 1220s in Paris, at St. Jacques, and wrote most of his large scholar works in the Cistercian monastery of Royaumont (Mons Regalis) not far from Paris. He wrote not only about the education of clergymen, like earlier medieval authors, but also about the education of noble children (boys and girls), and ideal, lay ruler.

Education is — according to Vincent — the most important and characteristic only for human beings occupation. It is also „remedium malorum” and „primum in vita solatium”. The end of the all „artes liberales”, law, medicine, and philosophy, is theology — the divine knowledge, the explanation of the Bible. We can notice the theological end of the all *scilia* not only in the „scholar” part of his encyclopedia: „Speculum doctrinale”, but also in the „Speculum historiale” (theological historiosophy), the „Speculum naturale” (all the creatures are created by God and only God is their real end).

The ideal scholar and teacher should be characterized by — according to Vincent who quoted Hugh of St. Victor — „mens humilis, studium querendi, vita quieta, scrutinum tacitum, pauperitas and terra aliena”. He should be also humble and religious, „vir bonus dicendi peritus” (Cato, M.F. Quintilianus). The „contemplatio” is — according to the traditional, Benedictine „monastical theology” (J. Leclercq) — the most important element of the scholar work.

Vincent is one of the very few first medieval scholars — authors who wrote, in the „De eruditione filiorum nobilium” and in the „De morali principis institutione”, about the necessity of the lay rulers; intellectual education. He gave the solid and good scholar basis for the earlier medieval sentence: „rex illiteratus est quasi asinus coronatus”. The ideal lay ruler should not be educated like the above mentioned scholar, in all the *scilia*, and theology. He should can write and read in Latin, to understand the Bible, to find good examples there. He has to find good advisors, clerks, and experts. The ideal ruler should not be himself an

expert in, for instance, economy, military strategy, etc. He has to be good and justice — in a moral sense. However, he, and only he, together with God and His Holy Church, is responsible for his state and its inhabitants. He should not divide his absolute power with any state — representatives. He received his absolute power from God, and he is responsible only in a presence of God and His Church. There is no way for resistance for an injustice and bad ruler — he is a „flagellum Dei” for the state inhabitants’ sins.

PAPIEŻA SYLWESTRA II (GERBERTA Z AURILLAC) DOKTRYNA O WARTOŚCI NATURY

Treść: — Wstęp. — I. Znaczenie wiedzy w życiu jednostkowym i społecznym. — II. Program wykształcenia. 1. Konieczność logiki (dialektyki). 2. Nauki matematyczne. 3. Astronomia. — Zakończenie. — Zusammenfassung.

WSTĘP

Kim był Gerbert z Aurillac, późniejszy papież Sylwester II (2 IV 999 – 12 V 1003)? Pytanie to nabiera szczególnej wagi w kontekście powstałej ok. 80 lat po jego śmierci legendy o jego powiązaniu z szatanem. Dlaczego podstawę tej legendy stanowi jego wiedza przewyższająca poziomem wszystkich mu współczesnych?

Gerbert miał szczęście od początku swego życia spotkać zdrową, zreformowaną wspólnotę klasztorną (opactwo w Aurillac pozostające pod wpływem reformatorskiego ruchu wywodzącego się z Cluny) i dostojników kościelnych pełnych zrozumienia dla znaczenia wykształcenia tak w życiu osobistym jak i społecznym (kościelno-państwowym). I tak od ok. 960 r. zajmował się matematyką i naukami przyrodniczymi. Dla kontynuowania tych studiów ok. 967 r. został wysłany na studia do Katalonii w Hiszpanii. W 970 r. po raz pierwszy przybył do Rzymu, gdzie za pośrednictwem papieża Jana XIII zawarł znajomość z cesarzem Ottonem I oraz poznał Germanusa, archidiakona z Reims i znanego logika. To właśnie dzięki poparciu cesarza mógł podjąć dalsze studia w szkole katedralnej w Reims i wkrótce przejął jej kierownictwo. Jako znany scholastyk katedralny z Reims w 981 r. na życzenie i pod przewodnictwem cesarza Ottona II przeprowadził w Rawennie dysputę z Otrichem z Magdeburga, saksońskim scholastykiem, na temat systemu nauk zakończoną olśniewającym zwycięstwem. W tym też czasie rozpoczęła się jego kariera kościelno-państwowa. Najpierw cesarz przekazał mu jako opatowi sławny klasztor benedyktyński w Bobbio (Północne Włochy), który po zaledwie rocznym pobycie opuścił z powodu trudności gospodarczych, a po nagłej śmierci cesarza z racji braku poparcia politycznego. Powróciwszy do Reims został doradcą arcybiskupa Adalberta, który — podobnie jak Gerbert — czuł się zobowiązany względem dynastii Ottonów i tak rozpoczął działalność polityczną zmierzającą do umocnienia zachodnio-frankońskich Karolingów. Wraz z wyborem Hugona Kape-

tynga na króla Francji w maju 987 r. i po śmierci arcybiskupa Reims, Adalberona, miał nadzieję na objęcie osieroconej stolicy arcybiskupiej, co jednak nastąpiło dopiero w 991 r., kiedy to po usunięciu ze stolicy arcybiskupiej Arnulfa, następcy Adalberona, syna z nieprawego łoża księcia Lotara, przekazał mu ją synod w St. Basle, koło Reims. To z kolei doprowadziło do wielu trudności. Bowiem mimo że inne synody opowiedziały się za nim, a i sam Gerbert bogatą korespondencją uzasadniał prawomocność usunięcia Arnulfa ze stolicy arcybiskupiej w Reims, to jednak ze względu na narastające sprzeciwy sprawowania urzędu arcybiskupiego stawało się coraz trudniejsze, a wręcz niemożliwe, zwłaszcza po śmierci króla Hugona Kapetynga. Papież Jan XV nie potwierdził prawomocności wyboru Gerberta i w skutek tego w maju 996 Gerbert opuścił Reims udając się do Rzymu, gdzie spotkał Ottona III, na którego musiał wywrzeć wielkie wrażenie, gdyż cesarz Otton III zaproponował mu stanowisko osobistego nauczyciela i doradcy. Wiosną 997 r. Gerbert był już w Niemczech u boku Ottona III a w następnych latach stał się jednym z najważniejszych rzeczników *renovatio imperii Romanorum*. W maju 998 r. papież Grzegorz V na prośbę cesarza przekazał mu stolicę arcybiskupią w Rawennie, najważniejszą po Rzymie stolicę arcybiskupią we Włoszech, a po śmierci papieża Otton III wyniósł go w dniu 2 IV 999 r., jako pierwszego Francuza, na Stolicę Piotrową. Wybór imienia — Sylwester II — ukazuje zamiary polityczne Gerberta i cesarza Ottona III. Jak papież Sylwester I według podań miał działać w wielkim porozumieniu z ochrzczonym przez siebie cesarzem Konstantynem, tak Sylwester II wraz z cesarzem Ottonem III chciał urzeczywistnić *renovatio imperii Romanorum*. W zamiarach Ottona było, by z Rzymu, jednej stolicy dwóch najwyższych władz — świeckiej i kościelnej — cesarz kierował chrześcijańskimi rodzinami narodów. Sylwester II w uzgodnieniu z Ottonem III organizował Kościoł w Polsce (Gniezno) i na Węgrzech (Gran) i Stefanowi I przekazał koronę jako królowi Węgier. Wskutek powstania Rzymian przeciwko Ottonowi III w 1001 r. Sylwester II musiał również opuścić Rzym, dokąd powrócił dopiero po śmierci cesarza w kwietniu 1002 r. Zmarł 12 V 1003 r. Z ostatniego okresu jego pontyfikatu zachowała się bogata korespondencja będąca źródłem wiedzy o tamtych czasach. Swoją sławę zawdzięcza on nie tyle staraniom o reformę Kościoła, co głębokiej wiedzy, przejętej od Arabów, szczególnie w dziedzinie nauk matematyczno-przyrodniczych¹.

¹ Por. N. Charbonnel, J.E. Iung, Gerbert l'Europeen. Actes du Colloque d'Aurillac (4-7 juin 1996), Auvergne 1997; Gerberto, scienza, storia e mito. Atti del Gerberti symposium, *Archivum Bobiense* 2: 1985; A. Gieysztor, Silvestre II et l'Eglise de Pologne et Hongrie, w: Święty Wojciech w tradycji i kulturze europejskiej, wyd. K. Śmigiel, Gniezno 1992, s. 47-56; O. Guyotjeannin, E. Poule, Autour de Gerbert d'Aurillac, le pape de l'an Mil, Paris 1996; H.H. Kortuem, Gerbert von Aurillac, Lexikon des Mittelalters, München - Zurich 1989, Bd. IV, s. 1300-1301; P. Riche, Silvestre II. Gerbert d'Aurillac, Dictionnaire historique de la papauté, Paris 1994, s. 1580-1582; tegoż, Silvestre II. Expression du sentiment national dans la correspondance de Gerbert d'Aurillac dans l'Histoire de Richer de Reims, w: Peuples du Moyen Age: problemes d'identification, Aix-en Provence 1996, s. 131-143; tegoż, Gerbert d'Aurillac et le monde slave, w: Christianitas et cultura Europae, red. H. Gapski, Lublin 1998, t. I, s. 579-588; tegoż, Education et culture dans l'Occident medieval, Aldershot, Variorum 1993; tegoż, Il papa dell'anno Mille: Silvestro II, Alba 1988; H. Schmidinger, Silvester II, LThK IX, Freiburg 1964, s. 758.

W artykule niniejszym zostanie przedstawione rozumienie przez Gerberta nauk matematyczno-przyrodniczych i ich znaczenie dla poznania Boga, co pozwoli wyjaśnić źródła takich a nie innych jego zainteresowań naukowych bez posądzania o kontakty z siłami „nieczystymi” z jednej strony oraz o kultywowanie zainteresowań pozornie nie do pogodzenia z piastowanymi urządzeniami i godnościami kościelnymi².

I. ZNACZENIE WIEDZY W ŻYCIU JEDNOSTKOWYM I SPOŁECZNYM

W tekście *De informatione episcoporum*³ poświęconym głównie krytyce praktyki kupowania godności kościelnych znajduje się kilka stwierdzeń, które można uznać za swoistą metafizykę człowieka będącą równocześnie zastosowaniem tez tzw. „metafizyki jedności” do analizy myślenia i działania ludzkiego, jedności powołania i działania zgodnego z nim. Otóż najpierw wypada przytoczyć zdanie, w którym Gerbert źródła poprawności ludzkiego działania widzi we wcześniejszym od niego poznaniu prawdy. Człowiek — pisze on — nie będzie się mylił w działaniu, jeśli tylko poznał prawdę⁴, ale w konsekwencji tego stwierdzenia — kontynuuje — człowiek wyraża swoją osobowość w działaniu i słowach, a nigdy tylko w jednym z tych dwóch sposobów wyrażania siebie. To, kim się jest, widać najpierw w działaniu, a nie tylko w słowach. Słowo bowiem winno się zgadzać z czynem, a działanie odpowiadać słowu⁵. Warto tu przytoczyć piękny tekst Gerberta w całości: [...] *ne sit nomen inane, et crimen immane; ne sit honor sublimis, et vita poenalis; ne sit deifica professio, et illicita actio; ne sit religiosus amictus, et irreligiosus profectus; ne sit gradus excelsus, et deformis excessus; [...] ne locutionem simulemus columbinam, et mentem habeamus caninam; ne professionem monstremus ovinam, et feritatem habemus lupinam*⁶. A na innym miejscu w odniesieniu do kapłanów stwierdza konieczność takiej jedności w następujących słowach: [...] *non potest ex sacerdotis ore benedici Deus, et homo maledici, qui imaginem Dei noscitur possidere, nec mala sibi et bona ullatemus potuerunt convenire*⁷. Pobrzmiwia tu duch Księgi Rodzaju i św. Augustyna w spojrzeniu na

² Oeuvres de Gerbert (G.), ed. A. Ollieris, Clermont 1867; Lettres de Gerbert, ed. J. Havet, Paris 1889; Lettres of Gerbert, whit his Papal Privileges as Sylvester II, transl. and ed. by H. Pratt Lattin, New York 1961. — (Nowe wyd. Der Briefe in den MG, w przygotowaniu); Correspondance, ed. P. Riche, J.P. Collu, Paris 1993; Opera mathematica, ed. by N. Bubnov, Berlin 1889, QQ: Jaffe I, s. 496–501; Duchesne LP 263; Watterich I, s. 693–700; PL 139, 57–350; Richer v. St Remi, Historiae, ed. (z tłum. franc.) R. Latoche, 2 Bande, Paris 1930–37). Jest rzeczą interesującą, że mimo sławy, jaką się cieszył, zachowały się tylko nieliczne jego pisma i dlatego — wydaje się — dyskusja nad ich autentycznością nie jest jeszcze zakończona. Wiedzę o Gerbercie uzupełnia opublikowana jeszcze za jego życia biografia pióra Richera z Reims. jednego z uczniów. Liczne pisma przypisywane mu po śmierci sprawiają trudności zgodnej z rzeczywistością oceny jego dorobku naukowego.

³ PL 139, 169–178.

⁴ „Nec falli possumus in opere, qui cognoscimus veritatem” — PL 139, 170 B.

⁵ „...et quod sumus professione actione potius quam nomine demonstremus: ut nomen congruet actioni, et actio respondeat nomini”. — PL 139, 171 B.

⁶ PL 139, 171 B–C.

⁷ PL 139. 173 B.

człowieka stworzonego na obraz samego Boga i równocześnie zasada sprzeczności, a więc niemożliwość połączenia w jednym i tym samym podmiocie dwu wykluczających się postaw. W odniesieniu do biskupów brak takiej jedności słowa i czynu mieć będzie tragiczny wymiar⁸.

Od tych stwierdzeń jest już tylko krok do postawienia wysokich wymagań przed duchowieństwem w dziedzinie wykształcenia. Jest ono konieczne — pisze Gerbert — dla pouczenia ludu powierzonego duszpasterskiej trosce biskupów i duchownych oraz — co jest może jeszcze ważniejsze — dla odważnego wystąpienia przeciwko szerzącym się herezjom⁹. Odpowiednie wykształcenie duchownych będzie już samo lekarstwem na niektóre choroby życia kościelnego w tamtych czasach, a zwłaszcza symonię¹⁰. W traktacie *De corpore et sanguine Domini* natomiast podaje jeszcze jedną istotną — wydaje się — odnośnie działalności duchownych uwagę.

Nie wystarczy tylko samo poznanie prawd wiary, ale dla skutecznego ich nauczania Gerbert domaga się od duchownych odpowiedniego poziomu życia duchowego. Bez spełnienia tego warunku nie da się bowiem przedstawić całej nauki objawionej, wręcz przeciwnie taki duchowny stanie się kamieniem obrazy i powodem zgorzienia¹¹. I tak oto znowu potwierdzona zostaje teza „metafizyki jedności”, wymóg zgodności myśli i działania, prawdy i czynu.

Podobne myśli znajdują się w liście Gerberta do Egberta, arcybiskupa z Tours. Ponieważ — napisał tam — dobre życie jest nieoddzielnie związane z poznaniem prawdy, co nabiera szczególnego znaczenia zwłaszcza w przypadku ludzi piastujących urzędy publiczne. Potrzeba im także umiejętności takiego przemawiania, które prowadziłyby do przekonania o słuszności stanowiska prezentowanego interlokutorowi, a człowieka zbyt pochopnego powstrzymałoby od gwałtownych wystąpień. W tym celu — mówi dalej w tym samym liście — zgromadził obszerną bibliotekę. Kupował książki w Rzymie i innych miastach włoskich, w Niemczech i Belgii nie szczędząc środków materialnych będąc równocześnie wspierany przez ludzi rozumiejących doniosłość i konieczność jego działania¹².

⁸ „Honor quidam coram hominibus episcopalis magnus; sed post lapsum (quod absit!) dolor magnus”. — PL 139, 1171 D.

⁹ „Docibilem, id est si polleat sapientia, ut non solum creditum sibi populum sufficienter edoceat, sed et cunctarum queat haeresum contradictiones repellere, ne sua imperitia imperitos minime doceat, et hujusmodi eveniat. [...] qui fulgore suae sapientiae conctos collustrare poterat”. — PL 139, 173 A.

¹⁰ „Videas in Ecclesia passim sacerdotes, quos non merita, sed pecunia provexerunt nugacem et indoctum”. — PL 139, 174 C.

¹¹ „Intuentes, inquiens, apostoli sententiam, qua dicitur. Quia „animalis homo non percipit ea, quae sunt Spiritus Dei” haesitamus vehementer, ne minus spiritualiter viventes, cum de spiritualibus responsa paramus, qualia forte nec dum percipimus in lapidem offensionis et petram scandali incidamus”. Gerbert, *De corpore et sanguine Domini*. — PL 139, 179 A.

¹² „Cumque ratio morum, discendique ratio a philosophia non separentur, cum studio bene vivendi semper conjunxi studium bene dicendi. Quamvis solum bene vivere praestantius sit eo quod est bene dicere: curisque regiminis absoluto, alterum satis sit sine altero. At nobis in republica occupatis utraque necessaria. Nam et apposite dicere ad persuadendum, et animas furentium suavi oratione ab impetu retinere, summa utilitas. Cui rei praeparandae bibliothecam assidue comparo, et sicut Romae dudum ac in aliis partibus Italiae, in Germania quoque et Belgica scriptores, auctorumque exemplaria multitudine nummorum redemi, adjutus benevolentia ac studio amicorum comprovincialium”. — Gerbert, *Epistola XLIV* PL 139, 214 B–D.

Wykształcenie więc, prawda, są konieczne dla odnowy życia kościelnego i życia osobistego, o czym Gerbert pisał kilkakrotnie w swojej obfitej i interesującej korespondencji. I tak wiedza jest konieczna dla duchowieństwa i dla każdego, kto chce kierować ludźmi, a więc rządzących świeckich władców, czego przykładem jest postawa cesarza Ottona III. Tym bardziej, że we współczesnych mu czasach nie było wielu ludzi odznaczających się głęboką wiedzą i silną wiarą. *Eruditio homini — pisze w jednym z listów — atque puram fidem, quae hodie paucorum est, constanter tenenti, duo verba Christi, et nostrum consilium aperiemus, et propositae quaestioni satisfaciemus*¹³.

Na konieczność wykształcenia wydaje się wskazywać pytanie retoryczne, skierowane do Remigiusza: *Num in ejusmodi discrimine republica derelicta demigrandum fuit ud philosophorum commenta, interdum non necessaria?*¹⁴

II. PROGRAM WYKSZTAŁCENIA

Wykształcenie jest ważne ze względu na wiarę. W jednym z listów Gerbert napisał, że wiara jednoczy śmiertelnego człowieka z Bogiem, a przewrotność z kolei wiedzie do zrównania człowieka, istoty rozumnej, z nierozumnymi zwierzętami¹⁵. W związku z tym Gerbert będzie zatroskany o odpowiednie księgi, podręczniki, bez których sam nie potrafił żyć i w listach prosił o nie, jeśli tylko nie posiadał ich w swojej bibliotece¹⁶. W listach znajdują się dosyć liczne uwagi na ten temat. Zabiega więc o dokładne, poprawne tłumaczenia dzieł pisarzy łacińskich, np. Pliniusza¹⁷. Jako zaangażowany w sprawy polityczne, chciał poznać również wybitnych polityków rzymskich, m.in. Juliusza Cezara¹⁸. Posiadał także niektóre pisma historyczno-polityczne Cycerona¹⁹, których studium wysoko cenił i do niego zachęcał tych, których interesowały sprawy życia politycznego²⁰. A że w polityce i życiu społecznym wielkiego znaczenia jest sztuka przemawiania, nie tylko zachęcał do jej studium, lecz nadto sam napisał podręcznik retoryki. W liście do mnicha Bernarda opisał okoliczności jego powstania.²¹

¹³ Tamże, CXXXIX, — PL 139, 236 A.

¹⁴ Tamże, CLII, — PL 139, 239 C.

¹⁵ „Si fides mortalem Deo sociat, perfidia nihilominus rationabilem brutis animalibus aequat”. — Tamże, VII, — PL 139, 277 B.

¹⁶ „Libros nostros festinantius remittite, et si is qui per Claudianum rescribi debuit, insuper mittetur, erit res dignissima vobis ac vestra charitate”. — Tamże, XCVI, — PL 139, 226 C.

¹⁷ „Petitionibus tuis annuimus, nostra ut exsequaris negotia, velut propria monemus. Plinius emendetur, Eugraphim recipiatur, qui Orbacis et apud sanctum Basolum sunt, praescribantur. Fac quod oramus, ut faciamus quod oras”. — Tamże, VIII, — PL 139, 203 C.

¹⁸ „Claves librorum quas mitterem ignoravi, propter communem usum similium serarum. Historiam Julii Caesaris a domino Azone abbatis Derrensi ad rescribendum nobis acquisite”. — Tamże, VIII, — PL 139, 203 C.

¹⁹ „[...] simulque finem Ciceronis pro rege Dejotaro”. — Tamże, IX, — PL 139, 203 D.

²⁰ „Comitentur iter tuum Tulliana opuscula, et de republica et in Verrem et quae pro defensione multorum plurimo Romanae eloquentiae parens conscripsit”. — Tamże, LXXXVII, — PL 139, 223 C.

²¹ „[...] quod interdum nobilissimis scholasticis disciplinarum liberalium suavis fructus ad vascendum offer. Quorum ob amorem et in exacto autumno quamdam figuram edidi artis rhetoricae depositam,

Również nieobcą mu była medycyna. Jednego ze swoich adresatów informuje o pracy na temat chorób oczu i ich leczeniu napisanej przez filozofa Demostenesa zatytułowanej *Ophthalmicus*²².

Jednak szczególnie zainteresowaniem Gerberta cieszyły się podręczniki logiki i nauk matematyczno-przyrodniczych. Wysoko cenił logiczne pisma Boecjusza²³, a jeśli posiadał jego dzieła nie w komplecie, to prosił o przepisanie brakujących ich części²⁴.

W korespondencji bardzo często jest mowa o naukach matematycznych. I tak posiadał pracę niejakiego Józefa Hiszpana *De multiplicatione et divisione numerorum*²⁵. Musiało to być wówczas pismo znane, gdyż Gerbert był proszony o sporządzenie jeszcze jednej jego kopii²⁶. Również — jako konstruktor zegara słonecznego, globusa i przyrządu do mierzenia nieba²⁷ — posiadał pisma astronomiczne i był zainteresowany nowymi przekładami łacińskimi, jakie wówczas już się ukazywały²⁸, nie szczędząc środków materialnych, jakie ponosił z tego tytułu²⁹. Przytoczmy tu fragment jednego z listów, w którym dochodzi do głosu owo pragnienie posiadania ksiąg: *Nosti quanto studio librorum exemplaria undique conquiram, nosti quot scriptores in urbibus aut in agris Italiae passim habeantur. Age ergo et te solo conscio ex tuis sumptibus fac ut mihi scribuntur M. Manilium de astrologia, Victorinum de rhetorica, Demosthenes ophthalmicus*³⁰.

Chyba najlepsze świadectwo wystawił Gerbertowi zaprzyjaźniony z nim cesarz Otton III kierując do niego następujące słowa: *Gerberto, Philosophorum peritissimo, atque tribus philosophiae partibus laureato. [...] huic nostro igniculo vestrae scientiae flamma abundanter apposita, humili prece deposcimus, ut Graecorum*

in sex et viginti membranis sibi invicem connexis, et concatenatis in modum ante longioris numeri, qui fit ex bis tredecim. Opus sane expertium mirabile, studiosis utile, ad res rhetorum fugaces et caliginosissimas comprehendendas, atque in animo collocandas". — Tamże, XCII, — PL 139, 224D–225A.

²² „De morbis et remediis oculorum Demosthenes philosophus librum edidit, qui inscribitur *Ophthalmicus*, eius principium si habetis, habemus". — Tamże, IX, — PL 139, 203 D.

²³ „[...] id est octo volumina Boetii". — Tamże, VIII, — PL 139, 203 D.

²⁴ „Ad praesens autem rescribite tantum quod deest nobis in primo volumine secundae editionis Boetii in libro *Perihermeneias*, hoc est ab eo loco uti scriptum est: Non currit vero et non laborat". — Tamże, CXXII, — PL 139, 231 C–D.

²⁵ „De multiplicatione et divisione numerorum libellum a Joseph Hispano editum abbas Guarnerius penes vos relinquit, eius exemplar in commune rogamus". — Tamże, XVII, — PL 139, 205 D.

²⁶ „[...] de multiplicatione et divisione numerorum Joseph sapiens sententias quasdam edidit, eas Pater meus Adalbero Remorum archiepiscopus vestro studio habere cupit" — Tamże, XXV, — PL 139, 207 D.

²⁷ „Si ergo te cura tantarum deirat rerum, volumen Achilleidos Statii diligenter compositum nobis dirige, ut speram, quam gratis propter difficultatem sui non poteritis habere, tuo munere valeas extorquere". — Tamże, CXXXIV, — PL 139, 235 A.

²⁸ „[...] librum de astrologia translatus a te, mihi petenti dirige, et si quid mei vales in recompensationem indubitate repose". — Tamże, XXIV, — PL 139, 206 C; „Praegravat affectus tuus, amantissime frater, opus Achilleidos, quod bene quidam incoepisti, sed defecisti dum exemplar defecit. Itaque et nos beneficii non immemores, difficillimi operis incoepimus sphaeram, quae et torno jam sit expelita, et artificiose equino corio obvoluta". — Tamże, CXLVIII, — PL 139, 238 B.

²⁹ „Operi nostro, quod non parvae quantitatis fore scripsistis, quia mensuram voluminis ignoravimus, solidos duos per clericum quem misistis mittimus, idemque si insinnetis faciemus donec opere dicatis: sufficit". — Tamże, XCVI, — PL 139, 230 C.

³⁰ Tamże, CXXX, — PL 139, 233 C.

*vivax ingenium Deo adjutore suscitetis, et nos arithmeticae librum edoceatis, ut plenitieriis instructi documentis aliquid primum intelligamus subtilitatis*³¹.

Program proponowany przez Gerberta — wydaje się — ma doprowadzić do poprawnego poznania teologicznego, a to znaczy, że szczytem wiedzy jest teologia. Taką drogę przeszedł sam Gerbert. Zauważa jednak, że wszelka wiedza pochodzi od Boga i dlatego jest ona zdolna człowieka poznającego do Niego z powrotem doprowadzić. Taki charakter posiada dla niego najpierw dialektyka. Pisze bowiem wyraźnie, że zanim zapoznał się z dorobkiem Ojców Kościoła w tej dziedzinie — chodzi o naukę o Eucharystii — próbował przy pomocy dialektyki, to jest logiki, tę prawdę zrozumieć, a jest to możliwe dlatego, że ta, jako jedna z *artium*, również jest dziełem Boga, gdyż wiedzie do prawdy³².

1. Konieczność logiki (dialektyki)

Gerbert z Aurillac mając świadomość, że religia chrześcijańska jest „religią Księgi”, w sprawozdaniu z prac Synodu w Reims z 991 r. precyzuje zasady jej interpretacji pisząc o trzech jej sposobach. Tekst — każdy — można najpierw przekładać dosłownie, ale przy wyborze sposobu mówienia trzeba brać pod uwagę wagę i treść wypowiedzi, a ponadto — zauważa — pewne wypowiedzi dają okazję do zbadania rzeczy ukrytych, a więc nie danych bezpośrednio³³. Przykładem takiego traktowania zagadnień jest traktat *De corpore et sanguine Domini*³⁴. Tekst ten, ważny jako świadectwo sporów o Eucharystię we wczesnym średniowieczu oraz zastosowania zasad egzegezy biblijnej w rozważaniu tego zagadnienia, posiada również znaczenie dla historii metody scholastycznej Podnosząc problem, czy w Eucharystii jest obecne to samo ciało Chrystusa, które zostało zrodzone z Maryi Dziewicy i w wypowiedziach Ojców Kościoła oraz wcześniejszych teologów dostrzegając rozbieżność Gerbert widzi konieczność takiej interpretacji tych wypowiedzi, by usunąć pozorne sprzeczności, w czym wielka rola przysługuje dialektyce i zasadom interpretacji tekstu³⁵. Jest to możliwe dopiero po ustaleniu znaczeń terminów zastosowanych przez poszczególnych autorów³⁶ a ponadto

³¹ Otto III, Epistola CLIII, — PL 139, 239 D — 240 B.

³² „Et nos aliquando antequam tantorum virorum [...] auctoritatibus instrueremur, hanc supra dictorum sanctorum (quae posterioribus visa est) discrepantiam alicujus dialectici argumenti sede absolvere meditabamur. Non enim an illa, quae dividit genera in species, et species in genera resolvit, ab humanis machinationibus est facta; sed in natura rerum ab Auctore omnium artium, quae verae artes sunt, et a sapientibus inventa, et ad utilitatem solertis rerum indaginis est usitata”. — Gerbert, *De corpore et sanguine Domini* VII, — PL 139, 183 B.

³³ „Siquidem triplici genere interpretationis utendum fore censeo; scilicet ut quaedam ad verbum ex alia in aliam transferuntur linquam in quibusdam autem sententiarum gravitas et eloquii dignitate dicendi genere conformentur; porro in aliis una dictio occasionem faciat, et abdita investigari, et in lucem ipsos affectus manifeste proferri”. — PL 139, 287 C—288.

³⁴ PL 139, 179–188.

³⁵ „Propter eos autem, qui idem quod natum ex Virgine, aut aliud dixerunt esse, diversae sanctorum Patrum ponantur sententiae: quae eis quidem videntur diversae, sed possent sufficere si ad plenam et discrete essent intellectae”. — PL 139, 179 C.

³⁶ Por. PL 139, 179 D.

— pisze odwołując się do św. Hilarego z Poitiers³⁷ — w mówieniu o rzeczach boskich nie należy się posługiwać terminami w znaczeniu stosowanym do orzekania o rzeczach naturalnych, nawet ludzkich, ani też zmieniać znaczenia wyrażeń biblijnych. Pismo św. przeczytane, ma być zrozumiane zgodnie z jego celem i tylko takie postępowanie prowadzi do prawdziwej wiary³⁸. W dalszym ciągu swego traktatu Gerbert z Aurillac będzie analizował znaczenia terminów *Corpus* oraz *Sanguis* Chrystusa, w jakich stosował je św. Hieronim, św. Augustyn, Fulgencjusz i Euzebiusz³⁹, by w ten sposób odnaleźć właściwe znaczenie. Wobec takiego stanu rzeczy początki świadomie zastosowanej metody scholastycznej należałoby cofnąć do przełomu IX/X w., do postaci Gerberta z Aurillac, a nie jak to czynił M. Grabmann widząc pierwsze wyraźne refleksje nad metodą scholastyczną w dorobku prawników z XI i XII w.⁴⁰

2. Nauki matematyczne

Na matematykę — zgodnie z tradycją — składają się cztery dyscypliny, to jest arytmetyka, muzyka, geometria i astronomia⁴¹ a spośród nich najważniejsze znaczenie dla poznania teologicznego Gerbert przydziela arytmetyce, w której jest mowa o liczbach, ale również o proporcjach liczbowych, o relacjach pomiędzy liczbami, ponieważ to właśnie arytmetyka jest zdolna zjednoczyć umysł człowieka z boskim, co jest zgodne ze stwierdzeniem biblijnym — *Omnia in mensura et pondere er numero fecisti*⁴² — cytowanym tu przez Gerberta⁴³. Wprawdzie — pisze dalej — mogłoby się wydawać, że nauka o liczbach i ich proporcjach, jest dziełem wyłącznie człowieka, który najpierw tworzy pojęcia liczb i proporcji, ale tak nie jest. W arytmetyce wyrażana jest niewypowiedziana moc i mądrość Boga i jako taka pochodzi ona od Niego. To właśnie w liczbach znajduje się stwórcza moc Boga, który poprzez nie jest początkiem wszystkiego, a one stają się załączkami wszystkich rzeczy⁴⁴. Ten charakter nauk matematycznych pozwala zrozumieć fakt

³⁷ Por. Św. Hilary z Poitiers, De Trinitate, VII.

³⁸ „Non est, inquit, humano, aut saeculi sensu in Dei rebus loquendum; neque per violentiam aut imprudentem praedicationem coelestium dicatorum sanitati alienae atque impiae intelligentiae extorquenda perversitas est. Quae scripta sunt, legarnus: et quae legerimus, intelligamus; tunc perfectae fidei fungemur officio”. — PL 139, 180 A–B.

³⁹ Por. PL 139. 180 A – 182 A.

⁴⁰ Por. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, Bd. I, Freiburg im Br., 1909, s. 215–257.

⁴¹ Por. Gerbert, Geometria, Prologus, — PL 139, 91 B.

⁴² Sap 2, 21.

⁴³ „Sed primo occurrebat, aliquam medietatem arithmeticae ponere, secundum aliquam de proportionalitatis numerorum, quos in proportionibus, in qua differentiis terminorum contemplamur. Sed nec et ista humanis machinationibus est facta, quia ineffabilis atque divinae virtutis in ea est sapientiae constantia, ad quam dicitur: «Omnia in mensura et pondere et numero constituisti» (Sap 2, 21)”. — Gerbert, De corpore et sanguine Domini, — PL 139, 183 C.

⁴⁴ „Nisi enim firmum tenetis ac fixum, vim numerorum vel in se omnium continere primordia, vel ex sese profundere, non earum plenam perfectamque notitiam tanto festinaretis studio”. — Gerbert, Epistola XLIV, — PL 139, 240 C.

tak wielkiego zainteresowania Gerberta tymi naukami. Poznanie matematyczne prowadzi do poznania teologicznego.

Prawie te same stwierdzenia znajdują się w jego *Geometrii*. Według niego naukę tę wynaleźli Egipcjanie w celu obliczeń obszarów pól, które będą zalewane przez Nil, by w ten sposób zabezpieczyć się przed zniszczeniem zasiewów. Miała więc ta nauka od początku charakter wiedzy praktycznej. Wiedzą teoretyczną stała się dopiero później⁴⁵. Określiwszy ją jako *discipliana magnitudinis et formarum, quae secundum magnitudinem contemplantur* oraz *magnitudinum rationabilium propositarum ratione vestigata probabilis dimensionis scientia*⁴⁶, wyznacza jej trojaki cel, to jest najpierw rozwój władz duszy, osiągnięcie wiedzy prawdziwej i pewnej i umożliwiania poznania Boga, który stworzył świat według miary i liczby⁴⁷. Mistrzami są dla niego Boecjusz i św. Augustyn, którzy pokazali mu, w jaki sposób poznanie rzeczy zmysłowych może prowadzić do ujęcia rzeczy niewidzialnych. Te pierwsze — zmysłowo dostępne — są bowiem bardziej znane i łatwiej poznawalne dla wszystkich ludzi i dlatego poznanie geometryczne rozpoczyna od ciała stałego, by dopiero potem przechodzić do poznawania płaszczyzny, linii i punktu, jako przedmiotów poznania dostępnych już ludziom odpowiednio do tego przygotowanym⁴⁸. Nie wchodząc w szczegóły warto tutaj przytoczyć tylko określenia tych czterech pryncypiów geometrii. I tak Gerbert definiuje ciało stałe jako *quidquid tribus intervallis seu dimensionibus porrigitur, id est, quidquid longitudine, latitudine altitudineque distenditur, sicuti est quidquid visu taktuve comprehendi potest, ut haec praesens in qua scribo tabella. Hoc autem Graecae „steron” dicitur. Huius autem termini seu super obducta planities superficiei apud nos nomen accepit, Graecae autem epiphaniae*⁴⁹. Z takiego określenia ciała stałego wynikają pewne stwierdzenia dotyczące sposobu poznawania. Tak to Gerbert formułuje: *Soliditas vero supra diffinita in solidis manens corporibus, sensibus etiam comprehendi valet, eaque omnifaris et in longitudine, nec non etiam et altitudine sectionibus subjacet. Atque haec interim simplicioribus. De praefatis rebus ratiuncula data sufficet. Doctores siquidem detalibus sufficientius alias instructos diutius in his detineri non oportet [...] Itaque per praedictas tres solidi corporis dimensiones quaecumque rationabiliter metienda proponuntur, geometricali theoremata ducatus rationis mensuratur. Aut enim longitudo, aut latitudo, aut certe crassitudo*⁵⁰. Tak oto poznanie ciał stałych nie wymaga większego przygotowania, co jest tu wyrażone sformułowaniem *ratiuncula data sufficet*. Inaczej już będzie w przypadku poznania płaszczyzny, linii a zwłaszcza punktu. Powierzchnię natomiast definiuje jako tę, *quae ita intellectus capienda est, ut nihil sibi altitudinis, id est, crassitudinis usurpet, sed tantum longitudine latitudineque contenta se dilatat. Nam*

⁴⁵ Por. PL 139, 92–93 A.

⁴⁶ PL 139, 93 A.

⁴⁷ PL 139, 94 A; por. Sap 2, 21.

⁴⁸ „Ubi etiam tantis oculum corporearum rerum imaginationibus obtusum per talium artium exercitia ad spiritalia veraque utcumque contemplanda non modicum purgari et exacui ostendit. Sed prudentibus, si qui hoc forte vel aspicere dignati fuerint, taediosum non sit, si a solido corpore, quod communi hominum sensui notius est, praepostero incipiens ordine simplicioribus, quid haec singula sint paucis tentabo monstrare”. — Gerbert, *Geometria I*, — PL 139. 93 B–C.

⁴⁹ Tamże, 93 C.

⁵⁰ Tamże, 94 C.

*si his altitudinem adjicis, jam non superficies, sed corporis pars, atque ideo solidum corpus erit*⁵¹. Nieco dalej podaje kilka uwag dotyczących sposobu istnienia i poznawania płaszczyzny. *Superficies est latitudo sine altitudine. Haec superficies in rerum natura subsistere nequeunt praeter corpora mente tamen intelliguntur incorporalia et quasi praeter corpora esse suum habentia*⁵². Trzecie podstawowe pojęcie geometrii — pojęcie linii — określa następująco: *Superficieii vero extremitas sive terminus linea, seu Graecae gramma est. Quam ita mente percipias oportet, ut tatiitudinis expers solius longitudinis se vigore producat, le latitudine addita jam non linea, sed superficies sit*⁵³. Ta więc — pisze dalej Gerbert — „[...] est longitudo sine latitudine, haecque solam in logitudine sui sectionem admittit”⁵⁴. No i wreszcie punkt definiuje jako *Lineae autem principium et extremitatem punctum determinat, quod ita se intelligibili ratione coarctat, ut lineae tantummodo finis existens nullam in eo partis aut alicuius omnino magnitudinis quantitatem obtineat. Itaque ut singula juxta praedictam rationem diffiniam: punctum est parvissimum et indivisibile signum. Quod Graecae simion dicitur. Hoc vice unitatis, quae est numerorum omnium principium, nec tamen ipsa numerus omnium origo est mensurarum; ipsum tamen nullius mensurae aut magnitudinis capax*⁵⁵.

3. Astronomia

Gerbert intensywnie zajmował się astronomią, dla nauczania której budował narzędzia do przeprowadzania obserwacji i eksperymentów, które od starożytności popadły w zapomnienie. To on zbudował globus i lunetę do obserwowania nieba. W Katalonii poznał również astrolabium, przy pomocy którego można było dokładnie określić położenie gwiazd. Duża część jego wiedzy astronomicznej i geograficznej mogła być uzyskana tylko od uczonych arabskich, jako że nie były mu dostępne łacińskie przekłady dzieł Ptolomeusza. Wielu mediewistów ogranicza się do badania tylko tego zakresu działalności naukowej Gerberta, podkreślając wykorzystanie matematyki do badań astronomicznych⁵⁶.

ZAKOŃCZENIE

Wiedza astronomiczna Gerberta opierała się w zasadzie na nauce arabskiej, z którą zapoznał się podczas trzyletniego pobytu w Katalonii (Hiszpania) oraz na późnoantycznym i nawiązującym do hellenistyczno-klasycznego wykształceniu, nie wyłączając retoryki. Do historii nauki wszedł przede wszystkim dzięki

⁵¹ Tamże, 93 C–D.

⁵² Tamże, 94 C.

⁵³ Tamże, 93 D–94 B.

⁵⁴ Tamże 94 B.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Por. J. L e g o w i c z, Historia filozofii średniowiecznej Europy Zachodniej, Warszawa 1980, s. 242.

osiągnięciom naukowym z zakresu *quadrivium*. W muzyce i geometrii nie wykraczał jednak poza to, co znajduje się w dziełach Boecjusza. W arytmetyce Boecjusz był tylko jednym z jego nauczycieli, gdyż posługiwał się nowymi tablicami i arabsko-indyjskimi metodami liczenia. Był pierwszym zachodnim uczonym, który zastosował tzw. arabskie znaki liczb. Wydaje się, że należy podkreślić nie tyle same osiągnięcia Gerberta, lecz traktowanie nauk matematycznych jako przygotowanie do studium teologii i w tym leży ich wartość. W ten sposób zasygnalizowana w tytule artykułu wartość natury leżeć będzie — po pierwsze — w naturalnych, a więc bez czynników nadprzyrodzonych, ludzkich władzach poznawczych i nauce, jako rezultacie działania tych władz. Po drugie jednak sama przyroda, przedmiot badań naukowych, posiada swą wartość, gdyż jest „miejszem”, od którego można rozpoczynać drogę wiodącą do poznania Boga, gdyż w ostateczności nauki o niej, wraz z matematyką, są poznawaniem Boga, a ściślej Jego umysłu. Na słuszność takich wniosków wskazuje również późniejsze oddziaływanie doktryn Gerberta. Wpływ w swoim czasie jedynego uczonego będąc dotąd mało zbadany pozwala jednak wyróżnić w tym względzie dwa następujące problemy: a) wpływ Gerberta — za pośrednictwem Fulberta, swego ucznia — na powstanie szkoły w Chartres. Wiadomo natomiast, że w tej szkole wszystkie nauki były podporządkowane poznaniu teologicznemu, a matematykę traktowano jako przygotowanie do studiów teologicznych; b) możliwa rola Gerberta jako uczonego przygotowującego recepcję Arystotelesa.

DIE LEHRE GERBERTS VON AURILLAC (SYLVESTERS II) ÜBER DIE WERTE DER NATUR

ZUSAMMENFASSUNG

Gerbert von Aurillac, höchstgelehrte Person im X Jahrhundert, der Verfasser der mathematischen, logischerkenntnistheoretischen und theologischen Schriften hat im Hintergrund seiner Doktrin die Lehre über die Werte der Natur angenommen. Nur in diesem Zusammenhang ist erklärbar sein großes Interesse für die Naturforschung. Es geht ihm namentlich um den Wert der menschlichen Vernunft, die von der Naturkenntnis ausgehend die Gotteserkenntnis zu erlangen fähig ist sowie um den Wert der Natur, die die Trägerin der Gottesgedanken ist und die in den Mathematisch-Naturwissenschaften erfassbar sind.

TRWAŁE WARTOŚCI ŚREDNIOWIECZNEJ LITURGII

Treść: — Wprowadzenie. — I. Kształtowanie się liturgii do Soboru Trydenckiego. — II. Średniowieczne komentarze — traktaty przekazujące pieczołowicie liturgię przyszłym pokoleniom. — III. Traktaty to nie tylko wyłącznie opisy wspaniałych ceremonii, ale często głębokie spojrzenie na akcję liturgiczną. — IV. Prowadzone w czasach nowożytnych badania nad przeszłością liturgii, a w tym i okresu średniowiecznego, wpłynęły na rozwój ruchu liturgicznego. — V. Czy można mówić o trwałych wartościach liturgii średniowiecznej? Czy średniowiecze może nas w czymś inspirować? — Zusammenfassung.

WPROWADZENIE

Wytrawny znawca przeszłości liturgii o. Paweł Szczaniecki, we wstępie do jednej ze swoich pozycji, zwięźle i trafnie scharakteryzował czasy kształtowania się liturgii Kościoła zachodniego. Szczególnie podkreślił końcową fazę średniowiecza. Warto więc przytoczyć ten fragment, ponieważ wprowadzi on nas w istotę podjętego zagadnienia w niniejszej wypowiedzi. Otóż stwierdził on, że rozwój liturgii zachodniej: *Dokonał się wszechstronnie, a więc objął sztukę, architekturę kościelną, obrzędy, a wraz z nimi śpiew liturgiczny, i znakomicie pogłębił ich znajomość. Choć w pierwszym tysiącleciu dziejów Kościoła liturgia łacińska otrzymała już mocne fundamenty i prawa zasadnicze, to jednak dopiero następne wieki były widownią ogromnego postępu w tej dziedzinie. Dlatego historia kultu nie przestaje na badaniu najstarszych tradycji, ale coraz ciekawiej zwraca się ku średniowieczu, a nawet ku jego drugiej połowie. Tu bowiem znaleźć można odpowiedź na wiele kwestii współczesnych. Mnożą się studia liturgii średniowiecznej, która fascynuje swą żywotnością i bogactwem przejawów. Okazuje się dowodnie, że owe wieki były pod tym względem zupełnie wyjątkowe. Nigdy liturgia nie święciła takich sukcesów jak wtedy, chociaż krytyczne oko zobaczy, że i to nie było zupełnie idealne¹.* Słowa powyższe całkowicie odpowiadają zamiarowi powziętemu w niniejszej wypowiedzi. Chcemy bowiem zwrócić uwagę na problem trwałych wartości średniowiecznej liturgii. Nie tyle zajmiemy się ukształtowaniem samej formy zewnętrznej łącznie z pięknymi ceremoniami i śpiewem temu towarzyszącym, ale raczej wartościami wewnętrznymi i podstawami teologicznymi

¹ P. Szczaniecki, *Służba Boża w dawnej Polsce*, T. 1, Poznań 1962, s. 5.

liturgii. Ze względu na szczupłe ramy niniejszego artykułu potraktujemy naszą wypowiedź jako zarys podjętego zagadnienia i jako postawienie tego problemu.

I. KSZTAŁTOWANIE SIĘ LITURGII DO SOBORU TRYDENCKIEGO

Mówiąc o liturgii pierwszych wieków chrześcijaństwa można ją określić w pewnym sensie jako szkołę wiary i modlitwy. Właśnie w czasie liturgii uczono się podstaw wiary, i tak było przez całe średniowiecze. W starożytności udział w nabożeństwach był wspólny, ale hierarchicznie uporządkowany. Było to więc nabożeństwo całej gminy, a w średniowieczu podkreślano znaczenie własnej parafii przyjmując zasadę w wykonywaniu praktyk religijnych przez wiernych: *Audiunt divina et percipiunt sacramenta in sua parochia*². Jednak w pierwszych wiekach zarówno w modlitwach celebransów, jak i w innych formułach liturgicznych, tekst nie był jeszcze ujednoczony. Słuszne jest więc stwierdzenie, że był to *okres improwizacji liturgicznej*. Datą przełomową stało się uzyskanie wolności przez Kościół. W ważniejszych centrach życia kościelnego zaczęły powstawać tzw. rodziny liturgiczne. Początek dało im poruszanie na synodach poszczególnych prowincji, spraw kultu obowiązującego w tym Kościele lokalnym. Już od starożytności nieco odmiennie potoczyły się dzieje liturgii wschodnich i zachodnich. Jednak w obecnym wystąpieniu interesuje nas liturgia zachodnia, i to rzymska, której okresem przełomowym w ekspansji była druga połowa w. VIII i pierwsza połowa w. IX. W tym czasie rozpowszechniając się w Galii i Germanii przyswoiła sobie elementy całkiem nowe. Liturgia rzymska stała się stopniowo oficjalnym rytym zachodnim. Szczególną aktywnością na polu liturgicznym odznaczali się teologowie czasów karolińskich, między innymi wprowadzając do rytu rzymskiego szereg zwyczajów z Galii. Zresztą ta aktywność przetrwała i w późniejszym okresie średniowiecza przybierając nieco inną formę.

Zamiast redagować nowe formularze, chętniej odtwarzano stare, jak również dokonywano z tych ostatnich kompilacje. Natomiast samo życie liturgiczne rozwijało się w większych ośrodkach. Do oficjalnej liturgii rzymskiej zaczęły się przedostawać zwyczaje ludowe. Rozwinął się kult eucharystyczny, święta Chrystusa i Matki Bożej, kult człowieczeństwa Chrystusa itd. Zasadniczo twórczość liturgiczna, zarówno oryginalna jak również kompilacje z dawnych dzieł, zakończyła się w XIII w. Zaczęła się powolna stabilizacja w liturgii, która przybrała formę utrzymującą się w głównych zarysach aż do *Vaticanum II*. Pomimo tego ujednoczenia i stabilizacji wprowadzono szereg zwyczajów lokalnych. Należy również pamiętać o wielkim wpływie franciszkanów włączających do nabożeństw element ludowy (m.in. dramatyzacja Męki Pańskiej, zwyczaje Bożonarodzeniowe itd.). Centrum całej służby Bożej była msza święta, ale również rozwinęło się szereg innych nabożeństw. Obok głębi treści teologicznej wszystko to otrzymało wspaniałą formę ceremonialną, połączoną z pięknym śpiewem, bogactwem szat

² M. Zahajkiewicz, Działalność duszpasterska średniowiecznego Kościoła w trosce o człowieka, *RT* 40: 1993, z. 4, s. 12–15.

liturgicznych i ukrytą we wszystkim głębią symboliki. To jest ta „zewnątrzna oprawa” całej liturgii do której swój wkład wniosło średniowiecze³.

II. ŚREDNIOWIECZNE KOMENTARZE — TRAKTATY PRZEKAZUJĄCE PIECZOŁOWICIE LITURGIĘ PRZYSZŁYM POKOLENIOM

Opisy ceremonii liturgicznych znajdujemy już w najstarszych dziełach chrześcijańskich. Natomiast liturgika jako samodzielna nauka i głębiej analizująca liturgię ukształtowała się w czasach nowożytnych. Jednak początkami sięga ona już w. IX. W średniowieczu była jedna teologia, ponieważ nie rozróżniano w owym czasie poszczególnych dyscyplin⁴. Pomimo tego zaczęły powstawać komentarze liturgiczne do mszy świętej, sakramentów, brewiarza, roku liturgicznego. Komentarze te stopniowo wyodrębniały się w ramach nauki teologicznej. Opisywały one nie tylko ceremonie, ale zaczęły podawać podstawowe wiadomości z zakresu teologii związane z daną akcją liturgiczną⁵. Pierwsze komentarze — podręczniki pisano w czasach karolińskich. Dynamiczny ich rozwój przyniósł XII i XIII w. W tym okresie na wyróżnienie zasługuje między innymi *Rationale divinatorum officiorum* Jana Beletha († 1165) i praca o analogicznym tytule Wilhelma Duranda († 1296). W pozycjach tych omówiono całość liturgii. Coraz liczniej powstające dzieła z omawianej dziedziny brały za swoją tematykę liturgię mszalną. Od końca XIV w., a głównie w XV w., odnotować już można w zakresie tej twórczości prace wychodzące spod pióra polskich autorów. Początkowo były to „małe dziełka” i dołączano je do ustaw synodalnych. Z czasem dała znać o sobie działalność Akademii Krakowskiej i na skutek tego zajęliśmy należyte miejsce w nauce teologicznej końca średniowiecza. Jan Isner, Jan z Kluczborka, Mikołaj Stör ze Świdnicy, Andrzej z Kokorzyna, Paweł z Pyskowic, Mikołaj z Błonia jako twórca znanej w Europie pozycji zatytułowanej: *Tractatus sacerdotalis* — to XV-wieczni autorzy z zakresu prac aktualnie nas interesujących. Chcieli oni przekazać kapłanom i adeptom do stanu duchownego umiejętność prawidłowego i godnego sprawowania wspaniale rozwiniętej w tamtym okresie liturgii. Można postawić sobie pytanie: czy był to tylko przekaz samych ceremonii? Jakie dostrzegano ukryte wartości w liturgii? Jak w ogóle ją rozumiano?

³ M. Zahajkiewicz, Zarys historii liturgii, w: Liturgika ogólna, Lublin 1973, s. 285.

⁴ M. Rechowicz, Jedność teologii i jej podział w epoce renesansu i baroku. Zarys problemu, w: W. Granat, Dogmatyka katolicka, Tom wstępny, Lublin 1965, s. 54.

⁵ M. Zahajkiewicz, Msza święta w Polsce przed Soborem Trydenckim w świetle rodzimych komentarzy (*Expositiones missae*), „Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia”, T. 1, Warszawa 1971, s. 152–190.

III. TRAKTATY TO NIE TYLKO WYŁĄCZNIE OPISY WSPANIAŁYCH CEREMONII, ALE CZĘSTO GŁĘBOKIE SPOJRZENIE NA AKCJĘ LITURGICZNA

Na liturgię Kościoła katolickiego można spojrzeć pod kątem: 1) samego procesu kształtowania się liturgii, 2) przepisów normujących stronę zewnętrzno- -obrzędową i 3) jej podstaw teologicznych i treści wewnętrznej. Innymi słowy jest to aspekt historyczny, prawniczy i teologiczny. Choć w pełni te aspekty w liturgice są rozróżniane w czasach nam współczesnych, to już w opracowaniach średniowiecznych można zauważyć takie spojrzenie na liturgię. Znany liturgista ks. prof. W. Schenk wyraźnie zaznaczył, że liturgika ujawniła już w przeszłości te trzy aspekty⁶. Stwierdzić więc należy, że średniowiecze nie tylko przekazało nam wspaniałą liturgię, z jej piękną szatą bogatych ceremonii, ale sięgnęło do podstaw teologicznych tejże liturgii. Rozumiano wielkie wartości w niej ukryte.

Ten aspekt teologiczny w średniowiecznych komentarzach liturgicznych był próbą ukazania głębi, fundamentów teologicznych i sensu liturgii. Dzisiaj mamy daleko posunięty rozwój teologii liturgii, ale korzenie tego można dopatrywać się właśnie już w przekazach średniowiecznych. W tamtym czasie próbowano ująć liturgię w jej powiązaniu z historią zbawienia. Mówiąc językiem dwudziestowiecznych teologów, była to chęć ukazania miejsca liturgii w ekonomii zbawienia. Teologiczny aspekt wykładu liturgii był bardzo zbliżony do teologii dogmatycznej. Od IX w., to jest od momentu usamodzielnienia się wyżej wymienionych komentarzy, zamiast prostego tłumaczenia akcji liturgicznej i modlitw, znajdujemy tłumaczenia symboliczne⁷. Ten symbolizm głównie znajdujemy w komentarzach mszalnych. Msza święta była dla średniowiecznego człowieka, przez swoje modlitwy i ceremonie, przypomnieniem życia Pana Jezusa, a przede wszystkim Jego męki⁸. Tak jak z jednej strony przez rzeczowy wykład samej struktury mszy świętej, tak samo z drugiej strony przez symboliczne tłumaczenie chciano przybliżyć Najświętszą Ofiarę chrześcijaninowi. Chciano przed ich oczyma uzmysłowić Wielką Tajemnicę; chciano im uzasadnić każdą modlitwę i każdy gest. Nie można zapomnieć, że zapewne jedną z przyczyn powstania symbolizmu było szukanie możliwości zrozumienia modlitw łacińskich przez przeciętnego katolika znającego jedynie swój język ojczysty. Jednak również należy sobie uświadomić i to, że tę symbolikę układano według pewnego schematu odtwarzającego całe życie Chrystusa z głównym zaakcentowaniem Męki Pańskiej i Zmartwychwstania. Czy autor piszący traktat mszalny był świadom tego schematu? O takim właśnie układzie symboliki wspomniał wprost w swoim traktacie Andrzej z Kokorzyna, kiedy mówi o mszy świętej przedstawiającej pięć tajemnic z życia Pana Jezusa: *Christi incarnatio, eius prephatio, passio, resurrectio et ascensio*⁹. Wydaje się, że można w tym odczytać zawartą również głęboką myśl teologiczną. Zapewne chciano

⁶ W. Schenk, Rozwój nauk liturgicznych, *RBil* 15: 1962, s. 293–296.

⁷ A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Freiburg im. B. 1902, s. 351. M. Zahajkiewicz, *Msza święta*, jw., s. 270 n.

⁸ J.A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, T. 1, Paryż 1956, s. 223 n.

⁹ Andrzej z Kokorzyna, *Expositio canonis missae*, Biblioteka Jagiellońska, Rkps. Sygn. 2600, kol. 293.

zaakcentować, że w liturgii uobecniają się w sposób rzeczywisty, choć tajemniczy misteria zbawienia.

Podobnie, posługując się już tylko czasami symbolizmem, omawiano sakramenty. Jednak sięganie tutaj do podstaw i głębi liturgii przypomina dzisiejsze omawianie tych zagadnień.

Człowiek średniowieczny był świadom formowania się liturgii na przestrzeni wieków. Podawane wiadomości historyczne były wprawdzie mało krytyczne i opierające się często na relacjach zaczerpniętych od innych, jednak są wyrazem posiadanej świadomości o nawarstwianiu się przez lata poszczególnych ceremonii i modlitw. Rozumiano, że piękno liturgii jest również dorobkiem dawnych pokoleń, a jej podstawowe wartości mają fundament w głębi myśli teologicznej.

Działalność duszpasterska średniowiecznego Kościoła była ściśle powiązana z liturgią. W liturgii widziano główny środek oddziaływania na ludzi. Na jej sprawowaniu zasadzała się w większości praca duszpasterzy. Można więc wysunąć twierdzenie, że w tamtym czasie istniała liturgiczna koncepcja duszpasterstwa¹⁰. Poruszając temat duszpasterstwa, czy to w ustawodawstwie synodalnym, ewentualnie w specjalnej literaturze teologicznej, zawsze wiązano to zagadnienie ze sprawowaną liturgią. Mikołaj z Błonia, polski autor końca średniowiecza, pracę duszpasterską porównuje do umiejętności posiadania sztuki leczenia. W tym wypadku jest się lekarzem duszy, a udzielane sakramenty są instrumentami (...) *instrumenta spiritualis carationis*¹¹. Przy sprawowanej liturgii sakramentów należy mieć tę świadomość, że najwyższym lekarzem jest Chrystus. Wspomniane środki duszpasterskie (sakramenty) swoją moc czerpią od Chrystusa. (...) *gratiam curationis a summo medico Jesu Christo oportet haurire*¹².

W literaturze przeznaczony na użytek duszpasterzy umieszczano w średniowieczu wiadomości, które były potrzebne w pracy przeciętnemu kapłanowi parafialnemu. Jednak zawsze była wyeksponowana liturgia mszalna i sakramenty jako główne punkty działalności. Szczególnie msza święta była centrum życia Kościoła, jak i posługi kapłańskiej. W dwudziestowiecznych opracowaniach dogmatyki wskazuje się na trzy cele szczegółowe mszy świętej. Są nimi: 1) przypomnienie męki i śmierci Zbawiciela, 2) uobecnienie Chrystusa, 3) udział wiernych w Ofierze Krzyża¹³. Rekonstruując poglądy liturgistów średniowiecznych zauważamy nawet ich dzisiejszą aktualność i zbieżność z celami wyżej wskazanymi przez opracowania naukowe. Jednak zgodnie z duchem i nauką tamtych lat, główny nacisk został położony na punkt pierwszy wskazywany przez dzisiejszych autorów — na mękę.

Do tak wielkiego zadania należało umiejętnie przygotować duszpasterzy. Jednak w średniowieczu problem wykształcenia duchowieństwa nie należał do najszcześniejszych rozwiązań. Kandydat do kapłaństwa na ogół otrzymywał formację intelektualną w zakresie szkoły parafialnej czy zakonnej, rzadko katedralnej.

¹⁰ M. Z a h a j k i e w i c z, Teoria duszpasterstwa, w: Dzieje teologii katolickiej, T. 1, Lublin 1974, s. 211–248.

¹¹ Mikołaj z Błonia, Tractatus sacerdotialis de sacramentis, Kraków 1519, f. 2_r–3_r.

¹² Tamże, f. 3_r.

¹³ W. G r a n a t, Dogmatyka katolicka, T. 7, Sakramenty święte, cz. 1: Sakramenty w ogólności. Eucharystia, Lublin 1961, s. 367–370.

Natomiast potrzebne wiadomości do pełnienia funkcji duszpasterskiej uzupełniano przez dostarczanie odpowiednich podręczników i w formie ustawodawstwa synodalnego. Dominantę tych wiadomości stanowiła tematyka dotycząca liturgii. Nawet podstawowe wiadomości z teologii podawano na kanwie wykładu liturgii mszy świętej i sakramentów. Takie wiadomości podawał jeden podręcznik — traktat liturgiczny. Ten wykład tworzył więc pewną całość, ale zawsze skupioną wokół wartości ukrytych w liturgii.

Średniowiecze przekazało więc nam piękno liturgii z całą jej oprawą wspaniałych ceremonii. Sięgnięto również i wyeksponowano wartości teologiczno-duszpasterskie, które są stale aktualne. W tamtych czasach liturgia stała się głównym punktem przygotowania do kapłaństwa.

IV. PROWADZONE W CZASACH NOWOŻYTNYCH BADANIA NAD PRZESZŁOŚCIĄ LITURGII, A W TYM I OKRESU ŚREDNIOWIECZNEGO, WPŁYŃĘŁY NA ROZWÓJ RUCHU LITURGICZNEGO

Historyczne spojrzenie na liturgię jest chęcią ukazania jej aktualnego kształtu. Sięgnięcie do genezy obrzędów liturgicznych pomaga ustalić ich sens. Pomaga to usunąć niepotrzebne naleciałości zacierające i zasłaniające istotny sens liturgii. Te badania nad dziejami liturgii miały również wpływ na rozwój ruchu liturgicznego i przyczyniły się między innymi do odnowy liturgii. Znaczenie prac historycznych w odnowie liturgicznej podkreślił już papież Pius XII w encyklice *Mediator Dei* z roku 1947 i w dekrecie o odnowie wigilii paschalnej w 1951 r.¹⁴ Tak więc oficjalne dokumenty Stolicy Apostolskiej zwróciły uwagę między innymi na te korzenie historyczne dzisiejszych zmian. Owocem najnowszych prac z zakresu historii liturgii było między innymi *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* Ferdynanda Cabrola, czy dzieło Leclercque'a *Monumenta Ecclesiae Liturgica*. Swój wkład wnieśli benedyktyni francuscy z Solesmes, belgijscy z opactwa na Mont César, niemieccy z Beuron i Maria-Laach i kanonicy regularni z Klosterneuburgu w Austrii. Dobre opracowanie średniowiecznych traktatów mszalnych pozostawił Adolph Franz¹⁵. Podobne badania były prowadzone i w Polsce od końca XIX w.¹⁶

Można więc powiedzieć, że refleksja historyczna nad osiągnięciami przeszłości, a w tym i okresu średniowiecznego, wpłynęły na rozwój ruchu liturgicznego w czasach najnowszych.

¹⁴ Pius XII, Encyklika „Mediator Dei”, AAS 39: 1947, s. 523; Decretum de solemnibus vigiliis paschalis instauranda, AAS 43: 1951, s. 129.

¹⁵ A. Franz, jw.

¹⁶ M. Zahajkiewicz, Zarys historii liturgiki, jw., s. 11–12; Tenże, Zarys historii liturgii, tamże, s. 306–314.

V. CZY MOŻNA MÓWIĆ O TRWAŁYCH WARTOŚCIACH LITURGII ŚREDNIOWIECZNEJ? CZY ŚREDNIOWIECZE MOŻE NAS W CZYMŚ INSPIROWAĆ?

Liturgia przez długie wieki średniowiecza była jedyną formą duszpasterstwa. Zmusza to nas do zastanowienia się nad związkami liturgii z duszpasterstwem. Właśnie ta refleksja nad minionymi wiekami zaowocowała w czasach nam współczesnych powstaniem liturgiki pastoralnej. Określenie to pojawiło się po raz pierwszy w podręczniku teologii pastoralnej J. E. Prunera, opracowanym i wydanym w roku 1920 przez J. Seitzę. Natomiast niemiecki autor A. Wintersig zwrócił uwagę na liturgię jako kontynuację kapłańskiego życia Chrystusa w Kościele. Na skutek tego stanowi ona prawdziwe centrum życia religijnego wspólnoty wiernych¹⁷. Zaczęło utrwalac się przekonanie o braniu pod uwagę nie tylko aspektów historycznych przy omawianiu np. chrztu, czy mszy świętej, lecz również uwzględnianiu znaczenia duszpasterskiego tych aktów liturgicznych.

Mówi się również o ascetycznym wymiarze liturgii, a w związku z tym o duchowości, czy pobożności liturgicznej. Porusza się relację zachodzącą między liturgią, a pobożnością¹⁸. W tym więc względzie można czerpać doświadczenie również z okresu średniowiecznego. W tamtym okresie kształtowano duchowość przez liturgię. Między innymi czytania brewiarzowe o świętych (lekcje historyczne) dostarczały „model świętości”.

W dzisiejszej liturgice podkreśla się sprawę ustalenia najodpowiedniejszego kształtu liturgii w oparciu o teologiczną analizę współczesności. Istniejące formy liturgii mają być poddane ocenie krytycznej¹⁹. Refleksja więc nad rzeczywistością może pociągnąć za sobą przekształcenia w dziedzinie liturgii. Jednak pomimo tych trendów współczesnych w liturgice należy sądzić, że zasadnicze wartości teologiczne leżące u podstaw samej liturgii, a przekazane nam przez średniowiecze, pozostaną nie zmienione. Dzisiaj mówi się o zmianach pewnych form liturgicznych, ale podstawy samej liturgii pozostają te same, co w średniowieczu.

Wreszcie pod koniec naszych rozważań warto zwrócić uwagę jeszcze na jedną sprawę. W średniowieczu wykład liturgii był centrum całego procesu przygotowanego do kapłaństwa. Postawmy sobie pytanie: A co dzisiaj sugeruje się w związku z formacją liturgiczną przyszłych kapłanów? Otóż *Vaticanum II* i dokumenty posoborowe przyjmują postulat ujmowania liturgiki na sposób integralny i żądają równocześnie uwzględnienia w innych przedmiotach teologicznych ich związków z liturgią. *Konstytucja o liturgii* Soboru Watykańskiego II (16) zaznacza: *Ponadto wykładowcy innych przedmiotów, zwłaszcza zaś teologii dogmatycznej, Pisma świętego, teologii życia wewnętrznego i pastoralnej, powinni, stosownie do wewnętrznych wymagań własnego przedmiotu, tak uwydatnić misterium Chrystusa i historię zbawienia, aby jasno uwidocznili się związki tych przedmiotów z liturgią i jedność formacji kapłana.* Dalej ta sama konstytucja

¹⁷ A. Wintersig, *Pastoralliturgik, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 4 (1924), s. 137 n.

¹⁸ C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia*, Roma 1957, s. 367–402; H. Schmidt, *Introductio in liturgiam occidentalem*, Roma 1962, s. 88–130.

¹⁹ H. Rennings, *Cele i zadania liturgiki, Concilium* (wyd. polskie) 5 (1969), z. 1, s. 139–149.

wyraźnie kwalifikuje samą liturgikę jako jeden z głównych przedmiotów, określając sposób jej wykładu: *W seminariach i domach zakonnych liturgikę należy zaliczyć do przedmiotów koniecznych i ważniejszych, na wydziałach zaś teologicznych do przedmiotów głównych, a wykladać ją z uwzględnieniem zarówno aspektu teologicznego i historycznego, jak duchowego, duszpasterskiego oraz prawnego* (KL 16). Naturalnie dzisiaj teologia jest bardzo rozwinięta, a liturgika rozbudowana i pogłębiona. Jednak sama zasada, że liturgia znajdować się powinna w centrum procesu przygotowawczego do kapłaństwa, pozostała analogiczna do tej w średniowieczu.

*

Dzisiaj zachwycamy się piękną szatą liturgii średniowiecznej, bogatymi ceremoniami i nastrojowym śpiewem gregoriańskim. Jednocześnie sięgamy do głębi akcji liturgicznej i modlitw. Rozumiemy jej znaczenie w duszpasterstwie, duchowości i w formacji kapłańskiej i w tym wszystkim możemy oprzeć się na pewnych myślach średniowiecznych teologów.

DAUERHAFTE WERTE DER MITTELALTERLICHEN LITURGIE

ZUSAMMENFASSUNG

Die Liturgie der mittelalterlichen Kirche bildete sich im Verlauf der Jahrhunderte. Schon im Altertum spielten sich die Schicksale der westlichen und ostlichen Liturgien verschieden ab. Eine bahnbrechende Periode waren für die lateinische Liturgie karolingische Zeiten (hauptsächlich das 8. und 9. Jahrhundert).

Grundsätzlich endete das liturgische Schaffen in der westlichen Kirche im 13. Jh. und seitdem begann eine langsame Stabilisierung. Die Beschreibungen der liturgischen Zeremonien finden wir nicht nur in liturgischen Büchern, sondern auch in anderen Werken. Wir finden sie schon in den ältesten kirchlichen Werken aber erst seit dem 9. Jh. entstanden spezielle, diesen Problemen gewidmete Abhandlungen. Sie beschränkten sich nicht nur auf Zeremonienbeschreibungen, sondern enthielten oft auch einen tiefen Blick in die liturgische Handlung.

Sie versuchten also die Liturgie in ihrer Verknüpfung mit der Geschichte der Erlösung zu erfassen. Sie wollten dem durchschnittlichen Katholiken das Messopfer näher bringen, indem sie sich des Symbolismus bedient haben. In der Liturgie sah man das Hauptmittel der seelsorgerischen Einwirkung auf die Menschen. Auch bei der Vorbereitung auf das Priesteramt hat man Gewicht darauf gelegt, den Klerikern die liturgischen Kenntnisse zu vermitteln. In den neueren Zeiten trugen die sich entwickelnden historischen Untersuchungen über die hier behandelte Vergangenheit unter anderem zur Entstehung der liturgischen Bewegung bei. Man griff auf die schon im Mittelalter in der Liturgie wahrnehmbaren Werte zurück, auf ihre theologische Tiefe, auf ihre Rolle im Prozeß der Bildung der geistigen Formation und auf die Bedeutung der Liturgie in der Seelsorge.

Übersetzt von Jolanta Janoszczuk

MITTELALTERLICHE ANFÄNGE DER PARLAMENTS-GESCHICHTE: HEILIGES RÖMISCHES REICH UND POLNISCH-LITAUISCHE UNION IM VERGLEICH

Parlamente gehören zu denjenigen institutionellen Errungenschaften des Mittelalters, die bis in unsere Tage weiterleben. Auch wenn man heute eher geneigt ist, die Andersartigkeit der mittelalterlichen Parlamente im Vergleich mit den modernen zu betonen, so bleiben es doch die Wurzeln der heutigen Einrichtungen, über die man sich Klarheit verschaffen will. Als geeignetes Instrument für die Freilegung dieser mittelalterlichen Wurzeln bietet sich ein komparatistisches Vorgehen an. Damit verbindet sich die Hoffnung, nationale Besonderheiten als solche erkennen und beschreiben zu können. Eine Gegenüberstellung des Reichs mit Polen erscheint deshalb sinnvoll, weil sich die Wege beider Parlamentsgeschichten an der Schwelle zur Neuzeit kreuzten: 1493 wurden in Polen, 1495 im Reich die Formen geschaffen, in denen sich ständische Mitsprache an der Reichsregierung über den Reichstag fortan entfaltete. In Polen vereinigte der Sejm in Piotrków (1493) die Repräsentanten beider Landesteile in einem Zwei-Kammern-Reichstag, der die Vertreter der Landtage auf der einen und die Großwürdenträger samt Episkopat auf der anderen Seite einschloß. Im Reich steht der Reichstag von Worms (1495) für die Gründung eines vom Königshof gelösten Reichskammergerichts und des damit verbundenen Ewigen Landfriedens, dazu für die Überwachung der Einung zwischen Kaiser und Ständen („Handhabung Friedens und Rechts“) auf jährlich einzuberufenden Reichstagen. Soweit der (mittelalterliche) Endstand; ihm ging jedoch eine Entwicklung voraus, die ganz und gar nicht parallel verlief: Im Heiligen Römischen Reich gab es in Gestalt der Hoftage seit dem 13. Jahrhundert einen längeren Vorlauf für die Einrichtung von Parlamenten, ohne daß in der politischen Realität vor dem Ende des 15. Jahrhunderts echte parlamentarische Formen zu erkennen wären. Im Königreich Polen hingegen sind zwar erst seit der Mitte des 14. Jahrhunderts Ansätze einer ständischen Regierungsbeteiligung zu erkennen, und dennoch etablierte sich bereits in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts ein Parlamentswesen.

Der Untersuchung sind drei Prämissen vorzuschalten.

1. Die Frage nach einer möglichen Vorgängerschaft mittelalterlicher Parlamente für das moderne parlamentarische Staatsleben ist mit dem Hinweis auf die Institution „Parlament“ noch nicht beantwortet. Das Problem der Kontinuität

erscheint aber dann lösbar, wenn es zerlegt wird, und zwar in die Frage nach den „Kontinuitäten des Verlaufs und der Kontinuität von Prinzipien“¹: Während der Verlauf nur in wenigen Fällen vom Mittelalter bis in die Moderne durchgängig zu verfolgen ist (dafür stehen England, Polen und die Niederlande) und die Brüche überwiegen (was für das Reich, Frankreich, Italien, Ungarn, Böhmen, Irland, Schottland und andere Länder zutrifft, sieht es bei der Kontinuität der Prinzipien anders aus. Das mit dem Parlament gegebene „Prinzip des institutionellen Pluralismus“ konnte als Verfassungselement praktisch überall in Europa reaktiviert werden. Die Beschäftigung mit Parlamenten in der vormodernen Zeit gerät dann zu einem legitimen Forschungsfeld, wenn die tiefgehenden Unterschiede zur Neuzeit des 19. und 20. Jahrhunderts beachtet werden und man sich damit angefreundet hat, keine Voll- oder Endstufen einer Entwicklung, sondern ihre „ersten Anfänge“, das „Durchsetzen des Neuen“ beobachten und analysieren zu können². Das Problem der Kontinuität ist also in gewisser Weise ein Problem der Forschung; streicht man die Versuche der (meist älteren) Forschung ab, eine möglichst lange Vergangenheit für die eigene, nationale parlamentarische Tradition zu konstruieren, so bleibt das Mittelalter doch als „selbsttragende Größe“ übrig³, ohne daß damit die Verbindungslinien zur frühen Neuzeit gekappt wären.

2. Die mittelalterlichen Verhältnisse in der Parlamentsentwicklung nötigen dazu, einen Blick auf Vorformen und Parallelen zu werfen. Hält man sich in der Kontinuitätsfrage an das Prinzip (und nicht den Verlauf), so ergeben sich notwendig weitere Untersuchungsgegenstände der Verfassungsgeschichte, die das Einüben von Pluralität zeigen: Damit sind zuerst Stände und Ständeversammlungen gemeint⁴; aber auch Hof und Hoftage, die aus der alten Curia entstanden und im späteren Mittelalter über die Funktion als Ratsgremium zur Mitwirkung am Regierungsgeschäft gelangen konnten⁵; weiterhin der Reichstag, der im Reich die einzige Form von „Nationalparlament“ darstellte, wenn auch nach Ansicht von Peter Moraw „nicht vor 1470“, in der Nomenklatur sogar nicht vor 1495 erkennbar⁶; sowie die — mitunter älteren⁷ — Landtage. Dazu kommt im kirchlichen Bereich die Beschäftigung mit Konzilien, d.h. die Frage nach einem „Kirchenparlament“, wie sie von Hubert Jedin bereits 1965 gestellt wurde.⁸

¹ R. Löwenthal, Kontinuität und Diskontinuität: Zur Grundproblematik des Symposions, in: Der moderne Parlamentarismus und seine Grundlagen in der ständischen Repräsentation, Symposium 1975, hg. von K. Bosl, Berlin 1977, S. 341–356.

² P. Moraw, Zu Stand und Perspektiven der Ständeforschung im spätmittelalterlichen Reich, in: Die Anfänge der ständischen Vertretungen in Preußen und seinen Nachbarländern, hg. von H. Boockmann, München 1992, S. 1–33, hier S. 24.

³ Ebd., S. 3.

⁴ A. Marongiu, Medieval Parliaments. A Comparative Study, London 1968, S. 48f.

⁵ P. Moraw, a.a.O., S. 9–11; W. Eberhard, Herrscher und Stände, in: Pipers Handbuch der politischen Ideen, hg. von I. Fetscher und H. Münkler, Bd. 2: Mittelalter, München 1993, S. 467–551, hier S. 479.

⁶ P. Moraw, a.a.O., S. 16f.

⁷ Vgl. hier nur den Hinweis bei D. Heimann, Einführung in die Geschichte des Mittelalters, Stuttgart 1997, S. 179.

⁸ H. Jedin, Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament?, in: Bäumer (Hg.), Die Entwicklung des Konziliarismus, 1976, S. 198–228 [Erstdruck 1965].

Mit der Einbeziehung von Vor- und Parallelförmungen wird für die Entstehung von Parlamenten ein Erklärungsmodell geboten, das evolutionär ausgerichtet ist: Die Geburt des Parlaments im mittelalterlichen Europa vollzog sich dergestalt, daß frühe Versammlungen in Parlamente transformiert wurden. Diese These liegt der bisher umfassendsten Gesamtdarstellung zu den mittelalterlichen Parlamenten Europas, von Antonio Marongiu⁹, zugrunde, und wird von Stanisław Russocki unter Einbeziehung der ostmitteleuropäischen Parlamente geteilt.¹⁰ Sie bildet die Grundlage auch für die vorliegende Studie. Die langsame, längst nicht immer kontinuierliche oder komplette Transformation älterer Versammlungstypen in das, was mit „Parlament“ umschrieben wird, scheint sowohl für das Reich wie für Polen ein taugliches Paradigma zu sein. Die Differenz zwischen den früheren Formen und den „Parlamenten“ liegt vor allem darin, daß bei den Parlamenten die beteiligten Gruppen als eine Art organisches Ganzes in Erscheinung traten, daß die Teilnehmer vom König nicht als „Individuen“, sondern als eine wie auch immer definierte Verkörperung der „Gesamtheit“ angesprochen (und um Hilfe gebeten!) wurden, und daß sie sich in festeren Formen (z.B. als Union) organisierten. Die Ähnlichkeit der europäischen „Nationalparlamente“ des Mittelalters ist nicht zu übersehen; trotzdem bleibt die genauere Erforschung der reziproken Einflüsse und der Verbreitung politischer oder rechtlicher Doktrinen ein Desiderat — vor allem, wenn das östliche Europa mit einbezogen wird.

3. Trotz der Notwendigkeit zu weitgehender Verallgemeinerung¹¹ ist eine Definition von „Parlament“ als Arbeitshypothese nötig. Ein Parlament im Mittelalter ist zunächst nicht mehr (aber auch nicht weniger) als eine Versammlung herausgehobener Leute¹², die darauf abzielt, über ihre beratende oder beschließende Funktion (etwa beim Budget oder in der Gesetzgebung)¹³ Teilhabe an der Herrschaft zu übernehmen und damit zur *Differenzierung herrscherlichen Handelns*¹⁴ beizutragen. Hinzu kann die tatsächliche Ausstattung mit politischen oder judikativen Aufgaben treten.

Von zentraler Bedeutung ist die Existenz des Parlaments als institutionalisierter Korporation mit politischer Bedeutung — alles andere folgt erst danach. Die Fragen nach dem okkasionellen oder permanenten Charakter¹⁵, nach dem Grad der

⁹ A. Marongiu, a.a.O., S. 52–54.

¹⁰ S. Russocki, *The Parliamentary Systems in 15th-Century Central Europe*, in: *Poland at the 14th Int. Congress of Historical Sciences in San Francisco, Warszawa 1975*, S. 7–21, hier S. 21.

¹¹ Vgl. nur die beiden wichtigsten Lexikon-Artikel: *HRG* 3 (1984) Sp. 1516f. (W. Zeh) und *LdMA* 6 (1993), Sp. 1722f. (P. Moraw).

¹² In der Quellsprache *parlamentum, colloquium, concilium, congregatio, consessus, consilium, conventio/tus, curia generalis/regalis* u.ä.; zur Terminologie speziell der polnischen Quellen vgl. unten. Der onomasiologische Aspekt wird hier zugunsten einer funktionalen Betrachtungsweise zurückgestellt, ohne daß damit die Notwendigkeit einer Analyse des Begriffsfeldes bestritten wäre. Zur Begriffsgeschichte von „Parlament“ vgl. H. Boldt, *Parlament, Geschichtliche Grundbegriffe* 4 (1978), S. 649–676 (zum Mittelalter allerdings nur S. 649); E. Schubert, *König und Reich. Studien zur spätmittelalterlichen deutschen Verfassungsgeschichte* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 63, Göttingen 1979), S. 323ff.

¹³ W. Zeh, *Parlament*, *HRG* 3 (1984) Sp. 1516.

¹⁴ P. Moraw, *Parlament*, *LdMA* 6 (1993) Sp. 1723.

¹⁵ A. Marongiu, a.a.O., S. 50f.

Autonomie und nach dem gesetzlich verankerten Status, schließlich nach dem Umfang der Kompetenzen sind jeweils neu zu stellen. Bei den Kompetenzen schälen sich als wiederkehrende, aber nicht notwendig zugleich vorhandene Elemente heraus: die Verfügung über Budget und Steuer (also fiskalische Macht)¹⁶, die Teilhabe an der höchsten Rechtsprechung (also judikative Macht), und schließlich alle anderen Felder der faktischen Mitwirkung an den Regierungs- und Staatsgeschäften, z.B. der Krönung (siehe Ungarn)¹⁷ oder der Aufstellung von Militär (siehe England)¹⁸, in Flandern z.B. aber auch der rein wirtschaftliche Sektor.¹⁹ Neben der Strukturgeschichte, die mit den Prinzipien im diachronen Längsschnitt befaßt ist, besitzt dabei die momentane Ereignisgeschichte für das Verständnis mittelalterlicher Parlamente eine kaum zu überschätzende Bedeutung. Die aktuelle Machtverteilung in einem Land ist keineswegs festzementiert, und Moraw hat mit Recht von der „Kürze des Verfassungsgedächtnisses“ und andererseits von der Dauer „zufälliger“ Situationen gesprochen²⁰, als er auf die Wechselwirkung von politischer Lage und Verfassungsgeschichte aufmerksam machte. Dies gilt längst nicht nur für Negativbeispiele wie das Reich, dessen Reichstag „so 'unparlamentarisch' wie nur möglich“ blieb²¹; in England, Polen oder Ungarn (um die Vorreiter der mittelalterlichen Parlamentsentwicklung zu nennen)²² ist genau dasselbe Phänomen zu beobachten.

HEILIGES RÖMISCHES REICH

Für das Reich ist auf den ersten Blick eine recht vielversprechende Situation gegeben: Mit den königlichen Hoftagen, die auch von Winfried Eberhard jüngst als eine „Wurzel des Reichstags“²³ ausgemacht wurden, sind parlamentartige Versammlungen bereits in relativ früher Zeit dokumentiert. Als **Kaiser Friedrich II. 1244 zum Tag nach Verona** rief²⁴, hätte dies eine jener „zufälligen“ Situationen

¹⁶ Zum Gewicht des Finanzwesens für die Ständegeschichte P. Moraw, *Ständeforschung* a.a.O., S. 13f.

¹⁷ Vgl. das Krönungsdekret Albrechts vom 29. Mai 1439 sowie die Urkunde der Stände über die Krönung Wladislaus' I. vom 14. Juli 1440, beides ed. J.M. Bak, *Königtum und Stände in Ungarn im 14.–16. Jahrhundert*, Wiesbaden 1973, S. 138–143.

¹⁸ Vgl. *Modus tenendi parliamentum* c. 23, ed. M. Clarke, *Medieval Representation and Consent. A Study of Early Parliaments in England and Ireland, with Special Reference to the „Modus Tenendi Parliamentum“*, New York 1964², S. 382f.

¹⁹ Zu letzterem W. Blockmans, *A Typology of Representative Institutions in Late Medieval Europe*, *Journal of Medieval History* 4 (1978), S. 189–215, hier S. 200–202.

²⁰ P. Moraw, *Ständeforschung*, a.a.O., S. 14.

²¹ Ebd., S. 16.

²² Gleichzeitig sind damit diejenigen Länder genannt, in denen es nicht zu einem Dreikurien- oder Dreikammer-System kam, sondern zu einem Zweikammer-System, vgl. O. Hintze, *Typologie der ständischen Verfassungen des Abendlandes*, *HZ* 141 (1930), S. 229–248; für die Weiterführung im polnischen Bereich K. Górkki, *The Origins of the Polish 'Sejm'*, in: Ders., *Communitas — princeps — corona regni. Studia selecta*, Warszawa 1976, S. 57–71, hier S. 57.

²³ W. Eberhard, a.a.O., S. 499f.

²⁴ MGH Const 2 Nr. 244 (Jan. 1244).

gewesen sein können, deren Dauer nahezu unauffällig zur Ausbildung parlamentarischer Formen führen konnte. Der Kontext der Versammlung war eine klassische Notlage des Königs, und Notlagen stießen auch andernorts die Entwicklung hin zu einer politischen Mitbestimmung des Adels und des hohen Klerus an. Die vorliegende sei kurz referiert²⁵: Enzoio, der älteste uneheliche Sohn Friedrichs II., heiratete 1238 die Erbin Siziliens, worüber aber der Papst die Lehnsheer beanspruchte; zusätzlich behinderte Friedrich die Abfahrt eines Kreuzfahrerheeres aus politischen Motiven. Resultat war ein offener Bruch mit Papst Gregor IX., der sich in einer erneuten Exkommunikation des Staufers 1239 manifestierte. Die von Gregor veranlaßte Einberufung eines Konzils auf das Jahr 1241 drohte den Konflikt zu verschärfen: Aus einem bisher fast duellartig geführten Streit zwischen Kaiser und Papst konnte so eine öffentliche Diskussion um die kaiserliche Politik werden. Friedrich suchte das schon deshalb um jeden Preis zu verhindern, weil dahinter unausgesprochen der päpstliche Wunsch stand, das Konzil möge die Absetzung des Kaisers beschließen. In einem Handstreich ließ Friedrich deshalb die Flotte mit den Konzilsteilnehmern abfangen und mehr als 100 Bischöfe und andere Kleriker als Gefangene nach Sizilien bringen.²⁶ Nachdem Gregor IX. noch 1241 gestorben war, nahm Papst Innozenz IV. 1243 Friedensverhandlungen mit Friedrich auf, und just in dieser Situation erfolgte die Berufung zu einem Hoftag. Im März 1244 wurde ein Vorvertrag vereinbart; dennoch wurde Friedrich auf dem Konzil 1245 für abgesetzt erklärt, und der Papst veranlaßte in Deutschland die Wahl von Gegenkönigen.

Damit dürfte deutlich sein, daß Friedrich sich zum Zeitpunkt der Tagberufung tatsächlich in einer Notlage befand — und der Text des Ladungsschreibens trägt dem Rechnung. In ihm drückt sich eine organologische Staatsauffassung aus, nach der die Fürsten des Reichs (*principes imperii*) als „vornehme Glieder unseres Körpers“ (*nobilis membra sint corporis nostri*) gelten, in denen die Gewalt (*potestas*) des kaiserlichen Sitzes vereinigt ist (*iungitur*). Hier wird die Körpermetapher für die politische Sphäre in dem Sinne eingesetzt, daß daraus eine Zuständigkeit anderer Machtträger unterhalb des Kaisers für die Reichsgeschäfte erwächst. Allgemein ergeben sich aus der Körpermetaphorik für das hierarchische Verständnis — ob in Staat oder Kirche — immer zwei „anti-absolutistische“ Faktoren: Zum einen wird die Spitze eingebunden in ein Ensemble, in dem sie wohl den edelsten Teil, das Haupt, darstellt, aber erst dann agieren kann, wenn die übrigen Glieder (*membra*) mitspielen. Zum anderen profitieren andere Teile der Gesellschaft unterhalb des Königs in der Weise, daß sie konstituierende Elemente des Staatswesens werden. Das Einladungsschreiben Friedrichs zieht diese Folgerung: „Denn alles, was uns angeht, betrifft das Reich, und zwar in der Form, daß in speziellen Fällen einzelne, in allgemeinen Fällen alle berührt sind“.²⁷

Es verwundert nicht, daß der zweite Pfeiler in dieser ideellen Grundlegung eines Hoftags den bekannten Rechtssatz enthält: *ut quod tangit omnes, ab omnibus*

²⁵ O. Engels, Die Staufer, Stuttgart 1994⁶, S. 180–184.

²⁶ Friedrich berichtet davon selbst, wenn auch verständlicherweise ohne diesen Hintergrund: „(...) per liberationem cardinalium et prelatorum, quos ad manus nostras iusti belli causa deduxerat (...)“, MGH Const. 2 Nr. 244 S. 333 Z. 20f.

²⁷ „Porro cum imperii principes nobilia membra sint corporis nostri, in quibus imperialis sedis iungitur potestas, et ea, que nobis incumbunt, contingant imperium et specialiter singulos ac generaliter universos (...)“, MGH Const. 2 Nr. 244 S. 333 Z. 25–27.

*approbetur*²⁸. Die Parömie stammt aus dem Codex Iustinianus (C. 5,59,5,2) und hatte zur Zeit Friedrichs bereits eine Karriere im kirchlichen Bereich hinter sich, insofern sie in kanonischen Summen präsent war und zudem von Innozenz III. in das Kirchenrecht aufgenommen worden war (C. 7 q. 10 c. 1,23). Die weitere Geschichte steht hier nicht zur Debatte, doch sei erwähnt, daß das Prinzip des „quod omnes tangit“ überall dort seinen Platz fand, wo es um eine Auffassung von Gesellschaft als einer organischen Einheit ging.²⁹ Einen wichtigen Schritt in diese Richtung tat in der Situation von 1244 Friedrich selbst. Das Einberufungsschreiben kommt im direkten Anschluß an die Idee des „quod omnes tangit“ zum politischen Geschäft: (...) *ad tractatum de comuni honore et utilitate nostra et principum* (...) soll eine *generalis curia* nach Verona einberufen werden, *ut in tam sollempni et arduo negocio, quod est proprie proprium singulorum, presencia, consilio et assensu principum perfruamur*³⁰. Damit sind alle Bestandteile vorhanden, die eine Parlamentsbildung befördern konnten: die drängende Notwendigkeit und Einberufung durch den König als Ausgangspunkt, der Hoftag als Form, König und Fürsten (geistliche wie weltliche) als Teilnehmer, die Beratung über Gegenstände von allgemeinem und staatswichtigem Interesse als Zweck, die Kombination von Anwesenheit, Rat und Zustimmung als Funktion bzw. Kompetenz der Versammlung. Die Verbindung von Beratung über den allgemeinen Nutzen (als Legitimation für eine weltliche Rason des Staates)³¹ und über den *honor* mit der Zustimmungskompetenz des Tags sind das Scharnier, mit dessen Hilfe eine Institutionalisierung parlamentarischer Formen eingeleitet werden konnte.

Die im April oder Mai **1274 erfolgte Einberufung König Rudolfs von Habsburg zu einem Hoftag** wiederholte diese Chance. Die in den Constitutiones der MGH edierte Vorlage für einen Serienbrief zeigt einen ähnlichen Weg von der *corpus*-Metaphorik zur Mitbestimmung. Auch hier spielten die Umstände mit³²: Die Wahl Rudolfs im Jahr zuvor beendete zwar das Interregnum und wurde von vielen begrüßt, stieß aber auf den Widerstand des böhmischen Königs Ottokar Přemysl und war zudem mit dem „Makel“ Rudolfs behaftet, daß er kein Reichsfürst war. Von den Grundproblemen des Königtums Rudolfs seien nur die hier besonders relevanten genannt: erstens die inzwischen erfolgte Herausbildung eines exklusiven Kreises von Kurfürsten noch innerhalb der ohnehin schon herausgehobenen ca. 92 geistlichen und 13 weltlichen Reichsfürsten³³, die als Inhaber des Wahlmonopols erstmals bei der Doppelwahl 1257 auftraten³⁴; und zweitens die für ihn als König

²⁸ MGH Const. 2 Nr. 244 S. 333 Z. 28f.

²⁹ Vgl. hier nur G. Post, A Roman Legal Theory of Consent, „Quod omnes tangit“, in *Medieval Representation, Wisconsin Law Review* 16 (1950), S. 66–78; Y. Congar, Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet, in: *Die geschichtlichen Grundlagen der modernen Volksvertretung* 1, hg. von H. Rausch, WdF 196, Darmstadt 1980, S. 115–182 [Erstdruck 1958]; A. Marongiu, Il principio della democrazia et del consenso („Quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet“) nel XIV secolo, *Studia Gratiana* 8 (1962), S. 555–575.

³⁰ MGH Const. 2 Nr. 244 S. 333 Z. 29–32.

³¹ W. Eberhard, a.a.O., S. 476 und 490f.

³² Zum Kontext vgl. K.-F. Krieger, *Die Habsburger im Mittelalter. Von Rudolf I. bis Friedrich III*, Suttgart 1994, S. 11–15, 22–38.

³³ Ebd., S. 27.

unerläßliche Revindikation von Reichsgut, die vor allem auf den böhmischen König Ottokar in den österreichischen Ländern zielte. Rudolf bekam für seine Politik freie Hand, als der Papst im September 1274 sein Königtum förmlich anerkannte — und zuvor hatte er den erwähnten Tag einberufen.

Auch hier bestand also wieder eine klassische Zwangslage des Königs, der sich der Mithilfe der bedeutendsten Machtträger seines Reiches vergewissern mußte. Als ideeller Kern des Einberufungsschreibens lassen sich einige schon bekannte Segmente herauschälen: An erster Stelle steht die Vorstellung vom Staatswesen als Körper, der ohne Unterstützung der Glieder nicht regiert werden könne; der daraus abgeleitete Ruf nach Zusammenarbeit (*comportacio*; eine Handschrift hat *cooperacio*) klingt wie die Aufforderung zur Mitregierung.³⁵ Weiterhin ist als Zweck wieder eine staatserhaltende Aufgabe genannt (*pro reformatione collapsi status imperii et communi tranquillitate fidelium*); als Mittel dient die *curia generalis*.³⁶ Eine Anspielung auf das Prinzip des „quod omnes tangit“³⁷ läßt die Richtung erkennen, aus der sich die Legitimität der Mitsprache der Versammlung herleiten ließ.

Doch war dies nicht die einzige Möglichkeit. Prinzipiell konnte auch ein exklusiver Kreis wie derjenige der Kurfürsten ein Einfallstor für politischen Pluralismus bilden. In anderen Ländern Europas läßt sich eine Parlamentsbildung aus einem Nukleus, der weitere Anlagerungen erfährt, durchaus beobachten (siehe England und den Erfolg der *commons*). Insofern scheint es legitim, die Frage nach einem möglichen Beitrag des Kurfürstengremiums für die Herausbildung eines Parlaments zu stellen.³⁸ Als Prüfstein wird hier ein Vorgang ausgewählt, bei dem eine maximale Realisierung von politischer Mitsprache zu erwarten ist: eine **Königsabsetzung, speziell diejenige Wenzels im Jahr 1400 auf dem „Fürsten- und Städtetag zu Oberlahnstein“**³⁹. Die Fürstenopposition gegen König Wenzel, deren wichtigste Figur schon vor der schriftlichen Beschwerdeführung von 1397 der Pfalzgraf war, hat eine längere Vorgeschichte, die hier nicht aufgerollt zu werden braucht.⁴⁰ Wichtig ist, daß die Einigung der Kurfürsten trotz aller wirklicher

³⁴ Dazu H. Heilig, Königtum und Ständeversammlung in Deutschland am Ende des Mittelalters, in: Die geschichtlichen Grundlagen der modernen Volksvertretung 2, hg. von Heinz Rausch, Darmstadt 1974, S. 94–122 [Orig. 1962] S. 97ff.

³⁵ MGH Const. 3 Nr. 56 S. 50 Z. 6–8.

³⁶ MGH Const. 3 Nr. 56 S. 50 Z. 9f.

³⁷ „(...) ut quod singulos tangere noscitur, ibi a singulis approbetur (...)“, MGH Const. 3 Nr. 56 S. 50 Z. 13f.

³⁸ Zur Art und Weise der Mitwirkung der Königswähler beim Herrscher und am Reich vgl. P. Moraw, Ständeforschung a.a.O., S. 18; zur Königsabsetzung durch die Kurfürsten K. Kroeschell, *Deutsche Rechtsgeschichte 2* (1250–1650), Opladen 1973, S. 215ff. und K. Schnith, Karl: Gedanken zu den Königsabsetzungen im Spätmittelalter, *Historisches Jahrbuch* 91 (1971), S. 309–326.

³⁹ So die Diktion der Reichstagsakten, RTA Ältere Reihe 3 Nr. 204 und 205. Zum Vorgang vgl. K. Schnith, a.a.O., S. 314–325; H.G. Walther, Der gelehrte Jurist als politischer Ratgeber, die Kölner Universität und die Absetzung König Wenzels 1400, in: Die Kölner Universität im Mittelalter, hg. von A. Zimmermann, *Miscellanea Mediaevalia* 20, Berlin 1989, S. 467–487; W. Eberhard, a.a.O., S. 488, 499.

⁴⁰ Vgl. hier nur H. Thomas, *Deutsche Geschichte des Spätmittelalters 1250–1500*, Stuttgart 1983, S. 335–340.

oder vermeintlicher Mißstände, die mit Wenzels Regiment in Verbindung gebracht wurden, nur mit Mühe zustandekam. Der sächsische Kurfürst sonderte sich ab, als er sah, daß die Neuwahl auf den Pfalzgrafen fallen würde, und der Mainzer Erzbischof war vielleicht sogar verantwortlich für die Ermordung Herzog Friedrichs von Braunschweig, der als Gegenkandidat gehandelt wurde. Im Absetzungsurteil von Oberlahnstein am 20. August 1400, das die Reichstagsakten in deutscher⁴¹ und lateinischer⁴² Fassung bringen⁴³, tritt ein nochmals eingenger Kreis in Erscheinung⁴⁴: die am ehesten handlungsfähigen, weil benachbarten rheinischen Kurfürsten, in deren Namen Erzbischof Johann II. von Mainz die Absetzungssentenz verkündet. Die für den Zweck und die Legitimation der Absetzung zentralen Stellen sind es, die hier interessieren.

Dabei stellt sich ein durchaus zwiespältiger Eindruck ein. Die Kurfürsten knüpfen an vorangegangene Versammlungen an (*samenunge/convenciones*)⁴⁵, betonen ihre Aktivität in Tat und Rat⁴⁶, formulieren als Zweck der Absetzung die Hilfe für die Kirche, Trost für die Christenheit sowie Ehre und Nutzen für das Heilige Reich⁴⁷, und räumen sich einen Kompetenzumfang ein, der außer der Absetzung des Königs auch die allgemeine Entbindung von den Wenzel geleisteten Eiden, dem schuldigen Gehorsam und den Abgabenverpflichtungen umfaßte.⁴⁸ Die Kurfürsten verfolgen ausdrücklich das Ziel, einen *nutzlicheren und beqwemelichern Romischen konige (utiliorem et congruenciozem Romanorum regem)* zu wählen.⁴⁹ Damit verwenden sie fast die gleiche Terminologie, die bereits bei der Absetzung König Adolfs von Nassau 1298 in Mainz als *insufficiens et inutilis* auftauchte.⁵⁰ Doch woher kam die Legitimation dazu? Die Kurfürsten verstehen sich als Gericht (lat. *tribunal*), das im eigenen Namen handelt und als reines Absetzungsgremium fungiert.⁵¹ Die Absetzung Wenzels samt der Gehorsamlösung der Untertanen, mit der Auflage, den Gehorsam auf den neu zu wählenden König zu übertragen, erscheint als eine negative Königswahl, und für eine Königswahl besaßen Kurfürsten ja ein Mandat. Die Einmaligkeit des Depositionsaktes wird in den erhaltenen Schriftstücken in keinem Augenblick angezweifelt, so daß sich weder eine zeitliche Dimension im Sinne einer zukunftsweisenden Intention beobachten läßt, noch eine Beanspruchung legislativer oder exekutiver Kompetenz im Sinne einer eventuellen

⁴¹ RTA Ältere Reihe 3 Nr. 204.

⁴² RTA Ältere Reihe 3 Nr. 205.

⁴³ Vgl. ferner (alles noch unter derselben Datums- und Ortsangabe) RTA Ältere Reihe 3 Nr. 206: Kurzfassung der Absetzungssentenz und der Gehorsamsentbindung durch Erzbischof Johann von Mainz; Nr. 207: Kurzfassung der Gehorsamsentbindung und -übertragung auf einen geeigneten König durch die vier rheinischen Kurfürsten für alle Reichsangehörigen.

⁴⁴ W. Eberhard, S. 496. Zum Vorgang selbst vgl. W. Adam, Herrschaftsgefüge und Verfassungsdenken im Reich zur Zeit der Absetzung König Wenzels, Europäische Hochschulschriften III 129, Frankfurt/M. 1980, bes. S. 32f., 141–143, 153, 170, 173f., 186f.

⁴⁵ RTA Ältere Reihe 3 Nr. 204 S. 257 Z. 25/Nr. 205 S. 263 Z. 6.

⁴⁶ RTA Ältere Reihe 3 Nr. 204 S. 257 Z. 33/Nr. 205 S. 263 Z. 13.

⁴⁷ RTA Ältere Reihe 3 Nr. 204 S. 257 Z. 35f./Nr. 205 S. 263 Z. 14f.: „in auxilium sancte dei ecclesie consolacionem christianitatis ac sacri imperii honorem et utilitatem“.

⁴⁸ RTA Ältere Reihe 3 Nr. 204 S. 258 Z. 1–9/Nr. 205 S. 263 Z. 21–29.

⁴⁹ RTA Ältere Reihe 3 Nr. 204 S. 258 Z. 14f./Nr. 205 S. 263 Z. 34f.

⁵⁰ W. Eberhard, a.a.O., S. 496.

⁵¹ RTA Ältere Reihe 3 Nr. 204 S. 257 Z. 41f.-S. 258 Z. 1/Nr. 205 S. 263 Z. 19–21.

Teilhabende an der *corona* Wenzels. Die Kurfürsten sehen sich und agieren wie ein Gericht, und nicht wie eine Alternativ-Regierung; ihr Repräsentationsverständnis ist streng auf Identität ausgerichtet. Im Unterschied zu dem englischen Tribunal von Westminster aus dem Jahr 1399, das König Richard II. um seinen Thron brachte, leiten die Kurfürsten ihre Amtsgewalt eben nicht von den versammelten *status* ab, sondern entscheiden wie aufgrund einer ihnen zugehörenden Prärogative.⁵² Das Verständnis des Reichs als *corpus* und der Kurfürsten als *membra* bildet wohl den Hintergrund dafür, daß die von Wenzel an Giangaleazzo Visconti verliehene Herzogswürde 1395 als „Entgliederung“ des Reichs (*dimembrare*; Wenzel als *dimembrator*) verurteilt wird.⁵³ Aber es knüpft sich daran kein Anspruch auf Einbeziehung in die Regierungsgeschäfte; das Potential der Körpermetaphorik im politischen Bereich⁵⁴ wird bei weitem nicht ausgeschöpft.

Damit zeigt sich ein grundsätzliches Defizit bei der verfassungsrelevanten Potenz des Kurfürstengremiums: Zwar sind die Kurfürsten seit der Goldenen Bulle von 1356 als „Leuchter“ und „Säulen“ des Reichs verankert⁵⁵ und enthält das Kapitel 12 „De congregatione principum“ mit der königlichen Anregung häufigerer Zusammenkünfte scheinbar den Keim für politische Mitsprache. Doch gerade jenes Kapitel 12 definiert bzw. beschränkt die Verhandlungsgegenstände auf die eigenen Gebiete der Kurfürsten (*de incumbentibus regionum sibi cognitarum defectibus*) und beläßt die verfassungsgeschichtlich so wichtige Sorge um das Gemeinwohl (*pro bono et salute communi*) in der Hand des Königs. Was hier für die jährliche Versammlung der Kurfürsten festgelegt wird, ist in seinem politischen Gehalt dies: Die Kurfürsten stehen beratend bei (*deliberatione et ... consilio*) und werden formal an den königlichen Anordnungen mit beteiligt, doch die Aktivität geht klar erkennbar vom König aus, und die anvisierten Tagungen sind letztlich ein Instrument in der Hand der Zentralgewalt, die damit den zentrifugalen Tendenzen im Reich in gewissem Sinne entgegenwirken kann. Etwa den gleichen Spielraum räumte Karl IV. auch den Ständen in Böhmen ein, und auch dort kamen diese trotz der Abhaltung mehrerer Landtage (*colloquia*) nicht über eine beratende und akklamierende Funktion hinaus; jedenfalls nicht vor der Zeit, in der sich die Auswirkungen der Hussitenkriege bemerkbar machten.⁵⁶

⁵² K. Schnith, a.a.O., S. 324.

⁵³ RTA Ältere Reihe 3 Nr. 205 S. 262 Z. 32; Nr. 204 S. 256 Z. 43ff.; Nr. 204 S. 255 Art. 2 und 4; Nr. 205 S. 263 Z. 17 bzw. Nr. 204 S. 257 Z. 37; Nr. 205 S. 263 Z. 24 bzw. Nr. 204 S. 258 Z. 4. Vgl. W. Adam, a.a.O., S. 190–192 (mit der älteren Lit.).

⁵⁴ Vgl. allgemein T. Struve, Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter, Monographien zur Geschichte des Mittelalters 16, Stuttgart 1978.

⁵⁵ Die Goldene Bulle Kaiser Karls IV., hg. von K. Zeumer, Weimar 1908, Proömium; ebd. c. 12: „solide bases imperii et columnne immobiles“.

⁵⁶ S. Russocki, Protoparlamentarismus in der Tschechoslowakei vom Anfang des XV. Jahrhunderts bis zum Beginn des XV. Jahrhunderts, Warschau 1973, dessen Ausführungen über die Zeit Karls IV. (S. 88–95) sehr gut die subsidiäre Funktion der Ständeversammlungen verdeutlichen; vgl. ferner O. Peterka, Rechtsgeschichte der böhmischen Länder, Reichenberg 1928–1933, bes. Teil, 1, S. 135–149; für die spätere Zeit V. Vaněček, Trois catégories d'assemblées d'Etats dans la Couronne de Bohême au XVI^e s., Studies presented to the International Commission for the History of Representative and Parliamentary Institutions 23 (1960), S. 203–218 und J. Macek, Fürsten, Stände, Staaten Mitteleuropas. Ähnlichkeiten und Unterschiede der politischen Organisation in Böhmen um das Jahr 1490, *Bohemia* 31 (1990), S. 355–359.

Ebensowenig fand im Reich die Herausbildung eines Kurfürstenkollegs im Sinne von Kurfürstenrat statt, von weitergehenden Formen der tatsächlichen Mitregierung ganz zu schweigen. Man kann vermuten, daß es die Aussperrung wichtiger Dynastien wie der Habsburger, Welfen, Lauenburger oder Wittelsbacher aus dem kurfürstlichen Kreis war, die eine Bündelung ständischer Interessen verhindert hat, was wiederum eine politische Umsetzung von Fürstenmacht in Institutionen wie das Parlament unmöglich machte. Im Effekt, so könnte man zuspitzen, stützten die Kurfürsten das Modell des traditionellen, hegemonialen Königtums⁵⁷, nicht des korporativ-ständischen Königtums mit seinen Konsensprozessen. Weder über den Reichstag, der erst am Übergang zur Neuzeit für die Parlamentsgeschichte bedeutsam wird⁵⁸, noch über die Kurfürsten, die bei der Regelung der Nachfolgefrage nicht über ihre Anfangsbestimmung als Königswähler hinausgingen, vollzog sich im Reich also die Entwicklung hin zu einem institutionellen Pluralismus.

POLNISCH-LITAUISCHE UNION

Die Formierung des polnischen Parlamentarismus geschah weitgehend „auf dem Wege der Praxis“.⁵⁹ Zwar ist ein begrifflicher Vorlauf bereits seit dem 13. Jahrhundert zu beobachten⁶⁰, doch wurde das institutionelle Fundament im wesent-

⁵⁷ P. M o r a w, Von offener Verfassung zu gestalteter Verdichtung. Das Reich im späten Mittelalter 1250–1490, Frankfurt/M. 1985, S. 247–249.

⁵⁸ Zur Schwäche des deutschen Reichstags im 15. Jh. vgl. hier nur E. S c h u b e r t, a.a.O., S. 338.

⁵⁹ J. H o e n s c h, Geschichte Polens, Stuttgart 1983, S. 98. Vgl. allgemein zur Parlamentsentwicklung in Polen: A. P r o c h a s k a, Geneza i rozwój parlamentaryzmu za pierwszych Jagiellonów, Kraków 1898; B. L e ś n o d o r s k i, Parlamentaryzm w Polsce, Kraków 1947; J. B a r d a c h, Gouvernants et gouvernés en Pologne au Moyen Age et aux temps modernes, in: Gouvernés et gouvernants 4 (Recueils de la Société Jean Bodin 25, 1965), S. 146–158; K. G ó r s k i, Die Anfänge des Ständewesens in Nord- und Ostmitteleuropa im Mittelalter, *Standen en Landen* 40 (1966), S. 43–59; S. R u s s o c k i, Parliamentary Systems, a.a.O.; J. B a r d a c h, La formation des assemblées polonaises au XVe siècle et la taxation, *Anciens Pays et Assemblées d’Etats* 70, Bruxelles 1977; J. B a r d a c h, Deputés à la Diète en Pologne d’ancien régime, *Acta Poloniae Historica* 39 (1979); S. R u s s o c k i, Lokale Ständeversammlungen in Ostmitteleuropa im 15.–18. Jh. als Faktor der politischen Kultur, in: La Pologne au XVe Congrès int. des sciences historiques à Bukarest, Wrocław 1980, S. 171–190; M. M a ł o w i s t, Constitutional Trends and Social Developments in Central Europe, the Baltic Countries, and the Polish-Lithuanian Commonwealth, in: *State and Society in Europe from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, hg. von J. P e l e n s k i, Proceedings Poland 1974, Warszawa 1985, S. 77–91; S. R u s s o c k i, Aux origines des assemblées d’états en Europe centro-orientale, in: *Les Corts a Catalunya, Actes del Congrès d’Història Institucional*, Barcelona 1991, S. 347–352; K. B a ć z k o w s k i, Anfänge des polnischen Parlamentarismus im 15. und am Beginn des 16. Jahrhunderts, in: *Studia germano-polonica* 1, hg. von D e m s et al., Kraków 1992, S. 21–33. — Profunde Überblicke über die Forschung und die Historiographie zum polnischen Parlamentarismus geben S. R u s s o c k i, *Panujący, ich doradcy oraz wiecie w Polsce piastowskiej. Horyzonty badawcze 1967–1992*, in: *Parlamentaryzm w Polsce we współczesnej historiografii*, hg. von J. B a r d a c h, Warszawa 1995, S. 9–28 und J. B a r d a c h, *O stawaniu się sejmu polskiego we współczesnej historiografii*, ebd., S. 29–54.

⁶⁰ *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce*, hg. von M. P l e z i a, Wrocław 1959ff.: der Terminus *curia* erscheint in Polen erstmals in der Chronik des Gallus Anonymus S. 401 (verfaßt um 1113–16), im Zusammenhang mit dem Hof Boleslaus Chrobry (992–1025); *curia* als Versammlung am Hof ist seit

lichen während der Regentschaft des Piasten Kasimirs des Großen (1333-1370) gelegt.⁶¹ Der Kanoniker und königliche Vizekanzler **Johannes von Czarnków (ca. 1320-1387)**⁶² berichtet in seiner Chronik zum Jahr 1347 von der Institution einer Magnatenversammlung, deren Zustimmung erst die Vereinheitlichung und Verschriftlichung von Recht und Gesetz ermögliche.⁶³ Damit erscheint — wie anderswo auch — die reichsweite Rechtsprechung als Startpunkt für eine frühe parlamentarische Mitwirkung. Und auch hier bedurfte es darüber hinaus einer für den Adel günstigen gesamtpolitischen Situation: Kasimir hatte 1339 zugunsten Böhmens auf Schlesien verzichtet, kam aber erst 1348 im Frieden von Namslau mit dem Böhmen Karls IV. zur Ruhe, wobei andere außenpolitische Herausforderungen blieben — vor allem die Integrationsprobleme mit dem aus Böhmen herausgelösten Masowien und dem erst kürzlich eroberten Rotrußland sowie der Dauerkonflikt mit dem Deutschen Orden.

Mag dies auch den Anschein erwecken, als ob die Mitwirkung des Adels vornehmlich der günstigen „Ereignisgeschichte“ zuzuschreiben sei, so ist doch im Zeitraum des 14.-15. Jahrhunderts insgesamt die Tendenz in Polen bemerkbar, daß sich die Sphäre des politischen Lebens erweiterte.⁶⁴ Seit der Vereinigung Polens unter Wladislaus Łokietek zu Beginn des 14. Jahrhunderts gab es Zusammenkünfte auf regionaler und gesamtstaatlicher Ebene. Dabei waren die Landtage (Landsejme, poln. sejmiki ziemskie, lat. *conventiones particulares terrestres*) als Hauptversammlungen der *communitas nobilium* Organe der Territorialinteressen des Adels. Formal konnte daran der gesamte Adel teilnehmen, der in dem entsprechenden Land oder der Wojewodschaft wohnte bzw. dort Güter besaß; in der Praxis schälte sich ein Kreis von einigen Dutzend bis zu über 100 *possessores* heraus, die das Geschehen dominierten. Vertreter anderer Stände spielten kaum eine Rolle,

1284 überliefert (Codex diplomaticus Poloniae Maioris I, S. 506), als Gerichtstag seit 1252 (Codex diplomaticus Poloniae Minoris II, S. 86); der Begriff *parlamentum (generale)* mit dem Inhalt „Sejm“ erscheint noch früher, 1239 (Kodeks dyplomatyczny Księstwa Mazowieckiego, S. 10). Von den verwandten Bezeichnungen und Synonyma seien als wichtigste herausgegriffen: *colloquium* als vom Herrscher berufene Versammlung der Würdenträger begegnet erstmals 1177 (Codex diplomaticus Poloniae Maioris I, S. 29), *concilium* in derselben Bedeutung seit 1212 (Codex diplomaticus Poloniae Minoris I, S. 14); *consilium* als königlicher Rat seit 1221 (Codex diplomaticus Poloniae I, S. 24) — wobei auch eine Begriffsvermischung mit *concilium* zu beobachten ist; *conventio* und *conventus* sind seit 1386 (Codex diplomaticus Poloniae Maioris III, S. 581) bzw. 1398 (R. H u b e, Prawo polskie w XIV w., Warszawa 1886, S. 288) gängige Bezeichnungen für den Sejm, wobei die Differenzierungen adjektivisch mit *generalis, particularis* etc. erfolgen.

⁶¹ Auf die Regentschaft Ludwigs von Anjou (1370–1382) kann hier nicht eingegangen werden; zur Bedeutung dieser Zeit für die Entstehung des polnischen Parlaments vgl. die knappen Ausführungen bei S. R u s s o c k i, a.a.O., S. 9.

⁶² Zum Autor J. D a b r o w s k i, Jan z Czarnkowa, in: PSB 10 (1962–64), S. 446–449.

⁶³ „(...) convocatis totius regni sui praelatis ac nobilibus baronibus, omnes consuetudines juri et rationi dissonas abiciens, judiciaque juri et rationi consona, per quae unicuique justitia aequanimiter reddatur aequiter, de communi consensu praelatorum et baronum in scriptis redegit, perpetuis temporibus observanda.“ Chronicon Polonorum, hg. von A. B i e l o w s k i, MPH 2, Lwów 1872, S. 624; vgl. A. P r o c h a s k a, a.a.O., S. 9; J o h a n n e s von Czarnków, a.a.O., S. 649 der Nachweis eines ständigen Rats in der Regierungszeit Kasimirs; vgl. dazu J. B a r d a c h, Historia państwa i prawa Polski 1: Do połowy XV wieku, Warszawa 1973⁴, S. 441.

⁶⁴ B. G e r e m e k, Życie publiczne i kultura polityczna, in: Kultura Polski Średniowiecznej XIV–XV w., hg. von B. G e r e m e k, Warszawa 1997, S. 577–602, hier S. 577.

Nichtadlige traten nur als Gesuchssteller auf, und die Städte besaßen nur im Königlichen Preußen ein Gewicht.⁶⁵ Die Landgerichte begrenzten als ständische Gerichte des Adels *de facto* die Gewalt des Königs und seiner Beamten.⁶⁶ Dem König blieben als Domänen politischen Handelns vor allem die Heerführung und die Außenpolitik — doch gerade der Fall des Wladislaus Warneńczyk in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts zeigt in tragischer Form, wie weit ein König dabei ohne die Unterstützung der Magnaten kam (dazu später mehr). Ein königlicher Rat bildete sich seit der Mitte des 14. Jahrhunderts aus den höchsten Würdenträgern der königlichen Verwaltung (Kanzler, Vizekanzler, Schatzmeister, Unterschatzmeister, Marschall), den Provinzdignitäten (Wojewoden, Kastellane) und den höchsten Geistlichen (Bischöfe). Waren die Funktionen dieser *consilarii regis* auch rechtlich nicht festgelegt, so steht doch fest, daß sie sich mit den zentralen politischen Angelegenheiten befaßten: Außenpolitik (besonders Krieg und Frieden), Beamtenbestellung, Finanzen, Handel und Landübertragungen.⁶⁷ Der königliche Rat wandelte sich im Lauf der Zeit; er bietet das Musterbeispiel der Institutionalisierung einer Machtelite.⁶⁸ Unter Kasimir dem Großen (und insgesamt im 14. Jahrhundert) noch konsultative Versammlung, zog der Rat nach dem Tod Jan Olbrachts 1501 die Macht im Staat an sich und zwang den designierten König Aleksander in der Union von Mielnik im selben Jahr zu weitgehenden Sonderkonditionen. Der König wurde *de facto* zum Präsidenten eines regierenden Senats.⁶⁹ Die Gegenreaktion folgte nach 1504: Der Sejm begann, die Prärogativen der Magnaten einzudämmen, und die Konstitution „Nihil novi“ von 1505 kann auch als eine Kooperation von König und Szlachta gegen den Kronrat interpretiert werden.⁷⁰ Daß sich diese Konstitution in der Folgezeit gegen den König selbst wandte und zu einer „Adelsdemokratie“⁷¹ (mit einem Höhepunkt im realisierten Prinzip der freien Wahl nach dem Aussterben der Jagiellonen 1573) führte, war also nicht von Anfang an angelegt.

Das verfassungsrechtlich entscheidende Moment in Polen ist unschwer auszumachen: Es liegt in der Lösung des problematischen Verhältnisses von königlichem Rat und Sejm. Hier erwies es sich als bedeutsam, daß die Provinzialsejme (also die Sejme für die einzelnen Landesteile, poln. *sejmiki generalne*, lat. *conventiones generales*) die Repräsentation des gesamten Adels durchsetzen konnten und damit in der Lage waren, den Einfluß der Zentralgewalt zu neutralisieren, der sich über den königlichen Rat auswirkte.⁷² Im Sejm als dem normalen Funktionsmittel der Ständemonarchie, in dem alle Stände, die das politische Volk repräsentierten,

⁶⁵ J. A. Gierowski, Die adelige Selbstverwaltung der Wojewodschaften und Länder im 16.–18. Jahrhundert, in: *Studia germano-polonica* 1, hg. von Demset al., Kraków 1992, S. 35–46, hier S. 36–38. Daneben M. Biskup, Udział stanów Prus Królewskich w elekcjach władców polskich na przełomie XV i XVI w., *ZH* 34 (1969), S. 84ff.

⁶⁶ S. Russocki, Zgromadzenia przedstanowe w Europie Środkowej, *PH* 65 (1975), S. 171–188.

⁶⁷ J. Bardach, *Historia państwa* 1, a.a.O., S. 441f.; K. Bączkowski, a.a.O., S. 22f.

⁶⁸ B. Giermek, a.a.O., S. 580.

⁶⁹ K. Górski, *Origins*, a.a.O., S. 69.

⁷⁰ Ebd., 70.

⁷¹ Terminus auch bei B. Giermek, a.a.O., S. 590.

⁷² E. Piekosiński, *Wiece, sejmiki, sejmy i przywileje ziemskie w Polsce wieków średnich*, Kraków 1900.

vertreten waren, saßen die weltlichen und geistlichen *dignitarii* neben den beiden anderen Gruppen der Landesbeamten sowie der (nicht immer präsenten) städtischen Ratsmitglieder und Angehörigen der Kathedralkapitel.⁷³ Auf die Länge konnte sich jedoch eine Partizipation nicht-adliger Gesellschaftsschichten an den Regierungsgeschäften nicht etablieren: In dem für ganz Polen (d.h. beide Landesteile) 1493 nach Piotrków einberufenen, musterbildenden Reichstag bzw. Generalsejm (poln. Sejm walny, lat. *conventio magna/solemnis/generalis totius Regni*) gab es zwei Kammern, von denen eine (als „Oberhaus“) die Großwürdenträger, die andere (als Landbotenstube bzw. „Unterhaus“) die mittlere Szlachta beherbergte. Das „Oberhaus“ war mit dem königlichen Rat (seit 1505 Senat) identisch.⁷⁴ Mit der Einrichtung der Provinzialsejme aber war die Mitsprache einer relativ großen Gruppe an der Regierung institutionalisiert und über die Praxis wiederholter Parlamentsberufungen zu einem ständigen Element des Verfassungslebens geworden. Ohne festen Turnus⁷⁵ und vom König einberufen, trat der Sejm dennoch gerade in Schlüsselsituationen auf den Plan, und zwar als durchaus eigenständiges Organ. Das Bestehen einer Alternative von Provinzial- und Generalsejm eröffnete — schon aufgrund fehlender Abgrenzungen der jeweiligen Kompetenzen — den Weg zu einem frühen Parlamentarismus in Polen bereits im Verlauf des 15. Jahrhunderts, wie Juliusz Bardach bemerkte.⁷⁶

Um zu sehen, wie sich die Ansätze adliger Mitsprache entwickelt haben, soll ein Blick auf das jagiellonische Polen des 15. Jahrhunderts geworfen werden⁷⁷, und zwar in zwei Ereignisfeldern: Einmal im Bereich der Ständeversammlungen, Sejme, zum anderen im Bereich der königlichen Gesetzgebung.⁷⁸ Von dem am 25.

⁷³ J. Bardach et al., *Dzieje Sejmu Polskiego*, Warszawa 1993, S. 15.

⁷⁴ Auch für das Reich gilt, „daß vieles vom vielberufenen Verfassungs dualismus durch Personenbeziehungen aufgelöst worden ist; Amtsträger und Räte des Herrn und Ständevertreter konnten dieselben sein“, P. Moraw, *Ständeforschung*, a.a.O., S. 13. Von Auflösung kann jedoch nur dann die Rede sein, wenn beide Loyalitäten beibehalten wurden; genau dies aber scheint noch klärungsbedürftig, zieht man die Erfahrungen in Frankreich und Polen heran: In Frankreich bringt die Ergänzung des königlichen Rats durch Delegierte aus den Generalständen von Tours 1484 deshalb „keine wirkliche Öffnung des conseil“, weil hauptsächlich Anhänger der rivalisierenden Parteien berufen wurden, die „aus diesem Abhängigkeitsverhältnis heraus nicht zu Interessenvertretern der Generalstände werden konnten“, vgl. N. Bulst, *Die französischen Generalstände von 1468 und 1484*, Sigmaringen 1992, S. 77. In Polen könnten die Abschnitte 3 und 4 der Nessauer Statuten („In Capitaneos non constituentur dignitarii“ und „Dignitates et officia quibus danda“; vgl. *Volumina Legum*, Bd. 1 [Petersburg 1859], S. 114b) darauf hindeuten, daß der Adel sich mit Bestimmungen gegen Ämterhäufung und für eine Vergabe von Ämtern an Einheimische dagegen absichern lassen wollte, daß die in königlichen Ämtern waltenden Adligen eine indirekte Herrschaft des Königs realisierten. Offenbar hielt man die in den hohen Verwaltungsämtern sitzenden Adligen nicht mehr für Ständevertreter („Adelsorgane“), sondern für Organe des Königs. Anders die allgemeine Einschätzung von G. Schramm, *Polen – Böhmen – Ungarn: Übernationale Gemeinsamkeiten in der politischen Kultur des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, in: *Ständefreiheit und Staatsgestaltung in Ostmitteleuropa*, hg. Bahlcke et al. 1996, S. 13–38, hier S. 21 und 35.

⁷⁵ Seit dem frühen 16. Jh. regelmäßig alle zwei Jahre zu sechswöchigen Kadenzen einberufen, vgl. J. Hoensch, a.a.O., S. 97.

⁷⁶ J. Bardach, *Historia państwa 1*, a.a.O., S. 443.

⁷⁷ Vgl. als partiellen Überblick: K. Górski, *Origins*, a.a.O., S. 58ff.

Januar 1425 in Sieradz zusammengetretenen Generalsejm für ganz Polen (*convenientibus nobis in hoc generali parlamento regni nostri Poloniae*)⁷⁹ liegt ein aufschlußreiches Dokument vor.⁸⁰ Es ist dies ein von den adligen Teilnehmern verfaßter Brief an Papst Martin V., in dem es vordergründig um einen administrativen geht: Um die Rücknahme eines königlichen Erlasses, in dem die Verschiebung des Lubliner Bezirks von der kleinpolnischen Diözese Krakau zur litauischen Diözese Chełmno angeordnet wurde. Was auf den ersten Blick wie ein Streit um eine Marginalie aussieht, bekommt über die politische Augenblickslage und das Selbstverständnis der Aussteller ein eigenes Gewicht. Dies beginnt in dem erwähnten Brief damit, daß dem Papst der Zweck des Sejms klargemacht wird: Es geht um die Eindämmung des *virus pestiferum* der hussitischen Häresie, ein Anliegen, das angesichts der noch im selben Jahr erfolgenden Hussiteneinfälle nach Schlesien und trotz des königlichen Anti-Hussiten-Edikts von Wieluń im Jahr zuvor nur allzu berechtigt erscheint. Auffällig ist allerdings, daß sich der Adel hier die Sorge *super tranquillo statu* des Königreichs angelegen sein läßt.⁸¹

Wie sich das mit der königlichen Prerogative *in politicis* vereinbaren läßt, offenbart der folgende Passus, der das Herrschaftsverständnis der Versammelten deutlich macht: Mit einer Anspielung auf die Bekehrung Wladislaus Jagiellos anläßlich seiner Krönung 1385 wird die Ansicht vertreten, daß man den König damals einstimmig als König und Herrn aufgenommen habe (*occurso unanimi in regem et dominum principaliter suscepimus*)⁸². Damit ist das monarchische Staatsverständnis umgedreht: Nicht der Adel wird an der Herrschaft, dem Königreich oder der Krone beteiligt, sondern umgekehrt — der König wird Teil eines vom Adel bereits vorgebildeten Herrschafts-Bestandes. In dieser Perspektive erscheint die Bistumsrevision des Königs aus eigener Macht tatsächlich als Anmaßung, und dementsprechend klar kommt im Schlußabschnitt des Briefes zum Ausdruck, daß der König diese Grenzverschiebung ohne die Zustimmung der Versammelten nicht hätte vornehmen dürfen.⁸³ Die Versammelten, das sind die im Eschatokoll summarisch genannten *prelati, comites, palatini, barones et proceres totaque communitas universitatis nobilium regni Poloniae in dicto parlamento generali congregati* — mithin die Magnaten und die Szlachta allgemein.⁸⁴

Was dem Sejm von Sieradz 1425 offenbar gelungen war⁸⁵, sollte wenig später auch in anderen Ländern des polnisch-litauischen Großreiches praktiziert werden⁸⁶:

⁷⁸ Hinzuzufügen wäre noch ein weiterer zentraler Bereich: die Anteilnahme an der Königserhebung, wie sie besonders bei Ludwig von Anjou und Wladislaus Jagiello im 14. Jh. erfolgte; vgl. hier nur J. B a r d a c h, Dzieje Sejmu, a.a.O., S. 16ff.

⁷⁹ Codex epistolaris saeculi XV Bd. 2, hg. von A. L e w i c k i, MMAeH XII, Nr. 147, S. 184.

⁸⁰ Vgl. allgemein J. B a r d a c h, Historia państwa 1, a.a.O., S. 443.

⁸¹ Codex epistolaris saeculi XV Bd. 2, a.a.O., Nr. 147 S. 184.

⁸² Ebd.

⁸³ „(...) pro eadem dismembracione, preter tamen nostram scienciam voluntatem consilium et consensum, apud sanctitatem vestram suis petitionibus veluti non bene informatus insistebat, que tam grandia absque eisdem sciencia consilio et consensu nostris ex consuetudine antiqua regni sibi facere non licebat.” — Ebd.

⁸⁴ Ebd.

die Etablierung einer adligen Herrschaft aus eigener Quelle, notfalls im offenen Widerstand gegen den König. Exakt im Jahr der Volljährigkeit des Königs Wladislaus Warneńczyk, **1438, versammelte sich die rotrussische Szlachta in Lemberg (Lwów)**, um über fiskalische Angelegenheiten zu beschließen. Anwesend waren alle Dignitäten des kirchlichen und weltlichen Bereichs, angefangen mit dem Erzbischof von Lemberg und dem Starost (*capitaneus*) der rotrussischen Gebiete, also dem obersten Verwaltungsführer, bis hin zum Vize-Mundschenk (*subpincerna*). Ausdrücklich ist vermerkt, daß diese Honoratioren nicht allein in ihrem eigenen Namen handelten, sondern sich auch als Repräsentanten *aliorum terrigenarum terre Russie* verstanden⁸⁷. Das Vorhaben ist nicht gerade alltäglich und läßt erahnen, wie sehr sich die Umverteilung von Herrschaft vom Königtum auf einen sich im Sejm (Land-, Provinzial- oder Generalsejm)⁸⁸ organisierenden Adel bereits verfestigt hatte. Der Provinzalsejm bestellt hier zwei Schatzmeister, den Wojewoden von Lemberg und den Vizekämmerer von Przemyśl, die in Zukunft für die Einnahme und Ausgabe der — wohlgermerkt — königlichen Steuern und sonstigen Abgaben aus den rotrussischen Städten und Dörfern verantwortlich sein sollen. Die Verwendung der Einnahmen soll unter der Kontrolle des Sejm stehen und zum Zweck des allgemeinen Wohls (*pro bono communi*) des Landes geschehen, womit die landesherrliche Fürsorge ins Spiel gebracht wird.⁸⁹ Ganz pragmatisch wird dieses frontal gegen den König gerichtete Vorgehen dadurch abgesichert, daß man sich gegen zu erwartenden Widerstand des Königs zusammenschließt und ein Hilfsversprechen für die am ehesten von königlichen Maßnahmen bedrohten Schatzmeister abgibt.

Wenn auch in der rotrussischen „Provinz“, so formierte sich hier doch eine veritable Opposition gegen den König mit ausgeprägtem Selbstbewußtsein und festen Strukturen, eigenen politischen Zielen und einem Verantwortungsgefühl für das Gemeinwohl. Wenn es in Europa einen strukturellen Verfassung-Dualismus gegeben hat, der auch zu faktischer Opposition fähig war, dann darf man ihn wohl hier lokalisieren. Ein Parlament etablierte sich hier nicht nur auf Kosten des Königs, sondern auch gegen den König; eine Konzeption, die vom englischen Modell des „King in Parliament“ denkbar weit entfernt ist, so groß die Nähe im Effekt auch sein mag.⁹⁰

⁸⁵ Die vom König intendierte Verschiebung der Bistumsgrenzen wurde nicht Realität, vgl. die Karten zur Bistumseinteilung in Polen von 1375 und 1500 in: Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian 966–1979, hg. von J. Kłoczowski, Lublin 1992, S. 120 und 155.

⁸⁶ Vgl. allgemein S. Russocki, Lokale Ständeversammlungen, a.a.O.

⁸⁷ Codex epistolaris saeculi XV Bd. 2, Nr. 250 S. 369f., hier S. 370 Z. 5.

⁸⁸ Zu diesen drei Typen vgl. J. Bardach, Historia państwa 1, a.a.O., S. 442–449.

⁸⁹ Codex epistolaris saeculi XV Bd. 2, Nr. 250 S. 370: „(...) acceptare proventus regales de zuppis, theloneis, exactionibus civitatum et oppidorum, fumulibus ac censibus, necnon alios, quibuscunque appellentur nominibus, in terra Russie serenitati sue quomodolibet provenientes, ipsosque percipere et levare ac cum scitu et consilio nostris pro bono communi terre huius Russie exponere irrecuse.“

⁹⁰ G. Schramm, Polen – Böhmen – Ungarn, a.a.O., S. 23f. betont für England, Frankreich, die Iberische Halbinsel und Deutschland eine parallele Formierung von Ständen und Aktivierung der Monarchie, wobei der letztgenannte Zug in den drei ostmitteleuropäischen Ländern eben nicht zu beobachten sei.

Für andere Landesteile ist ein so radikales Vorgehen wie das des rotrussischen Sejm nicht bekannt. Zwar sind in „Kernpolen“ ebenfalls starke adlige Interessen vorhanden und auch organisiert, doch ging man hier nicht so weit. Allerdings sind politische Machteinbußen des Königs und verfassungsrechtliche Gewichtsverlagerungen durchaus spürbar. Sie betrafen vor allem den relativ schwachen König Wladislaus Warneńczyk (1424–1444), dessen antitürkisch zentrierte Außenpolitik scheiterte — nicht zuletzt weil ihm Magnaten wie Zbigniew Oleśnicki die Unterstützung für seinen Türkenfeldzug verweigerten. Das auf einem **Generalsejm in Piotrków 1444** verfaßte Schreiben der *capellani, servitores* und Magnaten⁹¹, das auf dem Höhepunkt des Engagements Wladislaus' gegen die Türken und kurz vor seinem Tod auf dem Schlachtfeld von Warna entstand, äußert dringende Bitten und Aufforderungen an den König, nach Polen zurückzukehren. Wladislaus soll, so der Tenor des Briefes, mit den Türken Frieden schließen, um die von den Litauern bedrohte Ostgrenze und die von schlesischen Herzögen bereits verletzte Westgrenze zu schützen.⁹² Angesichts der von den Adligen konstatierten Überforderung des Königs, Ungarn und Polen gleichzeitig zu regieren, und der durch die Abwesenheit des Königs gegebenen Gefährdung der Stabilität übernehmen die Unterzeichneten explizit die Sorge für das Reich.⁹³

Die **Nessauer Statuten (Przywileje nieszawskie) von 1454**⁹⁴ setzten noch einen Stein auf dieses bereits ansehnliche Gebäude mittelalterlicher Parlamentsbildung in Polen. Sie beinhalten Privilegien, die der Adel von König Kasimir Jagiello (1447–1492) vor dem Dreizehnjährigen Krieg gegen den Deutschen Orden bei einer Versammlung in Nessau nahe Thorn erzwang. Die Ereignisgeschichte spielt hier so stark mit, daß man von einem „Geschenk der preussischen Kriege“ gesprochen hat.⁹⁵ Doch soll diese Bewertung weniger das Exzeptionelle als vielmehr das Ausmaß der erreichten Machterweiterung beim Adel verdeutlichen (das Bürgertum fehlte schon bei den Verhandlungen⁹⁶). Der polnische Verfassungshistoriker und Schüler von Leopold Ranke wie Georg Waitz, Adolf Pawiński (1840–1896), bezeichnete die Statuten denn auch als „Magna charta libertatum der polnischen Szlachta“⁹⁷. Zunächst nur für Großpolen garantiert und separat für die einzelnen

⁹¹ Codex epistolaris saeculi XV Bd. 1 (1876) Nr. 125 S. 144 Z. 5.

⁹² Ebd., S. 142.

⁹³ „Nec ignorabamus duo haec amplissima Poloniae et Hungariae regna unius principis regimine contentari et regi non bene posse, calamitatesque, damna et disordinationes, quae propter principis absentiam quaelibet dominia quantumcumque stabilita, solent occupare et rumpere, quasi ante oculos posita contemplabamur.“ — Ebd. S. 141.

⁹⁴ Vgl. Allgemein M. B o b r z y ń s k i, O ustawodawstwie nieszawskim Kazimierza Jag. (Kraków 1873); W. H e j n o s z, Przywileje nieszawsko-radzyńskie dla ziem ruskich, in: Studia Historyczne ku czci St. Kutrzeby I, Kraków 1938, S. 233–246; S. R o m a n, Przywileje nieszawskie, PAN II 7, Wrocław 1957; K. G ó r s k i, Origins, a.a.O., S. 62f. (mit weiterer Lit.).

⁹⁵ A. K ł o d z i ń s k i, W sprawie przywilejów nieszawskich z r. 1454, in: Studia ku czci Winc. Zakrzewskiego, Kraków 1908, S. 243–273, hier S. 244.

⁹⁶ A. M ą c z a k, Stände und Zentralmacht im 16. Jahrhundert. Polen und England im Vergleich, in: Ständefreiheit und Staatsgestaltung in Ostmitteleuropa, hg. B a h l c k e et al., 1996, S. 95–117, hier S. 97f.

⁹⁷ Zit. nach J. B a r d a c h, Dzieje Sejmu, a.a.O., S. 21.

Provinzen ausgestellt (deshalb in fünf Texten vorhanden), wurden die Statuten von König Johann Albrecht (1459–1501) im Jahre 1496 in einer einheitlichen, ganz Polen umfassenden Version bestätigt.

Was man hier aus dem Jahr 1454 vor sich hat, ist bereits die Frucht einer erfolgreichen Parlamentsentwicklung, die vom König nun einerseits festgeschrieben wird, und die zum anderen für die treibende Kraft (sprich den Adel) weitere Privilegien einbringt. Von den 33 Einzelbestimmungen, die in ihrer Tragweite noch gar nicht ganz erforscht sind, seien nur wenige, für die hier verfolgte Fragestellung zentrale herausgegriffen: § 10 legt den Sejm als Verhandlungsort für die Schlichtung von Streitigkeiten zwischen Weltlichen und Geistlichen fest⁹⁸; mehrere Absätze (§§ 27, 28, 29, 31, 33) dekretieren eine regelrechte Anti-Städte-Politik zugunsten des Adels, beinhaltend manifeste wirtschaftliche, rechtliche und soziale Privilegien des Adels zum Nachteil für die Stadtentwicklung⁹⁹; § 32 schließlich enthält das Herzstück des polnischen mittelalterlichen Parlamentarismus: „Wir versprechen, daß wir keine neuen Gesetze machen werden, noch den Bewohnern die Heerfahrt befehlen werden, ohne daß in den einzelnen Ländern Sejme abgehalten worden sind“.¹⁰⁰ Damit ist nicht nur das berühmte Dekret „Nihil novi“ von 1505 vorweggenommen (wenn auch noch nicht in der dann erreichten gesamtstaatlichen Form)¹⁰¹, sondern auch jene Verfassungsform festgeschrieben, die irreführend manchmal „Adelsdemokratie“¹⁰² genannt wird, besser vielleicht „Ständemonarchie“. Das Konzept der *communitas* formte sich damit in Polen (auch im ostmitteleuropäischen Kontext) relativ spät aus, und zwar in Form einer Selbst-Regierung, die ihre Grundlage in den Provinzen hatte und einer reichsweiten Generalversammlung durchaus zur Konkurrenz werden konnte.¹⁰³ Für die Provinzialsejme ergab sich ein signifikanter Bedeutungszuwachs, und die Verfassungsentwicklung Polens erlebte eine Schwerpunktverlagerung vom Reichstag auf die Provinziallandtage.¹⁰⁴

Zwei konstitutive Faktoren der späteren Parlamentsgeschichte Polens sind hier schon angelegt: Zum einen bildete der Klerus keinen eigenen Stand, und seine Vertretung geschah lediglich über die Mitgliedschaft einzelner Geistlicher im Senat. Zum anderen konnte sich — im Gegensatz zum Reich — eine Standschaft

⁹⁸ Volumina Legum, Bd. 1 (Petersburg 1859) S. 115a.

⁹⁹ Ebd., S. 116–117a.

¹⁰⁰ „Item pollicemur, quod nullas novas constitutiones faciemus neque terrigenis ad bellum moveri mandabimus absque Conventione communi in singulis Terris instituenda.“ — Ebd., S. 113–117, hier S. 116b.

¹⁰¹ Ebd., S. 299f. Vgl. Z. Wojciechowski, Państwo polskie w wiekach średnich. Dzieje ustroju, Poznań 1945, S. 223; S. Russocki, Le Systeme représentatif de la „République Nobiliaire“ de Pologne, in: Der moderne Parlamentarismus und seine Grundlagen in der ständischen Repräsentation, hg. von K. Bosl, Berlin 1977, S. 279–296, hier S. 286f.; zum Dekret selbst J. Bardach, Dzieje Sejmu, a.a.O., S. 25–27.

¹⁰² J. Bardach, B. Leśnodorski, M. Pietrzak, Historia ustroju i prawa polskiego, Warszawa 1994, S. 178f. (im Rahmen der Adelsrepublik). Vgl. auch S. Russocki, Le Système représentatif, a.a.O., S. 280; S. Russocki, Zwischen Monarchie, Oligarchie und Adelsdemokratie: Das polnische Königtum im 15. Jh., in: Das spätmittelalterliche Königtum im europäischen Vergleich, hg. von R. Schneider, VuF 32, Sigmaringen 1987, S. 385–404.

¹⁰³ S. Russocki, Parliamentary Systems, a.a.O., S. 12.

¹⁰⁴ Vgl. neuerdings J. Bardach, Dzieje Sejmu, a.a.O., S. 21; selbe Einschätzung bei K. Bączkowski, a.a.O., S. 26, aufgrund älterer Arbeiten von Bardach.

der Städte nicht herausbilden.¹⁰⁵ 1493 ist mit dem Zwei-Kammer-Parlament jede politische Mitwirkung des Bürgertums abgeblockt, und die städtefeindlichen Bestimmungen der Nessauer Statuten arbeiteten bereits in diese Richtung, wenn sie die Städte unter die Kuratel des regionalen Adels stellten. Städtische Autonomie und Kommunenbildung, wie wir sie aus dem westlichen Europa kennen, wurde so verhindert. Der (General-)Sejm bestand am Ende des Jahrhunderts nur noch aus geistlichen und weltlichen Magnaten¹⁰⁶ sowie der Szlachta, war also ein rein adliges Gremium.¹⁰⁷ Auch diese Schiefelage ist zu bedenken, wenn man — wie in der polnischen Forschung gern getan¹⁰⁸ — eine Erfolgsgeschichte des Parlamentsprinzips mindestens von Nieszawa 1454 bis zum Sieg der „Adelsdemokratie“ in der freien Wahl von 1573 zeichnet. Hält man sich nur kurz vor Augen, daß dieses Zweikammer-System bis zur Auflösung des polnischen Staates 1772ff. so bestehen blieb, und daß die „Natio polonica“ als politisch relevanter Teil des Landes bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts mit dem Adel identisch war, dann mag es gerechtfertigt erscheinen, von einer ansehnlichen, aber einseitigen Parlamentsentwicklung in Polen zu sprechen. Der Grund dafür liegt in der Repräsentation: Es war — wie Antoni Mączak formulierte — ein „Ständestaat ohne Bürger“, in dem sich eine dauernde „Adelsdemokratie“ als Utopie erwies.¹⁰⁹

SCHLUß

Die voranstehenden Ausführungen wollen die Notwendigkeit einer komparatistischen und strukturell ausgerichteten Forschungsanstrengung zu den mittelalterlichen Parlamenten verdeutlichen. Gerade von der Einbeziehung der ostmitteleuropäischen Länder wie Polen, Böhmen oder Ungarn könnte dabei ein wichtiger Impuls ausgehen.¹¹⁰ Die Defizite in den bisher besten Versuche einer Typologisierung der ständischen Repräsentativeinrichtungen bestärken die Legitimität dieser Forderung:

¹⁰⁵ J. Bardach, a.a.O., S. 22; S. Russocki, *Le Système représentatif*, a.a.O., S. 282; generell M. Biskup, *Rola miast w reprezentacji stanowej Królestwa Polskiego i Prus Krzyżackich w XIV i XV w.*, *Czasopismo Prawno-Historyczne* 29 (1978), S. 87ff.; zum Reich E. Schubert, a.a.O., S. 332–334.

¹⁰⁶ Auch wenn es nicht zu verbrieften Sonderprivilegien eines Magnatenstandes in Polen kam (im Unterschied zu Ungarn); vgl. G. Schramm, *Polen – Böhmen – Ungarn*, a.a.O., S. 17.

¹⁰⁷ J. Bardach, *Historia państwa* 1, a.a.O., S. 416; J. Bardach, *Dzieje Sejmu*, a.a.O., S. 23–25. Allgemein zum adligen Charakter der Ständevertretung in Polen: K. Górski, *Les débuts de la représentation de la communitas nobilium dans les assemblées d'états de l'est européen*, *Ancien Pays et assemblées d'états* 47 (1968), S. 39–55; G. Rhode, *Stände und Königtum in Polen/Litauen und Böhmen/Mähren. Bemerkungen zur Entwicklung ihres Verhältnisses vom 16. bis ins 18. Jahrhundert*, in: *Die geschichtlichen Grundlagen der modernen Volksvertretung* 1, hg. von H. Rausch, Darmstadt 1980, S. 467–506 [Original 1964], hier S. 473; S. Russocki, *Le Système représentatif*, a.a.O.; J. Hoensch, *Geschichte Polens*, a.a.O., S. 95–99; H. Litwin, *Magnateria polska 1454–1648. Kształtowanie się stanu*, *PHis* 74 (1985) S. 193ff.

¹⁰⁸ Vgl. z.B. K. Górski, *Origins*, a.a.O., bes. S. 71.

¹⁰⁹ A. Mączak, a.a.O., S. 117.

¹¹⁰ Für die Frühe Neuzeit belegt dies der Band von J. Bahlcke, H.-J. Bömelburg, N. Kersken, (Hgg.), *Ständefreiheit und Staatsgestaltung in Ostmitteleuropa. Übernationale Gemeinsamkeiten in der politischen Kultur vom 16.–18. Jahrhundert*, Leipzig 1996.

Weder Otto Hintze 1930¹¹¹ mit seinem Dreikurien/Zweikammer-Schema noch Wim Blockmans 1978¹¹² mit seiner Klassifizierung in mehr ländliche und mehr städtisch geprägte Gesellschaften können die wenigstens im Mittelalter¹¹³ feststellbare, effektive Nähe Polens (und Ungarns) zu England¹¹⁴ — trotz unterschiedlicher Kurienzahl und Wirtschaftsentwicklung — erklären. So wird man z.B. im Vergleich von England und Frankreich sicherlich die geringere Größe Englands und damit die bessere Versammlungs- und Verständigungsmöglichkeit der regionalen Machträger, die räumlich, zeitlich und organisatorisch besser geregelte Parlamentspraxis und die viel engere Anbindung des Königs an die Versammlungen in Anschlag bringen können.¹¹⁵ Doch im Vergleich zwischen England und Polen¹¹⁶ bestanden diese Unterschiede auch, und doch dürften beide etwa gleichauf an der Spitze einer Verfestigung ständischer Interessen in parlamentarischen Formen während des Mittelalters stehen. Von beiden unterschied sich das Reich dadurch, daß die Stände dort - in den Worten von Gottfried Schramm — „auf einen bloßen Ausschnitt von Staatsaktivität beschränkt“ blieben, d.h. sie kontrollierten, bremsten, sparten und verwalteten mit, aber sie „erkämpften sich kein eindeutiges, sicher verankertes Recht, daß Gesetz nur werden konnte, was sie mitbeschlossen hatten.“¹¹⁷ Gerade das aber geschah in England spätestens mit dem vom König ausgegebenen „Statute of York“ im Jahre 1322¹¹⁸ und in Polen mit den vom König erlassenen Nessauer Statuten von 1454. Die ideologischen und praktischen Ansätze, die sich in den Reichstagen ankündigten, wurden im Reich nicht weiterverfolgt. Dabei hätte man bereits seit den Versammlungen des 13. Jahrhunderts sowohl korporations- wie repräsentationstheoretische Bausteine an der Hand gehabt, um damit in Richtung Parlament weiterzubauen. Im Unterschied dazu fand in Polen eine zwar späte aber beschleunigte Entwicklung statt. Nahezu ohne einschlägigen praktischen Vorlauf erreichte man hier binnen weniger Jahrzehnte um die Mitte des

¹¹¹ O. Hintze, Typologie, a.a.O. Kritik bei P. Moraw, Ständeforschung, a.a.O., S. 5f.; G. Schramm, Polen – Böhmen – Ungarn, a.a.O., S. 20f.

¹¹² W. Blockmans, A Typology of Representative Institutions in Late Medieval Europe, *Journal of Medieval History* 4 (1978), S. 189–215, hier S. 204–206.

¹¹³ Die signifikanten Unterschiede verdeutlicht A. Maćzak, a.a.O.

¹¹⁴ J. Bardach, *Dzieje Sejmu*, a.a.O., S. 12.

¹¹⁵ R. Fawtier, Das englische Parlament und die französischen Generalstände im Mittelalter, in: Die geschichtlichen Grundlagen der modernen Volksvertretung 1, hg. von Heinz Rausch, Darmstadt 1980, S. 346–358 [Orig. 1953]. Konzise Einzeldarstellung der Situation in Frankreich und England jetzt bei W. Eberhard, *Herrscher und Stände*, a.a.O., S. 508–543.

¹¹⁶ Zur Neuzeit vgl. A. Maćzak, a.a.O.

¹¹⁷ G. Schramm, Polen – Böhmen – Ungarn, a.a.O., S. 37.

¹¹⁸ Das als Reaktion auf die oppositionellen „Ordinances“ von 1311 publizierte „Statute of York“ räumte dem Parlament diejenige Position ein, die es in der Vergangenheit hatte, und statuierte ein konstitutionelles Prozedere als Normalfall, wodurch das Parlament notwendiger Teil der Regierung wurde. — Text: Statute of York 1322, in: *Statutes of the Realm*, hg. von A. Lunders et al., Record Comm., Bde. 1–2, London 1810–28, Bd. 1 S. 189–190. Vgl.: G.L. Haskin, *The Statute of York*, Cambridge 1935; G.T. Lapsley, *The Interpretation of the Statute of York 1322*, *English Historical Review* 56 (1941), S. 22–51 und 411–446; J. Strayer, *The Statute of York and the Community of the Realm*, *American Historical Review* 47 (1941), S. 1–22; G. Post, *The Two Laws and the Statute of York*, *Speculum* 29 (1954), S. 417–432; D. Clementi, *That the Statute of York of 1322 is no Longer Ambiguous*, in: *Album Helen Maud Cam*, Louvain 1961, S. 93–100; R. Butt, *A History of Parliament. The Middle Ages*, London 1989, S. 215ff.

15. Jahrhunderts das Maximum an ständischer (wenn auch exklusiv adliger) Mitregierung im Mittelalter. Es scheint, als ob vor allem Vergleiche zwischen dem Westen, der Mitte und dem Osten Europas diese Ungleichzeitigkeiten und Strukturunterschiede in der mittelalterlichen Parlamentsentwicklung herausarbeiten könnten.

ŚREDNIOWIECZNE POCZĄTKI DZIEJÓW PARLAMENTARNYCH: PORÓWNANIE ŚWIĘTEGO IMPERIUM RZYMSKIEGO I UNII POLSKO-LITEWSKIEJ

STRESZCZENIE

Powyższe studium porównuje zasady średniowiecznego parlamentaryzmu w Rzeszy (XIII–XV w.) i w Polsce (XIV–XV w.). Zostały uwzględnione następujące przesłanki metodologiczne: 1. Przyjmuje się, iż w historii parlamentarnej ma miejsce kontynuacja zasad. Do nich zalicza się realizowaną w parlamencie zasadę instytucjonalnego pluralizmu. 2. Wczesne i paralelne formy parlamentarne z XV w. (względnie nowożytności) wskazują na rozwojowy model parlamentu, który wyjaśnia jego powstawanie. 3. Parlamente prowadzą w pierwszej linii do zróżnicowania działania panujących. Ważna jest tu płaszczyzna polityczna i sądownicza, przy czym trwałość instytucjonalna zależy mocno od historii wydarzeń.

Podstawą do badań są tu następujące zgromadzenia w Rzeszy: Obrady dworskie cesarza Fryderyka II w 1244 r. w Weronie, obrady dworskie króla Rudolfa Habsburga w 1274 r.; detronizacja króla Wacława przez książąt elektorów podczas obrad w Oberlahnsteinie w 1400 r. Okazuje się przy tym, iż ani obrady dworskie i sejm Rzeszy, ani gremium książąt elektorów nie tworzyły instytucjonalnego pluralizmu. Miało to miejsce w sytuacji, gdy istotne elementy teorii reprezentacji i korporacji były już od dłuższego czasu gotowe. W Polsce na podstawie krótkiej notatki Janka z Czarnkowa można mieć na uwadze następujące zgromadzenia: sejm walny w Sieradzu w 1425 r., zgromadzenie ruskoczerwonej szlachty we Lwowie w 1438 r., sejm walny w Piotrkowie w 1444 r., na końcu Przywileje Nieszawskie z 1454 r. Przy tej okazji w Polsce daje się zauważyć stosunkowo późny, ale przyspieszony rozwój. Około połowy XV w., ma tam miejsce instytucjonalnie ugruntowana forma szlacheckiego (wprawdzie ekskluzywnego) współrządzenia, jaka istniała tylko w Anglii.

ŚREDNIOWIECZE W KATECHIZMIE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Treść: — Wstęp. — I. Nauczanie. 1. Papieże. 2. Sobory. 3. Synody. — II. Prawo. 1. Kodeks Prawa Kanonicznego. 2. Kanony Katolickich Kościołów Wschodnich. — III. Liturgia. 1. Obrządek łaciński. 2. Liturgie wschodnie. — IV. Piśmiennictwo. 1. Pisma budujące. 2. Pisma teologiczne. 3. Pisma św. Tomasza z Akwinu. — Zakończenie. — Summarium.

WSTĘP

Papież Jan Paweł II zlecił opracowanie *Katechizmu Kościoła Katolickiego*¹ w odpowiedzi na prawie jednomyślne życzenie Ojców Nadzwyczajnego Zgromadzenia Synodu Biskupów, zwołanego 25 stycznia 1985 roku z okazji dwudziestej rocznicy zakończenia II Soboru Watykańskiego. Po sześciu latach pracy w trzydziestą rocznicę rozpoczęcia Soboru *Katechizm* został zatwierdzony i uznany za *pewną normę wiary*.

Katechizm składa się z czterech części: I. Wiara², II. Sakramenty³, III. Przykazania⁴, IV. Modlitwa⁵.

W dziejach myśli chrześcijańskiej średniowiecze to okres od śmierci ostatnich Ojców Kościoła do początku Reformacji. *Corpus Christianorum* za ostatniego Ojca Kościoła Łacińskiego uznaje św. Bedę Czcigodnego († 735)⁶, a za ostatniego Ojca Kościoła Greckiego św. Jana z Damaszku († 749)⁷. Za początek Reformacji zwykło się uważać rok 1517⁸. Dlatego *średniowiecze* w niniejszym opracowaniu oznacza okres od połowy VIII wieku do początków XVI wieku.

¹ Catechismus Catholicae Ecclesiae, Citta del Vaticano 1997; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994; *Katechizm Kościoła Katolickiego. Corrigenda*. (Poprawki naniesione przez Kongregację Nauki Wiary), Poznań 1998; cytuję: KKK, dodając liczbę porządkową urywka.

² KKK 26–1065.

³ KKK 1066–1698.

⁴ KKK 1699–2557.

⁵ KKK 2558–2865.

⁶ Clavis Patrum Latinorum, qua in novum CORPVS CHRISTIANORVM edendum optimas quasque scriptorum recensiones a TERTULLIANO ad BEDAM commode recludit Eligius DEKKERS, opera usus qua rem praeparavit et iuivit Aemilius GAAR (†) Vindobonensis. Editio altera, aucta et emendata, STEENBRUGGE 1961.

⁷ Corpus Christianorum. Clavis Patrum Graecorum, Vol. I–V, Brepols-Tournhout 1983–1987.

⁸ E. Pitz, Mittelalter, Lexicon des Mittelalters, Bd. VI, München – Zürich 1993, k. 684–687.

Katechizm Kościoła Katolickiego przytacza cztery zasadnicze źródła średniowieczne: nauczanie⁹, prawo¹⁰, liturgia¹¹ i piśmiennictwo¹² one też wyznaczają cztery kolejne rozdziały.

Średniowiecze korzeniami tkwiło w starożytności i zachowując ciągłość stanowiło jej rozwój. Nacechowane było reakcją antyariańską¹³ podobnie jak czasy nowożytne kontrreformacją. Myślenie teologiczne płynęło nurtem rozumowych dociekań, zwanych scholastyką.

Sobór Watykański II położył kres reakcji antyariańskiej i kontrreformacji a także teologii polemicznej i scholastycznej, opowiadając się za teologią źródłową, zwaną pozytywną. Ile średniowiecza pozostało więc w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, zawierającym katolicyzm II Soboru Watykańskiego? Na to pytanie ma dać odpowiedź niniejszy przyczynek. Będzie ona tylko wstępna, gdyż zagadnienie wymaga wielu opracowań szczegółowych.

I. NAUCZANIE

Na średniowieczne nauczanie Kościoła składały się dokumenty papieży, soborów powszechnych i synodów.

1. Papieże

Katechizm Kościoła Katolickiego przytacza naukę pięciu średniowiecznych papieży.

Mikołaj I (858–867), odpowiedź Bułgarom *Ad consulta vestra* z 13 XI 866¹⁴, o szafarzu Chrztu św., jego intencji oraz formie, której ma używać.

Innocenty III (1198–1216), list do arcybiskupa Tarrakony *Eius exemplo* z 18 XII 1208¹⁵, o biskupie jako szafarzu trzech stopni sakramentu święceń.

Jan XXII (1316–1334), bulla *Ne super his* z 3 XII 1334¹⁶, o wejściu świętych do niebiańskiego szczęścia bezpośrednio po śmierci.

⁹ KKK, s. 674–675, 680–681.

¹⁰ KKK, s. 685–687.

¹¹ KKK, s. 687–689.

¹² KKK, s. 689–697.

¹³ J. A. Jungmann, Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter, *ZKTh* 69 (1947), s. 36–99; Tenzel, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet, Münster 1925; Tenzel, Mittelalterliche Frömmigkeit. Ihr Werden unter der Nachwirkung der christologischen Kämpfe, *Geist und Leben* 41 (1968), s. 429–443; J. Wojtkowski, Analysis historico-dogmaticae necessitas in cultus Mariani typo detegendo, w: De cultu Mariano saeculo XVI. Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis Caesaraugustae anno 1979 celebrati. Vol. II. Studia indolis generalioris de Maria in Concilio Tridentino, in liturgia et in arte Christiana, Roma 1985, s. 63–67.

¹⁴ H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone 1963, n. 646 (Cytuję: DS); KKK 1256.

¹⁵ DS 794; KKK 1576.

¹⁶ DS 990; KKK 1022.

Benedykt XII (1334–1342), konstytucja *Benedictus Deus* z 29 I 1336¹⁷ o niebie, czyściu lub piekle bezpośrednio po sądzie szczegółowym, a także pismo do Ormian *Cum dudum* z sierpnia 1341 roku¹⁸, że Pan Jezus nie po to *zstąpił do piekieł*, aby zniszczyć piekło potępionych.

Klemens VI (1342–1352), list do katolikosa Ormian (Mechitara czyli) Konsolatora *Super quibusdam* z 29 IX 1351¹⁹ ponownie że nie po to Pan Jezus zstąpił do piekieł, aby zniszczyć piekło potępionych.

2. Sobory

Katechizm Kościoła Katolickiego opiera się na nauczaniu ośmiu soborów powszechnych.

Sobór Nicejski II (787)²⁰, potwierdził godziwość ukazywania oblicza Pana Jezusa na świętych obrazach.

Sobór Konstantynopolitański IV (869–870)²¹, odrzucił dualizm duszy i ducha.

Sobór Laterański IV (1215)²², wyznanie wiary w jednego Boga w trzech Osobach, stworzenie z *niczego*, dobroć świata materialnego, stworzenie ducha i materii, tożsamość ciał zmartwychwstałych, potępienie bezpośrednio po śmierci, biskupów jako szafarzy święceń, tożsamość Osób Bożych z naturą Bożą, relacje pochodzenia w Bogu, podobieństwo i niepodobieństwo Stwórcy i stworzeń.

Sobór Lyonński II (1274)²³, wyznanie wiary w Ojca i Syna jako jedną zasadę pochodzenia Ducha Świętego, tożsamość ciała zmartwychwstałego, Eucharystia za zmarłych, czyściec, ogień wieczny, sąd ostateczny, siedem sakramentów.

Sobór w Vienne (1311–1312)²⁴, dusza jako *forma* ciała.

Sobór w Konstancji (1414–1418)²⁵, ważność posługi niegodziwego kapłana.

Sobór Florencki (1439–1445)²⁶, kanon ksiąg Pisma Świętego, pochodzenie Ducha Świętego od Ojca i Syna jednym tchnieniem, Ojciec pierwszym początkiem Ducha Świętego jako *zasada bez zasady*, przeciwstawność relacji w Bogu, wzajemne przenikanie Osób Bożych, Trzy Boże Osoby jedną zasadą stworzeń, dobroć stworzeń, siedem sakramentów, chrzest, jego konieczność do zbawienia, odpuszczenie wszystkich grzechów i kar za grzechy, moc Ducha Świętego w bierzmowaniu, namaszczenie chorych, jego skutki, czyściec, ogień wieczny.

Sobór Laterański V (1512–1517)²⁷, nieśmiertelność duszy.

¹⁷ DS 1000–1002; KKK 1022, 1023, 1035.

¹⁸ DS 1011; KKK 633.

¹⁹ DS 1077; KKK 633.

²⁰ DS 600–603; KKK 476.

²¹ DS 657; KKK 367. DS 800–802, 804, 806; KKK 202, 296, 299, 327, 391, 999, 1035, 1576, 253, 43.

²² DS 800–802, 804, 806; KKK 192, 202, 296, 299, 327, 391, 999, 1035, 1576, 253, 254, 43.

²³ DS 850–861; KKK 248, 192, 1017, 1022, 1032, 1035, 1059, 1113.

²⁴ DS 902; KKK 365.

²⁵ DS 1154; KKK 1584.

²⁶ DS 1300–1302, 1304–1306, 1310, 1314–1316, 1319, 1324–1325, 1330–1331, 1333–1336, 1351; KKK 120, 246, 248, 255, 258, 299, 1022, 1031, 1035, 1113, 1213, 1256, 1263, 1303, 1510, 1520.

²⁷ DS 1440; KKK 366.

3. Synody

Katechizm Kościoła Katolickiego powołuje się na postanowienia trzech średnio-wiecznych *synodów partykularnych*, czyli nie będących soborami powszechnymi.

Synod Rzymski (745)²⁸, zstąpienie Pana Jezusa do piekieł nie było wyzwoleniem potępionych.

Synod we Friuli (796 lub 797)²⁹, synostwo Boże z natury a nie przysposobione Pana Jezusa.

Synod w Quierzy (853)³⁰, Chrystus cierpiał za wszystkich.

* * *

Katechizm Kościoła Katolickiego korzysta z Nauczania Kościoła w swej części pierwszej, poświęconej wierze (kanon Pisma Świętego, wyznanie wiary, nauka o Bogu Jednym w Trzech Osobach, Stwórcy, o Chrystusie Panu i o rzeczach ostatecznych)³¹ i w części drugiej poświęconej sakramentom³². Natomiast nie korzysta w części trzeciej o przykazaniach i w części czwartej o modlitwie.

II. PRAWO

Katechizm Kościoła Katolickiego opiera się zarówno na prawie kościelnym łacińskim jak i wschodnim. Oba prawa sięgają korzeniami do starożytności, ale poprzez średniowiecze, mające istotne znaczenie dla ich kodyfikacji.

1. Kodeks Prawa Kanonicznego

Wstęp do *Kodeksu Prawa Kanonicznego*³³ ogłoszonego 25 stycznia 1983 roku przez papieża Jana Pawła II, mówi o zbieraniu świętych kanonów w jedno od czasów Kościoła pierwotnego i powstaniu w pierwszym tysiącleciu prawie niezliczonych zbiorów praw, sporządzonych prywatnym staraniem. W połowie XII wieku mnich Gracjan zredagował *Konkordancję praw i zbiorów* nazwaną później *Dekretem Gracjana*.

Gdy na wzór *Corpus Iuris Civilis* cesarza Justyniana powstał w średniowieczu *Corpus Iuris Canonici*, *Dekret Gracjana* zawierający normy wcześniejsze, ale w średniowieczu zebrane i zredagowane, wszedł w jego skład jako część pierwsza,

²⁸ DS 587; KKK 633.

²⁹ DS 619; KKK 503.

³⁰ DS 624; KKK 605.

³¹ W 29 paragrafach, jak wyżej.

³² W 9 paragrafach, jak wyżej.

³³ *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioanis Pauli Papae II promulgatus*, Citta del Vaticano 1983, s. XVII–XVIII; *Kodeks Prawa Kanonicznego*. Przekład polski, zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984, s. 18–19.

uzupełniona przez: *Liber Extra* Grzegorza IX, *Liber Sextus* Bonifacego VIII, *Clementinae* Klemensa V, ogłoszone przez Jana XXII, nadto jego *Extravagantes*, oraz *Extravagantes Communes* różnych papieży.

Prawo kościelne zawarte w średniowiecznym *Corpus Iuris Canonici* stanowi prawo klasyczne Kościoła katolickiego. *Katechizm Kościoła Katolickiego* czerpie z niego pośrednio, przytacza tylko kanony *Kodeksu Prawa Kanonicznego* 1983 roku, ale wydanie uzupełnione źródłami³⁴ wskazuje leżące u ich podstaw kanony *Kodeksu Prawa Kanonicznego* z 1917 roku, a poszukujących źródeł wcześniejszych odsyła³⁵ do wydania tegoż *Kodeksu Prawa Kanonicznego* uzupełnionego danymi źródłowymi przez Piotra kardynała Gasparri'ego³⁶.

Katechizm Kościoła Katolickiego nie korzysta z norm generalnych, stanowiących treść pierwszej księgi *Kodeksu Prawa Kanonicznego* z 1983 roku. Korzysta natomiast z drugiej księgi, o Ludzie Bożym: prawo do dobrego imienia³⁷, obowiązek utrzymania Kościoła³⁸, wydalenie ze stanu duchownego³⁹, prymat św. Piotra i Biskupa Rzymu⁴⁰, władza biskupów podporządkowana papieżowi⁴¹, władza Soboru Powszechnego⁴², podział na diecezje⁴³, synod diecezjalny⁴⁴, rady gospodarcze⁴⁵, stan zakonny⁴⁶, zakony wyjęte⁴⁷. Z trzeciej księgi o nauczycielskich zadaniach Kościoła *Katechizm* przytacza tylko dwa przepisy z rodowodem średniowiecznym: zakaz zmuszania do wiary katolickiej⁴⁸ oraz pojęcie apostazji, herezji i schizmy⁴⁹.

Najczęściej przytaczane są kanony czwartej księgi o uświęcających zadaniach Kościoła: oliwa poświęcona przez biskupa materią sakramentów⁵⁰, ofiara z okazji sakramentów⁵¹; istota i skutki chrztu⁵²; szafarz chrztu⁵³, podmiot chrztu⁵⁴, chrzest

³⁴ Codex Iuris Canonici, auctoritate Ioannis Pauli Papae II promulgatus. Fontium annotatione et indice analytico-alphabeticum auctus, Citta del Vaticano 1989.

³⁵ Tamże, s. XII: „Quoad tempus Codici Iuris Canonici anno 1917 promulgato superius, ad Fontes, sub ductu Em.mi Cardinalis Petri Gasparri paratos, lector remittitur. ... (-) Rosalius Iosephus Cardinalis Castillo Lara. Romae, die 20 novembris 1988, in sollemnitate Domini Nostri Iesu Christi Universorum Regis”.

³⁶ Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, praefatione, fontium annotatione et indice analytico-alphabeticum ab Eminentissimo Petro Cardinali Gasparri auctus, Neo-Eboraci MCMXVIII (1918).

³⁷ KPK 220; KKK 2477.

³⁸ KPK 222 § 1; KKK 2043.

³⁹ KPK 290 n. 2, 292; KKK 1583.

⁴⁰ KPK 331; KKK 936.

⁴¹ KPK 336; KKK 883.

⁴² KPK 337 § 1; KKK 884.

⁴³ KPK 368; KKK 833.

⁴⁴ KPK 463; KKK 911.

⁴⁵ KPK 492 § 1; KKK 911.

⁴⁶ KPK 573 § 1; KKK 916, 925.

⁴⁷ KPK 591; KKK 927.

⁴⁸ KPK 748 § 2; KKK 160.

⁴⁹ KPK 751; KKK 817, 2089.

⁵⁰ KPK 847 § 1; KKK 1513.

⁵¹ KPK 848; KKK 2122.

⁵² KPK 849; KKK 1213.

⁵³ KPK 861; KKK 1256.

⁵⁴ KPK 864; KKK 1246.

niemowląt⁵⁵, chrzest godziwy⁵⁶, rodzice chrzestni⁵⁷, szafarz bierzmowania⁵⁸, podmiot bierzmowania⁵⁹, konieczność bierzmowania⁶⁰, świadek bierzmowania⁶¹, spowiedź przed Komunią⁶², post eucharystyczny⁶³, Komunia wielkanocna⁶⁴, misja spowiadania⁶⁵, władza rozgrzeszania w niebezpieczeństwie śmierci⁶⁶, tajemnica spowiedzi⁶⁷, spowiedź z grzechów powszednich⁶⁸, doroczna spowiedź⁶⁹, szafarz namaszczenia chorych⁷⁰, podmiot namaszczenia chorych⁷¹, szafarz święceń⁷², podmiot święceń⁷³, istota małżeństwa⁷⁴, jedność i nierozzerwalność małżeństwa⁷⁵, zgoda małżeńska⁷⁶, skutki nieważności małżeństwa⁷⁷, przeszkody zrywające: wiek, węzeł, różna religia, święcenia, ślub czystości, porwanie, zbrodnia, pokrewieństwo, powinowactwo, przysposobienie⁷⁸; wady zgody: błąd co do osoby, błąd co do jedności, nierozzerwalności i godności sakramentalnej, warunek, przymus, nieobecność, brak pełnomocnictwa⁷⁹; brak formy kanonicznej⁸⁰; małżeństwa mieszane⁸¹, skutki małżeństwa⁸², nierozzerwalność małżeństwa zawartego i dopełnionego⁸³, obowiązek wspólnoty życia⁸⁴, separacja⁸⁵; grzebanie zwłok⁸⁶, ślub⁸⁷, dyspensa i zamiana ślubu⁸⁸, przysięga⁸⁹; dyspensa od dnia świątecznego⁹⁰, dni świąteczne⁹¹, msza i odpoczynek⁹², ważne uczestnictwo⁹³, dni pokutne⁹⁴, posty⁹⁵.

⁵⁵ KPK 867 § 2; KKK 1250.

⁵⁶ KPK 868 § 1; KKK 1233.

⁵⁷ KPK 873, 874 § 1; KKK 1255.

⁵⁸ KPK 882; KKK 1313.

⁵⁹ KPK 889 § 1; KKK 1306.

⁶⁰ KPK 890; KKK 1306.

⁶¹ KPK 893; KKK 1311.

⁶² KPK 916; KKK 1457.

⁶³ KPK 919; KKK 1387.

⁶⁴ KPK 920; KKK 1389, 2042.

⁶⁵ KPK 969 § 1; KKK 1462.

⁶⁶ KPK 976; KKK 1463.

⁶⁷ KPK 983 § 1, 984; KKK 1467, 2511.

⁶⁸ KPK 988 § 2; KKK 1458.

⁶⁹ KPK 989; KKK 1457, 2042.

⁷⁰ KPK 1003 § 1–2; KKK 1516.

⁷¹ KPK 1007; KKK 1514.

⁷² KPK 1012; KKK 1576.

⁷³ KPK 1024; KKK 1577.

⁷⁴ KPK 1055 § 1; KKK 1601, 1617, 1660.

⁷⁵ KPK 1056; KKK 2364.

⁷⁶ KPK 1057; KKK 1626–1628.

⁷⁷ KPK 1071 § 1 n. 3; KKK 1629.

⁷⁸ KPK 1083–1092, 1094; KKK 1629.

⁷⁹ KPK 1097 § 2, 1099, 1102 § 1–2, 1103–1105 § 1, 3–4; KKK 1629.

⁸⁰ KPK 1108; KKK 1629.

⁸¹ KPK 1124; KKK 1635.

⁸² KPK 1134; KKK 1638.

⁸³ KPK 1141; KKK 1640, 2382.

⁸⁴ KPK 1151; KKK 1649, 2383.

⁸⁵ KPK 1152–1155; KKK 1649, 2383.

⁸⁶ KPK 1176 § 3; KKK 2301.

⁸⁷ KPK 1191 § 1; KKK 2102.

⁸⁸ KPK 1196–1197; KKK 2103.

⁸⁹ KPK 1199 § 1; KKK 2154.

⁹⁰ KPK 1245; KKK 2181.

⁹¹ KPK 1246 § 1; KKK 2042, 2043, 2177, 2192.

Księga piąta *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, o dobrach doczesnych Kościoła jest w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* nieobecna. Są natomiast przytoczenia z księgi szóstej, mówiącej o sankcjach w Kościele, czyli zawierającej prawo karne: kara wiążąca z samego prawa⁹⁶, podmiot kary⁹⁷, okoliczności łagodzące⁹⁸, skutki klątwy⁹⁹, zakaz¹⁰⁰, uwolnienie od kar¹⁰¹, kary za: bluźnierstwo¹⁰², świętokradztwo¹⁰³, zdradę tajemnicy spowiedzi¹⁰⁴, przerwanie ciąży¹⁰⁵.

2. Kanony Katolickich Kościołów Wschodnich

Średniowiecznemu zbiorowi łacińskiego prawa kościelnego pod nazwą *Corpus Iuris Canonici* odpowiada we wschodnim prawie kościelnym *Syntagma canonum* lub *Corpus canonum orientale*¹⁰⁶. Kodeks Kanonów Katolickich Kościołów Wschodnich wydany w 1995 roku ze źródłami¹⁰⁷, porządkuje je przy każdym kanonie według następującego klucza: najpierw źródła najbliższe, potem historyczne, tu najpierw powszechne, potem partykularne, w końcu cywilne. Wewnątrz tych podziałów obowiązuje następstwo czasowe.

Katechizm Kościoła Katolickiego powołuje się na wschodnie kanony o rodowdzie średniowiecznym w prawie liturgicznym (sakramenty, dni świąteczne i pokutne) oraz karnym (wykroczenia i kary): Chrzest, istota, skutki, szafarz, podmiot i obowiązek¹⁰⁸; Bierzmowanie czyli chrzmacja lub myrowanie, razem z chrztem¹⁰⁹; Eucharystia, obowiązek przyjęcia w obliczu śmierci i w czasie wielkanocnym¹¹⁰; Pokuta, spowiedź po ciężkim grzechu, częsta, w okresie postu i pokuty, konieczność upoważnienia do spowiadania¹¹¹; Namaszczenie w ciężkiej chorobie, szafarzami kapłanami¹¹²; Kapłaństwa udziela biskup włożeniem rąk i modlitwą, diakonatu i prezbiteratu biskup własny, lub upoważniony¹¹³; Niedzielny udział

⁹² KPK 1247; KKK 2042, 2180, 2185, 2192, 2193.

⁹³ KPK 1248 § 1; 2042, 2180.

⁹⁴ KPK 1250; KKK 1438, 2043.

⁹⁵ KPK 1251; KKK 1438, 2043.

⁹⁶ KPK 1314; KKK 2272.

⁹⁷ KPK 1323; KKK 2272.

⁹⁸ KPK 1324; KKK 2272.

⁹⁹ KPK 1331; KKK 1463.

¹⁰⁰ KPK 1336, 1338 § 2; KKK 1583.

¹⁰¹ KPK 1354 § 2, 1355–1357 § 1–2; KKK 1463.

¹⁰² KPK 1369; KKK 2148.

¹⁰³ KPK 1376; KKK 2120.

¹⁰⁴ KPK 1388 § 1; KKK 1467.

¹⁰⁵ KPK 1398, KKK 2272.

¹⁰⁶ KPK, wstęp, s. 18–19.

¹⁰⁷ Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli Papae II promulgatus. Fontium annotatione auctus, Roma 1995. [Cytuje: CCEO].

¹⁰⁸ CCEO 675 1, 677 § 1, 679, 686 § 1; KKK 1213, 1246, 1250, 1256.

¹⁰⁹ CCEO 695 § 1; KKK 1290.

¹¹⁰ CCEO 708; KKK 2042.

¹¹¹ CCEO 719, 722 § 3; KKK 2042, 1462.

¹¹² CCEO 738, 739; KKK 1514, 1516.

¹¹³ CCEO 744, 747; KKK 1576.

w Boskiej Liturgii lub Jutrzn¹¹⁴; Mniejsza klątwa pozbawia Komunii św., może pozbawić Boskiej Liturgii a nawet wejścia do kościoła podczas nabożeństwa. Klątwa większa pozbawia sakramentów, prawa udzielania ich oraz sakramentaliów, pełnienia urzędów, posług, godności, administrowania¹¹⁵.

* * *

Katechizm Kościoła Katolickiego szczerze korzystał ze średniowiecznego prawa kościelnego, zwłaszcza łacińskiego, lecz także i wschodniego. Przytacza je w swej części pierwszej *o wierze* i części trzeciej *o przykazaniach*, ale najszczodrzej w części drugiej *o sakramentach*. Natomiast w części czwartej *o modlitwie* brak przytoczeń ze źródeł prawa kościelnego.

Nie korzysta z pierwszej spośród siedmiu ksiąg *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, zawierającej *normy generalne*, korzysta z drugiej *o Ludzie Bożym*, trzeciej *o nauczycielskich zadaniach Kościoła*, najczęściej z czwartej *o uświęcających zadaniach Kościoła*. Nie korzysta z księgi piątej *o dobrach doczesnych Kościoła*, korzysta z księgi szóstej *o sankcjach w Kościele*, zawierającej kościelne prawo karne, wreszcie nie korzysta z siódmej księgi *o procesach*, czyli z kościelnego prawa procesowego.

Z *Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich* podobnie, chociaż w dużo mniejszym stopniu, wykorzystane zostały kanony o sakramentach, dniach świątecznych i pokutnych, wreszcie o wykroczeniach i karach.

III. LITURGIA

Katechizm Kościoła Katolickiego powołuje się zarówno na liturgię zachodnią, jak i na wschodnią. Obie korzeniami tkwią w starożytności, ale swą pełnię osiągnęły w średniowieczu.

1. Obrządek Łaciński

Żywiołowy rozwój liturgii średniowiecznej uwieńczyły księgi opracowane w XVI wieku na polecenie Soboru Trydenckiego. Obowiązywały one przez cztery następne stulecia, aż do odnowy liturgicznej z woli II Soboru Watykańskiego. Owocem tej odnowy, wolnej od *reakcji antyariańskiej*, jest liturgia ześrodkowana na jedynym Pośredniku, Jezusie Chrystusie. Skutkiem uwolnienia się od *kontrreformacji* jest rozwój liturgii słowa, działania Kościoła¹¹⁶ i działania wiernych¹¹⁷.

¹¹⁴ CCEO 881 § 1 i 4; KKK 2042, 2043.

¹¹⁵ CCEO 1431, 1434; KKK 1463.

¹¹⁶ „Opus operantis Ecclesiae”.

¹¹⁷ „Opus operantis”.

A. Mszał Rzymski

*Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego z 1969 roku w następujących słowach opisuje wierność tradycji: W rzeczy samej mszał z roku 1570 bardzo mało różni się od pierwszego mszału wydanego drukiem w roku 1474, który znowu ze swej strony wiernie powtórzył mszał czasów Innocentego III. Nadto chociaż kodeksy Biblioteki Watykańskiej umożliwiły poprawienie niektórych wyrażen, nie pozwoliły jednak, by w tym badaniu starych i uznanych autorów cofnięto się dalej niż do średniowiecznych komentarzy liturgicznych*¹¹⁸.

Katechizm Kościoła Katolickiego przytacza ustalony w wiekach IV i V *Kanon*, obowiązujący przez całe wieki średnie, a także średniowieczne prefacje, kolekty, liturgię Wielkiego Piątku, Soboty i Zielonych Świąt: Prefacja o Apostołach¹¹⁹ — władza pasterska Apostołów; Prefacja o zmarłych¹²⁰ — życie wieczne wiernych po śmierci; *Sanctus*¹²¹ — Kościół z aniołami wielbi Boga; Kanon Rzymski — zachowanie od wiecznego potępienia¹²², przeistoczenie mocą Ducha Świętego¹²³, ofiara według porządku Melchizedecha¹²⁴, przywołanie anioła, ołtarz ofiary i uczyty, błogosławieństwo i łaska Komunii św.¹²⁵, chrzest znakiem wiary umierającego¹²⁶; Kolekta na 26 niedzielę zwykłą — wszechmoc Boga w przebaczeniu i litości¹²⁷, łaska dawcą wolności¹²⁸; Szósta modlitwa powszechna Wielkiego Piątku, Izrael Ludem Bożym¹²⁹; Wigilia Wielkanocna, orędzie — *szczęśliwa wina* i Zmartwychwstanie Pańskie¹³⁰, modlitwy po czytaniach — I. zbawienie przewyższa stworzenie¹³¹, III. zbawienie pogan¹³²; Błogosławieństwo wody chrzcielnej — zapowiedzi chrztu¹³³; Alleluja Zielonych Świąt — wzywanie Ducha Świętego¹³⁴.

B. Rytuał Rzymski

Przeszedł po II Soborze Watykańskim o wiele większe przemiany niż Mszał Rzymski, niemniej zawiera w sobie dziedzictwo średnich wieków. Chrzcielne namaszczenie krzyżem — wszczępienie w Chrystusa, kapłana, proroka i króla¹³⁵.

¹¹⁸ Mszał Rzymski dla diecezji polskich. Poznań 1986, s. [16] n. 7. [Cytuje: MR.]

¹¹⁹ MR, s. 84*; KKK 857, 1575.

¹²⁰ MR, s. 103*; KKK 1012.

¹²¹ MR, s. 18*; KKK 335.

¹²² MR, s. 307*; KKK 1037.

¹²³ MR, s. 308*; KKK 1353.

¹²⁴ MR, s. 310*; KKK 1333.

¹²⁵ MR, s. 310*; KKK 335, 1383, 1402.

¹²⁶ MR, s. 311*; KKK 1274.

¹²⁷ MR, s. 267; KKK 277.

¹²⁸ MR, s. 273; KKK 1742.

¹²⁹ MR, s. 137; KKK 63, 839.

¹³⁰ MR, s. 159, 161; KKK 412, 631, 647.

¹³¹ MR, s. 168; KKK 349.

¹³² MR, s. 169; KKK 528.

¹³³ MR, s. 174–175; KKK 1217–1219, 1221.

¹³⁴ Lektionarz Mszalny. Tom II: Okres Wielkiego Postu. Okres Wielkanocny, Poznań – Warszawa 1973, s. 433; KKK 2671.

¹³⁵ Obrzędy chrztu dzieci według Rytuału Rzymskiego, Katowice 1972, s. 51; KKK 1241.

Modlitwy przy konających — dusza stworzona przez Ojca, odkupiona przez Syna, uświęcona przez Ducha, ogląda po śmierci twarzą w twarz swego Odkupiciela¹³⁶. Litania do Wszystkich Świętych: *Od nagłej i niespodziewanej śmierci wybaw nas Panie* — zachęta do przygotowania na śmierć¹³⁷. Obrzędy pogrzebu: *Niech aniołowie zawiodą cię do raju* — wezwanie aniołów¹³⁸.

C. Liturgia Godzin

W treści swej jest biblijna przez Psalterz oraz pierwsze czytania, a patrystyczna dzięki drugim czytaniom. Średniowiecze dochodzi w niej do głosu przede wszystkim w hymnach i antyfonach. *Katechizm Kościoła Katolickiego* powołuje się na cztery hymny i antyfony.

Hymn drugich nieszporów niedzieli II i IV tygodnia: *O Światłości Trójco Święta* — światłość i jedność Trójcy Świętej¹³⁹. Hymn *Ciebie Boże chwalimy* — wiara Kościoła¹⁴⁰. Hymn *O Stworzycielu Duchu przyjdź* — Duch Święty Stworzyciel, *palec prawicy Ojca*¹⁴¹. Hymn *Sztandary Króla się wznoszą* — Krzyż Królestwem Bożym, uwielbienie Krzyża¹⁴².

Antyfona pieśni Zachariasza 1 stycznia *Cudowna tajemnica objawiła się dzisiaj* — prawdziwy Bóg i prawdziwy Człowiek¹⁴³; pierwsza antyfona drugich nieszporów 1 stycznia *O cudowna wymiano!* — Wcielenie darem Bóstwa¹⁴⁴; antyfona pieśni Maryi drugich nieszporów 6 stycznia *Błogostawione tono, które Cię nosiło, Chryste* — Jezus Synem Bożym¹⁴⁵; antyfona *O święta Uczto* — owoce Komunii św.¹⁴⁶

2. Liturgie Wschodnie

Korzeniami tkwią w starożytności, ale chociaż noszą niekiedy imiona Ojców Kościoła, św. Bazylego Wielkiego, św. Jana Złotoustego, to jednak postać, na którą

¹³⁶ Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo, Katowice 1978, s. 126–127; KKK 1020.

¹³⁷ *Collectio Rituum continens excerpta e Rituali Romano Ecclesiis Poloniae adaptato*, Katowice 1963, s. 318; KKK 1014.

¹³⁸ Obrzędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, Katowice 1977, s. 60; KKK 335.

¹³⁹ *Liturgia Horarum iuxta Ritum Romanum. Editio typica altera, Vol. III: Tempus per annum. Hebdomadae I–XVII*, Citta del Vaticano 1986, s. 736, 997; *Vol. IV: Tempus per annum. Hebdomadae XVIII–XXXIV*, Citta del Vaticano 1987, s. 686, 947. [Cytuje: LH.]; KKK 257.

¹⁴⁰ *Liturgia Horarum iuxta Ritum Romanum. Editio typica altera, Vol. I: Tempus Adventus. Tempus Nativitatis*, Citta del Vaticano 1985, s. 556–558; *Liturgia Horarum iuxta Ritum Romanum. Editio typica altera, Vol. II: Tempus Quadragesimae. Sacrum Triduum Paschale. Tempus Paschale*, Citta del Vaticano 1986, s. 862–864; *Vol. III: j.w., s. 568–569; Vol. IV, j.w., s. 518–519; KKK 168.*

¹⁴¹ LH II, s. 769, 834, 852; KKK 291, 700.

¹⁴² LH II, s. 329; Vol. IV, s. 1207; KKK 550, 617.

¹⁴³ LH I, s. 419; KKK 469.

¹⁴⁴ LH I, s. 422; KKK 526.

¹⁴⁵ LH I, s. 459; KKK 528.

¹⁴⁶ LH III, s. 542; KKK 1402.

powołuje się *Katechizm Kościoła Katolickiego* liturgia na przykład św. Jana Złotoustego otrzymała w wiekach VIII–XI.¹⁴⁷

A. Liturgia św. Jana Złotoustego

Katechizm Kościoła Katolickiego opiera się na hymnie, anaforze i przygotowaniu do Komunii św.: hymn *Cherubikon* — wezwanie aniołów¹⁴⁸; anafora — Bóg niepojęty, niewypowiedziany, niewidzialny i nieuchwytny¹⁴⁹, Chrystus ofiarnik i żertwa¹⁵⁰; Przygotowanie do Komunii św. — wierność i pokora¹⁵¹.

B. Liturgia Bizantyjska

Katechizm Kościoła Katolickiego powołuje się na *Tropariony*, *Kontakiony* oraz *Euchologie*.

Tropariony: *O monoghenis* — wcielenie *jednego z Trójcy Świętej*, męka, śmierć, zbawienie¹⁵²; na Wniebowzięcie — zaśnięcie Bogurodzicy Dziewicy, Orędowniczki, połączeniem ze źródłem życia¹⁵³; na Wielkanoc — Śmierć Chrystusa zwycięstwem nad śmiercią, Zmartwychwstanie ożywieniem umarłych¹⁵⁴; na jutrznię niedzielną — panowanie Ducha Świętego nad życiem¹⁵⁵; na nieszpory Pięćdziesiątnicy — Duch źródłem wszelkiego dobra¹⁵⁶, darem¹⁵⁷, wszędzie obecny i napełniający wszystko¹⁵⁸.

Kontakiony: Na Przemienienie — chwała Przemienienia dowodem dobrowolnej męki¹⁵⁹; kontakion Romana Piewcy — tajemnica Bożego Narodzenia¹⁶⁰.

Euchologion: rozgrzeszenie — tajemnica przebaczenia¹⁶¹; święcenia kapłańskie — dar Ducha Świętego¹⁶².

¹⁴⁷ H. Paprocki, Jan Chryzostom, Jan Złotousty, św. IV. Liturgia. EK, T. VII, k. 769–770.

¹⁴⁸ KKK 335.

¹⁴⁹ KKK 42.

¹⁵⁰ KKK 1137.

¹⁵¹ KKK 1386.

¹⁵² KKK 469.

¹⁵³ KKK 966.

¹⁵⁴ KKK 638.

¹⁵⁵ KKK 703.

¹⁵⁶ KKK 291.

¹⁵⁷ KKK 732.

¹⁵⁸ KKK 2671.

¹⁵⁹ KKK 555.

¹⁶⁰ KKK 525.

¹⁶¹ KKK 1481.

¹⁶² KKK 1587.

C. Liturgia Syryjska

Katechizm Kościoła Katolickiego sięga do antiocheńskiej epiklezy poświęcenia *myronu* — zesłanie Ducha Świętego na olej¹⁶³. Dwukrotnie powołuje się na syryjsko-antiocheńskie *Hymnarium* — niedziela dniem początku stworzenia i Zmartwychwstania¹⁶⁴. *Fanqith* — Komunia zadatkiem życia i zmartwychwstania¹⁶⁵.

* * *

Katechizm Kościoła Katolickiego opiera się na liturgii zachodniej i wschodniej we wszystkich czterech swych częściach. I. Wiara: o Bogu jednym w trzech Osobach, Słowie Wcielonym, Odkupieniu, Najświętszej Maryi Pannie, Kościele i rzeczach ostatecznych. II. Sakramenty: o Chrystusie — Kapłanie i Ofierze, o niedzieli, o bierzmowaniu, Komunii św., pokucie i kapłaństwie. III. Przykazania: urząd pasterski Apostołów, wolność darem łaski. IV. Modlitwa: wezwanie Ducha Świętego.

IV. PIŚMIENICTWO

Dzieła autorów średniowiecznych powoływane w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* dadzą się podzielić na budujące i teologiczne, przy czym nadspodziewanie częste sięganie do spuścizny św. Tomasza z Akwinu skłania do wyodrębnienia tomizmu w osobny rozdział.

1. Pisma budujące

Przypisywane Tomaszowi a Kempis (1379–1471) dziełko *O naśladowaniu Chrystusa* przytoczone jest tylko raz, jako bezimiennego autora, ku zachęcie do przygotowania na śmierć¹⁶⁶.

Św. Dominik (ok. 1175–1221) umierając zapewnił braci o swym wstawiennictwie¹⁶⁷.

Św. Franciszek z Asyżu (1181–1226) w swym napomnieniu winą za ukrzyżowanie Chrystusa Pana obarczył każdego grzesznika¹⁶⁸, w pieśni stworzeń wyraził ich wzajemną *solidarność*, gdyż mają tego samego Stwórcę i istnieją na jego chwałę¹⁶⁹, a wielbiąc Boga przez *siostrę naszą śmierć cielesną* przypomniał obowiązek przygotowania się na nią¹⁷⁰.

¹⁶³ KKK 1297.

¹⁶⁴ KKK 1167.

¹⁶⁵ KKK 1391.

¹⁶⁶ KKK 1014; J. Żukowicz SJ [red.], *O naśladowaniu Chrystusa*, Kraków 1986, s. 7–8.

¹⁶⁷ KKK 956, za Jordanem z Saksonii († 1237): *Libellus de principiis Ordinis praedicatorum*.

¹⁶⁸ KKK 598.

¹⁶⁹ KKK 344.

¹⁷⁰ KKK 1014.

Guigo Kartuz (1188) widział oparte na Słowie Bożym życie modlitwy jako: czytanie, rozmyślanie, modlitwę i kontemplację¹⁷¹. Św. Joanna d'Arc (1412–1431) wyznała na procesie jedność Chrystusa i Kościoła: *Uważam, że Jezus Chrystus i Kościół stanowią jedno, i nie należy robić z tego trudności*¹⁷² oraz swoje pragnienie życia w łasce: *Zapytana, czy sądzi, że jest w stanie łaski Bożej, odpowiada: Jeśli nie jestem, oby Bóg zechciał mnie do niego wprowadzić; jeśli jestem, oby Bóg zechciał mnie w nim zachować*¹⁷³. Mówiła w duchu wiary: *Na pierwszym miejscu trzeba służyć Bogu*¹⁷⁴. Ostatnim słowem konającej na stosie było: *Jezu!*¹⁷⁵

Św. Katarzyna ze Sieny (1347–1380). Jej *Dialogi* przytoczone są na dowód, iż różnice między ludźmi zamierzone są przez Boga¹⁷⁶, że Bóg wezwał człowieka do udziału w swym życiu¹⁷⁷ i że wszystko czyni z miłości dla zbawienia ludzi¹⁷⁸.

Św. Mikołaj z Flue (1417–1487) modlił się o dobre użytkowanie rzeczy stworzonych¹⁷⁹.

Symeon, prawosławny arcybiskup Tesaloniki († 1429), oparł pożegnanie zmarłego na jedności z żywymi¹⁸⁰.

2. Pisma teologiczne

Św. Anzelm z Canterbury (1033–1109) rzucił światło na zagadnienie wzajemnego odniesienia wiary i rozumu odkrywając zasadę: *Wiara szuka zrozumienia*¹⁸¹.

Św. Bernard z Clairvaux (1090–1153): Chrześcijaństwo religią Słowa Bożego Wcielonego i Żyjącego¹⁸², pierwiastek Boski i ludzki w Kościele¹⁸³.

Św. Bonawentura (ok. 1217–1274): Bóg stworzył świat, by ukazać swą chwałę i jej udzielić¹⁸⁴, objawienie *Dziesięciorga Przykazań* było konieczne¹⁸⁵.

Hugo od Św. Wiktora (1096–1141): Pismo Święte jest jedną księgą, Chrystusem¹⁸⁶.

¹⁷¹ KKK 2654.

¹⁷² KKK 795; Catechismus Catholicae Ecclesiae, Citta del Vaticano 1997, [Cytuję: CCE] n. 795: „Et eius est opinio quod totum est unum de Domino nostro et de Ecclesia, et quod de hoc non debet fieri ulla difficultas”.

¹⁷³ KKK 2005; CCE 2005: „Interrogata an sciat quod ipsa sit in gratia Dei: Respondit: «Si ego non sim, Deus ponat me; si ego sim, Deus me teneat in illa»”.

¹⁷⁴ KKK 223; CCE 223: „primus cui praestatur servitium”.

¹⁷⁵ KKK 435; CCE 435: „Jesu”.

¹⁷⁶ KKK 1937.

¹⁷⁷ KKK 356.

¹⁷⁸ KKK 313.

¹⁷⁹ KKK 226.

¹⁸⁰ KKK 1690.

¹⁸¹ KKK 158.

¹⁸² KKK 108.

¹⁸³ KKK 771.

¹⁸⁴ KKK 293.

¹⁸⁵ KKK 2071.

¹⁸⁶ KKK 134.

3. Pisma św. Tomasza z Akwinu

Zasługują na osobne omówienie w kolejności występowania w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, gdyż przytacza je 62 razy. Częściej powołuje się tylko na *Kodeks Prawa Kanonicznego*, zależny od średniowiecznego *Corpus Iuris Canonici*.

A. Wiara

Pierwszą przyczynę i ostateczny cel wszystkiego *wszyscy nazywają Bogiem*¹⁸⁷; człowiek potrzebuje objawienia nawet do poznania naturalnych prawd religijnych i moralnych¹⁸⁸; mówimy kim Bóg nie jest i jakie są powiązania innych bytów z Bogiem¹⁸⁹; Pismo Święte zostało otwarte po męce Chrystusa Pana¹⁹⁰; wszystkie znaczenia Pisma Świętego opierają się na znaczeniu dosłownym¹⁹¹; akt wiary to współdziałanie łaski, woli i rozumu¹⁹²; pewność wiary przewyższa pewność rozumową¹⁹³; wiara początkiem życia wiecznego¹⁹⁴; wiara przez słowa obejmuje rzeczywistość¹⁹⁵; wiara przedsmakiem widzenia uszczęśliwiającego¹⁹⁶; wszechmoc Boża jest uporządkowana¹⁹⁷; Bóg stwarza z miłości¹⁹⁸; Bóg zawsze może stworzyć coś lepszego¹⁹⁹; zło fizyczne istnieje w stworzeniu jeszcze niedoskonałym²⁰⁰; Bóg nie jest przyczyną zła moralnego²⁰¹; aniołowie współdziałają we wszystkim, co dla nas dobre²⁰²; ludzkość jest w Adamie jak jedno ciało jednego człowieka²⁰³; Bóg dopuszcza zło, aby wyprowadzić zeń większe dobro²⁰⁴; motywem wcielenia uczestnictwo ludzi w Bóstwie²⁰⁵; Maryja zgodziła się na wcielenie w imieniu całej ludzkiej natury²⁰⁶; Przemienienie Pańskie objawieniem całej Trójcy Świętej²⁰⁷; Przemienienie Pańskie zapowiedzią naszego zmartwychwstania²⁰⁸; Bóg zachował ciało Chrystusa Pana od zniszczenia²⁰⁹; Głowa i członki są jedną osobą mistycz-

¹⁸⁷ STh I, 2, 3; KKK 34.

¹⁸⁸ STh I, 1, 1; KKK 38.

¹⁸⁹ Summa contra gentiles I, 30; KKK 43.

¹⁹⁰ Expositio in Psalmos, 21, 11; KKK 112.

¹⁹¹ STh I, 1, 10 ad 1; KKK 116.

¹⁹² STh II–II, 2, 9; KKK 155.

¹⁹³ STh II–II, 171, 5 ad 3; KKK 157.

¹⁹⁴ STh II–II, 4, 1; KKK 163.

¹⁹⁵ STh II–II, 1, 2 ad 2; KKK 170.

¹⁹⁶ Compendium theologiae I, 2; KKK 184.

¹⁹⁷ STh I, 25, 5 ad 1; KKK 271.

¹⁹⁸ In libros sententiarum, 2, prologus; KKK 293.

¹⁹⁹ STh I, 25, 6; KKK 310.

²⁰⁰ Summa contra gentiles, III, 71; KKK 310.

²⁰¹ STh I–II, 79, 1; KKK 311.

²⁰² STh I, 114, 3 ad 3; KKK 350.

²⁰³ Quaestiones disputatae de malo, 4, 1; KKK 404.

²⁰⁴ STh III, 1, 3 ad 3; KKK 412.

²⁰⁵ Opusculum 57 in festo Corporis Christi, 1; KKK 460.

²⁰⁶ STh III, 30, 1; KKK 511.

²⁰⁷ STh III, 45, 4 ad 2; KKK 555.

²⁰⁸ STh III, 45, 4 ad 2; KKK 556.

²⁰⁹ STh III, 51, 3; KKK 627.

nią²¹⁰; doprowadzanie do wiary zadaniem każdego wierzącego²¹¹; w Kościele istnieje wspólnota dóbr duchowych²¹².

B. Sakramenty

Sakramenty budują Kościół²¹³; sakrament urzeczywistnia się przez moc Bożą²¹⁴; przypomina mękę, ukazuje łaskę, zapowiada chwałę²¹⁵; podobieństwo etapów życia duchowego do życia przyrodzonego w siedmiu sakramentach²¹⁶; celem sakramentów Eucharystia²¹⁷; charakter bierzmowania umacnia do publicznego wyznawania wiary²¹⁸; wiele dzieci mocą Ducha Świętego walczyło aż do męczeństwa²¹⁹; w Eucharystii obecne jest prawdziwe ciało i prawdziwa krew Chrystusa Pana²²⁰; sam Chrystus prawdziwym kapłanem, inni jego sługami²²¹; kapłan Nowego Prawa działa mocą i w imieniu Chrystusa Pana²²².

C. Przykazania

Jedynie Bóg nasycy pragnienie szczęścia²²³; cel nie uświęca środków²²⁴; kochać, to chcieć dla kogoś dobra²²⁵; uczucia są dobrowolne²²⁶; roztropność prawą zasadą działania²²⁷; grzech słowem, czynem lub pragnieniem przeciwko prawu wiecznemu²²⁸; grzech śmiertelny z natury sprzeciwia się miłości Boga lub bliźniego²²⁹; prawo ludzkie zgodne z rozumem pochodzi od prawa wiecznego²³⁰; prawo jest rozporządzeniem rozumu ogłoszonym dla dobra wspólnego²³¹; prawo naturalne światłem rozeznania, co trzeba czynić, a czego unikać, danym stworzeniu przez Boga²³²; Stare Prawo dawało przykazanie miłości, ale nie dawało Ducha Świętego,

²¹⁰ STh III, 48, 2 ad 1; KKK 795.

²¹¹ STh III, 71, 4 ad 3; KKK 904.

²¹² Expositio in Symbolum Apostolicum, 10; KKK 947.

²¹³ STh III, 64, 2 ad 3; KKK 1118.

²¹⁴ STh III, 68, 8; KKK 1128.

²¹⁵ STh III, 60, 3; KKK 1130.

²¹⁶ STh III, 65, 1; KKK 1210.

²¹⁷ STh III, 65, 3; KKK 1211. — S. Th. III, 73, 3; KKK 1374.

²¹⁸ STh III, 72, 5 ad 2; KKK 1305.

²¹⁹ STh III, 72, 8 ad 2; KKK 1308.

²²⁰ STh III, 75, 1; KKK 1381.

²²¹ In epistolam ad Hebraeos, 7, 4; KKK 1545.

²²² STh III, 22, 4; KKK 1548.

²²³ Expositio in Symbolum Apostolicum, 1; KKK 1718.

²²⁴ Collationes in decem praecepta, 6; KKK 1759.

²²⁵ STh I-II, 26, 4; KKK 1766.

²²⁶ STh I-II, 24, 1; KKK 1767.

²²⁷ STh II-II, 47, 2; KKK 1806.

²²⁸ STh I-II, 71, 6; KKK 1849.

²²⁹ STh I-II, 88, 2; KKK 1856.

²³⁰ STh I-II, 93, 3 ad 2; KKK 1902.

²³¹ STh I-II, 90, 1; KKK 1951. — STh I-II, 90, 4; KKK 1976.

²³² Collationes in decem praecepta, 1; KKK 1955.

rozlewającego miłość w sercach²³³; rady ewangeliczne usuwają przeszkody w rozwoju miłości²³⁴; cześć obrazów skierowana jest do przedstawianych osób²³⁵; niedziela uczczeniem Boga za stworzenie świata²³⁶; w samoobronie zamierzone jest zachowanie życia, a nie śmierć napastnika²³⁷; miłość samego siebie podstawową zasadą moralności²³⁸; gniew, czyli pragnienie odwetu, jest niedozwolony, dobre jest naprawienie wady i zachowanie sprawiedliwości²³⁹; zaufanie podstawą ludzkiego współżycia, obowiązek mówienia prawdy²⁴⁰.

D. Modlitwa

Ojciec nasz uczy modlitwy i urabia jej ducha²⁴¹; jest najdoskonalszą modlitwą²⁴².

* * *

Katechizm Kościoła Katolickiego szczerze korzystał ze średniowiecznego piśmiennictwa, zarówno budującego, jak teologicznego, pierwsze miejsce we wszystkich czterech swych częściach oddając spuściźnie św. Tomasza z Akwinu.

I. Wiara: Boże objawienie, wiara, Bóg Jeden w trzech Osobach, Stwórca, podnoszący do porządku nadprzyrodzonego, Słowo Wcielone, Odkupienie, Kościół.

II. Sakramenty: sakramentologia ogólna, Bierzmowanie, Eucharystia, Kapłaństwo.

III. Przykazania: podstawy moralności, przykazanie I (kult Boga i Świętych), V i VIII.

IV. Modlitwa: *Ojciec nasz* jest najdoskonalsza, uczy modlitwy i urabia jej ducha; rozwój modlitwy.

ZAKOŃCZENIE

Średniowiecze obecne jest w trzech pierwszych częściach *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, poświęconych kolejno wierze, sakramentom i przykazaniom. Poza kilku przytoczeniami nieobecne jest w części czwartej, poświęconej modlitwie.

²³³ STh I-II, 107, 1; KKK 1964.

²³⁴ STh II-II, 184, 3; KKK 1973.

²³⁵ STh II-II, 81, 3 ad 3; KKK 2132.

²³⁶ STh II-II, 122, 4; KKK 2176.

²³⁷ STh II-II, 64, 7; KKK 2263.

²³⁸ STh II-II, 64, 7; KKK 2264.

²³⁹ STh II-II, 158, 1 ad 3; KKK 2302.

²⁴⁰ STh II-II, 109, 3, tamże ad 1; KKK 2469.

²⁴¹ STh II-II, 83, 9; KKK 2763.

²⁴² STh II-II, 83, 9; KKK 1774.

Kolejności części odpowiada częstotliwość opierania się na źródłach średniowiecznych: największa w części o wierze, mniejsza w części o sakramentach, jeszcze mniejsza w części o przykazaniach, niemal nieobecna w części o modlitwie.

	WIARA KKK 26–1066	SAKRAMENTY KKK 1067–1698	PRZYKAZANIA KKK 1699–2557	MODLITWA KKK 2558–2865
NAUCZANIE	29	9	0	0
PRAWO	30	55	29	0
LITURGIA	29	14	1	1
DZIEŁA	29	11	17	3
	117	89	47	4

Średniowieczne nauczanie Kościoła, prawo kanoniczne, liturgia i piśmiennictwo, żywe są w następujących zagadnieniach *Katechizmu Kościoła Katolickiego*:

I. Wyznanie wiary: Boże objawienie, kanon Pisma Świętego, wyznanie wiary, Bóg Jeden w Trzech Osobach, Stwórca i podnoszący do porządku nadprzyrodzonego, Słowo Wcielone, Odkupienie, Kościół, Maryja, Rzeczy ostateczne.

II. Celebracja misterium chrześcijańskiego: sakramentologia ogólna, Chrzest, Bierzmowanie, Eucharystia, Pokuta, Namaszczenie chorych, Kapłaństwo, Małżeństwo.

III. Życie w Chrystusie: podstawy moralności, Przykazanie Boże I, II, III, V, VI, VIII.

IV. Modlitwa chrześcijańska: Modlitwa Pańska, wzywanie Ducha Świętego.

Katechizm Kościoła Katolickiego nie opiera się na średniowiecznej nauce o Łasce Bożej, o Przykazaniach Bożych IV, VII, IX i X, wreszcie o modlitwie. Nie ulega «reakcji antyariańskiej» ani «kontrreformacji». Nie stosuje w teologii metody neoscholastycznej, lecz pozytywną dziejowo-zbawczą, a jednak jest bardzo «Tomistyczny».

MEDIUM AEVUM IN CATECHISMO CATHOLICAE ECCLESIAE

SUMMARIUM

Ioannes Paulus Papa II Constitutione Apostolica *Fidei depositum* diei 11 Octobris 1992 anni *Catechismum Catholicae Ecclesiae* post Concilium Oecumenicum Vaticanum II instauratum publici iuris fecit, in quattuor partes divisum: I. Professio fidei, II. Mysterii Christiani celebratio, III. Vita in Christo, IV. Oratio Christiana.

Medium aevum tempus est inter Ecclesiae Patres et sic dictam *Reformationem*, a saeculi VIII medio ad saeculi XVI initia, quo ex tempore quattuor praesertim fontes prostant: 1. Ecclesiae Magisterium, 2. Ius Canonicum, 3. Sacra Liturgia, 4. Opera ascetica et theologica, in quibus Sanctus Thomas Aquinas praeeminet.

Decrescens Medii Aevi praesentia sequente tabula illustratur:

	I. FIDES CCE 26–1066	II. SACRAMENTA CCE 1067–1698	III. PRAECEPTA CCE 1699–2557	IV. ORATIO CCE 2558–2865
MAGISTERIUM	29	9	0	0
IUS	30	55	29	0
LITURGIA	29	14	1	1
OPERA	29	11	17	3
	117	89	47	4

Inspiratio Medii Aevi varias theologicas quaestiones *Catechismi Catholicae Ecclesiae* penetrare videtur:

I. Professio fidei: Revelatio Divina, Canon Scripturae Sacrae, Fidei professio, Deus Unus in natura et Trinus in Personis, creans et elevans ad ordinem supernaturalem, Verbum Incarnatum, Redemptio, Ecclesia, Maria, Novissima.

II. Mysterii Christiani celebratio: sacramenta in communi, Baptismus, Confirmatio, Eucharistia, Paenitentia, Unctio infirmorum, Ordo, Matrimonium.

III. Vita in Christo: principia moralia, Decalogi Praecepta I, II, III, V, VI, VIII.

IV. Oratio Christiana: Oratio Dominica, Spiritus Sancti invocatio.

Catechismus Ecclesiae Catholicae in theologia Gratiae, IV, VII, IX et X Decalogi Praecepti, tandem orationis christiane, Medii Aevi fontibus minime nititur. *Reactione antiariana* neque *Contreformatione* dirigitur, methodum *neoscholasticam* non sequitur, attamen intime *Thomisticus* est.

FILOZOFIA ŚREDNIOWIECZA W ENCYKLICE JANA PAWŁA II *FIDES ET RATIO* 1998

Tr e ś ć: — Wstęp. — I. Początki filozofii chrześcijańskiej. — II. Platonizm wczesnochrześcijański. — III. Św. Augustyn. — IV. Św. Anzelm z Canterbury. — V. Powstanie uniwersytetów. — VI. Św. Bonawentura — VII. Św. Albert Wielki. — VIII. Św. Tomasz z Akwinu. — IX. Okres końcowy średniowiecza. — Zakończenie. — Zusammenfassung.

WSTĘP

Nowa encyklika na temat filozofii ze strony Kościoła była dawno oczekiwana. Przypuszczano, iż ukaże się ona w setną rocznicę wydania encykliki *Aeterni Patris*, a więc w roku 1979. Trzeba było odczekać jeszcze 19 lat, aby encyklikę Jana Pawła II zaczynającą się od słów *Fides et ratio* datować na 14 września 1998 roku¹. Od momentu jej wydania jest ona przedmiotem starannej lektury, szczególnie ze strony filozofów, jak i teologów².

¹ Jan Paweł, Encyklika *Fides et ratio*, Libreria Editrice Vaticana 1998. W tym samym roku ukazały się wydania tejże encykliki w Krakowie w następujących wydawnictwach: Archidiecezji Krakowskiej Św. Stanisława BM, Znak, Księży Sercanów, w wydawnictwie „M” oraz Poznaniu w Pallottinum, a w 1999 r. w Tarnowie w wydawnictwie „Biblos”. Por. *Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego* 1 (1999).

² Ankieta na temat encykliki *Fides et ratio*. B. Chwedończuk, B. Dembowski, T. Gadacz, J.W. Gałkowski, A. Grzegorzyc, J. Hołówka, S. Morawski, E. Nieznański, J. Salij, B. Stanoś, M. Środa, J. Woleński, J. Życiński, *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria* 1998 nr 4(28), s. 6–55.

— Polska filozofia wobec encykliki *Fides et ratio*. Toruń 19–21.04.1999 — materiały z konferencji, pod red. Mariana Grabowskiego, Toruń 1999.

— Walter Kasper, „Interventionen” des Lehramtes auf dem Gebiet der Philosophie, *L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache*, 11.12.1998 Nr 50, s. 10.

— Joseph Kardinal Ratzinger, Die Lehre der Kirchenväter in der Enzyklika *Fides et ratio*, *L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache*, 2.04.1999, Nr 15/15, s. 10 i 1.

— Angelo Marchesi, *Fides et ratio*. Critiche e controcritiche, *Aquinas* a. XLII, fasc. 3, 1999, s. 581 nn.

— *Fides et ratio*. Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie, pr. zb. pod red. I. Decca, Wrocław – Oleśnica 1999.

— Rozum i wiara mówią do mnie. Wokół encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*, pr. zb. pod red. K. Mądela SJ. Kraków 1999.

— Prawda wobec rozumu i wiary. Wykłady otwarte poświęcone encyklice *Fides et ratio*, zorganizowane w okresie Wielkiego Postu 1999, red. S. Rabej, Opole 1999.

Po pierwszych wypowiedziach pojawiają się szersze studia, poświęcone zawartej tam problematyce stosunku rozumu do wiary filozofii do teologii, miejsca filozofii chrześcijańskiej w dziejach ludzkości³. Moje opracowanie nawiązuje do tych tendencji.

I. POCZĄTKI FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Encyklika *Fides et ratio* Jana Pawła II jest w zasadzie poświęcona wzajemnym relacjom wiary i rozumu⁴. W tym aspekcie dokonuje przeglądu dziejów filozofii. Jest to spojrzenie charakterystyczne, w pełni zrozumiałe dla historyków filozofii, zajmujących się filozofią chrześcijańską. Encyklika zaczyna dzieje filozofii już od św. Pawła, mianowicie od jego wystąpienia na Areopagu w Atenach, co opisał św. Łukasz w *Dziejach Apostolskich* (17,18). Poświadczają one dysputę św. Pawła na Areopagu z *niektórymi z filozofów epikurejskich i stoickich*. Św. Paweł wykazał się w tej dyskusji znajomością stanowisk filozofii greckiej. Skorzystał tu z myśli filozoficznej greckiej i stanowiska tych filozofów, którzy przeciwstawiali się politeizmowi, kierując się bardziej ku boskiej transcendencji. To miał na uwadze rozpoczynając swoją mowę od słów „Nieznanemu Bogu”, napisu umieszczonego na ołtarzu ateńskiego Areopagu⁵.

Wczesne chrześcijaństwo bardzo ostrożnie i krytycznie podchodziło do filozofii greckiej. Były istotne różnice między filozofią greką a chrześcijaństwem. Filozofia grecka nie знаła pewnych pojęć, które niesło ze sobą Objawienie.

Chrześcijaństwo wprowadziło do filozofii zupełnie nowe pojęcia, m.in. Boga, stworzenia świata. Bóg w ujęciu Objawienia to nie tylko Absolut, lecz przede wszystkim Bóg Stwórca, który mocą swojej woli stworzył świat z niczego. Platonizm przyjmował Absolut — Boga, ale jako Demiurga, który wprowadzał ład w świecie, porządkując odwieczną materię. Inne ujęcie Boga miał neoplatonizm,

— Rozum i wiara (artykuły: L. Balter, J. Ratzinger, M. Kowalczyk, R. Forycki, O. Boulnois, A. Carrasco, A. Perzyński, A. Strukelj, A. Strumia, E. Babini), *Comp* 3 (1999), s. 3–126.

— Wokół *Fides et ratio* (artykuły: K. Tarnowski, D. Oko, T. Gadacz, P. Gutowski, Z. Krasnodębski, W. Stróżewski, J. Kielbasa, Z. Stawrowski, W. Bartkiewicz, E. Wolicka, J. Woleński, P. Sikora, T. Szubka), *Znak* 527(1999).

— F. Lawrence, Athens and Jerusalem. The contemporary. Problematic of Faith and Reason, *Gregorianum* 2 (1999), s. 223–244.

— R. Forycki, Wiara i rozum w świetle filozofii, *SW XXXVI* (1999), s. 203–212.

— P. Henrici, La Chiesa e la filosofia. In ascolto della *Fides et ratio*, *Gregorianum* 4 (1999), s. 635–644.

— H. Wistuba, Rozważania Ojca św. Jana Pawła II w encyklice *Fides et Ratio*, *SW XXXVI* (1999), s. 213–219.

— S. Pie – Ninot, La Enciclica *Fides et ratio* y la Teologia Fundamental; hacia una propuesta, *Gregorianum* 4 (1999), s. 645–676.

— J. Życiński, Metafizyczny fundament teologii, *Przegląd Uniwersytecki* 2 (1999), s. 5–6.

— Hans Waldenfels, „Mit zwei Flügeln”. Kommentar und Anmerkungen zur Enzyklika *Fides et ratio* Papst Johannes Paul II, Paderborn 2000.

³ Por. M. Tomaszewski SJ, Rozum i wiara w chrześcijańskim Średniowieczu, w: *Rozum i wiara mówią do mnie*, jw., s. 125–151.

⁴ FR 36–40.

⁵ Tamże 36; Por. P. Henrici, jw., s. 636.

według którego świat powstawał przez emanację rzeczy wywodzących się z Boga i uczestniczących w nim.

Bóg w filozofii chrześcijańskiej otrzymał wymiar osobowy. Podstawą takiego ujęcia była osobowa dusza zarówno w Bogu, jak i w człowieku. Ten bowiem jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Wiąże się to z nadaniem duszy personalistycznego charakteru. W starożytności dusza była raczej elementem przyrody, zasadą lub źródłem życia. W chrześcijaństwie uzyskała odmienne i wyższe wartości.

Ujęcie Boga w sposób transcendentálny i jako osoby, prowadziło do wyraźnego oddzielenia Boga od stworzonego świata, a zwłaszcza od człowieka. Nie ma tu jakiegoś zlewania się Absolutu z człowiekiem, jak to się działo w systemach neoplatonickich.

Ponadto filozofia grecka była kojarzona z pogaństwem i jako taka była niemożliwa do zaakceptowania przez chrześcijan pierwotnego Kościoła. Chrześcijanie mieli ponadto bardzo silną własną motywację, którą czerpali z wiary w Zmartwychwstałego Chrystusa. Dawało ona im wystarczającą odpowiedź na pytania o sens życia, a także o rolę, jaką u wielu ludzi pełniła filozofia życia.

Rozszerzające się chrześcijaństwo, jego kontakt z wyznawaną religią żydowską i pogańską, wymagało podjęcia obrony prawd wiary katolickiej. Niektóre prawdy np. wcielenie Chrystusa, zmartwychwstanie ciał, wymagały wsparcia rozumowego i uzasadnienia, iż nie są to prawdy logicznie sprzeczne.

Właściwych początków filozofii chrześcijańskiej Encyklika dopatruje się u św. Justyna (ok. 100 – ok. 166)⁶. Pochodził on z Nablus w Samarii. Interesował się wieloma kierunkami filozoficznymi. Na chrześcijaństwo nawrócił się w 133 r. Wytrwał w nim dzielnie do końca, umęczony w Rzymie. Napisał: *Apologie, Dialog z żydem Tryfonem*.

Jedną z jego charakterystycznych tez neoplatonickich, oparta na Ewangelii św. Jana to Chrystus Logos — Słowo, które oświeca każdego człowieka przychodzącego na świat (J 1,9).

Szerzej jednak Encyklika prezentuje poglądy św. Klemensa Aleksandryjskiego (ok. 150 – ok. 212–217). Pochodził z Aten. Studiował w Aleksandrii u Pantainosa. Swe poglądy filozoficzne zawarł w pismach: *Zachęta do Greków, Wychowawca, Kobierce*. Uważał, iż filozofia dawna była dla tamtejszych ludzi przygotowaniem na przyjęcie Chrystusa. Również i w Nowym Testamencie filozofia ma określone zadanie. Kieruje bowiem chrześcijan ku umiłowaniu mądrości i stanowi pomoc w obronie wiary⁷.

II. PLATONIZM WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKI

Spśród filozofów nawiązujących do myśli neoplatonickiej Encyklika wymienia Orygenes, Ojców Kapadockich i Dionizego Ps. Areopagite⁸.

⁶ FR 38. Por. O. Boulnois, Czysty rozum w granicach religii, *ComP* 3 (1999), s. 63.

⁷ FR 38.

⁸ Tamże 40; Por. M. Kowalczyk, Wzajemne oddziaływanie wiary i rozumu w uprawianiu teologii, *ComP* 2 (1999), s. 28.

Orygenes (ok. 185 – ok. 255) urodził się w Aleksandrii. Studiował u Ammoniusza Sakkasa. Po 231 r. założył nową szkołę w Cezarei Palestyńskiej. Za cesarza Decjusza był więziony i prześladowany.

Swoje poglądy filozoficzne podał w swych pismach: *O zasadach, Przeciw Celsusowi*.

W filozofii skłaniał się ku neoplatonizmowi. Filozofię traktował jako płaszczyznę do dialogu z poganami. Bóg w jego ujęciu jest transcendentny, abstrakcyjny. Przewyższa wszystko. Z tego powodu jest niepojęty. Można go jedynie pojąć negatywnie i pośrednio. Chrystus to Logos, mądrość Boża, zawierająca w sobie wszystkie idee stworzonego świata, od jedności do mnogości rzeczy. Świat jest stworzony przez Boga na sposób odwieczny, nie ma początku, podobnie jak Bóg. Ludzie to duchy, które odwróciły się od Boga i połączyły się z materią. Ich powrót do Boga dokonuje się na drodze poznania. Inne odpadłe duchy to demony. Dzieje świata zakończą się powrotem wszystkich rzeczy do Boga (*apokatastasis*). Wszyscy ludzie zostaną zbawieni, również szatan.

Do neoplatońskich poglądów nawiązywali Ojcowie Kapadoccy, wśród których czołowe miejsce zajmują: św. Grzegorz z Nazjanzu, św. Bazyli Wielki, św. Grzegorz z Nyssy.

Św. Grzegorz z Nazjanzu (329–390) jest w Encyklice wymieniony imiennie, obok św. Augustyna, w gronie wybitnych przedstawicieli Ojców Kościoła⁹. Św. Grzegorz studiował w Cezarei Kapadockiej, Aleksandrii i w Atenach. W wieku 30 lat przyjął chrzest, potem święcenia kapłańskie i biskupie. Wśród jego pism czołowe miejsce zajmują *Mowy teologiczne*.

Uważał, iż człowiekowi trudno wnikać w istotę Boga, aby go poznać. Jest to możliwe tylko na płaszczyźnie negatywnej, a więc że nie jest ciałem, materią. Prowadzi to do wniosku, iż jest bytem nieskończonym, wiecznym. Istnienie Boga można poznać rozumowo poprzez stworzony świat, który wskazuje na Boga jako na swego Stwórcę.

Św. Bazyli (330–379) pochodził z Cezarei Kapadockiej. Studiował w rodzinnym mieście, w Konstantynopolu i w Atenach. Po studiach przyjął chrzest i osiadł jako pustelnik na brzegu rzeki Irys koło Neocezarei Pontyjskiej. Wraz z Grzegorzem z Nazjanzu ułożył tu regułę zakonną, która stała się podstawą rozwoju życia monastycznego na Wschodzie.

Poglądy filozoficzne i teologiczne zawierają jego *Homilie o sześciu dniach stworzenia*. Opiera się na Objawieniu i przyjmuje, iż świat został stworzony przez Boga. Świat miał początek.

Św. Grzegorz z Nyssy (ok. 335–394) był bratem św. Bazylego. Po studiach długi czas przebywał wraz z matką i siostrą Makryną na pustelni koło Neocezarei. Później był biskupem Nyssy. Pozostawił wśród swoich pism: *Wielką mowę katechetyczną, Naukę Makryny o duszy i zmartwychwstaniu, O stworzeniu człowieka*.

W swych poglądach podejmował filozofię człowieka, stworzonego na obraz Boga. Umieściawiał go między światem duchów czystych a materią. Widział w nim istotę złożoną z ciała i duszy. Zasadą uduchowienia ludzkiego i przyszłej nieśmier-

⁹ FR 78.

telności człowieka jest jego dusza. Człowiek powinien podejmować wysiłek oczyszczenia się od zła, aby móc powrócić do Boga.

W sumie Ojcowie Kościoła zostali ocenieni w Encyklice pozytywnie. Ich zasługa polegała na przyjęciu zdobywczy rozumu, który był otwarty na transcendencję i Absolut, a ponadto potrafili do swojej filozofii włączyć istotne elementy poznania, które czerpali z Objawienia¹⁰.

Pseudo-Dionizy Areopagita. Podawał się za Dionizego, ucznia św. Pawła, który go miał nawrócić po kazaniu na Areopagu w Atenach (Dz 17,34). Z tego względu traktowano jego pisma prawie jak Pismo św. Dzieła jego musiałyby powstać w I wieku po Chrystusie. Kryteria wewnętrzne wskazują na czas późniejszy, mianowicie na ok. 500 r. W rzeczywistości pochodził prawdopodobnie ze środowiska mnichów syryjskich z połowy V wieku. Był pod dużym wpływem Proklosa († 485) i poglądów neoplatońskich. W IX w. pisma Dionizego a więc m. in. *O hierarchii niebieskiej*, *O hierarchii kościelnej*, *O imionach Bożych*, *O teologii mistycznej*, zostały przetłumaczone na łacinę. Cieszyły się ogromnym wpływem na Wschodzie i Zachodzie.

Bóg jest istotą najwyższą, ale tajemniczą i niedostępną dla poznania ludzkiego. Problem ten podejmuje Dionizy w zaginionym traktacie *O zasadach teologicznych*. Nie możemy Boga poznać, ani w konsekwencji bezpośrednio go nazwać. Aby coś powiedzieć o Bogu, trzeba stosować trójstopniową operację.

Pierwszy etap to tzw. teologia afirmatywna. Zgadamy się, w oparciu o Pismo św., że Bóg jest tym, czym jest, a więc Jeden, Troisty, Pan, Wszechmocny, Sprawiedliwy itp. Określenia te są jednak zaczerpnięte ze świata rzeczy i z tego względu nieadekwatne do określenia Boga.

Drugi etap to tzw. teologia negująca. Korzystając z pomocy języka odnoszącego się do rzeczy stworzonych, stosujemy do Boga określenia typu: Jedność, Panowanie, Moc. Aby móc te określenia odnieść do Boga, trzeba je zaprzeczyć, gdyż nie można np. użyć słowa „moc” w tym samym znaczeniu do Boga, jak i do stworzeń. Trzeba więc powiedzieć, że Bóg nie jest mocny w tym znaczeniu, w jakim to odnosi się do bytów stworzonych.

Trzeci etap to tzw. teologia symboliczna. Imiona i określenia przypisywane Bogu odnosi się do Boga w stopniu przenośnym i najwyższym. Nie można o Bogu powiedzieć czegoś, czego nie ma w Piśmie św. Tylko Bóg zna siebie i może dać się poznać tym, którzy go szukają. Bóg jest więc najwyższym bytem, najwyższą dobrocią, najwyższą mocą itp.

Do problematyki tej nawiązuje Dionizy również w swym traktacie *O teologii mistycznej*.

W swoim traktacie *O imionach Bożych* Dionizy wychodzi z założenia, iż Bóg posiada wiele imion. Podaje je Pismo św. Wymagają one interpretacji. Nie można o Bogu powiedzieć czegoś, czego nie ma w Piśmie św. Tylko Bóg zna siebie i może dać się poznać tym, którzy go szukają. Niektóre określenia Boga są zapożyczone od stworzeń. W pierwszym rzędzie Bóg jest Dobrem. Dionizy nawiązuje tu wyraźnie do idei Dobra Platona, który pisał o niej w dialogu *Rzeczypospolita*. Rzeczy uczestniczą w Bogu jako najwyższym Dobru. Dobra ziemskie zmierzają do

¹⁰ Tamże 41; Por. K. Tarnowski, *Fides et ratio*, pluralizm rozumu i nierozumu, *Znak* 527 (1999), s. 10.

Najwyższego Dobra. Świat Dionizego jest ustawiony hierarchicznie. Bóg jest światłem i jak słońce promieniuje dobrocią wobec każdej istności, poczynając od istot duchowych, a kończąc na materii. Światłem duchowym napełnia istoty duchowe, usuwając z nich błędy i niewiedzę, obdarzając je istnieniem, poznaniem i możliwością doznawania.

Bóg jest nie tylko dobry, lecz również piękny, miłościwy. W Bogu jako Pięknie tkwią pierwowzory wszystkich rzeczy. Bóg jako najwyższa miłość obdarzył istnieniem inne byty. Bóg jest też źródłem życia i mądrości. Jako najwyższe Życie jest źródłem życia w ogóle. W nim uczestniczy wszelkie życie. Bóg jako najwyższa mądrość jest źródłem mądrości wszelkich istot. W niej uczestniczą poprzez swe poznanie wszelkie inne istoty.

Istoty w świecie zostały uporządkowane przez Boga hierarchicznie. Każda z nich ma określone zadanie, które w ostateczności sprowadza się do tego, aby upodobnić się do swego źródła czyli zmierzać do doskonałości na wzór samego Boga, a następnie do zjednoczenia się z Nim. Zadanie to dokonuje się poprzez ruch ku górze i ku dołowi.

Ruch od góry ku dołowi polega na oświeceniu, przebóstwieniu i przekazywaniu mocy istotom niższym. Na samym szczycie jest Bóg jako natura najwyższa i pełna światła. Bóg wzorem słońca oświeca wszystkie inne istoty i przekazuje im „promienie swej dobroci”. Oświecenie kolejnych stopni następuje nie bezpośrednio przez Boga, lecz przez stopnie niższe.

Na każdym etapie hierarchii ma miejsce dążenie do upodobnienia się do Boga.

Ruchowi od góry odpowiada ruch od dołu do góry, czyli od najniższych stopni do najwyższego, do Boga. Znalazło to szczególny swój wyraz w misticzności.

Hierarchia w świecie została zakłócona przez grzech. Bóg wprawdzie oświeca istoty niższe, te jednak z racji nadużywania wolności wpadają w grzech i łączą się ze złem. W tej sytuacji światło Boże zamyka się dla nich. Możliwość powrotu zostaje zamknięta.

Powrót człowieka do Boga, zwłaszcza jego duszy, rozpoczyna się od poznania samego siebie. Dalsze etapy wiodą przez wiarę i Pismo św. Bóg bowiem jest ukryty i objawia się przez Pismo św. Kolejnym etapem jest modlitwa, poprzez którą dochodzi się do ekstazy, to jest stanu takiej miłości, która wyobcowuje samego siebie i ustawia człowieka wyłącznie na Boga. W ten sposób dusza osiąga stan przebóstwienia.

III. ŚW. AUGUSTYN

Największe znaczenie Encyklika przypisuje nauce św. Augustyna. *Synteza dokonana przez św. Augustyna* — pisze Jan Paweł II w Encyklice — *miała pozostać na całe stulecia najdoskonalszą formą refleksji filozoficznej i teologicznej znaną na Zachodzie*¹¹. Jest to bardzo wysoka ocena, sięgająca daleko poza starożytność, nawet w czasy współczesne¹².

¹¹ FR 40.

¹² Tamże 78; Por. F. Lawrence, jw., s. 227. M. Kowalczyk, jw., H. Wistuba, jw., s. 214; M. Tomaszewski, jw., s. 125–129.

Augustyn (354–430), urodzony w Tagaście, dzisiejszym Souk-Ahra w Algierii, W 388 r. powrócił do Afryki, został kapłanem, a potem biskupem Hippony. Pozostawił po sobie pisma o treści filozoficzno-teologicznej. Wymienię tylko ważniejsze: *O życiu szczęśliwym (De beata vita)*, *O porządku (De ordine)*, *O nieśmiertelności duszy (De immortalitate animae)*, *O jakości duszy (De quantitate animae)*, *O nauczycielu (De magistro)*, *O wolnej woli (De libero arbitrio)*, *Wyznania (Confessiones)*, *O Trójcy św. (De Trinitate)*, *O państwie Bożym (De civitate Dei)*.

Na swojej drodze filozoficznej przeszedł szereg etapów, poprzez elementy racjonalizmu, manicheizm, sceptycyzm, aż do neoplatonizmu.

Decydujące było zetknięcie się z neoplatonizmem. Szczególnie nauka o Logosie miała tu wpływowe znaczenie. Św. Augustyn zyskał przede wszystkim ideę niematerialnego, czysto duchowego światła. Bóg jest światłem, aby go poznać, człowiek musi wyzwolić się od zmysłów i cofnąć się do swego wnętrza, i stąd rozpocząć wznoszenie się ku Bogu. Augustyn zawdzięcza neoplatonizmowi rozróżnienie między bytem absolutnym a stworzonym. Przez neoplatonizm upewnił się, że rzeczywistość jest szersza, niż przyjmował, szersza o świat ducha, że poza nim istnieje jeszcze Bóg, ujmowany jako światło i prawda. Pozwoliło to na dostrzeżenie głębi problematyki, sensu wewnętrznego. W ślad za tym przekonał się, że zamiast racjonalizmu lepiej oprzeć się na wierze, a zamiast podzielać sceptycyzm, lepiej skorzystać z własnego doświadczenia.

Filozofię św. Augustyna można określić jako wybitnie teocentryczną. Bóg jest miejscem centralnym, wokół którego skupia się cała problematyka filozoficzna. Trzeba go rozumieć zarówno na płaszczyźnie filozoficznej, jak i w sensie czysto osobistym. *Bóg jest w nas bardziej wewnętrzny niż nasze własne wnętrze*¹³. Augustyn pisze: *Skoro szukam Pana mego, szukam życia szczęśliwego. Szukam Ciebie, aby żyła dusza moja*¹⁴.

Augustyn wychodzi do poznania Boga z wiary. Uważa, że trzeba dążyć do poznania i zrozumienia tego, w co się wierzy. Wiara nie zwalnia człowieka, aby zrezygnował z racjonalnego wyjaśnienia treści swej wiary. Droga do poznania Boga u św. Augustyna wiedzie przez poznanie Boga i samego siebie. W *Soliloquia* przyjmuje zasadę: *gdzie znalazłeś mnie, tam znalazłem Ciebie*¹⁵. Jest tu zaznaczona droga poznania Boga przez wewnętrzny świat przeżyć i doznań człowieka.

Bóg według św. Augustyna jest *Tym, który jest* (Wj 3,14). Bytowi boskiemu przysługuje najczystsza jedność, wieczność i niezmiennność. Bóg stworzył wszystkie rzeczy z niczego. Stworzenie jest aktem woli Bożej.

Rzeczy stworzone mają dwojaką egzystencję: realną, wynikającą z faktu ich stworzenia oraz idealną, jako istniejące w umyśle Boga. Bóg ma w sobie ideę każdego stworzenia. Stanowią w nim pierwowzory i prawzory rzeczy, które mają być stworzone. U Platona jako idee istniały one osobno, u św. Augustyna jako *rationes, formae*, ich miejscem jest Bóg lub Słowo Boże (*Logos*).

¹³ Augustinus, Confessiones III, 6, 11; PL 32, 688: „Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo”.

¹⁴ Tamże, X, 20, 29; PL 32, 791.

¹⁵ Augustinus, Soliloquia 30, PL 10, 889.

Bóg sam w sobie i dla siebie jest wiecznością. W stosunku do ludzi jest światłością i szczęśliwością.

Na drugim miejscu jest człowiek ze swoją duszą, w której przejawiają się najważniejsze czynności człowieka.

Człowiek *istnieje jak drzewa i kamienie, żyje jak rośliny, czuje jak zwierzęta, myśli jak aniołowie*¹⁶. Człowiek posiada wiele płaszczyzn wspólnych z otaczającym światem. Wyróżnia go jednak myślenie. Łączy się ze światem przez ciało, przez duszę jednak wyrasta ponad świat i materię.

Św. Augustyn wyróżnia dwa zasadnicze elementy: duszę i ciało. Pod wpływem tradycji platońskiej ciało oceniał negatywnie. Pod wpływem interpretacji biblijnej, chrześcijańskiej, dowartościował ciało i potraktował je jako element integralny człowieka. Ciało jest materią, a ta jest dobrem. *Wszelkie dobro jest od Boga, także materia*¹⁷.

Człowiek jest jednością powstałą ze złożenia ciała i duszy. Dusza u św. Augustyna jest nie tylko elementem doskonalszym od ciała, ale ponadto posiada własne, nieśmiertelne życie. Dzięki niej człowiek wie, że żyje i myśli. Stąd też człowiek według św. Augustyna to dusza posługująca się ciałem.

Dusza jest ściśle związana z prawdą, którą jest sam Bóg. Jest zwierciadłem odbijającym prawdę wieczną, która w końcu gwarantuje nieśmiertelność duszy.

Dusza kieruje nie tylko zespołem funkcji biologicznych, lecz jest również podstawą czynności poznawczych, mianowicie zmysłowych i umysłowych.

W poznawaniu zmysłowym św. Augustyn akcentuje potrzebę oddzielenia podmiotu od przedmiotu poznania. Przedmiot jest materialny. Podmiot jest natomiast duchowy.

Dusza jest również przyczyną poznania intelektualnego, w którym zawiera się nie tylko treść rzeczy, lecz prawda. Ta jest z natury niezmienna, wieczna. Umysł nie może tych prawd odkrywać w rzeczach, które są przygodne. Nie może też być sam ich źródłem, gdyż sam jest zmienny, wobec tego wydaje sąd prawdziwy. Pozwala to wnioskować, iż umysł musi pozostawać w kontakcie z bytem niezmiennym i wiecznym — Bogiem.

Tu tkwią źródła Augustyna doktryny iluminacji, oświecenia człowieka przez Boga. Dusza ludzka nie jest zdolna do poznania prawdy mocą własnej natury, lecz jedynie dzięki oświeceniu Bożemu, stosownie do słów z Ewangelii św. Jana 1,9: *Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi*.

W Bogu, na wzór idei Platona, istnieją prawdy wewnętrzne, niezmiennie. Dzięki oświeceniu dochodzą one do duszy człowieka. I dlatego św. Augustyn zachęca: *Wejść w samego siebie, we wnętrzu człowieka mieszka prawda*¹⁸.

Rozum przez samą analizę swej świadomości odkrywa prawdy. Zmysły to tylko okazja pobudzająca umysł do odkrywania tych prawd w sobie. Podstawy pewności poznania mają charakter obiektywne. Ta pewność opiera się na intuicyjnym wglądzie w naszą świadomość, który potwierdza istnienie w nas wiecznych idei Boga.

¹⁶ Augustinus, Sermo 43, III ,4; PL 38, 255.

¹⁷ Augustinus, De natura boni, 18; PL 42, 557.

¹⁸ Augustinus, De vera religione 39, 72; PL 34, 154.

Niektórzy dopatrywali się w tym ujęciu ontologizmu, że świat poznaje się w istocie Bożej. Zarzut ten jest niesłuszny, co poświadczają wypowiedzi zawarte w *De Trinitate*. Rozróżnia tam *ratio inferior* od *ratio superior*. *Inferior* służy do poznawania świata i duszy, daje człowiekowi wiedzę. *Superior* służy do zdawania sobie sprawy z tego, iż każda rzecz jest naśladowaniem pierwowzoru, jaki znajduje się w Bogu.

Mówiąc o oświeceniu u św. Augustyna, szczególnie w odniesieniu do poznania Boga, należy zwrócić uwagę na nadprzyrodzony charakter iluminacji augustyńskiej. Augustyn dał tu podstawy do późniejszego mistycyzmu chrześcijańskiego w filozofii średniowiecznej.

Obraz człowieka, ukazany przez św. Augustyna, nastawiony jest na poszukiwanie wyższych wartości. Mimo powiązania z materią, ukierunkowany jest na wartości trwałe i wiekuiste. Szuka Absolutu. Ślad ma w sobie, ponieważ sam stanowi *imago Dei*, którego elementami są: umysł (pamięć), wiedza (inteligencja), miłość (wola).

Wszystkie rzeczy wyszły od Boga i do niego mają powrócić. Jest to myśl pochodzenia plotyńskiego, ujęta jednak przez św. Augustyna po chrześcijańsku.

Powrót jest możliwy i zapewniony, gdyż każdy byt stworzony, naznaczony jest śladem Bożym. Augustyn podkreśla obowiązek tego powrotu. Nie wolno nam pozostawać tylko przy stworzeniu i w nim spocząć, zapomnieć o celu ostatecznym Bogu. Stopnie powrotu prowadzą od zewnętrznych do wewnętrznych, od wewnętrznych przez duchowe, coraz wyżej. *Ponieważ uczyniłeś nas Boże dla siebie i niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie*¹⁹.

IV. ŚW. ANZELM Z CANTERBURY

Po okresie filozofii starożytnej, Encyklika charakteryzuje filozofię średniowieczną. Ujmuje ją również w aspekcie relacji wiary i rozumu.

Na czoło wysuwają się św. Anzelm, św. Bonawentura i św. Tomasz z Akwinu, Encyklika określa ich jako trzech wybitnych przedstawicieli filozofii średniowiecznej, którzy pozostawili po sobie wybitne dzieła myśli o wysokiej wartości, na miarę *mistrzów filozofii starożytnej*²⁰.

Z tej triady Encyklika najwięcej miejsca poświęca św. Tomaszowi z Akwinu i jego filozofii²¹, nieco mniej św. Anzelmowi z Canterbury²². W dalszej kolejności jest św. Bonawentura²³. Z innych wspomniany jest tylko św. Albert Wielki²⁴. Encyklika zwraca uwagę na rolę w filozofii, jak i w teologii, jaką odegrało w XIII w., powstanie uniwersytetów²⁵, jak i na schyłkowy okres filozofii średniowiecznej²⁶.

¹⁹ Augustinus, Confessiones I, 1, 1; PL 32, 661; FR 41.

²⁰ Tamże 74. Por. P. Henrici, jw., s. 638.

²¹ FR 43–45, 58, 61, 74, 78.

²² Tamże 14, 42, 74.

²³ Tamże 74, 105.

²⁴ Tamże 45, 74.

²⁵ Tamże 45.

²⁶ Tamże 48.

Spróbuję spojrzeć na wymienione w Encyklice sylwetki filozofów, ujmując ich w porządku historycznym, jak i na wymienione wyżej istotne momenty dla filozofii średniowiecznej.

Św. Anzelm z Canterbury (1033–1109). Był typowym przykładem uczonego Średniowiecza, dla którego Europa nie posiadała granic. Pochodził z Piemontu, z doliny i okolicy Aosty. Studiował w Normandii w klasztorze w Bec, gdzie też wstąpił do Benedyktynów, później był w nim przeorem i opatem. W 1093 r. został biskupem Canterbury i prymasem Anglii. Znany jest ze swoich pism *Monologium*, *Proslogion*, o istnieniu i naturze Boga, *De veritate*, *De grammatico*, o treści logicznej, czy wreszcie z pism wyraźnie teologicznych, *Cur Deus homo*, *De casu diaboli*, *De conceptu virginali et de originali peccato*, *De processione Spiritus Sancti*, jak i z polemiki z Gaunilonem i obfitej korespondencji.

Św. Anzelm wyróżnia dwa rodzaje dowodów na istnienie Boga, mianowicie: aposterioryczne i aprioryczne.

Dowody aposterioryczne są zawarte w *Monologium*. Cechuje je dowodzenie, które zmierza od skutku do przyczyny, w tym wypadku do Boga jako do Pierwszej Przyczyny. Św. Anzelm podaje tu dowody oparte na dobroci, ze stopniowania doskonałości, z przyczynowości.

Bardziej znany jest dowód aprioryczny św. Anzelma, podany w jego *Proslogionie*. Bóg ujęty jest tam znamienymi słowami św. Anzelma, odnotowanymi na stronach Encykliki: *O Panie, nie tylko jesteś tym, czego nie zdoła przewyżżyć nic, co możemy pomyśleć* (non solum es quo maius cogitari nequit), *ale jesteś większy niż wszystko, co można pomyśleć* (quiddam maius quam cogitari possit) (...) *Gdybyś nie był taki, można by pomyśleć o czymś większym od Ciebie, to jednak jest niemożliwe*²⁷.

Tok argumentacji tego dowodu jest następujący: Człowiek posiada w swoim umyśle pojęcie Boga jako istoty najdoskonalszej. Wśród doskonałości boskich musi znaleźć się istnienie Boga, w stopniu najdoskonalszym. A więc Bóg istnieje. Dowód ten, ze względu na specyficzne wnioskowanie, wywołał wiele dyskusji, ale też przyniósł sławę jego autorowi.

Jeszcze za życia św. Anzelma dowód ten spotkał się z krytyczną oceną Gaunilona, zakonnika z Marmoutier w jego *Liber pro insipiente*. Zarzucił św. Anzelmowi, że z posiadania przez umysł pojęcia istoty najdoskonalszej nie wynika jej istnienie w rzeczywistości. Uważał, iż aby wyprowadzić jakieś przymioty z istoty, należy uprzednio ustalić, czy ona rzeczywiście istnieje.

Dowód św. Anzelma dał okazję do niekończących się dyskusji. Św. Tomasz z Akwinu, John Locke, Kant, nie przyjmowali tego dowodu. Św. Bonawentura, Duns Szkot, Kartezjusz, Leibniz i Hegel, opowiadali się po stronie św. Anzelma, wprowadzali jednak do tego dowodu pewne modyfikacje²⁸.

Inny ważny problem podjęty przez św. Anzelma to stosunek wiary do rozumu, wyrażony w zasadzie: *Fides quaerens intellectum*. Wprawdzie ta zasada św. Anzelma nie została w Encyklice wymieniona wprost, jednak do niej nawiązuje,

²⁷ Tamże 20.

²⁸ Szerzej na temat dowodu św. Anzelma M. Gogacz, *Problem istnienia Boga u Anzelma z Canterbury*, Lublin 1961.

akcentując rolę rozumu we filozofii Anzelmia i wpływ na jego interpretację ze strony ujęcia jego *intellectus fidei*.

Św. Anzelm przyjmował dwa zasadnicze źródła poznania: wiarę i rozum. Wiara opiera się na Bogu i jego Objawieniu. Bóg ze swej istoty jest bytem z siebie i przez siebie (*aseitas*). Z tej istoty wynikają dalsze przymioty, mianowicie: niezłożoność, niezmienność, wieczność. Przypisywał Bogu doskonałość poznania i wiedzy. Bóg jest stwórcą wszystkich rzeczy. Różni się od nich swoją transcendencją. Rozum oznacza najwyższy stopień poznania człowieka. W koncepcji człowieka św. Anzelm przyjmuje stanowisko platońsko-augustyńskie. Dusza i ciało to odrębne substancje, połączone tylko przypadłościowo. Dusza ludzka działa przez wolę i rozum, co pozwala jej w poznaniu sięgać ku poznaniu Boga.

Jaki jest stosunek wiary do rozumu? Zdaniem św. Anzelmia *fides quaerens intellectum* — wiara poszukująca rozumu, szukająca uzasadnienia w argumentacji rozumowej.

Św. Anzelm opowiada się za pierwszeństwem wiary wobec rozumu, przyjmuje jednak możliwość rozumowego poszukiwania prawdy. Zadaniem rozumu jest bowiem poszukiwanie sensu i uzasadnień, prowadzących do zrozumienia treści prawdy wiary.

Św. Anzelm przyjmuje, iż wiara wyprzedza zrozumienie i jest normą dla rozumu. Wynik rozumowania jest wyznaczony przez wiarę i winien być z nią zgodny. Nie oznacza to jednak, aby pierwszeństwo wiary było wymierzone w poszukiwania rozumu. Ma on tutaj specyficzne zadania. *Jego rola polega raczej na poszukiwaniu sensu*, — podaje Encyklika — *na odkrywaniu rozumowych uzasadnień, które pozwolą wszystkim uzyskać pewne zrozumienie treści wiary*²⁹.

Encyklika zwraca uwagę przy poglądach św. Anzelmia, iż przedmiot poznawczego dążenia rozumu jest prawda. Rozum zmierza do jej coraz pełniejszego poznania. Jest to zarazem przedmiot jego umiłowania. Im bardziej jest on umiłowany, tym większe jest dążenie do zgłębienia jego prawdy³⁰.

W dążeniu do poznania prawdy rozum dochodzi do pewnego momentu, kiedy uświadamia sobie kres swoich możliwości. Przechodząc różne etapy swojej drogi poznawczej, rozum zdaje sobie sprawę ze swych ograniczonych możliwości i poznawczego kresu, staje przed czymś, co jest dla niego niepojęte. Tu już zachodzi na granice wiary. Można więc za Encykliką powiedzieć: *wiara domaga się, aby jej przedmiot został poznany przy pomocy rozumu; rozum, osiągając szczyt swoich poszukiwań, uznaje, jak konieczne jest to, co ukazuje mu wiara*³¹.

V. POWSTANIE UNIWERSYTETÓW

Kolejne partie Encykliki zwracają uwagę na rolę, jaką odegrało powstanie uniwersytetów w XIII w. Stanowiło ono okazję *do nawiązania bliższych związków teologii z innymi naukami*³². Encyklika nie mówi bliżej o jakie nauki tu chodzi, ale

²⁹ FR 42; Por. M. Tomaszewski, jw., s. 134–136.

³⁰ FR 42; Por. M. Kowalczyk, jw., s. 29.

³¹ FR 43.

³² Tamże 45.

zapewne ma tu na myśli recepcję arystotelizmu nie tylko jako filozofii, lecz również jako fizyki. Dochodzą tu inne nauki, między innymi biologia, zoologia, matematyka, nauki techniczne. Charakterystycznym przykładem łączności teologii z innymi naukami mogą być Albert Wielki, Roger Bacon, Robert Grosseteste, Piotr z Maricourt, Piotr Hiszpan.

W XIII w. zaczęły się tworzyć ośrodki szkolne, które słynęły z poziomu nauczania i cieszyły się popularnością nauczycieli i uczniów. Zyskiwały różne przywileje kościelne i państwowe, w tym uzyskały również możliwość nadawania stopni naukowych. Doprowadziło to do powstawania uniwersytetów. W Paryżu stanowiły one *universitas magistrorum et scholarum*, a więc były wszechnicą nauczycieli i studentów. Na czele uniwersytetu stał kanclerz, którym był miejscowy biskup lub jego przedstawiciel. Pierwszym i podstawowym wydziałem była *facultas artium*. Przedstawicielem grona studiujących i wykładających na tym wydziale był obieralny rektor. Wydział ten podstawą do kontynuacji dalszych studiów na wydziałach teologii, prawa i medycyny.

Najstarsze uniwersytety powstały w Paryżu i Bolonii (ok. 1200 r.), następnie w Oksfordzie (ok. 1214 r.), Neapolu (1224 r.). W XIII w. powstały również studia generalne Dominikanów w Kolonii i Neapolu.

Uniwersytet w Paryżu zajął czołowe miejsce w średniowiecznym szkolnictwie wyższym, szczególnie w zakresie filozofii i teologii katolickiej. Był modelem wzorcowym dla innych szkół w tym zakresie. Uniwersytet w Bolonii znany był z medycyny, uniwersytet w Padwie z prawa, uniwersytety angielskie w Oxfordzie i Cambridge z nauk przyrodniczych.

Powstanie uniwersytetu paryskiego zbiegło się z rozpoczęciem działalności nowych zakonów, mianowicie Franciszkanów w Asyżu we Włoszech i Dominikanów w Prowansji w południowej Francji. Jeszcze przed 1220 r. zakonnicy obydwu zakonów mieli swoje klasztory w Paryżu, część z nich podjęła studia na uniwersytecie paryskim. Wkrótce mogli podjąć na tym samym uniwersytecie wykłady.

Obydwa zakony wkrótce mogły poszczycić się wybitnymi przedstawicielami z zakresu filozofii i teologii. Przedstawicielem Franciszkanów był św. Bonawentura, a Dominikanów św. Albert Wielki i św. Tomasz z Akwinu. Inne zakony mniej aktywnie uczestniczyły w ówczesnym życiu naukowym, jednak nie miały tak wpływowego znaczenia jak Dominikanie, czy Franciszkanie.

Wiek XIII był okresem recepcji, jak i interpretacji arystotelizmu w Europie zachodniej. We wczesnym Średniowieczu znano w Europie niektóre pisma, Arystotelesa, nazywane ogólnie *Logica vetera*, mianowicie logiczne *De interpretatione*, *Kategorie* Arystotelesa dzięki przekładowi Boecjusza. W XII w. znane stały się dalsze pisma logiczne Arystotelesa, mianowicie *Analityki*, *Topiki*, *Sofizmaty*, określane jako *Logica nova*. Z tych powodów Arystoteles do połowy XIII w. był tylko autorytetem w zakresie logiki i teorii poznania. Recepcja innych pism i części filozofii następowała w tym czasie powoli.

Dochodzące na zachód Europy tłumaczenia pism Arystotelesa wywoływały sporo dyskusji.

Na skutek wielu tłumaczeń często dochodziły one w wersji neoplatońskiej. Neoplatońskie dzieło *Liber de causis* długo przypisywano Arystotelesowi. Niektóre pisma Arystotelesa miały z racji swego przeznaczenia charakter dyskusyjny

i szkolny. Warto też przypomnieć, iż ani on sam, ani jego filozofia, nie miały chrześcijańskiego charakteru. Opory budziła filozofia Arystotelesa wobec rozwiązań takich tematów, jak: Opatrzność Boża, stworzenie świata, nieśmiertelność duszy ludzkiej, wolność woli. Wszystko to utrudniało recepcję filozofii Arystotelesa przez myśl chrześcijańską. Doszło nawet w 1210 r. na synodzie w Sens do zakazu wykładania na uniwersytecie w Paryżu pism filozoficznych i przyrodniczych Arystotelesa, a w 1231 r. do zalecenia papieża Grzegorza IX, aby poddać rewizji teksty pism Arystotelesa z zakresu filozofii przyrody. Jednak już od 1255 r. pisma Arystotelesa były wykładane bez przeszkód na wydziale *artium*, a potem i na wydziale teologii.

W 1277 r. doszło jednak w Paryżu do potępienia arystotelizmu. Z końcem 1276 r. Siger z Brabantu i grupa jego zwolenników opuściła Paryż. Papież Jan XXI, zaniepokojony wpływami i interpretacjami arystotelizmu, zlecił biskupowi paryskiemu Stefanowi Tempier, przebadanie zaistniałej sytuacji. Powołana w tym celu komisja teologów zaleciła radykalne wnioski. Biskup Tempier potępił 219 tez filozoficznych, przeważnie pochodzenia arystotelesowskiego, w interpretacji awerroistycznej.

Stanowisko biskupa Tempier niewątpliwie przekraczało jego kompetencje. Od strony uniwersyteckiej była to wyraźna interwencja wydziału teologicznego w zbytnią samodzielność i nowe poglądy wydziału *artium*.

VI. ŚW. BONAVENTURA

Bonawentura (Jan Findanza) urodził się w 1221 r. w Bagnorea koło Viterbo. Wstąpił do Franciszkanów. Studiował w Paryżu, gdzie po zakończeniu studiów wykładał. Został generałem Franciszkanów, a w 1272 r. kardynałem biskupem. Uczestniczył w soborze w Lyonie. Zmarł w 1274 r. Jest Doktorem Kościoła.

Pisma jego miały wyraźny wydźwięk teologiczny, a nawet mistyczny. Filozofia była mocno skryta w tekstach teologicznych. Używana przez niego terminologia arystotelesowska zawierała w sobie nowe treści, bliższe św. Augustynowi niż Arystotelesowi.

Bonawentura wyraźnie oddzielał od siebie filozofię i teologię. Filozofia oznaczała dla niego naturalne poznanie rozumowe. Ze względu jednak na grzech pierworodny światło rozumu zostało do tego stopnia przyćmione, iż człowiek nie jest w stanie uniknąć błędu. Potrzebna jest pomoc wiary, która użycza sił, aby wznieść się wyżej i przede wszystkim, aby uniknąć błędu.

Taka właśnie filozofia, która korzysta z pomocy wiary, postępuje właściwą drogą i umożliwia człowiekowi powrót do Boga.

Świat został stworzony z niczego przez Boga. Ciała są zbudowane z materii i form świetlnych. Im więcej zawiera światła, tym wyżej stoi w porządku natury.

Bóg jest pierwowzorem bytów stworzonych i źródłem idei. Od Boga zstępuje światło w dół, aby nas wznieść na wyżyny. Człowiek postrzega to światło w poznaniu, ale drogę może przebywać tylko z pomocą łaski i w łasce.

Poznanie Boga według Bonawentury odbywa się na trzech płaszczyznach.

Pierwsza opiera się na odnalezieniu śladów i cieni w świecie zmysłowym.

Boga można poznać ze stworzeń. Jest w nich zawarte podobieństwo lub naśladownictwo. Cały wszechświat jest swego rodzaju księgą, w której można odczytywać Boga i jego dzieła. Jest to według Bonawentury wkroczenie na drogę do Boga. Bonawentura zwraca uwagę na możliwość dostrzeżenia obecności Boga w ruchu, porządku, w wymiarze piękna i dyspozycji rzeczy. Wszystko bowiem domaga się odnalezienia przyczyny. Najważniejsze jest otwarcie człowieka na obecność Boga. Bonawentura traktuje te dowody jako coś oczywistego.

Druga droga rozpoczyna się od poznania siebie. Bonawentura wychodzi z założenia, za Janem Damasceńskim, iż idea Boga jest ludziom wrodzona.

Człowiek poszukuje prawdy i pragnie mądrości, zwłaszcza wiecznej. Jest to możliwe tylko wówczas, gdy człowiek już ma jakąś wiedzę o istnieniu mądrości wiecznej czyli Boga. Podobnie jest ze szczęściem. Zdaniem Bonawentury idea Bytu najwyższego musi być wrodzona.

Człowiek winien poszukiwać Boga w swej duszy. Zwracamy się tu do samego Boga wprost. W duszy znajdujemy nie tylko cień Boga, ale wprost jego obraz. Jest to możliwe dzięki temu, iż intelekt nasz złączony jest z wieczną prawdą. Obraz Boga jest wlany w duszę ludzką.

Z faktu obecności Boga w nas, Bonawentura przechodzi do stwierdzenia istnienia Boga. Nawiązuje tu w jakimś sensie do dowodu ontologicznego św. Anzelmą z Canterbury. Nie możemy bowiem myśleć o Bogu jako o nieistniejącym, gdyż jest on w nas z racji wewnętrznej konieczności jego istnienia.

Trzecia płaszczyzna poznania to poznanie mistyczne Boga.

Dusza w człowieku według Bonawentury jest jedna. Sama stanowi substancję duchową, intelektualną. Jest obdarzona zdolnością intelektualnego poznawania i wiekuiętego trwania po śmierci ciała. Jest też formą organiczną ciała, które ożywia. W tym sensie wypełnia też funkcje zmysłowe. Na szczególną uwagę zasługują tu funkcje zmysłowe poznawcze. Materiał zmysłowy jest tu tworzywem dla poznania rozumowego.

To ujęcie filozofii Bonawentury zdaje się popierać Encyklika, przytaczając w swym zakończeniu znamienity tekst z *Itinerarium mentis in Deum* św. Bonawentury o człowieku: *nie wystarczy mu lektura, której nie towarzyszy skrucha, poznanie bez pobożności, poszukiwanie bez porywów zachwyty, roztropność która nie pozwala cieszyć się niczym do końca, działanie oderwane od religijności, wiedza oddzielona od miłości, inteligencja pozbawiona pokory, nauka, której nie wspomaga łaska Boża, i refleksja nie oparta na wiedzy natchnionej przez Boga*³³.

VII. ŚW. ALBERT WIELKI

Św. Albert Wielki i św. Tomasz z Akwinu przyjmując powiązanie filozofii z teologią, opowiadali się jednak za autonomią w badaniach różnych nauk³⁴.

³³ Tamże 105.

³⁴ Tamże 45; por. M. Kowalczyk, jw., s. 29; M. Tomaszewski, jw., s. 143 n.; H. Waldenfels, jw., s. 114.

Św. Albert Wielki (ok. 1206–1280), po studiach w Bolonii i Padwie, a potem po wstąpieniu do Dominikanów, kontynuował je w Kolonii i Paryżu, gdzie również wykładał. Jego znakomitym uczniem był św. Tomasz z Akwinu.

Działalność naukową Alberta można ująć na kilku płaszczyznach. Obejmuje ono nauczanie teologiczne i wczesne pisma teologiczne. W późniejszym okresie pojawia się zainteresowanie filozofią neoplatońską. Na końcowe lata przypada okres arystotelesowski.

Wpływ na zainteresowanie Arystotelesem miały postępy arystotelizmu, jakie dały się zaobserwować na wydziale *artium* w Paryżu. Albert Wielki zdawał sobie sprawę, iż nie jest możliwa bierna postawa myśli chrześcijańskiej wobec nauki grecko-arabskiej. Rozpoczął komentowanie i parafrazowanie pism Arystotelesa i wzbogacanie go o aktualne zdobycze współczesnej nauki, w tym również z zakresu nauk szczegółowych, szczególnie z dziedziny przyrody, alchemii, zoologii.

Ocena Alberta Wielkiego jako uczonego, a tym bardziej jako filozofa nie jest prosta. Pisma jego zawierają różne orientacje filozoficzne, głównie neoplatonizm i arystotelizm. Niewątpliwie swoim dorobkiem i nawiązaniem do starożytnej tradycji filozoficznej greckiej, szczególnie Arystotelesa, przygotował następne pokolenia do jego pełnej recepcji przez myśl chrześcijańską.

Był też wielkim kompilatorem, encyklopedystą. Jest to jedna z najtrudniejszych postaci do oceny i miejsca, jakie zajmuje w filozofii średniowiecznej. Ciągłe jest jeszcze w sferze badań i analiz, ale równocześnie stanowi klucz do wyjaśniania orientacji filozoficznych w wiekach następnych.

VIII. ŚW. TOMASZ Z AKWINU

Kolejna czołowa postać filozofii średniowiecznej, obszernie potraktowana w Encyklice, to św. Tomasz z Akwinu³⁵.

Pełni on w dziejach Średniowiecza znamienne rolę. Do jego czasów cała myśl średniowieczna była pod wpływem chrześcijańskiego neoplatonizmu, co znalazło swój wyraz w skrajnym spirytualizmie, negacji elementu cielesnego w człowieku.

Na obrzeżach Europy (Bagdad, Cordoba, Toledo) kwitła rozwinięta kultura arabska. Stykali się z nią głównie uczestnicy wypraw krzyżowych. Wysoki był też poziom filozofii arabskiej.

W XIII w. na teren Europy dociera, poprzez liczne przekłady, filozofia Arystotelesa. Nie był to Arystoteles autentyczny, grecki, lecz arabski, przekazany w tłumaczeniach i komentarzach przez Arabów, pomieszany z interpretacjami neoplatońskimi. Filozofia arystotelesowska fascynowała umysły Europejczyków jako coś nowego dla kultury chrześcijańskiej. Niosła też pewne niebezpieczeństwo. Arystoteles przyjmował bowiem istnienie Boga, ale nie był on dla niego Opatrznością. Arystoteles przyjmował istnienie duszy, ale był przeciwny nieśmiertelności indywidualnej człowieka. Nieśmiertelność wiązał z ludzkością, a nie poszczegól-

³⁵ Por. W. Stróżeński, Św. Tomasz z Akwinu w encyklice *Fides et ratio*, *Znak* 527 (1999), s. 57–70; K. Tarnowski, jw., s. 10; M. Tomaszewski, jw., s. 143 n.

nymi ludźmi. W konsekwencji wolność i odpowiedzialność za postępowanie obejmowała nie człowieka, lecz ludzkość.

Dochodziły jeszcze inne niebezpieczeństwa. Filozofia neoplatońska, a za nią augustyńska, nie pozwalały na rozróżnienie filozofii od teologii.

Kościółowi zagrażały inne sprawy: doczesna potęga papieża, niski stan umysłowy i moralny duchowieństwa. Sen papieża Innocentego III: rysujący się gmach Kościoła, podtrzymywany przez św. Franciszka, miał swoje uzasadnienie. Pomoc szła nie tylko ze strony zakonu żebraczego św. Franciszka. W aspekcie intelektualnym nadeszła ona od strony Dominikanów, wśród których poczesne miejsce zajmuje doktryna św. Tomasza z Akwinu.

Pierwszym charakterystycznym rysem filozofii Tomasza z Akwinu jest jej silne powiązanie z szeroką tradycją historyczną. Badając genezę tomizmu widzimy, że rodzi się on u zbiegu wielkich prądów kulturowych starożytności i wczesnego Średniowiecza: platonizmu, arystotelizmu, hellenizmu i arabizmu, pogaństwa i chrześcijaństwa. Tomasz wiele zawdzięcza swoim poprzednikom.

Synteza Tomasza opanowuje i przerasta wszystkie swoje źródła. Nie jest to eklektyzm, lecz synteza, chociaż o inspiracji głęboko tradycyjnej. Encyklika określa ją jako *dialogiczną relację*, jaką potrafił nawiązać ze współczesną sobie myślą arabską i żydowską³⁶.

Problem zasadniczy, przed którym stanęli zarówno filozofowie arabscy i żydowscy, jak i chrześcijańscy XII wieku, był następujący: jak przewyciężyć antynomie, co najmniej pozorne, arystotelizmu i platonizmu? — Wszyscy uważali, że nie można poświęcić jednego systemu dla drugiego. Nikt jednak nie podjął próby syntezy dwóch wielkich prądów umysłowych, które dominują w historii filozofii i przedstawiają dwa wielkie kierunki możliwe dla myśli ludzkiej: realizm i idealizm. Syntezy tej dokonał w dużej mierze Tomasz z Akwinu. Niekiedy przedstawia się go jako myśliciela, który zdecydowanie poszedł za Arystotelesem przeciw Platonowi. Pogląd ten w odniesieniu do całości filozofii jest uproszczeniem. Tomizm charakteryzuje stanowczy powrót do podstawowych tez arystotelizmu, ale także wzbogacenie metafizyki Arystotelesa niektórymi zagadnieniami platońskimi.

Encyklika wymienia tu zasługę św. Tomasza, pisząc: *W epoce, gdy chrześcijańscy myśliciele odkrywali na nowo skarby filozofii starożytnej, a ściślej arystotelesowskiej, wielką zasługą Tomasza było ukazanie w pełnym świetle harmonii istniejącej między rozumem a wiarą. Skoro zarówno światło wiary, jak i światło rozumu pochodzą od Boga — dowodził — to nie mogą sobie wzajemnie zaprzeczać*³⁷.

Drugi ważny problem, podejmowany przez Encyklikę w odniesieniu do św. Tomasza, to stosunek wiary do rozumu, filozofii do teologii.

Wiara i wiedza stanowią odrębne dziedziny. Niektóre problemy, jak istnienie Boga, nieśmiertelność duszy ludzkiej, są objawione, ale również dostępne człowiekowi, drogą poznania naturalnego. Inne prawdy, np. o Trójcy św., o grzechu pierworodnym, o wcieleniu, są tylko prawdami objawionymi. Niektóre prawdy objawione przekraczają możliwości rozumu, prawda objawiona nie jest jednak

³⁶ FR 43.

³⁷ Tamże.

nigdy sprzeczna z rozumem. Teologia opiera się na objawieniu, filozofia zaś na prawdach rozumowych.

Św. Tomasz wyodrębniając osobne cele filozofii i teologii, wskazując na ich odrębne metody, którymi się posługują, mocno akcentuje ich współpracę. Uważa, że zarówno wiedza stworzona, jak i Objawienie, pochodzące od Boga, nie mogą być względem siebie przeciwstawne, gdy pochodzą z tego samego źródła. Zakresowo łączą się i wiążą w prawdzie i w przeciwstawieniu wobec prawdy, wobec błędu.

Myśl ta w Encyklice ma swoje uzasadnienie w głoszonej przez św. Tomasza z Akwinu tezie o mądrości Bożej, będącej darem Ducha św., która *wprowadza w poznanie rzeczywistości Bożych*³⁸. Mądrość ta, jak powiada św. Jakub — *zstępuje z góry* (Jk 3,17) i znajduje swój przejaw w dwóch, uzupełniających się formach mądrości: filozoficznej i teologicznej. Filozoficzna opiera swoje badania na rzeczywistości naturalnej, natomiast przedmiotem mądrości teologicznej jest Objawienie. Bada ona treść wiary i stara się dochodzić do istoty i tajemnicy samego Boga³⁹.

Ponadto związek wiary i rozumu jest wymagany jeszcze w innym punkcie. Wiara jest bowiem potrzebna dla człowieka odnośnie tych prawd, które są wprawdzie konieczne do jego zbawienia, ale nie mogą być poznane rozumowo, z racji jego niedoskonałości. Jeżeli natomiast chodzi o prawdy, które są dla człowieka konieczne, ale możliwe do poznania również drogą rozumową, to zdaniem św. Tomasza konieczne jest najpierw ich przyjęcie przez wiarę.

Ogólnie można powiedzieć, że rola filozofii względem teologii polega na tym, że daje jej racjonalne uzasadnienie. Poprzez przedmiot swoich badań, jakim jest natura, — pisze Encyklika — może prowadzić do zrozumienia Objawienia Bożego. Wiara ze swej strony oświeca i doskonali rozum, podnosi go do poznawania tajemnicy samego Boga. W tym sensie Encyklika mówi o rozumności wiary według św. Tomasza z Akwinu. Jest w pewien sposób *czynnością myśli*. Rozum przyjmując stwierdzenia wiary nie działa przeciw sobie, lecz dokonuje świadomego wyboru⁴⁰.

Wiedzę, zajmującą się tymi prawdami wiary, do których intelekt może dojść sam, nazywa Tomasz teologią naturalną, która różni się od teologii nadprzyrodzonej, opartej na Objawieniu. Teologia naturalna opiera się na założeniach filozoficznych, druga zaś na prawdach objawionych.

Teologia naturalna, oparta na refleksji przyrodzonej człowieka, jest częścią filozofii ogólnej, zwanej filozofią bytu. Najczęściej używa się określenia filozofia Boga. Przedmiotem tej filozofii jest to, co jest, co istnieje. Ale to mało. Analizowanie czegoś co jest, może być przedmiotem nauki szczegółowej, np. dom, człowiek. Analizowanie natomiast czegoś istniejącego, nosi w sobie znamiona myślenia filozoficznego. Jest to filozofia bytu, zwana również metafizyką. Człowiek w aspekcie metafizyki analizuje rzecz od tej strony że jest, że istnieje i doszukuje się racji ostatecznych tego istnienia, a więc istnienia pierwszego, bytu absolutnego.

³⁸ Tamże 44.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże 43; Por. F. Lawrence, jw., s. 228.

Według św. Tomasza z Akwinu podstawowym elementem rzeczywistości jest byt, czyli to co istnieje. Rzeczywistość składa się z wielu bytów, realnie od siebie różnych. Ta wielość nie jest dziełem myśli, lecz istnieje od niej niezależnie.

Zdaniem św. Tomasza z Akwinu każdy byt skończony, a więc każdy poza bytem absolutnym jest złożony z istoty i istnienia, czyli treści. Tomasz z Akwinu opowiada się za pierwszeństwem istnienia przed istotą. Mocno akcentuje rozróżnienie istoty od istnienia.

U św. Tomasza z Akwinu trzeba podkreślić znaczenie istnienia w jego koncepcji bytu. Stanowi ono dopełnienie doskonałości bytowej. U Dunsza Szkota istnienie jest traktowane tylko jako jedna z ostatnich, mniej należnych cech bytowych. Mocne podkreślenie istnienia u św. Tomasza sprawia, że każdy byt poprzez istnienie styka się z Bogiem.

Św. Tomasz z Akwinu uważa, że człowiek za pomocą swojego rozumu, bez pomocy Objawienia, może poznać nie tylko jego istnienie, lecz także i istotę. Jest rzeczą oczywistą, że żadne słowo w takim wypadku nie może być użyte w tym samym znaczeniu odnośnie Boga, jak i równocześnie odnośnie stworzenia. Z tej racji ratuje człowieka poznanie negatywne Boga, które polega na tym, że poznaje się coś co jest w stworzeniu i następnie odnosi w stopniu najwyższym do Boga, którego nie jesteśmy w stanie zdefiniować, określić, z racji jego doskonałości. O wiele łatwiej można powiedzieć, czym Bóg nie jest, np. ruchem, zmianą, złożonością. Dochodzimy w ten sposób do przyjęcia tezy, że Bóg jest bytem nieruchomym, niezmiennym, absolutnie prostym.

Możliwe jest tu również zastosowanie poznania analogicznego, uwzględniającego pewne podobieństwa. Pomiedzy przyczyną a skutkiem zachodzi z konieczności związek i podobieństwo. Kiedy przyczyna jest nieskończona, a skutek skończony, w bytach stworzonych znajduje się tylko cień doskonałości tego, co w przyczynie Pierwszej.

Szczególnym przykładem poznania analogicznego jest poznanie istnienia Boga. Jest ono istnieniem samym w sobie, istnienie wszystkiego innego uczestniczy w bycie absolutnym.

Bóg jest bytem czystym, nie jest złożony, stąd wynika jego absolutna prostota. Jest duchem. Inaczej w bytach cielesnych, stworzonych, które cechuje złożoność.

Źródło wszelkiego istnienia, które musi być istnieniem koniecznym, aby mogło udzielać istnienia niesamoistnego, musi być istnieniem utożsamiającym się z istotą. Tomasz nazywa je Bogiem. Bóg jest pełnym urzeczywistnieniem bytu. Nie ma w nim żadnej możliwości. Jest bytem najdoskonalszym. Stanowi samoistne istnienie, stosownie do słów Pisma św. *Jam jest, który jest* (Wj 3,14).

Przeglądając dzieje filozofii średniowiecznej w ujęciu encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*, miejsce filozofii św. Tomasza z Akwinu jawi się w niej wyraźnie. Encyklika przytacza tu szereg argumentów wewnętrznych, bardzo wysoko oceniających tę filozofię, jak i zewnętrznych w postaci wypowiedzi papieży, wypowiadających się o *niezrównanej wartości filozofii św. Tomasza z Akwinu*⁴¹. Papież Leon XIII w encyklice *Aeterni Patris* nazwał św. Tomasza z Akwinu „apostolem prawdy”. *Jego filozofia jest rzeczywiście filozofią bytu, nie zaś filozofią prostego*

⁴¹ FR 57.

zjawiska. Zachęcał w niej do studiów nad myślą św. Tomasza z Akwinu i filozofią scholastyczną. Apel Leona XIII, zawarty w encyklice *Aeterni Patris* spotkał się z życzliwym przyjęciem filozofów, teologów i historyków. Zaowocował pojawieniem się licznych kierunków, nawiązujących wprost lub pośrednio do myśli św. Tomasza z Akwinu. *Najbardziej wpływowi teolodzy naszego stulecia, których przemyślenia i poszukiwania stały się ważną inspiracją dla Soboru Watykańskiego II, zostali ukształtowani przez ten ruch odnowy filozofii tomistycznej*⁴².

Encyklika przytacza wypowiedź Ojca św. Pawła VI z okazji 700-lecia śmierci św. Tomasza z Akwinu. Papież cenił go za odwagę w dochodzeniu do prawdy, wolność w podejmowaniu nowych problemów świata, u podstaw rozwiązania których była łączność wiary z rozumem, świata z Ewangelią, natury z nadprzyrodzonością⁴³.

Te wszystkie racje skłaniają Jana Pawła II, aby w encyklice *Fides et ratio* podkreślić uniwersalizm myśli św. Tomasza z Akwinu w dochodzeniu do prawdy obiektywnej i transcendentnej i *nieprzemijająca nowość myśli św. Tomasza z Akwinu*⁴⁴.

W świetle wypowiedzi encykliki *Magisterium wielokrotnie chwaliło zalety myśli św. Tomasza i ukazywało go jako przewodnika i wzór dla teologów. [...] Zamiarem Magisterium 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, jako że potrafił on bronić radykalnie nowych treści przyniesionych przez Objawienie, nie łamiąc nigdy zasad, jakimi kieruje się rozum*⁴⁵.

W nawiązaniu do powyższego stwierdzenia na innym miejscu Encyklika potwierdza *wartość intuicji Doktora Anielskiego i usilnie zaleca studiowanie jego myśli*⁴⁶, albowiem w okresie bezpośrednim po Soborze Watykańskim II miały miejsce pewne zaniedbania wobec nauczania filozofii.

IX. OKRES KOŃCOWY ŚREDNIOWIECZA

I wreszcie okres schyłkowy i końcowy filozofii średniowiecznej.

Czas ten znamionują silne napięcia w dążeniach o władzę w Europie, najpierw ze strony papieża Bonifacego VIII i króla Filipa Pięknego, potem papieża Jana XXII i króla Ludwika Bawarskiego, którego popierali teoretycy Marsyliusz z Padwy, Jan z Janduno, Wilhelm Ockham.

Na lata 1309–1375 przypada niewola Awiniońska, zakończona dopiero wyborem papieża Marcina V na soborze w Konstancji.

Na Wschodzie Turcy czynią dalsze postępy w opanowaniu Półwyspu Bałkańskiego i w 1453 dochodzi do zdobycia przez nich Konstantynopola. Na kontynencie

⁴² Tamże 58.

⁴³ Tamże 43.

⁴⁴ Tamże 45.

⁴⁵ Tamże 78; Por. H. W i s t u b a, jw., s. 217.

⁴⁶ FR 61.

trwa nieustająca walka Francji z Anglią, określana jako wojna stuletnia (1346–1453). Odbija się ona na ludności Europy zachodniej, doświadczając ją różnymi plagami, przede wszystkim głodem, zamieszkami, zarazami.

Niepokój i radykalizm cechował także świat myśli ludzkiej. Encyklika charakteryzuje ten okres w następujących słowach: *Jednakże poczynając od późnego średniowiecza to słuszne rozgraniczenie między dwoma obszarami wiedzy przekształciło się w szkodliwy rozdział*⁴⁷.

Jedni akcentowali wyłącznie wiarę jako źródło w poznania, inni poszli w kierunku drugiej skrajności, mianowicie wyłącznie rozumu.

Filozofia i teologia były w XIII w. reprezentowane przez przyjęte ogólnie kierunki, a więc głównie średniowieczny augustynizm, tomizm, szkotyizm. Popierały je silne zakony, które określone kierunki i ich twórców przyjmowały jako swoje. Uniemożliwiało to wyjście poza tę filozofię, gdyż wymagałoby podważenia autorytetu zakonnego. Prowadziło to do rozwoju formalnego poszczególnych kierunków filozoficznych, który przejawiał się w tworzeniu niezliczonych poddziałów. Nowe myśli najczęściej nawiązywały do jakiejś wersji arystotelizmu awerroistycznego (Siger z Brabantu, Jan z Janduno) i nie były na tyle silne, aby się przeciwstawić kierunkom filozofii scholastycznej, głoszonym na uniwersytetach i popieranym przez zakony.

Szukano nowych dróg. Równowaga między rozumem a wiarą, jaka miała miejsce u św. Tomasza z Akwinu, już u Jana Dunsza Szkota zaczęła się zmieniać i lekko nachylać w kierunku wiary, nie na tyle jednak, aby zagrażała samej filozofii. Uczniowie jednak Dunsza Szkota wyprowadzali konsekwencje i wnioski w duchu krytyki samego rozumu. Doszedł on do głosu szczególnie u Wilhelma Ockhama i jego zwolenników. Oparł się w swej filozofii na przesłankach empirycznych. Rola rozumu została silnie ograniczona. Zasadniczym czynnikiem w rozumieniu świata była wiara, metafizyka nie była potrzebna, wystarczała teologia. Współdziałanie wiary i rozumu, jakie charakteryzowało Średniowiecze, w filozofii Ockhama przyniosło dominację wiary w Boga wszechmogącego, wspieranej co najwyżej prawdopodobieństwem ze strony rozumu.

Innym przykładem filozofii opartej wyłącznie na wierze były poglądy Jana Gersona (1363–1429). Opowiadał się za wiarą i teologią. Za św. Markiem przypominał: *Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię*. Trzeba uwierzyć Bogu, którego istota w jego ujęciu sprowadza się do woli. Powinno się uprawiać teologię w wersji uproszczonej, zwanej niekiedy nową teologią, bez dostępu do niej filozofii. Korzystanie z filozofii pogańskiej jest niebezpieczne. Nie filozofia, lecz cnoty moralne uzdrowią Kościół. Z filozofów gotów jest przyjąć poglądy tylko Dionizego Pseudo-Areopagity i św. Bonawentury.

Fideizm i sceptycyzm filozoficzny późnego Średniowiecza skierowały filozofię w kierunku innej skrajności, mianowicie ku czystemu racjonalizmowi. *Przesadny racjonalizm niektórych myślicieli — powiada Encyklika — doprowadził do radykalizacji stanowisk i do powstania filozofii praktycznie oderwanej i całkowicie autonomicznej w stosunku do treści wiary*⁴⁸.

Był to już nowy okres, renesansu, ale i nowożytności.

⁴⁷ Tamże 45.

⁴⁸ Tamże.

Mimo tych zastrzeżeń Encykliki w ocenie schyłkowego okresu filozofii Średniowiecza, ocena całości jest pozytywna, szczególnie w porównaniu z okresami następnymi. Właśnie z filozofii okresu Średniowiecza został wybrany św. Tomasz i jego filozofia jako przykład filozofii o nieprzemijających wartościach dla współczesności.

O czym Encyklika nie wspomina, a wydaje się że powinna. Chodzi mi o nurty filozofii religijnej, mistycyzującej. Mam na myśli nie tylko św. Bonawenturę, św. Bernarda z Clairvaux, Hugona od św. Wiktora, lecz również Mistra Eckharta i jego szkołę.

Nie jest to filozofia oparta na klasycznych podstawach i równowadze wiary i rozumu, ale nie można jej zaliczyć tylko do orientacji teologicznej. Ma swoją specyfikę, w której zacierają się granice filozofii i mistyki. Filozofia ta budziła żywe zainteresowanie zarówno w Średniowieczu, jak i współcześnie.

ZAKOŃCZENIE

Encyklika omawia i ocenia poszczególne okresy dziejów filozofii pod względem relacji wiary i rozumu. Encyklika zwraca uwagę na różne ich kierunki i przedstawicieli, nawiązujących do zarówno do tradycji neoplatońskiej, jak i arystotelesowskiej. Ocena ta jest w ujęciu Encykliki pozytywna. Encyklika wysoko ocenia rozwiązanie stosunku wiary i rozumu, filozofii i teologii, w ujęciu św. Anzelma z Canterbury.

Encyklika przypisuje filozofii św. Tomasza miejsce pierwszorzędne, nie tylko w okresie filozofii średniowiecznej, lecz również w systemie nauczania teologicznego.

Zmiana nastąpiła na przełomie Średniowiecza i nowożytnych, gdy doszło do rozdźwięku między filozofią i teologią, rozumem i wiarą.

DIE MITTELALTERLICHE PHILOSOPHIE IN DER PÄPSTLICHEN ENZYKLIKA *FIDES ET RATIO* 1998

ZUSAMMENFASSUNG

Das päpstliche Rundschreiben *Fides et ratio* bespricht die Relation zwischen dem Glauben und dem Vernunft in den verschiedenen Zeiträumen der Geschichtsphilosophie, auch im Mittelalter.

Das Rundschreiben macht die Aufmerksamkeit in der mittelalterlichen Philosophie auf die Richtlinien und Vertreter sowohl der neoplatonischen als auch der aristotelischen Tradition. Die Beurteilung der mittelalterlichen Philosophie ist positiv. Die Enzyklika bewertet hoch die Lösung des Verhältnisses zwischen dem Glauben und dem Vernunft, sowie der Theologie und Philosophie in der Auffassung von Anselm von Canterbury. Der

Lehre des hl. Thomas von Aquin gibt das Rundsprechen eine vorzügliche Stelle nicht nur im Bereich der mittelalterlichen Philosophie, sondern auch im gegenwärtigen Lehrplan der katholischen Theologie.

Die Wende des Mittelalters und der Neuzeit brachte eine Änderung. Es kam zu einer Zwiespältigkeit zwischen dem Glauben und Vernunft, zwischen der Theologie und der Philosophie.

NATURA MORE GEOMETRICO: ŚREDNIOWIECZE JAKO POŚREDNIK W RECEPCJI MATEMATYKI GRECKIEJ DLA POTRZEB FIZYKI

Każdy, kto obcuje ze sztuką średniowieczną i uważnie przygląda się rzeźbom oraz obrazom zaskoczony jest często niesłyszana pomysłowością ich autorów, którzy, obok scen z życia codziennego przedstawiających dobrze znane twarze i budowle, umieszczają niezwykle twory własnej wyobraźni. To właśnie wyobrażenia pozwalała artystom średniowiecznym budować pomost między światem rzeczywistym, a możliwym; między światem obserwowanym i doświadczanym, a światem dostępnym jedynie dla umysłu; między światem ograniczonym przez skończoną materię, a światem nieskończonej możliwości Boga. Matematyka, tak jak i sztuka, korzystając z ogromnych zasobów wyobraźni swych twórców, swobodnie porusza się po owym pomoście łączącym świat oswojony ze światem wyimaginowanym przekonując częstokroć, że pierwszy łatwiej daje się pojąć za pomocą drugiego.

Matematyka towarzyszyła człowiekowi od zarania społeczności, spełniając tak proste funkcje jak chociażby przeliczanie zasobów gospodarstwa, czy dzielenie ziemi, co z jednej strony przyczyniło się do doskonalenia metod pomiarowych służących praktycznemu jej wykorzystywaniu, z drugiej strony zaś do rozwoju matematyki ze względu na nią samą, traktowaną jako sztuka dla sztuki w oderwaniu od praktyki. Ani jeden ani drugi przejaw funkcjonowania matematyki nie będzie przedmiotem mojego artykułu. Zagadnienie pierwszorzędne jakim zajmę się tutaj dotyczyć będzie wykorzystywania matematyki dla potrzeb fizyki i przede wszystkim traktowania jej jako metody naukowej pozwalającej wyjaśnić skomplikowaną strukturę świata. Analiza tego problemu domaga się odpowiedzi na szereg pytań dotyczących przede wszystkim źródeł wiedzy matematycznej i sposobu ich wykorzystywania w wiekach średnich oraz jej statusu jako dziedziny naukowej.

Tak jak i we wszelkiej działalności naukowej średniowiecznego świata, również w dziedzinie filozofii przyrody podstawowe źródło inspiracji stanowiły osiągnięcia filozofów greckich. W Grecji, matematyka zajmowała istotne miejsce w hierarchii nauk, chociaż jej rola nie zawsze była jednako pojmowana. Tradycja przedsokratejskiej filozofii pozostawiła w spadku zainteresowanie poszukiwaniem podstawowego, niezmiennego czynnika kształtującego materialną strukturę rzeczywistości¹.

¹ Por. na przykład: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, s. 73–93.

Traktowane przez Platona i Arystotelesa jako zagadnienie o kapitalnym znaczeniu przyniosło w rezultacie dwie odmienne klasyfikacje nauki, w których matematyka i fizyka zajmowały różne miejsce.

Platon, idąc w ślad za Pitagorejczykami, przypisał matematyce pierwszorzędą rolę w kształtowaniu rzeczywistości fizycznej, czyniąc ją odpowiedzialną za „wygląd” świata, zbudowanego przez Demiurga. Świat został stworzony na wzór idei figur i brył geometrycznych zachowując odpowiednią proporcję ciągów matematycznych znanych Grekom z arytmetyki, geometrii i harmonii. Świat materialny składa się ze zmiennych elementów, które jako takie nie są dostępne poznaniu rozumowemu; następny w hierarchii, świat matematyki składa się z liczb i figur geometrycznych istniejący pomiędzy światem fizycznym obserwowalnym zmysłowo i światem inteligibilnych idei². Matematyka zajmuje wyższą pozycję w hierarchii bytów niż świat zmysłowo poznawalny i dotyczy niezmiennych, wiecznych prawd spełniając tym samym kryteria Platońskiej ‘naukowości’. Jego zdaniem bowiem nauka zajmuje się jedynie abstrakcyjnymi, niematerialnymi bytami. Zatem świat materialny jest o tyle przedmiotem nauki, o ile jest odbiciem niezmiennych idei i zachowuje matematyczne proporcje. Platoński trzystopniowy podział nauki na fizykę, matematykę i dialektykę uwypukla jego przekonanie o podstawowej roli matematyki w poznaniu świata zmysłowego i inteligibilnego³.

Zdaniem Arystotelesa trzystopniowy podział nauki, zaproponowany przez Platona nie odpowiada hierarchii poznania naukowego, które powinno być adekwatne do hierarchii bytów. Stagiryta uważa, że jedynie matematyka jest całkowicie abstrakcyjną nauką, gdyż jej przedmiot jest abstrakcyjny. Dlatego też nauki matematyczne są mniej naukowe niż filozofia przyrody czy metafizyka. Ocena prawdziwości twierdzeń matematycznych odnoszących się do bytów materialnych wchodzi w zakres filozofii naturalnej⁴. Od tego momentu matematyka (tzn. arytmetyka i geometria) przestaje być nauką umożliwiającą poznanie struktury świata, a staje się nauką wstępną, pierwszym stopniem w rozwoju młodego człowieka, który podejmie dalsze studia nad fizyką, etyką i metafizyką.

Druga podstawowa różnica między Platonem a Arystotelesem dotyczy statusu fizyki. Podczas gdy Platon zaprzeczał możliwości traktowania fizyki jako nauki, we właściwym rozumieniu tego słowa, tzn. jako nauki demonstratywnej, Arystoteles spędził wiele czasu by ustalić reguły naukowości dla fizyki właśnie, które obowiązywały także w biologii i psychologii. Na pierwszy rzut oka wydaje się, iż przedstawiony pogląd stoi w sprzeczności z Arystotelowskim podziałem nauki, dokonany ze względu na stopień abstrakcji, na fizykę, matematykę i metafizykę. Należy uściślić jaki jest właściwy przedmiot drugiej nauki — matematyki, która ma większy stopień abstrakcji niż fizyka, lecz swe istnienie zawdzięcza intelektowi. Tym razem matematyka odnosi się do nauki o przyrodzie, i ma za swój przedmiot

² Platon, *Timaios*, 31b–37a, tłum. P. Siwek, *Timajos Kritias albo Atlantyka*, Warszawa 1986, s. 38–48; Platon, *Parmenides*, 130b–d, tłum. J. Górnjak, Warszawa 1985, s. 54–55.

³ Platon, *Państwo*, 509d–511e, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1994, t. II, ks. s. 78–79. Por. także, J.A. Weisheipl OP, *The Nature, Scope and Classification of the Sciences*, w: D. Lindberg, *Science in the Middle Ages*, The University of Chicago Press 1978, s. 461–65.

⁴ Arystoteles, *Fizyka*, 193b–194b, tłum. K. Leśniak, w: *Dzieła wszystkie*, t. II, Warszawa 1990, s. 47–49.

„swe bardziej fizyczne części”⁵. Chodzi tu o optykę, harmonię, astronomię oraz mechanikę, które to dziedziny traktują, jak mówi Arystoteles, linie i kąty jak fizyczne, a nie jedynie matematyczne obiekty. Tak więc matematyka, choć całkowicie abstrakcyjna dyscyplina wiedzy, ma dwojaki status: 1) jest podporządkowana wszelkim naukom i jest swego rodzaju praktyczną umiejętnością, stanowiąc jedynie pierwszy stopień umożliwiający dalsze studia nad światem pod i nadksiężycowym; 2) wykorzystywana w optyce, astronomii, harmonii i mechanice, zajmuje wyjątkowe miejsce w klasyfikacji nauk, między matematyką, traktowaną jako „praktyczna” umiejętność, a fizyką, traktowaną jako demonstratywna i pewna dyscyplina naukowa⁶. W średniowieczu nauki, dla których matematyka jest właściwą metodą badawczą znane są pod nazwą *scientiae mediae*, a przedmioty ich badań to takie zjawiska jak: ruchy ciał niebieskich, rozchodzenie się światła, harmonika oraz statyka. Tak więc za sprawą Arystotelesowego zastosowanie matematyki do opisu świata zostaje ograniczone do jego pewnego wycinka, co znacznie hamuje rozwój fizyki. Stagiryta pozostawiając swym średniowiecznym spadkobiercom teorię ruchu ciał materialnych, która nie dopuszcza zastosowania matematyki, rozerwał świat na dwie części (nad i pod księżycem) podlegające odmiennym prawom mechaniki. Trzeba będzie siedemnastu stuleci, nim uda się przywrócić światu jedność.

W wiekach późniejszych dziedzictwo platońsko-arystotelesowskie zostaje wzbogacone o dzieła Boecjusza i Augustyna, którzy są niepodważalnymi autorytetami dla uczonych średniowiecza. Boecjusz, platonik, doceniając wkład Arystotelesowego i tłumacząc wiele jego dzieł na łacinę chciał zharmonizować nauki dwu starożytnych autorytetów i stworzyć przekonanie o ich jedności. Jego definicja fizyki, jako dziedziny zajmującej się materialnymi ciałami w ruchu, tak w rzeczywistości jak i w umyśle, oraz matematyki, która rozważa jedynie niezmiennie, mierzalne i policzalne aspekty ciał poruszających się była powszechnie znana i uznawana za rzetelne sprawozdanie słów Arystotelesowego. Boecjusz wprowadził trójstopniowy podział nauk, które zajmują się formami w różnym stopniu abstrakcji. Pierwszy stopień zajmuje fizyka, której przedmiotem są formy wyabstrahowane z jednostkowych materialnych bytów, drugi stopień to matematyka, której przedmiotem są formy inteligibilne wyabstrahowane z form sensybilnych i wreszcie stopień ostatni to metafizyka, której przedmioty są oddzielone od wszelkiej materii i dotyczą bytu jako bytu⁷. Obok Boecjuszowej, średniowieczu znana była również klasyfikacja św. Augustyna, który w tym względzie naśladował stoików, dzielących naukę na logikę, fizykę i etykę. Zakres nauk fizycznych obejmować musiał zatem dwie dziedziny, tak skrzętnie przez Arystotelesowego separowane, mianowicie matematykę i fizykę. Wprawdzie, zdaniem Augustyna, fizyka sprowadza się do dyscyplin matematycznych w postaci arytmetyki, geometrii, muzyki i astronomii, niemniej to one właśnie służą do opisu całości zjawisk fizycznych⁸.

⁵ Tamże, s. 48.

⁶ Na temat Arystotelesowskiego podziału nauk por. na przykład: J.A. Weishaupt, *The Concept of Scientific Knowledge in Greek Philosophy*, w: *Mélanges à la mémoire de Charles de Koninck*, Quebec 1968, s. 487–507; tenże, jw., s. 464–468.

⁷ Boethius, *Commentarii in librum Aristotelis Peri Hermenias* C. Meiser, Leipzig 1880, t. II, s. 79–81.

⁸ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 1998, s. 295–300.

W okresie wczesnego średniowiecza, do chwili pojawienia się pism Arystotelesa, uczeni przyjmowali podział nauk Boecjusza, choć czasami nie rozumieli podanych przez niego definicji. Niektórzy z nich, tak jak Izydor z Sewilli, autor 20-tomowego, ogromnie popularnego dzieła *Etymologie*, stanowiącego przez cały okres średniowiecza kompendium wiedzy, byli przekonani, że pod pojęciem ‘fizyka’ określa się nauki *quadrivium*. W okresie tym nauka ani nie posunęła się zbyt daleko do przodu ani też nie cofnęła się w tył. Edukacja w zasadzie ograniczała się do siedmiu sztuk wyzwolonych i studiowaniu prawd wiary. Dopiero późniejsze osiągnięcia myślicieli ze szkoły w Chartres, dzielących z Platonem przekonanie o matematycznej strukturze rzeczywistości, przyczyniło się bez wątpienia do późniejszych prób matematyzacji fizyki dokonanych przez uczonych Oxfordu⁹.

Istotne zmiany dotyczące rozumienia nauki oraz jej roli w opisywaniu świata pojawiły się wraz z *Analitikami wtórymi* Arystotelesa, które były tłumaczone trzykrotnie w drugiej połowie XII wieku. Najwcześniejszy komentarz do tego dzieła napisał Robert Grosseteste, właściwie pierwszy chrześcijański teoretyk nauki¹⁰. Grosseteste uważał, że opis świata musi być adekwatny do samej struktury świata. Dlatego też jego przekonaniu o jednolitym podłożu całej rzeczywistości, jakim było światło, towarzyszył pogląd, iż prawa rządzące rozchodzeniem się światła są prawami rządzącymi całą naturą. Przysługująca światłu przyrodzona zdolność do: samopomnażania się, ruchu wzdłuż linii prostych, tworzenia figur i kątów oraz trójwymiarowej przestrzeni czyni optykę podstawą wszelkiej wiedzy fizycznej¹¹. Stąd już tylko jeden krok do uznania geometrii za niezbędną metodę wyjaśniania zjawisk świata przyrody. Dziedzina, łatwo poddająca się tego rodzaju opisowi jest również astronomia, kolejna niezmiernie ważna, zdaniem Grosseteste’a, dyscyplina naukowa, przy pomocy której możemy wyjaśnić zjawiska przyrodnicze spowodowane wyższymi przyczynami, jakimi są np. ruchy planet. Zarówno optyka jak i astronomia były uznawane przez Arystotelesa za nauki pośrednie, dla których matematyka była najlepszą metodą badawczą. Grosseteste jest więc w zgodzie z Arystotelesem kiedy mówi, że optyka jest przyporządkowana geometrii, muzyka — arytmetyce, a astronomia — matematyce, tj. arytmetyce i geometrii zarazem¹². Jednakże przekonanie Grosseteste’a, iż matematyka ma zastosowanie do opisu wszystkich zjawisk fizycznych oraz, że wspomniane dyscypliny posiadają swe niezależne przedmioty prowadziła w rezultacie do wyodrębniania się nauk

⁹ Obszerna bibliografia na temat szkoły w Chartres znajdzie czytelnik w: Z. Li ana, *Koncepcja logosu i natury w Szkole w Chartres*, Kraków 1996, s. 6–26.

¹⁰ R. Grosseteste, *Komentarz do Analitik Wtórych*, tłum. M. Boczar, Grosseteste, Warszawa 1994, s. 191–216.

¹¹ „Użyteczność zastanowienia się nad liniami, kątami i figurami jest niezwykle wielkiej wagi, gdyż bez nich niepodobna zrozumieć filozofii przyrody. Mają one bowiem duże znaczenie w całym wszechświecie i znaczą też bezwzględnie w każdej jego części. Mają również znaczenie w odniesieniu do właściwości pochodnych, jak to ma miejsce z rzeczami w ruchu prostym i kolistym. (...) Niektóre z linii, kątów i figur mogą w działaniu pośredniczyć i kierować tym, co dąży do rzeczy wyższych. Wszelkie bowiem przyczyny skutków naturalnych mogą być wyrażane za pomocą linii, kątów i figur, ponieważ inaczej nie sposób osiągnąć odnoszącej się do nich wiedzy wyjaśniającej (*propter quid*)”. — R. Grosseteste, *O liniach, kątach i figurach, albo o załamaniu i odbiciu promieni*, jw., s. 140. Na temat koncepcji nauki i metafizyki światła por. jw., s. 33–89.

¹² Na temat zagadnienia nauk pośrednich u Grosseteste’a por. jw., s. 106–177.

szczegółowych i waloryzacji metod badawczych właściwych wiedzy przyrodniczej, które są niezależne od założeń metafizycznych.

Do rozwoju nauki i matematyzacji fizyki przyczyniły się znacznie dwie spośród szczegółowych teorii Grosseteste'a. Pierwsza dotyczyła sposobu propagacji światła traktowanego jako namnażanie się światła w funkcji eksponencjalnej (tzn. kwadratów, sześciątów itd.), druga koncepcji nieskończoności, uznawanej przez Grosseteste'a za aktualną. Pierwsze rozwiązanie zaowocowało w wieku XIV nowatorską teorią w dziedzinie równań ruchu, które znaleźć można także w dziele Galileusza¹³. Drugie zapoczątkowało wyrafinowane rozważania dotyczące wielkości ciągłych pokazując konieczność wprowadzenia rachunku różniczkowo-całkowego i jednocześnie przypomniło stary grecki spór zainicjowany przez Zenona z Elei¹⁴. Zdaniem Grosseteste'a np. linia składa się z nieskończonej ilości niepodzielnych elementów — punktów. A ponieważ cały świat składa się z powierzchni, zaś powierzchnie z linii, zatem w świecie istnieje nieskończoność aktualna. Jej gwarantem jest Bóg — Wielki Mierniczy, który może zliczyć nieskończoną ilość elementów w jednym akcie¹⁵. Wprowadzenie Boga, jako gwaranta prawdziwości twierdzenia o istnieniu nieskończoności aktualnej przyczyniło się do rozwoju metody badawczej powszechnie stosowanej w wiekach późniejszych polegającej na formułowaniu hipotez naukowych, które muszą spełniać jedynie wymogi logiki, w postaci zasady niesprzeczności, a które niekoniecznie muszą mieć odzwierciedlenie w obserwacji świata. Był to jeden z czynników decydujących o późniejszym rozwoju fizyki matematycznej.

Wiernym uczniem Grosseteste'a uznającym niezbędną stosowania matematyki do badań nad przyrodą był Roger Bacon, który twierdził, iż: *Dowód przy pomocy*

¹³ Obszerną bibliografię na temat nowych równań ruchu zastosowanych po raz pierwszy przez uczonych Oxfordzkich znajdzie czytelnik m.in. w: J.E. Murdoch, *The Medieval Language of Proportions: Elements of the Interaction with Greek Foundations and the Development of New Mathematical Techniques*, w: *Scientific Change. Historical studies in the intellectual, social and technical conditions for scientific discovery and technical invention, from antiquity to the present. Symposium on the History of Science. University of Oxford 9–15 July 1961*, London 1963, s. 237–271; tenże, *Rationes mathematicae: Un aspect du rapport des mathématiques de la philosophie au moyen âge*, Paris: Palais de la Decouverte, 1962, s. 37–68; tenże, *Mathesis in Philosophiam Scholasticam Introducta: The Rise and Development of the Application of Mathematics in Fourteenth-Century Philosophy and Theology*, w: *Arts libéraux et philosophie au moyen âge. Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale*, Montréal, 1969, s. 215–254; tenże, *Propositional Analysis in Fourteenth Century Natural Philosophy: A Case Study*, *Synthese* 40 (1979), s. 117–146; A. Weisheipl, *Ockham and some Mertonians*, *Medieval Studies* 31 (1968), s. 172–94; E.D. Sylla, *Medieval Quantification of Qualities: The Merton School*, *Archive for History of Exact Sciences* 8: 1971, s. 9–39; tenże, *Compounding Ratios: Bradwardine, Oresme and the First Edition of Newton's Principia*, w: E. Mendelsohn, *Transformation and Tradition in the Sciences*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1984, s. 11–43; J.D. North, *Astronomy and Mathematics*, w: J.J. Catto, R. Evans, *History of Oxford*, t. II, Oxford 1992, s. 105–162.

¹⁴ Por. na przykład: C. Wilson, *William Heytesbury: Medieval Logic and the Rise of Mathematical Physics*, Madison: University of Wisconsin Press 1960; N. Kretzmann, *Incipit/Desinit*, w: P.K. Machamer, R.G. Turnbull, *Motion and Time, Space and Matter*, Columbus OH, 1976, s. 101–136; J. Murdoch, *The Involvement of Logic in Late Medieval Natural Philosophy*, *Studies in Medieval Philosophy*, S. Caroti, *Biblioteca di Nuncius. Studia et Testi*, 1989, s. 14–28; R. Podkoński, *Infinitas mathematicorum et theologorum. Ujęcia nieskończoności w komentarzu do Sentencji Ryszarda Kilvingtona* (w niniejszym tomie).

¹⁵ R. Grosseteste, *O świetle, czyli o pochodzeniu form*, tłum. M. Boczar, jw., s. 132–137.

*przyczyn ma — jak twierdzi Arystoteles w Analitykach wtórych — z konieczności dużo większą wartość niż dowód za pomocą skutków. Dlatego też skoro w naukach przyrodniczych to właśnie matematyka podaje dowody przy pomocy przyczyn, a filozofia przyrody dowody przy pomocy skutków, matematyk ma większe możliwości dowodzenia praw natury niż filozof przyrody*¹⁶. Przekonanie to towarzyszyć będzie odąd niemalże wszystkim filozofom wykształconym na uniwersytecie Oxfordzkim.

Nurt przeciwny, dążący do separacji matematyki i fizyki na korzyść łączenia filozofii przyrody z metafizyką był reprezentowany przede wszystkim przez myślicieli działających w tamtym czasie w Paryżu. Również i dla nich istotne znaczenie mają pisma Arystotelesa, przetłumaczone już w całości na język łaciński i włączone, w drugiej połowie XIII wieku, do nauczania uniwersyteckiego. Fizyka, etyka oraz metafizyka obejmują zakres przedmiotów obowiązujących na Wydziale Sztuk, przejmując rolę wiodących nauk. Natomiast matematyka znana już w tamtym okresie z dzieł Euklidesa, Ptolemeusza oraz Boecjusza była lekturą wstępną, ograniczoną do minimum (student musiał wysłuchać jedynie 4-tygodniowego kursu Euklideskiej geometrii) wykładaną zanim młody człowiek rozpoczął poważne zajęcia¹⁷.

Pogłębione studia nad Arystotelesowską fizyką, która nie dopuszcza możliwości opisu zjawisk przyrodniczych, a przede wszystkim ruchu przy pomocy geometrii, jako że zmiany jakościowe, zachodzące w świecie nie mogą być opisywane przy pomocy wielkości kwantytawnych oraz Arystotelesowska krytyka Platona przyczyniają się do coraz częstszych ataków na zwolenników Platonizmu. Albert Wielki w swojej parafrazie *Metafizyki* skierował ostrze krytyki bezpośrednio przeciw pomysłom platonizujących Anglików, o których mówiliśmy przed chwilą. Albert twierdził, iż: *Błąd Platona, polegał na całkowicie fałszywym założeniu. Twierdził on bowiem, że przyroda ma u swej podstawy matematykę, a matematyka rzeczy boskie i dlatego zasady natury są tym samym co byty matematyczne*¹⁸. Zdaniem Alberta, a także Tomasza z Akwinu, błąd Platona polegał przede wszystkim na braku właściwego rozumienia porządku świata i był dwojakiego rodzaju: 1) Platon wyprowadzał wniosek o 'boskości' i niezmienności bytów matematycznych opierając się na przesłance, iż wszystkie byty zmienne, materialne muszą mieć zasady swego istnienia, które są niezienne, proste i boskie 2) Platon mylił podwójne znaczenie pojęcia 'jeden', które jest zamienne z pojęciem 'byt'. 'Jedność' jedyńki, podstawowej liczby wchodzącej w skład wszystkich innych liczb, nie jest tą samą 'jednością' co jedność bytu. Popełniając ten błąd Platon mógł identyfikować

¹⁶ R. Bacon, *Opus Maius*, w: J.H. Bridges, *The Opus Maius of Roger Bacon*, Frankfurt 1964, t. I, s. 188–189. Por. także: A.G. Moiland, *Colonizing the world for mathematics*, w: E. Grant, J.E. Murdoch, *Mathematics and its applications to science and natural philosophy in the Middle Ages*, Cambridge Univ. Press 1987, s. 45–51; A. Gogacz, *Kryteria naukowości według Rogera Bacona i Francisca Bacona* (w niniejszym tomie).

¹⁷ Na temat recepcji matematyki greckiej w okresie średniowiecza por. na przykład: J.A. Weisheipl, *Curriculum of the Faculty of Arts at Oxford in the Early Fourteenth Century*, *Medieval Studies* 26 (1964), s. 143–185; D.C. Lindberg, *The Transmission of Greek and Arabic Learning to the West*, s. 52–90, w: D.C. Lindberg, *Science in the Middle Ages*, W.A. Wallace, *The Philosophical Setting of Medieval Science*, tamże, s. 91–119.

¹⁸ Albert, *Metaphysica*, I. 1. 1, B. Geiger, *Opera omnia*, Cologne 1960, s. 2, 31–33.

jedność matematyczną i jedność metafizyczną (Boga)¹⁹. Wyraźne rozgraniczenie 'jedności' matematycznej i 'jedności' metafizycznej uniemożliwia stworzenie całościowej nauki, posługującej się matematyką jako metodą. Skoro struktura rzeczywistości nie jest strukturą geometryczną, to kontemplacja matematyki w żaden sposób, zdaniem Alberta i Tomasza, nie zbliża nas do Boga. Następnym krokiem, jakiego dokonano, aby uniknąć tego typu zarzutów był próbą pogodzenia obydwu sposobów interpretacji Arystotelesa.

Pod koniec wieku XIII i na początku XIV pojawiały się, tak w filozofii jak i teologii, nowe problemy odzwierciedlające fascynacje uczonych tamtych czasów, przekonanych o możliwości zmierzenia wszystkiego. Podejmowana przez nich problematyka filozoficzna i teologiczna obejmowała te aspekty rzeczywistości, które dadzą się przedstawić w zmatematyzowanej formie. Główne zagadnienia nurtujące ówczesnych teologów koncentrowały się przede wszystkim wokół problemów: absolutnej mocy Boga (*potentia absoluta*) oraz mocy skierowanej ku światu ustalającej jego porządek (*potentia ordinata*); transsubstancjacji związanej ściśle z pytaniem o sposób istnienia form przypadłościowych; łaski oraz zasługi i kary; predestynacji i ludzkiej wolnej woli; definicji oraz 'mierzalności' stanów emocjonalnych takich jak: miłość, strach, bojaźń, smutek i żal za grzechy. Ta problematyka doskonale poddawała się matematyzacji. W filozofii przyrody na czołowe miejsce wysuwały się zagadnienia szeroko pojętego ruchu, tzn. ruchu lokalnego, zmian substancjalnych i wzrostu, rozważane z innego punktu widzenia biorącego przede wszystkim pod uwagę możliwość ilościowego określenia zmian również jakościowych²⁰.

Zdaniem historyków filozofii średniowiecznej kilka przyczyn, spowodowało radykalną zmianę zainteresowań XIV-wiecznych myślicieli. Pierwszą z nich miałyby być potępienie z roku 1277, powodujące wzrost zainteresowań fizyką i kosmogonią z powodu uznania za hereetyckie tych tez, które ograniczały możliwość Boga²¹. Jeśli Bóg nie jest ograniczony niczym innym niż zasadą niesprzeczności, to można pomyśleć, że stworzył wiele światów, że świat jest nieskończony, że Ziemia porusza się ruchem prostoliniowym, że mogłaby istnieć próżnia itp. Ta możliwość nie ogranicza się jedynie do stwierdzenia faktu, iż Bóg mógłby to uczynić, lecz prowokuje sformułowania interesujących teorii fizycznych, opisujących np. ruch ciał w próżni. Drugą przyczyną to, zdaniem niektórych, penetracja filozofii przyrody przez teologię i niejako wymuszenie zainteresowań problematyką wieczności, nieskończoności i podziału kontinuum, a w rezultacie rozwojem teorii naukowych, które podejmując stare zagadnienia paradoksów Zenona przynoszą

¹⁹ Tamże, s. 2, 45–48; Tomasz z Akwinu, Suma teologiczna, cz. I O Bogu, (tłum.) P. Bęlich, OP, London 1975, t. I. s. 185. Por. także J.A. Weisheipl, Nature, Scope and Classification of the Sciences, jw., s. 476–477.

²⁰ Na temat istotnych zmian zainteresowań uczonych XIV-wiecznych por. na przykład: H. Wieruszowski, The Medieval University, Princeton 1966; G. Leff, Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries, New York 1968; W.J. Courtenay, Schools & Scholars in Fourteenth-Century England, Princeton University Press, 1987; O. Hallamaa, Continuum, Infinity and Analysis in Theology, *Miscellanea mediaevalia*, Bd. 25, 1998, s.375–388.

²¹ Takiego zdania jest np. Edward Grant, por. E. Grant, The effect of the condemnation of 1277, w: N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, Cambridge Univ. Press 1982, s. 537–540.

nowe rozwiązania i kierują uwagę późniejszych uczonych na sytuacje fizyczne wymagające zastosowania zupełnie innego, różniczkowo-całkowego, rachunku matematycznego. Nadto zagadnienie transsubstancjacji miałoby się przyczynić do rozwoju, tak popularnego w wieku XIV innego sposobu miary zjawisk pozwalającego kwantyfikować zmiany jakościowe. Chodzi tu mianowicie o wprowadzenie pojęć *intensio* i *remissio* form przypadłościowych, np. ciepła czy zimna, które zmieniają się wskutek dodawania bądź odejmowania innej formy ciepła lub zimna. Rezultat końcowy tych rozważań to osiągnięcia Mikołaja Oresme, w postaci graficznego przedstawienia zmian jakościowych²².

Wdaje się także, że znaczny wpływ na istotne zmiany zainteresowań i sposobu uprawiania filozofii i teologii miały zarówno Augustynizm, pielęgnowany w Zakonie Franciszkańskim, któremu towarzyszyło Platońskie przekonanie o matematycznej strukturze rzeczywistości oraz teoria Wilhelma Ockhama ściśle związana z logiką terministyczną i nominalizmem. Ten ostatni stwierdzając, że istnieją tylko rzeczy jednostkowe uczynił przedmiotem fizyki ciało w ruchu opisywane przez przebytą drogę i czas. Ockham przyczynił się tym samym do rozwoju mechaniki, która zaczęła rozpatrywać ruch z dwu punktów widzenia: ze względu na przyczyny (*tamquam penes causam*) i ze względu na skutki (*tamquam penes effectum*)²³. Szybki rozwój tej problematyki doprowadził czternastowiecznych uczonych do rozróżnienia dynamiki, badającej zależność siły działającej i zmiany prędkości oraz kinematyki wiążącej drogę, czas i prędkość ciała, dając tym samym możliwość sformułowania praw ruchu, które znane były również Galileuszowi²⁴. Teza Ockhama uznająca, że jedyne rzeczy trwałe (*res absolutae*) to substancja i jakość, zaś wszystkie pozostałe kategorie Arystotelesa to (*res successivae*), sprowadzane jedynie do sposobu w jaki opisuje się zachowanie rzeczy trwałych umożliwiła wprowadzenie matematyki, tak arytmetyki jak i geometrii, do rozważań fizycznych²⁵. Przyszedł właściwy czas by odkryć Euklidesa i Archimedesza na nowo oraz

²² Por. na przykład E.D. Sylla, Medieval Concepts of the Latitude of Forms: The Oxford Calculators, *Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen age* 40 (1973), s. 223–283; tenże, The Oxford calculators and the Mathematics of Motion 1320–1350. Physics and Measurement by Latitudes, New York – London 1991; tenże, Autonomous and Handmaiden Science: St. Thomas and William of Ockham on the Physics of the Eucharist, w: J.E. Murdoch, E.D. Sylla, The Cultural Context of Medieval Learning, Dordrecht 1975, s. 349–396; tenże, Godfrey of Fontaines and Motion with Respect to Quantity of the Eucharist, w: A. Maieru, A. Bagliani, Studi sul XIV secolo in memoria Annelise Maier, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1981, s. 105–141. Por. także przypis 12 i 13.

²³ Na temat filozofii Ockhama i jego wpływu na pokolenia późniejszych myślicieli por.: J.A. Weisheipl, Ockham and some Mertonians, *Medieval Studies* 30 1968, s. 163–213; G. Leff, William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastic Discourse, Manchester University Press, 1975; A. Godu, The Physics of William of Ockham, Leiden – Köln, 1984; J.E. Murdoch, Ockham and the Logic of Infinity and Continuity, w: N. Kretzmann, Infinity and Continuity, s. 170–178.

²⁴ Na temat średniowiecznych koncepcji ruchu por. na przykład M. Clagett, The Science of Mechanics in the Middle Ages, Univ. of Wisconsin Press, 1959.

²⁵ Por. wyżej, przypis 22. Także E. Jung-Palczewska, From Oxonian Sources to Parisian Rebellion: Attempts to Overcome Aristotelianism in Fourteenth-Century Physics (referat wygłoszony na Kongresie F.I.D.E.M. Barcelona 7–13.06.1999 — w druku); tenże, The Concept of time in Richard Kilvington, w: G. Allinej, L. Cova, Tempus, aevum, aeternitas. La concretizzazione del tempo nel pensiero tardomedievale, Leo S. Olschki, Firenze 2000, s. 187–207.

by uważnie przeczytać dzieła kolegów matematyków z XIII wieku Jordana Nemorariusa, Leonarda Fibonacciego, Roberta Walligforda.

Trudno przecenić wartość Euklidesowej geometrii dla rozwoju czternastowiecznej filozofii, a nawet teologii. Jego metoda i szczegółowe rozwiązania zastosowane w fizyce doprowadziły tę dziedzinę do granicy, którą przekroczyć można jedynie wtedy, gdy wprowadzi się zupełnie nową teorię i całkowicie zrezygnuje z obowiązującego opisu świata. Inaczej mówiąc średniowiecze stanęło przed wyborem między fizyką Arystotelesa a... niestety zabrakło drugiego członu alternatywy. Mimo zaawansowanej i dobrze uzasadnionej krytyki, mimo wykazania licznych braków i błędów w założeniach Arystotelesa nikomu nie udało się stworzyć alternatywnej teorii. Euklides pozostał w służbie Arystotelesowskiej fizyki, choć ona sama zmieniła swe oblicze.

Ryszard Kilvington i Tomasz Bradwardine, inicjatorzy nowatorskich rozwiązań słynnej szkoły Oxfordzkich Kalkulatorów (prace przedstawicieli tej szkoły: Wilhelma Heytesbury'ego, Jana Dumbletona, Ryszarda i Rogera Swinesheadów znane były jeszcze w XVII wieku i doczekały się wielu wydań drukiem) wychodząc z założenia, że matematyka jest właściwą metodą badawczą służącą do opisywania zmian zachodzących w świecie materialnym doszli do wniosku, iż należy ją stosować do opisu całości, a nie tylko części zjawisk fizycznych. Nie tylko, tak jak tego chciał Arystoteles, Grosseteste i Bacon, *scientiae mediae* (astronomia, muzyka, statyka i optyka) podlegają prawom geometrii; również właściwy przedmiot fizyki, materialne ciało w ruchu, powinno być opisywane przy pomocy praw matematyki. To przekonanie dało podstawę do sformułowania kinematycznych i dynamicznych praw ruchu, doskonale znanych i powszechnie komentowanych przez następne dwieście lat, opisujących ruchy jednostajne i zmienne²⁶. Umożliwiło ono także konceptualizację fizyki i wprowadzenie rozważań skupionych na przykładach hipotetycznych (*secundum imaginationem*) pozwalających zrezygnować z Arystotelesowskiego dogmatu, iż fizyka musi opisywać obserwowalny świat obiektów materialnych²⁷. Dzieła uczonych tamtego okresu pełne są spekulacji na temat np. ruchu ciała tracącego na wadze i tym samym stawiającego mniejszy opór, w niejednorodnym ośrodku, którego gęstość zmienia się niejednostajnie; ruchu w próżni; zmian jakościowych związanych np. z niejednorodnym ogrzewaniem przedmiotu w jednym jego końcu a ogrzewaniem w innym²⁸.

Czytając prace z tamtego okresu ma się wrażenie, że wszystkie, najbardziej skomplikowane sytuacje fizyczne, zostały przez ich autorów opisane, rozważone i rozwiązane. Przy czym rozwiązania prawidłowego nie można odnaleźć nigdzie,

²⁶ Tamże, przypisy 20–24.

²⁷ Por. na przykład C. Wilson, William Heytesbury, jw., s. 24–25; E.D. Sylla, Mathematical physics and imagination in the work of the Oxford Calculators: Roger Swineshead's On Natural Motion, w: E. Grant, J. Murdoch, Mathematics and its implications to science and natural philosophy in the Middle Ages, Cambridge Univ. Press. 1987, s. 85–96; tenże, Imaginary Space: John Dumbleton and Isaac Newton, *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 25, 1998, s. 206–225.

²⁸ Doskonałym przykładem tego typu rozważań są dzieła Ryszarda Kilvingtona (por. E. Jung-Palczevska, Motion in a Vacuum and in a Plenum in Richard Kilvington's Question: Utrum aliquod corpus simplex posset moveri aequae velociter in vacuo et in pleno from the 'Commentary on Physics', *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 25, s. 180–193), Williama Heytesbury'ego (por. C. Wilson, jw.), Mikołaja z Oresme (por. M. Clagett, Nicole Oresme and the Medieval Geometry of Qualities and Motions, The Univ. of Wisconsin Press 1968, s. 78–81).

właściwie jest to forma zabawy pokazująca niespójność i absurdy założeń fizyki Arystotelesa. Trzeba jednak pamiętać, iż tego typu działalność prowadzi często do sformułowania nowych teorii o kapitalnym znaczeniu, choć nie ma ona odzwierciedlenia w obowiązującej teorii fizycznej. Najlepszym, współczesnym przykładem może być inny sposób pomyślenia o świecie, który był udziałem Einsteina. Dlatego też nie należy lekceważyć średniowiecznych gier intelektualnych, bowiem były one często wzorem godnym naśladowania, nawet dla współtwórcy rachunku różniczkowo-całkowego — Leibniza, który uznawał Ryszarda Swinesheade’a — Kalkulatora za najwybitniejszego filozofa i matematyka średniowiecza. Doprowadziły one w rezultacie do przekonania, wyrażonego przez Mikołaja z Oresme, bardzo bliskiego współczesnej fizyce, iż matematyka jest narzędziem, najlepiej opisującym świat, pewnym przybliżeniem stworzonym przez naszą wyobraźnię²⁹, stanem idealizacyjnym, z którym nigdy nie mamy do czynienia w świecie zjawisk.

Hipotetyczne przypadki, efekt ludzkiej wyobraźni, rozważane w filozofii przyrody musiały spełniać jedynie warunek niesprzeczności, który obowiązuje także Boga. Bóg ze swej strony, korzystając ze swojej nieskończonej absolutnej mocy, mógłby, zdaniem wielu XIV-wiecznych myślicieli, stworzyć inny świat, bądź nie stworzyć go w ogóle; spowodować, że przeszłość nie miałaby miejsca bądź dać człowiekowi intuicje rzeczy nieistniejącej. Nie mógłby zrobić tego ze względu na swą moc skierowaną ku światu, gdyż ta wprowadziła już określony porządek w ten świat i, bez specjalnej interwencji Boga, nie może on podlegać zmianom niezgodnym z prawami już ustanowionymi³⁰. Wydaje się więc, że wyobraźnia naukowa w średniowieczu dotyczyła opisu światów możliwych, które mieszczą się w granicach poznania ludzkiego i są zagwarantowane absolutną mocą Boga. To właśnie tutaj jest miejsce na matematykę; Bóg znów może być nazwany Wielkim Mierniczym, zdolnym ogarnąć to, co nieskończone, choć człowiek nie jest w stanie przeliczyć materialnej nieskończoności; ma jednak możliwości przedstawić ją sobie matematycznie. Tak oto daje się połączyć przekonanie angielskich uczonych o matematycznej strukturze rzeczywistości gwarantowanej ‘jednością’ matematyki i odzwierciedlającej *potentia ordinata* Boga z przekonaniem Tomasza z Akwinu, o metafizycznie zupełnie różnej ‘jedności’ Boga utożsamianej z Jego *potentia absoluta*.

Poszukiwania późniejszych, siedemnastowiecznych filozofów, były daleko bardziej efektywne w budowaniu wizji świata zmatematyzowanego. Do najwybitniejszych postaci, które przyczyniły się do zmiany modelu świata należeli Galileusz i Kartezjusz³¹. Ten pierwszy był pod wielkim wpływem Archimedesusa i przykładał ogromną wagę do jego prac z zakresu mechaniki, przyczyniając się do sformułowań

²⁹ Na temat wpływu filozofii oxfordzkiej na uczonych paryskich por. np. E.D. Sylla, *Transmission of the New Physics of the Fourteenth century from England to the Continent*, Leo Olschki (red.) 1997, s. 65–110. W pracy tej czytelnik znajdzie obszerną bibliografię.

³⁰ Na temat *potentia absoluta* i *potentia ordinata* Boga por. na przykład: A. Funkenstejn, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton Univ. Press 1986, s. 124–152.

³¹ Por. na przykład M. Clagett, jw.; G. Molland, jw., s. 60–61; E.D. Sylla, *Galileo and the Oxford Calculatores: Analytical Languages and the Mean Speed Theorem for Accelerated Motion*, w: W.A. Wallace, *Reinterpreting Galileo*, Washington 1986, s. 53–108; tenże, *Imaginary Space*, jw., s. 206–224.

głównych tez mechanistycznych Kartezjusza i zamiany jednego utopijnego przekonania, iż świat daje się opisać w języku Stagiryty do drugiego, iż świat, jako całość jest maszyną, której poszczególne części działają zgodnie z prawami mechaniki. Obydwa te przekonania runęły w gruzach; pierwsze za sprawą mechaniki i matematyki wynalezionej przez Newtona, drugie za sprawą teorii relatywistycznej i teorii względności. Tak oto historia nauki pokazuje nam, że wiele ścieżek, wydeptanych wcześniej przez wyobraźnię uczonych, a odnalezionych po wiekach nadaje się jedynie do romantycznych spacerów i nie wskazuje nigdy więcej właściwej drogi rozwoju.

**NATURA MORE GEOMETRICO:
THE MIDDLE AGES AS MEDIATOR
IN THE RECEPTION OF GREEK MATHEMATICS FOR PHYSICS**

SUMMARY

Both of the two great philosophical traditions of Antiquity: Platonism and Aristotelianism were well received in the Middle Ages. Each of them, however, adopted a different division of sciences and accordingly placed mathematics in entirely different environment. For Plato, mathematics was not only a method of description of the world but also a science of its own, since its objects had the status of *real* being (like the ideas). On the contrary, for Aristotle mathematics did not merit the status of a separate science; on the one hand it was subordinate to practice, on the other, it could serve to describe a section of the world only, i.e. those parts that are subjects for optics, astronomy, mechanics, harmony.

The early medieval tradition followed Boethius in trying to reconcile Plato and Aristotle. This tendency can still be observed in the 12th century, especially in the Chartres School, whose representatives were certain that the structure of reality is reflected in mathematics, which is, thus, a suitable tool in physics. This belief was also shared by Robert Grosseteste, who was the first theoretician of science. The reception of Aristotle had gradually made the medieval scholars aware that his opinions cannot be reduced to the Platonic conceptual framework. Albert the Great and Thomas Aquinas joined physics and metaphysics together, excluding mathematics and thus reduced it to mere calculations. The 14th century scholars returned to the discarded doctrines of Grosseteste, taking mathematics for the proper method of physics. This attitude resulted in the discovery of a new calculus that could be applied not only to the disciplines mentioned by Aristotle (*scientiae mediae*) but also to all other realms of speculation, including physics.

The new calculus gave rise to numerous hypotheses (*secundum imaginationem*) that analysed the weirdest and most complicated situations a physicist could imagine. Their conclusions brought the scientists to the threshold of a new physical model of the world pointing at the clear deficiencies of the Aristotelian doctrine. Unfortunately, medieval scholars were unable to take the decisive step forward and reject the obsolete theory. Thus, the greatest merit of the 14th century physicists lies in their ability to construct scientific hypotheses that exceed observation, opening way for theoretical analysis of other „possible worlds”. Such attitude seems to be close to that of modern physics, which is able to penetrate the universe farther than sight can reach.

FIDES ET RATIO
WIARA A ROZUM W „KWODLIBETACH”
HENRYKA Z GANDAWY

Henryk z Gandawy był jednym z najwybitniejszych teologów paryskich ostatniego ćwierćwiecza XIII w. Owocem jego działalności na wydziale teologicznym uniwersytetu paryskiego są zachowane i zebrane w *Summę* kwestie ordynaryjne, dyskutowane przez niego w trakcie regularnych zajęć, oraz kwestie kwodlibetalne, przedstawiane przez mistrzów teologii z okazji świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy. Henryk musiał swoje obowiązki dydaktyczne traktować bardzo sumiennie, bowiem prowadził dysputy *de quodlibet* aż 15 razy, badając w nich rozmaite zagadnienia z wielu dyscyplin nauki. Wśród dyskutowanych problemów dominują jednak, co zrozumiałe, zagadnienia teologiczne i filozoficzne.

Szczególnie interesujące są dla nas problemy znajdujące się na pograniczu tych dwu dyscyplin, dotyczą one bowiem subtelnych relacji między nimi, które to relacje w czasach Henryka z Gandawy wywoływały poważne kontrowersje wśród teologów oraz między teologami a mistrzami z wydziału Sztuk Wyzwolonych. Henryk znany był ze swej umiejętności godzenia tradycyjnej doktryny augustyńskiej z nowymi prądami, płynącymi nie tylko z wydziału Sztuk, od coraz bardziej otwartych na myśl Arystotelesa filozofów lecz także od zwolenników arystotelizmu działających na wydziale Teologii (inspirowanych m.in. przez Tomasza z Akwinu). Jako filozofujący teolog Henryk był świadomy wyraźnego rozgraniczenia między domeną przyrody a tym, co nadprzyrodzone. Jednakże, wbrew poglądom propagowanym przez awerroistów łacińskich na wydziale Sztuk był przekonany, że te dwie sfery nie są całkowicie odrębne i dopuszczał zarówno możliwość boskiej interwencji w naturalny porządek rzeczy jak i możliwość uzyskania przez nas wiedzy o tym, co nadprzyrodzone. Choć z pewnością irytowały go głoszone przez awerroistów tezy brzmiące lekceważąco w stosunku do „Królowej nauk”, czy nawet bluźnierczo w odniesieniu do Boga, potrafił zauważyć i docenić użyteczność scholastycznej filozofii, nadającej precyzję teologicznym rozważaniom i wyznaczającej linię graniczną między zjawiskami, które można analizować w naturalnym świetle rozumu, a tymi, które należy pobożnie przyjąć z wiarą. Przejawy takich właśnie poglądów można odnaleźć w licznych kwestiach Henryka, zarówno w *Summie* jak i w *Kwodlibetach*.

W dziełach tych znajdujemy nie tylko teologiczne wyjaśnienie cudów, tzn. analizę przyczyn cudów i ich funkcji, lecz także filozoficzne studium tego problemu, skupione na analizie zjawiska cudu. W niniejszym studium chciałbym

skupić się na filozoficznych aspektach cudu, omawianych przez Henryka z Gandawy w kwestiach kwodlibetalnych, pomijając należące do teologii fundamentalnej i moralnej aspekty teologiczne, dyskutowane przede wszystkim w kwestiach ordynaryjnych¹. Spróbuję pokazać, w jaki sposób Henryk analizuje zjawisko cudu, wydzielając w nim to, co naturalne i nadnaturalne, starając jednocześnie ustalić granicę tego, co możliwe (choć bynajmniej nie rzeczywiście istniejące) w obrębie przyrody, aby tym lepiej zrozumieć to, co poza nią wykracza. Ciekawym przykładem jest tutaj zagadnienie naturalnych i nadprzyrodzonych zmian substancjalnych zachodzących w ciałach, które z jednej strony dotyka teologicznych tez o przeistoczeniu i zmartwychwstaniu, z drugiej zaś arystotelesowskiej doktryny formy i materii oraz powstawania i giniecia.

Dzięki św. Augustynowi i Boecjuszowi arystotelesowski hilemorfizm był koncepcją dobrze znaną teologom zachodniej Europy nawet przed odzyskaniem głównych metafizycznych i przyrodniczych pism Stagiryty na początku XIII w. Część z nich znajdowała w nim użyteczne narzędzie, pomocne przy wyjaśnieniu niektórych trudnych zagadnień doktryny chrześcijańskiej. Narzędzie to nie było bynajmniej zaprojektowane do zadań jakie podejmowali teologowie i często napotykali oni na poważne trudności, w których dogmaty wiary wydawały się nie do pogodzenia z zasadami arystotelesowskiej koncepcji formy i materii. Z tego też powodu niektórzy teologowie paryscy nastawieni byli sceptycznie do możliwości wykorzystania arystotelizmu dla potrzeb nauki chrześcijańskiej. Wątpliwości tych nie rozwiewały początkowo nawet dokonania Tomasza z Akwinu, który dokonał odważnej adaptacji „nowej filozofii” dla potrzeb teologii. Henryk z Gandawy nie był w swych kwestiach tak śmiały jak Tomasz, nie był jednak także uprzedzony do arystotelizmu jak niektórzy jego koledzy z wydziału uporczywie trzymający się augustyńskiej tradycji; starał się natomiast rzetelnie przeanalizować nowe doktryny by zbadać na ile mogą one zostać wykorzystane dla rozwiązania interesujących go problemów.

W dziesiątej kwestii swego pierwszego kwodlibetu Henryk analizuje problem czy materia może istnieć *per se* bez formy². Zagadnienie wydaje się sformułowane w taki sposób, że czytelnik nie spodziewa się niczego więcej niż czysto filozoficznych rozważań dotyczących dobrze znanego metafizycznego problemu, pojawiającego się i podobnie rozwiązywanego zarówno w szkołach czerpiących z neoplatonizmu jak i arystotelizmu. Henryk potwierdza oczywiście zgodność nauczania obydwu szkół, przytaczając liczne opinie Platona, Augustyna i Awicenny, którzy zgodzali się, że *materia jest prawie niczym i nie może istnieć bez formy*³. Henryk jest wszelako daleki od tego, by zadowoląć się odwołaniem do autorytetu i zwraca uwagę czytelnika, że istnieją liczne tezy św. Augustyna, które zdają się zadawać kłopoty popularnemu przekonaniu, jakoby biskup Hippony był przeciwnikiem poglądu, iż materia może istnieć bez formy. Cytując jego *Komentarz do Księgi Rodzaju, Wyznania, O naturze dobra i O prawdziwej wierze* Henryk z Gandawy wskazuje, że skoro przyznaje się, iż materia uzyskuje swój byt (*esse suum*) nie od

¹ Por. M. Rusecki, *Cud w Chrześcijaństwie*, Lublin 1996, s. 104–106.

² Henrici de Gandavo *Opera omnia*, V, ed. R. Macken OFM, Leuven – Leiden 1979, s. 62–74: „Utrum materia possit existere sine forma”.

³ Tamże, s. 63–64.

przyjmowanej przez siebie formy lecz bezpośrednio od Boga, należy konsekwentnie uznać, że Bóg posiada w Swym umyśle ideę materii, której byt, tzn. istnienie, nie jest w żaden sposób zależny od jakiegokolwiek formy. Materia zatem zwana jest „prawie niczym” jedynie w celu podkreślenia, że w naturalnym porządku rzeczy nie może ona istnieć w oderwaniu od formy, co wszakże nie oznacza, że stan taki jest absolutnie niemożliwy, tzn. że Bóg nie może tego sprawić w sposób nadprzyrodzony⁴.

Odwołanie do nadprzyrodzonej mocy Boga mógłby ktoś potraktować jako retoryczny ozdobnik właściwy raczej dla języka kaznodziei niż profesora uniwersytetu, jednak Henryk z Gandawy, jako teolog, rzeczywiście podejmuje próbę porównania analizowanego zagadnienia z innymi zjawiskami nadprzyrodzonymi stanowiącymi dogmaty wiary chrześcijańskiej, aby ustalić czym jest „cudowność” materii istniejącej bez formy. Henryk zaznacza, że jeśli ktoś przyjmowałby, iż materia nie może istnieć bez formy, musiałyby z konieczności twierdzić także, że przypadłości nie mogą istnieć bez substancji (bo ich zależność od formy substancjalnej jest znacznie większa niż zależność materii, która jest przecież jedną z konstytutywnych zasad bytu a nie tylko czymś wobec niego przygodnym, od formy). Tymczasem takie właśnie stwierdzenie jest według Henryka przeciwne wierze, jest on bowiem przekonany, że po przeistoczeniu cechy przypadłościowe chleba i wina (smak, zapach, wygląd, itp.) istnieją w Eucharystii bez swojej substancji — chleba i wina — która ulega zniszczeniu przemieniając się w ciało i krew Chrystusa⁵. Tego typu argumentacja z pewnością nie mogła się nie podobać jego kolegom z wydziału; wyraźnie pokazuje ona jak głęboko myślenie Henryka ukształtowane było przez augustyńską teologię. Henryk nie kwestionuje autorytetu wiary, ale poszukuje jej zrozumienia, starając się na drodze dociekań rozumowych odnaleźć konsekwencje religijnych założeń i kształtując swoje poglądy tak, by pozostały w zgodzie z owymi założeniami. Rozum jawi się w ten sposób jako narzędzie o ograniczonych możliwościach (nie jest bowiem w stanie podważyć dogmatów wiary), jednocześnie jednak jest narzędziem wystarczającym do tego by badać nie tylko naturę ale i to, co ją przekracza.

Takie podejście do analizowanych zagadnień widać wyraźnie zarówno w dyskusji ze stanowiskiem przeciwnym (odpowiedzi na *rationes principales*), która następuje po przedstawieniu własnego poglądu, jak i w innej kwestii (*Quodlibet* VII, 10), która stanowi swego rodzaju kontynuację rozważań nad omawianym zagadnieniem, jako że podnosi jeden z problemów, sygnalizowanych wcześniej, mianowicie: czy transmutacja, tzn. zmiana substancjalna, może zachodzić bez podłoża (substratu) jakim jest materia⁶. W kwestii tej Henryk z Gandawy demonstruje swą erudycję obejmującą zarówno „stare” jak i „nowe” autorytety teologiczne i filozoficzne a jednocześnie swą zadziwiającą zdolność w doprowadzaniu ich do zgody w sposób nie budzący niczyich podejrzeń. Analiza rozpoczyna się od przywołania wprowadzonego przez Gilberta de la Porrée rozróżnienia dotyczącego pojęcia ‘esse’, tj. bytu bądź bycia. Według Gilberta *esse* może być rozumiane

⁴ Tamże, s. 66.

⁵ Tamże, s. 66–67.

⁶ Tamże, XI, ed. G.A. Wilson, Leuven 1991, s. 104–109: „Utrum transmutatio aliqua possit fieri sine subiecta materia”.

dwojako: albo w sposób prosty (*esse simpliciter*), tzn. bycie po prostu, albo jako bycie czymś (*esse aliquid*), tzn. jakiś byt. Przedstawivszy to rozróżnienie Henryk stwierdza z prostotą, że teologowie i filozofowie nie mogą dojść do zgody w ustaleniu rozumienia tych pojęć. Dla teologów ‘bycie po prostu’ jest skutkiem partycypowania w bycie Pierwszej Zasady i dlatego charakteryzuje ono coś istniejącego w sposób zewnętrzny; ‘bycie czymś’ z kolei wskazuje na naturę rzeczy i dlatego może być nazywane wewnętrzną charakterystyką czegoś istniejącego. Pierwszy sposób bycia dotyczy wszystkich stworzeń w takim samym stopniu (mimo różnic między tymi stworzeniami) z uwagi na jedność Boga, w którego bycie partycypują. Tymczasem dla filozofów obydwa sposoby bycia są *de facto* tym samym, ponieważ coś, co jest bytem, jest nim samo z siebie. W rezultacie pojęcie *esse* przestaje być użyteczne w wymianie myśli: dla filozofów jest ono czymś, co jest orzekane o kategoriach jako ich rodzaj najwyższy, ale jedynie w sposób niejednoznaczny (bowiem byty w każdej kategorii „są” na swój własny sposób), dla teologów natomiast nie jest ono w ogóle rodzajem, ponieważ odnosi się do czegoś zewnętrznego wobec bytu, a nie do wyższego poziomu ogólności, który może być uszczegółowiony przez różnice⁷.

Dokonawszy rozpoznania problemu Henryk z Gandawy przystępuje do prezentacji własnego punktu widzenia. Jego zdaniem *esse* ma trojakie znaczenie: pierwsze z nich pokrywa się z omówionym wyżej ‘byciem po prostu’, drugie oznacza pewną własność natury, trzecie natomiast — własność bycia podłożem (*substratum*) w rzeczach złożonych. Te trzy aspekty bytu przejawiają się we wszystkich bytach stworzonych. Po tych ustaleniach można przejść do zasadniczego tematu kwestii — materii. Według Henryka analizując *esse* materii także można odnaleźć wspomniane trzy aspekty: jej ‘bycie po prostu’, uczestniczenie w bycie boskim, odzwierciedla jej zależność od Stwórcy; drugi aspekt bycia to zdolność do otrzymywania form, która jest właściwa naturze materii i jednocześnie jest tym, co odróżnia ją od formy; wreszcie trzeci aspekt stanowi aktualne bycie, które nadaje materii jej doskonałość — w porządku natury ten aspekt *esse* materia otrzymuje od formy. Henryk z Gandawy zauważa jednak, że stwierdzenie, iż materia trzeci aspekt bycia uzyskuje od formy, doprowadziło filozofów do błędnego, bo zbyt daleko idącego wniosku, mianowicie, że materia może uzyskać aktualne bycie **jedynie** od formy. Błąd, zdaniem Henryka, polegał na tym, że filozofowie nie brali pod uwagę tego, że materia może uzyskać akt na drodze innej niż naturalna, tzn. dzięki bezpośredniej interwencji Boga⁸.

Najbardziej interesujące w rozważaniach Henryka jest to, iż nie zatrzymuje się on na stwierdzeniu możliwości boskiej interwencji w naturalny bieg rzeczy, lecz stara się wyjaśnić, w jaki sposób materia może uzyskać aktualne bycie na drodze nadprzyrodzonej. Henryk jest świadomy, że przyznanie materii zbyt wielkiej niezależności od formy pociągnęłoby za sobą zniszczenie jedności bytu złożonego, który stałyby się wówczas jedynie nagromadzeniem części niejednorodnych. Z tego też powodu podkreśla, że w bycie złożonym materia znajduje się w akcie jedynie dzięki formie. To jednak nie oznacza bynajmniej, że materia nie jest zdolna do

⁷ Tamże, V, s. 67.

⁸ Tamże, s. 68–69.

przyjmowania aktu bez pośrednictwa formy dzięki działaniu mocy boskiej. Zachowanie materii w akcie bez udziału formy nie jest czymś niemożliwym dla Boga, skoro nie jest dla Niego czymś niemożliwym utrzymywanie w akcie formy bez materii, ponieważ w każdym z tych przypadków ‘bycie po prostu’ jest rezultatem uczestniczenia w bycie boskim, które charakteryzuje każdy byt stworzony. Oczywiście, materia istniejąca bez formy byłaby bytem znacznie mniej doskonałym niż materia wchodząca w skład *compositum*, ponieważ jej właściwy akt wciąż znajdowałby się w możliwości do aktu dalszego, jakim jest akt formy kształtujący byt złożony, tym niemniej nie można powiedzieć, że taki mniej doskonały byt nie mógłby istnieć⁹. Henryk z Gandawy odpiera zarzut, że przyznanie, iż materia może posiadać akt istnienia niezależnie od jakiejkolwiek formy, niszczy jedność bytu złożonego, wyjaśniając, że jedność *compositum* uległaby unicestwieniu tylko wtedy, gdyby przyznać, że materia posiada taki akt ze swojej natury. Wówczas, istotnie, byt złożony byłby czymś jednym jedynie przypadłościowo, jak jakiś przedmiot wytworzony sztucznie, którego części mogą trwać niezależnie nawet po odłączeniu od siebie. Taka sytuacja nie ma jednak miejsca w przypadku materii, bowiem jedyną okolicznością, w której materia nie uzyskuje aktu istnienia od formy, jest bezpośrednia interwencja boska, która nie niszczy przecież naturalnego biegu rzeczy a jedynie zawiesza go w szczególnej, jednostkowej sytuacji, nazywanej z racji tego cudem. Henryk podkreśla, że tę samą zasadę, co w przypadku istniejącej niezależnie od formy materii, stosuje się w przytaczanym wyżej przypadku, gdy cechy przypadłościowe trwają w istnieniu, mimo iż nie posiadają podłoża (substratu)¹⁰.

Co stanowiło jedynie marginesową uwagę w pierwszym kwodlibecie, staje się całą kwestią w kwodlibecie VII, gdzie Henryk z Gandawy przedstawia filozoficzną analizę problemu Eucharystii, ujmowanego przez niego jako zmiana substancjalna zachodząca bez podłoża w materii, a więc niezgodnie ze stanowiskiem arystotelesowskiej filozofii przyrody. Także w tym przypadku Henryk rozpoczyna analizę problemu od wyjaśnienia pojęć, wprowadzając rozróżnienia, które pomagają mu wykreślić swego rodzaju metafizyczne ramy, w obrębie których próbuje zmieścić wszystko, co możliwe, zarówno w granicach przyrody jak i poza nimi. Przede wszystkim, zauważa Henryk, także w porządku natury można zaobserwować pewnego rodzaju zmiany, które zachodzą, choć ich podłożem nie jest materia; chodzi mu mianowicie o ruch sfer niebieskich¹¹. Jeśli zmiany tego rodzaju istnieją, to znaczy że są możliwe. Oczywiście, zmiana zachodząca przy przeistoczeniu to nie to samo co ruch sfer niebieskich, ale dla Henryka obydwie należą do tego samego typu zmiany. Henryk stara się następnie scharakteryzować właściwości owego typu zmiany zachodzącej bez podłoża w materii. Zmiana taka nie może być nazwana w pełni naturalną, skoro nie dokonuje się w materii, jednak może być nazwana naturalną o tyle, że następuje „ze względu na miejsce albo położenie”. Można stąd wnioskować, że tym, co jest konieczne dla procesu takiej zmiany, jest nie tyle sama materia, ile coś, co może pełnić rolę podłoża (substratu) zmiany.

⁹ Tamże, s. 70–72.

¹⁰ Tamże, s. 72–73.

¹¹ Tamże, XI, s. 69.

Teraz pozostaje już tylko sprawdzić, czy możliwe jest by takim podłożem było cokolwiek oprócz materii¹². Henryk z Gandawy poświęcił temu zagadnieniu osobną kwestię (*Quodlibet* IX, 5). Efektem tych rozważań było przekonanie, że rolę podłoża zmiany może pełnić rozciągłość, która może być oddzielona od materii dzięki mocy Boga¹³. Zmiana dokonująca się w rozciągłości może być, zdaniem Henryka, nazywana nadprzyrodzoną jedynie z uwagi na nieobecność materii, której oddzielenie wymaga bezpośredniej boskiej interwencji, ale nie z uwagi na rolę, jaką pełni rozciągłość, gdyż rozpatrywana jako nieokreślona jest ona naturalnym podłożem dla pewnych rodzajów zmian przypadłościowych. W przeciwieństwie do rozciągłości określonej bowiem, która nie może trwać przez cały proces zmiany, lecz występuje jako taka jedynie na jego początku bądź na końcu, rozciągłość nieokreślona trwa niezmiennie przez cały czas procesu, a zatem może służyć jako jego *substratum*¹⁴. Henryk wyprowadza stąd jednoznaczny wniosek: „W przemianie dotyczącej postaci występuje podłoże i zdolność do zmiany nawet jeśli nie występuje materia. A chociaż taka zmiana nie jest całkowicie naturalna, posiada jednak siłę działania równą materii i jako taka jest równie naturalna, jak gdyby zachodziła w materii”¹⁵.

Widać stąd wyraźnie, że dla Henryka z Gandawy problem zmiany zachodzącej bez podłoża w materii był problemem w swej istocie filozoficznym, mimo iż odnosił się on zjawiska nadprzyrodzonego, zachodzącego w sakramentalnej przemianie, należącego przez to do dziedziny teologii. Argumentacja teologiczna czy odwołania do teologicznych argumentów nie pojawiają się w rozważaniach Henryka, wiara jest zaś wyrażona poprzez stwierdzenie religijnej prawdy potraktowanej jako fakt i dlatego nie podlegającej dyskusji. Jednocześnie Henryk podkreśla fizyczny aspekt problemu, co wyraża się także w doborze cytatów, pochodzących z *Fizyki* Arystotelesa oraz *De substantia orbis* Awerroesa. Jak się wydaje, zamierza w ten sposób pokazać, że rozwiązanie, za którym się opowiada, jest **możliwe** na gruncie (arystotelesowskiej) filozofii przyrody, nawet jeśli nie jest naturalne, tzn. nie należy do przyrodzonego porządku rzeczy. W ten sposób cud jawi się nie jako coś, co ten porządek kwestionuje i niszczy, ale jako **uzasadniony** wyjątek od reguł rządzących światem. Uzasadnienia tego dostarcza zarówno boska wszechmoc jak możliwość zaistnienia tego wyjątku tkwiąca w samej naturze.

To samo podejście do fenomenów ponadnaturalnych zauważyć można w kwestii dotyczącej możliwości zmartwychwstania ciał (*Quodlibet* VII, 16)¹⁶. Z pozoru stosunek Henryka do problemu wydaje się odmienny, bowiem rozważania dotyczące zagadnienia poprzedzone są szeregiem argumentów teologicznych, zaczerpniętych od św. Grzegorza, a pokazujących niepojmowalność zmartwychwstania. Argumenty te służą jednak Henrykowi jako *pendant* do własnej koncepcji cudu. Zgadza się z św. Grzegorzem, że umysł ludzki puszczony samopas nie jest w stanie pojąć takich tajemnic wiary jak zmartwychwstanie i w rezultacie popada w zwąt-

¹² Tamże, s. 69–70.

¹³ Tamże, XIII (ed. R. Macken), Leuven 1993, s. 115–116.

¹⁴ Tamże, XI, s. 70–71.

¹⁵ Tamże, str. 71: „Dicendo quod hic in transmutatione circa species est subiectum et potentia transmutabile, quod, licet non sit materia, ut ideo non sit illa transmutatio penitus modo naturae, est tamen habens vim materiae, ut secundum hoc sit naturalis et modo materiae, ac si esset in materia”.

¹⁶ Tamże, s. 109–115: „Utrum possibilis sit resurrectio corporum humanorum”.

pienie i poddaje się rozpaczy. Tym niemniej rozum może towarzyszyć wierze i w takiej roli potrafi ją nawet umocnić rozwiewając wątpliwości, które mogłyby wynikać z niewiedzy. Tak oto Henryk potwierdza swoje przekonanie, że rozum prowadzony przez wiarę jest skutecznym narzędziem poznania, mogącym znacznie lepiej penetrować świat inteligibilny, niż wtedy, gdy pozostawiony jest sam sobie¹⁷.

Przedstawienie własnego stanowiska w kwestii zmartwychwstania ciał poprzedzone zostało charakterystycznym dla scholastycznej metody Henryka rozróżnieniem pojęć. Wyróżnia on w zjawisku zmartwychwstania kilka aspektów, każdy z nich poddając następnie szczegółowej analizie. Z punktu widzenia Boga, problem jest — jak mówi — prosty: *Bóg może uczynić wszystko, co tylko może powstać wśród stworzeń*¹⁸. Z punktu widzenia duszy, tzn. formy, nie widać także szczególnych trudności. Ponieważ dusza jest nieśmiertelna i jako taka zachowuje istnienie, jakie przysługuje jednostce ludzkiej (obejmujące także cielesność), nie jest niemożliwe aby tego istnienia udzieliła ponownie jakiemuś ciału¹⁹. Zarówno wszechmoc boska jak i nieśmiertelność duszy stanowią teologiczne pewniki, których Henryk nie zamierza podważać. Tym, co stanowi otwarte źródło trudności jest natomiast materia. Jeśli bowiem przyjąć, że po śmierci ciało ludzkie ulega całkowitemu rozkładowi a jego materia ulega rozproszeniu, nie można zaakceptować tezy, iż to, co zmartwychwstaje jest tym samym numerycznie ciałem.

Trudność tę Henryk z Gandawy stara się wyjaśnić na drodze filozoficznej przedstawiając dwie, niezależne hipotezy. Nie opowiadając się jednoznacznie za którąkolwiek z nich omawia zarówno wady jak i zalety koncepcji wielości i jedności form substancjalnych. Za koncepcją jedności formy substancjalnej przemawia prostota proponowanego przez nią rozwiązania. Jeśli dusza intelektualna jest jedyną formą substancjalną człowieka, musi zawierać w sobie wszystkie jego dyspozycje, tak duchowe jak cielesne. Konsekwentnie zmartwychwstałe ciało, tzn. materia kształtowana ponownie przez tę samą formę substancjalną, musi być tą samą substancją, nawet jeśli dyspozycje cielesne nie są numerycznie identyczne z dyspozycjami ciała, które uległo rozkładowi²⁰. Mówiąc językiem współczesnym: zmartwychwstałe ciało jest doskonałą kopią, bowiem **cała** informacja go dotycząca zawarta jest w jednostkowej, nieśmiertelnej formie substancjalnej. Rozwiązanie oferowane przez koncepcję wielości form substancjalnych wymaga nieco bardziej skomplikowanych wyjaśnień, trzeba w nim bowiem wykazać, w jaki sposób forma cielesności, która ulega zniszczeniu wraz z ciałem, może być odtworzona jako tożsama z tą, która uległa zniszczeniu w chwili śmierci. Również w tym przypadku trudność, zdaniem Henryka z Gandawy, leży nie po stronie Boga czy natury; nie powoduje jej także ani ciało ani materia: głównym „winowajcą” wydaje się tu sama forma cielesności²¹.

Trudność, jaką sprawia pojęcie formy cielesności, nie oznacza dla Henryka dyskwalifikacji koncepcji wielości form substancjalnych, zwłaszcza że jest to rozwiązanie pochodzące od św. Augustyna i dobrze ugruntowane w tradycji

¹⁷ Tamże, s. 110–111.

¹⁸ Tamże, s. 111: „Deo enim possibile est facere quicquid in creaturis possibile est fieri”.

¹⁹ Tamże, s. 111–112.

²⁰ Tamże, s. 112.

²¹ Tamże, s. 112–113.

teologicznej. Przewyciężenie problemu nie przychodzi jednak Henrykowi łatwo: ucieka się po pomoc do św. Grzegorza. Komentując fragment z jego homilii do *Księgi Ezechiela* stwierdza, że nawet po zniszczeniu ciała forma cielesności trwa nadal w możności zawartej w materii i może być ponownie wyprowadzona z tej możności, tzn. zaktualizowana, dzięki mocy boskiej²². W ten sposób augustyński problem zostaje rozwiązany na augustyńską modłę, tj. wykorzystując koncepcję racji zarodkowych (*rationes seminales*), *quasi*-form wprowadzonych przez Boga w materię przy stworzeniu świata, dzięki którym materia jest zdolna do przyjmowania form. Byłoby jednak błędem sądzić, że Henryk chce zamknąć dyskusję jedynie odwołaniem do autorytetu i rezygnuje z filozoficznego wyjaśnienia problemu. Stwierdziwszy, że problem sprowadza się do wyjaśnienia samego aktu zmartwychwstania, tzn. przejścia od możności zawartej w materii (racji zarodkowych) do ponownie aktualnie istniejącego ciała, stara się znaleźć podobne problemy w pismach filozofów, aby ich odpowiedzi mogły mu służyć pomocą. Znajduje je [...] u Arystotelesa i Awerroesa. Zdaniem Henryka zmartwychwstanie to proces podobny do wyzdrowienia, ponieważ także w przypadku wyzdrowienia mamy do czynienia z procesem, w którym ktoś, kto utracił pewną dyspozycję (tu: zdrowie), odzyskuje ją na powrót po jakimś czasie. Występuje tu jednak dość istotna różnica: odzyskane zdrowie nie jest tożsame z utraconym, ponieważ zmiana, w wyniku której zostało odzyskane jest inną zmianą od tej, dzięki której zostało nabyte²³.

Nie trzeba zgadywać jak Henryk z Gandawy zamierza pokonać tę ostatnią trudność. Korzysta on ze schematu postępowania, który poznaliśmy już dzięki analizie jego wcześniej omówionych kwestii. Henryk przyznaje, że Awerroes ma rację, gdy mówi, że powtórzenie numerycznie takiej samej zmiany jest czymś niemożliwym dla czynnika naturalnego, twierdzi jednak, że zgoda na tę tezę nie jest równoznaczna z przyznaniem, iż powtórzenie numerycznie takiej samej zmiany jest czymś bezwzględnie niemożliwym. Przeciwnie: jego zdaniem konkluzja Komentatora pokazuje wyraźnie, że zmiana taka jest możliwa przy założeniu, że powodujący ją czynnik jest nadnaturalny. Taki bowiem czynnik, tj. Bóg, działa wiecznie, tzn. poza czasem i naturalnymi przyczynami, i w związku z tym zmartwychwstanie ciała nie jest, ściśle rzecz biorąc, żadną **nową** zmianą, lecz jedynie dalszym ciągiem, kolejnym przejawem działania tej samej przyczyny, która powołała wcześniej jednostkę do istnienia aktualizując możność zawartą w materii²⁴.

Przedstawione wyżej omówienie kwestii kwodlibetalnych poświęconych nadprzyrodzonym zmianom w ciałach i materii pozwala wyprowadzić kilka wniosków dotyczących poglądów Henryka z Gandawy na wzajemne relacje wiary i rozumu, szczególnie zaś na rozgraniczenie ich domen. Po pierwsze, stanowisko Henryka wobec dyskutowanych zagadnień jest w pełni zgodne z duchem teologii św. Augustyna i jego średniowiecznych kontynuatorów, szczególnie zaś św. Anzelma z Canterbury, którego sformułowanie *fides quaerens intellectum* wydaje się szczególnie bliskie henrykowej wizji metody teologii. Przyjmowanie dogmatów

²² Tamże, s. 113.

²³ Tamże, s. 113–114.

²⁴ Tamże, s. 114.

wiary jako niewątpliwych faktów (a nie tylko przesłanek w rozumowaniu) nie czyni Henryka głuchym na argumenty rozumu. Przeciwnie: dogmaty służą mu jako swego rodzaju drogowskazy, które pozwalają rozumowi wkroczyć w obszar zamknięty dla spekulacji naturalnej. Henryk zdecydowanie podkreśla, że bez pomocy wiary rozum musi zawieść, kiedy próbuje rozwiązywać problemy wychodzące poza porządek natury (nie wspomina tu o roli wiary w badaniach przyrodniczych), potrafi jednak wyraźnie rozgraniczyć między tym, co stanowi dogmat, i tym co należy do doktryny stworzonej na podstawie dogmatu. Także tutaj usłyszeć możemy echo augustyńskiego wezwania: „W tym, co konieczne — jedność; w tym, co wątpliwe — wolność”.

Po drugie, realizacja wspomnianego postulatu prowadzi Henryka do swego rodzaju agnostycyzmu filozoficznego. Henryk, inaczej niż wielu współczesnych mu teologów, nie trwał uparcie przy tradycyjnych poglądach, kiedy widział, że nowe rozwiązania starych problemów wydają się równie dobre, albo nawet lepsze. Widać to wyraźnie, gdy podkreślał prostotę doktryny jednej formy substancjalnej i łatwość, z jaką wyjaśniała ona kwestię zmartwychwstania ciał. Z drugiej strony stanowisko Henryka nie jest ockhamowskim utylitaryzmem poznawczym, który w prostocie rozwiązania chce widzieć rację jego słuszności. Stąd też zapewne płynęła ostrożność Henryka w określaniu swoich filozoficznych preferencji. Wiedząc, że wiedza teologiczna (wyłączywszy zasady wiary) ma jedynie walor prawdopodobieństwa, Henryk wydaje się wystarczająco usatysfakcjonowany poszukiwaniem możliwych do przyjęcia rozwiązań, dających zadowalające odpowiedzi na stawiane pytania i pozostających w zgodzie ze sobą.

Podsumowując krótko omawiane tu zagadnienie stosunku wiary i rozumu u Henryka z Gandawy chciałbym zwrócić uwagę na trwałe wartości zaprezentowanej tu myśli. Tak jak Henryk z Gandawy przekonani dziś jesteśmy, że szacunek dla prawdy to szacunek dla faktów. Teorie natomiast, które fakty te starają się objaśnić, poddane są swego rodzaju wolnej konkurencji. Dobieramy je bądź to z uwagi na prostotę objaśnień, bądź z uwagi na zgodność z innymi teoriami. Wybór wszakże należy do nas.

FIDES ET RATIO.

FAITH AND REASON IN HENRY OF GHENT'S *QUODLIBETS*

SUMMARY

Henry of Ghent, one of the most eminent Parisian thinkers of the last quarter of the 13th century, is noted for his talent to reconcile the new, Aristotelian trends in philosophy with the traditional Augustinian teaching of the Faculty of Theology. His arguments and views are best reflected in his numerous quodlibetal questions discussed dutifully for 15 years between 1276 and 1292. As a philosophising theologian, Henry was acutely aware of the sharp divide between the realm of nature and the supernatural. Still, in contrast to the opinions propagated at the Faculty of Arts, he was convinced that the two worlds are not totally separated and acknowledged both the possibility of divine intervention into the natural course of events and

our knowledge of the supernatural. He was able to show the usefulness and precision of scholastic arguments in theology on the one hand and to pinpoint the border line between the phenomena that can be seen in the natural light of reason and the ones which must be accepted by faith. His interest in mutual relations between the two orders resulted in an original doctrine of miracles, elements of which can be found in numerous *quaestiones*, contained both in his *Summa* and in the *Quodlibets*. In *Quodlibets*, Henry dissects the phenomenon of miracle into its natural and supernatural parts, attempting to establish the limit of what is possible (though not necessarily actually existing) within the realm of nature in order to achieve a better understanding of that which goes beyond it. An interesting specimen of this doctrine is provided by Henry's discussion of problems concerning supernatural changes in matter and bodies.

Henry does not question the authority of faith but goes on to see the consequences of religious assumptions and tries to modify his views in such a way that they are consistent with the assumptions. Reason is thus seen as an instrument of limited power (it cannot undermine the dogmas of faith), still as an instrument good enough to explore not only nature but also its transgressions. What he seems to be aiming at is showing that the solution he is arguing for is possible on the ground of natural philosophy, even though it is not natural. This way a miracle appears not as something which contradicts the natural order of things but as a legitimate exception to the general rule, the legitimacy of which is provided both by the power of God and the potentiality contained in nature.

The three quodlibetal questions concerning the problems of supernatural changes in matter and bodies are a good illustration of Henry's views on the delimitation between faith and reason. The analysis shows that Henry of Ghent is indeed an Augustinian theologian, yet by no means a dogmatic one. Accepting the dogmas of faith as indisputable does not make Henry deaf to the arguments of reason. Far from that: he treats them as guides, which allow reason to enter a region closed for natural speculation. He is adamant that without the help of faith reason is bound to fail when trying to solve problems which go beyond the limits of nature, but he is able to distinguish precisely between the dogmas and the doctrine and does not follow blindly the traditional solutions when he sees that a new one is just as good, or even better, in explaining theological problems. This can be manifestly seen in his stressing the simplicity (and thus superiority) of the doctrine of single substantial form in explaining the problem of resurrection of bodies. His cautiousness in expressing his own philosophical preferences here gives yet another insight into Henry's frame of mind — well aware that our theological knowledge apart from the principles of faith is only probable, he seems to be satisfied with looking for plausible solutions giving satisfactory answers to the problems and remaining in agreement with one another.

SŁOWO W KULTURZE ŚREDNIOWIECZNEJ*

W dziejach kultury średniowiecznej zastanawia mnie zawsze i wręcz urzeka wysoka, znakomita pozycja słowa. Słowo znajdowało się zawsze pośrodku uwagi i było otaczane niezwykłym szacunkiem czy to w żywej mowie i obyczaju, czy też — a to przede wszystkim — słowo utrwalone pismem.

Postawę taką intelektualności tamtej epoki przejęli od starożytnych. Nie stałoby się to jednak gdyby średniowieczne ludy naszego kontynentu nie szanowali słowa we własnej kulturze plemiennej. Dziedzictwo starożytności wyrosło, jak wszyscy wiemy, z dwóch potężnych korzeni: pogańskiego, grecko-łacińskiego, i judeo-chrześcijańskiego, w którym dokonał się przekaz Słowa objawionego Starego i Nowego Zakonu.

Szkoła chrześcijańska przyswoiła sobie program nauczania starożytnych, a według Ojców Kościoła, ze św. Hieronimem i św. Augustynem na czele, *artes liberales* miały stanowić niezbędny instrument dla rozumienia Pisma Świętego: gramatyka uczy poprawnego języka w mowie i piśmie; retoryka uczy wykładu Pisma w jego poczwórnym wymiarze (*quatuor sensus*), tj. historycznym czyli dosłownym, alegorycznym, tropologicznym czyli moralnym i anagogicznym czyli eschatologicznym. Dialektyka z kolei dostarcza reguł poprawnego wyprowadzania wniosków i argumentowania.

Littera divina wymaga największej troski o pozyskanie i zachowanie właściwego, zgodnego z kształtem nadanym przez autorów tekstu (*die Sorge um den rechten Text*). A chodzi nie tylko o dokładne kopiowanie tekstu, ale i posługiwanie się sprawdzonym egzemplarzem wybranym jako podstawa kopii. Te zasady krytyki erudycyjnej tekstu wypracowała szkoła aleksandryjska, najpierw gromadząc księgozbiory z dorobkiem filozofów i poetów, potem też przystępując do przekładu ksiąg biblijnych. To erudyci szkoły aleksandryjskiej wypracowali zasady edycji krytycznej tekstu (tzw. edycja kontaminowana). Z nabożeństwem i w duchu ascezy pracowali mnisi nad powielaniem ksiąg świętych i traktatów Ojców Kościoła. Znamy wszyscy powiedzenie *tres digiti scribunt, sed totum corpus laborat*, które odnosiło się nie tylko do usztywnionej techniki stawiania liter, ale i do bezustannie napiętej przy przepisywaniu uwagi.

Ta sama, w niczym nie umniejszona uwaga obejmowała w średniowieczu utwory autorów antyku pogańskiego, jeżeli tylko były osiągalne jakieś ich egzemp-

* Tę swoją wypowiedź pomyślałam jako głos w dyskusji — B.K.

larze, za którymi odbywano dalekie utrudzone podróże. Nieraz ratowano dzieło tylko z jednego jedyne go egzemplarza! O zasługach zwłaszcza mnichów irlandzkich nie muszę wspominać, o których ostatnio Thomas Cahill w znanej (jednak bynajmniej nie doskonałej) książce napisał, a przecież nie oni jedni!

Listy autorów starożytnych w traktatach typu *De viris illustris* pióra Hieronima, Gennadiusza, Izydora z Sewilli, dały początek dyscyplinie, którą dzisiaj zwiemy historią literatury. Dowodzą te listy autorów, jak troskliwie intelektualiści pielęgnowali dorobek starożytnych.

Po epoce uczonych traktatów, komentarzy i polemik okresu patrystyki nastął długi czas nabożnej *lectio et repetitio* — czas przyswajania dzieł Ojców Kościoła — o wyuczonej na pamięć Biblii lub chociażby Psalterza nie mówiąc. Do egzegezy Pisma Świętego wplatano liczne sentencje zapamiętane z różnych dzieł (obok cytatu z Augustyna, Ambrożego, czy Grzegorza, trafia się i Horacy!) Krok za krokiem rozwijało się objaśnianie Pisma Świętego w klasztorach hiszpańskich, irlandzkich, anglosaskich, frankijskich, niemieckich, włoskich. Zdumiewająca śmiałość, jak to dla potrzeb szkolnych podjęto przeredagowanie gramatyki rzymskiego retora Donata z IV w., aby była łatwiejsza i dostarczała egzemplifikacji nie z mitologii wziętej, ale z Biblii. Ta próba z ok. 700 roku była naiwna i nie bez błędów, ale jakże dla uczniów pożyteczna. Dopiero reforma szkolna karolińska, wprowadzona przez Alkuina i Teodulfa z Orleanu (797), dzięki szczęśliwemu jak się okazało sięgnięciu do klasyki zapewniła nadchodzącym pokoleniom uczących i nauczanych kulturę słowa na najwyższym poziomie. Kultura słowa pisanego stała się w blaskach *littera sacra*. Sztuka pisania i sztuka iluminowania — obie wykonywane przeważnie rękami innych mistrzów — zostały podniesione do rangi nabożnego ćwiczenia, do ascezy Nie godziło się zarejestrować na drogocennym pergaminie żadnego próżnego i niepoważnego słówka. Takie wpisy (np. porzekadeł) można znaleźć czasem jedynie na wyklejkach, jako *probae calami*, ale i tu częściej trafiają się *incipita* hymnów lub trishagion. Dawała o sobie znać surowa atmosfera panująca w skryptorium pod czujnym okiem bibliotekarza. Dopiero swobodniejszy tryb pracy intelektualnej w dobie uniwersytetów coś w tym zmienił. Pośród rygorów kopiowania, które jednak wciąż trwały, powstawały edycje kontaminowane Pisma Świętego i tak samo utrzymywał się poprawny przekaz utworów klasycznych.

Objaśnianie słowa i mowy było głównym zadaniem kształcenia umysłowego. W ciągu wieków wyłoniły się nowe metody: *lectio i repetitio* wymagała uzupełnienia przy pomocy *expositio*. Wykład przeważnie ustny, pozostawiał ślady na piśmie w postaci glos, formułek mnemotechnicznych, wyliczanek i odsyłania do wersetów biblijnych lub autorów. Nauczyciel znał na pamięć ogromne fragmenty Pisma Świętego a także autorów. Sztuka wykładania była przekazywana od mistrza do ucznia i dalej od ucznia, który z kolei zostawał mistrzem (jak np. szkoła w Auxerre).

Z wykładu tekstu wywodziły się komentarze na piśmie tworzące całe traktaty. Po komentarzach: przyszła pora na *disputatio*.

DIALOG jako rozmowa mistrza z uczniem, jest jak wszyscy wiemy, pierwotną formą starożytnego traktatu filozoficznego. W średniowieczu zapisywano najpierw

szkolne pytania i odpowiedzi służące do katechezy. Kontynuując uczoną tradycję starożytnych mistrzowie średniowieczni byli autorami dialogów literackich nawet na polu hagiografii. Najbardziej twórczy okazał się dialog będący wymianą już nie nauk, ale poglądów, spór, w którego ramach uściślano pojęcia i metody wnioskowania. Dysputa uniwersytecka była dialogiem partnerskim, równych między sobą erudytów. W tym gronie nie muszę tego rozwijać szerzej, powiem tylko, że chodziło w dysputach scholastycznych wciąż o **słowo**, za wyborem słowa stała coraz to bardziej precyzyjna argumentacja rozumowa. Przed rozumem — przed *ratio* — stawało pytanie podstawowe, jak dalece wyspekulowane na drogach logiki pojęcia wyrażone być mogą językiem, w jakiej mierze realna jest nasza mowa o pojęciach istniejących i opracowanych myślowo, o abstrakcjach. Sprawę szkół myślenia realizmu, nominalizmu, konceptualizmu — pomijam. Chcę tylko podnieść ogromne osiągnięcie tych dysput, jakim stało się ubogacenie języka, tej surowej łaciny klasycznej i tej egzegetycznej, wypracowanej z Biblii. Ten język, jak go ocenili znawcy łaciny średniowiecznej, był nadal językiem żywym, i to zgoła od klasycznego sprawniejszym.

Ubogaconą szeroko łacina obsługiwała zarówno szkoły filozoficzne, jak i subtelności prawa, jak również w wielu kierunkach rozwijaną twórczość poetycką i prozaiczną. Formułowanie kwestii czy to dialektycznych, czy też kazuistycznych z jednej strony i pielęgnowanie nadal lektury klasycznych i późnoklasycznych *auctores*, o przekładach nie wspominając, z drugiej, wniosły do skarbcza twórczości umysłowej trwałą, niepodważalną wartość. Bez tego wysoko usprawnionego, tak pod względem leksykalnym jak i dowodzenia rozumowego, języka nauka czasów nowożytnych długo by jeszcze stała w miejscu.

Wykształcenie średniowieczne, przede wszystkim na uniwersytetach, dostarczało bodźców dla twórczości w językach narodowych. Przypomnijmy, że od progu wczesnośredniowiecznej chrystianizacji biegłe pióro preceptora gramatyki łacińskiej przyczyniło się do utrwalenia wątków epickich plemion barbarzyńskich. Tu pozwolę sobie sięgnąć do jeszcze głębszych korzeni szkoły. Z trudem nauczyciel uczył sztuki pisania, i to od razu abstrakcyjnym alfabetem, wodząc rylcem czy trzcinką trzymaną przez barbarzyńskiego jeszcze scholara. Tak przyswajał mu umiejętność utrwalania i przekazu lotnego żywego słowa, przedtem rejestrowanego tylko przy pomocy gestów i symboli. Olbrzymim skokiem cywilizacyjnym było dla prymitywnego jeszcze człowieka wyrażenie całego bogactwa mowy w dwudziestu dwóch czy trzech znakach alfabetu. Ludy europejskie spoza cywilizacji śródziemnomorskiej osiągnęły tę umiejętność szybko, z pominięciem długiej ewolucji pisma, którą szkoły Bliskiego Wschodu, Grecji i Rzymu miały już daleko za sobą. Warto pamiętać o tym wielkim skoku cywilizacyjnym wniesionym do naszej kultury przez chrześcijaństwo.

Powracając do podjętego poprzednio wątku powiem jeszcze, że tzw. tradycja ustna utrzymywała się tylko dzięki utrwaleniu jej na piśmie. Przekaz zarejestrowany służył następnie dalszemu rozwojowi literatury, był odskocznią dla nowej twórczości. Przekaz pisany podejmowany przez kolejne generacje nie miał nic z tak zwanej martwej litery. Odnosi się to oczywiście do całokształtu zapisanych treści. Dobrze to rozumieli średniowieczni myśliciele wprowadzając do świadectw dokumentowych arenę *DUM VIVIT LITTERA* i tego też przekazywania słowa

pisanego dotyczy znane powiedzenie Bernarda z Chartres o karłach wzniesionych wysoko na barkach olbrzymów.

Znacznemu zwiększeniu użytkowania pisma w dobie uniwersytetów od trzynastego wieku towarzyszyły zmiany w technice pisania. Z mniejszym już nabożeństwem, a za to szybciej, pisarz poruszał ręką po pergaminie, później też po tańszym podłożu, jakim okazał się papier. Paleografowie odnotowują w okresie gotyku zróżnicowanie duktów pisarskich. Obok minuskuły złożonej z liter rysowanych powróciła (po starożytności) kursywa, *littera cursiva* a nawet jeszcze bardziej płynna i szybka *littera currens* — pismo ludzi szybko myślących, uczonych (tak pisał już św. Tomasz z Akwinu). Uroczyste dukty książkowe złożone z liter „rysowanych” także się zróżnicowały wydając w XV wieku szybki płynny dukt książkowy, pismo swobodnej ręki. Ogromne zróżnicowanie pisma często już mało czytelnego i potrzeba szybszego niż dotąd powielania egzemplarzy doprowadziły cywilizację europejską do progów sztuki drukarskiej.

Podkreślanie, jak bardzo sztuka drukarska zwiększyła nośność słowa pisanego jest truizmem dotyczącym tego największego wynalazku średniowiecza. Truizmem jest także stwierdzenie faktu, że słowo pisane wielce spowszedniało, a w naszych czasach wręcz ulega spostonowaniu w najrozmaitszych zabawach literowych i reklamach. Nie poruszam tu ogromnego obszaru dzisiejszych mediów.

Powracam do głównego wątku niniejszej wypowiedzi.

Erudyci zdołali podtrzymać wypracowany przez wieki szacunek dla słowa pisanego. Tak narodziła się w dobie renesansu i w dobie oświecenia nowożytna filologia. Właściwie to się ona nie „narodziła”, to była kontynuacja wypielegnowanych przez całe wieki umiejętności. Filologiczna *ars critica* zagościła na trwałe wśród egzegetów i wydawców i objęła stopniowo liczne dyscypliny językowe. Jest nadal osią nauk humanistycznych — cokolwiek byśmy nie powiedzieli o współczesnych naukach społecznych, które dążą do poznawania człowieka poza słowem pisanim. Współczesna antropologia kultury ukazuje człowieka jako byt zdeterminowany przez więzy społeczne, gospodarcze, obyczajowe, a w ujęciach tzw. postmodernizmu ulegają zrelatywizowaniu wszelkie osiągnięte przez niego w ciągu wieków wartości. Także sztuka słowa. Nieważny jest wkład jednostki, wkład twórczej osobowości — człowiek zostaje przymuszony do milczenia, staje się obiektem archeologii (Michel Foucauld). Szczęściem tego typu interpretacje są obecnie już przewyżczone. Nie da się podążać poznawczo do prawdy o człowieku, nie badając jego wielowiekowej pracy nad słowem. Według Księgi Rodzaju rozpoczęła się ona już w Raju, kiedy Stwórca kazał Adamowi ponazywać stworzenia (Jan Paweł II, KUL 1987). Genialna formuła Jana Ewangelisty „NA POCZĄTKU BYŁO SŁOWO” ujęła prawdę o Bogu i — ośmielam się powiedzieć — również o człowieku, który dzieło stworzenia podjął dalej, pracując nad słowem i tworząc tak dzieło kultury.

Czym bylibyśmy dzisiaj bez dorobku średniowiecza?

DAS WORT IN DER KULTUR DES MITTELALTERS

ZUSAMMENFASSUNG

In der Kulturgeschichte des Mittelalters fasziniert die hohe Stellung des Wortes, anders gesagt, die zentrale Aufmerksamkeit, die dem Wort, vor allem des geschriebenen Wortes, geschenkt wurde. Eine solche Haltung der mittelalterlichen Intellektuellen ist von der Antike übernommen worden und hatte zwei Wurzeln: die pagane griechisch-lateinische Überlieferung der Philosophie und der Literatur, und die christliche, die der Heiligen Schrift mit der Überlieferung des Wortes der göttlichen Offenbarung im Alten und Neuen Testament.

Die Deutung des Wortes und der Sprache war das Hauptanliegen des Bildungsvorgehens. Verschiedene Methoden sind im Lauf der Zeit hinzugekommen. Der *Lectio* und *Repetitio* folgte die *Expositio* und die *Disputatio*.

Der genialen Formulierung des Evangeliums von Sankt Johannes: Am Anfang war das Wort [Joh 1,1] dürfte das ganze Kulturschaffen des Meenschen unterzogen werden.

**INFINITAS MATHEMATICORUM ET THEOLOGORUM.
UJĘCIA NIESKOŃCZONOŚCI W KOMENTARZU DO SENTENCJI
RYSZARDA KILVINGTONA**

Początek średniowiecznych dyskusji na temat możliwości czy też sposobów istnienia nieskończoności wiązał się, jak w przypadku wielu innych problemów dyskutowanych przez filozofów scholastycznych, z przyswojeniem przez łaciński Zachód w trzynastym wieku pism filozoficzno-przyrodniczych Arystotelesa. „Naukowy” i całościowy charakter arystotelesowskiej filozofii przyrody, jak i autorytet samego filozofa, który uzyskał wcześniej dzięki swoim pismom logicznym, spowodował, że zaakceptowali ją niemal wszyscy myśliciele trzynastowieczni. Jednak nie każde z ustaleń Stagiryty dawało się pogodzić z obrazem świata zawartym w Piśmie Świętym. Jednym z elementów tego systemu, na który filozofowie chrześcijańscy nie chcieli się zgodzić, była doktryna wieczności świata. Arystoteles twierdził, a ponadto dowodził, że świat istnieje odwiecznie, a przecież Stary Testament mówi nam o jego początku. Filozofowie scholastyczni w celu wykazania fałszywości ustaleń Stagiryty w tym względzie wykorzystywali właśnie arystotelesowską koncepcję nieskończoności.

Według Arystotelesa w pełni zaktualizowana nieskończoność, czyli — jak ją określali filozofowie średniowieczni — *taka, od której nic nie może być większe*¹ — nie może nigdy zaistnieć. Na potwierdzenie tej opinii przywoływał on argumenty, w których — co godne uwagi — nieskończoność rozpatrywana była tylko jako wielkość fizyczna². Wskazywał, dla przykładu, że każde ciało z definicji jest ograniczone powierzchnią, a zatem żadne ciało nie może być w powyższy sposób nieskończone, bowiem jedna i ta sama rzecz nie może być jednocześnie nieskończona i ograniczona przez coś innego³. Ponadto jego zdaniem: *Jest oczywiste, że nieskończone nie może istnieć aktualnie, bo wtedy jakakolwiek część nieskończonego wzięta oddzielnie byłaby również nieskończona*⁴, a przecież całość nie może być równa swojej części. Arystoteles był przekonany, co można wywnioskować z przytoczonego powyżej zdania, iż — hipotetycznie rzecz ujmując

¹ J.E. Murdoch, *Infinity and Continuity*, w: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, red. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, Cambridge 1982, s. 567.

² G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, Lublin 1997, s. 448.

³ Arystoteles, *Fizyka*, 204a–206a, ks. III, rozdz. 5, tłum. K. Leśniak, w: *Arystoteles, Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 73–77.

⁴ Tenże, *Metafizyka*, 1066b, ks. K, rozdz. 10, tłum. K. Leśniak, w: *Arystoteles, Dzieła wszystkie*, s. 798. Tak samo wypowiadał się w *Fizyce*, zob. *Arystoteles, Fizyka*, 204a, ks. III, rozdz. 5, s. 73.

— wszystkie nieskończoności są równe. Przekonanie to podzielało wielu filozofów średniowiecznych, mimo, że niezbyt dawało się ono pogodzić z chrześcijańską wizją świata.

Arystoteles nie twierdził jednak, że termin „nieskończoność” nie posiada w ogóle desygnatów. Z podanej przezeń w *Fizyce* definicji kontinuum, która brzmi: *Przez kontinuum rozumiem to, co jest podzielne na części podzielne, tj. podzielne w nieskończoność*⁵, wynika, iż jego zdaniem nieskończoność zawiera się w każdej wielkości ciągłej. Ponieważ jednak proces dzielenia tego rodzaju wielkości nigdy nie może zostać ostatecznie zaktualizowany, to zawarta w każdym kontinuum nieskończoność jest jedynie nieskończonością potencjalną. Przykładem nieskończoności potencjalnej jest również „liczba” (to znaczy ciąg liczb), bo — jak pisał Arystoteles — *zawsze może być pomyślana liczba większa od danej*⁶. Nieskończoność zatem istnieje potencjalnie, ale — co istotne — *nie w tym znaczeniu, że będzie kiedykolwiek aktualnie istniała oddzielnie*⁷. Przy takim rozumieniu nieskończoności łatwo pojąć dlaczego, według tego filozofa, wiązała się ona z niedoskonałością. W systemie filozofii Arystotelesa doskonałe mogło być tylko to, co osiągnęło pełnię swej bytowości. Nieskończoność natomiast, mając ze swej istoty zawsze *coś poza sobą*⁸ takiej pełni nigdy nie osiągnie⁹.

Nastanie chrześcijaństwa spowodowało radykalne odwrócenie tej perspektywy. Żaden z myślicieli średniowiecznych nie odważyłby się zaprzeczyć doskonałości Boga — istoty aktualnie nieskończonej. Co więcej, dopuszczenie istnienia wielkości nieskończonych aktualnie stało się konieczne przynajmniej przy rozważaniu relacji stworzeń do ich Stwórcy¹⁰. Problem istnienia nieskończoności jednakże — jak już mówiłem — pojawił się w pismach teologów średniowiecznych najpierw w kontekście dyskusji o wieczności świata.

Św. Bonawentura jako pierwszy wskazywał, że w rozważaniach Arystotelesa na ten temat kryje się pewna niespójność. Gdy bowiem zgodzimy się, że świat istnieje odwiecznie — argumentował — musimy się zgodzić na to, iż przyroda dopuszcza istnienie zaktualizowanych nieskończoności. Z wiecznością świata wszakże łączy się aktualnie nieskończony ciąg wydarzeń przeszłych¹¹. Chociażby ilość nieśmiertelnych dusz, które pojawiłyby się na świecie w ciągu całego jego istnienia byłyby nieskończona aktualnie. Przeciw wieczności świata przemawiały również argumenty z dziedziny filozofii przyrody. Gdyby świat istniał odwiecznie, wskazywał Bonawentura, to liczba obrotów Księżyca wokół Ziemi byłyby nieskończona a jednocześnie dwanaście razy większa od, także nieskończonej, liczby obrotów

⁵ Arystoteles, *Fizyka*, 232b, ks. VI, rozdz. 2, s. 134.

⁶ Tamże, 207b, ks. III, rozdz. 7, s. 81.

⁷ Arystoteles, *Metafizyka*, 1048b, ks. H, rozdz. 6, s. 761.

⁸ Tenże, *Fizyka*, 207a, ks. III, rozdz. 6, s. 79.

⁹ Tamże, s. 79–80; zob. także G. Reale, jw., s. 449.

¹⁰ J.E. Murdoch, *From Social into Intellectual Factors: an Aspect of the Unitary Character of Late Medieval Learning*, w: *The Cultural Context of Medieval Learning, Proceedings of the First International Colloquium of Philosophy, Science and Theology in the Middle Ages — September 1973, Boston Studies in the Philosophy of Science XXVI* (1974), s. 301.

¹¹ J.M.M.H. Thijsen, *The Response to Thomas Aquinas in the Early Fourteenth Century*, w: *The Eternity of the World — In the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*, red. J.B.M. Wis sink, Leiden – New York – København – Köln 1990, s. 85.

Słońca¹² — a przecież Arystoteles wyraźnie stwierdził, że wszystkie nieskończoności są równe. Bonawentura przyjął arystotelesowskie założenie, że wszystkie nieskończoności są równe, by wykazać fałszywość, sprzecznej z dogmatami wiary, tezy o wieczności świata, lecz samo to założenie stanowiło dla teologów istotny problem. Wszak wedle wiary niektóre ze stworzeń są w pewnym sensie bliżej Boga od innych, choć wszystkie są Odeń pod każdym względem nieskończenie odległe¹³. Pomimo takich wątpliwości większość filozofów scholastycznych przyjmowała arystotelesowski podział na nieskończoności aktualne i potencjalne. Zdarzały się jednak wyjątki.

Tworzący na przełomie wieków trzynastego i czternastego oxfordzki filozof Henryk z Harclay, rozważając problem wieczności świata, przywołał na początek wszystkie argumenty przeciw tej tezie, w których wykorzystano pojęcie nieskończoności. Między innymi rozważył także te, które przedstawił św. Bonawentura. Harclay jednakże uznał, że świat mógłby istnieć odwiecznie¹⁴. By utrzymać takie stanowisko, musiał wykazać, iż nieskończoność może istnieć aktualnie, a nadto, że nieskończoności mogą być nierówne. Wykorzystał do tego swoją koncepcję struktury wielkości ciągłych, która w zasadzie była powtórzeniem poglądów Roberta Grosseteste'a. Harclay twierdził, że wszystkie kontinua składają się z nieskończonej liczby nie posiadających wymiarów i niepodzielnych „atomów”¹⁵. Przy takim założeniu przykładem nieskończoności aktualnej staje się każdy byt zmysłowy. I chociaż człowiek nie jest w stanie wyróżnić ani policzyć tych „atomów”, to Bóg to może zrobić na pewno¹⁶. Co więcej, nieskończoności nie muszą być równe, bo przecież: *więcej jest punktów w odcinku o długości dwóch stóp niż w odcinku o długości jednej stopy, a jednak w obu są one w nieskończonej liczbie*¹⁷.

Kolejny czternastowieczny oxfordzki filozof Wilhelm Ockham wykazywał, tak samo jak Henryk z Harclay, że świat mógłby być wieczny wskazując na istnienie nieskończoności aktualnej w każdej wielkości fizycznej. Nie był on jednakże atomistą. Ockham przyjmował za Arystotelesem, że kontinuum jest podzielne w nieskończoność¹⁸, lecz wbrew niemu twierdził, że nieskończoność ta jest aktualna. Skoro bowiem: *połowa jakiejś całości istnieje aktualnie w przyrodzie — dowodził — to z tego samego powodu połowa tejże połowy istnieje aktualnie i konsekwentnie jakakolwiek połowa istnieje aktualnie. Połówek zaś jest nieskończenie wiele, ponieważ nie można podać ich liczby; wynika z tego, że nieskończona*

¹² E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w Wiekach Średnich*, Warszawa 1987, s. 305.

¹³ J.E. Murdoch, *Mathesis in philosophiam scholasticam introducta*, w: *Arts Libéraux et philosophie au Moyen Âge, Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale*, Montréal – Paris 1969, s. 240.

¹⁴ Tenże, *Henry of Harclay and the Infinite*, w: *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*, red.: A. Maierú i A. Paravicini Bagliani, Roma 1981, s. 224.

¹⁵ Tamże, s. 220, 230; zob. także J.E. Murdoch, *Infinity and Continuity*, jw., s. 577.

¹⁶ Zob. także J.E. Murdoch, *Henry of Harclay*, jw., s. 232; Tenże, *Infinity and Continuity*, jw., s. 583.

¹⁷ Henryk z Harclay, *Quaestio II: „Praeterea plura sunt puncta in quantitate bipedali quam in quantitate pedali, et tamen utrobique infinita”*, za: J.E. Murdoch, *Henry of Harclay*, jw., s. 240, przypis 49; zob. także: Tenże, *Mathesis in philosophiam*, jw., s. 223.

¹⁸ R. Palacz, *Ockham, Myśli i ludzie*, Warszawa 1982, s. 165.

[liczba] części istnieje aktualnie¹⁹. Arystoteles wszelako nigdzie nie twierdził, że to, co może być dzielone w nieskończoność nie może istnieć — mówił tylko, że żaden człowiek nie mógłby zakończyć procesu dzielenia wielkości ciągłej. Ockham natomiast, zakładając, że Wszechmocny Bóg jest ograniczony tylko przez logiczną zasadę niesprzeczności²⁰, nie miał powodów by wątpić, że dopełnienie tego podziału nie stanowiłoby dla Boga problemu. Przykładem nieskończoności aktualnej staje się zatem dla Ockhama każdy proces, o którym wiemy, że może być przeprowadzany bez końca, jak podział kontinuum czy dodawanie liczb²¹. Ockham twierdził również, że nieskończoności nie muszą być sobie równe wskazując, że jedna nieskończoność może się zawierać w drugiej — wszakże część jakiejś wielkości ciągłej może również być dzielona w nieskończoność²². Nierówność nieskończoności ujmował on zatem w kategoriach „zbiór – podzbiór”, inaczej niż Harclay, dla którego nieskończoności różniły się ze względu na ilość swoich elementów.

Ryszard Kilvington, którego koncepcję nieskończoności chcę obecnie przedstawić był jednym z pierwszych „Oxfordzkich Kalkulatorów”²³. Mianem „Kalkulatorów” określa się tworzących w pierwszej połowie czternastego stulecia filozofów przyrody, którzy — po raz pierwszy w średniowieczu — wprowadzali do swoich pism zależności matematyczne, w postaci rachunku proporcji, wykorzystując je głównie dla opisu każdego rodzaju ruchu²⁴. Powróćmy jednak do Kilvingtona.

Należącą do napisanego przez Ryszarda Kilvingtona około roku 1333 komentarza do *Sentencji* kwestię²⁵, która w całości poświęcona jest rozważaniom na temat

¹⁹ W. O c k h a m, Expositio super libros Physicorum, VI, t. 79: „Item medietas alicuius totius existit actualiter in rerum natura, ergo eadem ratione medietas illius medietatis existit actualiter et per consequens quaelibet medietas existit actualiter. Sed medietates sunt infinitae quia non sunt in aliquo numero certo, igitur infinitae partes existunt actualiter”, za: J.E. M u r d o c h, William of Ockham and the Logic of Infinity and Continuity, w: N. K r e t z m a n n (red.), Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought, New York 1982, s. 185, przyp. 50.

²⁰ J.E. M u r d o c h, From Social into Intellectual Factors, jw., s. 281.

²¹ W. O c k h a m, Expositio, VI, t. 79: „Części kontinuum jest nieskończenie [wiele] ponieważ nie [można wyznaczyć ich] tyle, żeby nie [można było] więcej”; Za: J.E. M u r d o c h, William of Ockham, jw., s. 185, przyp. 50, tłum. autora niniejszego artykułu.

²² Tamże, s. 171.

²³ Dawniej grupę tę określano mianem „Mertończyków” — od nazwy kolegium Merton, w którym większość z nich działała. Ponieważ jednak niektórzy spośród myślicieli przyjmujących te same metody logiczne i zainteresowania filozoficzne nigdy do tego kolegium nie należeli — tak jak Ryszard Kilvington, który związany był najprawdopodobniej z kolegium Oriol — E. Sylla postuluje, by nazywać ich „Kalkulatorami” — od przydomka jaki nadano Ryszardowi Swinesheadowi: Calculator; zob. E. S y l l a, The Oxford Calculators, w: The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, red. N. K r e t z m a n n, A. K e n n y, J. P i n b o r g, Cambridge 1982, s. 540–541; N. K r e t z m a n n, The Sophismata of Richard Kilvington (Introduction), w: B.E. K r e t z m a n n, N. K r e t z m a n n (red. i wyd.), The Sophismata of Richard Kilvington. Introduction, Translation and Commentary. Auctores Britannici Medii Aevi XII, New York 1990, s. xxi–xxii, xxiv–xxv.

²⁴ E. J u n g - P a l c z e w s k a, Filozofia wieku XIV, w: Wszystko to ze zdziwienia. Antologia XIV-wiecznych tekstów filozoficznych, red.: E. J u n g - P a l c z e w s k a, Warszawa 2000, s. III–IV.

²⁵ Ryszard K i l v i n g t o n, Utrum omnis creatura sit suae naturae creatis limitatibus circumscripta, articulus secundus: Utrum Deus possit aliquod infinitum creare, Ms. Vat. lat. 4353, ff. 39v–42r, fragment komentarza do *Sentencji*. Maszynopis tej kwestii otrzymałem od nieocenionej p. dr Elżbiety Jung-Palczewskiej. Zob. także: N. K r e t z m a n n, jw., s. xxvi.

nieskończoności, rozpoczyna następująca teza: *jedna [wielkość] nieskończona może być większa od drugiej*²⁶. Dla potwierdzenia tej tezy Kilvington przywołał trzy argumenty teologiczne, z których jeden, dla przykładu, brzmi: *Niepodobieństwo Boga do człowieka, który zgrzeszył jest większe niż było zanim [ten człowiek] zgrzeszył, a jednak w obydwóch wypadkach jest ono nieskończenie wielkie*²⁷. Tezę, głoszącą nierówność nieskończoności, Kilvington oczywiście często wykorzystuje w dalszej części tej kwestii by potwierdzić bądź dowieść swoje twierdzenia. Rozważając kolejno nieskończoność pod względem wielkości, jakości i liczby, filozof ten wprowadził podział nieskończoności na nieskończoności *simpliciter* („po prostu”) i nieskończoności *secundum quid* (tj. „pod pewnym względem”). Wydawać by się mogło, że podział ten jest odpowiednikiem tradycyjnego, zapożyczonego od Arystotelesa, scholastycznego podziału na nieskończoności aktualne i potencjalne. Wrażenie to może ponadto potęgować stwierdzenie Kilvingtona, że: *Bóg może uczynić coś nieskończonego „pod pewnym względem” (...) lecz nie mógłby uczynić czegoś nieskończonego „po prostu”, co z każdej strony, wzięwszy pod uwagę wszystkie jego części — jeżeliby jakieś posiadało — byłoby nieskończone pod względem wielkości i pod względem jakości*²⁸. Łatwo się domyślić, że zdaniem Kilvingtona nieskończony „po prostu” jest jedynie Bóg. Domyśle te potwierdza także jeden z zawartych w analizowanej tutaj kwestii argumentów. *Chociaż całkowicie należałoby przyznać — dowodził Kilvington — że Bóg mógłby stworzyć cokolwiek nieskończonego w każdej mocy, to z tego nie wynika, iż [to stworzenie] byłoby Bogiem*²⁹.

Kiedy jednak zastanowić się głębiej nad przedstawianymi przez Ryszarda Kilvingtona argumentami dotyczącymi istnienia nieskończoności już to „pod względem wielkości”, już to „pod względem jakości”, czy wreszcie „co do liczby” zauważamy, że w każdym z nich przedstawiany jest przypadek nieskończoności zaktualizowanej. Weźmy chociażby jeden z argumentów przeciw istnieniu nieskończoności „pod względem jakości”. Przywołana jest w nim paradoksalna sytuacja z nieskończeniem ciężkim ciałem, które nie może zostać poruszone ani przez anioła, ani nawet przez Boga, chociaż każdy z nich posiada moc nieskończoną, ponieważ — zakłada Kilvington — ciało może zostać poruszone tylko wtedy, gdy siła przekracza opór. W tym wypadku zaś siła napędzająca (*potentia motiva*) jest równa sile oporu (*potentia resistiva*) tego ciała — obie są nieskończone. Bóg zatem mógłby stworzyć coś, czego nie byłby w stanie przesunąć³⁰. Zanim przedstawię

²⁶ Ryszard Kilvington, *Utrum Deus possit aliquid infinitum creare*, f. 39v.: „Unum infinitum potest esse alio maius.”

²⁷ Tamże: „Dissimilitudo Dei ad hominem post peccatum est maior quam fuerat ante peccatum et tamen utraque est infinita.”

²⁸ Tamże, f. 41r: „Deus potest facere infinitum ‘secundum quid’ (...). Sed non potest facere ‘simpliciter’ infinitum quod undique secundum omnes suas partes quantitativas et qualitativas, si quas habet, foret infinitum.”

²⁹ Tamże, f. 41v: „Licet omnino oporteat quod Deus possit facere aliquid infinitum in omni virtute, sic tamen quod in omni virtute foret infinitum ‘secundum quid’, potest concedi nec ex hoc sequitur quod esset Deus.”

³⁰ Tamże, f. 40r: „Sit A angelus infinitae potentiae intensive et B grave infinitum intensive, tunc A non potest movere B, quia potentia motiva non excedet potentiam resistivam ipsius B. Sed Deus non est maioris virtutis ad movendum illud grave vel ipsum B quam iste angelus, cum sit infinitae potentiae, igitur Deus non potest movere B; et per consequens Deus non posset movere localiter quod posset creare.”

rozwiązanie tego paradoksu zaproponowane przez Kilvingtona, chciałbym wskazać, że gdyby nieskończoność „pod pewnym względem” miała być odpowiednikiem arystotelesowskiej nieskończoności potencjalnej, to przedstawiona w przytoczonym powyżej argumentcie sytuacja nie prowadziłaby do paradoksu. Wszak nieskończoność potencjalna jest właściwie bardzo dużą wielkością skończoną. Powróćmy jednakże do odpowiedzi Kilvingtona. Wykorzystując wypowiedzianą na samym początku swych rozważań tezę, iż jedna nieskończoność może być większa od drugiej, stwierdził, że nieskończona moc wspomnianego anioła, czy też Boga może być większa od siły oporu nieskończenie ciężkiego ciała³¹.

O tym, że nieskończoność „pod pewnym względem” jest dla Kilvingtona nieskończonością aktualną, przekonują także inne spośród przywołanych przezeń w analizowanej tutaj kwestii argumentów. Dla przykładu, w jednym z argumentów dotyczących nieskończoności „pod względem wielkości” Kilvington wskazał, że Bóg mógłby powiększyć każdą z kolejnych części proporcjonalnych jakiegoś ciała (tj. części uzyskanych poprzez podział tego ciała na połowy, i jednej z tych połówek znowu na pół, itd.), do rozmiaru pierwszej części proporcjonalnej, wytwarzając w ten sposób ciało o wielkości nieskończonej. Kilvington oczywiście przyjął, że ilość części proporcjonalnych w dowolnej wielkości ciągłej jest nieskończona aktualnie, co jak pamiętamy, było głównym założeniem koncepcji nieskończoności Wilhelma Ockhama. Kilvington tak samo jak ten ostatni ujmował również nierówność nieskończoności — jako relację pomiędzy zbiorem i podzbiorem³².

„Wzorcem” nieskończoności dla Kilvingtona stała się ilość części proporcjonalnych w kontinuum. Argumenty, w których ten „wzorec” wykorzystał powodują, że jego koncepcja nieskończoności jest szczególnie interesująca. Najciekawszy, moim zdaniem, z nich przedstawia się następująco: *Załóżmy istnienie [dwóch ciał równej wielkości] A i B. Następnie wyróżnijmy po kolei części proporcjonalne [tych ciał]. Okazuje się, że każdej części proporcjonalnej jednego [ciała] odpowiada jedna część drugiego i na odwrót; i gdy nie stwarza się nowych części proporcjonalnych możliwe jest, by pierwszej części proporcjonalnej założonego [ciała] A odpowiadały dwie części proporcjonalne założonego [ciała] B, a mimo to każdej z pozostałych części proporcjonalnych [ciała] A odpowiadałaby jedna pozostałych części [ciała] B; i tak samo [byłoby gdyby] ktoś chciał założyć, [że pierwszej części proporcjonalnej ciała A odpowiada] dowolnie dużo części propor-*

³¹ Tamże, f. 41v: „Licet utrumque sit infinitum sic ‘secundum quid’ unum tamen est vel esse posset maius alio, ut dictum est. Posito tamen gratia argumenti quod angelus et A grave forent aequalis potentiae non sequitur [quod] in infinitis istis sunt aequalis potentiae.”

³² Zobacz na przykład: tamże, ff. 39v–40r.: „Sit A ‘secundum quid’ infinitum terminatum ad B situm et sit C unum infinitum iuxtapositum A vel suppositum aequaliter sic quod C nec excedat nec excedatur. Et pono quod Deus corrumpat in prima parte proportionali alicuius temporis primam pedalem quantitatem de A et in secunda parte proportionali eiusdem [temporis] secundam pedalem et sic in infinitum, quod de C corpore corrumpat Deus quando corrumpit primam pedalem de A secundam de C et quando corrumpit secundam de A corrumpat quartam de C et sic quando tertiam de A sextam de C et sic in infinitum, ita quod alternae partes de C pedalis quantitatis maneant. Tunc in fine temporis totum A corrumpetur — probo, quia aliqua pars de A, si remanebit, distat infinite a B situ — et C non totaliter corrumpetur, sed remanente prima pedali quantitate in situ suo quo praefuit et aliae residuae remanent de C, igitur C est tantum quantum prius fuit.”

cyjonalnych ciała B]³³. Kilvington dokonał tutaj porównania dwóch zbiorów nieskończonych. Najpierw wykazał, że dwa zbiory nieskończone mają „tyle samo” elementów. Nieskończoności są zatem równe. Ale, jak wskazuje dalej, zbiory nieskończone są jednocześnie równoliczne, ze swoimi — również nieskończonymi — podziorami. Tę własność zbiorów nieskończonych stwierdził, jak się okazuje na nowo, dopiero pod koniec dziewiętnastego wieku matematyk Georg Cantor³⁴.

Mimo swej niewątpliwej oryginalności i nowoczesności poglądy Ryszarda Kilvingtona nie znalazły szerszego oddźwięku. Dla przykładu, współczesny Kilvingtonowi Tomasz Bradwardine³⁵ w swoim *Traktacie o kontinuum* nieskończoność *simpliciter* jednoznacznie określa jako nieskończoność aktualną, zaś nieskończoność *secundum quid* jako potencjalną³⁶. Dla Kilvingtona zaś zarówno nieskończoność „po prostu” jak i „pod pewnym względem” były nieskończonościami aktualnymi.

Warto tutaj zwrócić uwagę na coś zupełnie innego. Otóż o ile Bonawentura, Harclay, a nawet — uznawany za jednego z bardziej reformatorskich filozofów średniowiecznych — Wilhelm Ockham, rozwijali swe koncepcje nieskończoności w celu potwierdzenia bądź udowodnienia twierdzeń teologicznych, o tyle w wypadku Ryszarda Kilvingtona sprawy mają się zupełnie inaczej. Mimo, że jego rozważania na temat nieskończoności znajdują się w dziele teologicznym — w komentarzu do *Sentencji*, to twierdzenia i dowody teologiczne pełnią tam taką samą rolę jak te, które możemy nazwać filozoficznymi, a nawet logicznymi — każde z nich może być wykorzystane w celu dowiedzenia lub obalenia omawianego w danej chwili przypadku. Komentarz do *Sentencji* Ryszarda Kilvingtona staje się w ten sposób świadectwem pierwszych, nieśmiałych prób uwolnienia filozofii przyrody od prymatu celów teologicznych; prób, dzięki którym zaczęła się ona powoli uwalniać od arystotelesowskiego obrazu świata i stawać nowożytną fizyką.

³³ Tamże, f. 41v.: „Sic est de proportionibus corporum aequalium infinitorum suppositorum, ut sint A, B — duo corpora aequalia et supponatur A, B. Tunc capiantur partes proportionales in A, B secundum progressionem. Et patet quod cuilibet parti proportionali unius correspondet una pars alterius et e contra, et sine alia generatione novae partis proportionalis est possibile quod primae parti proportionali ipsius A correspondent duae partes proportionales ipsius B et tamen cuilibet ceterarum proportionalium partium A correspondet una ipsius B et sic quantumcumque vis arguere, potest quis arguere in infinitum.”

³⁴ H. Rasiowa, *Wstęp do matematyki współczesnej*, Warszawa 1975, s. 95.

³⁵ J.E. Murdoch, Thomas Bradwardine: *Mathematics and Continuity in the Fourteenth Century*, w: *Mathematics and its Applications to Science and Natural Philosophy in the Middle Ages, Essays in Honor of Marshall Claggett*, red. E. Grant, J.E. Murdoch, Cambridge University Press 1987, s. 104.

³⁶ Tomasz Bradwardine, *Tractatus de continuo*, def. 23: „Infinitum cathegorematicae et ‘simpliciter’ est quantum sine fine”; def. 24: „Infinitum sinkathegorematicae et ‘secundum quid’ est quantum finitum et finitum maius isto et finitum maius isto maiori et sic sine fine ultimo terminante; et hoc est quantum et non tantum quin maius”, za: J.E. Murdoch, Thomas Bradwardine, jw., s. 120.

INFINITAS MATHEMATICORUM ET THEOLOGORUM.
CONCEPTION OF INFINITY IN RICHARD KILVINGTON'S
SENTENCES' COMMENTARY

SUMMARY

Richard Kilvington, one of the first „Oxford Calculators”, counts among these medieval philosophers who rejected traditional Aristotelian distinction between actual and potential infinities. Although in the question *Utrum Deus possit aliquod infinitum creare* (belonging to his *Sentences'* commentary) he distinguishes between infinity *simpliciter* and *secundum quid*, both of them are actual. Infinity *simpliciter* characterises the divine being, while infinity *secundum quid* refers to creatures. Kilvington also opposed Aristotle, when — like Ockham — he assumed that the amount of proportional parts in any continuum is the example of actual infinity. Kilvington repeatedly used this amount as „the measure” of infinity.

Using the theological arguments as well as the philosophical ones, Richard Kilvington proved that infinities could be taken as unequal — which is contrary to Aristotle, too. This inequality is demonstrated as the „set — subset” relation. On the other hand, Kilvington showed that all infinite sets have the same number of elements. Furthermore, he discovered the proper attribute of the infinite sets: that any infinite set has as many elements as its infinite subsets. This attribute of the infinite sets was later noticed — not for the first time, as it has turned out — by the mathematician Georg Cantor at the end of the 19th century.

Richard Kilvington's question can be also taken as the evidence of the first attempts that ultimately released natural philosophy from the priority of theological purposes. In Kilvington's *Sentences'* commentary, in contrast to his earlier writings, theological proofs and statements perform the same roles as the philosophical arguments — each of them is used in order to prove (or to refute) the case considered at the moment.

KRYTERIA NAUKOWOŚCI U ROGERA BACONA I FRANCISA BACONA

Nazwisko Bacon nie jest jedynym i nie najważniejszym elementem łączącym postaci Rogera i żyjącego trzysta pięćdziesiąt lat później Francisca. To, co pozwala zestawić razem tych myślicieli to pod wieloma względami wspólne podejście do nauki. Jednak dość istotne różnice, jak postaram się wykazać w tym artykule, nie pozwalają uznać pierwszego z nich za kontynuatora myśli drugiego filozofa. Mimo, iż zarówno Roger jak i Francis przykładali ogromną wagę do metody eksperymentalnej, zbyt daleko idącym uproszczeniem byłoby traktowanie ich teorii w jednakowy sposób, albowiem mieli oni do eksperymentowania zupełnie różne podejście. Porównanie poglądów obu myślicieli stwarza również doskonałą okazję by zwrócić uwagę na płynność granic między średniowieczem, a czasami nowożytnymi, przynajmniej, jeśli chodzi o podejście do nauki; obaj Baconowie są do tego celu wspaniałym przykładem gdyż ich teorie pokazują jak ostrożnie powinniśmy oceniać stanowiska naukowe, stawiając je po jednej lub drugiej stronie tzw. Rewolucji Naukowej.

Zarówno pojęcie nauki jak i wiedzy nie było w czasach średniowiecza, i nie jest do dziś, pojęciem jednoznacznym. Roger Bacon posługiwał się tymi terminami w sposób dość swobodny. Skoro nauka polega na zdobywaniu wiedzy, to zdaniem Rogera Bacona wszystko jedno, czy mówimy np. o przeszkodach w nauce, czy o trudnościach w zdobywaniu wiedzy¹. Dlatego też trudno mówić w tym przypadku o jednoznacznych kryteriach naukowości — są nimi raczej metody i cele zdobywania wiedzy. Dla Rogera Bacona na pojęcie wiedzy składają się dwie zasadnicze części: po pierwsze wszystko to, co jest niezbędne dla jej osiągnięcia, a po drugie metody wykorzystywania wiedzy do umacniania chwały Kościoła. Pierwsza więc część dotyczy zdobywania wiedzy, w tym szeroko pojętej metody, jaką należy stosować, a druga — praktycznego wykorzystywania wiedzy. Wedle tego podziału można przyjrzeć się kryteriom działalności naukowej. Francis Bacon natomiast rozróżnia w sposób jednoznaczny oba pojęcia: wiedza jest wynikiem nauki. Dla niego celem działalności naukowej jest poznanie świata przyrody i zdobycie wiedzy. Sama wiedza potrzebna jest zaś człowiekowi w celu opanowania przyrody i wykorzystania jej do swoich celów, albowiem dla człowieka wiedza i potęga ludzka to jedno i to samo².

¹ Roger Bacon, *Opus Majus* (wyd.), R.B. Burke, New York 1962, I, I, I, 1. W przypisach odwołujących się do *Opus Majus* podaję w kolejności: tom, część, rozdział i stronę.

² Francis Bacon, *Novum Organum*, tłum. J. Wikariak, BKF, Warszawa 1955, ks. I, aforyzm 3.

Pierwszy etap zdobywania wiedzy zarówno dla Rogera, jak i dla Francisca polega na oczyszczeniu pola działań. W dotychczasowej nauce istnieje bowiem wiele błędów, które skutecznie uniemożliwiają porządną naukową robotę. Dla Rogera podstawowymi błędami są:

1. Uległość wobec nic nie wartych autorytetów.
2. Wpływ obyczajów.
3. Popularne przesady.
4. Ukrywanie własnego nieuctwa poprzez ostentacyjne pokazywanie tego, co się wie.

Błędy te są trudne nie tylko do przewyciężenia, ale również trudno je sobie uświadomić, albowiem leżą w naturze każdego człowieka³. Również Francis, uważa, że w nauce istnieją przeszkody, które nazywa idolami i które należy przewyciężyć⁴. Francis jest przy tym w swej krytyce bardziej radykalny, choć podobnie jak Roger zdaje sobie w pełni sprawę z tego, że całkowite wyeliminowanie idoli z życia jest niemożliwe. Generalnie upatruje on przyczyn zła w tym, iż człowiek ślepo wierzy w siły swego umysłu, zamiast zastanawiać się nad tym, w jaki sposób pomóc mu w zdobywaniu wiedzy. Jego zdaniem w dotychczasowym postępowaniu naukowym zbyt dużo było spekulacji, a człowiek winien oprzeć się raczej na doświadczeniu zanim zacznie zastanawiać się nad funkcjonowaniem świata przyrody.

Jeśli chodzi o drugi etap zdobywania wiedzy, to oprócz ogólnego założenia, iż pewnym jej kryterium jest jedynie doświadczenie, poglądy obu Baconów oddalają się znacznie od siebie. Roger w *Compendium Studii Philosophiae* podaje ogólny porządek, wedle którego w ogóle należy przeprowadzać proces poznania. Rzecz w tym, aby poznawać: wcześniejsze przed późniejszym, łatwiejsze przed trudniejszym, ogólne przed szczegółowym, mniejsze przed większym⁵. Postuluje rozpoczęcie studiowania od nauki języków i logiki — te dwie dyscypliny stanowią formalną podstawę dla dalszej działalności, ponieważ przygotowują człowieka do podjęcia trudu naukowego poznania. Chodzi bowiem o to, aby wypracować dokładny aparat pojęciowy, oraz ustalić reguły myślenia. Następnie Roger proponuje przejść do matematyki, która jest *prima porta sapientiae*⁶. Po niej studiować należy wedle niego inne nauki szczegółowe, wśród których są dla przykładu: optyka, agrykultura, muzyka, medycyna. Na końcu następuje etap weryfikacji zdobytych wiadomości, w postaci nauki eksperymentalnej. To ona nadaje pewność zdobytej wiedzy. Dla Rogera eksperyment ma charakter weryfikacyjny — ludzki rozum jest bowiem zawodny i często za wiedzę przyjmuje to, co jest jedynie przesadami. Istnieją dwa zasadnicze źródła wiedzy: doświadczenie i objawienie. Wiedza, początkowo objawiona synom Adama, przez stulecia była systematycznie tracona i zanieczyszczana. Pojawiały się liczne zabobony i przesady. Prawdziwa wiedza ma to do siebie, że jest w pełni weryfikowalna poprzez doświadczenie.

³ M. Frankowska-Terlecka, *Scientia w ujęciu Rogera Bacona*, Wrocław 1969, s. 78.

⁴ Francis Bacon, jw. ks I, aforyzm 39.

⁵ Roger Bacon, *Compendium Studii Philosophiae*, cytat za: M. Frankowska-Terlecka, jw., s. 78.

⁶ Roger Bacon, *Opus Tertium*, w: *Opera quaedam hactenus inedita*, wyd. J.S. Brewer, London 1859, cap. XXVIII, s. 102.

I w tym właśnie leży siła nauki eksperymentalnej — pozwala ona ustalić co jest prawdziwą wiedzą, a co nią nie jest. Nie sposób w tym momencie nie dodać komentarza, że nauka współczesna w dużej mierze oparła się na tej właśnie metodzie — hipotezy stawiane przez naukowców są potwierdzane lub obalane w wyniku setek testów i doświadczeń.

Zupełnie odwrotnie przedstawia się sytuacja w przypadku Francisa. Ten nie rozpoczyna poznawania świata od studiowania czegokolwiek, ale na wstępie postuluje oczyszczenie umysłu, aby z jednostkowych spostrzeżeń na drodze indukcji budować teorie. Zatem prawdziwe i pewne poznanie nie wymaga żadnego przygotowania teoretycznego, jak ma to miejsce u Rogera, lecz wręcz przeciwnie. Wszelkie wstępne teorie nie mają dla Francisa Bacona żadnych wartości poznawczych — wręcz przeszkadzają w prawdziwym poznaniu. Mamy tu zatem sytuację, gdzie od doświadczenia powstałego na skutek spostrzeżeń, przechodzimy do teorii. Doświadczenie ma charakter poznawczy, a nie weryfikacyjny. Istotnym dla ludzkości wkładem staje się tutaj metoda indukcji eliminacyjnej, która jednakże w wydaniu Francisa ma charakter metody niepewnej i opierającej się w dużej mierze na intuicji badacza, a nie na samych faktach. Francis bowiem nie był w stanie podać konsekwentnej i generalnej metody uogólniania faktów do postaci teorii.

Nasuwa się w związku z tym wniosek, że Francis, mimo, iż jego działalność przypada na okres rewolucji naukowej, swoim myśleniem nie reprezentował ideałów, jakie wyparły stary porządek. Dla przykładu zupełnie nie znał matematyki i w związku z tym nie postulował wprowadzenia jej do fizyki — pod tym względem nie był w stanie uwolnić się od koncepcji Arystotelesa, którego z całą mocą zwalczał. Zaproponowany przez Francisa model badacza, który na podstawie pojedynczych informacji wysnuwa wnioski nie jest dziś modelem powszechnym. Inaczej jest natomiast w przypadku Rogera. Choć jest on w pełni przedstawicielem myśli średniowiecznej, to jego metody w dużej mierze przyjęły się w nauce, a należy przypomnieć, że powstały na długo przed rewolucją naukową. Roger nie był jednak jedynym uczonym, który wprowadzał do nauki elementy kojarzone z nauką współczesną. Na matematyzację fizyki nie trzeba było czekać aż do Galileusza, wystarczy wspomnieć próby czynione przez szkołę średniowiecznych kalkulatorów.

Jeśli zaś chodzi o drugą stronę działalności naukowej, to wiąże się ona ściśle z praktycznym wykorzystaniem wiedzy. U Eastona czytamy, iż w średniowieczu prawdą jest tylko to, co dostrzegamy jako sprawdzające się w praktyce⁷. Wszystko na świecie jest bowiem stworzone w jakimś celu. *Natura nihil facit frustra*. Dla obu Baconów podstawowym motorem pobudzającym badacza do działania jest możliwość wykorzystania zdobyczy nauki. Ale jak wykorzystać owe zdobycze? — w tej materii ich poglądy znów różnią się od siebie.

Dla Rogera nauka ma przede wszystkim służyć Kościołowi — pod tym względem jest znów typowym przedstawicielem czasów w jakich żył i pracował. Ale nie tylko dobro Kościoła winno być jego zdaniem tym, co powoduje, że badacz w ogóle rozpoczyna działalność naukową. Głównym kryterium doboru materiału

⁷ S. Easton, *Roger Bacon and His Search for Universal Science*, New York, 1952, s. 170.

do badań winna być zdaniem Rogera Bacona nauka o moralności. Jest to typowe podejście arystotelesowskie — etyka jest wyznacznikiem kierunków i granic wedle których winni postępować badacze. Tak więc to etyka winna decydować o przydatności badań, a tym samym stanowi ona kolejne narzędzie weryfikacyjne.

Francis Bacon w *Advancement of Learning* mówi, że prawdziwym celem działalności naukowej jest chwała Stwórcy i ulżenie losu człowieka⁸. Ale w czasie czytania *Novum Organum* można się przekonać, że chodzi mu głównie o wspomaganie człowieka. Nie w stronę powiększania chwały Kościoła winny być skierowane wysiłki naukowca, ale właśnie w kierunku wykorzystywania osiągnięć naukowych przez człowieka w codziennym życiu. Pod tym względem Francis jest typowym przedstawicielem odrodzeniowych tendencji utylitarystycznych, które zresztą do dziś święcą triumf w nauce. Tak więc podobnie jak u Rogera, tak i również w tym przypadku możliwość praktycznego zastosowania efektów wyznacza kierunek rozwoju nauki, ale to wykorzystywanie nie jest już tak ściśle związane z nauką o moralności. Historia nauki, a w szczególności wynalazki dziewiętnastego i dwudziestego wieku wskazują jednak, że rozdźwięk między etyką i nauką, jeśli w ogóle jest możliwy, to prowadzi raczej do poważnych zagrożeń zarówno dla człowieka jak i jego środowiska, niż do jego wspomagania.

Jak wynika z treści tegoż artykułu, zarówno Roger, jak i Francis Bacon pozostawili po sobie znacznie więcej, jak tylko teorie dotyczące doświadczenia i eksperymentu: Roger Bacon, oprócz tego, że uczy pokory w stosunku do świata przyrody, zwraca również uwagę na weryfikacyjną rolę doświadczenia w nauce. Propagowany przez niego model działalności naukowej jest dziś powszechnie obowiązującym kanonem wśród nauk szczegółowych. Wystarczy wymienić popperowską koncepcję falsyfikacjonizmu. Roger Bacon uczy też, iż etyka winna decydować o tym, jak daleko człowiek może posunąć się w działalności naukowej. Jest to bardzo ważne dla współczesnej nauki — nie tylko medycyny, ale i innych nauk, które zafascynowane własnymi odkryciami często nie zdają sobie sprawy z ich szerokich konsekwencji np. dla środowiska naturalnego.

Francis natomiast podkreślał fakt konieczności wsłuchania się w przyrodę i podpatrywania jej, jeśli chcemy nie tylko ją poznać, ale również czerpać korzyści z sił natury. Słusznie uważał, że źródła potęgi człowieka leżą we współdziałaniu z naturą. Zwracał jednak uwagę na to, aby z naturą współpracować, nauczyć się wykorzystywać jej siłę, a nie zmieniać ją wedle ludzkich potrzeb. Jesteśmy częścią świata, w którym żyjemy, a przecież część nie będzie nigdy silniejsza od całości, w której się zawiera.

⁸ Por. A.C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, Warszawa, 1960, t. II, s. 360.

**THE SCIENTIFIC CRITERIA
IN ROGER BACON AND FRANCIS BACON**

SUMMARY

Although both Roger and Francis Bacon regarded experiment as the basic method in science, they proposed different places for it in their conceptions of scientific activity. For Roger Bacon, experiment was the means for verifying knowledge that had been given by God, but was systematically lost by humans. Experiments were to help in deciding whether something was a piece of genuine knowledge, or just another superstition. Francis Bacon regarded experiment as the beginning of any knowledge concerning the world of nature. Only experiment could assure him that the knowledge is real.

Modern science has chosen Roger's way of using experiment, because theory is the element that is prior to experiments and tests that verify it. Another important trait contained in the theory of Roger Bacon that has retained its actuality up to the present time is the contention that ethics should be the highest criterion in any scientific activity. On the other hand, Francis Bacon teaches us that we are part of nature and therefore we cannot learn from it but listening carefully. Co-operation and assimilation are the only ways to achieve victory in competition with world around us — we should not try changing it reducing it to our scale, since we cannot compare ourselves with the wise and powerful nature.

INTERPRETACJA CZY NADINTERPRETACJA? — — ROZWIĄZANIE PROBLEMU RÓŻNICY POMIĘDZY ISTOTĄ I ISTNIENIEM PRZEZ IDZIEGO RZYMIANINA

Jednym z głównych zagadnień metafizyki tomistycznej, do dziś kontynuowanym w szkołach neotomistycznych, m.in. w szkole lubelskiej jest zagadnienie struktury bytu. Rozwiązanie Tomaszowe, w znacznej mierze inspirowane metafizyką Arystotelesa, zawiera jednakowoż pewne wątki obce filozofii Stagiryty, wymuszone niejako teologicznym charakterem nauki Doktora Anielskiego. Takim wątkiem jest niewątpliwie problem realnej różnicy pomiędzy istotą i istnieniem w bytach stworzonych. Trudno nie dostrzec istotnej roli tego — można zaryzykować stwierdzenie — fundamentalnego zagadnienia Tomaszowej nauki o bycie. W ciągu wieków „zrosło” się ono z metafizyką tomistyczną do tego stopnia, że nie sposób dziś wyobrazić sobie tomisty nie uznającego filozoficznej słuszności wspomnianego rozwiązania.

Jednakowoż, jak to zauważył np. Stefan Swieżawski, to niezwykle istotne dla tomizmu twierdzenie było zagrożone poważną deformacją już u samych swych początków. Swieżawski słusznie wiąże historię tego zniekształcenia z postacią Idziego Rzymianina¹. O ile nauka o strukturze bytu św. Tomasza jest bardzo dobrze opracowana, o tyle metafizyka Idziego² — jak i sama kwestia jego związków

¹ S. Swieżawski, O pewnych zniekształceniach myśli św. Tomasza z Akwinu w tradycji tomistycznej, w: *tegoż*, *Istnienie i tajemnica*, Lublin 1993, s. 60–82.

² Idzi urodził się prawdopodobnie w 1243 roku w Rzymie. Mając czternaście lat, wstępuje do zakonu Augustianów. Trzy lata po tym wyjeżdża do nowo powstałej szkoły augustiańskiej w Paryżu. W 1263 r. zostaje bakałarzem, trzy lata później — mistrzem. W 1277 Idzi opuszcza Paryż. Wiąże się to z wydanym w tym samym roku przez arcybiskupa Paryża, Stefana Tempiera, edyktem potępiającym 219 tez, wśród których znajdowała się także tomistyczna teza o jedności formy substancjalnej w stworzeniach, za którą opowiadał się Idzi (o potępieniu paryskim, w szczególności zaś o potępieniu tez Rzymianina zob.: E. Hocedez, *La condamnation de Gilles de Rome*, *RTAM* 4 (1932), s. 34–58). Z pewnością nie bez znaczenia był również atak, jaki na jego nauki przypuścił bardzo wówczas wpływowy na Uniwersytecie Paryskim Henryk z Gandawy (zob. w: E. Hocedez, *Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction reele*, *Gregorianum* 8 (1927), s. 358–384, także *tegoż*, *Le premier quodlibet d'Henri de Gand*, *Gregorianum* 9 (1928), s. 92–117). Po sześciu latach Idzi powraca jednak na uniwersytet, by już dwa lata później, w 1285 roku, objąć katedrę teologii jako pierwszy augustianin. W roku 1290 jest już najbardziej cenionym wykładającym wówczas nauczycielem Uniwersytetu Paryskiego. W roku 1295 ponownie opuszcza Paryż, tym razem w związku z nadaną mu przez papieża Bonifacego VIII godnością arcybiskupa Bourges, którą piastuje do śmierci w roku 1316. Od roku 1287 zakon augustiański uznaje naukę Idziego za swą oficjalną doktrynę. Szerzej o życiu Idziego zob. w: P. Mandonnet, *La Carriere Scolaire de Gilles de Rome*, *RSPT* IV (1910), s. 480–499, patrz s. 482; P. Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, London – New York 1967, t. 3, s. 331.

z Akwinatą — nie jest jeszcze, pomimo opracowań m.in. Edgara Hocedez³ i Petera Nasha⁴ wystarczająco dobrze znana. Wspomniany Stefan Swieżawski zdaje się np., dostrzegając zafalszowanie dokonane przez Idziego w interpretacji Tomaszowego problemu, zaliczać go mimo to do grona tomistów, stawiając go obok takich myślicieli jak Tomasz Sutton, Dominik z Flandrii czy Kajetan⁵. Istotnie, przekonanie o ścisłym związku doktryn Idziego i Tomasza występowało już za życia Rzymianina — spotkać można było np. stwierdzenia, że poglądy obu myślicieli dotyczące różnicy pomiędzy istotą i istnieniem to *una opinio*⁶. Trzeba także zauważyć, że Idzi z całą pewnością znał doktrynę Akwinaty „z pierwszej ręki”, w latach 1269–1272 słuchał bowiem paryskich wykładów Tomasza⁷. Wreszcie decydującym wydaje się być to, że źródeł wielu twierdzeń Idziego należy doszukiwać się w nauce św. Tomasza — tak jest np. w przypadku fundamentalnych dla tomizmu tez — o jedności formy substancjalnej w stworzeniach, nie wyłączając człowieka, a także interesującej nas tezy o realnej różnicy pomiędzy istotą i istnieniem. Zarówno teza o realnej różnicy, jak i o jedności formy substancjalnej są twierdzeniami tomistycznymi; Idzi zaś broni obu z nich, a zatem Idzi jest tomistą — wnioskowano.

Tymczasem odkryte w początkach naszego stulecia rękopisy zdają się uwydatniać mocno krytyczny stosunek Idziego do św. Tomasza. I tak np. przeciw Idziemiu, opowiadając się za św. Tomaszem, występuje Robert z Orfordu w swym *Reprobationes dictorum a fratre Aegidio in Primum Sententiarum*⁸. Podobnie jest w przypadku rękopisu wydanego przez Giordano Brunni, *Incerti auctoris impugnationes contra Aegidium Romanum contradicentem Thomae super primum Sententiarum*⁹. Jego anonimowy autor odpiera pięćdziesiąt dwa zarzuty Idziego przeciw nauce św. Tomasza. Brunni odnotowuje także inny spis zarzutów Rzymianina, tym razem w liczbie siedemdziesięciu trzech¹⁰. Kilka innych manuskryptów wspomina Edgar Hocedez we wstępie do wydania *Theoremata de esse et essentia*¹¹. W świetle tych tekstów Idzi jawi się zatem raczej jako krytyk, nie zaś uczeń Akwinaty. Co ciekawe, widać także, że opinia utożsamiająca poglądy obu autorów nie była opinią rozpowszechnioną. Mit przedstawiający Idziego jako wiernego tomistę nie upowszechnił się jeszcze w początkach XV w., o czym świadczy *Komentarz do I Księgi*

³ Szczególnie wartościowe jest poprzedzone wstępem E. Hocedez, krytyczne wydanie *Theoremata de esse et essentia*, wyd. Edgar Hocedez, Louvain 1930; także E. Hocedez, Gilles de Rome et saint Thomas, Melagnes Mandonet I (1930), s. 385–430.

⁴ P. Nash, Giles of Rome, auditor and critic of st. Thomas, *Modern Schoolman* 28 (1950–51), s. 1–20.

⁵ S. Swieżawski, dzieło cyt.

⁶ Znamienne słowa anonimowego autora: Circa primum (scil. quo modo se habent esse et essentia in rebus creatis) est opinio Avicennae, Thomae et Egidii et plurimum aliorum quod esse addit ad essentiam aliquod absolutum — zob. *Utrum in omni alio citra Deum differat esse et essentia*, wyd. W. Seńko, *MPhP* 11 (1963), s. 74.

⁷ P. Mandonet, La Carriere Scolaire de Gilles de Rome.

⁸ Robert z Orfordu, *Reprobationes dictorum a fratre Aegidio in Primum sententiarum*, Paryż 1968.

⁹ *Incerti auctoris impugnationes contra Aegidium Romanum contradicentem Thomae super primum Sententiarum*, wyd. G. Brunni, *Bibliotheca Augustiana Medii Aevi*, Watykan 1942.

¹⁰ Tenże, Egidio Romano a la sua polemica antitomista, *Rivista di Filosofia neoscolastica* XXVI (1934), s. 239–251.

¹¹ Por. *Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia*, E. Hocedez, wstęp, s. 49–51.

Sentencji Dionizego Kartuz. Dionizy znajduje czterdzieści siedem różnic pomiędzy Idzim a Akwinatą. Zarzuca także Rzymianinowi „impertynencki ton”¹² — być może jest to sąd przesadzony, zważywszy, że Kartuz wyraźnie nie lubi Idziego; zdaje się jednak potwierdzać krytyczny stosunek Idziego do nauk Doktora Anielskiego. Być może zatem różnice w poglądach obu myślicieli dotyczących różnicy pomiędzy istotą i istnieniem nie wynikają — jak tego chce Swieżawski — ze złego zrozumienia przez ucznia nauki mistrza. Byłoby to tym dziwniejsze, że — jak o tym wspomnieliśmy — Idzi miał z nią bezpośredni kontakt. Jednakże krytyk nie musi być wierny poglądom, które omawia. Tak właśnie wydaje się być w przypadku Idziego i jego interpretacji twierdzenia o realnej różnicy pomiędzy istotą i istnieniem — podejmuje wprawdzie problem postawiony po raz pierwszy przez św. Tomasza, jego rozwiązanie jest jednak tylko z pozoru tomistyczne.

Problem różnicy pomiędzy istotą i istnieniem zajmuje w nauce Idziego bardzo istotne miejsce. Wystarczy wspomnieć, że poświęca mu dwa osobne dzieła — *Theoremata de esse et essentia* (1278) i stanowiące odpowiedź na atak Henryka z Gandawy *Quaestiones disputatae de esse et essentia* (1285). Prace te stanowią zwarte i wyczerpujące opracowanie tematu. Jednakże przed podjęciem próby usystematyzowania problemu pojawiał się on także w zarysie w innych pracach Idziego. I tak niejako przy okazji, a — co za tym idzie — w sposób pobieżny, zasygnalizowany jest on w komentarzach Idziego do pierwszej i drugiej księgi *Sentencji*, a także w *Theoremata de corpore Christi*. W tym ostatnim dziele Idzi obiecuje bardziej dogłębne opracowanie tematu — są nim właśnie *Theoremata de esse et essentia*. Idzi powraca wreszcie wielokrotnie do tematu w swych kolejnych *Quodlibetach*, w których znów odpiera zarzuty Henryka¹³.

W moim szkicu przedstawiam poglądy Idziego na podstawie *Theoremata de esse et essentia*, jako że ze względu na fakt, iż są bardziej syntetyczne, mniej polemiczne, dają lepszy niż *Quaestiones* obraz jego doktryny¹⁴.

¹² Dionizy Kartuz, In Primum Sententiarum, 32, a. 1; w: Opera Omnia, t. XX, s. 342.

¹³ O pracach Idziego zob. szerzej w: G. Bruni, Quadro Cronologico della Opera de Egidio Romano: Saggio, w: Una Inedita 'Quaestio de Natura Universalis' di Egidio Romano, Naples, 1935.

¹⁴ Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia, E. Hocedez, wstęp, s. 13. Pewne trudności wiążą się z datowaniem Theoremata de esse et essentia. Większość historyków problemu umieszcza je po roku 1278; W. Suarez: 1278–1280, por. jego El pensamiento de Egidio Romano en tono a la distincion de essencia y existencia, *La Ciencia Tomista* 75 (1948), s. 80; Trape: 1278, por. jego L'esse partecipatio e distinzione reale, *Aquinas* 12 (1996), s. 443–468; Paulus i Hocedez: 1278–1286, por. J. Paulus, Les disputes d'Henri de Gand et Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence, *AHDLMA* 13 (1940–1942), s. 323–358, s. 328, E. Hocedez, Aegidii Romani Theoremata, jw., s. 12. Hocedez zauważa wprawdzie, że pewnym zaskoczeniem może być spokojny, wyważony ton Theoremata, jeśli datować je na czas po I Quodlibet Henryka z Gandawy (1277 r.), w którym przypuszcza on zdecydowany atak na teorię Idziego, jednak jego zdaniem wiele innych faktów przemawia za takim właśnie ułożeniem w czasie pracy Rzymianina. Odnosząc Theoremata do innych prac Idziego, Hocedez zauważa, że musiały one powstać po Theoremata de corpore Christi (napisanych według Hocedez krótko po Bożym Narodzeniu 1276 roku), ponieważ w tej pracy Idzi zapowiada, że napisze dwie inne, jedną — dotyczącą wielości form, drugą — różnicy pomiędzy *esse* i *essentia*. Hocedez przypuszcza też, że najpierw Idzi napisał drugą z zapowiedzianych prac, czyli *De gradibus formarum*, bowiem w *Theoremata de esse et essentia* cytuje ją dwukrotnie. *De gradibus formarum* powstało pomiędzy Bożym Narodzeniem 1277 a Wielkanocą 1278 roku, stąd też — twierdzi Hocedez — *Theoremata* nie mogą być wcześniejsze od I Quodlibetu Henryka — zob. Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia, E. Hocedez, wstęp, s. 4–6.

Dowody dotyczące realnej różnicy pomiędzy istotą i istnieniem pojawiają się w *Theoremata de esse et essentia* trzykrotnie: w teorematach V, XII i XIX. Idzi poprzedza je jednak pewnymi uwagami, które nie dowodzą jej wprawdzie wprost, ale niejako na nią nakierowując, dają już pewien obraz poglądów Rzymianina. Każde istnienie — twierdzi Idzi już w teoremacie I — jest albo istnieniem czystym, istniejącym przez siebie i nieskończonym, albo też w czymś innym uczestniczącym, przez coś przyjmowanym i ograniczanym¹⁵. Jako, że każda wielość wymaga jakiegoś złożenia, przeto istnienie czyste, będąc absolutnie prostym i niezłożonym, może być tylko jedno — jest nim, rzecz jasna, Bóg, *ipsum esse*, istnienie nieograniczone i nieskończone. Żaden byt poza Bogiem nie ma — zdaniem Idziego — w sobie i z siebie swego istnienia, ale przyjmuje je od Stwórcy. Jeśli zaś jakiś byt przyjmuje istnienie od czegoś innego, to nie ma go w sobie w całości, ale tyle tylko, ile jest zdolny przyjąć; podobnie jak materia nie przyjmuje formy w jej całości — gdyby tak było, nie byłaby możliwa wielość jednostek w gatunku — tak też istota czy natura nie przyjmuje całego istnienia, a jedynie jego część, ograniczając i determinując tym samym nieskończone samo z siebie istnienie¹⁶. Prowadząc dalej wątek analogii istoty i istnienia z materią i formą, Idzi zauważa, że podobnie jak forma jest aktem i doskonałością materii, tak też istnienie jest aktem i doskonałością istoty. Uwidacznia to wyraźnie analogia pomiędzy tworzeniem a stwarzaniem: tworzenie polega bowiem na nadaniu materii pewnej formy, a więc zaktualizowaniu tkwiącej w niej możliwości, stwarzanie zaś jest dodaniem do istoty aktualizującego ją istnienia¹⁷.

W bytach materialnych zasadą poznawalności jest forma; to dzięki niej substancja jest poznawana jako taka a taka, przynależąca do konkretnego gatunku. Żadna substancja nie może jednak istnieć dzięki swej formie; istnieje bowiem dzięki tej aktualności, którą daje przyjęte w niej istnienie. Jeśli zatem jakaś substancja nie ma istnienia, może być mimo to przedmiotem poznania, jednakże bez formy nie może ani być poznana, ani nawet istnieć¹⁸. Substancje oddzielone, jako że nie posiadają czynnika materialnego, są poznawalne same z siebie; także one jednak nie mogą istnieć dzięki samej swej formie, czyli — w tym przypadku — *per se*¹⁹.

Powyższe stwierdzenie jest — jeśli można tak się wyrazić — punktem przełomowym doktryny Idziego. To właśnie w tym momencie, zauważywszy, że choć substancje mogą być poznawane dzięki swej formie, lecz jednak nie mogą dzięki niej istnieć, Idzi stawia w *Theorema XII* wniosek: żaden byt, z wyjątkiem pierwszego, nie jest swoim istnieniem, ale ma istotę realnie różną od istnienia i przez co innego jest bytem, a przez co innego istnieje²⁰.

¹⁵ Omne esse vel est purum, per se existens et infinitum, vel est participatum in alio receptum et limitatum; Aegidii Romani *Theoremata de esse et essentia*, wyd. cyt., *Theorema I*, s. 1.

¹⁶ Por. jak wyżej; porównanie istoty i istnienia do materii i formy pojawi się jeszcze w *Theoremata* niejednokrotnie; np.: *Theorema VI*: „Compositio essentiae et esse cum compositione materiae et formae magnam affinitatem et similitudinem habere videtur, non tamen una est alia, sed inter hanc et illam contingit multiplicem differentiam assignari”, s. 26.

¹⁷ Aegidii Romani *Theoremata de esse et essentia*, s. 19–26.

¹⁸ Tamże, s. 52–58.

¹⁹ Tamże, s. 58–66.

²⁰ „Omne quod est citra primum non est suum esse sed habet essentiam realiter differentem ab esse et per aliud est ens et per aliud existens”; — Tamże, s. 66.

Dowody, jakie przedstawia Idzi dla uzasadnienia twierdzenia o realnej różnicy w stworzeniach są następujące:

• Teoremat V:

1. Każda natura stworzona może być lub nie być; jest zatem w możności do bycia. Nic jednak nie może być w możności do siebie samego. Poza tym, możność jest różna od aktu, stąd też istota musi być różna od istnienia²¹;

2. Jeśli istota substancji prostych nie jest przyjęta w materii, jest w jakiś sposób nieskończona „od dołu”, tzn. nie jest przez nią ograniczona jednostkową determinacją taką bądź inną. Jeśliby zatem nie miała realnie różnego od siebie istnienia, które ograniczałoby ją „od góry”, byłaby nieskończona i nieograniczona, a przeto równa Bogu²²;

3. Jeśli jakaś natura niematerialna byłaby swoim istnieniem, to nie mogłaby już być niczym innym i byłaby zupełnie prosta, a przez to niezmienna i w ten sposób równa Bogu²³.

• Teoremat XII:

4. Każda istota może być pomyślana jako nieistniejąca, a zatem w oderwaniu od istnienia; jest ono zatem dodane do niej z zewnątrz i realnie od niej różne²⁴;

5. Istota rozważana ze względu na samą siebie, byłaby powszechnikiem. Jeśli byłaby zatem identyczna ze swym istnieniem, trzeba by uznać, że istnieje sama z siebie, niezależnie od istnienia posiadanego w konkretnym byciu — i w ten sposób byłaby czymś w rodzaju idei platońskiej²⁵;

6. Jeśli istniałaby jakaś natura, która byłaby *ipsum esse*, nie byłaby wówczas w możności do istnienia, co oznacza, że nie potrzebowałaby przyczyny sprawczej swego istnienia, byłaby zatem niestworzona²⁶. Negować zatem realną różnicę pomiędzy istotą i istnieniem w byciu stworzonym to — zdaniem Idziego — tyle, co negować fakt stworzenia tego bytu.

Kolejny, szczególnie ważny argument znajdujemy w teoremacie XIX:

7. Tak, jak materia uzyskuje formalnie rozciągłość dzięki kategorii ilości, tak też istota istnieje dzięki swemu istnieniu. I jak materia i ilość są dwiema rzeczami, tak też istota i istnienie są dwiema rzeczami (*sunt duae res*)²⁷.

²¹ „Eo enim ipso quod natura creata posset esse et non esse, non est suum esse, sed est in potentia ad esse. Nam nihil est in potentia ad seipsum. (...) Et quia actus et potentia habent quandam oppositionem, et unum non est aliud, ideo in creatione esse quod imprimitur essentiae habet rationem actus et essentia quae suscipit esse habet rationem potentiae, et unum non est aliud, sed invicem realiter differunt;” — Tamże, s. 24.

²² „Nam si natura substantiarum separatarum non est in materia suscepta, est quoddammodo infinita ad inferius. (...) Si ergo illa, ut dicebatur, non susciperet esse a se realiter differens, sed esset ipsum esse, iam illud esse non esset in alio receptum et per consequens esset per se existens. Sed omne tale est purum et infinitum. Natura itaque in eis erit omnimode infinita (...)”; — Tamże, s. 25.

²³ „Quare si natura aliqua creata esset ipsum esse, nullo alio participare posset, esset ergo omnino simplex et per consequens immutabilis”; — Tamże, s. 26.

²⁴ Tamże, s. 67.

²⁵ Tamże, s. 69.

²⁶ „Nam si esset aliqua natura vel aliqua essentia quae esset suum esse illa non esset in potentia ad esse et ab alio non acquireret esse, quia esset ipsum esse”; — Tamże, s. 72.

²⁷ „Dicemus ergo quod sicut materia formaliter extenditur per quantitatem, sic essentia formaliter existit per esse. Et, sicut materia et quantitas sunt duae res, sic essentia et esse sunt duae res realiter differentes”; Tamże, s. 134.

Jak widać, struktura wielu argumentów Idziego jest podobna do dowodów Tomaszowych. Idzi np. niemal powtarza za św. Tomaszem argumenty dotyczące złożoności stworzeń: jeśliby istota i istnienie były tym samym, stworzenia byłyby wówczas nieskończone, nieograniczone, wieczne i niezmiennie — a przeto równe Bogu. Poza tym Idzi, podobnie jak Akwinata, uznaje istnienie za akt istoty. Wreszcie, tak jak Doktor Anielski, używa arystotelesowskiego argumentu z pojęcia istoty na dowód realnej różnicy. W wielu innych punktach jednakże Rzymianin wyraźnie odchodzi od nauki św. Tomasza. Szczególnie szokujące są w doktrynie Idziego dwie rzeczy: po pierwsze podkreślanie *oddzielności* istoty względem istnienia, po drugie nazywanie istoty i istnienia rzeczami, *duae res*. Jedno i drugie wydaje się być nie do przyjęcia dla św. Tomasza. Podczas gdy Idzi mówi o *oddzielności* istoty i istnienia, Akwinata kładzie wszak nacisk na ich *złożenie* (*compositum*). Pierwsza teza Rzymianina staje się mniej kontrowersyjna, jeśli weźmie się pod uwagę zastrzeżenie poczynione przez Idziego: w rzeczywistości nie ma nic takiego jak istniejąca istota oderwana od istnienia i skończone istnienie poza przyjmującą je istotą. Rzeczywistość składa się jedynie z istniejących rzeczy, w których złożenie z istoty i istnienia jest nierozzerwalne²⁸.

Znacznie więcej trudności wiąże się natomiast z uporczywym nazywaniem istoty i istnienia rzeczami — *duae res*. Jeśli bowiem rozumieć *rzecz* tak, jak zwykło się pojmować ten termin, a zatem jako pewną fizyczną *entitas*, innymi słowy substancję, teoria Idziego prowadzi do oczywistego absurdu. Substancja jest bowiem złożona, i to złożona z istoty i istnienia; jeśliby zatem przyjąć — jak Idzi — że wszystko, co stworzone, złożone jest z istoty i istnienia, wynikałoby stąd, że zarówno istota, jak i istnienie składają się z kolejnych elementów — *istoty i istnienia* istoty i *istoty i istnienia* istnienia. Ale także istota i istnienie składające się na istotę czy istnienie wyższego rzędu, byłaby złożona z istoty i istnienia — i tak podział musiałby być prowadzony *ad infinitum*. Każda konkretna, istniejąca rzecz złożona byłaby z nieskończonego wielu istot i przysługujących tym istotom istnień. Trudno przypuszczać, by Idzi mógł zgodzić się na tak absurdalne konsekwencje. Zresztą, o tym, że Idziemiu nie mogło chodzić o rzecz rozumianą jako substancja, świadczą jego uwagi, zarówno z *Theoremata de esse et essentia*, jak i wcześniejszego dzieła dotyczące Eucharystii. W *Theoremata de corpore Christi* Idzi, nie precyzując wprawdzie terminu *res*, zastrzega, że absurdem byłoby twierdzić, że istota i istnienie są dwiema istotami²⁹. Dokładniejsze rozważenie problemu odkłada na czas późniejszy³⁰. Uwaga poczyniona w *Theoremata de esse*

²⁸ „(...) sed essentia non praexistit ipsi esse; Tamże, s. 29.

²⁹ „Utrum tamen esse dicat aliqua entitas additam essentiae creaturae videtur enim absurdum quod essentia et esse dicantur duae essentiae”; Por. J.F. W i p p e l, The relationship between essence and existence in late thirteenth - century thought; Giles of Rome, Henry of Ghent, Godfrey of Fontaines and James of Viterbo, w: *Philosophies of existence: ancient and medieval*, New York, Fordham University Press, 1982, s. 154. Komentując ten fragment, Wippel stwierdza, że terminu *res*, którego używa Idzi, nie można utożsamiać z terminem *substantia*. Takie samo jak Wippel stanowisko w tej sprawie zajmuje Suarez, por. t e g o Ź, El pensamiento de Egidio Romano, jw., s. 226. Pod wpływem Suareza w ten sposób interpretował problem również Nash w artykule Giles of Rome on Boethius „Diversum est esse et id quod est”, *Medieval Studies* 1950 (12), s. 1–20.

³⁰ „Quomodo autem habeat esse ista realis differentia, et utrum essentia et esse possint dici duae res, et quomodo esse fluit ab essentia et est actus eius, ostendere non est praesentis speculationis”; — Por. J.F. W i p p e l, dzieło cyt., s. 154.

et essentia, że istota i istnienie są dwiema rzeczami tak, jak dwiema rzeczami są materia i ilość nie jest być może spodziewanym dokładnym wyjaśnieniem, czym są, jednakże skutecznie wyklucza — jak się wydaje — interpretację *esse i essentia* jako dwu odrębnych substancji, skoro ani materia, ani ilość nie są substancjami.

Trzeba jednak z całą pewnością powiedzieć, że terminologia, jakiej używa Idzi, nie jest w tym przypadku zbyt szczęśliwa; jak pisał Etienne Gilson — umysł ludzki żywi się rzeczami³¹. Tym bardziej, spotykając się z opinią, uparcie powtarzaną, że *esse et essentia sunt duae res*, widzi w nich rzeczy właśnie, substancje posiadające własne istoty i akty istnienia.

Nie takie jednak są intencje Idziego. Co zatem miał on na myśli, używając tych terminów? Jeśli zgodzić się z opinią Suareza, który uważa, że nazwanie *esse i essentia* rzeczami miało tylko wzmocnić argumentację Tomasza za realną różnicą i podkreślić opozycję względem teorii Henryka z Gandawy o intencjonalnej różnicy³² (tak właśnie, tłumacząc dziwne słownictwo Idziego nadmiernym zapalem apologety, interpretuje problem Swieżawski) trzeba by wówczas zauważyć, że Idzi w rzeczywistości *nie idzie* dużo dalej, niż św. Tomasz, choć z całą pewnością *mówi* o wiele więcej. *Esse i essentia* bowiem, nie będąc oddzielnymi bytowościami (*entitates*), nie są niczym więcej, niż Tomaszowe zasady bytowe (*principia essendi*), nie mające miejsca nigdzie poza konkretnym, istniejącym bytem. W ten sposób krok poczyniony do przodu jest w rzeczywistości niewielki, żeby nie powiedzieć — żaden. Idzi powoduje natomiast swym nazewnictwem ogromne zamieszanie terminologiczne. Interpretacja Suareza rodzi jednak nową trudność: nazwanie istoty i istnienia rzeczami, mające na celu jedynie podkreślenie opozycji względem teorii intencjonalnej różnicy, byłoby zabiegiem wysoce ryzykownym, zważywszy na możliwe konsekwencje: uznanie ich za rzeczy w sensie substancji. Trudność tę rozwiązywać mogłyby dwa alternatywne założenia: Idzi bądź po prostu nie zdawał sobie sprawy z konsekwencji przyjęcia takiej terminologii, bądź też był ich świadom, jednakowoż ze względu na chęć jak najwyraźniejszego przeciwstawienia się Henrykowi z Gandawy podjął ryzyko nazwania istoty i istnienia rzeczami. Być może jednak trzeba przyznać słusność Peterowi Nashowi, który twierdzi, że Idzi nie pragnie jedynie podkreślenia opozycji do teorii intencjonalnej różnicy, ale rzeczywiście ma istotę i istnienie za coś, co nie jest wprawdzie dwiema substancjami, co jednak w jakimś innym sensie można nazwać rzeczami w sposób bardziej adekwatny niż zasady bytowe. Nash zwraca uwagę na wyraźne w teorii Rzymianina sympatie neoplatońskie, główną inspirację jego teorii widząc w naukach Boecjusza, Proklosa i Awicenny — nie zaś św. Tomasza. Słusznie zauważa, że Idzi mocno akcentuje akcydentalny charakter istnienia: jest ono czymś, co przydarza się istocie (teorię tę wyraźniej jeszcze niż w *Theoremata de esse et essentia* rozwinie Idzi w swych późniejszych pracach). Istota jest więc substancją — *res*, istnienie zaś przypadłością — i jako takie także ono może być w pewnym sensie nazwane rzeczą³³; za taką właśnie interpretacją zdaje się świadczyć cytowane wyżej porównanie istoty i istnienia do materii i ilości.

³¹ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 378.

³² G. Suarez, *El pensamiento de Egidio Romano*, s. 226.

³³ P. Nash, *The Accidentality of esse according to Giles of Rome*, *Gregorianum* 38 (1957), s. 103–115.

Jest to najwyraźniejsze w doktrynie Idziego odejście od nauki Akwinaty. Przypadłościowy charakter istnienia był nie do przyjęcia dla filozofa, który podkreślał jego prymat w *compositum*, w jakie wchodzi z istotą, konstytuując istniejącą rzecz. Tomasz przewyciężył Awicenniańską teorię prymatu istoty, względem której istnienie jest przypadłością; Idzi tymczasem wyraźnie wraca do esencjalistycznej teorii Awicenny. Takie ujęcie problemu byłoby czymś zdumiewającym, jeśli chcieć uznać Idziego za wiernego ucznia św. Tomasza. Rzecz rysuje się jednak zupełnie inaczej, jeśli pamiętać o tym, co powiedziałem wcześniej: Idzi nie był, i raczej nigdy nie chciał być uznawanym za prawowiernego tomistę. Przeciwnie — starał się być krytykiem Akwinaty. Podejmował zatem te same problemy, ale niekoniecznie dochodził do tych samych wniosków.

Wreszcie — jak sądzę — można mówić o swoistym przewartościowaniu problemu dokonany przez Idziego. Charakterystyczne dla filozofii Akwinaty, który był wszak przede wszystkim teologiem, „nauczycielem chrześcijańskiej prawdy”, było wykorzystanie filozofii jako narzędzia dla teologii. Dla Tomasza istotne były przede wszystkim kwestie teologiczne, dla rozwiązania których przyjmował różnicę realną pomiędzy istotą i istnieniem: realna różnica, jako twierdzenie z zakresu filozofii, stanowiła dla niego narzędzie. Zupełnie inaczej postępuje Idzi. Odnosi się wrażenie, że — przeciwnie do Akwinaty — przytacza on problemy teologiczne ze względu na chęć udowodnienia filozoficznego twierdzenia o różnicy realnej pomiędzy istotą i istnieniem. Wydaje się, że Idzi i św. Tomasz patrzą na ten sam problem z dwu różnych stron: Akwinata pragnie udowodnić, że stworzenia różnią się od Boga; dlatego przyjmuje, że — podczas gdy w Bogu istota i istnienie są tym samym — w stworzeniach różnią się realnie. Idzi natomiast przywołuje te same zagadnienia teologiczne po to, by dowieść, że *esse et essentia sunt duae res*.

THE QUESTION ABOUT REALITY OF THE DIFFERENCE BETWEEN EXISTENCE AND ESSENCE IN CREATURES BY GILES OF ROME

SUMMARY

The question about reality of the difference between existence and essence in creatures was one of the main problems of medieval metaphysics. The above text is an attempt to reconstruct two answers to this question: by Thomas Aquinas and Giles of Rome. Thomas Aquinas is a person most often associated with the problem of real difference. It seems, however, that the doctrine of Giles of Rome was also very important for the development of the problem. For example, Giles was the first to call the difference between existence and essence the 'real difference'.

The doctrines concerning real difference of the two authors were often believed to be identical. However, beside some similarities, we can also find important differences between them. Aquinas appears to teach about real composition of existence and essence, while Giles writes about the real difference between the two, and he is so radical as to say that existence and essence are two different 'things'. In Giles' doctrine, we can also find clear Neo-Platonic influences. Giles puts special stress on accidental character of existence. This way he returns to Avicennian essentialism, discarded by St. Thomas.

FUNKCJE ŚREDNIOWIECZNYCH DZWONÓW JAKO PRZEJAW PROCESU SAKRALIZACJI PRZESTRZENI KULTUROWEJ

Dzwony zaczęto wykorzystywać do celów kultu religijnego już w starożytnej Grecji i Rzymie, lecz dopiero w chrześcijaństwie ich dźwięki nabrały szczególnego znaczenia w życiu codziennym. Wedle przekazu legendy, miał je po raz pierwszy zastosować w życiu wspólnoty diecezjalnej biskup Paulin z Noli w Kampanii. Legenda głosi, że pewnego razu biskup przechadzał się skrajem łąki w głębokim zamyśleniu. Wnet zachwycił się widokiem zachodzącego słońca. Urzeczon tym zjawiskiem prosił Stwórcę o widzialny znak Jego obecności. Wreszcie usłyszał naokoło lekkie dzwonienie. Dźwięk ów dobywał się z kwitnących dzwonek, roślin kołysanych na wietrze. Na pamiątkę tego zdarzenia nakazał odlać dla swej katedry dzwon. Miał on nawoływać wiernych do modlitwy. Szybko ich dźwięk stał się symbolem chrześcijaństwa, które dynamicznie wkraczało na nowe obszary Europy.

Francuski historyk mentalności Le Goff, omawiając umysłowość średniowieczną, sugestywnie przedstawia, jak to za pośrednictwem czasu chrześcijańskiego ówczesny człowiek zbliżał się do Boga. Czas chrześcijański miał w wiekach średnich charakter teologiczny. Dzwony kościelne były sugestywnym znakiem tego wymiaru czasu i miały zachęcać ówczesnego człowieka do modlitwy. W taki sposób chrześcijanin podporządkowywał się Bogu¹. Wydaje się, że podobne rozważania w bezpośredni sposób odnieść można do społeczeństw chłopskich. Masa chłopska w XIII wieku była już tak bardzo podporządkowana kościelnemu czasowi, odmierzalnemu przez bicie dzwonek, że uniwersytecki uczonec Jan z Garlande do włoskiego słowa „campana” — dzwon — dorobił isticie fantastyczną etymologię. Pisał: *Dzwony nazwę swoją otrzymały od wieśniaków, którzy mieszkają na wsi (in campo) i godziny potrafią tylko po biciu dzwonek odróżnić*². Prawdopodobnie w dawnej Polsce do podstawowych funkcji kapłanów należało także dzwonienie. Dzwon oznaczał, więc kapłanów, którzy nauczali. Tworzono wówczas alegoryczny graniczący z fantazją. Twardość metalu dzwonu miała oznaczać nieugiętość i męstwo w głoszeniu Ewangelii. Serce dzwonu, uderzające o dwie strony płaszczka, symbolizowało język kaznodziei, który głosi Stary i Nowy Testament³.

¹ B. G e r e m e k, Umysłowość i psychologia zbiorowa w historii, *Phis* LIII: 1962, z. 4, s. 637–638.

² J. L e G o f f, *Kultura średniowiecznej Europy*, Warszawa 1970, s. 163.

³ P. S z c z a n i e c k i, *Służba Boża w dawnej Polsce. Studia o Mszy św.*, Poznań 1962, s. 17.

Pod koniec średniowiecza, pod impulsem potrzeb życia ekonomicznego, następuje laicyzacja czasu, a co za tym idzie, także dźwięku dzwonu. Kupcy, obok rozróżniania czasu kościelnego, poczęli kierować się czasem swojej grupy społecznej i zawodowej. Już w XIII wieku okrzyki albo trąbki nocnej straży ogłaszały początek dnia. Wkrótce dzwon zastąpił te sygnały. Wzywał do pracy mieszczan miast kupieckich, zwłaszcza w ośrodkach sukienniczych we Flandrii, Włoszech i Niemczech. Pierwszym miastem, które dokonało tego odkrycia było Aire-sur-la-Lys. W 1355 r. zainstalowano tam dzwon, który oznajmiał początek i koniec dziennej pracy kupców i rzemieślników⁴.

Wieża z dzwonem stała się w średniowieczu ważnym symbolem wolności komunalnej⁵. Dzień pracy we Flandrii zaczynał się uderzeniem dzwonu, który sygnalizował ponadto przerwy przeznaczone na posiłek w południe i w kilka godzin później; wreszcie dawał znak zakończenia pracy. Statuty i rozporządzenia miejskie wielokrotnie stwierdzały, że wolno pracować tylko w okresie między pierwszym a ostatnim uderzeniem dzwonu⁶. Na Warmii jednak przestrzegano, do czego byli zobowiązani przede wszystkim wizytatorzy, aby upominać proboszczów, gdy pozwalali na używanie dzwonów do celów świeckich.

Dzisiaj historycy nie posiadają wiarygodnych świadectw, na podstawie których można by stosunkowo wiernie opisać, w jaki sposób mieszkańcy średniowiecznych miast i wsi reagowali na rytmiczne dzwonienie w okolicznych kościołach. Postulaty historiografii zwracają uwagę na potrzebę tego rodzaju badań, mających próbować wyjaśniać mentalność dawnych pokoleń⁷. Wydaje się, iż cenne usługi w tym dziele ma do spełnienia etnografia historyczna, która na podstawie późniejszych historycznie relacji umożliwi badanie wcześniejszych społeczeństw ludzkich. Wychodząc naprzeciw tym postulatam poniżej również wykorzystamy tę perspektywę badawczą, wykorzystując źródła dotyczące przełomu XIX i XX stulecia, dla uchwycenia pewnych stałych elementów w postrzeganiu symbolów religijnych na przykładzie wykorzystywania dzwonów kościelnych. Ponadto przyjrzymy się funkcjom dzwonów w epoce bezpośrednio następującej po średniowieczu. Wiele praktyk kościelnych z tego okresu zaświadcza jak silnie zwyczaje o provenencji średniowiecznej funkcjonowały w społecznościach katolickich.

W miarę upływu czasu, określone dokładnie w epoce średniowiecza zadania dzwonów przyjmują się powszechnie i nie wykazują tendencji rozszerzania tych funkcji. Obserwujemy jedynie wyraźnie zjawisko pogłębiania, wchłaniania przez mniej wpływowe grupy społeczne tych funkcji w życiu swoich wspólnot terytorialnych. Stąd w naszych dalszych rozważaniach spróbujemy ogólnie zarysować te przejawy poczynając od soboru trydenckiego, a kończąc na okresie obrad i recepcji II soboru watykańskiego.

⁴ H. Samsonowicz, *Życie miasta średniowiecznego*, Warszawa 1970, s. 111.

⁵ J. Baszkiewicz, *Historia Francji*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1974, s. 79.

⁶ M. Małowski, *Studia z dziejów rzemiosła w okresie kryzysu feudalizmu w zachodniej Europie w XIV i XV wieku*, Warszawa 1954, s. 194.

⁷ VII Colloquia mediaevalia odbywają się bezpośrednio po obradach XVI Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich we Wrocławiu (15–18 września 1999 roku). W Sekcji Historii Kościoła w trakcie dyskusji zwracano na to uwagę (np. opinia prof. J.A. Gierowskiego).

W trakcie prowadzenia badań terenowych, w rozmowach z Warmiakami pamiętającymi czasy sprzed II wojny światowej, udało się uzyskać kilka interesujących informacji. W Przykopie dzwonek z kapliczki odzywał się trzy razy dziennie na Anioł Pański o 6, 12 i 18 godzinie. Gdy miały się odbyć danego dnia jakieś nabożeństwa przed kapliczką np. „majówka”, to przesuwno czas ostatniego dzwonienia na godzinę 19, łącząc je równocześnie z określonym nabożeństwem. Dzwoniono także, gdy zbliżała się „ofiara” (pielgrzymka lokalna) z okolicznej miejscowości. Po wspólnej modlitwie przed kapliczką mieszkańcy wsi Przykop dołączali do pielgrzymki i wspólnie udawali się w dalszą podróż. Wówczas odzywał się dzwonek, który brzmiał, dopóki pątnicy nie zniknęli z oczu dzwonnikowi. W Rusi koło Bartąga na Anioł Pański dzwoniono o godzinie 7, 12, 19. Wykorzystywano ten sygnał dzwonka także do zawiadomienia o zgonie i o pożarze. Współcześnie nie wszystkie dzwonki w kapliczkach i ludowych dzwonnicykach są używane⁸. Podobne zjawisko od wielu dziesięcioleci dotyczy używania dzwonów kościelnych. Tylko w niektórych kościołach warmińskich dzwony informują np. o godzinie 12 o modlitwie południowej.

Dźwięk dzwonka z wiejskich warmińskich kapliczek w XIX i XX wieku często był zwiastunem śmierci mieszkańca osady. Przez trzy kolejne dni, dopóki zmarły leżał w domu, po każdym typowym dzwonieniu na *Anioł Pański* dodatkowo wydzwaniano ku pamięci zmarłego i odmawiano *Wieczny Odpoczynek*. Taki zwyczaj na Warmii powszechnie występował po wsiach do 1945 roku. Choć przez całe stulecia chłopstwo nie znało zegarów, to potrafiło jednak dokładnie wyznaczyć porę dnia, kierując się tylko głosem dzwonów. Gdy nie było we wsi kościoła to ludność od przynajmniej XVII stulecia starała się ufundować kapliczkę z dzwonkiem i wyznaczała osobę do pilnowania pór dzwonienia. Za tę pracę wiejscy dzwonnicy otrzymywali wynagrodzenie w różnej formie. Opłata ta, zwana pospolicie „zwonne” lub „podzwonne”, była prawnie zatwierdzona wobec osób sprawujących tę usługę w kościołach parafialnych. Mówił o niej m.in. synod warmiński z 1610 roku⁹. Obecnie na Warmii osoby dzwoniące dzwoneczkami w ludowych obiektach nie otrzymują od nikogo dzwonnego. Z badań terenowych jednak wynika, że przed 1939 rokiem dzwonne było zbierane w naturze. Tak było w Przykopie i najbliższej okolicy¹⁰.

Ceremoniał katolicki określa szczegółowo przebieg obrzędu poświęcenia dzwonu, zwanego chrztem dzwonu. Aktu tego dokonuje biskup, namaszczając, obmywając i nadając imię jednego lub kilku świętych. Praktyka ta sięga już X wieku. W okresie polemiki z protestantami katolicy pisarze uzasadniali potrzebę ich poświęcenia¹¹. Wcześniej dzwony nazywano, kierując się ich przeznaczeniem, np.

⁸ J. Hochleitner, Dzwonki w ludowych obiektach kultu religijnego na Warmii, Świdnica 1992, s. 37.

⁹ Z okolic Warszawy (dekanat błoński) posiadamy z początku XVII wieku informacje o kławkach złożonych na Katarzynie Umiartowskiej i Janie Bielackowskim za nieopłacenie podzwonnego. Ta ekskomunika doszła do skutku dzięki interwencji u miejscowego proboszcza dzwonnika, będącego równocześnie rektorem szkoły — por.: Biblioteka Jagiellońska w Krakowie, Dział Starych Druków, rkp 6945 II, Borzęcin, p. [86].

¹⁰ J. Hochleitner, jw., s. 32. Późniejsze moje badania terenowe z Warmii pozwoliły zarejestrować współczesną formę dzwonnego m.in. we wsi Kronowo (lipiec 1997 roku).

¹¹ Por. M. Rusiecki, Przedmiot katechezy potrydenckiej w Polsce (1566–1699), Lublin 1996, s. 200.

Wetterglocke — dzwon huraganowy, Donnerglocke — dzwon na nawałnicę. Nadawanie imion świętych wskazuje, że wierni powinni słuchać jego głosu, wzywającego do modlitwy, tak jakby ich sam święty do kościoła wzywał. Można zauważyć, iż w tej praktyce doszło do głosu średniowiecznego nastawienia nominalistyczne, szukające w całej rzeczywistości ziemskiej znaczeń symbolicznych¹². W ten sposób dzwony przyczyniają się do utrwalania w świadomości średniowiecznych chrześcijan, mieszkańców głównie miast, teologicznego wymiaru życia. Dzwony skandują przemijanie czasu, który jest podporządkowany Bogu i przyrodzie. Wtedy, ze względu na potrzeby ekonomiczne rzemieślników i kupców, następuje równocześnie racjonalizacja i laicyzacja czasu, który nadal był podporządkowany ogólnemu wymiarowi czasu religijnemu, odmierzanego przez dzwony kościelne¹³.

W używaniu dzwonów dopracowano się w czasach średniowiecza pewnego porządku. Określone społeczności były obsługiwane w miarę warunków przez kilka dzwonów. Tak więc ustalano, że pierwsze uderzenia w dniu ma prawo wydać największy dzwon z głównej świątyni. Potrzeby życiowe szybko doprowadziły do wprowadzania w praktykę życia codziennego wielu dzwonów, które poprzez określony rytm miały zawiadamiać o różnych wydarzeniach. Gdy w największym kościele Elbląga dzwonnica groziła zawaleniem, to przez 50 lat unikano rozkołtysywania dzwonów, aby to nie wpłynęło na stan obiektu, a określone dźwięki wybijano tylko ręcznie¹⁴. Na Warmii w XVI wieku kanonicy we Fromborku używali *campana capitularis*, który zwoływał ich na posiedzenia oraz zapraszał do kapitulacza, ilekroć miano pieczętować dokumenty pieczęcią większą. Do odmawiania oficjum brewiarzowego w chórze zapraszała znów sygnaturka z kalenicy dachu katedry. Do tych czynności był przewidziany rytm jednorazowy. Dla odróżnienia spraw ważnych dzwoniło dwukrotnie, za drugim razem uderzając sercem dzwonu w jedną stronę jego płaszcza. Oznaczało to, iż po ustaniu dzwonienia niechybnie rozpocznie się zebranie kapitulne¹⁵. W XV wieku życie dworu biskupów warmińskich było podporządkowane dźwiękom dzwonek. Na ich głos służba wychodziła ze swoich izb na ganek i czekała na ordynariusza podążającego do refektarza¹⁶. W inwentarzu sporządzonym przez M. Kromera, a dotyczącym majątku przejętego po franciszkanach w 1565 roku przez sprowadzonych dopiero co do Braniewa jezuitów znalazł się 1 duży dzwon na wieży, którym dawano znak na Mszę św. i nieszpory oraz 6 małych dzwonek ołtarzowych do posługiwania się podczas nabożeństw¹⁷. W tymże roku także określono zadania, jakie miał spełniać dzwon w życiu braniewskiego Seminarium Duchownego

¹² M. Wallis, Uwagi o symbolach, *Studia Semiotyczne*, t. VII, 1977, s. 94; T. Borawska, K. Górski, *Umysłowość średniowieczna*, Warszawa 1993, s. 14.

¹³ B. G er e m e k, jw., s. 637–638.

¹⁴ M. J ó z e f c z y k, *Średniowiecze Elbląga. Z problematyki społeczno-religijnej*, Elbląg 1996, s. 99, 115, 212; K.M. K o w a l s k i, *Gotyckie dzwony Elbląga*, w: 750 lat praw miejskich Elbląga, pod red. A. Grotha, Gdańsk 1996, s. 83.

¹⁵ Por. statuty biskupa M. Ferbera z 1532 roku — A. Szorc, *Statuty Warmińskiej Kapituły Katedralnej (w rozwoju historycznym)*, WWD 16: 1961, s. 50.

¹⁶ Tak barwnie to zarejestrowano w dokumencie „Ordinancia castri Heylsbergk”, pióra jednego ze świeckich burgrabów zamku biskupiego w Lidzbarku Warmińskim — powtarzam za: A. Rogalski, *Kościół katolicki na Warmii i Mazurach*, Warszawa 1956, s. 90.

¹⁷ AAWO, AB, B 1, fol. 283.

(zwoływał na Mszę św., rekreację i lekcje)¹⁸. W klasztorze siostr katarzynek dzwonkiem wybijano kwadrans przed obiadem, aby odmówić przewidziane modlitwy za dobrodziejów i protektorów zgromadzenia oraz odprawiano rachunek sumienia¹⁹. W kościołach, w których nie można było pozwolić na nieustannie zapalone światelko przy tabernakulum, zapalano je w okresie od dzwonów na jutrznię do dzwonów na nieszpory, po ich odmówieniu²⁰. W XVII wieku dzwon z elbląskiego kościoła św. Mikołaja już na godzinę przed mszą wzywał wiernych na modlitwę²¹. Przede wszystkim jednak dźwięk dzwonów miał pomóc wiernym skupić się podczas adoracji. Małe dzwonki i sygnaturki oznajmiały moment przeistoczenia. Małymi dzwonkami także na Warmii kapłan informował o niesionym przez niego Wiatyku do chorego, jeżeli udawał się z tą posługą sam. Dzwonem również zwoływano parafian do kościoła, aby razem z kapłanem procesjonalnie udać się do chorego i trwać z nim na modlitwie.

Dzwony kościelne wzywały wiernych do nabożeństwa, zwłaszcza na Msze święte niedzielne. Na znak rozpoczynającego się Wielkiego Postu uderzano w dzwon o północy z wtorku na środę oraz w połowie postu. Kulminacyjnym punktem obchodów wielkanocnych była Msza św. rezurekcyjna. W Polsce w XVII–XVIII wieku procesje w niedziele wielkanocne wyruszały o godzinie 12 w nocy, zaś po wsiach i małych miasteczkach przed świtem lub o wschodzie słońca. Towarzyszyło im bicie w dzwony i salwy. Synod warmiński z 1610 roku zalecał, aby w trakcie Mszy św., podczas podniesienia, dzwoniło kościelnymi sygnaturkami. W ten sposób nieobecnych w świątyniach informowano by w myślach uczcili Najświętszy Sakrament. Ten sam synod biskupa Rudnickiego ograniczał dzwonienie za zmarłych do trzech razy w dniu za specjalną opłatą na sznury, którą wedle starego zwyczaju przekazywano na cele kościoła i do dyspozycji proboszcza. W kościołach codziennie należało dzwonić trzy razy, rano, w południe i wieczorem, z trzema przerwami podczas dzwonienia. W południe najlepiej było dzwonić dużym dzwonem (12 uderzeń), aby zapraszać wiernych do modlitwy w intencji pokoju, zaś rano i wieczorem miano dzwonić małym dzwonem dla odmówienia modlitwy *Zdrowaś Mario* za zmarłych. Następny synod warmiński z 1623 roku zalecał, aby codziennie plebani dzwoniли w duży dzwon w kościele w godzinę po zachodzie słońca. Na ten dźwięk parafianie mieli odmawiać podstawowe modlitwy w intencji wyproszenia miłosierdzia Bożego dla zmarłych²².

Zwyczaj dzwonienia na Anioł Pański (*Angelus Domini*), pochodzi jeszcze z czasów wypraw krzyżowych. Papież Urban II rozporządził, aby ci, którzy

¹⁸ AAWO, AB, B 1a, fol. CCLXXI.

¹⁹ Por. artykuł VII I Reguły katarzynek z 1583 roku — I Reguła, wyd. B.G. Śliwińska, SW 32–33 (1985–1986).

²⁰ Tak było w Klebarku. AAWO, AB, B 2, fol. 204; J. Obłak, Z życia eucharystycznego na Warmii w drugiej połowie XVI wieku, SW 6 (1969), s. 10.

²¹ W. Nowak, Obraz liturgii kościoła św. Mikołaja w Elblągu w świetle wizytacji parafii z 1683 roku, SW 35 (1998), s. 479.

²² Synodus Simonis 1610; Synodus Joannis 1623, w: Constitutiones synodales Warmienses, Sambiensis, Pomesanienses, Culmenses necnon provinciales Rigenses, ed. F. Hipler, Braunsbergae 1899. Por. także: X. Z. Ch., Dzwon, Encyklopedia kościelna podług teologicznej encyklopedji Wetzera i Weltego z licznymi jej dopełnieniami, wydane przez M. Nowodworskiego, t. IV, Warszawa 1874, s. 495–496.

z różnych przyczyn nie mogli brać w nich udziału, na dźwięk dzwonu łączyli się z krzyżowcami duchowo. Według powszechnie przyjętej opinii, *Anioł Pański* pochodzi od franciszkanów. To oni już w połowie XIII wieku propagowali zwyczaj odmawiania tej modlitwy na dźwięk wieczornego głosu dzwonu, którym dawano znak gaszenia ognia we wszystkich obejściach. Błogosławiony Benedykt z Arezzo nakazał dla uczczenia tajemnicy wcielenia śpiewać po komplecie antyfonę *Rzekł Anioł do Marii*, co wyrażało ówczesne przekonanie, że wcielenie dokonało się o zmierzchu. Modlitwa ta w całej zachodniej Europie rozpowszechniła się w XIV stuleciu. Wówczas zaczęto odmawiać ją rano na cześć Marii, jako „Porannej jutrzenki”. W południe nakazał odmawiać *Anioł Pański* papież Kalikst III w 1456 r. w celu uproszenia u Matki Bożej ratunku przed najazdem tureckim. W czasach nowożytnych sugerowano, aby tę modlitwę w południe ofiarować za dusze w czyśćcu cierpiące. W Polsce zwyczajowo po wieczornym dzwonieniu na *Anioł Pański*, bito sercem dzwonów 9 razy w intencji zmarłych. Tradycja głosiła, że to za poległych w bitwie z Turkami pod Warną (1444) lub, jak chcieli inni, za zabitych pod Grunwaldem. Obecną formę odmawiania modlitwy ustalił Pius V w XVI wieku. *Anioł Pański* odmawiano trzy razy dziennie: rano, wieczorem i w południe. W niektórych regionach w każdy czwartek dłuższym dzwonieniem przypomniano lęk Chrystusa przed śmiercią i początek Jego męki, a w piątek w południe dodawano modlitwę w godzinę śmierci Chrystusa. W okresie Wielkanocy zamiast *Anioł Pański* winno odmawiać się antyfonę maryjną: *Regina coeli* (Królowo nieba)²³. *Anioł Pański* w sposób nierozłączny jest związany z dzwonieniem. Wiele przekazów warmińskich wskazuje na tę okoliczność dzwonienia w wiejskich kapliczkach. Tak było w XIX i XX wieku w Starej Kaletce, w Brąswaldzie czy w Różgitach²⁴. Znamienny jest tytuł modlitwy, zamieszczony w jednym z katechizmów: *Modlitwa, gdy dzwonią na „anioł pański”*²⁵.

Przeglądając warmińskie akta powizytacyjne XVI i XVII stulecia, w których wizytatorzy zapisywali wyposażenie świątyń, możemy podzielić — występujące w kościołach dzwony — na trzy grupy:

- a) duże dzwony umieszczone w dzwonnicach kościelnych („campana, -ae”),
- b) sygnaturki na kalenicy kościołów („signatura, -ae”),
- c) małe dzwonki, wewnątrz świątyni („campanula, -ae”).

Dla ilustracji prezentujemy na str. 185 przykładowe rozbieżności ilościowe dzwonów, kierując się powyższym podziałem.

²³ Z. Głogier, Encyklopedia staropolska ilustrowana, t. I, Warszawa 1972, s. 50; G. Szymyd, Liturgia katolicka, Lwów 1935, s. 41, 54–55; J. Umiński, Historia Kościoła, t. I, przygotował do druku i uzupełnił ks. W. Urban, Opole 1959, s. 622; A. Krupa, Anioł Pański, w: EK, t. I, kol. 614; R. Berger, Mały słownik liturgiczny, Poznań 1990, s. 14; J. Hochleitner, jw., passim; W. Wójcik, Dzwonienie na „Anioł Pański” w polskim prawodawstwie przedtrydenckim, RTK 1995, s. 224–240; M. Rusiecki, jw., s. 689.

²⁴ J. Jasiński, Maryjne kaplice i kapliczki przydrożne na Warmii w XIX wieku, w: Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX wieku, pod red. B. Pyłaka i Cz. Krakowiaka, Lublin 1988, s. 653.

²⁵ Katechizm religii katolickiej dla diecezji chełmińskiej, wyd. V, Gdańsk 1918, s. 6.

Tab. 1. Ilość dzwonów w warmińskich kościołach pod koniec XVI stulecia (wybór)

Kościół	Do nabożeństwa	Sygnatury	Na dzwonnicy
Gutkowo	2		3
Świątki		1	3
Skolity	2		3
Sętal	3	1	2
Dywity	2		3
Purda	2	1	2
Orzechowo	2		3
Sząbruk	2		2
Jonkowo	2		2
Brąswałd	2	1*	2
Bartąg	3	1	3
Butryny	1		2
Gryżliny	2	1**	3
Głotowo	1	1	2
Cerkiewnik	1		3
Gietrzwałd	2	1**	2
Klewki	2	1***	3
Piotraszewo	1		3
Kwiecewo	2		3
Różanka	2		2
Chruściel	2		2
Szalmia	3	1	2
Piotrowiec	3		3
Płoskinia	2		3
Długobór	3	1	2

Źródło: AAWO, AB, B 1b.

* – przy ołtarzu, ** – wewnątrz kościoła, *** – przy plebani.

Tab. 2. Ilość dzwonów w kościołach warmińskich w 1581 roku (wybór)

Kościół	Do nabożeństwa	Sygnatury	Na dzwonnicy
Kraszewo	5	1*	2
Bieniewo		1	3
Orzechowo	2	1	3
Klebark Wielki	4		
Klewki	3	1*	
Franknowo	2		
Tłokowo	2		
Lamkowo	2		
Barczewo	5		
Tolkowiec	4		3
Piotrowiec	3		3
Pieniężno	3	1*	
Paluzy	2		3
Henrykowo	3		3
Kochanówka	3		2
Krekole	4		2

Źródło: AAWO, AB, B2.

* – przy ołtarzu.

Zestawienia te wykazują, iż niemal w każdej parafii warmińskiej pod koniec XVI wieku były na dzwonnicy duże dzwony, najczęściej po dwa, trzy. Ilość ta świadczy, iż starano się na Warmii dostosować do norm, które wskazywał kardynał Boromeusz. Ten wybitny reformator trydencki zalecał, aby katedry miały od 5 do 7 dzwonów, kościoły kolegiackie przynajmniej 3, kościoły parafialne 3: większy, średni i mniejszy, ze zgodnymi ze sobą tonami. W kościołach filialnych i kaplicach wystarczył jeden dzwon. Gdy porównamy akta wizytacyjne diecezji płockiej to okaże się, iż również w innych diecezjach starano się przestrzegać tych minimalnych ilości dzwonów kościelnych²⁶. Wizytatorzy interesowali się, do której części świątyni wieża była dobudowana, czy była murowana i w jakim była stanie. Tego rodzaju dokładne opisy spotykamy także przy kościołach filialnych. To zainteresowanie wynikało zapewne ze szczególnej roli symbolicznej dzwonnicy, w której upatrywano przedstawienie osoby Matki Boskiej i Kościoła²⁷. Wewnątrz świątyni

²⁶ Por. A. R o j e w s k i, Stan obiektów kultowych i ich adaptacja do wymogów reformy trydenckiej w archidiakonacie dobrzyńskim w latach 1597–1609, *Studia Płockie* 8 (1980), s. 212.

²⁷ J. H a n i, Symbolika świątyni chrześcijańskiej, Kraków 1994, passim.

znajdowała się większa ilość mniejszych dzwonek, które służyły do akcentowania najważniejszych momentów nabożeństw. Sygnaturki, które najczęściej znajdowały się na kalenicy kościoła, służyły zaś przede wszystkim do oznajmiania najważniejszej części Mszy św. Najmniej wątpliwości budzą duże dzwony oraz sygnaturki, które zazwyczaj były dokładnie rejestrowane przez wizytatorów, a ponadto spotykamy o nich dalsze informacje przy innych zapisach aktotwórczych, jak przy ceremoniach uroczystości nadawania imienia dzwonom²⁸. Tak więc przy parafii Gryźliny wizytatorzy zapisali *In campanili campanae sunt 3 et una signatura in medio Ecclesiae*²⁹. Nieraz określano stan zachowania: *In campanili campanae bonae*³⁰. Więcej możliwości interpretacyjnych stwarzają zapisy dotyczące małych dzwonek wewnątrz kościołów, które w aktach powizytacyjnych lapidarnie rejestrowano: *Campanulae 2*³¹, bądź bliżej określano: *Campanula pro elevatione*³² lub *Campanulae 2 pro elevatione*³³. Dla wizytatorów ważne było określenie ilości sprawnych i zepsutych dzwonek. Spotykamy dokładne wyliczenia: *Campanulae pro elevatione 2 et pensilis 1*³⁴ lub *Campanulae 2 et una pensilis*³⁵. Trudno jest, przy obecnym stanie wiedzy wyrokować czy te opisy zawierają w sobie wszystkie dzwoneki występujące w kościele. Najprawdopodobniej tak, choć można mieć wątpliwości czy wizytatorzy w ogólnych swoich wyliczeniach uwzględniali małe dzwoneczki przechowywane w zakrystiach³⁶ i drewniane sygnaturki mszalne. Współczesne inwentaryzacje rejestrują te ostatnie obiekty np. w Gryźlinach³⁷. Dodatkowo wizytatorzy rejestrowali dzwony na innych obiektach kultu, gdy je wizytowali. Tak więc wiemy, że na kaplicy św. Wojciecha w Ornece był dzwon³⁸,

²⁸ Przykładowo na temat 3 dzwonek w Reszlu z tego okresu czasu mamy dokładne informacje, wydane krytycznie w 1937 roku — Das Röbeler Pfarrbuch. Aufzeichnungen der Kirchenväter an der Pfarrkirche zu Röbel in den Jahren 1442 bis 1614, hrg. G. M a t e r n und A. B i r c h-H i r s c h f e l d, w: MHW XIII, H. 2, Braunsberg 1937, s. 169. Ponadto badacze rejestrujący inskrypcje często zamieszczali w swoich opracowaniach dane o dużych dzwonek. Por. opracowanie F. D i t t r i c h — Die kirchenglocken — opublikowane w *Pastorabblatt für die Diözese Ermland* w 1881 roku, a także współczesne inwentaryzacje J. Piskorskiej, oraz niepublikowane jeszcze cenne zbiory badań terenowych z Warmii Studenckiego Koła Naukowego Epigrafiki Historycznej przy Instytucie Historii Uniwersytetu Gdańskiego prowadzonego przez prof. dra hab. K.M. Kowalskiego. W tym miejscu należy przypomnieć, iż dzwony były cennymi obiektami podlegającymi konfiskacie podczas wojen. Zapoczątkowali ten proceder Szwedzi w 1. połowie XVII wieku, na co zalił się w swojej relacji do Stolicy Apostolskiej biskup Szyszkowski w 1640 roku (por.: J. O b ł a k, Działalność biskupów warmińskich w zakresie sztuki w połowie XVII wieku, *RTK* 11: 1964, z. 4, s. 51; S. A c h r e m c z y k, Historia Warmii i Mazur, Olsztyn 1997, s. 80).

²⁹ Takim zwrotem najczęściej wizytatorzy się posługiwali przy rejestracji ilości dzwonek na dzwonnicy. AAWO, AB, B 1b, fol. 249.

³⁰ AAWO, AB, B 1b, fol. 372.

³¹ Ten zapis m.in. znajdujemy przy opisie kościoła w Orzechowie — AAWO, AB, B 1b, fol. 241.

³² Ten przykład powtarzam z opisu parafii Butryny — AAWO, AB, B 1b, fol. 247.

³³ AAWO, AB, B 1b, fol. 219.

³⁴ AAWO, AB, B 1b, fol. 229.

³⁵ AAWO, AB, B 1b, fol. 208.

³⁶ W inwentarzu zakrystii katedry we Fromborku z 1598 roku jest mowa o takich dzwoneczkach — por. AAWO, Archiwum Kapituły, RC14.

³⁷ J. Piskorska, Zabytki ruchome w kościołach i kaplicach dekanatów Olsztyn Południe i Północ według stanu z roku 1975, *SW* 14 (1977), s. 582.

³⁸ AAWO, AB, B 4, fol. 249.

tak samo jak na innych „polskich kaplicach” M. Kromera³⁹, także na tzw. drugiej kaplicy w Świętej Lipce, o czym przekonuje nas ikonografia tego obiektu⁴⁰.

Dzwonnikami w pierwszych wiekach polskiego, a zapewne i warmińskiego chrześcijaństwa, byli duchowni. Ich status miał być bardziej prestiżowy, aniżeli dochodowy. W średniowieczu dzwonnikami kościołów parafialnych były osoby posługujące ponadto przy innych zadaniach parafialnych. Tak więc dzwonnikiem był mąż Małgorzaty Grunnenbergk z ziemi chełmińskiej, która występowała jako świadek w procesie kanonizacyjnym Doroty z Małtów Wielkich. Jak zauważa S. Kwiatkowski w XIV i XV stuleciu dzwonnicy musieli utrzymywać się z innych zajęć, jak chociażby pracy na roli⁴¹. Wizytacje warmińskie dostarczają także informacji na temat dzwonników, zatrudnianych przez proboszczów i witykusów⁴². W Reszlu w 1597 roku był zatrudniony dwudziestosześcioletni dzwonnik⁴³. Jego kolega w Płoskini w 1581 roku nazywał się Abraham Caroli (*natione Thurin*)⁴⁴. W aktach powizytacyjnych dane te znajdują się w rozdziałach „Campanator” lub „Examen Campanatoris”. Dzwonników spotykamy także w dokumentach diecezjalnych sporządzanych z innych powodów. Marcin Kromer wspominał np. dzwonnika z Henrykowa — Albinusa Brenera⁴⁵.

Z dokumentacji parafialnej możemy poznać koszty parafialne. Wiemy, że w kościele w Blankach w 1622 roku na dzwonenie przeznaczono 1 markę i 5 groszy, zaś na wino mszalne 2 marki⁴⁶. Z tego rozkładu jasno wynika, iż funkcja dzwonnika najczęściej była wykonywana jako dodatkowe zajęcie. Jedyńie tylko „campanator” zatrudniany na dworze biskupim mógł być zadowolony ze swojego wynagrodzenia. Najczęściej spotykamy na Warmii nauczycieli dodatkowo spełniających posługę dzwonnika. Świadczą o tym zapisy wizytacji generalnej przeprowadzonej w latach 1565–1572 w Biskupcu i Bisztynku, także w roku 1581 roku w miejscowościach: Franknowo, Frombork, Kłębowo, Krekole i Rogóż, a pod koniec XVI wieku w Bartągu, Barczewie i Franknowie⁴⁷. W Dobrym Mieście

³⁹ W Reszlu, Lidzbarku Warmińskim i Dobrym Mieście — J. Obłąk, Kaplice polskie Marcina Kromera na Warmii, SW 12 (1965), s. 15, 18, 21, 22, 23, 27.

⁴⁰ Sygnaturka na kalenicy tej kaplicy uwiecznia jedno wyobrażenie ze strony tytułowej dzieła T. C l a g i u s a, Linda Mariana, sive de B. V. Lindensi Libri. V, Coloniae 1702. Być może do tej kaplicy ufundował dzwony biskup Szyszkowski w 1646 roku — J. Obłąk, Działalność biskupów, jw., s. 58; J. P o k l e w s k i, Święta Lipka. Polska fundacja barokowa na terenie Prus Książęcych, Warszawa – Poznań 1974, s. 148.

⁴¹ S. Kwiatkowski, Źródła wiedzy i autorytety religijne wśród ludności i duchowieństwa pogranicza pomeziańsko-pomorskiego na przełomie XIV i XV wieku, w: Prace z dziejów państwa i Zakonu Krzyżackiego, pod red. A. C z a c h a r o w s k i e g o, Toruń 1984, s. 52. Z bł. Dorotą jest związany jeszcze inny epizod. Jak wiadomo przeżyła ją matka — Agata, która do ostatnich chwil życia przyjaźniła się z miejscowym wikarym i spowiednikiem ks. Janem Stengelem. Podczas któregoś z wizyt wyznał jej, iżby chciał razem z nią umrzeć. Gdy po śmierci Agaty dzwonił w dzwony kościoła ks. Jan z żalem powiedział „nie tak umawialiśmy się, Agato”. W dniu jej pogrzebu zmarł — powtarzam za: H. M i s z t a l, Błogosławiona Dorota z Małtów w: Polscy święci, t. 1, Warszawa 1983, s. 30.

⁴² Ustawa krajowa Ferbera z 1526 roku głosiła, że w parafiach wiejskich wityrcy za zgodą parafian zatrudniali dzwonnika — A. S z o r c, Wilkierze warmińskie, SW 21 (1984), s. 21.

⁴³ AAWO, AB, B 4, fol. 37–38.

⁴⁴ AAWO, AB, B 2, fol. 102.

⁴⁵ AAWO, AB, A 3, fol. 219.

⁴⁶ AAWO, Księgi parafialne, Blanki 1: „Księga rachunkowa”, fol. 20.

⁴⁷ Korzystam z akt: AAWO, AB, B 3, tamże, B 2, tamże B 4.

dzwonnikiem był równocześnie organista i kościelny⁴⁸. W czasach nowożytnych właśnie dzwonnicy, a nie zakrystianie, opiekowali się kościołami⁴⁹.

Dzwonnicy, jako osoby stale wykonujące czynności związane z dzwonieniem znali odpowiednie rytmy, którymi informowano o okolicznościach dzwonienia. Jeszcze na początku XX wieku zwracano uwagę na umiejętności dzwonicze⁵⁰. Zwracali na to uwagę również wizytatorzy na przełomie XVI i XVII wieku⁵¹. W XX wieku w warmińskiej wsi Przykop na widok ognia w miejscowej kapliczce uderzano sercem dzwonka tylko w jedną ścianę płaszcza, co wywoływało efekt „rwanego”, gwałtownego dźwięku⁵². Na *Anioł Pański* sercem bito swobodnie w obydwie ścianki płaszcza. Dźwięk wówczas towarzyszył słowom modlitwy Pozdrowienia Anielskiego, zaś wezwaniem *Anioł Pański zwiastował...* towarzyszyło milczenie dzwonka. W Warkałach na *Anioł Pański* bito w dzwonek kapliczki 3 razy, poczym następowała pauza i od nowa powtarzano tę czynność. Przed II wojną światową w Kaplitynach na ogień uderzano w dzwonek w rytmie szarpanym⁵³.

W Wójtowie jeszcze 10 lat temu pani Markiewicz informując o śmierci, uderzała dwa razy w dzwonek, po krótkiej pauzie powtarzała od nowa te uderzenia. W Jedzbarku, gdy ktoś zmarł, podobnie jak w Wójtowie, uderzano dwa razy w płaszcz dzwonka. Następowła pauza, w czasie której sznurek popuszczano swobodnie. Następnie powtarzano te zabiegi. Informator ze wsi Ruszajny twierdził, że dzwoni się w ich miejscowości zawsze w rytmie marszu. Na podstawie różnego rytmu dzwonienia można przyjąć, że w poszczególnych społecznościach obowiązywały lokalne przyzwyczajenia, które często przechodziły z pokolenia na pokolenie⁵⁴.

Ludność wiejska, w celu zapewnienia sobie pomyślności i ochrony własnych gospodarstw zaopatrywała się w małe, ręczne dzwonki (loretańskie)⁵⁵. W średniowieczu takiej wielkości dzwonki używali w swoich pątnicznych wyprawach pielgrzymi. Na ich płaszczach często umieszczano stosowne inskrypcje o treści religijnej⁵⁶. Dzwonki loretańskie, a także częściej specjalnie kupowane na jarmarkach nieco większe, były zawieszane najpierw na drzewach, później na przydroż-

⁴⁸ A. Birch-Hirschfeld, *Dzieje Kapituły Kolegiackiej w Dobrym Mieście 1341–1811* (maszynopis w tł. na język polski w AAWO), s. 214.

⁴⁹ F. Machay, *Działalność duszpasterska kardynała Radziwiłła, biskupa krakowskiego (1591–1600)*, Kraków 1936, s. 78.

⁵⁰ „Dzwonić winni ludzie na stałe do tego wybrani, pouczeni o puszczeniu w ruch i zatrzymaniu dzwonu, o tempie pociągania za linę [...]” — *Dzwony kościelne. Odlewnia dzwonów braci Felczyńskich*, Lwów 1928, s. 11.

⁵¹ Por. m.in.: AAWO, AB, B 6, fol. 34, 149; tamże, B 7, fol. 162.

⁵² J. Hochleitner, jw., s. 39. Por. także: T. Seweryn, *Kapliczki i krzyże przydrożne w Polsce*, Warszawa 1958, s. 36.

⁵³ J. Hochleitner, jw., s. 39.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Na dzwonekach tych znajdujemy inskrypcje, które stanowią kolejne ważne wyzwanie dla badaczy. W trakcie własnych badań terenowych natknąłem się na takie inskrypcje na dzwonekach w kapliczkach (J. Hochleitner, jw., s. 56) oraz na ekspozycji w Muzeum Alberta i Wiktorii w Londynie (badania terenowe autora 26 VII 1997). Cenne uwagi na ten temat zbiera K.M. Kowalski, *Artefakty jako źródło poznania. Studium z teorii nauki historycznej*, Gdańsk 1996, s. 98.

⁵⁶ Por.: E. Choińska-Bochondan, *Początki chrześcijaństwa na Pomorzu Gdańskim w X–XII wieku*. Katalog wystawy, Gdańsk 1989, s. 36.

nych wiejskich krzyżach, a od połowy XIX wieku najczęściej przenoszono je do przydrożnych kapliczek. Dźwięk z tych dzwonów porządkował życie religijne mieszkańców, podporządkowując rozkład dnia Warmiaków pomiędzy trzykrotne modlitwy *Anioł Pański*. Oto charakterystyczne wspomnienie Warmiaka z czasów I. połowy XX wieku: *Gdy tylko głos dzwonka się odezwie, wszyscy momentalnie przerywają swoją pracę, gdziekolwiek się znajdują, czy to w domu czy też w polu przy orce, przy koszeniu zboża, kopaniu kartofli, lub przy jakiejś innej robocie i tak razem stojąc — mężczyźni w obnażonych głowach — odmawiają „Pozdrowienie Anielskie”*⁵⁷. Tak powszechne reakcje mieszkańców warmińskich wsi są świadectwem z jednej strony zaangażowania duszpasterskiego kapłanów, z drugiej zaś atmosfery potrydenckiej, która za pośrednictwem wielu zabiegów starała się wzbogacać życie religijne katolików, korzystając z tych głównie środków, które bezpośrednio miały wpływ na zmysły człowieka (w tym przypadku zmysł słuchu).

Badając zagadnienie dźwięku w dawnych czasach, należy sobie uświadomić istotną różnicę ze współczesnością w tej sferze percepcji człowieka. Dzisiaj, gdy każdy jest atakowany masą dźwięków, reagujemy inaczej, niż nasi przodkowie, żyjący w małych osadach, 100 lat temu. Dla nich każdy dźwięk był określoną informacją. Inne dźwięki wiązały się z trudem pracy, inne z zajęciami przy żywym inwentarzu, czy porządkami gospodarskimi lub codziennym życiem w gromadzie, domu. Ilość występujących dźwięków była ograniczona do tego stopnia, że każdy był automatycznie rozpoznawany. Jerzy Waldorff wspomina, że dawniej ludziom [...] *ciszę ulic mącił jedynie turkot konnych pojazdów. Ale dziś?*⁵⁸. Ograniczona ilość dźwięków powodowała, że reagowano na ich rytm odpowiednią postawą. Można to spostrzeżenie omówić na przykładzie reakcji na dźwięk dzwonu Warmiaków. M. Zientara-Malewska opisując Wielki Piątek w Olsztynie, stwierdza, że był to dzień żałoby. *Nie wolno było zakłócać spokoju rąbaniem drwa ani młóceniem czy inną pracą połączoną z hałasem*⁵⁹. Dostzec można w postawie Malewskiej wyczulenie na hałas i ciszę. Cisza jest przerywana hałasem, który zawsze coś oznacza. Hałas zmusza do kontemplacji, szukania sensu, podporządkowania się jego dźwiękowi⁶⁰. Malewska opisała jedno zdarzenie z 1922 r. w nastroju lirycznego wyznania. Rzecz dzieje się w Olsztynie. [...] *ustyszałam kiedyś wieczorny dzwon [...]. Chwyciłam za pióro i napisałam wiersz:*

*Przebudził mnie wieczorny dzwon
I porwał duszę moją
I zniósł ją do miłych stron,
Ujrzałam wioskę swoją*⁶¹.

Cytat ten przenosi nasze rozważania z ciszą i hałasem do życia wsi. W innym miejscu ta sama autorka pisze o tym, jak na dźwięk dzwonów: [...] *od razu milkły topory i gwar*⁶². Tych kilka fragmentów świadczy o stałym nawyku reagowania Warmiaków na ten dźwięk. W rozważaniach tych cenne wydają się spostrzeżenia francuskiego folklorysty i etnologa Arnolda van Gennepa. Twierdzi on, że rozumienie czasu i przestrzeni w europejskich kulturach chłopskich nie jest ciągle, lecz segmentarne. Czas i przestrzeń dzielą się w ludowej interpretacji na szereg jakościowo różnych odcinków, nieraz wręcz sobie przeciwstawnych. Zespołem takich odcinków jest np. samo życie. Zupełnie czym innym, zobowiązującym do innego zachowania, innego stroju jest czas kawalerski, czas małżeński, czas śmierci

czy jakikolwiek inny⁶³. Czyż nie takie rozumienie problemu powinno nam towarzyszyć przy omawianiu dychotomicznego zjawiska ciszy i hałasu? Dźwięk dzwonu stanowi granicę pomiędzy dwoma segmentami. Na przykładzie wyżej cytowanego fragmentu z książki Malewskiej otrzymujemy następujący podział czynności:

HAŁAS>	GRANICA>	CISZA
(praca)	(dzwon)	(<i>milkiły topory i gwar</i>).

W *Kiermasach na Warmii* pióra ks. W. Barczewskiego spotykamy podobny fragment wspomnień dotyczący roli dzwonu, jako granicy określonych segmentów. *Z uwagą wielką [...] wyczekują znaku dzwonka zapowiadającego początek Mszy św. [...] I naraz stało się wesoło w kościele*⁶⁴.

Dźwięk dzwonów można traktować jako symbol, czyli umowny znak służący do wyrażenia pojęć oderwanych. Symbol, to znak zastępujący, przedstawiający, oznaczający lub przywodzący na myśl jakieś pojęcie lub czynność. W społecznościach ludzkich proces ten przebiega na zasadzie umowy lub myślowego skojarzenia. Zazwyczaj symbol jest widocznym znakiem czegoś niewidzialnego. Zasadnicza różnica percepcyjna między znakiem a symbolem polega na tym, że pierwsze określenie pełni funkcję przede wszystkim informacyjną, mogące dodatkowo oddziaływać na człowieka psychologicznie, natomiast symbol, to nade wszystko emanacja wartości oddziaływujących na psychikę odbiorcy⁶⁵. Wydaje się, że dzwony — poczynając od czasów średniowiecza aż po naszą współczesność mają wpływ ogromny na psychikę nie tylko wiernych Kościoła.

To emocjonalne kojarzenie dzwonów ze światem nadrzeczywistym możemy dostrzec także w warmińskich podaniach ludowych. W Tuławkach, wedle historii spisanej przez Klemensa Frenszkowskiego, współczesna kaplica w centrum wsi stoi na miejscu dawnego murowanego kościoła spalonego przez Szwedów w XVII wieku. Dzwony z tej świątyni miały być zatopione w pobliskim stawie, skąd już wydobyto dwa z nich, umieszczając w kaplicy⁶⁶. Warto także zasygnalizować jeszcze jeden problem badawczy — na ile codzienna praktyka warmińska mogła kształtować zwyczaje religijne pruskiej społeczności protestanckiej, na przykładzie chociażby używania przez nich dzwonów⁶⁷.

⁵⁷ A. Śliwa, Pamiętnik (do 1945) — w zbiorach OBN, Zbiory Specjalne, R — 145, s. 39.

⁵⁸ Interesujące rozważania w tym duchu krótko skreślił (szkoda, że tylko w formie dygresji) P. Bohdziewicz, Zagadnienie formy w architekturze baroku, Lublin 1961, s. 198.

⁵⁹ Powtarzam za: Cz. Puzyna, Podstawowe wiadomości o dźwiękach i ich oddziaływaniach na człowieka, Warszawa 1985, s. 13.

⁶⁰ M. Zientara-Malewska, Wieś nad łąkami, opr. tekstu H. Sawicka, Olsztyn 1988, s. 96.

⁶¹ Tamże, s. 100–101.

⁶² Tamże, s. 40.

⁶³ L. Stomma, Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku, Warszawa 1986, s. 154.

⁶⁴ Ks. W. Barczewski, Kiermaszy na Warmii, s. 112 — OBN, Zbiory Specjalne, PTHR — 13.

⁶⁵ W. Szolginia, Informacja wizualna w krajobrazie miejskim, Warszawa 1980, s. 50, 54.

⁶⁶ K. Frenszkowski, Pamiętnik Warmiaka, s. 7–8 — OBN, Zbiory Specjalne, R — 61.

⁶⁷ Problem ten już postawiłem wcześniej — J. Hochleitner, jw., s. 56–57. Na ten temat ostatnio zwrócił uwagę W. Nowak, Matka Pana w religijności ewangelików Prus Wschodnich (1525–1945), Olsztyn 1996, s. 56, 230.

Dzwony są symbolami, które przekazują informacje. Przez fakt, że są znakami, które egzystują w życiu ludzi od bardzo dawna, nic dziwnego, iż skutecznie wypełniają rolę informacyjną. Można stwierdzić, że są symbolami jednoznacznie przez ogół rozumianej metafory, która swą akustyczną lapidarnością przemawia dokładnie do świadomości każdego słuchacza dźwięku. Katolicka zbiorowość wiernych jest potencjalnie nastawiona, niejako zawczasu przygotowana, na odbiór i przyswojenie tego symbolu. Dotyczy to przede wszystkim przekazywania ugruntowanych w powszechnej świadomości treści informacyjnych, np. o śmierci mieszkańca gromady, o zbliżającym się nabożeństwie etc.

Ten krótki zarys zjawiska recepcji dźwięków dzwonów o znaczeniu sakralnym w życiu Warmii jest przede wszystkim świadectwem żywotności średniowiecza, które potrafiło stworzyć tak czytelny system znaków i symbolów. Kod tych wartości był na tyle spójny z naturą refleksyjną człowieka, że po dziś znajduje zrozumienie swojego przesłania kodowego w cywilizacji maszyn cyfrowych i lotów kosmicznych. To długie trwanie symbolu dźwięku sakralnego dzwonów możliwe było (i jest) dzięki zaakceptowaniu przez Kościół tego symbolu i dopuszczenie go do opadania w nisze grupy społeczne. Właśnie w grupach wiejskich dźwięk dzwonów mógł być dalej poddawany korekturom o naturze etnograficznej, dzięki czemu można było dopuścić w tym procesie wiele wierzeń z okresu przedchrześcijańskiego, co zasługuje już na oddzielne rozważania.

DIE FUNKTION DER MITTELALTERLICHEN GLOCKEN ALS SYMPTOM FÜR DEN ÜBERGANG VON KULTURRAUM ZUM SAKRALRAUM

ZUSAMMENFASSUNG

Diese Arbeit hat eine Aufgabe, auf kurze Weise einige Informationen über ermländische Glocken darzustellen. Die Geschichte von Glocken bildet ein Beispiel der Dauerhaftigkeit des Mittelalters, das das lesbare System von Zeichen und Symbolen schuf.

Die Glocken haben bis jetzt einen großen Einfluss auf den menschlichen Geist, nicht nur der Gläubigen.

Der Legende nach, soll Glocken als sakrales Symbol der Bischof Paul von Noli in Kampania angenommen haben. Die kirchliche Glocke wurde zum Symbol des Zeitvergehens und sollte die damaligen Menschen zum Gebet anregen. Wenn es um die Verwendung von Glocken geht, wurde im Mittelalter eine gewisse Ordnung ausgearbeitet. Bestimmte gesellschaftliche Gruppen waren, wenn es möglich war, durch verschiedene Glocken bedient.

Im XVI–XVII Jh. gab es in Ermland einige Gruppen von Glocken z. B. große und kleine. Die Dorfeinwohner hatten auch kleine Handglockchen: loretanische genannt. Solche kleine Glöckchen benutzten im Mittelalter die Pilger. Diese Glöckchen, und sogar öfter größere auf Jahrmärkten gekauft wurden auf Bäumen, am Wege liegenden Kreuzen und ab der Mitte des XIX Jhs. an Kapellen gehängt. Der Klang von Glocken ordnete das religiöse Leben von Ermländern, die dreimal am Tage *Ave — Maria* gesprochen haben.

MATERIAŁY I SPRAWOZDANIA

LUTERAŃSKO-KATOLICKIE POROZUMIENIE NA TEMAT USPRAWIEDLIWIENIA

Treść: — Wprowadzenie. — I. Stanowisko Marcina Lutra. — II. Porozumienie pomimo istniejących różnic. — III. Potępienia nie odnoszą się do współczesnych stanowisk. — IV. Usprawiedliwienie dziełem miłosiernego Boga. — V. W Chrystusie. — VI. Istota usprawiedliwienia. — VII. Z łaski i bez naszych zasług. — VIII. W wierze. — IX. Dobre uczynki. — Podsumowanie. Zusammenfassung.

Dnia 31 X 1999 r. w Świątę Reformacji kard. I. Cassidy, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan oraz ewangelicki biskup Christian Krause, prezydent Światowej Federacji Luterkańskiej podpisali uroczystie w Augsburgu Wspólną Deklarację w Sprawie Nauki o Usprawiedliwieniu¹. Podpisujący uzgodniony dokument występowali w imieniu Kościołów należących do Federacji Luterkańskiej oraz w imieniu Kościoła rzymskokatolickiego.

WPROWADZENIE

Nauka o usprawiedliwieniu, czyli o „mechanizmach” zbawienia grzesznika stała się jednym z najważniejszych problemów teologicznych, które podzieliły chrześcijan XVI wieku. *Znajduje się ona w istotowym związku ze wszystkimi, wewnątrznie powiązanymi ze sobą, prawdami wiary*².

¹ Pierwsze polskie tłumaczenie Wspólnej Deklaracji znajduje się w *Studiach i Dokumentach Ekumenicznych* 2 (1997), s. 67–79. Tekst Deklaracji należy czytać łącznie z tzw. Anekssem (s. 79–86). Przekładu z niemieckiego dokonał K. Karski. Wspólne oficjalne oświadczenie Światowej Federacji Luterkańskiej i Kościoła Katolickiego z dnia 11 VI 1999 r. wraz z Dodatkiem, podpisane 31 X 1999 r., posiadamy w wersji półoficjalnej w tłumaczeniu pastora Andrzeja Dębskiego. Dokumentacja znajduje się również w pracy pod redakcją Zdzisława J. Kijasa OFMConv.: *Zbawienie w roku jubileuszowym. Nauka na temat usprawiedliwienia w dialogu katolicko-luterkańskim*. Dokumenty i opracowania, Wydawnictwo Naukowe PAT Kraków 2000, Michalineum 2000. Istnieją już polskie samodzielne komentarze i opracowania dotyczące Uzgodnienia, np. A.A. Napierkowski, *Usprawiedliwienie grzesznika*, Kraków 1998; T. N. Bogactwo łaski a nędza człowieka, Kraków 2000; R. Karwacki, *Uzgodnienia w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu*, Siedlce 2000; A.J. Skowronek, *Kontrowersyjny konsens w nauce o usprawiedliwieniu*. *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 2 (1999), s. 43–51.

² WD 18.

Dzięki cierpliwym studiom teologicznym i historycznym i po dwudziestu latach bezpośrednich prac nad wspólną deklaracją udało się uzgodnić w 1997 roku jej ostateczny tekst. Trzeba było jeszcze, aby poszczególne Kościoły Ewangelickie wchodzące w skład Światowej Federacji Luterkańskiej, przyjęły i zaakceptowały przygotowany tekst uzgodnienia (16 VI 1998). Kościoły Luterkańskie posiadają, bowiem strukturę krajową, są niezależnymi od siebie Kościołami. Projekt deklaracji spotkał się ze sprzeciwem wielu teologów protestanckich, szczególnie kalwinów.

Również Stolica Apostolska analizowała projekt dokumentu i zgłosiła swoje uwagi oraz zastrzeżenia (25 VI 1998).

Wspólna deklaracja jest zapisem uzgodnienia w kwestiach podstawowych, chociaż nie jest to jeszcze porozumienie pełne (K. Lehmann). Deklaracja ogłasza, że XVI-wiecznych potępień, nie należy odnosić do osób w XX wieku.

W wypracowanie wspólnej deklaracji o usprawiedliwieniu w różnych fazach jej powstawania brali również udział polscy teologowie: ks. prof. St. Nagy, o. prof. St. C. Napiórkowski (1976–1984) oraz bp prof. A. Nossol³.

I. STANOWISKO MARCINA LUTRA

Pod wpływem lektury św. Augustyna, dzięki szczególnej konstrukcji psychicznej, a także z powodu osobistych przeżyć Marcin Luter był przekonany o totalnym zdewastowaniu natury ludzkiej przez pożądlivość i grzech. Uważał także, iż jedynie Bóg sprawiedliwy usprawiedliwia (Rz 1,16–17: *Bo ja nie wstydę się Ewangelii, jest bowiem ona mocą Bożą ku zbawieniu [...]. W niej, bowiem objawia się sprawiedliwość Boża, która od wiary wychodzi i ku wierze prowadzi [...]*). Boża sprawiedliwość wyraża się przede wszystkim w ostatecznym ocaleniu grzesznika. Bóg nie poczytuje więcej grzesznikowi win, usprawiedliwia go, uznaje za świętego i zbawia.

W drodze do zbawienia człowiek nie jest zdolny sobie, ani innym pomóc, ani poprzez: modlitwę, odpust, ascezę czy jakiegokolwiek inne działania. Zbawienie jest, bowiem wyłącznym dziełem Bożym, a konkretnie dokonuje go Syn Boży (*solus Christus*), okazując grzesznikowi miłosierdzie i łaskę (*sola gratia*), najpełniej poprzez śmierć na krzyżu. Bierne otwarcie się na zbawczą Bożą łaskę dokonuje się w ufnej wierze (*sola fide*). Tyle tylko, w gruncie rzeczy należy do człowieka.

Teologowie katolicki XVI wieku nie kwestionowali prawdy, iż łaska Boża zbawia grzesznego człowieka, uważali jednak, iż człowiek pobudzany przez Ducha Świętego, w sposób wolny przyjmuje ofiarowaną mu łaskę. Nie podzielali bowiem nauki Lutra o całkowicie „niewolnej woli”. Akcentowali etyczny wymiar życia chrześcijańskiego, odwołując się do Listu św. Jakuba (2,17: *Tak też i wiara, jeśli nie byłaby połączona z uczynkami, martwa jest sama w sobie*), który uczy, że wiara bez uczynków martwa jest. Współcześni ewangelicy odnajdują podobną myśl

³ Zob. *Biuletyn Prasowy KAI* (wersja dla korespondentów diecezjalnych) nr 86 (496), 2 XI 1999 r. Oprócz podstawowych informacji *Biuletyn* zawiera rozmowę z bp. A. Nossolem oraz z prof. K. Karskim — luteraninem, prof. ChAT.

w liście do Galatów (5,6: *Albowiem w Chrystusie Jezusie ani obrzezanie, ani jego brak nie mają żadnego znaczenia, tylko wiara, która działa przez miłość*), gdy powiada o wierze, która działa poprzez miłość.

Po czterech i pół wieku od chwili ogłoszenia tzw. *Konfesji Augsburskiej* (w 1530 roku⁴) stanowiska luteran i katolików w wielu kwestiach zbliżyły się dzięki wsłuchiwanemu się z wiarą w słowo Boże, studiom biblijnym i teologicznym oraz dialogowi teologicznemu⁵. Niektóre kwestie uznano: za historyczne, dziś nieaktualne, pewne różnice za dopuszczalne. Za uprawnione przyjęto także odmienności perspektyw teologicznych, które nie stanowią rozłamu w wierze. Stąd stało się możliwe uzgodnienie w kwestii usprawiedliwienia, które akcentuje usprawiedliwienie jako dzieło miłosiernego Boga.

II. POROZUMIENIE POMIMO ISTNIEJĄCYCH RÓŻNIC

Podpisanie w Augsburgu Wspólnej Deklaracji jest historycznym osiągnięciem. Ustalono, bowiem, że: *między luteranami i katolikami istnieje konsens w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu*⁶. Choć nadal istnieją różnice są *różnicami dopuszczalnymi, dotyczą one języka, teologicznej formy i odmiennego rozłożenia akcentów*⁷. Deklaracja stanowi *decydujący krok ku przewyciężeniu rozłamu kościelnego*⁸.

III. POTĘPIENIA NIE ODNOSZĄ SIĘ DO WSPÓŁCZESNYCH STANOWISK

Nauka o usprawiedliwieniu podzieliła chrześcijan na Zachodzie w wieku XVI. Temat usprawiedliwienia należy do soteriologii, czyli refleksji nad dziełem zbawienia człowieka. Prawda o zbawieniu stanowi istotę każdej religii, także chrześcijańskiej. Stąd też różnice w rozumieniu tej nauki w XVI wieku spowodowały bardzo poważny kryzys religijny i kościelny. Sprawily, iż wyodrębniła się wersja chrześcijaństwa protestanckiego, opozycyjna wobec Kościoła rzymskiego. W *Księgach Wyznaniowych* luteranizmu znalazły się potępienia doktrynalne nauki katolickiej. Podobnie orzeczenia Soboru Trydenckiego zawierają potępienie nauki o usprawiedliwieniu w rozumieniu protestanckim. Wspólna deklaracja przewyciężyła historyczną sytuację. Stwierdza bowiem, że *potępienia Soboru Trydenckiego nie dotyczą nauki Kościołów luteranckich, przedłożonej w tej Deklaracji. Potępienia Luteranckich Ksiąg Wyznaniowych nie dotyczą nauki Kościoła katolickiego przedłożonej w tej Deklaracji*⁹. Osiągnięcie wspólnego stanowiska w nauce o usprawiedliwieniu

⁴ Zob. Księgi Wyznaniowe Kościoła Luteranckiego, Augustana Bielsko-Biała 1999, s. 143–163.

⁵ „Do tych nowych przeświadczeń doszliśmy wspólnie dzięki wspólnemu sposobowi wsłuchiwania się w słowo Boże w Piśmie Świętym”. — WD 8.

⁶ WD 40.

⁷ Tamże.

⁸ WD 44.

⁹ WD 41.

wymagało przezwyciężenia zagadnień kontrowersyjnych *nie wiąże się ani z lekkim traktowaniem rozłamów i potępień, ani z dezawuowaniem własnej przeszłości kościelnej*¹⁰. Chrześcijańska świadomość wiary i teologia rozwijają się. Myśl teologiczna w końcu wieku XX jest bardziej precyzyjna niż w połowie XVI wieku. *Dominującą rolę odgrywa tu jednak przekonanie, że przez uczestnictwo w historii Kościoły nasze uzyskują nowe przeświadczenia, i że zachodzą procesy, które nie tylko umożliwiają, lecz jednocześnie domagają się od nich zrewidowania i ujrzenia w nowym świetle kwestii potępień będących powodem rozłamu*¹¹.

IV. USPRAWIEDLIWIENIE DZIEŁEM MIŁOSIERNEGO BOGA

Zarówno katolicy, jak i luteranie wierzą dziś, że *usprawiedliwienie jest dziełem Trójjedynego Boga*¹². [...] *biblijne orędzie o usprawiedliwieniu w sposób szczególnie skupia naszą uwagę na jądrze świadectwa nowotestamentowego, którym jest czyn zbawczy Boga w Chrystusie*¹³.

Zbawcze działanie Boże jest motywowane miłością miłosierną wobec zranionego przez grzech człowieka: *jako grzesznicy nasze nowe życie zawdzięczamy wyłącznie miłosierdziu Bożemu, które sprawia przebaczenie [...] miłosierdzie to możemy otrzymać jako dar i przyjąć w wierze, nigdy natomiast — w jakiegokolwiek bądź formie nie możemy na nie zasłużyć*¹⁴.

V. W CHRYSZTUSIE

Jezus, prawdziwy człowiek i odwieczny Syn Boży, dokonuje zbawienia przez swoje ziemskie życie, nauczanie, a przede wszystkim przez śmierć i zmartwychwstanie. Według nauki św. Tomasza narzędziem naszego zbawienia jest ludzka natura Syna Bożego. Według Marcina Lutera zbawia nas Syn Boży wcielony (osoba Syna Bożego). Dziełem Jezusa jest odkupienie człowieka, pojednanie człowieka z Bogiem, usprawiedliwienie, uświęcenie, ostateczne zbawienie (czyli ocalenie i szczęście wieczne). Jedynie Chrystus jest Zbawicielem człowieka. *Tylko przez Chrystusa zostajemy usprawiedliwieni*¹⁵. Usprawiedliwienie dokonało się przez poprzez śmierć Jezusa na krzyżu. *Inkarnacja, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa są podstawą usprawiedliwienia*¹⁶. Zgodnie z nauką Nowego Testamentu Jezus jest naszą sprawiedliwością (1 Kor 1,30: *Przez Niego bowiem jesteście w Chrystusie Jezusie, który stał się dla nas mądrością od Boga i sprawiedliwością, i uświęceniem, i odkupieniem*).

¹⁰ WD 7.

¹¹ WD 7, por. WD 13.

¹² WD 15.

¹³ WD 17.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ WD 16.

¹⁶ WD 15.

VI. ISTOTA USPRAWIEDLIWIENIA

Co jest istotą usprawiedliwienia? Według Marcina Lutra istotą usprawiedliwienia było niepoczytanie przez Boga ludzkich grzechów ze względu na zasługi Jezusa Chrystusa. Według Wielkiego Reformatora człowiek po grzechu pierworodnym jest stale w stanie grzechu, gdyż znajduje się w niewoli swojej pożądliwości (egoistycznej skłonności). Ona prowadzi do grzechu i utrwała jego stan. Wolna wola została zniszczona i człowiek nie jest w stanie o własnych siłach wyzwolić się ze swego uwikłania w stan grzechu. Dopiero okrycie płaszczem zasług Jezusa Chrystusa, dotknięcie łaską odkupienia, sprawia, iż niesprawiedliwy (grzesznik) staje się sprawiedliwym (usprawiedliwionym). Jednakże w gruncie rzeczy usprawiedliwiony pozostaje grzesznikiem. Człowiek, który otrzymał łaskę odkupienia, jest równocześnie grzesznikiem i sprawiedliwym (*homo simul peccator et iustus*).

Sobór Trydencki nie zgodził się z takim poglądem Lutra. Zwrócił uwagę, iż usprawiedliwienie posiada nie tylko wymiar zewnętrzny, formalny (niepoczytanie grzechu), ale również wewnętrzny (realna zmiana stanu duszy człowieka). W tym znaczeniu dzięki Chrystusowi umiera „stary człowiek”, a grzesznik staje się „nowym stworzeniem”. We Wspólnej Deklaracji czytamy, że dzięki Chrystusowi Bóg odpuszcza człowiekowi grzech, *nie zalicza mu grzechu oraz obdarza nowym życiem*¹⁷.

VII. Z ŁASKI I BEZ NASZYCH ZASŁUG

Usprawiedliwienie i zbawienie człowieka dokonuje się dzięki łasce Boga, która zostaje udzielona w Jezusie Chrystusie. Jest to łaska odkupienia i zbawienia. Jest to dar Boży, którego nie można zasłużyć, wypracować, zdobyć ludzkimi siłami i przemyślnością. O ile człowiek jest zdolny do grzechu, dzięki swojej wolności, to jest niezdolny o własnych siłach osiągnąć zbawienie. Przerasta to jego możliwości i uzdolnienia. Człowiek *w odniesieniu do swojego zbawienia jest zdany zupełnie na zbawczą łaskę Boga [...] nie jest zdolny zwrócić się do Boga o ratunek, zasłużyć na swoje usprawiedliwienie przed Bogiem lub własnymi siłami osiągnąć zbawienie*¹⁸.

VIII. W WIERZE

Tylko w ufnej wierze człowiek może otworzyć się na przyjęcie usprawiedliwiającej łaski Jezusa Chrystusa. To otwarcie jest już dziełem łaski Bożej. Marcin Luter przez wiarę rozumiał bierną ufnosć. *Według rozumienia luterańskiego, Bóg usprawiedliwia grzesznika tylko we wierze*¹⁹.

Sobór Trydencki akcentował zdolność wolności ludzkiej do współdziałania z uprzedzającą i usprawiedliwiającą łaską Bożą. Współdziałanie człowieka w przygotowaniu usprawiedliwienia uprzedza działanie Bożej łaski²⁰.

¹⁷ WD 22.

¹⁸ WD 19.

¹⁹ WD 26.

²⁰ WD 20.

IX. DOBRE UCZYNKI

W pierwszej fazie Reformacji kontrowersja obejmowała także zagadnienie wartości zbawczej dobrych uczynków i zasług ludzkich. Protestanci zanegowali ich znaczenie, akcentując wolne działanie Boże, które usprawiedliwia. Katolicy bronili wartości dobrych uczynków, powołując się na list św. Jakuba, który Luter odrzucił. Dzisiaj obie strony akcentują wspólnie, że dobre uczynki „wynikają z usprawiedliwienia i są jego owocami” oraz „zobowiązaniem” wynikającym z usprawiedliwienia²¹.

PODSUMOWANIE

Czy wspólna deklaracja jest religijnym i teologicznym kompromisem? Według biskupa A. Nossola stanowi przybliżenie się do prawdy wiary poprzez „radikalny chrystocentryzm”. Sygnatariusze Deklaracji *uznają za swój wspólny cel wyznawanie we wszystkim Chrystusa; tylko Jemu ponad wszystko należy ufać jako jedynemu pośrednikowi (1 Tm 2,5 nn.), przez którego Bóg w Duchu Świętym daje nam samego siebie i obdarza swoimi odnawiającymi darami*²².

LUTHERISCH-KATHOLISCHE VEREINBARUNG
ZUM THEMA RECHTFERTIGUNG

ZUSAMMENFASSUNG

Die Differenzen in der Rechtfertigungslehre haben seit dem 16. Jahrhundert Protestanten und Katholiken getrennt. Eine gemeinsame Erklärung zum Thema Rechtfertigung in Augsburg (31. Oktober 1999) ist eine wichtige, offizielle Übereinkunft, die dank der Entwicklung der Theologie und eines geduldigen Dialogs zustande gekommen ist.

²¹ WD 37.

²² WD 18.

ZADANIA RUCHÓW KATOLICKICH W PRZEŻYWANIU WIELKIEGO JUBILEUSZU ROKU 2000

Treść: — I. Jubileusz czasem w sposób szczególny poświęcony Bogu. — II. Zadania związane z życiem wewnętrznym. — III. Zadania związane z pokutą i nawróceniem. — IV. Zadania związane z działalnością apostołską. — Zusammenfassung.

I. JUBILEUSZ CZASEM W SPOSÓB SZCZEGÓLNY POŚWIĘCONY BOGU

Obchody Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 należy powiązać z chrześcijańskim rozumieniem czasu i historii. Zgodnie z nim absolutnym celem czasu jest wieczność. Czas stworzenia przekształca się w czas odkupienia i — wreszcie — w czas eschatologiczny, aby przejść w pewnym momencie w wieczność. Przy tym wieczność nie tyle jest na końcu czasu, ile raczej jest obecna we wnętrzu każdego momentu czasu. Punktem przetwarzania się wszelkiego czasu w wieczność jest Jezus Chrystus, który jest „Pełnią czasu i wieczności” przez ich zwiążanie (por. Ga 4,4; Ef 1,10; 4,13; Kol 2,9; 1 P 4,13). *Chrystus jest Panem czasu, jest jego początkiem i jego wypełnieniem*¹. W Jezusie Chrystusie wieczność Boga stała się ludzkim czasem. W Nim jest cały czas i cała wieczność. Stąd czas Jezusa stanowi misterium centrum czasowego, wokół którego kształtuje się układ wszelkich czasów. Dzień narodzenia Jezusa Chrystusa jest rekapitulacją czasu: zakończeniem czasu przygotowania, czyli czasu stworzenia, dniem nowego czasu, czyli odkupienia, i załączkiem wieczności bez końca².

Z tego związku Boga z czasem rodzi się potrzeba uświęcania czasu³. Dokonuje się to przede wszystkim poprzez świętowanie poszczególnych okresów czy wydarzeń. Normalnie ma to miejsce w liturgii Kościoła, kiedy w ciągu roku świętujemy wszystkie ważniejsze wydarzenia z historii zbawienia: narodzenie Jezusa Chrystusa, Jego mękę, śmierć i zmartwychwstanie, zesłanie Ducha Świętego i wiele innych. Jednak istnieje szczególny sposób uświęcenia czasu — Jubileusz. Zwyczaj Jubileuszów ma swój początek w Starym Testamencie, a odnajduje swoją kontynuację w dziejach Kościoła. W historii Kościoła — rzecz jasna — wszystkie Jubileusze odnoszą się do Chrystusa i Jego mesjańskiej misji⁴.

¹ TMA 11.

² Cz.S. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987, s. 258, 263–268.

³ TMA 10.

⁴ TMA 11.

Trzeba pamiętać, że Jan Paweł II już od początku swego pontyfikatu — od encykliki *Redemptor hominis* — wyraźnie zwraca uwagę na Wielki Jubileusz. Nazywa go *czasem w szczególny sposób poświęconym Bogu*⁵. Zachęca do przeżycia czasu przygotowania do niego jako „nowego adwentu”. Można nawet powiedzieć, że Rok 2000 staje się jak gdyby kluczem hermeneutycznym do zrozumienia pontyfikatu obecnego Papieża.

Jak najlepsze przeżycie Jubileuszu Roku 2000 jest — zdaniem Ojca świętego — odpowiedź na to wszystko, *co Duch mówi Kościołowi i Kościołom* (por. Ap 2,7 nn.), *na wszystko, co mówi poszczególnym osobom poprzez dary, które służą całej wspólnotie oraz na wszystko, co mówi do różnych wspólnot, poczynając od najmniejszych, jak rodzina, a kończąc na większych, takich jak narody i organizacje międzynarodowe*⁶. Stąd Kościoły lokalne (a więc także wspólnoty i ruchy religijne) „w ciągu lat bezpośrednio poprzedzających Jubileusz przygotowywały się przez modlitwę, katechezę i różne akcje duszpasterskie do tego wydarzenia, które wprowadza cały Kościół w nowy okres łaski i misji”⁷.

II. ZADANIA ZWIĄZANE Z ŻYCIEM WEWNĘTRZNYM

Jan Paweł II nazywa chrześcijaństwo religią *trwania w wewnętrznym życiu Boga*⁸. To „trwanie” zakłada pewną stałość, ale jednocześnie wymaga wysiłku ze strony człowieka, jego współpracy w łaskę Bożą. Dlatego też obchody Jubileuszu nie mogą ograniczać się tylko do czysto teoretycznego wspomnienia historycznego faktu. Zresztą narodzenie Jezusa w Betlejem nie jest faktem, który można uznać za zamkniętą przeszłość. Ojciec święty pisze: *Przed Nim staje (...) cała ludzka historia: Jego obecność oświeca naszą teraźniejszość i przyszłość świata*⁹. Jubileusz, więc *powinien utwierdzić w dzisiejszych chrześcijanach wiarę w Boga, który objawił się w Chrystusie, umocnić nadzieję, wyrażającą się w oczekiwaniu na życie wieczne, ożywić miłość, czynnie służącą braciom*¹⁰.

Najpierw chodzi o umocnienie wiary — i to jest najważniejsze zadanie zarówno wspólnot i ruchów religijnych, jak i każdego chrześcijanina. Z wiarą zaś jest związane poznawanie Boga, który objawił się najpełniej w swoim Synu — Jezusie Chrystusie. Stąd ważna jest lektura i rozważanie Pisma świętego. *Aby poznać prawdziwą tożsamość Chrystusa, chrześcijanie powinni (...) powrócić z odnowionym zapalem do Biblii*¹¹.

Zadaniem wierzących jest też ponowne odkrycie cnoty nadziei. Ojciec święty pisze: *Fundamentalna postawa nadziei z jednej strony nie pozwala chrześcijaninowi stracić z oczu ostatecznego celu, który nadaje sens i wartość całej jego*

⁵ TMA 12.

⁶ TMA 23; por. RH 1; DV 49 nn.

⁷ IM 3.

⁸ TMA 8.

⁹ IM 1.

¹⁰ TMA 31.

¹¹ TMA 40.

egzystencji, z drugiej zaś dostarcza mu trwałych i głębokich uzasadnień dla codziennego wysiłku przekształcania rzeczywistości zgodnie z Bożym zamysłem. (...) Chrześcijanie mają się przygotować do Wielkiego Jubileuszu (...) odnawiając swą nadzieję na ostateczne nadejście Królestwa Bożego, przygotowując je dzień po dniu we własnym wnętrzu, w chrześcijańskiej Wspólnocie, do której należą, w środowisku społecznym, którego część stanowią, jak również w historii świata¹².

Kiedy mówi się o nadziei, nie sposób nie wspomnieć o optymizmie i radości, które powinny charakteryzować każdą chrześcijańską wspólnotę i każdego człowieka wierzącego. Zresztą sam wyraz „Jubileusz” mówi o radości. *A chodzi tu nie tylko o radość czysto wewnętrzną, ale o radość, która objawia się także na zewnątrz*¹³. Kościół raduje się, bowiem ze zbawienia i chce, by ta radość promieniowała.

Ojciec święty, przypominając słowa Soboru Watykańskiego II mówi, że Chrystus *objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie*¹⁴. Okazuje mu to powołanie, objawiając tajemnicę Ojca i Jego miłości. W Jezusie Chrystusie Bóg przemawia najpełniej do człowieka językiem miłości. Powołaniem człowieka jest, zatem trwanie w miłości Boga i bliźniego. W tym kontekście Jubileusz ma stać się okazją do ożywienia miłości chrześcijańskiej. Ta miłość względem Boga winna się wyrażać w wielkiej modlitwie uwielbienia i dziękczynienia, zwłaszcza *za dar Wcielenia Syna Bożego oraz za dar Odkupienia dokonanego przez Chrystusa. W roku jubileuszowym — jak pisze Ojciec święty — chrześcijanie raz jeszcze uświadomią sobie z wiarą i zdumieniem miłość Ojca, który Syna swego dał, „aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16). Z głębi serca zanosić też będą dziękczynienie za dar założonego przez Chrystusa Kościoła, który jest „sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”*¹⁵.

Papież mówi, że Kościół jest znakiem i narzędziem jedności — zjednoczenia z Bogiem i jedności między ludźmi. Dlatego czymś nieodzownym w kontekście Roku Wielkiego Jubileuszu staje się modlitwa o jedność i dążenie do jedności, szczególnie jedności chrześcijan. Mówi o tym Jan Paweł II w słowach: *Kościół prosi Pana, aby wzrastała jedność między wszystkimi chrześcijanami rozmaitych wyznań, aż do osiągnięcia pełnej komunii. Wyrażam gorące życzenie, aby Jubileusz stał się okazją do owocnej współpracy, celem odkrycia tego, co nas łączy, a co z pewnością jest większe od tego, co nas jeszcze dzieli*¹⁶. Kościół, więc powinien zwrócić się z jeszcze żarliwszym błaganiem do Ducha Świętego, prosząc Go o łaskę zjednoczenia chrześcijan. Jest to, bowiem problem kluczowy dla ewangelicznego świadectwa w świecie. Podział chrześcijan pozostaje niewątpliwie zgorszeniem i osłabia wartość naszego świadectwa. Modlitwa o jedność i wysiłki zmierzające do wzajemnej komunii są, zatem jednym z zadań dla chrześcijan, przeżywających Rok 2000. *Koniec drugiego milenium wzywa nas wszystkich do (...)*

¹² TMA 46.

¹³ TMA 16.

¹⁴ TMA 4; KDK 22.

¹⁵ TMA 32; por. KK 1.

¹⁶ TMA 16.

stosownych poczynań ekumenicznych, tak abyśmy wobec Wielkiego Jubileuszu mogli stanąć jeśli nie całkowicie pojednani, to przynajmniej o wiele bliżsi zwyciężenia podziałów powstałych w drugim tysiącleciu. Zdajemy sobie sprawę, że jest tu potrzebny olbrzymi wysiłek, nie tylko dialogu doktrynalnego, ale przede wszystkim modlitwy ekumenicznej, która stała się znacznie żywsza po Soborze; winna ona jednak nadal przybierać na sile, obejmując swym zasięgiem coraz więcej chrześcijan, zgodnie z wielkim błaganiem, jakie Chrystus zanosił do Ojca przed męką: Ojcze (...), „aby i oni stanowili w Nas jedno” (J 17,21)¹⁷.

Kościół — jak to mówi Papież — jest znakiem jedności między ludźmi, a więc zadaniem chrześcijan jest budowanie wspólnoty z innymi. *Każdy Rok jubileuszowy jest jakby zaproszeniem na ucztę weselną. Pospieszmy wszyscy (...) na przygotowane dla nas święto; przynieśmy z sobą to, co już nas jednoczy, a spojrzenie utkwione tylko w Chrystusie niech nam pozwoli wzrastać w jedności, która jest owocem Ducha¹⁸. Chodzi więc o szukanie tego, co łączy, co jednoczy nas z innymi ludźmi.*

Sumując zadania związane z życiem duchowym, warto jeszcze raz je przypomnieć: rozwój wiary przez poznawanie Chrystusa przede wszystkim w słowie Bożym; umacnianie nadziei, optymizmu i radości chrześcijańskiej; ożywienie miłości, która winna się objawiać w postawie wdzięczności Bogu za dar Wcielenia oraz dążeniem i modlitwą o jedność chrześcijan i wszystkich ludzi. *Wszystko powinno zmierzać ku pierwszoplanowemu celowi Jubileuszu, jakim jest ożywienie wiary i świadectwa chrześcijan. Aby to świadectwo było skuteczne, trzeba rozbudzić w każdym wierzącym prawdziwą tęsknotę za świętością, mocne pragnienie nawrócenia i osobistej odnowy w klimacie coraz żarliwszej modlitwy i solidarności z bliźnimi¹⁹.*

III. ZADANIA ZWIĄZANE Z POKUTĄ I NAWRÓCENIEM

Powiedziane zostało, że w Jezusie Chrystusie Bóg przemawia najpełniej do człowieka językiem miłości, ale nie poprzestaje na tym — Bóg szuka człowieka. U Boga, bowiem słowo oznacza również konkretne działanie, czyn. *Wcielenie Syna Bożego świadczy o tym, że Bóg szuka człowieka²⁰. A czyni to z potrzeby swego ojcowskiego serca, ponieważ miłuje człowieka i pragnie go wynieść w Chrystusie do godności swego przybranego dziecka. Chrystus urzeczywistnia „rok łaski od Pana”, który ogłasza nie tylko słowami, ale przede wszystkim swymi czynami. Jubileusz, czyli „rok łaski od Pana”, jest charakterystyczną cechą działalności Jezusa²¹. Jubileusz jest więc dla Kościoła „rokiem łaski”, rokiem odpuszczenia grzechów, a także kar za grzechy, rokiem pojednania pomiędzy zwaśnionymi, rokiem wielorakich nawróceń, rokiem pokuty sakramentalnej i pozasakramentalnej²².*

¹⁷ TMA 34.

¹⁸ IM 4.

¹⁹ TMA 41.

²⁰ TMA 7.

²¹ TMA 12.

²² TMA 14.

Ojciec święty pisze, że *radość każdego jubileuszu jest w szczególny sposób radością z odpuszczenia win, radością nawrócenia*²³. W związku z tym pojawia się tu temat pokuty i pojednania. Nawrócenie (*metanoia*) jest wstępnym warunkiem pojednania z Bogiem zarówno pojedynczych osób, jak i całych wspólnot.

Pierwszym warunkiem pojednania jest uznanie swoich grzechów. Dlatego Jan Paweł II zachęca: *Jest rzeczą słuszną, aby Kościół w sposób bardziej świadomy wziął na siebie ciężar grzechu swoich synów, pamiętając o wszystkich tych sytuacjach z przeszłości, w których oddalili się oni od ducha Chrystusa i od Jego Ewangelii i zamiast dać świadectwo życia inspirowanego wartościami wiary, ukazali światu przykłady myślenia i działania, będące w istocie źródłem anty-swiadectwa i zgorznienia*²⁴. Píše dalej: *Kościół, choć jest święty dzięki swemu włączeniu w Chrystusa, niestrudzenie czyni pokutę: zawsze przyznaje się przed Bogiem i przed ludźmi do grzesznych swoich synów*²⁵. Rachunek sumienia jest, więc jednym z najdonioślejszych aktów indywidualnej egzystencji: *człowiek staje tu bowiem w obliczu prawdy o własnym życiu i dzięki temu dostrzega odległość, jaka dzieli jego czyny od ideału, który sobie wyznaczył*²⁶.

W swoich dokumentach poświęconych Jubileuszowi Roku 2000 Papież posługuje się językiem znaków i symboli. Mówiąc o nawróceniu, wskazuje na wymowę Drzwi Świętych. Symbolizują one *przejście z grzechu do łaski, do jakiego powołany jest każdy chrześcijanin. Jezus powiedział „Ja jestem bramą” (J 10,7), aby ukazać, że nikt nie może mieć dostępu do Ojca inaczej, jak tylko przez Niego. Fakt, że Jezus tak określa samego siebie, potwierdza, iż jest On jedynym Zbawicielem postanym przez Ojca. Istnieje tylko jedna brama, która pozwala wejść do życia w komunii z Bogiem: jest nią Jezus, jedyna i ostateczna droga zbawienia*²⁷.

Wskazanie na bramę przypomina każdemu wierzącemu, że powinien przekroczyć jej próg. Przejść przez tę bramę znaczy najpierw wyznać, że Jezus Chrystus jest Panem, a zarazem pogłębić wiarę w Niego, aby żyć nowym życiem, którym On nas obdarzył²⁸. Wiara zaś nieodłącznie jest związana właśnie z nawróceniem, o czym świadczy wezwanie, które Jezus kierował już od początku swojej działalności: *Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię* (Mk 1,15).

Ojciec święty jest zdania, że *Drzwi Święte Jubileuszu Roku 2000 powinny być symbolicznie większe niż poprzednio, ponieważ ludzkość (...) pozostawi za sobą nie tylko kolejny wiek, ale tysiąclecie. Jest zatem rzeczą słuszną, by Kościół przeszedł przez nie z jasną świadomością tego, co przeżył w ciągu ostatnich dziesięciu wieków. Nie może on przekroczyć progu nowego tysiąclecia, nie przynaglając swoich synów do oczyszczenia się przez pokutę z błędów, niewierności, niekonsekwencji i zaniedbań. Uznanie słabości dnia wczorajszego to akt lojalności i odwagi, który pomaga nam umocnić naszą wiarę, pobudza czujność i gotowość do stawienia czoła dzisiejszym pokusom i trudnościom*²⁹. Ten akt uznania błędów tych, którzy nosili i noszą miano chrześcijan, nazywa Jan Paweł II *oczyszczeniem pamięci*³⁰.

²³ TMA 32.

²⁴ TMA 33.

²⁵ TMA 33; por. KK 8.

²⁶ IM 11.

²⁷ IM 8.

²⁸ Tamże.

²⁹ TMA 33.

Wśród grzechów domagających się szczególnego wysiłku pokuty i nawrócenia, trzeba z pewnością — zdaniem Papieża — wymienić te, które zaszkodziły jedności, jakiej Bóg pragnął dla swojego ludu. W dobiegającym końca tysiącleciu wspólnota Kościoła doświadczyła bólu podziałów, które są zdecydowanie przeciwne woli Chrystusa i stanowią okazję do zgorzienia dla świata³¹.

Innym bolesnym zjawiskiem, na które zwraca uwagę Ojciec święty, a nad którym synowie Kościoła muszą się pochylić z sercem pełnym skruchy, jest przyzwolenie (...) na stosowanie w obronie prawdy metod nacechowanych nietolerancją, a nawet przemocą³².

U progu nowego milenium chrześcijanie powinni również stanąć w pokorze przed Panem, aby zastanowić się nad odpowiedzialnością, jaką i oni ponoszą za różne przejawy zła, jakie istnieją w dzisiejszym świecie. *Czy można na przykład przemilczeć zjawisko obojętności religijnej, która sprawia, że wielu współczesnych ludzi żyje dziś tak, jak gdyby Bóg nie istniał, albo zadawała się mglistą religijnością (...). Należy do tego dodać także powszechną utratę poczucia transcendentnego sensu ludzkiej egzystencji oraz zagubienie na polu etyki, obejmujące nawet tak fundamentalne wartości, jak szacunek dla życia i dla rodziny. Także synowie Kościoła muszą zadać sobie pytania: w jakiej mierze i oni ulegli atmosferze sekularyzmu i relatywizmu etycznego? Jaką część odpowiedzialności za szerzącą się coraz bardziej niewiarę winni wziąć na siebie, ponieważ nie umieli ukazywać prawdziwego oblicza Boga na skutek „braków w ich własnym życiu religijnym, moralnym i społecznym”?*³³

Rachunek sumienia nie może pominąć także przyjęcia nauki Soboru Watykańskiego II. Papież pyta, więc wprost: *W jakiej mierze słowo Boże stało się, w pełniejszy sposób, duszą teologii i natchnieniem całego chrześcijańskiego życia, jak tego żądała Konstytucja „Dei verbum”?* *Czy liturgia jest przeżywana jako „źródło i szczyt” życia Kościoła, zgodnie z nauczaniem Konstytucji „Sacrosanctum Concilium”?* *Czy w Kościele powszechnym i w Kościołach partykularnych umacnia się eklezjologia komunii, sformułowana w Konstytucji „Lumen gentium”, stwarzająca przestrzeń dla charyzmatów, posług, różnych form uczestnictwa Ludu Bożego (...)?*³⁴

Jan Paweł II zachęca: *Wszyscy są wezwani (...) do prawdziwego nawrócenia, które obejmuje zarówno aspekt ‘negatywny’, czyli wyzwolenie od grzechu, jak i aspekt ‘pozytywny’, to znaczy wybór dobra wyrażonego w wartościach etycznych zawartych w prawie naturalnym, potwierdzonym i pogłębionym przez Ewangelię*³⁵.

Szczególnym znakiem pokuty jest — zdaniem Ojca świętego — pielgrzymowanie do miejsc świętych. *Pielgrzymka uświadamia nam kondycję człowieka, którego życie często opisuje się jako wędrówkę. Od narodzin do śmierci każdy z nas znajduje się w szczególnej kondycji homo viator*³⁶. Pismo święte wielokrotnie

³⁰ IM 11.

³¹ TMA 34; DE 3.

³² TMA 35.

³³ TMA 36; KDK 19.

³⁴ TMA 36.

³⁵ TMA 50.

³⁶ IM 7.

podkreśla wartość pielgrzymowania do miejsc świętych. Tradycja izraelska nakazywała, aby każdy członek narodu wybranego udawał się z pielgrzymką do miasta, w którym była przechowywana arka przymierza, albo by nawiedzał sanktuarium w Betel (por. Sdz 20,18) lub w Szilo, gdzie została wysłuchana modlitwa Anny, matki Samuela (por. 1 Sm 1,3). Poddając się tym nakazom Prawa, także Jezus wraz z Maryją i Józefem udał się jako pielgrzym do świętego miasta Jeruzalem (por. Łk 2,41).

Pielgrzymka zawsze była ważnym wydarzeniem w życiu chrześcijan. *Jest symbolem indywidualnej wędrówki człowieka wierzącego śladami Odkupiciela: jest praktyką czynnej ascezy i pokuty za ludzkie słabości, wyraża nieustanną czujność człowieka wobec własnej ułomności i przygotowuje go wewnętrznie do przemiany serca. Przez czuwanie, post i modlitwę pielgrzym postępuje naprzód drogą chrześcijańskiej doskonałości, starając się dojść z pomocą łaski Bożej „do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa” (Ef 4,13)³⁷.*

Mówiąc o nawróceniu, Jan Paweł II wskazuje na jeden z konstytutywnych elementów Jubileuszu, jakim jest odpust, zachęcając, by wszyscy wierni, *odpowiednio przygotowani, mogli przez czas trwania Jubileuszu korzystać obficie z daru odpustu*³⁸. Jest to sięganie do „skarbcza Kościoła”, który zawiera dobre czyny świętych. Modlić się o uzyskanie odpustu znaczy otworzyć się na duchową komunie, wymianę darów duchowych, dokonującą się w Kościele³⁹.

W odpuście objawia się *pełnia miłosierdzia Ojca, który wszystkim wychodzi naprzeciw ze swą miłością, wyrażającą się zwłaszcza w odpuszczeniu win*⁴⁰. Przez posługę Kościoła Bóg okazuje miłosierdzie światu, udzielając mu tego cennego daru, którym jest odpust. Nie jest on darowaniem win, a więc nie wyklucza pokuty sakramentalnej. W sakramencie pokuty Bóg bowiem wybacza człowiekowi grzech ciężki i daruje mu karę wieczną, którą musiałby ponieść. Pokuta sakramentalna musi jednak łączyć się z życiową postawą pokutną, z wymazaniem przez czyny pokutne i modlitwę skutków grzechu oraz kary doczesnej. Przez odpust zaś *zostaje darowana skruszonemu grzesznikowi kara doczesna za grzechy zgładzone już co do winy*⁴¹.

Reasumując zadania związane z pokutą i nawróceniem, trzeba podkreślić, że każdy jest do nich zobowiązany. Dotyczy to przede wszystkim „oczyszczenia pamięci”, czyli rachunku sumienia dokonywanego zarówno przez każdego człowieka wierzącego, jak i przez każdą wspólnotę kościelną. To powinno doprowadzić do odwrócenia się od grzechu i zwróceniu życia ku Chrystusowi. Widocznym znakiem nawrócenia jest korzystanie z pokuty sakramentalnej, ale także postawa pokutna, z którą w sposób szczególny związane jest korzystanie z dobrodziejstwa odpustu i uczestniczenie w pielgrzymowaniu do miejsc świętych.

³⁷ IM 7; por. TMA 49.

³⁸ IM 10.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ IM 9.

⁴¹ Tamże.

IV. ZADANIA ZWIĄZANE Z DZIAŁALNOŚCIĄ APOSTOLSKĄ

Ojciec święty bardzo często podkreśla znaczenie Soboru Watykańskiego II i okresu posoborowego w przygotowaniu nowej wiosny życia chrześcijańskiego, która powinna rozkwitnąć w Wielkim Jubileuszu⁴². Jego zdaniem, *najlepsze przygotowanie u schyłku dwutysięcznego roku nie jest niczym innym, jak tylko możliwie wiernym wcielaniem nauki Vaticanum II w życie każdego człowieka i całego Kościoła*⁴³. Zadania apostolskie właściwie w tym się zawierają.

Wielką zasługą Soboru jest to, że potwierdził on powszechne powołanie do świętości, zatroszczył się o reformę liturgii, która jest źródłem i szczytem życia Kościoła; zainicjował też odnowę wielu dziedzin swej egzystencji w wymiarze powszechnym i Kościołów lokalnych. Sobór zajął się sprawą budzenia różnych powołań chrześcijańskich, zarówno świeckich, jak i zakonnych, posługą diakonów, kapłanów i biskupów. Sobór Watykański II otworzył się na chrześcijan innych wyznań, na członków innych religii i na wszystkich ludzi naszych czasów. Mówił również wyraźnie o jedności chrześcijan, o dialogu z religiami niechrześcijańskimi, o zasadzie wolności religijnej, o różnych tradycjach kulturowych, o środkach społecznego przekazu⁴⁴. Te wszystkie dziedziny życia Kościoła są wyzwaniem, które stają przed każdym chrześcijaninem, a szczególnie przed wspólnotami i ruchami religijnymi.

*Musimy — zdaniem Papieża — odnowić naszą wierność nauczaniu Soboru Watykańskiego II, który rzucił nowe światło na działalność misyjną Kościoła w obliczu współczesnych potrzeb ewangelizacji*⁴⁵. Otwiera się tu szeroka przestrzeń dla uczestnictwa świeckich, którzy powinni czuć się odpowiedzialnymi za Kościół⁴⁶. Wierni winni być *zaczynem i niejako duszą społeczności ludzkiej, która ma się w Chrystusie odnowić i przemienić w rodzinę Bożą. Aby wypełnić skutecznie to zadanie, chrześcijanie muszą trwać w jedności i rozwijać życie wspólnotowe*⁴⁷.

Należy również uwypuklić cnotę miłości. *Miłość w swym podwójnym wymiarze umiłowania Boga i braci jest syntezą życia moralnego człowieka wierzącego. Posiada ona w Bogu swoje źródło i cel*⁴⁸. Na kryzys cywilizacji trzeba, więc *odpowiedzieć cywilizacją miłości, opartą na uniwersalnych wartościach pokoju, solidarności, sprawiedliwości i wolności, które znajdują pełne urzeczywistnienie w Chrystusie*⁴⁹. Dlatego czymś kluczowym jest działalność na rzecz sprawiedliwości i pokoju w świecie. Chrześcijanie powinni stać się rzecznikami wszystkich ubogich świata, otworzyć oczy na potrzeby ludzi żyjących w nędzy i zepchniętych na margines społeczny⁵⁰.

Zadania apostolskie, wyznaczone przez Ojca świętego, wspólnotom i ruchom religijnym koncentrują się wokół wprowadzania w życie szeroko rozumianej

⁴² TMA 18.

⁴³ TMA 20.

⁴⁴ TMA 19.

⁴⁵ IM 2.

⁴⁶ TMA 21.

⁴⁷ IM 2; por. KDK 40; TMA 36.

⁴⁸ TMA 50.

⁴⁹ TMA 52.

⁵⁰ TMA 51; IM 12.

postawy miłości i jedności. Dotyczą również coraz pełniejszego wprowadzanie w życie nauki Soboru Watykańskiego II, a szczególnie jego wskazań związanych z nową ewangelizacją i zaangażowaniem wiernych świeckich.

Na koniec warto zacytować jeszcze raz Jana Pawła II, który napisał w Liście apostolskim *Tertio millennio adveniente: Jedno jest pewne: winniśmy uczynić wszystko, co w naszej mocy, aby nie pozostało bez odzewu wielkie wyzwanie roku 2000, z którym niewątpliwie związana jest szczególna taska Chrystusa dla Kościoła i dla całej ludzkości*⁵¹.

AUFGABEN KATHOLISCHER BEWEGUNGEN BEIM ERLEBEN DES GROßEN JUBILÄUMS DES JAHRES 2000

ZUSAMMENFASSUNG

Auf der Grundlage päpstlicher Dokumente zum großen Jubiläumsjahr 2000 sind drei Aufgabengruppen auszusondern, die der heilige Vater den Christen stellt, vor allem aber den katholischen Bewegungen. Zur ersten Gruppe gehören Aufgaben, die mit dem Innenleben verbunden sind: Entwicklung des Glaubens durchs Kennenlernen von Christus vor allem im Wort Gottes; Stärkung der Hoffnung, des Optimismus und der christlichen Freude; der Belebung der Liebe, die sich in der Einstellung zur Dankbarkeit an Gott für die Gabe der Verkörperung zeigen sollte, sowie im Trachten nach und im Gebet um die Einheit der Christen und aller Menschen. Zur zweiten Gruppe gehören Aufgaben, die mit Sühne und Bekehrung verbunden sind: „Reinigung des Gedächtnisses“, also eine Gewissensforschung jedes einzelnen und jeder Kirchengemeinde, Abkehr von der Sünde und Rückkehr mit dem Leben zu Christus. Sichtbares Zeichen einer Bekehrung ist die Nutzung der sakramentalen Buße und auch eine Sühnehaltung, mit der auf besondere Weise die Nutzung des Ablasses und die Teilnahme an Pilgerfahrten zu heiligen Stätten ist. Zur dritten Gruppe gehören letztendlich Aufgaben, die mit apostolischer Tätigkeit verbunden sind. Diese konzentrieren sich um die Einführung ins Leben einer weit verstandenen Haltung zur Liebe und Einheit. Sie betreffen auch eine aktivere Einführung der Lehren des II. Vatikanischen Konzils ins Leben, besonders aber seiner Hinweise, die mit der neuen Evangelisierung und dem Engagement von Laiengläubigen verbunden sind.

Übersetzung: Gerard Cygan

⁵¹ TMA 55.

WARMIŃSCY KOMPOZYTORZY NA TLE POLSKICH TWÓRCÓW SYMFONII W STYLU KLASYCZNYM W XVIII WIEKU

Treść: — Wstęp. — I. Polscy kompozytorzy symfonii XVIII w. — II. Warmińscy kompozytorzy i kapele w XVIII w. — III. Ogólna charakterystyka polskiej twórczości symfonicznej. — Zusammenfassung.

WSTĘP

Twórczość polskich symfoników XVIII wieku jest bardzo mało znana. Jednak wcale nie była słaba liczebnie, ani jakościowo. Polska w XVIII wieku znajdowała się w odmiennych warunkach ekonomicznych w porównaniu z innymi państwami Europy. Na Zachodzie nastąpił rozkwit miast. Powstały nowe formy zbiorowego muzykowania — publiczne koncerty. W Polsce tego okresu, głównym terenem uprawiania symfonii były kapele dworskie, a przede wszystkim kapele kościelne i klasztorne. Miasta jeszcze nie dysponowały salami koncertowymi. Kościoły, które wtedy były wykorzystywane do zebrań sejmików powiatowych, służyły także jako sale koncertowe. Znanych jest ponad 100 różnej wielkości kapel, rozsianych po całym kraju, które grały zarówno w kościołach, jak i służyły do celów świeckich. Symfonie grane były przed lub po sumie, co z czasem około 1800 roku doprowadziło do tego, że symfonia zastąpiła w mszy Tadeusza Mrozowskiego śpiew graduatu¹.

Na Warmii było kilka kapel kościelnych, między innymi w Dobrym Mieście, Lidzbarku, Olsztynie, Braniewie, św. Lipce i Reszlu².

I. POLSCY KOMPOZYTORZY SYMFONII XVIII WIEKU

Pierwszym polskim kompozytorem symfonii w stylu klasycznym jest ks. Jacek Szczerkowski (1718–1773) — jezuita działający w bursie krakowskiej. Niestety jego symfonia zaginęła.

¹ Zob. T. Strumiłło, Do dziejów symfonii polskiej, *Muzyka* 5–6 (1953), s. 26–45; J.W. Reiss, Najpiękniejsza ze wszystkich jest muzyka polska, Kraków 1984²; E. Obniska, Muzyka dawna, w: *Dzieje muzyki polskiej w zarysie*, pr. zb. pod red. T. Ochlewskiego, Warszawa 1983², s. 72–75.

² Zob. M. Otań, Religijna kultura muzyczna na Warmii w latach 1466–1772, (mps pracy doktorskiej), Lublin 1989, s. 224–259.

Jako jednych z pierwszych kompozytorów symfonii, ks. Hieronim Feicht wymienia Hilariusza z wieluńskiej kapeli pijarskiej i bliżej nieznanego Anonima działającego w Rakowie³.

O następnych polskich kompozytorach symfonii mamy już więcej wiadomości.

A. Haczewski — kompozytor z 2. połowy XVIII wieku — autor *Symfonii D-dur* z 1771 roku. Jego utwór pełen jest lekkości, wdzięku i melodycznej elegancji, właściwej stylowi galant. Druga część *Symfonii* — Polonez oparta jest na rytmice tego narodowego tańca. Nie ma on jeszcze zamaszystego, majestatycznego charakteru cechującego XIX-wieczne polonezy. Natomiast zgodnie z duchem epoki odznacza się dworską gracją. A. Haczewski stosował manieri dynamiczne charakterystyczne dla szkoły mannheimskiej.

Jakub Gołąbek — kompozytor polski, prawdopodobnie pochodzenia śląskiego lub czeskiego. Do Krakowa sprowadził go ks. Wacław hrabia Sierakowski przełożony kapeli wawelskiej. Gołąbek jest autorem pięciu symfonii. Dwie z nich: D-dur i B-dur zachowały się w rękopisach kapeli w Szalowej, pow. Gorlice. Melodyka symfonii J. Gołąbka wykazuje jeszcze pewne pozostałości stylu barokowego. Kompozytor stosuje też z reguły skróconą formę reprzyzy, w której pojawia się tylko jeden z tematów allegra sonatowego. Jest kompozytorem naśladowującym twórców niemieckich, np. zachodzi podobieństwo między tematem I części wielkopolskiej symfonii a początkowym tematem *Faustsymfonie* F. Liszta, czy też w mogińskiej symfonii podobny jest efekt stopniowego wyłączania kolejno wszystkich instrumentów w kodzie łączącej wariacje, jak to ma miejsce w *Abschiedssymfonie* J. Haydna.

Jakub Gołąbek jako pierwszy z polskich kompozytorów zastosował fagot w symfoniach.

Engel — kapelmistrz katedry św. Jana w Warszawie, działający przed rokiem 1770. Zachowało się jego 11 symfonii (8 na Jasnej Górze), które wyszły spod prasy jego własnej sztycharni nut. Wśród zachowanych symfonii uderza fakt zastosowania w symfonii *ex F a Vocibus 9* poloneza jako części środkowej. Dedykacja symfonii podkanclerzowi litewskiemu Antoniemu Przeździeckiemu, pozwala przypuszczać, że warszawski kompozytor tworzył dzieła zgodnie z upodobaniem swego środowiska, zwłaszcza, że powiełał je w większej ilości egzemplarzy. Jego symfonie wykonywały kapele: katedralna św. Jana w Warszawie, królewska w Warszawie, dworska M.K. Ogińskiego w Słonimiu, klasztor na paulinów na Jasnej Górze i paulinów w Brdowie oraz klasztor na cystersów w Obrze.

Marcin Józef Żebrowski († 1770) był prawdopodobnie wcześniejszym kompozytorem polskim, który drukował swoje symfonie, i to za granicą (Amsterdam 1766). Według B. Muchenberga jest on autorem dwóch symfonii z 2. połowy XVIII w. zawartych w leksykonie Eitnera.

Na Jasnej Górze jako kompozytor działał również syn Marcina — Jan Żebrowski członek kapeli — dyskantysta⁴.

³ H. Feicht, Nowe spojrzenie na muzykę polską XVIII wieku, w: Z dziejów muzyki polskiej, nr 7, Bydgoszcz 1964, s. 7–22.

⁴ Zob. B. Muchenberg, Z zagadnień dokumentacji symfonii polskiej drugiej połowy XVIII wieku, w: Z dziejów muzyki polskiej, nr 14, Bydgoszcz 1969, s. 65–85.

Jan Wański (1762 – po 1800) utalentowany skrzypek, autor trzech symfonii (D, D, G-dur). Był najwybitniejszą postacią w życiu muzycznym Poznania. Dwie jego symfonie osnute są na motywach zaginionych oper artysty, noszących tytuły: *Pasterz nad Wisłą* (D-dur) i *Kmiotek* (G-dur). Kompozycje jego są utrzymane w pogodnym, jasnym kolorycie, odznaczające się zgrabną instrumentacją i żywą, pełną polotu i wdziękiem melodyką.

Wojciech Antoni Dankowski polski kompozytor mylnie uważany przez niektórych muzykologów (m.in. Reissa) za Czecha lub czeskiego pochodzenia — nazywającego się Danek⁵. W.A. Dankowski jest Polakiem pochodzącym i działającym w Wielkopolsce. Urodził się między 1760 a 1765 rokiem. W latach 1787–1790 pracował w Gnieźnie, a następnie przebywał we Lwowie w charakterze pierwszego altowiolinisty orkiestry teatralnej prowadzonej przez J. Elsnera⁶. Po powrocie ze Lwowa przebywał w Obrze u cystersów. Wiadomo, że był twórcą obecnie zaginionej *Symfonii D-dur*. Utwór ten posiadał rysy narodowe. Powolna część symfonii była polonezem, pozostałe części utworu również wykazywały wpływ rytmiki tego tańca⁷.

Antoni Milwid — kompozytor z 2. połowy XVIII wieku działał prawdopodobnie w kapeli kościelnej w Czerwińsku. Jest autorem kilku symfonii, m.in. *Symfonii b-moll Bieda ruska* i *Symfonii concertante* na obój i orkiestrę. Na podkreślenie zasługuje fakt, że jego symfonie miały słowiański charakter.

Antoni Habel — (żonaty, 11 dzieci) — pierwszy skrzypek katedralnej kapeli gnieźnieńskiej⁸. Był cenionym kompozytorem. Jego *Symfonia D-dur Violino I*, była często wykonywana przez kapele. Odnaleziono *Symfonię f-dur* zachowaną w archiwum Księży Filipinów w Gostyniu Wielkopolskim. W archiwum gnieźnieńskim jest wzmianka, że kapituła wypłaciła A. Habelowi 90 zł polskich za 10 symfonii, jedno *Veni Creator* i dwie msze *na wszystkie instrumenty stosowane*. A. Habel dokonywał też zmian instrumentacyjnych symfonii zagranicznych dostosowując je do wykonawczych możliwości polskich kapel. Orkiestry, bowiem niemieckie liczyły 30–40 muzyków, zaś polskie kapele miały 12–13 osób razem z kantorami.

Przykładem takich przeróbek są dwie symfonie Haydna D-dur nr 62, Es-dur nr 74 skomponowane na smyczki, flet, 2 oboje, fagot, 2 rogi. A. Habel w D-dur dodał jeszcze jeden flet, natomiast wyeliminował 2 oboje i fagot. Według A. Habla *Symfonia Es-dur* ma dwa klarnety (których nie używa Haydn), natomiast nie ma fletu i fagotu⁹.

Joachim Albertini (ur. w 1748 w Pesaro — zmarł 1812 w Warszawie). Od 1777 roku działał w Warszawie jako kompozytor operowy i kapelmistrz Stanisława Augusta. Napisał m.in. *Symfonię Es-dur* w Warszawie 1791 r.

⁵ J.W. Reiss, *Mała historia muzyki*, Kraków 1987², s. 97.

⁶ D. Idaszak, *Z problematyki czeskiej emigracji muzycznej w Polsce XVIII wieku*, w: *Z dziejów muzyki polskiej*, nr 6, Bydgoszcz 1963, s. 5–14.

⁷ Zob. J. Więckowski, *Przyczynek do biografii Dankowskiego*, w: *Z dziejów muzyki polskiej*, nr 5, Bydgoszcz 1963, s. 18–23, W. Zientarski, *Działalność Wojciecha Dankowskiego w Gnieźnie*, w: *Z dziejów muzyki polskiej*, nr 4, Bydgoszcz 1962, s. 5–15.

⁸ Zob. D. Idaszak, *Autografy Antoniego Habla w zbiorach gnieźnieńskich*, w: *Z dziejów muzyki polskiej*, nr 7, Bydgoszcz 1964, s. 83–90.

⁹ W. Zientarski, *Antoni Habel nieznanymi kompozytor i muzyk z końca XVIII i początku XIX wieku*, w: *Z dziejów muzyki polskiej*, nr 5, Bydgoszcz 1963, s. 5–13.

W podhalańskiej wiosce Szalowa w XVIII wieku powstała kapela parafialna istniejąca do dziś. Zachowało się tam wiele rękopisów symfonii z końca XVIII wieku. Oprócz znanych kompozytorów polskich i obcych są tam nieznanne dotąd polskie nazwiska:

— G. Paszczyński — zachowała się jego I-częściowa *Symfonia Es-dur (Allegro moderato)* na 2 *Clarnetti*, 2 *Cor.* 2 *Viol. Basso*.

— Wygrzywulski — fragment symfonii (*Maestoso, Adagio, Menuetto* i *Trio, Andante*) — rękopis z końca XVIII w.¹⁰

Do pełnej listy polskich kompozytorów symfonii klasycznej XVIII wieku należy dołączyć twórców znanych z nazwiska, których zachowały się utwory:

— Namieyski — kompozytor działający w 2. połowie XVIII wieku w Wielkopolsce. Autor m.in. *Symfonii D-dur*. Brak jest danych dotyczących jego życia. Na wyróżnienie zasługują menuety w symfoniach. Są niemal haydnowskie.

— Michał Orłowski — autor *Symfonii F-dur*.

— Jakub Pawłowski — autor 3 symfonii (B-dur, F-dur, Es-dur).

W okresie przełomu XVIII–XIX wieku tworzył Karol Pietrowski znany jako twórca dwóch symfonii. *Symfonię D-dur* wzorował na stylu mozartowskim. Temat swej symfonii oparł na temacie uwertury do opery *Czarodziejski flet* W.A. Mozarta.

— Najdojrzałą postać osiągnęła forma symfonii w twórczości Franciszka Ścigalskiego — organisty i dyrygenta kapeli w Grodzisku Wielkopolskim i Poznaniu (w latach 1821–1827). Jego *Symfonia D-dur* utrzymana w klasycznym schemacie czteroczęściowym, żywa pogodna, pełna wdzięku i finezji, odznacza się zgrabną, przejrzystą instrumentacją. Szczególnie interesująca jest 2. część tego dzieła, zwracająca uwagę rozlewnym, typowo słowiańskim liryzmem. Kompozytor nie cytuje autentycznej melodii ludowej, lecz udaje się mu wytworzyć klimat emocjonalny bliski w charakterze rzewnej melancholii polskiego folkloru¹¹.

II. WARMIŃSCY KOMPOZYTORZY I KAPELE W XVIII WIEKU

Kapela w Dobrym Mieście działała od XVI wieku do 1810 roku. Do dziś zachował się niekompletny zbiór muzykaliów, m.in., 21 mszy, a wśród nich: *Msza C-dur* W.A. Mozarta (KV 257), trzy msze żałobne *Requiem*: W. Müllera¹². Zachowała się też jedyna kompozycja polskiego autora napisana w stylu neapolitańskim — *Missa pro defunctis* Józefa Kozłowskiego¹³.

¹⁰ J. Więckowski, *Z dziejów XVIII-wiecznej kapeli w Szalowej*, w: *Z dziejów muzyki polskiej*, nr 7, Bydgoszcz 1964, s. 55–63.

¹¹ Por. B. Muchenberg, *Niektóre właściwości faktury orkiestrowej symfonii polskich XVIII wieku*, w: *Zeszyty Naukowe VI*, Gdańsk 1969, s. 58–82.

¹² Wykonywano również utwory takich kompozytorów jak: S. Binder, J. Dreyer, R. Gervais, J.B. Schiedermayer, J.N. Wozet. Zob. M. Ota p, jw., s. 247.

¹³ Józef Kozłowski (1757–1831) pracował jako śpiewak i organista w katedrze św. Jana w Warszawie. Był nauczycielem M.K. Ogińskiego. Od 1786 roku działał w Petersburgu jako dyrygent, pedagog i kompozytor. Napisał „Requiem” na śmierć Stanisława Augusta. Zostało wykonane w 1798 r. w Petersburgu. Zob. E. Hinz, *Zarys historii muzyki kościelnej*, Pelplin 1987, s. 73, 156.

Również w Lidzbarku Warmińskim przy rezydencji biskupów od XVI wieku istniała kapela. Czas świetności tego wokalnie-instrumentalnego zespołu przypada na połowę XVIII wieku. Za czasów biskupa Ignacego Krasickiego na zamku lidzbarskim działała kapela złożona z kilkunastu muzyków różnej narodowości¹⁴. Wśród nich przez 10 lat pełnił funkcję kapelmistrza (do 1790 r.) polski kompozytor i muzyk Grabowiecki. Wysokie stanowisko w kapeli zawdzięczał swym umiejętnościom gry na klawesynie, flecie, skrzypcach i wiolonczeli. Udzielał również lekcji gry na klawikordzie bratankowi biskupa Ksaweremu Krasickiemu. Z kompozycji jego zachował się tylko jeden *Polonez B-dur* z 1773 r. wydrukowany w „Musikalische Kunstmagazin” w roku 1782¹⁵.

W Olsztynie przy kościele św. Jakuba działała kapela wokalnie-instrumentalna. Tu w latach 1772–1775 zdobył muzyczne wykształcenie Jan Lieder organista i nauczyciel w Biesowie koło Biskupca Reszelskiego. Według jego syna nauczyciela w warszawskich gimnazjach Franciszka Liedera *kapela stynęła naówczas na całą Warmię*. Stwierdzenie to pozwala na przypuszczenie o wysokim poziomie muzycznym olsztyńskiej orkiestry. W swoim repertuarze obok mszy, nieszporów, litanii miała również i symfonie, uwertury, partity czy koncerty. Nie wiadomo kim byli muzycy działający w tej kapeli. Z 1736 roku jest wzmianka o Antonim Wysockim, który był instrumentalistą¹⁶.

Piotr Schulz (1696–1763) — jezuita, pochodził z Braniewa. W 1714 roku kierował miejscową bursą muzyków, ucząc w niej muzyki wokalne i instrumentalnej. W diariuszu kolegium określono go tytułem *trefflicher Musiker* to znaczy znakomity muzyk. Będąc rektorem w reszelskim kolegium jezuickim w roku 1736 skomponował na cześć prowincjała Władysława Dauksa *utwory wokalne i instrumentalne*¹⁷.

Karol Wallrath (2. połowa XVIII w.) pochodził z Braniewa, gdzie jego ojciec Elias Wallrath pełnił funkcję organisty. Kształcił się w reszelskim kolegium jezuickim. W roku 1771 działał jako wiolonczelista w kapeli biskupiej, a w roku 1792 grał w kapeli dobromiejskiej. Ks. Fox w *Dyariuszu z Heilsberga* nazywa go sławnym muzykiem grającym swoje utwory¹⁸.

W Świętej Lipce od roku 1722 działała warmińska kapela jezuicka. W aktach wizytacyjnych z tego okresu są jedynie ogólne sformułowania, że uczniowie grają na różnych instrumentach i śpiewają figuralnie. Podobnie jak w innych szkołach jezuickich, w Św. Lipce uczono muzyki wokalne solowej i chóralnej, instrumentalnej, teorii muzyki oraz kompozycji. Szkoła muzyczna była prowadzona przez dwóch nauczycieli: kapelmistrza i organistę. W 1783 roku kapelmistrzem był Antoni Tomaszewski pochodzący ze Św. Lipki. Nie znany jest dokładny skład kapeli. Zachował się natomiast z 1783 roku wykaz instrumentów: 4 skrzypce,

¹⁴ Zob. J. Prosnak: *Kultura muzyczna Warszawy XVIII wieku*, Kraków 1955, s. 202; J. Lewandowski, *Życie muzyczne na dworze Ignacego Krasickiego w Lidzbarku Warmińskim*, w: *Muzyka na Warmii i Mazurach*, red. J. Boehm, Olsztyn 1986, s. 15.

¹⁵ Wydrukowany został również przez PWM w zbiorze „Z polonezów polskich” red. K. Hławićki, Kraków 1978. Zob. M. Otap, jw., s. 136.

¹⁶ Tamże, s. 254.

¹⁷ Tamże, s. 134.

¹⁸ Tamże, s. 136.

3 skrzypce altowe, 2 skrzypce basowe, 2 oboje, 2 oboje d'amour, 2 różki angielskie, 8 waltorni, 5 trąbek, 2 trąbki altowe, 1 tuba basowa 2 fagoty, 2 bębny¹⁹.

III. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA POLSKIEJ TWÓRCZOŚCI SYMFONICZNEJ

Dokonując ogólnej charakterystyki twórczości polskich kompozytorów należy zwrócić uwagę na dużą ilość piszących symfonie. Świadczy to o powszechnym uprawianiu w Polsce tego gatunku. W niniejszym opracowaniu wymieniono 21 kompozytorów, przy czym nie jest to liczba zamknięta. Wiemy o istnieniu około 50 symfonii polskich, z czego odnaleziono ponad 30. Nie zawsze udało się muzykologom ustalić, kto jest autorem niektórych anonimowych symfonii.

Żaden z polskich symfoników — rówieśników Haydna i Mozarta nie posiadał szczególnie wybitnego talentu, jednak ich twórczość obok elementów obiegowego języka dźwiękowego klasycyzmu, stanowiącego wspólną własność całej muzycznej Europy, dają się zauważyć pewne indywidualne cechy, np. słowiański charakter czy stosowanie rytmiki poloneza.

Wiele kompozycji polskich jest nawiązaniem do twórczości Haydna lub Mozarta. Kraków, Gniezno, Poznań, Lwów, Warszawa utrzymywały kontakty z muzycznymi ośrodkami na zachodzie Europy. Stamtąd przysyłano naszym kapelom wszelkie nowości muzyczne, stosowane później przez polskich kompozytorów. Dają się zauważyć też większe wpływy szkoły mannheimskiej na twórczość kompozytorów w Wielkopolsce, zaś szkoły wiedeńskiej na kompozytorów tworzących na południu Polski.

Symfonie w większej części są komponowane na osiem głosów. Jedne były tworzone dla istniejącego zespołu i dostosowane do jego możliwości wykonawczych, inne natomiast, o ile nie odpowiadały aktualnej obsadzie instrumentalnej, ulegały przeinstrumentalizowaniu, a nawet dość daleko posuniętym przeróbkom²⁰.

Polscy kompozytorzy tworzyli symfonie zarówno trzy-, jaki i czteroczęściowe:

— trzyczęściowe (bez menueta) pisali kompozytorzy starsi: J. Szczurowski (prawdopodobnie), Anonim (odnaleziony przez Opieńskiego), A. Haczewski, J. Gołąbek, J. Wański;

— czteroczęściowe — tworzyli kompozytorzy młodszy: W.A. Dankowski, A. Milwid, K. Pietrowski, F. Ścigalski;

— Namieyski stoi na pograniczu między obiema grupami — swą tematyką oraz pięcioczęściowością (dwa menuety obramowujące część powolną).

Należy również stwierdzić, że symfonie Ścigalskiego i Pietrowskiego odpowiadają w pełni wymaganiom klasyków wiedeńskich w ich dojrzałym okresie.

Ogólnie charakteryzując twórczość kompozytorów działających na Warmii można określić jako stojącą na wysokim poziomie. Można przyjąć za prawdziwe

¹⁹ Zob. T e n z e, Szkoła muzyczna w Świątej Lipce 1722–1909. Studium muzykologiczne (mps pracy magisterskiej), Lublin 1981, s. 35–40.

²⁰ Por. W. Z i e n t a r s k i, O instrumentach muzycznych kapeli gnieźnieńskiej na przestrzeni XVIII wieku, w: Z dziejów muzyki polskiej, nr 13, Bydgoszcz 1969, s. 9–21.

dawne pochlebne opinie. Skład kapel był typowy dla przełomu okresu baroku i klasycyzmu. Wiadomo, że utwory pisane przez warmińskich kompozytorów były przeznaczone do wykonywania przez miejscowe kapele najczęściej składające się z uczniów. Same utwory w większości nie przetrwały do naszych czasów i znane są tylko z tytułów.

ERMLÄNDISCHE KOMPONISTEN VOR DEM HINTERGRUND POLNISCHER KLASSISCHER SYMPHONIEN DES 18. JAHRHUNDERTS

ZUSAMMENFASSUNG

Symphonien wurden im Polen des 18. Jahrhunderts vor allem für Hofkapellen, Kirchen- und Klosterkapellen komponiert. Städte verfügten noch nicht über Konzertsäle, die im Westen schon gang und gäbe waren. Unter der Gesamtzahl von hundert polnischen Kapellen verschiedener Größe befanden sich im Ermland einige Kirchenkapellen, u.a. in Dobrze Miasto, Lidzbark, Olsztyn, Braniewo, in Św. Lipka und Reszel.

Zu den bekanntesten Namen polnischer Komponisten von Symphonien gehören: J. Szczurowski, A. Haczewski, J. Gołębek, J. Wański, W.A. Dankowski, A. Milwid, K. Pietrowski, F. Ścigalski und Namieyski. Keiner der polnischen Symphoniker besaß ein besonders hervorragendes Talent, aber ihr Schaffen zeichnete sich neben Elementen der klassischen Sprache durch individuelle, slawische Merkmale aus. Nicht zu übersehen sind die Einflüsse der Mannheimer Schule auf das Schaffen der Komponisten in Groß Polen, der Wiener Schule wiederum auf die im südlichen Polen lebenden Komponisten.

Aus Ermland sind folgende Namen von Musikern aus jener Zeit bekannt: Grabowiecki, Jan Lieder, Antoni Wysocki, Piotr Schulz, Elias und Karl Wallrath und Anton Tomaszewski. Die von den ermländischen Komponisten geschaffenen Musikstücke wurde zur Aufführung vor allem von Ortskapellen, die meistens aus Schülern bestanden, vorgesehen.

XX MIĘDZYNARODOWY KONGRES MARIOLOGICZNO-MARYJNY

W dniach 15–24 września 2000 roku odbył się w Rzymie XX Międzynarodowy Kongres Mariologiczno-Maryjny, zorganizowany przez Papieską Międzynarodową Akademię Maryjną. Uroczyste posiedzenia otwarcia i zamknięcia Kongresu Mariologicznego odbyły się w Patriarchalnej Bazylice *Santa Maria Maggiore*; Papieska Msza Święta na zakończenie Kongresu Maryjnego miała miejsce na Placu Św. Piotra przed Bazyliką Watykańską. Zakwaterowanie i wyżywienie w domu pielgrzymka; codzienne Msze święte w nowej świątyni; obrady plenarne w auli pod nią; obrady sekcji językowych w budynku z audytoriami, zapewniło Sanktuarium *Madonna del Divino Amore*, położone na 12 km *Via Ardeatina*.

Temat Kongresu Mariologicznego brzmiał: *Trójca Święta a Maryja*. Był to temat przywieziony z Hiszpanii, przez obecnego Prezesa Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej, Ojca Kaspra Calvo Moralejo OFM, który jako Prezes Hiszpańskiego Towarzystwa Mariologicznego w ostatnim trzyleciu swego pobytu w Hiszpanii prowadził prace, podzielone na kolejne roczne tematy: Bóg Ojciec a Maryja, Syn Boży a Maryja, Duch Święty a Maryja.

Na posiedzeniach plenarnych wykłady głosili prelegenci hiszpańscy (Prezes Akademii jest Hiszpanem) i włoscy (Sekretarz Akademii, ojciec Stefan Cecchin OFM jest Włochem) oraz nieliczni przedstawiciele innych narodowości: Amerykanin, Angielka, Francuzka, Grek, Niemiec i Polak. Ten ostatni, ks. prof. dr hab. Lucjan Balter z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, tylko przypadkiem: zamiast prawosławnego Metropolity Gennadiusza Limouris'a z Ekumenicznego Patriarchatu w Konstantynopolu, który przebywał w szpitalu po operacji.

Wygłoszonych zostało 17 wykładów, z jednoczesnym tłumaczeniem na języki kongresowe. Ukazywały one powiązania Maryi z Trójcą Świętą na tle kultury współczesnej (J. Roten SM — Dayton), na progu trzeciego tysiąclecia (P. Coda — Rzym), w Kościele Anglikańskim (A. Loades — Durham), w swych podstawach (A. Serra — Rzym), w zbawczym kręgu miłości trynitarnej (M. Navarro — Salamanca), w przejściu od Boga Ojców do Boga Ojca (D. Munoz Leon — Madryt), od Soboru Nicejskiego do Chalcedońskiego (E. Covolo SDB — Rzym), od św. Hilarego z Poitiers do św. Augustyna (L. Gambero — Rzym), w myśli średniowiecznej (M. Lamy — Igny, Francja), w mariologii XII wieku (H. Llamas Martinez OCD — Salamanca), w Liturgii Rzymskiej (bp J. Lopez Martin — Salamanca),

w tradycji ikonograficznej (M.G. Muzj — Rzym), w ikonie Bogarodzicy (C. Charalampidis — Saloniki), w zagadnieniu cierpienia Boga (A. Amato SDB — Rzym), w trynitarnych refleksjach tajemnicy Maryi (A. Ziegenaus — Augsburg), w duchowości trynitarnej (S. De Fiores — Rzym).

Również na plenum miał miejsce *Okrągły stół*, poświęcony znaczeniu relacji Maryja a Trójca Święta w kulturach: Afryki (J.-P. Sieme Lasoul Elagnen — Congo), Azji (H. De Villa — Filipiny), Ameryki Łacińskiej (L. Boff — Brazylia), Ameryki Północnej (P. Fan — USA), i Europy (T. Beatte (Wielka Brytania).

Sekcji językowych było dziesięć. Dołączają się do nich z wolna sekcje kontynentalne, a mianowicie: Afrykańska, Anglo-Amerykańska, Azjatycka, Chorwacka (śląd dwu pierwszych prezesów Chorwatów: O. Karola Balića OFM i O. Pawła Melady OFM), Francuska, Włoska, Latyno-Amerykańska, Polska, Hiszpańska, Niemiecka.

W sekcji Afrykańskiej sześć referatów miała Nigeria, pięć Kongo, dwa Etiopia, jeden Egipt. Dziewięciu relatorów mówiło po angielsku, czterech po francusku, jeden po włosku. Tematyka była afrykańska: Maryja a Trójca Święta w tradycji, eschatologii, pobożności ludowej, duszpasterstwie. Ale były także rozważania czysto teologiczne: Słowo Wcielone, to Bóg z nami, Maryja to my z Bogiem.

Sekcja Anglo-Amerykańska miała 16 prelegentów, w tym jednego Polaka i jednego Maltańczyka. Polak, O.M. Załęcki OSPPE, mówił o Hodegetrii w amerykańskiej Częstochowie. Pozostałe relacje osadzały zagadnienie w Apokalipsie, nauczaniu Kościoła, apokryfie o Zaśnięciu Maryi, eklezjologii, duchowości, poezji, sztuce, wreszcie w Brytyjskim Ekumenicznym Towarzystwie Maryjnym.

Sekcja Azjatycka liczyła 12 prelegentów: 4 z Filipin, 3 z Indonezji, 2 z Indii, 1 z Tajlandii, 1 z Taiwanu, 1 z Libanu. Jeden jezuita z Filipin mówił po hiszpańsku, reszta po angielsku. Odniesienie Maryi do Trójcy Świętej ukazane zostało w ekshortacji Apostolskiej Jana Pawła II: *Kościół w Azji*, w teologii życia wewnętrznego, teologii laikatu, w wierze i pobożności, w kontekście kościelnym, kulturalnym, praw człowieka, praw kobiety.

Sekcja Chorwacka, pod przewodnictwem ks. prof. Wojciecha Rebića, bibliisty z Zagrzebia, jeszcze nie tak dawno ministra rządu chorwackiego do spraw uchodźców i przesiedleńców, liczyła 15 członków. Wszyscy mówili po chorwacku, z wyjątkiem franciszkanina ze Słowenii. Tematyka ukazana została w Biblii, kaznodziejstwie, piśmiennictwie, sanktuariach, pobożności ludowej, doświadczeniu mistycznym, ikonografii, hymnach, pieśniach ludowych, etnologii. Dwa referaty podjęły zagadnienia ściśle teologiczne: *Macierzyńskie oblicze Boga* (P. Lubina OFM) i *Słowo w Najświętszej Dziewicy stało się mięsem (caro), ciałem (corpus) czy człowiekiem (homo)?*

Sekcja Francuska z trzynastu wykładowcami w języku francuskim, ześrodkowana była wokół ks. R. Laurentina, który miał wykład na temat Kongresu: *Trójca a Maryja*. Pozostałe relacje mówiły ze stanowiska, *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, teologii biblijnej, duchowości, ekumenii (M. Luter), piśmiennictwa, sztuki. Jeden wykład poświęcony był Tajemnicy Wcielenia jako dziełu Trójcy Świętej w Maryi.

Sekcja Włoska z 19 aż relacjami po włosku (wiadomo, gospodarze!) mówiła o relacji Maryi do Trójcy Świętej z punktu widzenia biblijnego, katechezy, teologii, liturgii, duchowości, kultury, poezji.

Sekcja Latino-Amerykańska miała 15 przedstawicieli: 4 z Kolumbii, 3 z Meksyku, 2 z Wenezueli, 2 z Kostaryki, po jednym z Brazylii, USA — Teksas, Argentyny i Hiszpanii. Rozpatrywali zagadnienie na płaszczyźnie pobożności, duszpasterstwa, zakonów, misji, sanktuariów, piśmiennictwa, ikonografii, wreszcie Soboru Konstancjeńskiego.

Sekcja Polska pod przewodnictwem Prezesa Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, ks. dr. Teofila Siudego z Częstochowy oraz Sekretarza PTM O. dr. Jana Pacha OSPPE z Jasnej Góry w Częstochowie, liczyła 15 członków i tyleż przedłożeń, a mianowicie: ks. dr Teofil Siudy: *Maryja jako arcydzieło i współpracownica Trójjedynego Boga według Jana Pawła II*; ks. dr Wacław Siwak: *Maryja jako Córa Boga Ojca, Matka Syna Bożego i Oblubienica Ducha Świętego według Jana Pawła II*; O. prof. dr hab. Stanisław Celestyn Napiórkowski OFM-Conv.: *Bóg wielkich niewolników Maryi*; Bp prof. dr hab. Julian Wojtkowski: *Trójca Święta a Maryja w kazaniach polskich autorów na Zwiastowanie NMP, drukowanych w XV wieku*; dr Roman Mazurkiewicz: „*Świętej Trójce Miłośnica*”. *Trynitarnie aspekty maryjności polskiego średniowiecza w świetle zabytków piśmiennictwa*; O. prof. dr hab. Tadeusz Dionizy Łukaszuk OSPPE: *Trynitarny wymiar kultu maryjnego u polskich teologów paulińskich doby baroku*; dr Danuta Mastalska: *Trójca Święta a Maryja według polskich kazań Antoniego Węgrzynowicza OFM († 1721)*; O. dr Gabriel Bartoszewski OFM-Cap: *Trójca Święta i Maryja w pismach błogosławionego Honorata Koźmińskiego († 1916)*; Ks. prof. dr hab. Lucjan Balter SAC: *Trójca Święta a Maryja w świetle „Dzienniczka” świętej Siostry Faustyny Kowalskiej († 1938)*; O. mgr lic. Paulin Sotowski OFMConv: *Trójca Święta a Maryja w medytacji świętego Maksymiliana Kolbe*; O. dr Jan Pach OSPPE: *Komunia życia Maryi z Trójcą Świętą w kerygmie Stefana Kardynała Wyszyńskiego*; ks. dr Kazimierz Pek MIC: *Znaczenie pneumatologii Y. Congara dla mariologii w Polsce*; Jana Moricowa: *Trójca Święta a Maryja w pobożności słowackiej*; dr Krzysztof Leśniewski: *Misterium Trójcy Świętej a misterium Maryi w duchowości prawosławia*; ks. prof. dr hab. Władysław Nowak: *Maryja przygotowana przez Ducha Świętego, wybrana przez Boga Ojca na Matkę Jego Syna w religijności ewangelickiej*.

Większość przedłożeń została przygotowana, wygłoszona i przyjęta na sympozjum mariologicznym, zorganizowanym przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne 6–8 września 1999 roku w Częstochowie¹.

Sekcja Hiszpańska z 20 prelegentami ujęła temat na wielu płaszczyznach: mariologii w ogóle, mariologii hiszpańskiej (egzegeza NT, teologia najwcześniejsza, wybitni teologowie, teologia posoborowa, Hiszpańskie Towarzystwo Mariologiczne), liturgii, mistyki, malarstwa.

Sekcja Niemiecka miała 17 uczestników. Temat ukazała w optyce mistyki, sztuki, sanktuariów, II Soboru Watykańskiego; u św. Franciszka i we wczesnej teologii franciszkańskiej, u Marcina Lutera i w teologii ewangelickiej, u wybitnych

¹ T. Siudy, K. Pek MIC [red.], *Trójca Święta a Maryja*, Częstochowa 2000.

teologów: J. Driedo, J.H. Newman, H. Oswald, J. Suarez, M. Schmaus, M.J. Scheeben. Cztery przedłożenia ujmowały zagadnienie teologicznie: *Maryja zaciéniona przez Trójcę Świętą* (A. Dillon), *Maryja a Duch Święty* (H. King), *Maryja Świątynią i Tabernakulum Trójcy Świętej* (K. Dade), *Bóg w Trzech Osobach i Maryja w tajemnicy Odkupienia* (G. Rovira).

Równolegle do prac XX Kongresu Mariologicznego przebiegały w różnych kościołach Rzymu nabożeństwa Kongresu Maryjnego. Sekcja Polska, z Księdzem Arcybiskupem Metropolita Częstochowskim dr. Stanisławem Nowakiem na czele, prowadziła modlitwę wieczorną na Placu Św. Piotra przed Bazyliką Watykańską w czwartek, 20 września 2000 roku.

Nie było papieskiej audiencji dla 200 uczestników Kongresu. Po papieskiej Mszy św. z homilią na Placu Św. Piotra, kończącej Kongres, sam tylko Arcybiskup Metropolita Częstochowski udał się do Ojca Świętego na spotkanie przy obiedzie.

Wykłady na posiedzeniach plenarnych oraz na sekcjach językowych powinny ukazać się w druku. Kiedy to będzie, nie wiadomo. Zalegają jeszcze nie wydrukowane akta XVIII Międzynarodowego Kongresu Mariologicznego w Huelva oraz XIX Międzynarodowego Kongresu Mariologicznego w Częstochowie, mimo iż na druk tych ostatnich Legat Papieski Adam Józef Kardynał Maida, Arcybiskup Detroit, przekazał Papieskiej Akademii Maryjnej Międzynarodowej 50.000 dolarów.

Nie wiadomo także jaki temat będzie miał XXI Międzynarodowy Kongres Mariologiczny. A szkoda, bo można by już teraz wdrożyć na cztery lata prace naukowe. Wiadomo tylko, że odbędzie się we Francji. Kto dożyje, ten zobaczy.

MAZURSKI TYGIEL RELIGIJNO-WYZNANIOWY

W dniach 25–28 maja 2000 r. w Giżycku miała miejsce konferencja naukowa zatytułowana *Mazurski tygiel — o zróżnicowaniu kulturowym i religijnym Mazur*. Konferencję zorganizowali — Archiwum Mazurskie w Giżycku i Przedstawicielstwo Fundacji im. Fridricha Naumanna w Polsce. W zorganizowaniu konferencji współpracowali: Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie oraz Prywatna Wyższa Szkoła Zawodowa w Giżycku. Była to już druga konferencja w Giżycku poświęcona Mazurom¹.

W pierwszym dniu (26.06.2000) wygłoszono pięć referatów, stanowiących blok tematyczny, któremu organizatorzy nadali tytuł: *O przeszłości*. Rozpoczął go dr Mirosław Hoffmann, pracownik Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie, wykładem bogato ilustrowanym przeżyciami, dotyczącymi znalezisk archeologicznych na Mazurach. Wykład tego archeologa nosił tytuł: *Prawdziwi autochtoni? O kulturze i religii dawnych Prusów*. Autor starał się uzasadnić i udokumentować tezę, iż kultura Prusów nie była izolowaną, ale podlegała licznym wpływom. Znaleziska archeologów z terenów zamieszkałych przez Prusów pochodzą bowiem z kultur: naddunajskiej, nadczarnomorskiej, gocko-gepidzkiej, germańskiej, skandynawskiej, rzymskiej, arabskiej, południowo-ruskiej, kurlandzkiej, śląskiej. Odnośnie religii dawnych Prusów mówca, oprócz omówienia różnych rodzajów pochówków charakterystycznych dla Prusów i znalezisk, które zawierają bogatą symbolikę religijną, postawił tezę odnośnie wierzeń, iż wyznawali oni kult przyrody i mieli czcić lasy, ciała astralne, zwierzęta².

¹ Materiały tej konferencji opublikowano (zob.: Postawy oraz wzajemne stosunki grup etnicznych i narodowościowych na Mazurach (XIV–XX w.). Materiały z sesji naukowej (Giżycko, 11–12 czerwca 1999 r.), pr. zb. pod red. G. Białyńskiego i G. Jasińskiego, Giżycko 1999, Biblioteka Archiwum Mazurskiego. Nr 3).

² Jest to przykład przywiązania do tradycyjnego w polskim religioznawstwie redukcjonistycznego podejścia do zjawisk religijnych. W żaden sposób nie jesteśmy w stanie udowodnić na podstawie tych milczących świadectw archeologicznych tego typu wierzeń. Wydaje się, że najbardziej wyważony sąd w tej sprawie miał Mircea Eliade (zob.: Traktat o historii religii, tł. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966, s. 18 n.), Rudolf Otto nazwał m.in. kult twórców natury, kult zwierząt i roślin pewnymi osobliwymi zjawiskami, „które mają niewiele wspólnego z religią w dzisiejszym rozumieniu tego słowa” (Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych, tł. B. Kupis, Warszawa 1968, s. 153).

Wykład M. Hoffmanna miał charakter interdyscyplinarny. Obok danych archeologicznych i historycznych, autor posłużył się wiedza religioznawczą wykazując szeroką wiedzę na temat Prusów.

Drugi wykład wygłosił dr Grzegorz Jasiński³, pracownik naukowy Ośrodka Badań Naukowych w Olsztynie. Temat wykładu brzmiał: *Wśród obcych czy swoich? — wychodźstwo Mazurów do Zachodnich Niemiec XIX w.* Mówca rozpoczęła od omówienia stanu badań nad wychodźstwem. Wskazał wyjątkową ubogość w tym zakresie naukowej literatury polskiej i niemieckiej. Następnie zarysował przyczyny wychodźstwa w XIX w., akcentując aspekt ekonomiczne. Głównym ośrodkiem osiedlania się Mazurów było Zagłębie Ruhry. Wskazując etapy wychodźstwa zaznaczył m.in. wagę mazurskich spotkań w Gelsenkirchen od 1874 r., właściwą falę wyjazdów w roku 1880 i skalę zagadnienia (w 1914 r. w Zagłębiu Ruhry na 0,5 mln. mieszkańców przybysze z Mazur stanowili 180 tys., przykładowo w Recklinghausen zamieszkiwało ich 38 tys. a w Dortmundzie 13 tys.). Krótko scharakteryzował poczucie odrębności etnicznej Mazurów. Omówił trudności, jakie mieli z „aklimatyzacją” w nowym środowisku (*opuścili starą ojczyznę, a nowej nie znali jeszcze*), język polski był dla nich pierwszym językiem, mieli dostęp do prasy polskiej, nabożeństwa odprawiano w języku polskim. Nowe fale przybyszy hamowały proces depolonizacji. Jednak dzieci były już dwujęzyczne, a język niemiecki pierwszym. Duchowni mazurscy źle się czuli w nowym środowisku. Znaczenie religijności Mazurów uwypuklił referent prezentując m.in. ruch gromadkarski, pobudzający wewnętrzną religijność⁴. Dalsza część wykładu poświęcona była procesom germanizacyjnym przełomu XIX i XX w. Wystąpienie G. Jasińskiego było rzeczowe i bardzo dobrze udokumentowane źródłowo wynikami badań archiwalnych przeprowadzonych przez niego m.in. w Berlinie.

Sesję przedpołudniową zamknął wykład dr Zoji Jaroszewicz-Pieresławcew z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie zatytułowany: *Filiponi na Mazurach*. Referentka najpierw zarysowała historię staroobrzędowców, zwanych też „starowierami”, „starowiercami”⁵, będących potomkami wyznawców Kościoła prawosławnego, którzy nie uznali reformy patriarchy Nikona z 1654 r., który wprowadził do liturgii poprawione księgi i zmiany obrzędowe. Jako oficjalną datę rozłamu w Cerkwi rosyjskiej przyjmuje się rok 1667, kiedy to sobór zaakceptował decyzje patriarchy Nikona. Określenia „Philippovani” (filipowianie) użył po raz pierwszy w 1733 r. unita Ignacy Kulczyński w dziele *Speciem Ecclessiae Ruthenicae*. W którym napisał, że schizmatyków nazwano tak od przywódcy niejaki-

³ Grzegorz Jasiński jest znawcą problematyki mazurskiej, obok licznych artykułów na temat Mazur zajmuje się on również tłumaczeniami odnośnej literatury z języka niemieckiego. Jest autorem monografii, która historiografię mazurską stara się ożywić i zapobiec widocznej stagnacji (G. Jasiński, *Mazurzy w drugiej połowie XIX wieku. Kształtowanie się świadomości narodowej*, Olsztyn 1994. Rozprawy i materiały Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie nr 143).

⁴ Szerzej na temat ruchu zob.: G. Jasiński, *U źródeł gromadkarstwa. O grupie „świętych” na Mazurach*, *KMW* 3 (1996), s. 369–377.

⁵ Nazwa „filiponi” upowszechniła się w odniesieniu do staroobrzędowców za sprawą niemieckich historyków i publicystów, zob.: Z. Jaroszewicz-Pieresławcew, *Staroprawosławna pomorska Cerkiew w RP*, w: *Ekumeniczny leksykon Kościołów i wspólnot religijnych województwa warmińsko-mazurskiego*, pod red. ks. W. Nowaka, Olsztyn 1999, s. 43.

go Filipa, ukarano ich ogniem i mieczem, lecz bez skutku, więc wygnano ich z ziem podległych Moskwie i osiedlono ich gdzieś na Białej Rusi. Przypuszcza się, iż wspomniany Filip to przywódca bezpopowskiej⁶ wspólnoty „filipowców” — Filip Wasiliew (1674–1742)⁷, który odłączając się z grupą mnichów doprowadził do powstania tzw. „staropomorców”, czyli wyznawców zasad wiary pomorzan do 1739 roku, w którym to wprowadzono modlitwę za cara, a której nie uznali. Nie uznawali też: krzyża z „titłem” (napisem Piłata), nie oddawali honorów ikonie „Skarbomieszczim radostie”, nie dopuszczali „nowożeńców” do nabożeństwa trwającego dobę liturgiczną. Z samospalenia uczynili dogmat; przechodzących ze wspólnoty fiedosiejewców⁸ przyjmowali po sześciotygodniowym poście, a pomorców uznających małżeństwa po dwunastotygodniowym poście, w wypadku innych dokonywano ponownego chrztu.

Referentka omówiwszy szczegółowo cechy wyróżniające religijność wspólnoty pomorskiej, z której wywodzą się mazurscy staroobrzędowcy, przedstawiła powody ich przybycia w XIX wieku z Królestwa Polskiego na Mazury. Podstawą prawną do osiedlenia się ich na Mazurach było rozporządzenie króla Fryderyka Wilhelma III z 5 grudnia 1825 r. Przybyli z 29 wsi guberni augustowskiej i suwalskiej⁹. Dalsze losy staroobrzędowców na Mazurach prezentowała mówczyni wymieniając ich klasztory i pustelnie na Mazurach oraz obrazując przeobrażenia jakim ulegli do dnia dzisiejszego. Grupa mazurskich staroobrzędowców uległa niemal całkowitej dezintegracji. Większość wyemigrowała do Niemiec, w wyniku działań wojennych, a potem niekorzystnych warunków ekonomicznych, politycznych, społecznych. Dziś najwięcej starowierców mieszka w Hamburgu. Wystąpienie Z. Jaroszewicz-Pieresławcew było żywe nacechowane ogromnym znanstwem wszystkich zagadnień związanych z staroobrzędowcami nie tylko w Polsce. Uczestnicy konferencji mogli zobaczyć zdjęcia i film poświęcony staroobrzędowcom.

Sesję popołudniową rozpoczął mgr Christian Pletzig z Humboldt-Universität Berlin wykładem pt.: *Niemcy i Polacy w Prowincji Pruskiej w latach 1830–1871. Wyznanie – państwo – naród*. Swój wykład Ch. Pletzig rozpoczął od prezentacji sposobów rozumienia tego, co to znaczy być Polakiem? Co to znaczy być Niemcem? W 1. połowie XX w. historycy sprowadzali sprawę narodowości do języka i to kryterium rozstrzygało też sprawy terytorialne. Następnie referent zajął się problematyką powstawania świadomości narodowej odwołując się do poglądów

⁶ Bezpopowcy, to wśród staroobrzędowców bardziej radykalna wspólnota, która zrezygnowała z posiadania duchownych, zob.: Z. J a r o s z e w i c z - P i e r e s ł a w c e w, Reguły życia staroobrzędowców, „Acta Polono-Ruthenica II” 1997, s. 51.

⁷ Był strzelcem, który został mnichem w klasztorze nad rzeką Wyg na Pomorzu (kraj pomorski, stąd wspólnota pomorska) w guberni ołonieckiej zob. Z. J a r o s z e w i c z - P i e r e s ł a w c e w, Starowiercy w Polsce i ich księgi, Olsztyn 1995, s. 33, 130.

⁸ Fiedosiejewcy to nazwa wspólnoty, powstałej w ziemi pskowsko-nowogrodzkiej. Nazwa jej pochodzi od imienia zakonnego duchownego Fiedosija (Teodozjusza Wasiljewa), zmarłego w 1729 lub 1733 r. Obowiązywały tę wspólnotę bardzo surowe zasady (czystość małżeńska, oczyszczanie pożywienia) zob. tamże, s. 190.

⁹ Założyli w latach 1830–1840 wsie i osady: Onufrijewo (Onufriogowen), Osiniak (Fedorwalde), Kadzidowo (Kadzidlowen), Piotrowo (Peterheim), Wojnowo (Eckertsdorf), Ładne Pole (Schönfeld), Piaski (Piasken), Zameczek (Schlößchen), Gałkowo (Galkowen), Mościszki (Mosciska) zwane Nikolajewem (Nikolaihort), Kulinowo (Kulinowen?), przysiółek Majdan (Maudannen), Iwanowo (Iwanowen) — osada zob. tamże, s. 33 n.

— M. Biskupa i J. Małka — na rozwój świadomości krajowej opartej na przesłankach terytorialnych. O ile jeszcze w 1. poł. XIX wieku istniała świadomość staropruska, to później rozwija się ogólnopruski patriotyzm państwowy. W latach 1830–1871 wyraźnie zaznaczył się proces, który zainicjowały ruchy narodowe, a który zaowocował nacjonalizmem.

Wykładem zatytułowanym: *Życie religijne Żydów w XIX w.*, mgr Ninel Kameraz-Kos z Żydowskiego Instytutu Historycznego w Warszawie zakończyła pierwszy dzień obrad. Treść referatu zasadniczo skoncentrowana była na charakterystyce oryginalnych wątków wierzeń i obrzędów religii żydowskiej: od Tory i Talmudu, przez nauczanie i wychowanie do dobrego postępowania, przez obżezanie, ślub, pogrzeb, wielkie święta, szabat i kult z nimi związany po religijne przepisy dietetyczne. Ogromne zainteresowanie słuchaczy sprawiło zapewne, że autorka referatu rozwinęła na tyle szeroko te wątki wykładu, iż o dziewiętnastowiecznym życiu Żydów mogła już tylko powiedzieć, że w Giżycku było 10 rodzin żydowskich. Zarządzenia w Prusach były bardzo restryktywne wobec Żydów, mogli tu tylko zajmować się handlem i byli odsunięci od zawodów państwowych¹⁰.

Drugi dzień konferencji nosił tytuł: O dniu dzisiejszym i o przeszłości. Rozpoczął go wykład prof. dra hab. Janusza Małka zatytułowany: *Większości i mniejszości religijne w Prusach w XVI–XVIII wieku*. Mówca rozpoczął od przytoczenia literackich przykładów dokumentujących wielokulturowość: Ernsta Wicherta, Siegfrieda Lenza, Marion Dönhoff. Nawiązał też do ubiegłorocznej konferencji, gdzie wykazano wielokulturowość byłych Prus Wschodnich z wyraźną przewagą żywiołu polskiego na Mazurach, by pokazać kontynuację tamtej problematyki w obecnej konferencji, gdzie usiłuje się naszkicować mapę wyznaniową Prus, zwłaszcza tych Wschodnich, a najbardziej jej południowej części — Mazur. Referat prof. J. Małka chronologicznie ograniczony został do czasów nowożytnych (1525 — sekularyzacja Prus jako data początkowa i rok 1774 — edykt króla pruskiego Fryderyka II, gwarantujący poddanym, zgodnie z modami Oświecenia — wolność wyrażania kultu religijnego).

Autor, krótko omówił nową propozycję metodologiczną dla badania dziejów Kościoła, modelu tzw. konfesjonalizacji, którą wykorzystał w końcowej części referatu. Zdaniem referenta można w skrócie konfesjonalizację sprowadzić do akceptacji społeczeństwa i państwa jednego wyznania, a więc nietolerancji religijnej¹¹. Prezentując wspólnoty religijne skoncentrował się na Prusach Książęcych, ale nie pominął Prus Królewskich, ponieważ istniało wzajemne przenikanie wyznaniowe między tymi prowincjami. Dopiero, bowiem rozeznanie w sytuacji wyznaniowej w Prusach Królewskich, głównie dotyczy to mniejszości religijnych, pozwala wyjaśnić skąd na Mazurach pojawili się bracia czescy, menonici, kalwini-

¹⁰ O życiu Żydów w powiecie giżyckim, zob.: J. S e k t a, Ludność żydowska w powiecie leckim (giżyckim), w: Postawy oraz wzajemne stosunki grup etnicznych i narodowościowych na Mazurach (XIV–XX w.), jw., s. 46–55.

¹¹ J. Małek przedstawił typologię konfesjonalizacji w Europie Hansa Schillinga, który wyróżnił: konfesjonalizację trydencko-katolicką, konfesjonalizację augsbursko-luterańską, konfesjonalizację ewangelicko-reformowaną (kalwińską), konfesjonalizację mieszaną.

ści, prezbiterianie i wyznawcy religii mojżeszowej. Po koniec XVI wieku we właściwych Prusach Królewskich (województwa: chełmińskie, malborskie i pomorskie) prowincji liczącej 300 tys. mieszkańców, co najmniej połowę stanowili katolicy i prawie połowę luteranie. Wśród mniejszości religijnych w ciągu XVI i XVII wieku pojawiały się jedne na krótko, drugie trwały. Chronologicznie spośród mniejszości jako pierwsi pojawili się menonoci (anabaptyści z Fryzji) już w 1. połowie XVI wieku. Osiedlili się na Żuławach i w ogóle nad Wisłą, gdyż byli znakomitymi specjalistami w dziedzinie gospodarki wodnej.

W Toruniu około 1548 roku pojawili się bracia czescy, uciekinierzy z Czech. W 2. poł. XVI i w XVII wieku przybyli głównie do Elbląga z Anglii i Szkocji — prezbiterianie, a także katolicy. Te wyznania nie odegrały tak ważnej roli jak kalwiński, którym uległy na przełomie XVI i XVII stulecia elity rządzące Gdańską, Elblągą i Torunią.

W autonomicznej części Prus Królewskich — Warmii, liczącej 100 tys. mieszkańców na przełomie XVI/XVII wieku panującym wyznaniem jest katolickie, a innowiercy nie są praktycznie tolerowani. Zdaniem prof. Małka takie było bezpośrednie otoczenie wyznaniowe (Warmia wcisnęła się klinem w terytorium Prus Książęcych, a właściwe Prusy Królewskie także na znacznej przestrzeni graniczyły z Prusami Książęcymi). Oddziaływanie to z uwagi na wielkie miasta pruskie przeważało nad oddziaływaniem katolickiego Mazowsza, czy katolickiej i kalwińskiej Litwy.

We właściwej części wykładu prof. Małek zajął się „większościami i mniejszościami” w Prusach Książęcych, potem Elektorских i wreszcie po roku 1701 Królestwie Pruskim.

W Prusach Książęcych absolutną większość stanowili luteranie, przekraczając z pewnością 90–95%. Referent odpowiedział m.in. na dwa pytania, które sformułował następująco: Jak powstała i skąd wzięta się ta większość? Jak reformował się Kościół ewangelicki w Prusach Książęcych? Już w 1523 r. w Prusach Książęcych, a więc sześć lat po wystąpieniu Marcina Lutera w Wittenberdze, teolog Jan Briesmann wygłosił w katedrze królewieckiej (27 września) pierwsze kazanie w duchu reformacyjnym. Powstanie w Prusach w miejsce państwa Zakonu Krzyżackiego świeckiego księstwa miało podstawowe znaczenie dla rozwoju na tym terytorium protestantyzmu¹². Zmiany reformacyjne dotyczyły zewnętrznego oblicza Kościoła z zachowaniem ustroju biskupiego, co było cechą specyficzną reformacji w Księstwie Pruskim. Zmiany wewnętrzne Kościoła luteranckiego w Księstwie regulowała tzw. Agenda, czyli „Artykuły o ceremoniach” (1526). Mówca omówił zmiany, które wprowadzono tą „Agendą” oraz kolejną z 1544 r., zwrócił uwagę na ostrożność we wprowadzaniu zmian, by nie zrażać wiernych. W 1525 r. stolica Księstwa — Królewiec — była całkowicie protestancka, ewangelicka. Zmiany kultu w parafiach ugruntowywały ich wizytacje rozpoczęte 3 kwietnia 1526 r. Z zagadnień szczegółowych Profesor stwierdził, iż początkowo wprowadzenie luteranizmu na Mazurach spotykało się z objawami nieufności, a nawet oporami, zwłaszcza szlachty przyzwyczajonej do dawnej liturgii i obyca-

¹² Zdaniem Profesora błędne są informacje podawane nawet w poważnych opracowaniach historycznych, czy podręcznikach, iż traktat krakowski (1525) przesądzał o zmianie konfesji w Prusach.

jowości katolickiej, stąd też przez długi czas utrzymywała się w tutejszym Kościele luterzańskim spowiedź uszna i żeganie znakiem krzyża św. Modlitwę „Zdrowaś Mario” odmawiano do roku 1570 w Kurlandii. Natomiast tzw. Jutrznia Mazurska przedstawiana w kościołach mazurskich w noc wigilijną, nawiązująca w swojej scenerii wyraźnie do katolickich, polskich jasełek była zwalczana przez duchownych (luterzańskich), widziano w niej pogaństwo staropruskie. Dopiero w roku 1765 pozwolono ją wystawiać ponownie. Najwięcej oporu sprawiało przewyciężenie kultu Najświętszej Marii Panny. Zwornikiem reformacyjnych zmian było przyjęcie w Księstwie Pruskim jako obowiązującej Konfesji Augsburgskiej z 1530 r. Profesor Małłek kilkakrotnie podkreślał brak uprzedzeń narodowych u księcia Albrechta (jego matka była Polką), dbającego by jego poddani nie posługujący się językiem niemieckim, lecz tylko polskim lub litewskim mieli bezpośredni dostęp do Słowa Bożego¹³. Jednym z istotnych rytów protestanckiej religijności była działalność edukacyjna. Obowiązkiem pastora było przez pół godziny czytać Biblię, następnie pół godziny ją objaśniać, a przez następne pół godziny nauczać katechizmu. Co kwartał lub co sześć tygodni pastor powinien przesłuchiwać w każdej wsi z osobna czego się wierni nauczyli¹⁴. W dalszej części referatu, omawiając mniejszości wyznaniowe w Prusach Książęcych, Profesor zaznaczył ich liczebną „skromność” przy dużym ich ciężarze gatunkowym. Katolicy po 1525 roku nie mieli tutaj dostępu do urzędów, miejsca na dworze książęcym, a nawet studenci składali przysięgę na „czyste Słowo Boże”. Wyraźnie uzewnętrzniła się tutaj konfesjonalizacja luterńska, a zarazem nietolerancja wobec katolików.

Mniejszość kalwińska stanowiła znacznie większy problem dla większości luterńskiej. Już w XVI wieku poszczególne rody junkierskie opowiadały się za kalwinizmem. W 1613 roku opowiedzenie się za kalwinizmem elektora Jana Zygmunta rozpoczęło wyraźne wspieranie przez Hohenzollernów kalwinizmu kosztem luteranizmu. Konsekwentna polityka kolejnych Hohenzollernów na rzecz zbliżenia kalwinistów i luteran przyniosła owoc w postaci unii pruskiej Kościoła luterńskiego i reformowanego. Wyraźne umocnienie liczebne kalwinistów nastąpiło po udzieleniu zgody na osiedlenie się w Prusach Książęcych, a zwłaszcza w Królewcu i w Kłajpedzie 20 tys. uciekinierów hugenotów z Francji (Edykt nantejski 1685). Fryderyk I i Fryderyk Wilhelm wzmacniali także polskich kalwinistów w Królewcu, gdzie w początkach XVIII wieku powstała parafia ewangelicko-reformowana. Na Mazurach kościoły kalwińskie były na pewno w Działdowie i Morażu. W Prusach Książęcych znaleźli schronienie wygnani z Polski arianie (1658 rok)¹⁵.

Bracia czescy przybyli najpierw do Torunia. W 1548 r. byli w Dąbrównie. W XVII wieku przybyła nowa fala Czechów m.in. do Elbląga i Torunia.

¹³ W Królewcu wysiłkiem Stanisława Murzynowskiego, Jana Seklucjana, Jana Maleckiego i innych wydrukowano po raz pierwszy Nowy Testament w języku polskim, a także po raz pierwszy katechizm ewangelicki, ewangelicki kancjonał i postyllę. Zdaniem prof. Małłka przyspieszyło to prace teologów katolickich, czego świadectwem jest Biblia w przekładzie Jakuba Wujka.

¹⁴ Były to tzw. przesłuchania modlitewne, które przetrwały w głąb XIX wieku i zostały wówczas zmienione w godziny biblijne lub nabożeństwa katechetyczne. Efekty zapewniały egzekwowane przepisy dyscyplinujące wiernych.

¹⁵ Artykuł Emilii S u k e r t o w e j - B i e d r a w i n y, Bracia polscy na Ziemi Mazurskiej. (*Przegląd Zachodni* 1949, s. 40–68) omawia bliżej to zagadnienie.

Żydzi zbudowali pierwszą synagogę w Królewcu w roku 1680. Jeszcze w 1804 roku było w Prusach Wschodnich zaledwie 879 wyznawców religii mojżeszowej. W 1812 r. otrzymali oni pełnię praw w upowszechnianiu swego kultu.

Podsumowując mówca stwierdził, iż wydawało się, że w Prusach Książęcych — a więc i na Mazurach — mieliśmy do czynienia z krainą jednolitą wyznaniowo, zaprezentowany przegląd dokumentuje jednak, że mapa wyznaniowa jest mozaiką, gdzie np. w Giżycku obok luteran byli kalwiniści, katolicy, menonici, wyznawcy religii mojżeszowej ubogacający społeczność wschodnio-pruską. Konfesjonalizacja lutrańska była konsekwentna do lat dwudziestych XVII wieku, później nastąpił stopniowy odwrót od nietolerancji religijnej aż do pełnej akceptacji innych wyznań przez Fryderyka II w 1774 r.

Magister Tomasz Marciniak przedstawił wstępne wyniki swoich badań w swoim referacie zatytułowanym: *Etniczna i religijna autoświadomość mieszkańców północnej Polski. Pilotaż mazurski*. Stan zaawansowania tych badań nie pozwala jeszcze na w miarę obiektywne przedstawienie wyników, co było powodem ożywionej dyskusji.

Popołudniową sesję stanowiła dyskusja panelowa, której nadano tytuł: *Obok siebie czy razem ze sobą? Jaka była, jaka jest i jaka będzie tożsamość religijna i narodowa mieszkańców Mazur?* Wprowadzenie do dyskusji wygłosił dr Wojciech Łukowski z Uniwersytetu Warszawskiego. Uczestnikami jej byli księża wyznania rzymskokatolickiego Kazimierz Gryboś, ewangelicko-augsburskiego — Janusz Jagucki, grekokatolickiego — Grzegorz Stołyca, chrześcijan baptystów — Zbigniew Miksa, Kościoła zielonoświątkowego — Wojciech Trybek. Każdy z uczestników zaprezentował swoje wyznanie, krótką historię i obecny stan. Wyraźnie zaznaczono wzajemne dobre kontakty i współpracę w duchu ekumenicznym. Wyraźna dominacja Kościoła rzymskokatolickiego w Giżycku nie jest przeszkodą we wzajemnej religijnej współpracy.

Sesję popołudniową zakończyła prezentacja artystyczna mniejszości ukraińskiej.

W czasie konferencji nie zabrakło czasu na ożywioną dyskusję. Od strony organizacyjnej nie można było niczego zarzucić, chociaż w dyskusji pytano dlaczego zabrakło przedstawicieli Kościoła prawosławnego i jehowitów. Organizatorzy tłumaczyli się brakiem miejsca i wystarczająco szeroką prezentacją wyznań podczas jednej sesji. W przyszłości nie powinny być pominięte i te wyznania.

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WYŻSZEGO SEMINARJUM DUCHOWNEGO METROPOLII WARMIŃSKIEJ „HOSIANUM” W ROKU AKADEMICKIM 1999/2000

Rok 1999/2000 był 434 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. Formację intelektualną Alumni zdobywali, po raz pierwszy, w Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

1. SKŁAD OSOBOWY SEMINARIUM

W roku sprawozdawczym obowiązki przełożonych Seminarium pełnili:

Rektor	— Ks. dr Jan Guzowski
Prefekci ds. dyscypliny	— Ks. mgr Piotr Sroga
	— Ks. mgr lic. Tomasz Garwoliński
Prefekt ds. formacji pastoralnej	— Ks. mgr lic. Piotr Duksa
Ojcowie Duchowni	— Ks. mgr lic. Kazimierz Dawcewicz
	— Ks. mgr lic. Janusz Wieszczyński
Prokurator	— Ks. Ludwik Kaniuga

Rok akademicki 1999/2000 rozpoczęło 87 Alumnów, w tym:

Rok I	— 21
Rok II	— 16
Rok III	— 10
Rok IV	— 13
Rok V	— 14
Rok VI	— 13

Obowiązki funkcyjnych pełnili:

- senior: Cyprian Osiński
- wicesenior: Hubert Tryk

- gospodarz: Marcin Wrzos
- wicegospodarz: Piotr Matwiejczuk
- sacelan: Marek Jodkowski
- wicesacelan: Mariusz Rybicki
- ceremoniarz: Tomasz Komorski
- wiceceremoniarz: Mariusz Kubicki
- organista: Tomasz Pocałujko
- wiceorganista: Tomasz Jagłowski
- infirmarz: Adam Narbut
- wiceinfirmarz: Piotr Chyliński

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. 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. dra Stanisława Józwiaka, prefekta seminarium ełckiego; wielkopostne, którym przewodniczył ks. dr Arkadiusz Śnigier, ojciec duchowy seminarium elbląskiego 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 „rozumienie wiary” dokonywało się podczas formacji intelektualnej seminarzystów realizowanej w Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

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 „Wiary i Światła”, Odnowy w Duchu Świętym, Neokatechumenatu, Liturgicznej Służby Ołtarza, odwiedzali olsztyński areszt śledczy przy ul. Opolskiej, chorych w Poliklinice i w domach. Ponadto Diakoni odbywali stacjonarne praktyki w wyznaczonych parafiach w okresie Wielkiego Postu.

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.

W roku sprawozdawczym 28 alumnów z roku IV, V i VI systematycznie uczestniczyło w pracach Koła Katechetycznego, zajmując się problemem dyscypliny i porządku na katechezie.

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.

3. WAŻNIEJSZE WYDARZENIA W ŻYCIU WSPÓLNOTY SEMINARYJNEJ

- 28–30 września: trzydniowe rekolekcje prowadzi ks. dr Stanisław Józwiak, prefekt ełckiego seminarium;
- 30 września: obłóczyny Alumnów roku III i kandydatura przed święceniami diakonatu i prezbiteratu Alumnów roku V;
- 1 października: udział w uroczystej pierwszej inauguracji roku akademickiego 2000/2001 nowopowołanego Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie;
- 2 października: pielgrzymka do Gietrzwałdu;
- 4 października: wydziałowa inauguracja roku akademickiego 2000/2001;
- 7 października: 25 rocznica święceń kapłańskich: ks. bpa dra Jacka Jezierskiego, ks. dra Stanisława Kozakiewicza i ks. Romana Chudzika;
- 15 października: sympozjum naukowe z okazji 50-lecia reaktywowania po wojnie Seminarium Duchownego;
- 16 października: uroczysta Msza św. absolwentów Seminarium;
- 24 października — wyjście wspólnoty seminaryjnej do kina „Kopernik” na film pt. „Pan Tadeusz”;
- 4 listopada: Msza św. w intencji zmarłych Księży Profesorów, Pracowników i Alumnów Seminarium;
- 7 listopada: wyjazd na spektakl do teatru muzycznego w Gdyni;
- 2 grudnia: wspólnota seminarium uczestniczy w uroczystej Mszy św. w intencji powołań w Parafii św. Józefa w Olsztynie;

- 5 grudnia: przedstawienie mikołajowe przygotowane przez Alumnów roku V;
- 6 grudnia: Mikołaj dla dzieci z Zespołu Placówek Przedszkolnych Nr 1 w Olsztynie przygotowany przez Alumnów roku II;
- 17 grudnia: udział w uczelnianym Oplątku;
- 21 grudnia: Oplątek wydziałowy i seminaryjny;
- 28 grudnia: świąteczne spotkanie ministrantów archidiecezji warmińskiej;
- 6 stycznia: wspólnota seminaryjny organizuje modlitwę powołaniową w Parafii Chrystusa Odkupiciela Człowieka w Olsztynie;
- 9 stycznia: spotkanie świąteczne członków Stowarzyszenia Przyjaciół WSDMW „Hosianum” i rodziców Alumnów;
- 29 stycznia: uroczystość św. Tomasza z Akwinu;
- 3 lutego: modlitwa o powołania z udziałem wspólnoty seminaryjnej w Parafii św. Wojciecha w Olsztynie;
- 18–20 lutego: rekolekcje dla 87 chłopców szkół średnich;
- 26 lutego: IX Olimpiada Wiedzy Religijnej uczniów szkół średnich współorganizowana przez Seminarium;
- 1–2 marca: sympozjum naukowe poświęcone osobie biskupa Franciszka Hodura — założyciela Kościoła Polsko-Katolickiego;
- 7 marca: przedstawienie ostateczne przygotowane przez Alumnów roku III;
- 8–10 marca: rekolekcje wielkopostne prowadzone przez ks. dra Arkadiusza Śnigiera, ojca duchownego seminarium elbląskiego;
- 11 marca: posługi lektoratu Alumnów roku III i akolitatu Alumnów roku IV udzielone przez ks. bpa dra Jacka Jezierskiego;
- 17 marca: Pielgrzymka do Głotowa;
- 19 marca: Uroczystość Patronalna Seminarium św. Józefa przygotowana przez Alumnów roku IV;
- 24–26 marca: wycieczka Alumnów roku V do Krakowa;
- 21 kwietnia: udział w Drodze Krzyżowej ulicami Starego Miasta w Olsztynie;
- 3 maja: Dzień Wdzięczności (Msza św., koncert zespołu seminaryjnego, zwiedzanie zorganizowanych wystaw, mecze piłki nożnej, turnieje ping-ponga);
- 7 maja: wyjazd do Pieniężna na spotkanie ze wspólnotą seminarium Ojców Werbistów;
- 26 maja: Święcenia 11 diakonów (dn Paweł Biaduń, dn Mariusz Dąbrowski, dn Piotr Hartkiewicz, dn Marek Jodkowski, dn Tomasz Komorski, dn Cyprian Osiński, dn Tomasz Pocałujko, dn Daniel Romanik, dn Andrzej Rutkowski, dn Zbigniew Tomasik, dn Marcin Wrzos);
- 27 maja: Święcenia 12 prezbiterów (ks. Piotr Babski, ks. Jerzy Banul, ks. Wojsław Czupryński, ks. Karol Jasiński, ks. Artur Klepacki, ks. Paweł Łukaszewicz, ks. Bogdan Okrasa, ks. Andrzej Wiśniewski, ks. Wojciech Wisniewski, ks. Marcin Wysocki, ks. Remigiusz Zaniecki, ks. Andrzej Zdziarski);
- 17 czerwca: V Przegląd Młodzieżowych Zespołów Muzycznych;
- 21 czerwca: Jubileusz Kapłaństwa: 50-lecie ks. bpa prof. dra hab. Juliana Wojtkowskiego, 25-lecie ks. kan. mgra lic. Stanisława Zinkiewicza.

Pomostem, który łączy Wspólnotę Seminaryjną z wiernymi jest Stowarzyszenie Przyjaciół WSDMW „Hosianum”, które wspiera nas materialnie a przede wszystkim modlitewnie, co stanowi niewymierną i nieocenioną 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 3 numery czasopisma, które przygotowane zostały przez zespół redakcyjny Alumnów.

W roku sprawozdawczym w wydawnictwie seminaryjnym kierowanym przez Ks. Rektora dra Jana Guzowskiego ukazało się 15 publikacji książkowych, m.in.:

z serii **Rozprawy Naukowe**

- Ks. Jan Wiśniewski, *Kościoty i kaplice na terenie byłej diecezji pomezańskiej 1243–1821*;
- *Słownik biograficzny kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście*;
- Barbara Rozen, *Działalność katechetyczna ks. Józefa Wojtukiewicza w latach 1937–1989*;
- Ks. Bogdan W. Marysiak, *Zarys geografii i prehistorii starożytnego Bliskiego Wschodu*;
- Ks. Alojzy Szorc, *Dzieje Warmii 1454–1660*;
- Beata Bilicka, *Katecheza mariologiczna Papieża Jana Pawła II*;

a także z serii **Dzieła Wybrane**

- Stanisław Kardynał Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej* — po raz pierwszy przetłumaczone na język polski, dokonane przez bp. Juliana Wojtkowskiego.

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 I OMÓWIENIA

Zbornik „Ancilla Domini — Służebnica Gospodnja” u čast fra Pavla Melade. *Kačić. Zbornik Franjevačke Provincije Presvetoga Otkupitelja XXXII–XXXIII* (2000), ss. 1–728.

Diamantowy Jubileusz Kapłaństwa Ojca Pawła Melady OFM uczciła prowincja zakonu wydaniem dużej książki pamiątkowej.

Paweł Melada urodził się w 1916 roku w miejscowości Jadrana, koło Kaštel Štafilic w Chorwacji. Średnią szkołę ukończył w macierzystej prowincji zakonnej, teologię studiował w Rzymie. Święcenia kapłańskie otrzymał 29 czerwca 1940 roku w Splicie. W roku 1945 zdobył licencjat na Papieskim Instytucie Biblijnym. Promotorem był późniejszy Kardynał Augustyn Bea, rozprawa nosiła tytuł: *O robotnikach w winnicy*. Rok później uzyskał doktorat teologii biblijnej, na podstawie rozprawy: *Pojęcie upokorzenia w Psalmach*.

W latach 1946–1947 był u boku O. Karola Balića sekretarzem, a w latach 1947–1996 prezesem Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej w Rzymie. Organizował kolejne międzynarodowe kongresy mariologiczne i maryjne i doskonale wydawał ich akta, liczące setki tomów. Obu chorwackim prezesom Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej, Balićowi i Meladzie, Polska zawdzięcza powstanie najpierw *Sekcji Słowiańskiej*, a potem także *Sekcji Polskiej* na kolejnych kongresach. Od roku 1997 przebywa na emeryturze w Omišu, niedaleko Splitu, nad Adriatykiem.

Księga pamiątkowa dzieli się na cztery części. Pierwsza zawiera życiorys Jubilata.

Druga część mówi o tajemnicy Maryi w Kościele. Są tu artykuły z mariologii biblijnej: Proroctwo Izajasza (B. Lujic OFM), Ewangelie synoptyczne Marka i Mateusza (P. Vidović OFM), Łukasza (A. Rebić), Ewangelia św. Jana (M. Zovkić), List do Galatów (Z.I. Herman OFM). Omówione zostały dogmaty: Niepokalanego Poczęcia (S. Čovo OFM), Boskiego Macierzyństwa (A. Jurak SDB), Wieczystego Dziewictwa (J. Marčelić TOR) i Wniebowzięcia (N. A. Ančić). Następują prace teologiczne o relacji Maryi do Ducha Świętego (T. Pervan OFM), znaczeniu symbolicznym dogmatów maryjnych (D. Aračić), Maryi w liturgii (P. Bašić TOR), naśladowaniu Chrystusa w postawie maryjnej (I. Šešo), wreszcie o posłaniu Maryi do współczesnej kobiety (V. Kraft).

Trzecia część, najkrótsza, mówi o Maryi i ekumenizmie: problem dialogu (R. Perić), Prawosławie (J. Zečević OCD), Islam (N. Ikić).

Czwarta część jest najobszerniejsza, gdyż poświęcona jest Maryi u Chorwatów. Bogarodzica w źródłach starochrześcijańskich (E. Marin), starochrześcijańskim dziedzictwie (E. Peričić), pielgrzymowaniu (J. Kolanović), u rzeźbiarzy i malarzy (M. Ivanišević), w archetypie Madonny (D. Šimundža), sanktuariach (P. Lubina OFM), muzyce (M. Demović), pierwszych chorwackich tekstach maryjnych (A. Katalinić SJ), w dziele

Bunića *De vita et gestis Christi* (B. Pezo OFM), pieśni Kajetana Vičića o życiu Maryi (I. Golub), pismach chorwackich Sług Bożych (H.G. Jurišić OFM), literaturze chorwackiej (J. Bratulić). Na koniec kilka artykułów zbiorczych: Znaczenie Bogarodzicy dla duchowości Kościoła Chorwacji (M. Špechar), Różaniec u Chorwatów (M. Biskup OP), Pielgrzymka jako sposób uczczenia Bogarodzicy (L. Marašić), wkład współczesnych teologów chorwackich do mariologii (A. Rebić), bibliografia Chorwackiego Instytutu Mariologicznego (V. Košić).

Dzieło kończą zestawienia: Członków Chorwackiego Instytutu Mariologicznego, nazwisk, miejscowości, autorów tomu, wydawnictw, wreszcie treści tomu, na szczęście z obcojęzycznymi przekładami tytułów, wskazującymi na język streszczeń, udostępniających istotną treść artykułów.

Trzeba podziwiać czteromilionowy naród chorwacki, skrwawiony i wyniszczony wojną, że był zdolny wydać tak obszerny tom przyczynków mariologicznych. Jubilat Ojciec Paweł Melada OFM w pełni nań zasłużył, a nawet jeszcze więcej.

Bp Julian Wojtkowski

Gerhard Lohfink, *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes*, Freiburg 1998, ss. 398.

Czyż Bogu potrzebny jest Kościół? Tak sformułowany tytuł musi prowokować. Kto oczekiwałby jednak w kolejnej książce Gerharda Lohfinka, nierzadkiej w niemieckojęzycznym obszarze, negatywnej krytyki Kościoła katolickiego, ten musi się rozczarować. Gerhard Lohfink nie jest w niemieckim środowisku teologicznym osobą nieznaną. Wśród wielu egzegetów uchodzi raczej za kogoś w rodzaju *enfant terrible*, ponieważ w roku 1986 dobrowolnie zrezygnował z katedry Nowego Testamentu na bodaj najbardziej renomowanym Fakultecie Teologicznym w Tybindze, aby żyć i pracować w tzw. Wspólnocie Zintegrowanej (*Integrierte Gemeinde*). Lohfink nie kryje, iż jego najnowsza książka powstała pod wpływem doświadczeń zdobytych właśnie w Zintegrowanej Wspólnocie i jest niejako dokończeniem (a poniekąd także korekturą) jego wizji odnowy podstawowych struktur Kościoła na wzór wspólnot nowotestamentalnych, przedstawionej w wydanej w 1982 r. i przełożonej na wiele języków, książce *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?* (Jakiej wspólnoty chciał Jezus?).

Wizja Lohfinka jest o tyle interesująca, iż nie zajmuje się w ogóle planami i strategiami pastoralnymi. W zamian za to proponuje ona solidną teologię biblijną, opierającą się zarówno na Starym, jak i na Nowym Testamencie. Teologia ta nie jest dziełem jedynie Gerharda Lohfinka, lecz stoi za nią cała grupa takich znakomitych egzegetów jak: Norbert Lohfink (brat Gerharda), Georg Braulik czy Rudolph Pesch.

Trzeba przyznać, iż jest to niezwykle interesująca wizja, którą Lohfink zaczyna od pytania, po co Bogu potrzebny był Naród Wybrany? (*Wozu Gott ein eigenes Volk braucht*, s. 13–70). Monumentalny, być może miejscami nazbyt patetyczny obraz stworzenia i jego Stworzyciela, ukazuje Go jako Boga, który obdarzając człowieka wolnością, ryzykuje historię grzechu. Czytając interpretację historii grzechu, na przykładzie budowy wieży Babel (Rdz 11,1–9), napotykamy pojęcie, które może uzyskać miano słowa-kłucza teologii Lohfinka. Chodzi o pojęcie miasta, które jest szczytem dla pewnej formy społeczeństwa (s. 38). Klamra, którą Lohfink spina historię zbawienia, sięga od zuchwałej próby zbudowania sprawiedliwego społeczeństwa bez Boga (wieża Babel), aż po Nowe Jeruzalem z Apokalipsy Janowej, symbolizujące społeczeństwo, które będzie oparte na Bogu i będzie Jego darem (Ap 21). Ta wizja prowadzi Lohfinka do wniosku, iż doświadczenie zbawienia

potrzebuje odpowiedniej konstelacji kilku warunków: odpowiedniego miejsca, odpowiedniego czasu i odpowiednich osób. Miejsce to stwarza Bóg, rozpoczynając swe dzieło bardzo skromnie, od wyprowadzenia jednego człowieka z jego rodziny (Abrama) ze starego, opartego na przemocy, modelu społeczeństwa i doprowadzenia do powstania Izraela (s. 52). Od razu jednak Lohfink zaznacza, iż nie chodzi tu wcale o Izraela dla niego samego. Chodzi o cały świat i jego zbawienie. Bóg wybiera Izrael nie tyle spośród wszystkich narodów, ale ze względu na wszystkie inne narody.

W drugim rozdziale Lohfink analizuje cechy charakterystyczne dla Izraela jako ludu, wybranego przez Boga (*Kennzeichen Israels*, s. 71–152). Już na początku tego rozdziału czytelnik napotyka inne słowo-klucz teologii Lohfinka, mianowicie słowo zgromadzenie. Zdaniem Lohfinka, słowo gromadzić (hebr. qbs) ma w księgach prorockich rangę soteriologicznego *terminus technicus*. Bóg gromadzi swój lud po każdym rozproszeniu, aby uczynić zeń nowe społeczeństwo, oparte na pojednaniu. Jednocześnie jednak to społeczeństwo jest inne, niż otaczające go społeczne systemy. Jest *społeczeństwem bez państwa*, wypełniającym niejako lukę w innych, opartych na przemocy społeczeństwach. Izrael żyje początkowo w ramach rodzin i klanów, jest społeczeństwem akefaliczym (bez silnej władzy centralnej), posiada za to silną świadomość więzi, łączącej pokolenia oraz wspólny etos, ukazujący, *czego nie czyni się w Izraelu* (s. 78). To nowe społeczeństwo opiera się na porządku, zawartym w prawie (Tora). Lohfink zwraca tu uwagę na problem chrześcijańskiej recepcji Tory. Ponieważ recepcja ta opierała się często na wielkiej wybiórczości i pryncypialnym traktowaniu Starego Prawa jako „przestarzałego prawa”, doprowadzała do skrzywienia perspektywy i niezrozumienia treści, jak również zamiaru Tory, jakim było właśnie kształtowanie nowego społeczeństwa. W tym dowartościowaniu Starego Testamentu Lohfink nie jest odosobniony. Nie tylko teologowie, jak np. Erich Zenger¹, wołają mówić raczej o „Pierwszym”, niż o „Starym” Testamencie, lecz również wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, jak i gesty i wypowiedzi Jana Pawła II w ostatnim czasie, zdają się dowartościowywać Izrael i jego teologiczną tradycję. Do zapoznanych wymiarów Tory Lohfink zalicza jej troskę nie tylko o wnętrze człowieka, ale także niejako o „materię”, o całe środowisko ludzkiego życia. Również podkreślenie czasów świętych, świąt i zgromadzeń świątecznych, począwszy od szabatu aż po lata jubileuszowe, pozwala Izraelowi ciągle na nowo zdać sobie sprawę z własnej identyczności, być sobą, czyli być takim, jakim go widzi i pragnie Bóg. I wreszcie Tora dąży nie tylko do wychowania pojedynczych sprawiedliwych ludzi, lecz ma na celu sprawiedliwe społeczeństwo. Ten cel zachowuje ona również wobec faktu, iż Jezus w swojej autorytatywnej wykładni Tory, postawił ją niejako na nowym gruncie (s. 104–110). Historia Izraela jest jednak, jak podkreśla Lohfink, również historią buntu i powracających upadków, pragnieniem powrotu do starych struktur społecznych i starych bogów. Sedno grzechu Izraela Lohfink charakteryzuje jako pragnienie wykorzystania Boga i religii dla usankcjonowania własnych modeli społeczeństwa (jak to ma i miało miejsce we wszystkich religiach ościennych), zamiast pytania o Boży model społeczeństwa i Jego wolę. Historia Izraela odzwierciedla, według Lohfinka, nie tyle linearyny rozwój od bardzo prymitywnych do bardziej zorganizowanych społeczności, lecz jest historią poszukiwania właściwego modelu społeczeństwa, właściwej formy ludu Bożego (s. 136–152). Relacjonując historię tych poszukiwań od dobrowolnej wspólnoty pokoleń, bez zewnętrznego przymusu, czyli bez własnego króla (*Stämmegesellschaft*), poprzez eksperyment z państwem (*Staat*), który kończy się katastrofą i niewolą zarówno Państwa Północnego (722 r.), jak i Południowego (586 r.), poprzez formę istnienia jako wspólnota zgromadzona wokół świątyni (*Tempelgemeinde*), Lohfink kreuje niejako alternatywą, w stosunku do dotychczasowych modeli, historię Izraela. Czwartą i ostateczną formą istnienia Ludu Bożego stał

¹ Zob. E. Z e n g e r, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1991; też N. L o h f i n k, *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension*, Freiburg – Basel – Wien 1987.

ię, po zniszczeniu świątyni w r. 70, związek wspólnot synagogałnych. Właśnie ten model wspólnoty nazywa Lohfink najbardziej doniosłym i brzemiennym w skutkach odkryciem, dokonanym przez Izrael. Synagoga była nie tylko miejscem modlitwy, ale również miejscem, w którym kształtowało się życie społeczne, gdzie rozwiązywano kwestie sporne, karmiono ubogich, uczono, a nawet gdzie znajdowała się łaźnia i miejsce noclegowe dla będących w podróży współwyznawców (s. 148). Lohfink bardzo wyraźnie odróżnia pojęcie „stowarzyszenia” czy „klubu” od pojęcia „społeczności” czy „społeczeństwa”. Synagoga, zdaniem Lohfinka, obejmuje całość życia jej członków, a nie zajmuje się jedynie małą jego częścią. Synagoga nie chce zastępować państwa, przeciwnie, uznaje je i modli się za rządzącymi. Ale nie jest również jedynie *societas in cordibus*, lecz wspólnotą, która stanowi małą społeczność i tym samym staje się *politicum*. Taka forma życia stała się też podstawą egzystencji wspólnot chrześcijańskich.

Refleksja nad historią Izraela nie jest jednak celem rozważań Lohfinka, a raczej szerokim tłem, na którym może on ostatecznie sformułować odpowiedź na tytułowe pytanie książki. Lohfink widzi, bowiem dzieło Jezusa jako swoistą kontynuację i dopełnienie tego poszukiwania społeczeństwa, jakie pragnie mieć Bóg. Tym właśnie społeczeństwem ma się stać Kościół (*Jesus und die Figur der Zwölf*, s. 153–250). Poszukując kryterium, według którego są ułożone księgi Nowego Testamentu (nie chodzi tu o wiek ich powstania, lecz o ideę, stojącą za kompozycją całości), Lohfink dochodzi do wniosku, iż tak, jak w Starym Testamencie teksty pojawiające się po Księdze Powtórzonego Prawa są swego rodzaju komentarzem do Tory, tak i w Nowym Testamencie bazę stanowią Ewangelie, opisujące nauczanie i życie Jezusa, jego śmierć i zmartwychwstanie, a następujące po nich księgi są jakby komentarzem do tej bazy. Centrum nauczania Jezusa stanowi Dobra Nowina o tym, iż Bóg jest zdecydowany ostatecznie objawić swoje Królestwo i objąć panowanie, przy czym pojęcie *basileia* nie może być traktowane abstrakcyjnie. Jezus ustanawia Dwunastu jako realny znak, początek i centrum wzrostu odnowionego Izraela. To właśnie ponowne zgromadzenie Izraela, aby stał się wreszcie tym, czym zawsze już miał być, jest pierwszym celem działalności Jezusa. Dopiero wtedy, gdy pojedynczy ludzie, którzy dadzą wiarę przepowiadaniu Jezusa, będą gotowi do exodusu z ich starego modelu życia i do zgromadzenia się wokół Jezusa w nowej społeczności, w nowej rodzinie”, nadejście Królestwa Bożego stanie się widoczną rzeczywistością, bo nie przychodzi ono jako abstrakcyjna nauka, jako czysta idea, lecz jako konkretna osoba, osoba Jezusa Chrystusa. Głoszenie Królestwa nie ma nic wspólnego jedynie z pocieszaniem, wskazującym na możliwość zbawienia po drugiej stronie historii, lecz ma na celu również konkretną sprawiedliwość międzyludzką, która pojawia się tam, gdzie ludzie już tu, na ziemi, rozpoczynają żyć według reguł Królestwa, tworząc nową społeczność. Kościół pierwotny, jak go przedstawiają Dzieje Apostolskie, był wspólnotą, w której wypełniła się wreszcie Tora (Pwt 8,9): *Nikt z nich nie cierpiał niedostatku* (Dz 4,34). Wszystkie znaki, jakie czynił Jezus, miały na celu konkretne ustanowienie „nowej rodziny”. Są one jakby nowym aktem stworzenia, ustanawiającym Królowanie Boga, mające mieć swe przedłużenie w działaniu ludzi przezeń ogarniętych. Nie są one, więc jedynie demonstracją mocy, lecz początkiem nowego sposobu życia, który leży u podstaw nowego modelu społeczeństwa. W tym nowym społeczeństwie są różne rodzaje powołania, inne dla kręgu Dwunastu, inne dla kręgu uczniów, inne dla ludu, przyjmującego naukę Jezusa. Wszystkie one jednak tworzą razem „nową rodzinę” i są powołane do tego, aby być całością (s. 210). Podkreślając wagę tej jedności, Lohfink stawia tu zaskakującą dla wielu tezę: urząd apostołski, sprawowany najpierw przez Dwunastu, należy niejako do „genetycznej informacji” Kościoła. Jego wielkość, ale też jego upadek, związane były zawsze z odrodzeniem lub zaniedbaniem tego urzędu. Apostolska wspólnota życia została zobrazowana plastycznie podczas ostatniej wieczerzy. Połamany chleb i wino są nie tylko profetyczną antycypacją śmierci Jezusa, ale swego rodzaju „aktem erekcyjnym” odnowionego Izraela (paralelnie do wydarzeń z Wj 24,4–11). Na winę Izraela, która kondensuje się

niejako w śmierci Jezusa, Bóg odpowiada nie odebraniem Izraelowi jego wybrania, ale obdarowaniem go nowym Życiem (s. 243). W ten sposób Bóg przerywa łańcuch zła, który uosabia się również w niesprawiedliwych strukturach społecznych. W śmierci Jezusa Bóg ofiaruje światu „miejsce”, w którym grzech i jego skutki mogą być przewyżczone.

Nie dziwi, iż centralnym pojęciem w ostatnim, czwartym rozdziale, analizującym cechy charakterystyczne Kościoła, (*Kennzeichen der Kirche*, s. 251–380) jest również pojęcie wspólnoty. Izrael otrzymuje nowe imię: *ekklesia* (zebranie, zgromadzenie). Również na początku tego ludu stoi doświadczenie wyjścia ze starego społeczeństwa i do zjednoczenia wszystkich płaszczyzn życia w nową społeczność. Lohfink jednak stanowczo sprzeciwia się taniej antyinstytucjonalnej czy anarchistycznej romantyce, (w czym tak bardzo odróżnia się na tle wielu tego typu opracowań) i stwierdza, iż Kościół pierwotny nie był, jak się często twierdzi, formą komunizmu. Jednak kształt życia wspólnotowego zapewniał każdemu z jego członków zabezpieczenie jego potrzeb. Właśnie ta cecha Kościoła w pierwszych wiekach stanowiła przekonywające świadectwo dla antycznego świata. Jak żywotna była ta tradycja „nowej rodziny”, rozumianej jako alternatywne układy społeczne, świadczy fakt, iż właśnie na czas, gdy Kościół tę tradycję zaniedbał, stając się oficjalnie popieranym Kościołem państwowym, przypada rozkwit życia monastycznego i zakonnego, pielęgnującego tradycję „nowej rodziny”. Jak Kościół pierwszych wieków dbał o swoją identyczność? Lohfink twierdzi, iż także tutaj podstawowym pojęciem jest pojęcie zgromadzenia. Właśnie ciągle odnawiające się zgromadzenie wspólnoty, które jest znakiem wspólnoty życia i w którym dokonuje się wspólne poszukiwanie woli Bożej, było i pozostaje warunkiem jej żywotności. Zgromadzenie wspólnoty, to według Lohfinka, miejsce, gdzie kult zbiega się z życiem i gdzie pojednanie przestaje być pustym słowem (s. 289). Tu ujawnia się „kolektywna pamięć Kościoła”, która gwarantuje wierność Temu, który jako pierwszy na nowo zgromadził Lud Boży.

W odróżnieniu od niektórych poglądów protestanckich, Lohfink nie idealizuje na tyle Kościoła pierwszych wieków, aby cała dalsza historia ujawniała się jedynie jako historia utraty pierwotnej świeżości. Kościół zdecydował się drugi raz przeprowadzić eksperyment z modelem egzystencji jako państwo lub w ścisłym związku z państwem (*Staatskirche*). Być może, jak zauważa Lohfink, było to niezbędne, aby Kościół nie stał się sektą, która wystarcza sama sobie i zapomina, że Bogu nie chodzi o nią samą, ale że z jej pomocą ma być zbawiony świat. To właśnie do zbawienia świata Bogu potrzebny jest Kościół. Jednak właśnie dzisiaj Kościół otrzymuje nową szansę, aby na nowo uzyskać taki kształt, jaki miał mieć od początku w zamiarze Boga. W całej książce Lohfink unika konsekwentnie, w odniesieniu do swego modelu Kościoła, pojęcia „społeczeństwo kontrastowe” (*Kontrastgesellschaft*), chociaż właśnie to pojęcie przewija się jak refren w jego poprzednich publikacjach². Być może czyni to pod wpływem ostrej krytyki, z jaką jego koncepcja Kościoła, jako społeczeństwa kontrastowego spotkała się w kręgach teologicznych. Mimo stawianych mu zarzutów swego rodzaju ekleziologicznego integryzmu czy nawet totalitaryzmu, Lohfink nie rezygnuje jednak wcale ze swojej wizji Kościoła³.

Przysłowiową kropką nad „i” jest dołączony do tekstu książki ostatni rozdział, rekapitułujący osobiste doświadczenia Lohfinka. Autor z dystansem patrzy również na niektóre swoje wcześniejsze wypowiedzi, odnoszące się do Kościoła, jego decyzji i jego Urzędu Nauczycielskiego. To osobiste wyznanie na pewno nie przysporzy mu sympatii w gronie teologów, stawiających siebie w opozycji wobec Kościoła i podkreślających swoją niezależność i niczym nie skrepowaną wolność własnych badań. Lohfink jednak zdaje się wcale o to

² Zob. G. L o h f i n k, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, Freiburg – Basel – Wien⁹ 1991; T e n z e, *Wem gilt die Bergpredigt? Zur Glaubwürdigkeit der Christen*, Freiburg – Basel – Wien 1988.

³ Dość wspomnieć tutaj chociażby artykuł D. S e e b e r a, *Kontrastgesellschaft*, *HerKor* 38: 1984, nr 2, s. 49–51 (replika braci Lohfinków w: *HerKor* 38:1984, nr 3, s. 189–192).

nie dbać. Z każdej strony książki przebija coś w rodzaju „zapału neofity”, który zastępuje nierzadko chłodny i nie angażujący się ton badacza. Lohfink nie przedstawia tu wyników jakichś abstrakcyjnych badań, ale rzeczywistość, którą żyje i która go niezmiennie fascynuje. Znakomity warsztat i wykorzystanie najnowszych badań z zakresu egzegezy historyczno-krytycznej nie pozwala jednak na to, aby odmówić jego rozważaniom powagi naukowej. Mimo tej naukowej solidności, książkę czyta się jednym tchem, również wtedy, gdy czytelnik dysponuje tylko ogólną wiedzą teologiczną.

Wobec wielu zarzutów, iż jego koncepcja odnowy Kościoła, oparta na modelu wspólnot nowotestamentalnych, jest nierealna i nie została do dzisiaj zrealizowana, Lohfink zdaje się mieć tylko jedną odpowiedź (i tak też kończy się zasadniczy tekst książki): „Dzisiaj wszystko dopiero się zaczyna!”

Ks. Marian Machinek MSF

Géry Prouvost, *Saint Thomas d'Aquin et les thomismes. Essai sur l'histoire des thomismes*, Paris 1996.

Mimo znacznego udziału współczesnej filozofii francuskiej dla odnowy zainteresowań św. Tomaszem z Akwinu, by wspomnieć jedynie dzieło Jacques'a Maritain, Etienne Gilsona czy ojca Marie-Dominique Chenu OP, to wpływ ten nie zaowocował równie donośnym przedłużeniem tych badań wśród młodszego pokolenia filozofów. Chciałoby się powiedzieć, że nastąpił, w pewien sposób naturalny proces regresu, gdy po „wielkich” przychodzi okres zastoju, swoisty odpoczynek intelektualny. Z drugiej strony, myśl tomistyczna nie była przecież nigdy nurtem dominującym w całości francuskiego krajobrazu filozoficznego, gdzie jeszcze w okresie międzywojennym obowiązywał niepisany zakaz zajmowania się „scholastyką”, wydany przez pozytywistyczny przesąd (V. Cousin). Owszem, istniały tradycyjne periodyki filozoficzne, które kojarzono z myślą tomistyczną, nie brakowało myślicieli przyznających się do, jak to określano, katolicyzmu intelektualnego, w sumie jednak wiązanie się filozofów z tomizmem nie należało do częstych zjawisk. Również współcześnie, najbardziej znani filozofujący chrześcijanie, tacy chociażby jak Claude Bruaire, Rémy Brague, a nade wszystko Jean-Luc Marion dystansują się od niego w sposób wyraźny. Z tym większym zainteresowaniem należy śledzić każdy ślad powrotu do myśli Tomaszowej, która, jak powiedzieliśmy, nigdy nie była dominująca, ale przecież zawsze obecna. Géry Prouvost należy do młodszego pokolenia filozofów francuskich nawiązujących do tej tradycji i jego najnowsza pozycja książkowa jest tego potwierdzeniem. Urodzony w 1964 r. ma już za sobą *Catholicité de l'intelligence métaphysique* wydaną w wydawnictwie Téqui w 1991 r. oraz redakcję listów Maritaina z Gilsonem z lat 1923–1971, która ukazała się w zasłużonej oficynie J. Vrin. Dał się też poznać z kilku artykułów zamieszczonych w „Revue Thomiste”, gdzie interesująco analizował współczesne interpretacje Tomaszowej próby godzenia porządku wiary i rozumu w nawiązaniu do hermeneutyki Paula Ricoeura.

Najnowsza pozycja Prouvosta *Saint Thomas d'Aquin et les thomismes. Essai sur l'histoire des thomismes* (Św. Tomasz a tomizmy) stoi na przedłużeniu wcześniejszych poszukiwań. Współczesne poszukiwanie ciągłości i różnic intelektualnych między oryginalnym tekstem Tomasza z Akwinu i jego licznymi następcami zostało zainspirowane przede wszystkim badaniami wspomnianego już Etienne Gilsona. Ten podjęty przez Prouvosta tok badawczy jest o tyle interesujący, że nie całkiem obcy polskim filozofom skupionym wokół „lubelskiej szkółki filozoficznej”. S. Swieżawski, M.A. Krapiec, L. Kuc oraz niezależnie od nich Z. Włodek, W. Seńko, twórczo i w znacznej części samodzielnie od gilsonowskiego

ślądu, kontynuowali studia nad rozwojem myśli tomistycznej, skupiając się na wybranych zagadnieniach metafizyczno-antropologicznych. Prouvost wspomina zresztą szkołę lubelską, nazywając ją nieco na wyrost *fenomenologizującą* (s. 13) i aż szkoda, że w dalszych analizach nie nawiązuje do jej dokonań. Usprawiedliwieniem tego braku nie może być bariera językowa dlatego, że pewna część jej dorobku naukowego została opublikowana we francuskiej wersji translacyjnej.

Książka Prouvosta składa się z pięciu podstawowych części, do których w aneksie dołączono nie wydane dotychczas listy A.D. Sertillanges'a do J. Maritaina. I tak, pierwszy rozdział omawia „tomistyczną relację filozofii z teologią” tak, jak była ona interpretowana wśród różnych komentatorów. Specyficzne związki zachodzące między rozumem a wiarą nie są typowe jedynie dla myśli tomistycznej, lecz istniały od momentu spotkania chrześcijaństwa z grecką mądrością. Szczególna rola w ich intelektualnym zbliżeniu przypada św. Augustynowi i jego projektowi budowy filozofii chrześcijańskiej. Ale jak tego dokonać, by z jednej strony stosować solidny warsztat myślenia filozoficznego oraz pozostać wiernym tradycji i wierze katolickiej. Nie bez słuszności ten kluczowy problemat nazywa Prouvost fundamentalną ambiwalentnością, dwuznacznością filozofii tomistycznej (s. 19 n.). Jego zdaniem doczekała się ona dwóch opozycyjnych rozwiązań. Pierwsze starało się łączyć wiarę i rozum, drugie natomiast podkreślało ich wzajemną separację. Sprawa nie jest prosta, gdyż również pierwszy typ interpretacji akcentował niezależność porządku rozumu od wiary, które to komponenty spotykały się jednak ze sobą nawzajem w ramach schematu metodologicznego, gdzie niektóre prawdy wiary przewyższały zdolności poznawcze rozumu, inne mogły być osiągalne przy współpracy intelektu. Choć francuski filozof nie przywołuje wprost, to w powyższych uwagach pobrzmiewają echa gilsonowskiej dystynkcji, zastosowanej w *Tomizmie* na to, co „objawione” i „objawialne”. Wyraźne ślady tej harmonizującej koncepcji odnaleźć można w metodzie ekspozycji obu „Summ”, gdzie w centrum sytuuje się kwestię Boga, a jednocześnie autonomiczna analiza stworzenia wznosi się i spotyka z jego Stwórcą. Prouvost analizuje obecność tej komplementarnej tendencji objaśniającej w trzech zagadnieniach: w drogach na istnienie Boga, w koncepcji teologii oraz przy okazji opisu imion Bożych.

Przy zastosowaniu modelu separacji filozofii z teologią (s. 21 n.) zmuszeni jesteśmy zmodyfikować interpretację tych trzech zagadnień. Już przy pierwszym, drogach na istnienie Boga, sugerując się daleko posuniętą autonomią badań mamy prawo spytać, jakiego Boga dowodzi Tomasz w swoich filozoficznych konkluzjach, i jak się On ma do Boga Objawienia, misterium Trójcy Świętej? Podobnie w pojęciu teologii zaznacza się różnica między jej arystotelesowskim rozumieniem a chrześcijańską *doctrina sacra*, czerpiącej z tekstu natchnionego. Historycznie rzecz biorąc obie interpretacje, komplementarna i separatystyczna, zawsze spierały się ze sobą, przenosząc swoje argumenty na współczesne dyskusje wewnątrztomistyczne, co najbardziej spektakularny wyraz uzyskało w konflikcie między Pierre Mandonnetem a Etienne Gilsonem. Warto przypomnieć, że ten ostatni zawsze bronił „teologicznej” interpretacji Tomasza jako prawdy historycznej, przy czym twierdził też, że inne tomizmy są możliwe, lecz nigdy nie będą zgodne z oryginalnymi intencjami Doktora Anielskiego. Prouvost sympatyzując z tym punktem widzenia (s. 43), bardzo celnie dostrzega ciągłość sporu, który przeniósł się na szkołę z Louvain, od kardynała Merciera przez J. Gredta po najbardziej opozycyjnego wobec Gilsona Franza van Steenberghe. Tym bardziej, że w filozofii przyrody belgijski uniwersytet starał się być bardziej otwarty na nauki empiryczno-przyrodnicze i tym samym inaczej ustawiano tam neutralność rozumu wobec swego teologicznego partnera. I w tym miejscu brakuje w studium Prouvosta choć przybliżonej konfrontacji z dokonaniem „lubelskiej szkoły filozoficznej”, która wypracowała swoistą dla siebie metodologię metafizyki (S. Kamiński, M.A. Krapiec), wyjaśniając przy tym relacje, jakie zachodzą między nauką, filozofią i religią.

Drugi rozdział porusza zagadnienie ontoteologii i jej relacji do tomizmu. Po wstępnych wyjaśnieniach historyczno-terminologicznych ontoteologia została zdefiniowana jako postać teologii twierdzącej, że istnienie Boga możliwe jest do uzasadnienia na poziomie rozważań pojęciowych przed uprzednim doświadczeniem. Takie jej znaczenie pojawiło się u Kanta i zdaniem Prouvosta Heideggerowskiej krytyki ontoteologii nie da się zrozumieć bez nowożytnego wpływu ontologii Ch. Wolffa na samego Kanta, a nawet wcześniejszych dokonań Dunska Szkota i Suareza (s. 61 n.). Następnie dokonuje on bardzo udanego rozróżnienia na dwa typy ontologii, by zobaczyć, które z nich i w jakim znaczeniu można zastosować do metafizyki tomistycznej, a właściwie do jej krytyki. Jeśli rzeczywiście przyjmie się prawdziwość tezy Heideggera o tym, że ontoteologia oznacza zamknięcie myślenia filozoficznego, które zmuszone jest zatrzymać swój intelektualny marsz ku prawdzie bycia, redukując go do lokalnej idei Boga, to rzeczywiście miejsce Bytu Absolutnego staje się metafizycznie podejrzane. Jednakże takie rozumienie trudno zastosować na terenie tomistycznej teologii filozoficznej, gdyż Bóg nie jest tam finalną konkluzją myślenia racjonalnego, pojawiając się bardziej w postaci koniecznego postulatu niż zobiektywizowanego przedmiotu. Bóg jest przede wszystkim źródłem istnienia bytu oraz jego przyczyną, o której wiemy mniej o tyle, o ile przybliżamy się do tajemnicy Jego istnienia. Jest więc inaczej, niż sugerują to tomistyczni oponenti twierdzący, że tomiści „wiedzą” wszystko o Bogu. Metafizyka oparta o „esse” więcej wie o bycie niż o jego Boskim źródle. Jeśli więc metafizykę tomistyczną można zaliczyć do ontoteologii, to jedynie pod tym warunkiem, że cały tok argumentacyjny skupi się wokół istnienia — „esse”, lecz wtedy wytraca się jego pokantowskie znaczenie. W jednym ze swych artykułów zamieszczonych w „Revue Thomiste” zwracał na to uwagę Yve Floucat, który jednakowoż nie został przywołany przez Prouvosta.

Trzecia część książki analizuje konflikt interpretacyjny skupiony wokół „pytania o byt”. Autor celnie uchwycił i zaprezentował historyczny kontekst metafizycznych sporów o właściwą interpretację „esse” — aktu istnienia jako elementu źródłowego dla bytowania bytu. Uchwycenie lub zapomnienie tej fundamentalnej kwestii leży u źródła narastającego napięcia między metafizyką a ontologią. Proces przechylania się myśli filozoficznej w stronę ontologii rozumianej jako poznawcza esencjalizacja bytu przygotowywał nową metodologię, która stała u podstaw filozofii nowożytnej i współczesnych kłopotów filozofii chrześcijańskiej. Źródła tej tendencji znajdują się w teoriach metafizycznych i cały ciąg kontrowersji Prouvost ustawia w opozycyjne pary tomistów: Tomasz Sutton i Idzi Rzymianin, Kajetan i Banez, Suarez traktowany jest samodzielnie, gdyż dokonał on ostatecznego odizolowania teologii od ontologii oraz Gilson i współcześni tomiści (zwłaszcza Maritain, Garrigou-Lagrange i Maréchal). Tak, więc, metafizyczne nieporozumienia rozpoczęły się wśród spadkobierców Tomaszowego dzieła niemal równocześnie ze śmiercią jego twórcy. Należy sądzić, że wybór Suttona nie jest przypadkowy, gdyż — jak zauważa Prouvost — był on prawdopodobnie bezpośrednim słuchaczem wykładów św. Tomasza na Uniwersytecie Paryskim, podczas których przejął on podstawowy kanon jego metafizyki. Ponadto jako jeden z pierwszych zwolenników tej myśli, zmuszony był ją konfrontować z zarzutami wytoczonymi przez biskupa Stefana Tempiera. Można wręcz powiedzieć, że Sutton symbolizuje historyczne przejście od osobistego nauczania Tomasza do jego tomistycznych komentatorów. Francuski filozof skupił swoje analizy na przedstawieniu ewolucji w poglądach Suttona, gdzie początkowe wahanie w kwestii złożenia bytu z istoty i istnienia zostaje przekroczone pełną zgodą na klasyczne rozwiązanie Tomasza. Wyrażana przy tym opozycja wobec Henryka z Gandawy z jego teorią preegzystującej „możliwej do zaistnienia istoty”, sprowadza się w rezultacie do odrzucenia silnych wówczas w Anglii wpływów augustynizmu. Inaczej potoczyły się sprawy z Idzim Rzymianinem, który — co znakomicie uchwycił cytowany Courtine — używając zbliżonej terminologii językowej, dla obrony

teologii zarzucił metafizykę na rzecz ontologii ogólnej, zmniejszając znaczenie teologii filozoficznej (s. 83–84). I chyba ta konsekwentna postawa intelektualna, nastawiona na wyakcentowanie roli akt istnienia, stawia Suttona wśród tych, którzy właściwie zasymilowali metafizyczne intuicje Doktora Anielskiego. Dalszy ciąg tomistycznych polemik zaprezentowany na przykładzie Kajetana i Baneza grawitował wokół powyższej problematyki, gdzie zrozumienie niezastępowalnego miejsca „esse” w bycie słusznie przyjmowano jako punkt krytyczny, pozwalający na zachowanie pełnej prawdy o Tomaszowej teologii, jak i filozofii.

Niejasności terminologiczne wokół metafizycznych dystynkcji wpływały na kształtowanie się różnych „tomizmów” nie zawsze zgodnych z oryginalnymi tekstami Tomasza. Ich współczesne egzemplifikacje odnajduje Prouvost w spornych komentarzach dokonanych przez Cornelio Fabro i Etienne Gilsona. Ten ostatni wielokrotnie zwracał uwagę na potrzebę stosowania odpowiedniej translacji terminów łacińskich dla języka francuskiego, odnalezienia swobodnego słownika bytu, który wprowadziłby ostre rozróżnienie między aktem istnienia, bytem a istotą. Bynajmniej nie chodzi tu jedynie o zawłości semantyczne, lecz o używanie poprawnych formuł, które odzwierciedlałyby prawdę o samym bycie. W tym względzie to właśnie Banez miał większe wyczucie dla Tomaszowych intuicji, podając adekwatne określenie dla rzeczywistości bytu, co stało się w pewien sposób sformułowaniem klasycznym dla tomizmu (s. 99).

W części poświęconej Suarezowi, można wywnioskować, że jego oddziaływanie było dwutorowe. Nie tylko w radykalny sposób zmodyfikował on Tomaszową strukturę bytu, lecz również czynnie wpłynął na kształtowanie się filozofii nowożytnej przez bezpośrednie oddziaływanie na myśl Kartezjusza, jak również Ch. Wolffa. Przede wszystkim dokonał metodologicznego zwrotu związanego z wstępnym ustaleniem kolejności stopni poznania. Układ wiedzy rozpoczynał się od konstrukcji ogólnego, formalnego pojęcia bytu jako możliwego, przed pytaniem o jego rzeczywiste istnienie lub nieistnienie. Przesunięcie akcentu na studium pojęć o bycie wykreowało dziedzinę metafizyki ogólnej, czyli ontologii nawet, gdy sam Suarez nie znał jeszcze tego określenia. Zapowiadany w tytule rozdział ontologii od teologii polegał na tym, że Bytem najwyższym zaczęto zajmować się jeszcze przed analizą bytu rzeczywistego, a wręcz przygotowywano moment oderwania rozważań o Bogu od analizy realnie istniejącej rzeczywistości.

Współczesne spory wokół „problemu bytu” zogniskowane na osobie i dziele Etienne Gilsona przedłużają linie podziału zarysowane w dziejach myśli tomistycznej. Różnice wynikają z rozwoju filozofii, nowego języka, którym posługują się adwersarze, a ten przecież zależny jest bezpośrednio od inspiracji filozoficznych. Prouvost celnie dostrzegł podobieństwo sporu Maritaina z Gilsonem do wcześniejszej konfrontacji Kajetana z Banezem. Natomiast pewnym brakiem wydaje się nieobecność, choćby krótkiej wzmianki, dotyczącej przypuszczalnych wpływów Bergsona na autora *Humanizmu integralnego*. Prouvost skłania się ku Gilsonowi twierzącemu, że akceptacja poznawcza istnienia — *esse* nie może wynikać z jakiegokolwiek formy poznania conceptualnego, nawet jeżeli miałyby to być jakaś postać „intuicji bytu”. Uznanie rzeczywistości bytu nie wynika nie nigdy z intensyfikacji poznania intuicyjnego, lecz jest rezultatem sądu stwierdzającego, że coś jest (s. 108). Problem powtarza się w sporze Gilsona z Garrigou-Lagrangem, i choć ten ostatni wyraża go w sformułowaniu „pierwszych zasad poznania”, to dla autora *Tomizmu* zasady te wynikają z pierwszych zasad bytu. Epistemologiczna reguła tożsamości bytu wyrażona jest lepiej przez identyczność istnienia, które uwyrażnia się przez konfrontację bytu z nieistnieniem. Z kolei, Maréchal uosabia zdecydowany sceptycyzm a nawet wyraźną niechęć Gilsona wobec usiłowań zbudowania, jak to formułuje Prouvost, kartezjańskiego lub kantowskiego tomizmu (s. 117 n.). Epistemologiczna próba przejścia od tego, co możliwe przez to, co pomyślane do tego, co realne jest pogłębieniem dominacji ontologii z zapomnieniem metafizyki. Nurt transcendentalny jest, wątpliwą pod względem skuteczności, formą wkroczenia do nurtu ontologicznego przez jego krytykę.

Piąty rozdział zajmujący się „typologią tomistycznych metafizyk bytu” należy chyba do najślabszych w książce. Podstawowe niedomaganie bierze się stąd, że autorowi nie udało się znaleźć właściwego klucza metodologicznego, który pozwolił by przeprowadzić klarowny rozbiór między różnymi metafizykami tomistycznymi. Co prawda, podaje on schemat wypracowany przez B. Montagnes’a z jego *La doctrine de l’analogie de l’être d’après saint Thomas d’Aquin* (s. 125), lecz zgodnie z tytułem rozdziału należałoby się spodziewać ukazania różnic metafizycznych, dotykających rzeczywiście teorii bytu jako bytu. Tymczasem mieszają się tam elementy doniosłe filozoficznie, lecz mimo wszystko drugorzędne wobec fundamentalnej kwestii bytu. Zagadnienia analogii, partycypacji, przyczynowości wydaje się istotne z punktu widzenia budowy ogólnej teorii metafizycznej, natomiast nie dotyczą samego serca metafizycznych sporów, skupionych wokół pytania: dzięki, jakiemu elementowi w bycie jest on naprawdę czymś realnie istniejącym? Co prawda w analizach Prouvosta przewija się problem „esse” jako pilotujący zarówno tomistyczną teologię filozoficzną, jak i metafizykę to jednak włożony w objaśniający komentarz, zdaje się wytracać swoją metafizyczną moc i doniosłość. Być może należałoby pozostać w ramach rozróżnień gilsonowskich, uwyrażnionych przez polskich tomistów, dostrzegających dwa podejścia do bytu: powiązane z metafizykami esencjalnymi bądź zorientowane na jej odmianę egzystencjalną. Schemat ten można stosować zarówno do historii metafizyki zachodniej, jak również do dziejów interpretacyjnych metafizyki Tomaszowej, która przecież jest jej nieusuwalną częścią składową.

Bardziej interesujący charakter posiada ostatni, szósty rozdział analizujący związki między „apofatyzmem i ontoteologią”. Ciekawość ta zbiega się, bowiem ze współczesnym nasileniem zainteresowań teologią negatywną oraz zakresem jej stosowania do filozoficzno-teologicznej refleksji nad tajemnicą Boga. Już na wstępie Prouvost rozpoczyna swoje rozważania na potwierdzeniu zasadniczego napięcia między, jak je nazywa, nurtem metafizycznym a ontologicznym, które obecne są w filozofii chrześcijańskiej, rozkładając się innymi akcentami na myśli tomistycznej oraz na kierunkach inspirujących się tradycją neoplatońską. O ile pierwsza, metafizyczna tendencja skupia swoje poszukiwania na problematyce bytu jako medium prowadzącym ku poznaniu Boga, o tyle drugi akcentuje prymat refleksji pojęciowej nad ideą Jednego lub Dobra. Tradycja metafizyczna wiąże teoretyczny status „logos” z poziomem bytowym, czym ryzykuje oskarżenie o spopularyzowane przez Heideggera, ontoteologiczne nadużycie. Z kolei, ontologizm ustawia się poza oddziaływaniem medialnej funkcji „logos”, uważając, że boskie źródło rzeczywistości znajduje się poza bytem, chroniąc się w *mgłę niepoznanego* (s. 135). Mimo że otwarcie drogi ontologiczno-mistycznej przydziela się nieodmiennie Platonowi to pełna realizacja jego intuicji nastąpiła u Dionizego Areopagity. Autor *Imion Bożych* sytuuje się bardziej w nurcie myśli neoplatońskiej niż filozofii chrześcijańskiej, jeśli zważy się, że imię Chrystusa zostaje przywołane w całym jego dziele jedynie sześć razy. Rozważania przeprowadzone w ramach jego koncepcji teologii negatywnej sytuują się zdecydowanie poza płaszczyzną metafizyczną w znaczeniu klasycznym. Co prawda byt jest właściwą przestrzenią królowania rozumu to jednak promień światła pada na świat spoza bytu, dlatego należy przekroczyć rozważania nad jego istotą jako źródłem bytowania i poznania. Wśród wielu konsekwencji tego zerwania Prouvost podkreśla obniżenie poznawczej wartości zasady przyczynowości, która nie może już dłużej opierać się o analizę związku międzybytowego, odwołującego się do swoistości istnienia elementów pochodnych i koniecznych w bycie jako drogi umożliwiającej ujęcie styku między Bogiem a światem. Następuje przesunięcie rozważań teistycznych na poziom analogii niezupełnej (*l’analogie déficiente*), gdzie jednakowoż traci się regułę metafizycznej proporcjonalności, na której możliwym byłoby wydanie twierdzeń orzekających o Bogu, cóż, bowiem może łączyć doskonałą Jedność ze zróżnicowaniem rzeczy. Pozostaje jedynie droga przybliżonego porównania wzniosłości Jednego, który rzeczywiście i jedynie „jest” z realnie istniejącą rzeczywistością tracącą wobec Niego swoją oczywistość istnienia.

Pozostaje droga negacji cech i przymiotów w bycie złożonym, by wznosić się mozolnie ku ukrytej prawdzie Dobra.

Uwagi powyższe są o tyle newralgiczne, że nurt tomistyczny wiązał się nieodmiennie z poszukiwaniami metafizycznymi, co sprawiało, że w dalszej i bliższej przeszłości oskarżany był o epistemologiczną pychę, która prowadziła do zbyt dalekiej ingerencji rozumu ludzkiego w tajemnicę Boga. Aby sprawdzić trafność podnoszonych zarzutów Prouvost rozróżnia dwa typy teologii apofatycznej. Pierwszy powiązany z tradycją platońską, tak żywo uobecniony w *Imionach Bożych* Dionizego, który bardzo znacząco odcisnął swoje piętno na dalszym rozwoju teologii chrześcijańskiej oraz apofatyzm swoisty dla myśli tomistycznej. I w tym fragmencie widać przenikliwość francuskiego filozofa, który nie kryje, że Tomasz obficie cytuje Dionizego, jak zauważa skrupulatnie 1800 razy w całym swoim dziele, to jednak nadaje zupełnie nowe znaczenie teologii negatywnej. Stwierdza się rzecz zdawałoby się całkowicie oczywistą, że również Dobro nie mogłoby się pojawić w poznaniu pojęciowym, jeśli nie zakładałoby istnienia porządku metafizycznego, gdyż byt znajduje się przed przyczyną (s. 141). Boskie przymioty takie, jak dobroć, mądrość, jedność nie stanowią natury Boga lecz określają cechy, które wynikają ze specyfiki Jego istnienia. Stąd, zanim zdecydujemy się na użycie narzędzi poznania negatywnego należy skorzystać z szansy, jaką przynosi afirmacja *totum esse* Boga. Byt Boży jest tożsamy z najwyższym Dobrem, lecz Jego bezpośredni ogląd typu pozaprzyczynowego będzie możliwy dopiero w chwili „wizji błogosławionych” zarezerwowanej zbawionym. Jak zauważa Prouvost, Tomasz twierdzi po prostu, że możliwość nazywania Boga opiera się zawsze o analizę Jego dzieł, czyli skutków przyczynowych Jego istnieniem. Znakomitym przykładem tej tendencji interpretacyjnej, zbieżnej zresztą z intuicjami teologii wschodniej, jest Tomaszowa interpretacja tetragramu, gdzie metafizyczna głębia *Esse Purum* Boga zostaje ściśle powiązany z objawieniem w tekście świętym Imienia Bożego — „Jestem, który Jestem”. Prouvost nie rozwija wątku tzw. *Metafizyki Księgi Wyjścia*, choć z wielu względów należy go uważać za centralny moment w heurystycznym procesie odkrycia teorii aktu istnienia, co w efekcie stało się podstawą dla Tomaszowego zaufania w możliwość pogodzenia pierwszego artykułu teologicznej wiary z ostatecznym punktem dojścia filozoficznych poszukiwań. W tym sensie trudno zgodzić się z postulatami domagającymi się opuszczenia płaszczyzn metafizycznej tak, by umieścić *Boga poza bytem* (J.-L. Marion). Przyjmując Byt Boży jako *Ipssum Esse* jesteśmy w stanie wyprowadzić z Istniejącego wszystkie Jego przymioty łącząc poznawcze drogi eminencji, negacji oraz przyczynowości. Apofatyzm tomizmu opiera się więc na metafizyce aktu istnienia, który w przypadku Boga nie posiada żadnego innego bytu dla metafizycznego porównania i wtedy dopiero należy uważnie postępować z wydaniem twierdzeń orzekających, by nie zagubić kontemplacji Istniejącego.

W swych konkluzjach, zebranych w oddzielnej części (s. 165–175) Prouvost stara się pokazać związki i rozbieżności między genezą filozofii współczesnej a systemem scholastycznym. Kartezjański przełom idący ku conceptualizacji bytu i przemianie metafizyki w ontologię, tak dobrze przygotowany przez Dunsza Szkota, Suareza, Wolffa prowadził do systematycznej destrukcji rozważań metafizycznych, czego efektem finalnym stało się postmodernistyczne przesilenie filozofii nie zajmującej się już „niczym” ważnym. Odejście od metafizyki pozbawiło filozofię przedmiotu badań. Również wpływ neoplatońskiego apofatyizmu, prymatu negatywności epistemologicznej na filozofię współczesną usunął w cień pytanie o istnienie Tego, który znajduje się poza światem — bytem. W tym kontekście powrót do metafizyki, który dla jednych jest już spóźniony a dla innych niemożliwy do wykonania, może się wydać apelem zaprzeczającym logice rozwojowej filozofii współczesnej. Jak zauważa Prouvost tym trudniej jest być dzisiaj tomistą, to trudne zadanie, prawdziwa sztuka filozoficznego bycia uczniem Tomasza. Jednocześnie jakiegokolwiek odejście interpretacyjne od jego oryginalnych tekstów w stronę autorskich interpretacji

ryzykuje „ojcობójstwo”. Każdy komentarz nie trzymający się Tomaszowych zasad neguje wartość tomistycznej metafizyki nawet, gdy deklaruje się wierność tej tradycji.

W sumie więc, w swej części historyczno-filozoficznej książka Prouvosta nie dostarcza wielu nowych przesłanek, które nakazywałyby konieczność przemodelowania dotychczasowych ustaleń odnoszących się do dziejów myśli tomistycznej, natomiast zdecydowanym walorem jego propozycji jest umiejętne konfrontacja dziejów myśli tomistycznej z jej współczesną kondycją, wskazanie na ciągłość i podobieństwa między niektórymi sporami wśród dawnych i współczesnych uczniów Tomasza, jak również próba zbliżenia problematyki filozoficznej żywej dla tradycji tomistycznej z aktualnymi poszukiwaniami filozofii. Dla wszystkich, którzy interesują się intelektualną spuścizną św. Tomasza z Akwinu książka Gery Prouvosta będzie znakomitym wprowadzeniem do dyskusji wewnątrz-tomistycznych, jakie przebiegały zwłaszcza w obszarze języka francuskiego oraz stanowi przykład otwartego stylu filozofowania z pozycji tomisty, dla którego pytania filozoficzne mają dzieje dłuższe niż aktualne mody i sezony kulturowe.

Ks. Zdzisław Kunicki

Mieczysław A. Krąpiec, *Filozofia co wyjaśnia? Rozumieć rzeczywistość świata i człowieka*, Warszawa 1997.

Postać i filozoficzne dokonania polskiego dominikanina Mieczysława A. Krąpca są zarazem znane i nieznane. Nieobce przede wszystkim dla tych, którzy swoją filozoficzną edukację odebrali na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Lublinie, gdzie od prawie pięćdziesięciu lat Ojciec Profesor naucza metafizyki, czyniąc to zarazem wytrwale, cierpliwie jak i wykazując się nietuzinkowym dowcipem dydaktycznym, zresztą oczekiwany przez liczne audytorium jego wykładów. To stałe przywiązanie biograficzne i intelektualne do tego samego ośrodka akademickiego sprawiło, że dla nie uprzedzonych obserwatorów powojennych dziejów filozofii w Polsce nazwisko Krąpca kojarzy się nieodmiennie z odrębnym nurtem rodzimej filozofii określanym mianem „lubelskiej szkoły filozoficznej”, której jest on reprezentatywnym przedstawicielem i zarazem jednym z czołowych współzałożycieli. Jego propozycja filozoficzna powinna pozostawać bliską tym, którzy interesują się dziejami metafizyki, zwłaszcza zależnościami oraz różnicami między koncepcją bytu u Arystotelesa i Tomasza z Akwinu oraz egzystencjalną wersją Tomaszowej metafizyki. W szerszym wymiarze twórczość Krąpca dotyka problematyki filozofii klasycznej, gdzie niebagatelną rolę odgrywają spory o kształt samych podstaw myślenia filozoficznego na przestrzeni całych dziejów filozofii europejskiej, które zarysowane są w opozycjach: monizm — pluralizm, idealizm — realizm, egzystencjalne i esencjonalne ujęcia bytu. To są chyba najbardziej czytelne wektory usprawiedliwiające konieczność zapoznania się z dziełem lubelskiego filozofa.

Natomiast, granica poznania jego dokonań kończy się tam, gdzie genezy myślenia filozoficznego upatruje się w nowożytnym zwrocie symbolizowanym postacią Kartezjusza, w Kantowskim krytycyzmie, czy we współczesnych odmianach wieszczania końca metafizyki, czy filozofii w ogóle. Te ostatnie postulaty są — jak diagnozuje Krąpiec — dalekimi skutkami pozbawienia myślenia filozoficznego styku z realnością bytu, bez czego dość łatwo zamienić problem metafizyczny w konwencje i gry. Nie spotka się więc wielu chętnych lektorów autora reprezentującego filozofię klasyczną w tych środowiskach, gdzie ogłoszony koniec metafizyki przyjęto jako właściwy początek poszukiwań filozoficznych. Na podobne trudności natkną się ci, którzy ograniczą lekturę lubelskiego badacza do wydania etykiety „tomista” przesądzającego z góry o „skansenowym” charakterze tej filozofii. Do tej grupy

dochodzą jeszcze uprzedzeni, dla których same nazwisko lub określenie inspiracji filozoficznych stanowią dostateczną podstawę dla wymazania kogoś z listy myślicieli poważnych. Nie chodzi zresztą o osobowy kontekst filozofowania, lecz o poruszane zagadnienia, umiejętność stawiania pytań oraz poszukiwanie proporcjonalnych do nich odpowiedzi. Im głębiej metafizycznie pytamy, tym większa nadzieja na poznawczą konfrontację z tajemnicą bytu.

Filozofia co wyjaśnia to jedna z ostatnich publikacji Mieczysława A. Krąpca wydana w nowej serii Biblioteki Filozofii Realistycznej nastawionej na rozpowszechnianie dokonań „lubelskiej szkoły filozoficznej”. Trudno oczywiście mówić o możliwości szerokiej popularyzacji filozofii, gdyż z samej swej natury wymaga wysiłku intelektualnego i zbyt daleko idące próby upowszechniania zwykle ryzykują rozmycie jej doniosłości. Sam Krąpiec, choć często odwołuje się do poznania zdroworozsądkowego nie należy przecież do myślicieli łatwo przyswajalnych. No właśnie, jak w książce o wydźwięku filozoficznym a nie będącej kolejnym ogólnym wstępem do filozofii pogodzić te dwa, zdawałoby się wykluczające wzajemnie, style filozofowania. Z jednej strony przybliżyć istotność myślenia filozoficznego, z drugiej uniknąć publicystycznych uproszczeń. Odpowiednie wyważenie akcentów wydaje się jeszcze trudniejsze w przypadku pozycji dotyczącej problematyki metafizycznej lub stanowiącej wprowadzanie do jej podstawowych zagadnień. Tym razem otrzymaliśmy znakomicie przygotowaną proporcję obu elementów. Mówiąc żartobliwie, ci czytelnicy, którzy utknęli w nieprzebranych gąszczach monumentalnych i zarazem najbardziej reprezentatywnych dla Krąpca dzieł: *Metafizyka*, *Struktura bytu*, *Realizm ludzkiego poznania*, *Teoria analogii bytu* czy *Język i świat realny* otrzymują do rąk znakomite kompendium wiedzy syntetyzującej jego dotychczasowe badania.

Wcześniej wspomnieliśmy o zależności metafizycznej odpowiedzi od wyboru przedmiotu filozoficznej refleksji. Punkt wyjścia orientuje dalsze poszukiwania i rozwiązanie tego oddziaływającego na siebie układu odniesień należy traktować jako metafizyczną podstawę filozofii. Jej ranga jest wyraźnie podkreślona w schemacie książki. Pierwsza jej część zatytułowana „Rzeczywistość wymuszająca pytania” od razu wskazuje na źródła (przedmiot) filozoficznych badań. Nieprzypadkowo określa się Krąpca jako realistycznego maksymalistę, dla którego źródłowym przedmiotem dociekań pozostaje realnie istniejący świat, otaczająca nas rzeczywistość dana w całym swym bogactwie oraz bezpośredniej obecności. Natomiast druga część omawianej książki złożona z siedmiu rozdziałów została spięta wspólnym tytułem „Filozoficzne odpowiedzi”. Są one konsekwencją odpowiedniego zarysowania przedmiotu oraz rudymentarnych pytań ku niemu skierowanych. W tym fragmencie odnajdujemy potwierdzenie wcześniejszych ustaleń związanych z egzystencjalną wersją tomizmu, które ulegają wzbogaceniu argumentacyjnemu o historyczny opis etapów i następstw odchodzenia filozofii europejskiej od rozwiązań realistycznych.

„Rzeczywistość wymuszająca pytania” ustala nie tylko porządek badawczy, lecz pozostaje odzwierciedleniem metafizycznego priorytetu bytu nad poznaniem. Krąpiec potwierdza w tym miejscu skuteczność poznania, które czerpie swoje treści z żywiołu bytu. Rewaloryzacja spontaniczności poznawczej i uznanie jej medialnej przejrzystości na rzeczywistość ma w swym zamierzeniu uchronić filozofię od ograniczenia jej badań do podmiotowych warunków umożliwiających ludzkie poznanie. Realizacji tego zamierzenia służy przyjęcie naturalnego nastawienia człowieka na świat, zdroworozsądkowe skierowania podmiotu na istnienie. Krąpiec nie rozbudowuje samej teorii zdrowego rozsądku podkreślając, że akceptacja istnienia „czegoś” na zewnątrz podmiotu posiada charakter przedrefleksyjny i pierwotny. W całości kształcie ludzkiej wiedzy taki właśnie rodzaj gromadzenia informacji stosowany jest zarówno w potocznej praktyce ludzkiej orientacji w świecie, jak również zakłada się go w poznaniu krytycznym, stosowanym modelowo w procesie tworzenia wiedzy naukowotwórczej. Nabycie wiedzy o świecie ujawnia się w postaci treści poznawczych wymuszonych przez realnie istniejący porządek bytowy. W drugim etapie dokonuje się proces ich rozumienia. Priorytet istnienia ujawnia się przede wszystkim

w spontanicznym, nie budzącym wątpliwości, akcie zgody na fakt, iż to, co poznajemy rzeczywiście „jest”. W następnym etapie formułowane jest niemniej naturalna kwestia dotycząca natury istniejącej rzeczy. Te dwa podstawowe pytania pojawiają się w postaci przedznakowej, gdyż nie jesteśmy w stanie wytworzyć znaku istnienia (s. 21). Kwestie semiotyczne i ich udział w poznaniu metafizycznym zostały mocno zaakcentowane we wstępie do całej książki, co znaczyłoby, że nie są one banalizowane, z drugiej strony poszukuje się dla nich właściwego miejsca w całości procedury poznawczej konfrontacji z istniejącą rzeczywistością. Poznanie jest wyrażone znakowo, w bogatym zresztą systemie relacji, jest to jednak konsekwencja styku z przedmiotem — bytem. Lubelski filozof zarysowuje w ten sposób opozycję między postawą realistyczną a idealistyczną choć, co trzeba podkreślić, czyni to mniej polemicznie niż w innych miejscach, nie używając wprost powyższych formuł. Faktem pozostaje jednak ogromne znaczenie wyboru przedmiotu filozoficznych dociekań: akceptacja istnienia — bytu albo koncentracja badań na jego znakowym odbiciu. Wybór drugiej możliwości powoduje, że filozofia ogranicza się do refleksji typu świadomościowego, wyprowadza swój przedmiot z myśli — idei, rozbudowuje analizy lingwistyczne, czy też sprawdza formalno-logiczną poprawność zastosowanych argumentacji i rozumowań. Doceniając niezaprzeczną wartość tych zabiegów nietrudno też dostrzec ich metafizyczną niewystarczalność. To z pewnością dlatego nie ulegają zbytniemu rozbudowaniu językowe aspekty bytu będące teoretycznym przygotowaniem do jego ujęcia, gdyż istniałaby obawa, że prędzej czy później zostałyby on uwikłany w semantykę traktowaną jako właściwy przedmiot filozoficznych zainteresowań. W tekście Krapca daje się zresztą zauważyć pewien niepokój o zbytnią dominację struktury językowej nad rzeczywistością, do której relacyjnie się odnosi. Oprócz związków wewnątrzjęzykowych trzeba też dostrzec ich do-rzeczowe odniesienia. Przykładem redukcyjnego traktowania języka był strukturalizm Lévi-Straussa, który pozbawił go intencjonalnego odnoszenia do przedmiotu sprawiając w efekcie, że przestał on być traktowany jako własność podmiotu. Krótko mówiąc, pozbawienie języka intencjonalnego nastawienia na byt dokonuje jego autonomizacji jako zamkniętej i samowystarczalnej dziedziny badań. Zatrzymanie języka w obrębie jego wewnętrznych relacji, które dodatkowo posiadają charakter bądź zdeterminowany jakąś uniwersalną gramatyką bądź też są jedynie umownym systemem znakowej komunikacji ryzykuje zapoznaniem kluczowej roli poznania intelektualnego. W nastawieniu metafizycznym następuje zawsze interioryzacja treści bytu odbitych od jego istnienia, co zawiera się w formule „coś jest” i „jest jakies”.

Po wstępnym ustaleniu, czym jest przedmiot filozoficznych poszukiwań oraz ogólnym omówieniu metody jego poznania następuje określenie kanonu naczelnych pytań, które mają zarazem charakter wtórny wobec bytowania substancji a jednocześnie są kategoriami bytu, jego orzecznikami, co wskazywałoby na ich pierwotnie metafizyczne znaczenie. Krapiec pozostaje bliski intuicjom Arystotelesa, o czym zresztą sam wspomina (s. 64–65). W pierwszym rzędzie nie o pytania zresztą chodzi. Najważniejszą sprawą jest odnalezienie odpowiedzi o kluczowe „dla — czego bytu”, dzięki czemu on „jest”, ze względu na co byt istnieje i działa? Wskazanie na Istnienie Czyste jako ostateczną rację uniesprzeczniającą istnienie bytu złożonego, jak przystało na metafizyka, jest jedynie ogólnie zarysowane zostawiając dalsze rozwinięcie tematyki w ramach kompetencji teologii filozoficznej. Tak sformułowane zagadnienie jest sercem metafizyki realistycznej będąc obroną racjonalności bytu oraz poznawczych zdolności człowieka i trochę szkoda, że nie zostało bardziej wyróżnione w toku komentarzy nad kategoriami przysługującymi substancji. Być może nie jest to aż tak widoczna strata dla czytelników obeznanych z filozoficznymi propozycjami Krapca, choć ich metafizyczna doniosłość jest tak kapitalna, że z całą pewnością zasługiwałyby na odrębne potraktowanie.

Powyższe wątpliwości uzupełnione są w drugim fragmencie książki. „Filozoficzne odpowiedzi” stanowią próbę zmierzenia się z problematyką zarysowaną w pierwszej części. Krapiec pogłębia pytania o metafizyczną zasadę zasad, którą antyczni grecy sformułowali jako *arche* bytu. Chodzi o wskazanie na prąródło „wszystkiego”, które można by uznać za rdzeń bytu. Filozofia, zdaniem Krapca od swych greckich początków po Heideggera poszukuje w rzeczywistości realnej racji jej istnienia. Odnalezienie tego „początku” — *arche* jest w pewnym sensie metafizycznym a priori myślenia z tym, że siła tego aprioryzmu tkwi właśnie w bycie, a nie w uprzedzających go podmiotowych aktach poznawczych. Oczywiście, ukierunkowanie badawcze na przedmiot zgłasza każdy nurt filozoficzny i treść takiej właśnie deklaracji stanowi raczej źródło sporów, jakie zostały zarysowane w dziejach zachodniej metafizyki niż uspokajający punkt dojścia, gdzie rola poznawczej ciekawości zostałaby ograniczona do muzealnej troski o cenny eksponat. Bogactwo i niewyczerpalność bytu domaga się nieustannego do-pytania. I w tym miejscu spotykamy typowy dla środowiska lubelskiego styl filozofowania łączący wykład historyczny z systemowym. Ten swoisty historyzm polega na rozumiejącym przeglądzie ukształtowanych historycznie metafizycznych odpowiedzi. Dla Krapca dzieje metafizyki przypominają złożony organizm wzajemnie przenikających się idei, które łączy ta sama przestrzeń myślenia spirającego się z rzeczywistością. Tak określony obszar poszukiwań sprawia, że możemy dostrzec głębokie związki różnic i podobieństw między poszczególnymi próbami odpowiedzi. Jeszcze bardziej doniosłą rolę odgrywają intelektualne konsekwencje tych rozwiązań, które częstokroć przenoszą się na inne dziedziny kultury. Umiejętne uchwycenie powyższych zależności sprawia, że historia metafizyki jest swoistym „doświadczeniem bytu”, w którym ukryta jest jego ontyczna prawda. Chodzi po prostu o typowy dla środowiska lubelskiego historyzm, gdzie rozumiejąca interpretacja ukształtowanych historycznie prób rozwiązania tajemnicy bytu przetrada się w metodę filozofowania. Pokazanie i zrozumienie, w jaki sposób wyjaśniano byt, choć niekoniecznie łączące się z bezkrytyczną asymilacją poznawczą, pomaga zarówno w zarysowaniu jedności pola metafizycznych dociekań a poprzez dostrzeżone błędy lepiej orientuje badacza na bardziej klarowną prezentację właściwego stanowiska, bliższego ujęcia prawdy o realnych elementach konstytuujących bytowość bytu. Krapiec idzie tropem historyzmu ukazując grecką i w tym sensie również klasyczną genezę oraz źródłowe kształtowanie się „pytajności bytu”. Rekonstruując różne drogi poznawcze wskazuje on na początek filozoficznego zdziwienia czerpiącego swoje intuicje z naiwnego empiryzmu szkoły milezyjskiej, poprzez aprioryczny racjonalizm reprezentowany poglądami „ojca metafizyki” Parmenidesa po praktykę poznania fronetycznego zastosowaną w filozofii Heraklita. Dyferencje uformowane wokół metody poznawczego dotarcia do *arche* bytu kładły dominujący akcent na elementy zmienne lub stałe w jego wewnętrznej strukturze, co w żadnym wypadku nie mogło być satysfakcjonujące.

Wyjście z tak zarysowanej aporii domagały się rozwiązań syntetycznych, czego przykład znajdujemy w systemach filozoficznych Platona oraz Arystotelesa. Dla lubelskiego badacza, co poświadczają inne jego teksty, te dwa nurty metafizycznej odpowiedzi zarysowują kluczową opozycję, która będzie przebiegać poprzez dalsze losy filozofii Zachodniej. Ostrze problemu leży w metafizyce. W jej platońskim projekcie przeważają elementy kreacji intelektualnej, w której idealny wzorzec rzeczywistość stanowi całkowite a priori wobec jej realnych aspektów. Myśl dominuje nad bytem osadzając jego pierwowzór w konstrukcji idealizmu obiektywnego. Rozwiązanie Arystotelesa akcentowało wyraźną różnicę, jaka zachodziła między konkretnością i jednostkowością w porządku bytowania a ogólnym i koniecznym charakterem ujęć poznawczych, co łączyła konstrukcja poznania abstrakcyjnego. Wartościowe poznanie nie dotyczy więc ekskluzywnie świata idei, lecz czerpie swoją bytową genezę ze zmienności świata materialnego, osadza się w rzeczywistości widzialnej. Substancja jako byt wewnętrznie złożony jest właściwym przedmiotem metafizyki. Genialnym dopełnieniem tej koncepcji była egzystencjalna interpretacja bytu wypracowana przez

Tomasza z Akwinu, który — pierwszy w dziejach metafizyki — docenił istnieniowe momenty bytu. Nie bez pozytywnego wpływu na Tomaszowe odkrycie miała refleksja nad tetragramem, w czym Krapiec przychyłałby się ku koncepcji tzw. *Metafizyki Księgi Wyjścia* „choć — co trzeba przyznać — nie rozwija on zbyt szeroko tego wątku (s. 109–110). Wracając krótko do „arabskiego pośrednictwa” filozofii antycznej na myśl chrześcijańską, tak żywo obecne w nim usiłowanie wyprowadzenia istnienia z definicji bytu, z jego istoty (*quidditas*) nie powiodły się, gdyż nie sposób wywieść istnienia z analizy pojęcia, nawet, gdy w tym celu posłużymy się teorią hipostatycznych zależności. Awiceniańska teoria „natury trzeciej” jako właściwego przedmiotu metafizyki oddziałała na Dunsza Szkota. Warstwowa konstrukcja bytowa stawiająca na najwyższym poziomie *haecceitas* „to oto” pozostawiła nierozwiązanym zagadnienie istnienia bytu pogłębiając jedynie tendencję esencjalistyczną w filozofii Zachodniej. W tym samym nurcie refleksji należy ustawiać Suarezjańskie próby pojęciowej analizy bytu w jego treściach obiektywnych i subiektywnych. Priorytet nadany treściom wyprowadzonym z podmiotowego doświadczenia samego siebie pozwolił Kartezjuszowi, wybitnemu wychowankowi La Flèche, oprzeć rozważania metafizyczne o *cogito* wraz z treściami myśli dotyczącymi przedmiotu. Krapiec nieufny wobec rzeczywistych wartości nowożytnego przełomu nazywa tą próbę idealizmem subiektywnym będącym swoistą odmianą platonizmu. Problem „pomostu” między podmiotem a światem zewnętrznym zdominował rozwój filozofii nowożytnej oraz znaczny obszar filozofii współczesnej. Kreacyjna funkcja podmiotu zaakcentowana w kantyzmie oraz idealizm niemiecki to tylko odmiany różnych dróg wyjścia z tej samej aporii metafizycznego uzależnienia istnienia rzeczywistości od konstytuującej ją myśli. Krapiec kończy swoje analizy przywołaniem niektórych reprezentantów (Moore, Russell, Wittgenstein), wpływowej współcześnie, filozofii analitycznej, która pozostaje — w jego opinii — odmianą „nieudanego powrotu do świata realnego” przez medialność języka.

W sumie książka Krapca jest znakomitym wprowadzeniem w pewien typ metafizyki realistycznej wypracowanej w lubelskiej szkole filozoficznej. Trzeba dodać, że nie wnosi ona szczególnie nowych akcentów do znanych dotychczas rozwiązań a jej podstawowy walor polega na propedeutycznym stylu wykładu, który może sprawić łatwiejszą przyswajalność poznania metafizycznego wśród szerszego grona czytelników. W porównaniu z wcześniejszymi pracami lubelskiego filozofa daje się zauważyć wzmocnienie filozoficznego wpływu Dunsza Szkota na rozwój i kształt ponowożytnych metafizyk, gdzie do tej pory dostregał on przede wszystkim infiltrację kartezjanizmu.

W całej strukturze książki odnosi się wrażenie, że bardzo rozbudowane analizy zamieszczone w warstwie historycznej nie znajdują się w dobrej proporcji z rozwiązaniami systemowymi. Nie oznacza, że ich nie widać, natomiast ich wymieszanie w partiach historyczno-filozoficznych może sprawić trudności rozpoznawcze dla debiutującego czytelnika. Podobną niedogodność napotkamy, gdy zechcemy bliżej „zrozumieć rzeczywistość człowieka”, do czego zachęca nas autor w zapowiedzi umieszczonej w podtytule książki. Owszem, odnajdujemy wątki antropologiczne przy prezentacji Tomaszowej teorii bytu, rozwijają się w sposób pośredni w trakcie komentowania podmiotowego zwrotu filozofii nowożytnej. Wydaje się jednak, że refleksja nad wyjaśnieniem rzeczywistości świata znalazła się w nierównej proporcji z rozumieniem człowieka, co w sposób wyraźny sugerowano w części wstępnej.

W podsumowaniu, trudno nie polecić książki Krapca jako jednej z obowiązujących lektur dla studiujących filozofię. Oczywiście, można się z jego propozycją nie zgadzać wskazując na ograniczoną dialogiczność jego stylu filozofowania, zwłaszcza ze współczesnymi kierunkami filozoficznymi, możemy zarzucać radykalizm niektórych sformułowań, takich chociażby, jak zamknięcie filozofii Platona do formuły „genialnego mitu” (s. 80). Tym niemniej jest to poważna propozycja metafizyczna nawiązująca do nurtu arystotelesowsko-tomistycznego. Pozwala to umieścić Krapca na mapie powojennej filozofii polskiej na

pozycji wybitnego metafizyka dążącego do rehabilitacji klasycznych pytań filozoficznych, którymi zawsze myśl ludzka będzie się inspirować i niepokoić, a do których powinna nieustannie powracać. Bez odwołania się do nich trudno będzie utrzymać doniosłość poznania filozoficznego. Albowiem bez istnienia bytu, prawdy, dobra i piękna wszystko można zamienić na erudycyjną grę znaków pozbawionych głębokiego metafizycznego znaczenia. W tym sensie trudno nie zgodzić się z podstawową intencją badawczą przewijającą się przez całe dzieło Krapca, gdzie obecne jest filozoficzne zdziwienie pierwotnością bytu oraz zachwyt nad jego niezmiernym wprost bogactwem.

Ks. Zdzisław Kunicki

Richard J. Devine, *Good care, painful choices. Medical ethics for ordinary people*. Paulist Press, New York, Mahwah 1996, ss. 242.

W różnych dziedzinach życia społecznego, w postępowaniu moralnym, w dziedzinie nauk humanistycznych o literaturze, w filozofii, a nawet w teologii zauważalny jest relatywizm, który opanowuje coraz szersze dziedziny ludzkiego poznania. To „ja” i moje subiektywne widzenie, moje subiektywne rozumienie we współczesnej mowie jawi się jako kryterium prawdy. Znika miara samej rzeczy poznawanej, a akcentuje się zasadniczo subiektywność poznania. Św. Tomasz mówił, że nie jest ważne, kto co powiedział o rzeczy, ale ważne jest, jak się mają rzeczy same w sobie. Nacisk na subiektywizm odrywający od rzeczywistości, głoszenie niepoznawalności rzeczy samych w sobie a jedynie przeżywanie wrażeń o świecie, umacniają relatywizm w dziedzinie poznania i wypływającego z poznania działania moralnego. W tej osnowie teorii ludzkiego poznania wyrasta książka Richarda J. Devina, członka zgromadzenia św. Wincentego a Paulo, doświadczonego w dziedzinie etyki medycznej wykładowcy uniwersyteckiego, poruszająca zagadnienia etyki medycznej skierowanej do zwykłych ludzi.

Media w ostatnich latach podnoszą dylematy etyki medycznej: dzieci z próbki, zastępcze matki, problemy z zapłodnieniem, inżynieria genetyczna, transplantacja organów, AIDS, chęć życia w ciężkiej chorobie, decyzja zakończenia życia, lekarские asystowanie samobójcy. Autor w sposób prawdziwie zrozumiały dla przeciętnego czytelnika analizuje powyższe zagadnienia. Wprowadza do klucza poznania moralności w medycynie.

Książka stanowi zwartą całość, składając się z pięciu części. W pierwszej autor wprowadza w podstawowe zagadnienia mające wpływ na wymiar etyczny, a więc koncepcję osoby ludzkiej, moralne aspekty czynu ludzkiego oraz zagadnienie sumienia. W dalszej części poruszone są problemy związane z początkiem życia, a mianowicie zapłodnienie *in vitro*, aborcja oraz problem upośledzenia u noworodków. Genetyka, transplantacja ludzkich narządów, HIV/AIDS to kwestie poruszane w trzeciej części książki. W następnej kolejności można znaleźć pomoc w odpowiedzi na pytania dotyczące ostatnich etapów życia człowieka, takich jak inwazyjne leczenie i eutanazja. Książkę kończą konkluzje o generalnym i socjalno-medycznym wymiarze związanym z prawem pacjenta do informacji na temat swojego zdrowia i podejmowanych działań medycznych oraz społecznej aprobacie dla systemu opieki zdrowotnej i prowadzonych reform.

Refleksje autora posiadają dobrą podstawę medyczną, prawną, socjologiczno-kulturową, teologiczną oraz etyczną. Podbudowa ta wzmacnia w sposób znaczący argumentacyjność przedstawianych wywodów, co w konsekwencji prowadzi do właściwych wyborów moralnych. Etyka medyczna dla każdego lub *vademecum* etyki medycznej, jak można określić recenzowaną publikację w sposób wysoce zadowolający spełnia zadanie dotarcia do najszerzego kręgu odbiorców. Książka Richarda J. Devine'a może mieć duży wpływ na

poszerzającą się grupę ludzi czerpiących swoją wiedzę na tematy etyki w medycynie jedynie w oparciu o środki masowego przekazu. Studenci, grupy dyskusyjne, duszpasterze, kapelani szpitalni, służby zdrowia, profesjonalści w dziedzinie opieki medycznej znajdują w powyższej publikacji dobry przewodnik do współczesnych pytań etyki medycznej.

Ks. Mirosław Kalinowski

G. Blen, M. Kofler, K. O'Connor, Handbook for Ministers of Care. Liturgy Training Pub. Chicago 1997, ss. 89.

Podstawowe zasady działalności duszpasterskiej mające swoje podstawy w Objawieniu i tradycji chrześcijańskiej posiadają walor stałości i niezmienności. Realizacja duszpasterstwa warunkowana jest jednak czynnikami miejsca i czasu, w efekcie czego duszpasterstwo w każdym okresie ma wiele problemów i otwartych pytań. Dotyczy to zarówno praktycznej działalności Kościoła w ogóle, funkcji podstawowych, jak i duszpasterstwa zwyczajnego, nadzwyczajnego, specjalnego i specjalistycznego. Podstawą teologiczną duszpasterstwa jest odwieczny zamysł Boga nawiązania osobowego kontaktu ze wszystkimi ludźmi prowadzącego do proklamowania orędzia zbawienia przyniesionego przez Jezusa Chrystusa.

Posługa pasterska wśród osób chorych, w podeszłym wieku, umierających oraz osieroczonych obecna była zawsze w posłannictwie Kościoła. Sposób jej realizacji związany był z warunkami miejsca i czasu, w których on funkcjonował. Posługa Kościoła w społeczeństwie pluralistycznym stawia przed duszpasterstwem nowe wymagania. W okresie postindustrialnym końca dwudziestego wieku znacznie poszerza się krąg ludzi chorych, starszych, umierających wyrażających pragnienie stałego asystowania pastoralnego nie tylko poprzez życie sakramentalne, ale również poprzez posługę towarzyszenia w trudnych etapach życia człowieka. Równocześnie ze wzrostem tożsamości religijnej u wielu wiernych, budzi się coraz większe zainteresowanie posługą pastoralną wśród ludzi świeckich. Wydaje się, że nieocenioną pomoc w tym zakresie dają członkowie małych grup religijnych oraz między innymi takie inicjatywy jak zespoły charytatywne, członkowie zespołów hospicyjnych. W polskim społeczeństwie istnieje duża wrażliwość społeczna na potrzeby osób w szczególnej sytuacji życiowej.

Recenzowana publikacja w tytule określona została jako podręcznik dla osób służących pomoc pastoralną i za przedmiot swojej refleksji podejmuje zagadnienie posługi wśród osób chorych, w podeszłym wieku, umierających oraz osieroczonych. Uważna lektura wskazuje na duży walor poznawczy i praktyczny. Pierwszy związany jest z przedstawieniem teologicznych podstaw choroby i cierpienia. Autorzy jednak ograniczają się do przedstawienia tylko teologii biblijnej, nie uwzględniając w ogóle nauki Kościoła współczesnego. Brakuje, więc w sposób istotny wskazań nauczania kościelnego opartego na fundamencie Soboru Watykańskiego II. Wydaje się, że autorzy mieszkając w kraju zróżnicowanym wyznaniowo jakim są Stany Zjednoczone, pragnęli uniknąć odniesień znamionujących wyraźnie Kościół rzymskokatolicki. Mimo, że dwóch współautorów przynależą do zgromadzeń zakonnych, na próżno szukać identyfikacji z Kościołem powszechnym i jego współczesnym nauczaniem.

Znacznie więcej satysfakcji dla czytelnika dostarcza strona praktyczna przedstawianej książki. Nie można oprzeć się wrażeniu, że autorzy posiadają bardzo duże doświadczenie w posłudze pastoralnej. Długie lata w służbie człowiekowi cierpiącemu sprawiają, że formułowane zasady i reguły postępowania dają bardzo precyzyjne i cenne wskazania, zarówno dla przygotowujących się do posługi cierpiącym, jak i początkujących w posłudze miłości oraz posiadających już doświadczenie w opiece nad ludźmi chorymi, zaawan-sowanymi wiekiem, umierającymi, samotnymi i osieroczonymi. Autorzy opracowania zwięź-

le omawiają zagadnienia wiążące się z posługą wśród osób cierpiących. Z dużym wyczuciem i doświadczeniem przedstawione są zasady organizowania wizyty domowej, wizyty w szpitalu, w domu opieki społecznej, w hospicjum oraz przewodniczenie modlitwom.

Natomiast pewien niedosyt pozostawia problematyka zasad liturgicznych, dzielenie się Słowem Bożym, najczęstsze sytuacje i potencjane trudności, obecność rodziny chorej osoby oraz trudności z tym związane, osobiste życie posługujących wśród chorych i właściwe wartościowanie własnej posługi. Dużym ubogaceniem przedstawianej problematyki byłoby oparcie się na instrukcjach oraz innych licznych dokumentach Papieskiej Rady ds. Służby Zdrowia powołanej w 1985 roku Motu proprio *Dolentium Hominum*. Nauczanie papieskie również wiele miejsca poświęca obecności człowieka cierpiącego we współczesnym społeczeństwie i wspólnocie wierzących. W czasie każdej pielgrzymki do Kościołów partykularnych Jan Paweł II specjalne słowa kieruje do ludzi chorych, samotnych i umierających. Należałoby uwzględnić także liczne enuncjacje Kościoła rzymsko-katolickiego w USA, zarówno Episkopatu Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, jak również wystąpięń biskupów diecezjalnych. Uwzględnienie powyższego nauczania znacznie poszerzyłoby spectrum problemu obecności ludzi chorych, umierających, samotnych, cierpiących fizycznie i duchowo. Jeśli powyższe uwagi można odrzucić motywując to uniwersalnym przesłaniem publikacji, to jednak trudno uczynić to w odniesieniu do bardzo wybiórczego, zawężonego wykorzystania literatury przedmiotu. Gdyby obok tytułu umieszczono podtytuł np. Refleksje w oparciu o własne doświadczenia, Czytelnik nie miałby za złe, że Autorzy przedstawiają własny, niekoniecznie pełny, punkt widzenia dotyczący pastoralnej posługi wśród chorych, cierpiących, umierających, samotnych i osieroconych. Brak powyższego zastrzeżenia powoduje pewien wewnętrzny niedosyt.

Sumując należy stwierdzić, iż lektura powyższej publikacji spełnia swoje podstawowe zadanie, przygotowania nowych adeptów do posługi wśród osób cierpiących. Niektóre formy duszpasterstwa praktykowane na terenie Stanów Zjednoczonych można z powodzeniem adoptować do warunków polskich. Książka jest dobrą syntezą na temat roli i znaczenia obecności wspólnoty wierzących wśród potrzebujących ludzi oraz jej zadań w posłudze pastoralnej. Wiele skorzystają z niej pełniący posługę w szpitalach, domach opieki społecznej, hospicjach, odwiedzający chorych w domu, przygotowujący się do kapłaństwa oraz każdy człowiek pragnący poznać realia życia codziennego ludzi chorych, umierających, w podeszłym wieku i osieroconych po stracie najbliższych osób.

Ks. Mirosław Kalinowski

Harold G. Koenig, Andrew J. Weaver, Pastoral Care of Older Adults. Creative Pastoral Care and Counseling. Fortress Press, Minneapolis 1998, ss. 98.

Kończący się wiek nazywany bywa okresem starzenia się społeczeństw Europy i Ameryki Północnej. Wynika to z wielu przyczyn, między innymi z wydłużania się średniej lat życia człowieka, coraz lepszej opieki medycznej, z drugiej zaś strony propagowania modelu małej rodziny, najczęściej opartej na wzorze rodzice i jedno lub dwoje dzieci. Wiele społeczeństw utraciło harmonię demograficzną i coraz częściej pisze się nawet o załamaniu zasady prostej zastępowalności. Ma to swoje daleko idące skutki w płaszczyźnie socjalnej, gospodarczej i ekonomicznej. Mówią o tym politycy, ekonomiści, artyści, pedagodzy, nauczyciele, lekarze wprowadzając konieczne zmiany strukturalne. Powstaje coraz więcej wyspecjalizowanych organizacji, których przedmiotem oddziaływań są ludzie w zaawansowanym wieku. Gerontologia staje się coraz bardziej doceniana na uczelniach medycznych.

Ze względu na lepszą opiekę zdrowotną, krótszy tydzień pracy, szybszą możliwość przejścia na emeryturę czy rentę, wydłuża się znacznie długość życia przeciętnego Polaka. Gdy zważy się na niski przyrost naturalny w ostatnich latach, to można sądzić, że krąg ludzi starych w niedługim czasie będzie stanowić znaczną grupą w polskim społeczeństwie. Sytuacja ta powinna znaleźć odzwierciedlenie w refleksji teologiczno-pastoralnej, celem przygotowania dyrektyw i programów działania dla strategii duszpasterskiej Kościoła w Polsce. Pożądana jest, więc większa aktywność i adekwatność w działalności pastoralnej. W wielu wspólnotach wierzących ludzie w starszym wieku stanowią znaczną część parafian. Winno to obligować do bardziej przemyślanych i zaplanowanych działań adresowanych do parafian w podeszłym wieku.

Autorzy omawianej publikacji za cel swojej pracy przyjęli przedstawienie praktycznych informacji i pomocy dla duchownych oraz wszystkich osób zajmujących się posługą wobec ludzi starych. Notka o autorach wskazuje, że obaj posiadają zarówno praktyczne, jak i teoretyczne przygotowanie w powyższym temacie. Adresatem w zamyśle autorów są w szczególności osoby przygotowujące się do posługi pastoralnej, prowadzący pastoralne poradnictwo indywidualne, kapelani szpitalni oraz osoby świeckie pracujące z osobami w podeszłym wieku. H. Koenig i A. Weaver swoje refleksje naukowe oparli na bazie badań empirycznych, kwestionariusza ankiety socjologicznej skierowanej do osób zaangażowanych w pracę pastoralną wśród ludzi w podeszłym wieku. Pytania zaszeregowano do trzech grup problemowych: najczęstsze oczekiwania ludzi starszych w zakresie opieki duchowej, psychologicznej, socjalnej i medycznej; niedostatki i trudności w zakresie przygotowania do świadczenia pomocy w wyżej wymienionych obszarach; dziedziny wymagające większego dowartościowania w przygotowaniu do posługi wśród osób w podeszłym wieku.

Wprowadzająca część książki zwięźle i przystępnym językiem przedstawia zmiany jakie zachodzą w organizmie osób w podeszłym wieku. Omówienie przemian z punktu medycyny i psychologii dokonujących się z upływem lat w człowieku jest nieodzowne dla zrozumienia potrzeby i form opieki pastoralnej osób starych. Uświadamia to również co człowiek w podeszłym wieku może uczynić aby wzmocnić swoje siły fizyczne i duchowe. Autorzy sugerują pewne rozwiązania zarówno skierowane na wymiar somatyczny, jak i psychiczno-duchowy. *Kluczem do psychicznej i duchowej siły ludzi w podeszłym wieku są wierzenia religijne, przemyślenia i zasady wypływające z wiary w Boga* (s. 17). Natomiast aktywność społeczna, unikanie korzystania z alkoholu i silnych środków farmakologicznych oraz odpowiednia dieta to warunki do maksymalnego komfortu fizycznego. *Duchowy wzrost jest najbardziej efektywną drogą do podtrzymania zdrowia psychicznego i fizycznego oraz posiadania radości, wigoru, chęci do życia* (s. 21). Ludzki umysł ma znaczący wpływ na ciało a władze duchowe posiadają znaczący wpływ na ludzki umysł. W konsekwencji duchowy wzrost może przyczyniać się do wsparcia i podtrzymania fizycznego zdrowia osoby wraz z upływem lat.

Autorzy podają wiele danych statystycznych związanych z chorobami występującymi najczęściej wśród osób w jesieni życia. Zagroženiem dla osób w podeszłym wieku jest choroba Alzheimera, która niszczy sprawność mózgu człowieka ograniczając w ten sposób jego możliwości aż do śmierci włącznie. Wśród osób powyżej 65 roku życia zapada na nią w USA 5–10%, natomiast aż do 47% powyżej 85 roku życia (s. 25). Jest to znaczne wyzwanie dla rodzin chorych osób, ludzi pracujących wśród chorych w podeszłym wieku, całego systemu opieki publicznej oraz pastoralnej aktywności wspólnot wierzących. Autorzy słusznie zauważają, że opiekuni chorych, aby uniknąć syndromu wypalania się winni mieć możliwość przynajmniej dwóch popołudni wolnych od posługi choremu (s. 33). Na ten czas można skorzystać z pomocy członków różnych grup religijnych istniejących w ramach wspólnot parafialnych. Niezmiernie ważną sprawą jest organizowanie central opieki nad osobami chorymi w podeszłym wieku, aby wymieniać doświadczenia i wzajemnie się duchowo wspierać. Autorzy zamieszczają długą listę 26. programów służących wszechstron-

na pomocą człowiekowi staremu i choremu, poczynając od programu poradnictwa finansowego, sposobu odżywiania, systemu podatkowego, kończąc na programie dostarczania jedzenia do domu i domowej opiece medycznej. Równoległe do tych programów należy wymienić 16 bezpłatnych numerów telefonicznych funkcjonujących na terenie całych Stanów Zjednoczonych informujących o zakresie swoich usług. Część proponowanych usług opłacana jest przez władze stanowe, inne posiadają symboliczną opłatę, jeszcze inne są pełnopłatne przez osobę zamawiającą pomoc.

Trudnym zagadnieniem w opiece nad ludzi starymi i chorymi jest decyzja o umieszczeniu bliskiej osoby poza rodzinnym domem. Rodzi to stres i ból, zarówno dla człowieka w podeszłym wieku, jak i dla opiekującej się rodziny. Autorzy przedstawiają wiele sugestii związanych z odpowiednim wyborem miejsca dla osób w podeszłym wieku oraz rolę jaką ma do spełnienia pełniący posługę pastoralną w procesie uspokojenia sumienia osób nie mających obiektywnie możliwości samodzielnej troski o człowieka chorego w starszym wieku. (s. 43–51). Z zagadnieniem tym wiąże się bezpośrednio niepełnosprawność i zależność osób starszych od pomocy osób trzecich. Ma to swoje ścisłe korelacje z depresją, alkoholem i nadużywaniem środków farmakologicznych. Zależność jest rzeczą, przed którą starsi i chorzy ludzie odczuwają największy strach, gdyż nikt nie chce być ciężarem dla drugich. Czy jest czymś niezwykłym, że niektórzy wolą raczej umrzeć niż żyć resztę życia zależnym od innych w najbardziej podstawowych czynnościach? Czy budzi zdziwienie, że ktoś starszy próbuje uśmierzyć swoich ból zależności w alkoholu i tabletkach? — pytają Autorzy publikacji. Dają wiele cennych wskazówek jak znaleźć się w takiej sytuacji, jak pomóc (s. 53–58).

Co starszy człowiek może uczynić, aby czuć się osobą użyteczną i potrzebną dla społeczności? Jak pomóc osobie w podeszłym wieku odczuwającej samotność i odizolowanie od społeczności ludzkiej? W jaki sposób wiara człowieka wpływa na sposób przeżywania chronicznej choroby? Jak pomóc starszej osobie w depresji, wewnętrznym bólu, nękanej myślami samobójczymi, pełnej strachu i niepokoju? Co można zrobić, aby osobie w podeszłym wieku chorującej na raka lub będącej w terminalnym stadium choroby nowotworowej? Autorzy książki szukają odpowiedzi na te ważne pytania. Podają wiele trafnych sugestii, niektóre z nich są uwarunkowane specyfiką Stanów Zjednoczonych. Brakuje bezpośredniego odwołania do materiału empirycznego, przytaczania wypowiedzi respondentów co znacznie ożywiłoby prowadzone rozważania i wzmocniłoby argumentacyjność przedstawianych rozwiązań pastoralnych.

Książka jest ważnym krokiem w kierunku dowartościowania duszpasterstwa ludzi w podeszłym wieku w społeczeństwie pluralistycznym postindustrialnym. Chociaż wiele sytuacji i postulatów nie można wprost przenieść na grunt duszpasterstwa w Polsce to jednak powyższa publikacja może otworzyć oczy na problemy, które w niedalekiej perspektywie będą miały wpływ na działalność pastoralną Kościoła w Polsce. Lekturą omawianej książki powinni się szczególnie zainteresować wykładowcy teologii pastoralnej w Seminarjach Duchownych, kapelani szpitalni i hospicyjni oraz prezbiterzy parafialni.

Ks. Mirosław Kalinowski

Staś G a w r o Ń s k i, *Ochotnicy Miłości Bliźniego*, tłum. Bożena T o p o l s k a, Warszawa 1999, ss. 250.

Zapotrzebowanie na dobrowolną działalność społeczną, zwaną wolontariatem, jest we współczesnym świecie bardzo duże. Państwowe, strukturalnie zorganizowane instytucje nie obejmują wszystkich potrzebujących. Obraz nędzy, choroby, samotności rodzi w wielu

osobach pragnienie zaangażowania się w jakieś dzieło, które swym prospołecznym charakterem urzeczywistni podstawową potrzebę bycia dla innych. Do takich czytelników skierowana jest książka Stasia Gawrońskiego *Ochotnicy Miłości Bliźniego*, wydana w roku 1999 przez wydawnictwo *Więź*.

Autor urodzony w roku 1964 wywodzi się z polsko-włoskiej rodziny. Ukończył prawo na Uniwersytecie Rzymskim. Pracuje w Komitecie Organizacyjnym „Rzym 2000” oraz współpracuje ze Stowarzyszeniem Wolontariuszy, które niesie pomoc nieletnim w jednej z biedniejszych dzielnic Rzymu.

Książka składa się z pięciu rozdziałów, w tym ostatni jest aneksem do wydania polskiego: 1/ Przewodnik po wolontariacie, 2/ Wolontariat w różnych sektorach, 3/ Pierwszy raz, 4/ Inne możliwości, 5/ Aneks do polskiego wydania — autorstwa Jana Jakuba Wygnańskiego. Na początku zamieszczono dwa wprowadzenia: abp. Józefa Życińskiego i Gianfranko Bettina. Na końcu można znaleźć notę o autorze.

Pierwsza, krótka część przedstawia historię wolontariatu i jego definicję (ss. 19–29). Gawroński łączy moment wyartykułowania idei bezinteresownej i zorganizowanej pomocy z kongresem zorganizowanym przez *Caritas* w roku 1975. Określa to wydarzenie jako *punkt zwrotny w ruchu zaangażowania społecznego wobec najbardziej potrzebujących* (s. 24). Rewolucyjność podjętych postanowień polegała na przekroczeniu koncepcji działania jedynie zapewniającego opiekę i usługi potrzebującym, na rzecz usunięcia społecznych przyczyn niedostatku poprzez walkę z nierównościami ekonomicznymi i społecznymi. Wolontariat powstanie jako odpowiedź społeczeństwa na głos sumienia, które dotyka obszarów nędzy opuszczonych przez państwo. Solidarność społeczną próbują wprowadzać także inne organizacje (instytuty religijne, opiekunowie społeczni, fundacje, grupy samopomocy), jednak wolontariat jest dzisiaj filarem nośnym każdego społeczeństwa. Według autora książki promuje on następujące wartości: postawienie w centrum zainteresowań człowieka; zwrócenie uwagi na najbardziej potrzebujących; pobudzenie obywatelskiej odpowiedzialności za kształt życia społecznego; szacunek dla innych; promocja służby innym; bezinteresowność w działaniu (s. 26–27). W oparciu o te wartości realizowane są następujące zadania: 1/ stymulacja instytucji publicznej i aktywność na rzecz praw najsłabszych; 2/ wyprzedzenie działań państwa w dziedzinie pomocy w nagłych potrzebach; 3/ tworzenie nowej świadomości prospołecznej; 4/ integracja służby społecznej; 5/ ukazanie sensu człowieczeństwa w perspektywie służby. Zadania te są realizowane na terenie Włoch przez 9380 grup wolontariuszy, w których zaangażowanych jest 700 tys. osób. Ogółem poświęcają one 150 milionów godzin rocznie bezinteresownej pomocy bliźnim (s. 27). Średnio pracują 5 godzin tygodniowo. Statystyki przedstawione w tej części są świadectwem żywej odpowiedzi wielu osób na potrzebę pomocy. Stanowią też argument za podjęciem tego tematu w sposób systematyczny.

Drugi rozdział *Wolontariat w różnych sektorach* stanowi najobszerniejszą część książki (ss. 31–196). Autor przedstawia w nim poszczególne, bardzo konkretne zakresy działania wolontariatu. Są to: chorzy na AIDS, alkoholicy, bezpośrednie otoczenie — sąsiedzi, ludzie starsi, więźniowie i byli więźniowie, biedni i ludzie w trudnych sytuacjach, niepełnosprawni, imigranci, samotne matki, nieletni i młodzież zagrożona, chorzy, koczownicy, prostytutki i transwestyci, obrona cywilna, narkomani, osoby bez stałego zamieszkania. Każda z podrozdziałów omawia daną grupę potrzebujących. Na początku Gawroński zamieszcza historyczno-społeczną charakterystykę, przedstawiając główny problem, istniejący w opisywanej kategorii społecznej — tzn. obszary szeroko rozumianej biedy. Następnie ukazuje zadania, jakie w odniesieniu do przedstawionego środowiska, stoją przed wolontariatem. W tym punkcie nakreśla także metody i propozycje działania, a także podaje listę specjalności zawodowych, które są szczególnie przydatne w danym zakresie życia społecznego. Podrozdziały kończą się świadectwem osób czynnie zaangażowanych w poszczególne rodzaje

pomocy potrzebującym. Na przykład pierwszym analizowanym środowiskiem są ludzie chorzy na AIDS (ss. 33–45). Autor książki opisuje na początku poszczególne fazy tej choroby (zarażenie, inkubacja, objawy, umieranie). Szczególnie ciężkim doświadczeniem jest samo uświadomienie sobie faktu, iż jest się nosicielem wirusa. Rozpoczyna się wtedy proces powolnej akceptacji nowej sytuacji i dalszego tworzenia własnego życia. Niestety lęk i brak wiedzy są przyczynami odrzucenia i zepchnięcia tych ludzi na margines społeczny. Zmusza to chorych na AIDS do ukrywania prawdy o sobie. Rozmiar tego problemu ukazują statystyki — we Włoszech od roku 1982, w którym zdiagnozowano pierwszy przypadek tej choroby, do 30 września 1995 roku zanotowano 30 447 zachorowań. 79% nosicieli to mężczyźni o średniej wieku 32 lata. Chorobą tą dotknięte są przede wszystkim następujące kategorie osób: narkomani, homoseksualiści, heteroseksualiści, chorzy na hemofilii i po transfuzji krwi, dzieci. Wielki zasięg choroby stwarza poważny problem społeczny, na który w sposób niewystarczający reaguje państwo. Dlatego też istnieje potrzeba zaangażowania się wolontariuszy w przedstawioną powyżej sferę biedy. Działania na tym polu są wielorakie: 1/ zapobieganie (produkcja ulotek i broszur, organizowanie spotkań z młodzieżą i dorosłymi, produkcja reklam radiowych i telewizyjnych, organizacja i pomoc grupom pracowników, którzy podchodzą do ludzi z największego kręgu ryzyka); 2/ uświadomienie (spotkania, konferencje, wystawy itp.); 3/ informacja (udzielanie odpowiedzi na pytania dotyczące opieki, testów HIV, leczenia); 4/ animacja (prowadzenie działalności kulturalnej, edukacyjnej i rozrywkowej dla osób będących nosicielami oraz chorych); 5/ zarządzanie domem — wspólnotą mieszkaniową (organizowanie i prowadzenie domu przyjęć dla nosicieli i chorych na AIDS); 6/ opieka w szpitalu (odwiedzanie chorych terminalnie, opieka: towarzyszenie, mycie, karmienie, przebieranie, masaż, pomoc w podtrzymywaniu kontaktów z rodziną itp.); 7/ opieka w domu (wsparcie psychiczne, ale też podawanie leków, wykonywanie zastrzyków, sprzątanie mieszkania, przygotowywanie posiłków, robienie zakupów); 8/ dotrzymywanie towarzystwa (spacery, czytanie książek). W tym sektorze najbardziej poszukiwani są: lekarze, pielęgniarki, psychologzy, opiekunowie społeczni, nauczyciele, eksperci w zakresie komunikacji, graficy, drukarze. Na zakończenie części dotyczącej chorych na AIDS, zostało umieszczone świadectwo Doriany Torriero, która opisuje swoje doświadczenie bezinteresownej pracy na rzecz chorych. W podobny sposób przedstawiają się charakterystyki pozostałych sektorów działalności wolontariatu.

Rozdział trzeci jest krótką instrukcją zaangażowania się w pomoc społeczną (197–205). Autor książki przestrzega przed zbyt emocjonalnym podejściem do problemu. Decyzja powinna zrodzić się ze szczerzej i bezinteresownej gotowości do przyjęcia osób, które poproszą o pomoc lub ją przyjmą. Na samym początku istotne jest także określenie czasu dyspozycyjności. Ważna jest tu możliwość ciągłości działania, która jawi się jako wskaźnik powagi motywacji. Należy także wybrać sektor działania, który będzie najbardziej odpowiedzialny psychicznie i zainteresowaniom. Może to być zakres profesji aktualnie wykonywanej. Po podjęciu decyzji należy odszukać odpowiednią grupę i omówić szczegóły współpracy. Gawroński podaje na końcu tej części kilka praktycznych wskazówek dla nowicjuszy: *wybij sobie z głowy, że wolontariat jest pracą zbiorową; bądź gotowy dostosować się do niespodziewanych sytuacji; nie zniechęcaj się; przygotuj się z pełnym entuzjazmem* (ss. 203–204).

W czwartym rozdziale została przedstawiona poszerzona oferta nowych sfer zaangażowania społecznego (ss. 209–219). Autor wymienia tu: 1/ oddawanie krwi; 2/ przeszczep organów (szerzenie świadomości, że istnieje konieczność oddania części swego ciała dla ratowania chorych); 3/ przeszczep szpiku kostnego; 4/ wolontariusze w internecie. Ostatni zakres dotyczy: przewodnictwa po internecie, poradnictwa teleelektronicznego, usług internetowych. Czytelnik może się zapoznać w tym miejscu z adresami internetowych środowisk wolontariatu.

Ostatni rozdział jest polskim aneksem do książki Gawrońskiego. Jan Jakub Wygnański dokonał krótkiej charakterystyki wolontariatu w Polsce (ss. 223–246). 30 000 organizacji pozarządowych stanowi rdzeń spontanicznej działalności społecznej. Do głównych podmiotów takiej aktywności zalicza się: *Caritas Archidiecezji Przemyskiej* (1000 wolontariuszy), *Centrum Edukacji Obywatelskiej* (200 wolontariuszy), *Wielka Orkiestra Świątecznej Pomocy* (75 000 wolontariuszy). Prospołeczne nastawienie Polaków ujawniło się także w badaniach sondażowych, które przedstawia Wygnański. Na pytanie: *Czy w zeszły roku pracował Pan (-i) społecznie na rzecz jakiejś organizacji pozarządowej?*, 26,8% odpowiedziało pozytywnie. 68,9% respondentów najchętniej przeznaczyłoby pieniądze na dzieci chore. Tylko 1,5% nie jest zainteresowany finansowaniem czegokolwiek. Badania wykazały także, że wśród wolontariuszy częściej występują postawy i motywacje altruistyczne. Wolontariusze częściej myślą o sensie życia, modlą się, medytują, regularnie uczęszczają do kościoła. Rzadziej natomiast akceptują zachowania niemoralne (oszustwa w podatkach, kłamanie na własną korzyść itp.). Autor rozdziału zamieszcza na s. 230 *Kartę Etyczną Wolontariusza*. Wśród 13 zasad są takie, jak: *będę spełniać wszystkie zadania związane z przyjętą rolą; będę otwarty na pomysły i sposoby działania; będę działać w zespole*. Na zakończenie podaje adresy użyteczne dla osób pragnących włączyć się w tego typu działalność (ss. 233–246).

Książkę Stasia Gawrońskiego *Ochotnicy Miłości Bliźniego* można nazwać podręcznikiem wolontariatu. Łączy ona w sobie bogate opracowania teoretyczne z zakresu socjologii, psychologii, medycyny i informatyki. Nie przeszkodziło to jednak w ukazaniu praktycznych wymiarów działalności bezinteresownej pomocy. Opis poszczególnych sfer biedy i konkretne wskazania punktów wymagających zaangażowania stanowią dla czytelnika zachętę do podjęcia przedstawionych zadań. Szczególnie pomocne jest przedstawienie polskiego kontekstu poprzez wyniki badań socjologicznych i szczegółowe opisanie struktury wolontariatu w naszym kraju. Recenzowaną książkę można polecić nie tylko teoretykom, ale przede wszystkim ludziom poszukującym formy urzeczywistnienia swych prospołecznych pragnień.

Ks. Piotr Sroga

Arno Anzenbacher, *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn 1997, ss. 247.

Zainteresowanie kwestiami społecznymi, które wpływają bezpośrednio na losy milionów istnień ludzkich, wzrasta systematycznie, poczynając od momentu powstania państw demokratycznych. Możliwość wpływania na kształt decyzji i uczestniczenia w bezpośrednim sprawowaniu rządów, zrodziła wśród uświadomionych do tej pory mas naturalne pragnienie poznania reguł życia społecznego. Szczególne znaczenie posiada etyka, ukazująca metodę budowania społeczeństwa sprzyjającego osobie ludzkiej. Dla potrzeb edukacyjnych Kościół katolicki wypracował zespół zasad etycznych, które stanowią rdzeń jego społecznego nauczania. Refleksja naukowa nad nimi, zwana katolicką nauką społeczną, ma za zadanie przybliżyć w sposób systematyczny i całościowy owe zasady implikowane w poszczególne dziedziny życia wspólnotowego. Wśród wielu podręczników z zakresu tej dyscypliny szczególne miejsce zajmuje książka profesora Uniwersytetu w Moguncji, filozofa i teologa, Arno Anzenbachera: *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*. Wyjątkowość tej pozycji polega na jej mocnych podstawach filozoficznych i dialogicznym charakterze rozważań. Poniższa recenzja ma na celu ukazanie tych elementów.

Książka Anzenbachera składa się z czterech rozdziałów: 1/ Określenie pojęć (*Begriffsbestimmung*), 2/ Nowoczesność (*Die Moderne*), 3/ Katolicka nauka społeczna (*Katholische Soziallehre*), 4/ Zasady (*Prinzipien*). Rozważania poprzedzone są krótką przedmową, na końcu natomiast umieszczone zostały: wykaz skrótów, wykorzystana i polecana literatura, indeks osobowy i rzeczowy.

Rozdział pierwszy precyzuje pojęcie faktu społecznego i umieszcza je w perspektywie zasad chrześcijańskich. W początkowej części rozdziału (*Sozialethik*) fakt społeczny został określony jako interakcja między indywidualami. Może ona tworzyć społeczność tylko wtedy, gdy ma charakter pewnej niezmienności, systematyczności i jest w odpowiedni sposób zinstytucjonalizowana (s. 11). Na przestrzeni wieków uspołecznienie realizowało się w pięciu zakresach: rodzina, wiedza, ekonomia, polityka i prawo, kultura i religia. To socjologiczne określenie dotyka dopiero wtedy poziomu etycznego, gdy określi się przez nie jakiś podmiot otwartym lub zamkniętym społecznie. Słowo *socjalny* znaczy wtedy *solidarny* i staje się elementem etyki społecznej. Autor książki umieszcza analizę życia wspólnotowego w perspektywie etyki normatywnej — czyli naukowej dyscypliny, której podmiotem jest prawidłowe znormalizowanie (*richtige Normierung*) ludzkiego działania (ss. 13–14). Zaznacza jednocześnie, iż istnieje niebezpieczeństwo zredukowania etyki społecznej do etyki indywidualnej (liberalizm) lub odwrotnie — zredukowania etyki indywidualnej do społecznej (marksizm). Jeden i drugi redukcjonizm wypacza zasadniczo *conditio humana*.

W swoich analizach Anzenbacher stawia zasadnicze pytanie: w jakim sensie atrybut *chrześcijańska* specyfikuje etykę społeczną? Specyfikacja ta jest możliwa do określenia jedynie w nawiązaniu do Pisma św., które nadaje miarodajną pewność (*Gewißheit*) całej chrześcijańskiej działalności (ss. 19–30). Biblijna etyka zawiera określenie istoty człowieka i jego przyporządkowania społecznego. Do głównych motywów w tym wymiarze należą: stworzenie świata, wyjście z niewoli i przymierze, społeczny etos proroków, eschatologiczna etyka Jezusa, teologia św. Pawła, pierwotna wspólnota Kościoła. Wynikiem ich analizy nie są jednak modele albo konkretne, bezpośrednie kryteria oceny i wskazania organizowania sfery socjalnej. Stają się one bardziej podstawą kryteriów, według których chrześcijanie powinni oceniać zjawiska społeczne. W świetle owych podstaw (pewności) można formułować poszczególne opcje: na rzecz uznania godności ludzkiej, na rzecz wolności i wyzwolenia, na rzecz biednych, pokoju, sprawiedliwości, ochrony stworzenia (s. 29). Konkretyzacja tych opcji odbywa się poprzez uwzględnienie socjalnego kontekstu i pola działania. Wymaga to jednak kompetencji w szczegółowych dziedzinach (*Sachkompetenz*). Według autora istnieją trzy płaszczyzny opracowywania problemów społecznych: 1/ teologiczna — podstawowe, ogólne opcje, 2/ filozoficzna — systematyczne rozróżnienie istotnych pojęć, 3/ dziedziny szczegółowe — konkretyzacja teorii w społecznych zakresach interakcji (*Teilsysteme*). Anzenbacher podkreśla jednocześnie za Soborem Watykańskim II tezę o autonomii badań naukowych, zaznaczając, iż chrześcijańska nauka społeczna spełnia wyjątkową rolę poprzez uświadamianie podczas rozważań specjalistycznych aktualnych problemów filozoficzno-światopoglądowych.

W rozdziale drugim została dokonana charakterystyka nowoczesności, rozumianej jako rezultat nowoczesnych procesów rozwoju, które oddziaływały na strukturyzację i rozwarstwienie życia społecznego we wszystkich wymiarach (ss. 41–124). Sytuacja ta miała miejsce w Europie, w wieku XX. Anzenbacher przedstawia tło powstania nowej subiektywistycznej filozofii, będącej fundamentem przemian, poczynając od charakterystyki ustroju stanowego, mieszczańskiego, do charakterystyki czasów zwrotu ku podmiotowi — Oświecenia. W swojej analizie ukazuje rozpad tradycyjnych, hierarchicznych i uporządkowanych struktur społecznych państwa feudalnego, oraz rozwój nowej koncepcji opartej na: racjonalizmie, reformacji, technicyzmie i racjonalizacji działań gospodarczych (ss. 53–54). Opisuje szczegółowo przemiany sfery politycznej, prawnej, filozoficznej i gospodarczej. Punktem wyjścia jest teoria praw człowieka i umowy społecznej. Podstawę filozoficzną dla nich stanowi

polityczny liberalizm, akcentujący wolność człowieka i łamiący monopol władzy państwa absolutystycznego. Dokonało się to poprzez rozdział państwa i społeczeństwa, wprowadzenie praw i konstytucji, podział władzy i demokratyzację legislatywy.

Autor książki ukazuje zaszłe przemiany społeczne na przykładzie rozumienia prawa naturalnego przez przedstawicieli szkoły klasycznej i nowoczesnej. Proces ten przedstawia także w dziedzinie gospodarki, życia rodzinnego i edukacji. Oprócz opisu historycznych zmian dokonana zostaje charakterystyka każdego z tych zakresów systemu społecznego, kończąca się krótką oceną etyczną. Np. w kwestii gospodarczej należy unikać absolutyzowania sił rynkowych, które same z siebie nie są ukierunkowane na służbę człowiekowi, lecz na zysk (s. 84). Dlatego też gospodarka powinna charakteryzować się efektywnością skierowaną na zaspokojenie potrzeb zgodnych z godnością ludzką. Do tego potrzebne jest racjonalne i produktywne sterowanie rynkiem (*Marktsteuerung*). Osiągnięcie tego celu, według autora, możliwe jest poprzez partycypację dystrybucyjną, kooperacyjną i partycypacyjną gospodarkę światową (*partizipative Weltwirtschaft*). Cały ten proces należy umieścić w perspektywie ekologicznej (*Mitgeschöpflichkeit*), co pozwoli korzystać z zasobów naturalnych w taki sposób, iż uniknie się ich zniszczenia.

Po przedstawieniu nowoczesnych rozwiązań społecznych i ich etycznej oceny, Anzenbacher dokonuje prezentacji poszczególnych przedstawicieli współczesnej myśli społecznej, których twórczość ma duży wpływ na realną sytuację naszego świata (ss. 97–124). Charakteryzuje następujących autorów: J. Rawlsa, J. Buchanana, N. Luhmanna, J. Habermasa, a także reprezentantów komunitarianizmu i postmodernizmu. Prezentacja ta stanowi cenny element rozważań, dzięki któremu czytelnik może zapoznać się z filozoficznym tłem podstawowych zagadnień etyczno-społecznych przedstawianych w dalszej części książki. Autor stwierdza jednocześnie, że tylko umieszczenie chrześcijańskiej etyki społecznej w kontekście projektu nowoczesności gwarantuje jej aktualność i atrakcyjność (*sie muß ihr Humanitätsziel unter modernen Bedingungen und mit modernen Instrumentarien präzisieren*).

Rozdział trzeci zawiera opis powstania i rozwoju katolickiej nauki społecznej (ss. 125–170). Zostało w nim przedstawione zarówno nauczanie społeczne Kościoła na przestrzeni XX wieku, jak też naukowa refleksja nad nim. Anzenbacher rozpoczyna swoje analizy od sytuacji społecznej przed powstaniem *Rerum novarum*. Rozprzestrzenie się ruchów liberalnych sprowokowało Kościół do zajęcia jasnego stanowiska wobec nowej sytuacji. Autor zauważa, iż wewnątrz samego Kościoła nastąpiła polaryzacja stanowisk. Część środowisk kościelnych opowiedziała się za liberalnymi rozwiązaniami, akceptując elementy oświeceniowej filozofii i politycznego liberalizmu. Z drugiej strony powstała ultramontańska tendencja, wynikająca z negatywnego doświadczenia Rewolucji Francuskiej i jej skutków. Ona też zwyciężyła, manifestując się w wypowiedziach Grzegorza XVI, Piusa IX, Leona XIII. Oceniając powyższą sytuację Anzenbacher, oprócz negatywnych skutków antyliberalnego kierunku (rezygnacja z nawiązania dialogu z nowoczesną myślą), zauważa jego pozytyw: w chaotycznych czasach Kościół zachował klarowną pozycję oraz obronił swoją tożsamość (s. 129).

Wstępem do prezentacji historii katolickiej nauki społecznej jest analiza pojęcia *kwestia społeczna* oraz charakterystyka przemiany teoretycznych założeń chrześcijańskiej etyki społecznej (ss. 132–138). Następna część stanowi wykład historii kościelnego nauczania na tematy społeczne. Zawiera ona opis papieskich dokumentów, analizę kontekstu społeczno-gospodarczego oraz elementy naukowej refleksji nad encyklikami (linie rozwoju, teologia polityczna, teologia wyzwolenia). Pewnym brakiem jest skąpe opracowanie nauczania Jana Pawła II. Przejrzystości dodaje natomiast zestawienie i krótkie streszczenie wszystkich społecznych dokumentów Kościoła od *Rerum novarum* do *Centesimus annus* (ss. 166–170). Cenne jest także umieszczenie w tym spisie społecznych listów Kościołów lokalnych (USA, Austria, Niemcy).

Na końcu trzeciego rozdziału autor umieścił paragraf zatytułowany *Evangelicka etyka społeczna (Evangelische Sozialethik)* (ss. 171–174). Rzadko można znaleźć w podręcznikach tego typu elementy ekumeniczne. W krótkiej charakterystyce poruszone zostały następujące zagadnienia: specyfika ujęcia ewangelickiego, jego relacja do katolickiej nauki społecznej, protestantyzm kultury (*Kulturprotestantismus*), dialektyczna teologia K. Bartha, podstawy społecznej nauki Lutera.

Rozdział kończy się wyznaczeniem zadań katolickiej nauce społecznej. Należą do nich: 1/ wkład w rozwój społecznego etosu wierzących i wzywanie do socjalnego zaangażowania, 2/ spełnianie w społeczeństwie funkcji prorockiej poprzez ukazywanie na płaszczyźnie regionalnej i globalnej perspektywy sprawiedliwości. Jednocześnie rozwój tej dziedziny zależy od jej aktywnego przyjęcia poprzez trzy podmioty: wierzących, naukowców i przedstawicieli Nauczycielskiego Urzędu Kościoła.

W ostatnim, czwartym rozdziale książki *Christliche Sozialethik* (ss. 178–224) autor przedstawia podstawę chrześcijańskiej etyki społecznej — zasady (*Prinzipientraktat*). Analizy zawarte w tej części oparte są jednocześnie na krytycznym odniesieniu do społecznych kontekstów współczesnej rzeczywistości, co spełnia warunek aktualizowania tej dyscypliny w ciągle zmieniających się środowiskach filozofii. Rozważania wyznaczają trzy wielkie zasady: personalistyczna (*Personalität*), solidarności (*Solidarität*), pomocniczości (*Subsidiarität*). Pierwsza z nich stanowi antropologiczną podstawę wszelkich odniesień społecznych i opiera się na integralnej koncepcji osoby ludzkiej. Biblijne przesłanie określa człowieka jako istotę: duchowo-cielesną, społeczną (*Mit — Sein*), moralną, transcendentną, grzeszną. Każda z tych cech ma swoje konsekwencje dla życia społecznego. Np. fakt społecznej natury człowieka określa konieczność komunikatywnego i kooperacyjnego charakteru jego działania (ss. 178–196). Tylko wspólnie z innymi może jednostka zrealizować swoje cele i wykonać zaplanowane zadania. Prawda o moralnej podmiotowości osoby nadaje jej wolność w podejmowaniu decyzji, które połączone są z odpowiedzialnością. Anzenbacher przeprowadza w tej części szczegółowe rozważania nad konsekwencjami społecznego statusu osoby ludzkiej. Zasada personalistyczna rozwija prawną podstawę należną każdemu człowiekowi jako osobie. Solidarność natomiast nawiązuje do obowiązków, jakie istnieją w relacjach wewnątrzspółnotowych — zarówno na rzecz jednostki, jak i na rzecz wspólnoty. W tej perspektywie umieszcza dobro wspólne, które rozumie nie instrumentalnie, lecz nadaje mu charakter personalistyczny. Oznacza to, iż dobro wspólne posiada samowartościujący charakter (*Selbstwertcharakter*). Jego urzeczywistnienie nie jest więc zależne od społecznej kooperacji, ale od życiowych decyzji i preferencji osoby. Autor książki przedstawia i analizuje następnie schemat społecznej konstrukcji *bonum commune*. Ostatnia z prezentowanych zasad stanowi podstawę organizowania życia społecznego (ss. 210–224). Jest to zasada pomocniczości, która zdefiniowana została w encyklice Piusa XI *Quadragesimo anno* (1931). Anzenbacher zauważa jej obecność już w filozofii Platona, Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Analizując zaś nauczanie Jana Pawła II wnioskuje: 1/ każda społeczność ma charakter pomocniczy, 2/ jednostka potrzebuje społeczności — regulatorem ingerencji jest propozycja pomocy (aspekt pozytywny) lub zakaz przekraczania kompetencji (aspekt negatywny), 3/ propozycja pomocy jest warunkowana hierarchiczną strukturą społeczności, 4/ zakaz przekraczania kompetencji służy także zachowaniu działania hierarchicznie uporządkowanego. Na końcu rozdziału autor w formie skrótowej przedstawia koncepcję społecznej sprawiedliwości (ss. 221–224).

Książka Arno Anzenbachera *Christliche Sozialethik* zajmuje wśród podręczników z zakresu katolickiej nauki społecznej ważne miejsce. Jej niewątpliwym atutem jest umieszczenie rozważań etycznych w perspektywie współczesnych rozważań filozoficznych, co nie tylko aktualizuje tradycyjną naukę, ale nadaje jej także charakter dialogiczny. Dialog ten jest jednocześnie gwarantem, iż etyczne analizy naukowców chrześcijańskich nie rozminą się z faktycznym środowiskiem palących problemów społecznych. Doskonałe

podstawy historyczne i filozoficzne umożliwiają czytelnikowi zapoznanie się pełnym obrazem podejmowanych zagadnień. Dodatkowego waloru dodają pracy elementy ekumeniczne, które zostały umieszczone zapewne ze względu na niemieckojęzyczne środowisko czytelników.

Pomimo tak wielu pozytywów tej pracy, należy jednak zwrócić uwagę na kwestie problematyczne. Autor posługuje się, określając przedstawianą dziedzinę naukową, zwrotem *christliche Sozialethik*. Zawartość książki przedstawia jednak zasadniczo naukę Kościoła katolickiego, traktując inne ujęcia w sposób marginalny. Właściwsze byłoby użycie terminu katolicka nauka społeczna. Pewien niedosyt budzi także cząstkowe opracowanie nauczania obecnego papieża — Jana Pawła II. W kontekście dyskusji ze współczesnymi nurtami myśli społecznej nauczanie obecnego pontyfikatu jest ważne i odkrywcze. Szczególnie pożądana byłaby analiza encykliki *Centesimus annus* (1991). Dyskusyjną kwestią jest także podział zasad na trzy podstawowe: personalistyczna, solidarności i pomocniczości, przy jednoczesnym umiejscowieniu zasady dobra wspólnego jako podrozdziału zasady solidarności. Jest ona przecież samodzielną zasadą. Autor nie uzasadnia dokonanego podziału.

Sumując powyższe oceny należy stwierdzić, że recenzowana książka, pomimo kilku dyskusyjnych punktów, jest godna polecenia nie tylko studentom, lecz także wszystkim zajmującym się zawodowo uprawianiem katolickiej nauki społecznej. Stanowi bowiem przykład nowatorskiego ujęcia podstawowych zagadnień tej dyscypliny.

Ks. Piotr Sroga

Piotr A s z y k SJ, Konflikty moralne a etyka, WAM Kraków 1998, ss. 176.

Bóg od początku stworzył człowieka i zostawił go w mocy rady jego (Syr 15,14). To rozumne dysponowanie swoim życiem jest jednym z elementów ludzkiego sposobu bytowania; dysponowanie ograniczone pewną słabością, niemniej rzeczywiste. Stworzony na wzór i podobieństwo Boga posiada człowiek wyraźnie wpisaną w wewnętrzny swój profil zdolność świadomego, wolnego podejmowania decyzji oraz możliwość poznania prawa Bożego, i poczucie obowiązku przestrzegania go. W tak dysponowanej osobie ludzkiej, w której splatają się element wolitywny, racjonalny, intuicyjny pojawia się na płaszczyźnie sumienia fenomen konfliktów moralnych dotyczących rozterki, gdzie leży zło, a gdzie dobro ludzkiej aktywności. Źródłem ich istnienia są nie tylko, jak można by sądzić, skomplikowane sytuacje życiowe, ale także trudności w rozpoznaniu natury rzeczywistości moralnej, czynników ją budujących i praw panujących wewnątrz świata moralnego.

Konflikty moralne od wieków towarzyszą człowiekowi budząc w nim wiele emocji i kontrowersji, o czym świadczy choćby rozległa literatura przedmiotu powstająca na przestrzeni epok i kultur. Konflikty te są z jednej strony powodem bolesnego doświadczenia ludzkiej egzystencji, a z drugiej strony niezgłębionym źródłem inspiracji w osiąganiu samowiedzy w ramach teologii moralnej czy etyki, jako teorii moralności. Z obydwu tych stron pada podobne pytanie: czy teoretycy moralności są zdolni stworzyć wiarygodne i przekonujące prawidła rozstrzygnięcia tego typu konfliktów; czy konflikt moralny jest obszarem, w którym podobne prawidła obowiązują? Naprzeciw takiemu zapotrzebowaniu wychodzi przystępnie opracowana rozprawa Piotra Aszyka SJ pt. *Konflikty moralne a etyka*, wydana nakładem wydawnictwa WAM w Krakowie w 1998 r. Książka jest próbą filozoficznego namysłu nad naturą konfliktów moralnych — namysłu, który w ostatniej fazie (patrz III rozdz.) przyjmuje postać propozycji właściwego ich rozwiązywania. Gruntowna znajomość szeregu systemów moralnych, jakie pojawiały się od epoki Średniowiecza

w etyce i filozofii (patrz rozdz. I), pozwoliła autorowi na zarysowanie wyraźnych punktów odniesienia i stałych kierunków orientacyjnych jego własnych rozważań. Z założenia celem owych rozważań, co zaznaczył Autor we wstępie, nie jest stworzenie gotowej recepty na każdy konflikt. Jest nim raczej chęć dotarcia do fundamentów fenomenu moralnego oraz odkrycie logiki zjawisk konfliktowych. Ułatwiła to zadanie treść rozdziału II, który jest próbą usystematyzowania całości zagadnienia i dokonania w nim właściwych rozwarstwień przedmiotu.

Pierwszy rozdział pracy jest analizą doktryn moralnych tych etyków, w nauczaniu, których pojawiły się propozycje rozwiązywania konfliktów i których myśl moralna wywiera wpływ na współczesne rozważanie zagadnienia. Stanowi to dobry punkt wyjścia, który pozwala określić pojęcie *konflikt moralny* w literaturze przedmiotu. Elementem charakteryzującym myślicieli i polaryzującym ich stanowiska w dwie przeciwstawne grupy, jest stosunek do relatywizmu i absolutyzmu norm moralnych. W grupie relatywistów znalazł się, zatem Jean Paul Sartre ze swoją *etyką autokreacji*, w której miarą wszelkiej poprawności moralnej jest wolność decyzji. Inną formę relatywizmu proponują Jeremy Bentham i John Stuart Mill — klasycy utilitaryzmu. Obaj twierdzili, iż w zderzeniu wartości słuszność należy oddać tej, która daje większą przyjemność a tym samym prowadzi do większego szczęścia. Tym, co poróżniło obydwie koncepcje, było rozumienie skali przyjemności, gdyż dla J. Benthama była nią ilość przyjemnych zdarzeń, a dla J.S. Milla jakość doznań. Przedstawiciele utilitaryzmu następnych pokoleń Georg Edward Moor i Peter Singer, choć różni w poglądach, poruszali się w sferze bardziej praktycznych problemów człowieka. Zwrócili też uwagę na społeczną wartość decyzji moralnych jednostki. Grono relatywistów charakteryzuje także sytuacjonizm etyczny Josepha Fletchera i konsekwencjonalizm *współczesnej teologii moralnej*. Ta ostatnia zostaje dość szeroko omówiona, jako przykład rozkładania akcentów przez niektórych etyków w rozwiązywaniu konfliktów. W tym miejscu zamyka się nurt relatywizmu i Autor przechodzi do ujęć absolutystycznych.

Ujęcia absolutystyczne stoją w opozycji do teorii powyższych, gdyż bronią niezmienności praw moralnych. Dowodzą też istnienia niezmiennej hierarchii, która stawia wartości moralne wyżej od przedmoralnych. Właściwe rozeznanie tegoż porządku aksjologicznego jest kluczem do rozwiązywania konfliktów. Przedstawicielami tej grupy myślicieli są Immanuel Kant, św. Tomasz z Akwinu wraz z kontynuatorami swej myśli oraz Roman Ingarden. Moment zainteresowania pada w każdym przykładzie na inne źródło moralności: od imperatywów wewnętrznych, przez prawo naturalne do fenomenologicznego ujęcia świata wartości — jego hierarchii i bytowych podstaw.

Rozdział drugi jest próbą systematyzacji konfliktów o naturze moralnej, która pozwala wyróżnić spośród sytuacji trudnych do rozstrzygnięcia konflikty i dylematy. Różnica okazuje się tkwić w tym, że dylematy wynikają z niepewności sumienia, konflikty zaś są rzeczywistym zderzeniem wartości o charakterze moralnym. W tym wypadku przymiotnik *moralny* jest istotny, ponieważ istnieją także wartości pozamoralne. Należą do nich idee — np. idea trójkąta — oraz te wartości, o których przypominają nam potrzeby cielesne. Autor sugeruje, iż są dwa powody, dla których pewne wartości stoją wyżej niż inne. Po pierwsze jest to fakt, iż po spełnieniu wartości moralnej nie nadchodzi poczucie zaspokojenia, a pragnienie czynienia jeszcze większego dobra. Po drugie, wskazując na doskonałość, wartości te dają człowiekowi w niej udział.

Zdaniem Autora ów racjonalny ład świata wartości wraz z całym spektrum wzajemnych odniesień nie tworzy miejsc konfliktowych. To nie oznacza jednak, że konflikty moralne nie istnieją. Wręcz przeciwnie. Zdarzają się niezwykle często, ponieważ ludzkie poznanie świata wartości jest zawodne. Ich wielość i różnorodność wymaga nawet tego, aby wprowadzić pośród nie podziały. Po pierwsze należy oddzielić konflikty moralne od konfliktów o podłożu moralnym. Te ostatnie występują wtedy, gdy wartości moralne muszą stawić czoła argumentacji pozaetycznej (np. ekonomicznej, czy estetycznej). Wprowadzenie takiego

rozdziału pozwala na wyróżnienie obszarów, na których mogą wydarzyć się podobne sytuacje. Należą do nich: obszar uwarunkowań psychicznych, społecznych, słabość i niemoc woli, a także rzadziej spotykane, choć istniejące, sytuacje przymusu, silnej perswazji, czy szantażu.

Konfliktom moralnym, czyli zdarzeniom, w których występują przeciw sobie jednorodne wykluczające się elementy Autor przypisuje dwa źródła. Jednym z nich są sytuacje, gdy nie można urzeczywistnić dwóch wykluczających się wartości. Drugim zaś źródłem jest niemożność rozdzielenia wartości i obdarowania nią kilku potrzebujących jej podmiotów. Dokonanie takiego podziału zagadnienia zamyka drugi rozdział, który jest owocem odważnego przeniesienia sytuacji życiowej na pole filozoficznych rozważań. *Moc rady człowieka* weryfikuje się jednak w spotkaniu z rzeczywistością. Potrzebny jest, więc zwrot teorii ku praktycznym rozwiązaniom, co napotyka niestety na pewną trudność wynikającą z natury konfliktów moralnych. One, bowiem najczęściej zaskakują człowieka i wymagają szybkich decyzji, czemu szczegółowy podział może służyć, choć nie musi. Wątpliwość wyraźniej rozstrzygnąć można w świetle dalszych rozważań.

W trzecim rozdziale swej dysertacji naukowej wprowadza Autor trzy zasady ogólne ułatwiające rozpoznanie porządku moralnego: zasada prymatu osoby nad rzeczą, zasada większego bezpieczeństwa i zasada podwójnego skutku. Pojawia się też szereg warunków szczegółowych takich jak np. oddzielenie elementów racjonalnych od irracjonalnych, o których należy pamiętać, aby dotrzeć do istoty problemu. Odnosząc się do samej aksjologii wprowadza autor kategorię *koordynacji wartości i moralnej neutralności*, które wyłącza powieszchnie stosowane przez teologię moralną kategorie *grzechu formalnego* i *grzechu materialnego*. Gdy w tradycyjnej koncepcji przewiduje się istnienie sytuacji, w których możliwość popełnienia przez człowieka materialnego zła nie obciąża go formalnie, tu Autor oręduje się za nadaniem w pewnych sytuacjach złu charakteru moralnie obojętnego. Na przykład zranienie człowieka (nawet śmiertelne), które leży poza zakresem wartości życia — więc jest moralnie złe — staje się w sytuacji obrony przed agresją zagrażającą życiu, czynem moralnie obojętnym. Warunkiem takiej koncepcji jest założenie, że granice określające obszar jakiejś wartości, a tym samym kanony moralnych zachowań, są w sytuacji konfliktowej ruchome i mogą sięgnąć po zachowania spoza tychże kanonów — niedopuszczalne w zwykłych okolicznościach.

Nie wszystkie jednak sytuacje wymagają podjęcia działania, istnieje, bowiem szereg takich, gdy należy przyjąć postawę rezygnacji. Jest ona najbardziej spodziewana wtedy, gdy splot zdarzeń wymaga dokonania wyboru między złem a złem.

Praca opiera się na bogatej bibliografii z kręgu literatury polskiej i anglojęzycznej. Wybrany z niej materiał został dosyć dobrze wykorzystany, a przedstawiony schematycznie stanowi przejrzystą całość. Zapisana treść ma swoją dynamikę i logiczne następstwo opisywanych zagadnień. Płynności czytaniu nadają wprowadzenia i podsumowania poszczególnych jednostek tematycznych, w których autor dokonuje stosownego komentarza, krytyki, lub syntezy tego, o czym mowa. Przyjęta metoda opisująca i obiektywnie analizująca jest stosowana konsekwentnie, co ułatwia czytelnikowi zapamiętywanie treści książki. Dzięki przytoczonym przykładom sytuacji konfliktowych praca angażuje nie tylko intelektualnie, lecz również emocjonalnie i to dzięki nim widać, jak konflikty moralne, w świetle teoretycznych rozstrzygnięć, mogą stać się źródłem poznania istoty moralności oraz świata wartości.

Ciekawość, która kazała sięgnąć po tę książkę, natrafiła zatem na wielość odpowiedzi co do sposobów rozstrzygnięcia wątpliwości natury moralnej. Pozostawiony w *mocy rady swojej* człowiek, jako etyk, przyjmował różne pozy intelektualne wobec konfliktów moralnych, co okazuje się wielce interesującym przedmiotem badań. Zainteresowanie tematem jednak trafia również w pewną próżnię, bowiem niektóre pojawiające się ważne zagadnienia pracy są, jak się wydaje, opisane zbyt ogólnikowo (np. § 3 *Konflikty moralne* s. 114 i 115). Przez to

treść chwilami traci swą czytelność. Można też podpowiedzieć, iż opisywane w rozdz. I systemy etyczne były by wyraźniejszym tłem tematycznym, gdyby zostały przedstawione szerzej w kontekście np. sumienia, ścisłych definicji dobra i zła, moralności i etyki. Zakradły się też dwa błędy literowe (s. 21 akapit 1, s. 74 akapit 2), które jednak nie zmieniły sensu wypowiedzi.

Dobrze, że pozostawiony w *mocy rady swojej* czytelnik może sięgnąć po tego typu literaturę, by moralne intuicje, które podpowiadają mu sposoby rozwiązań konfliktowych, ugruntować wiedzą z zakresu etyki. Pewność sumienia w konfliktach moralnych nie uszczupla rodzącego się w nich dramatyzmu, który fascynuje ludzi różnych kultur i epok, lecz pogłębia świadomość i wolność człowieka *od początku stworzonego przez Boga* na Jego obraz i podobieństwo.

Ks. Włodzimierz Wieczorek

Elżbieta Firlić, *Parafia rzymskokatolicka w Polsce w okresie transformacji systemowej. Studium socjologiczne*, Warszawa 1998, ss. 350.

Praca habilitacyjna E. Firlić pozostaje w nurcie jej wieloletnich zainteresowań, koncentrujących się wokół funkcji pełnionych przez parafię rzymskokatolicką w środowisku lokalnym w okresie przemian polityczno-społecznych w Polsce. Główne pytanie postawione przez Autorkę dotyczyło tego: *na ile parafia, jako elementarna jednostka w strukturze Kościoła rzymskokatolickiego a zarazem powszechna instytucja społeczna w Polsce lokalnej, włączyła się w zachodzące procesy przemian oraz niwelowanie tych skutków procesów transformacyjnych, które stały się społecznymi kosztami?* Uszczegółowieniem tego problemu były wybrane pytania badawcze odnoszące się do więzi ludności z parafią i autorytetu księży parafialnych w środowisku lokalnym, ruchów religijnych oraz stowarzyszeń działających w parafii, odbioru przemian społeczno-ustrojowych przez kapłanów i wiernych. Pytania te dotyczyły również kwestii zaangażowania księży parafialnych w przemiany polityczne kraju ich uczestnictwa w decyzjach samorządu terytorialnego oraz partycypacji parafii w rozwiązywaniu problemów społecznych występujących w lokalnym środowisku. Badaniami objęto 244 parafian województwa warszawskiego i nowosądeckiego (według dawnego podziału administracyjnego) oraz 122 proboszczów z tych województw. Dobór próby badawczej był warstwowo-losowy.

Praca E. Firlić składa się sześć rozdziałów. W rozdziale I *Parafia w Polsce z perspektywy socjologicznej* Autorka ukazuje w aspekcie historycznym rozwój socjologicznych badań parafii w Polsce. W rozdziale II przybliży problematykę i metodę badań oraz omawia charakterystykę badanych zbiorowości. Rozdział III omawia więzi mieszkańców z parafią.

W rozdziale tym, wychodząc z funkcjonującego w socjologii pojęcia więzi społecznej oraz przybliżając wskaźniki więzi parafialnej lansowane przez różnych autorów, E. Firlić prezentuje wyniki badań w oparciu o następujące wskaźniki:

1. Poczucie związku wiernych z parafią.
2. Wpływ mieszkańców parafii na decyzje dotyczące parafii jako wspólnoty wiernych.
3. Postawy wobec księży parafialnych.
4. Działania na rzecz parafii (świadczenia pieniężne oraz działania pozapieniężne).
5. Przyjmowanie wizyty duszpasterskiej (kolędy).
6. Wiedza parafian o istnieniu parafialnych mikrostruktur i uczestnictwo w ich działalności.
7. Przynależność do katolickich grup, wspólnot i stowarzyszeń społecznych.

W rozdziale tym podjęta jest próba uporządkowania klasyfikacji ruchów i stowarzyszeń religijnych w Polsce, stosując jako kryterium treść i cel danego ruchu.

Trudno zgodzić się z twierdzeniem Autorki, że sprzedaż książek i czasopism czy nawet dewocjonaliów musi mieć charakter gospodarczy (s. 112). W kościołach spotykamy sprzedaż gazet i książek czy dewocjonaliów po cenie zakupu a nawet gratisowe rozdawnictwo prasy katolickiej. Czytając poniższy fragment pracy, można odnieść wrażenie, że Autorka nie orientuje się w obciążeniach podatkowych nałożonych przez państwo na księży w Polsce. *Takie rozwiązania finansowe jak na przykład stosowane w Niemczech opodatkowanie wszystkich wiernych i równocześnie płacenie przez duchownych podatku od ich osobistych dochodów, wydają się w warunkach polskich przyzwyczajeni czymś wysoce abstrakcyjnym* (s. 121). Duchowni w Polsce płacą podatki, mają jednak możliwość wyboru, albo prowadzić księgę finansową, albo też płacić podatek ryczałtem.

W zakończeniu III rozdziału E. Firlit zamieszcza następującą konkluzję: *Przeanalizowany materiał empiryczny prowadzi do podstawowego wniosku, że więź z parafią jest ważną, istotną częścią więzi społecznych w lokalnych środowiskach* (s. 156). W rozdziale IV analizuje dane uzyskane na temat autorytetu księży parafialnych. Okazuje się, że księża parafialni zajmują czołowe miejsca wśród lokalnych autorytetów. Autorka pracy sygnalizuje pewne nowe zjawisko, które być może jest przejawem powstającego trendu w Polsce, a mianowicie, że w parafiach miejsko-wiejskich, wierni częściej obdarzają autorytetem księdza niż w parafiach miejskich i wiejskich.

Zmiana sytuacji społeczno-politycznej w Polsce po 1989 r. otworzyła przed duchowieństwem możliwości współpracy z samorządem terytorialnym dla dobra wspólnego środowiska. Omawiane badania potwierdziły wzrost kontaktów księży z lokalnymi ośrodkami władzy oraz instytucjami oświatowymi.

Odsetek osób świeckich, zdecydowanych zwolenników partycypacji księży w decyzjach samorządu terytorialnego oraz przejawiających stanowisko ambiwalentne jest podobny i wynosi odpowiednio 38,1% oraz 38,9%. Natomiast przeciwników tej formy aktywności księży jest zdecydowanie mniej 23,0% ogółu badanych.

Rozdział V zawiera analizę postaw księży i świeckich wobec zmiany ustrojowej. Autorka wykazała w nim, że księża częściej aniżeli świeccy (różnica 25,7%) postrzegają pozytywnie zmiany polityczne jakie zaszły w Polsce po 1989 r. Konsekwencją zmian politycznych w Polsce były przekształcenia społeczno-gospodarcze. Zmianie również uległ status materialny dużych grup ludności. E. Firlit pytała świeckich o ocenę życia po 1989 r. Okazało się, że 68,0% badanych określiło swoje życie jako trudniejsze niż przed rokiem 1989.

Księżom parafialnym zadała inne pytanie: *Czy obecnie jest łatwiej być księdzem niż przed rokiem 1989?* Na to pytanie 49,2% księży odpowiedziało, że dzisiaj jest trudniej być księdzem niż przed rokiem 1989. Księża byli proszeni również o uzasadnienie swojej odpowiedzi. W uzasadnieniu swego stanowiska 11,6% księży zaznaczyło, że pogorszyła się ich sytuacja materialna związana z ogólnym wzrostem utrzymania i pauperyzacją parafian (s. 210).

Autorka dokonała nieuprawnionego zabiegu zestawienia danych uzyskanych na podstawie tych dwóch różnych pytań. Problematyczne jest więc zasadność wyprowadzonego wniosku: *Inaczej jest w zbiorowości księży. Główną przyczyną postrzegania przez nich warunków obecnego życia jako „trudniejszego dla pełnienia roli księdza” nie jest przyczyna sygnalizowanych trudności (niewielki odsetek badanych proboszczów wymienił wprawdzie „gorsze warunki materialne” jako przyczynę utrudniającą obecnie bycie księdzem), ale chodziło tu przede wszystkim o wzrost kosztów utrzymania obiektów sakralnych w parafii a nie o ubóstwo materialne indywidualnych gospodarstw domowych poszczególnych księży* (s. 212). Ponieważ w Polsce księża zasadniczo utrzymują się z ofiar wiernych można mówić

o przełożeniu sytuacji materialnej wiernych na sytuację finansową duchowieństwa. Z powodu sygnalizowanej nieściśłości metodologicznej nie można uznać wniosków z omawianych tutaj badań za adekwatną odpowiedź jak wygląda sytuacja materialna badanych księży w stosunku do okresu przed 1989 r.

W kwestionariuszu wywiadu E. Firlit pytała księży parafialnych jak i osoby świeckie o uczestnictwo i rodzaj zaangażowania duchowieństwa w wybory parlamentarne i prezydenckie.

Powstaje tu wątpliwość, czy pytając w 1994 r. o udział księży w kampaniach wyborczych w odległym czasie 1989–1990 r. można uzyskać adekwatne do stanu faktycznego odpowiedzi. Wszak pamięć ludzka zawodną jest. Autorka również nie nawiązała do bodajże pierwszych tego typu badań w Polsce, przeprowadzonych w 1990 r. wśród księży i świeckich diecezji warmińskiej dotyczących uczestnictwa duchownych w kampaniach wyborczych w 1989 i 1990 r., przeprowadzonych przez autora recenzji.

Rozdział VI Autorka zatytułowała *Kwestie społeczne w badanych społecznościach i rola parafii w ich rozwiązywaniu*.

Analizując zebrany na ten temat materiał E. Firlit dochodzi do szeregu wniosków. Oto najważniejsze z nich:

1. Kwestie społeczne występujące w środowisku są w jakimś stopniu objęte działaniem pomocowym parafii.
2. Realny wkład w parafii w rozwiązywanie kwestii społecznych osoby świeckie oceniają niżej niż proboszczowie.
3. Animatorami i realizatorami społecznej działalności parafii w lokalnym środowisku są przede wszystkim księża parafialni.
4. Osoby świeckie rzadko korzystają z pomocy charytatywnej oferowanej przez parafię.
5. Większość osób świeckich uznaje, że biorcami pomocy świadczonej przez parafie są osoby najbardziej tego potrzebujące.
6. Pomoc świadczona przez parafie ma najczęściej charakter doraźny.
7. Charytatywna aktywność parafii jest zróżnicowana w przekroju wojewódzkim (parafie województwa warszawskiego prowadzą szerszą działalność niż z woj. nowosądeckiego) oraz zmienną określającą typ parafii (najaktywniejsze są parafie miejskie przed miejsko-wiejskimi i wiejskimi).

Kończąc powyższy rozdział E. Firlit dochodzi do następującej konkluzji: *tęsknota za państwem opiekuńczym występuje u większości Polaków tak w skali ogólnokrajowej jak i na szczeblu Polski parafialnej* (s. 260).

Reasumując należy stwierdzić, że wnioski wysuwane przez Autorkę w trakcie analizy materiału empirycznego były zwykle wyważone i trafne. To, że nie zawsze udawało się jej dokonać właściwej interpretacji danych, wynikało prawdopodobnie z braku rozeznania w realiach życia parafialnego, czego nie zastąpią nawet szeroko zakrojone badania. Omawiana praca zasługuje na uwagę, gdyż penetruje niektóre obszary dotychczas marginalnie traktowane w polskiej socjologii religii. Zawiera wnikliwą analizę zebranego materiału empirycznego odwołując się do badań tematycznie związanych z poruszaną problematyką. Implikuje nowe pytania badawcze i stanowi wyzwanie do podjęcia szerzej zakrojonych badań nad społeczną funkcją parafii i zachodzących w niej przemianach w wyniku transformacji ustrojowej.

Ks. Kazimierz F. Żuchowski

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XXXVII (2000)

CZEŚĆ 2.

ISSN 0137-6624

WYDANO PRZY POMOCY FINANSOWEJ
KOMITETU BADAŃ NAUKOWYCH

STUDIA WARMIŃSKIE

TOM XXXVII (2000)

CZĘŚĆ 2.

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE METROPOLII WARMIŃSKIEJ
„HOSIANUM”
OLSZTYN 2000

Redaktor naczelny — Ks. Jan GUZOWSKI

ADRES REDAKCJI
10-900 Olsztyn, ul. Kard. St. Hozjusza 15
tel. (0-89) 523 89 84; fax (0-89) 523 86 45

Wydano za zgodą Kurii Metropolitalnej w Olsztynie

Olsztyn, dnia 16 marca 2000 roku
Nr 293/00

Redakcja techniczna, opracowanie skorowidzów
Władysław A. SACHA

Opracowanie graficzne okładki, reprodukcje ilustracji
Adam KARZEL

ISSN 0137-6624

Wydawca:
Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej
„HOSIANUM”

ROZPRAWY

NAUKI MĘDRCA SYRACHA O DOBRYCH MANIERACH

Treść: — I. O kulturze języka. — II. O gościnności. — III. O zachowaniu się przy stole.
— Zusammenfassung.

Księga Syracha została napisana ok. 180 r. przed Chr. w języku hebrajskim przez Jezusa syna Eleazara, syna Syracha. Od początku swego istnienia zyskała szybko uznanie tak w judaizmie starożytnym jak i w Kościele antycznym. Powodem tego swoistego sukcesu była przede wszystkim wszechstronna tematyka poruszana w księdze. Syrach nie ominął żadnej w zasadzie dziedziny życia, która nie byłaby ukazana w jego dziele. Tematem wiodącym jest przede wszystkim mądrość oraz odwoływanie się do Prawa¹. Na kanwie tego tematu wiodącego Syrach podaje jednocześnie wiele praktycznych wskazówek dla codziennego życia. Wśród nich są także rady dotyczące wytwornego zachowania się, co jest pożądane i dzisiaj.

I. O KULTURZE JĘZYKA

Od zarania ludzkości wiedziano, że język służy tak do dobrego jak i do złego; można nim ożywić, można nim też zabić; związane jest to z mową, którą m.in. język artykułuje (Syr 5,13). Za pomocą języka człowiek porozumiewa się z innymi, przedstawia Bogu swe uwielbienia, prośby, dziękczynienia. Należy zatem nad nim czuwać i rozważnie używać. Syrach wypowiada zatem złotą zasadę dotyczącą używania języka:

*Bądź skory do słuchania,
a odpowiadaj po namyśle! (5,11)*

Między językiem a sercem powinna istnieć pełna harmonia, tak jak między słowem a wolą, od czego może zależeć powodzenie życiowe człowieka (5,13)². Nie

¹ Szerzej o propozycji podziału oraz tematów Syr zob. St. P o t o c k i, Rady mądrości. Przewodnik po mądrościowej literaturze Starego Testamentu, Lublin 1993, s. 199–259.

² Zob. M. L u r k e r, Słownik obrazów i symboli biblijnych, Poznań 1989, s. 78.

należy zatem nadużywać swej mowy bezmyślnie i wypuszczać potoku słów przy byle okazji, co upodabnia mowę do bezmyślnego mówienia. Należy mieć swoje zdanie w każdej sprawie i być o jej słuszności przekonany (5,9–10).

Bezpośrednio z językiem oraz mową związane jest serce jako miejsce decyzji ludzkich, zdolność odróżniania dobrego od złego (17,6). Tak wyposażony przez Boga człowiek może trafnie rozstrzygać w konkretnych sytuacjach nabierając mądrości życiowej i swoją postawą ucząc innych.

Bezmyślne używanie języka niejednego skompromitowało, ale także niejednego podniosło w oczach słuchających; został wręcz uznany za mędrca, gdyż nie używał niepotrzebnie słów (20,5). Niemniej jednak nie zawsze milczenie należy uważać za wyraz roztropności i mądrości. Czasami jest to przejaw ignorancji (20,6), chociaż istnieje przekonanie, że kto milczy, ten jest mądry (20,1). W każdym razie opanowanie swej mowy wskazuje jednocześnie na opanowanie swego wnętrza. Brak bowiem czujności nad swym językiem może przynieść niepowetowane szkody u tego, kto go nadużywa. Człowiek nie panujący nad swym językiem przez wypowiadanie lekkomyślnych, nieprawdziwych i niesprawdzonych sądów o innych postępuje obłudnie, traci swe dobre imię i poważanie. Staje się wręcz grzesznikiem, który może być przyrównany nawet do złodzieja (5,14–15). Takie postępowanie przysporzyć może niechybnie miano fałszywego przyjaciela (12,16).

Taki odbierać będzie od swego otoczenia tylko pogardę a nawet przekleństwo, bo nikt z nim nie będzie chciał przebywać (28,13). Fałszywy przyjaciel, oszczerca, kłamca i potwarca zyska nadto miano „trzeciego języka”³. Wyrażenie „trzeci język” używane było w literaturze rabinistycznej i odnosiło się do osoby, która nieproszona mieszała się w sprawy dwóch innych osób wprowadzając tym samym zamieszanie, niezgodę, nienawiść⁴. Zupełnie bezinteresownie, dla czystej tylko swej satysfakcji, potrafi taka osoba zniszczyć wszystko to, co dobre, a przede wszystkim dobre imię. Wyssane z palca oszczerstwo potrafiło z szacownego obywatela uczynić banitę, wygnańca. *Trzeci język* swym wtrącaniem się w nie swoje sprawy może nawet skazać na zagładę całe miasta warowne (28,14). Nieszczęścia sprowokowane przez niego nie mają końca także w zakresie małżeństwa; przez mieszanie się w cudze sprawy ofiarą takiego człowieka padło też niejedno małżeństwo niszcząc dobytek duchowy i materialny całego nieraz życia (28,15). Nie należy zatem nie tylko przestawać z takim człowiekiem, ale nawet nie wolno go słuchać, bo już samo to wprowadzi zamęt i niepokój do wnętrza (28,16). Mędrzec ciągle przestrzega:

*Uderzenie różgi wywołuje sińce,
uderzenie języka łamie kości.
Wielu padło od ostrza miecza,
ale nie tylu, co od języka (28,17–18).*

Dlatego też należy szukać przede wszystkim odpowiedniego dla siebie towarzystwa, tzn. starać się przebywać w otoczeniu ludzi mądrych, a unikać głupców. Tych pierwszych i drugich można rozpoznać m.in. po mowie. Mądry boi się Boga

³ O ocenie używania języka w tradycji biblijnej zob. TWAT IV, kol. 603–605.

⁴ M. Lurker, jw., s. 79.

i mowa jego jest stateczna i rozważna. Głupi natomiast nie ma stałości w myśleniu ani w swoich poglądach; plecie, co mu ślina na język przyniesie (27,11–12). Głupi nie tylko wylewa bezrozumnie słowa jak wodę, ale ma nadto wręcz zmysłowe upodobanie w czczej gadaninie, co doprowadza słuchaczy do najwyższego zdumienia, a nawet przestraszu (27,13–14).

Mądry potrafi zawsze wykazać się roztropnością. Powinno to być widoczne zwłaszcza w obcowaniu z takimi ludźmi, którzy nie potrafią opanować swych negatywnych cech charakteru. Mędrzec powinien wykazać się statecznością, co może przejawiać się m.in. w unikaniu sporów z ludźmi popędliwymi, krewkami. Nie należy także szukać rady u głupca, gdyż ten nie zachowa tajemnicy i wszystkim wokół zdradzi sekrety (8,16–17). Potrafi nawet wypominać dobrodziejstwa, jakie okazał komuś, co przyniesie tylko ironiczny śmiech innych (20,16–17).

Czcza gadanina jest tylko wyrazem braku wychowania i kultury, a zasłyszane sentencje z ust głupca nie zostaną przyjęte przez ludzi mądrych, czyli bogobojnych (20,19–20). Głupiec bardzo łatwo może stać się kłamcą, ponieważ nie odróżnia faktów od fantazji. Kłamca nie tylko ukazuje swój brak wychowania, ale także jest bardzo nisko oceniany przez otoczenie i spotyka się z jego wzgardą. Roztropnym i mądrym natomiast okazuje się ten, kto przynosi sobie swoją mową szacunek (20,24–27).

Miłość i poszanowanie prawdy powinny kierować postępowaniem człowieka, ponieważ to sprawia dobro i bezpieczeństwo drugiego człowieka, jest przejawem szacunku wobec prywatnego życia, pozwala nadto zachować dyskrecję. Jej niezachowanie pociąga za sobą utratę zaufania (27,16). Nieroztropna mowa może spowodować także utratę przyjaciela, dlatego trzeba się wystrzegać obelg, wzgardy, zdrady tajemnicy (22,22).

Praktyczna rada Syracha, do której warto wszystkim się dostosować, brzmi:

*Hodowlę drzewa poznaje się po jego owocach,
podobnie serce człowieka — po rozumnym słowie.
Nie chwal człowieka, zanim poznasz, jak przemawia,
to bowiem jest próbą dla ludzi (27,6–7).*

II. O GOŚCINNOŚCI

Gościnność na starożytnym Bliskim Wschodzie, a zatem także w Izraelu, była jedną z podstawowych zasad, jakie należało okazać przybyszowi. W odniesieniu do Izraela okazywanie gościnności przypominało mu o jego przeszłości, kiedy sam był cudzoziemcem i często korzystał z tego niepisanego prawa. Każdy gość powinien być przyjęty w imię Boga i nie należało szczędzić trudów, by czuł się on jak najlepiej wśród uczynających gościny. Człowiek opuszczający wspólnotę, w której dotychczas żył, staje się nagle obcy w innym środowisku. Fizyczne rozstanie stwarzało poważne zagrożenia, ponieważ starożytny podróżnik pozbawiony był tego wszystkiego, co dziś dla nas wydaje się być czymś banalnym. Gościnność była zatem wówczas wręcz niezbędnym do przeżycia, stąd uważano ją za wielką

cnotę. Dlatego mędrcy, a między nimi również i Syrach, nie szczędzą rad odnoszących się do tego pięknego zwyczaju⁵.

W szafowaniu gościnnością nie należy postępować bezkrytycznie, lecz i w tym względzie potrzeba umiaru, a nade wszystko roztropności. Nie wolno przede wszystkim każdego proszącego o gościnność człowieka wprowadzać od razu do swego domu. Po ulicach krąży wielu oszustów wykorzystujących otwarte serce i naiwność dobrodusznym. Może się bowiem okazać, że w człowieku tym tkwi podstęp, nieszczerłość, fałsz i zakłamanie. Taki tylko czyha, by zdradliwie wedrzeć się do domu i przysporzyć hańby gospodarzowi (Syr 11,29,33).

Nie zwalniało to jednak od okazywania życzliwości i serdeczności, ale właśnie z wielką roztropnością. Zasada gościnności nakazywała pozdrowienie przybysza, obmycie jego nóg, posilenie go jedzeniem, ochronę (zob. Rdz 19,1–8) i skromne wyposażenie na drogę wraz z jakimś małym podarkiem. O tym zwyczaju przypomina także i Syrach:

*Zgodnie z przykazaniem przyjdź z pomocą biednemu
i stosownie do jego potrzeby nie odsyłaj go z pustymi rękami! (29,9).*

Właśnie biednym i ubogim należy okazywać szczególną gościnność, ponieważ pozbawieni są systematycznej pomocy i mogą liczyć tylko na miłosierdzie innych. Nie wymagają oni dużo; do przeżycia dnia potrzeba im tylko trochę chleba, wody i odzienia na okrycie ciała oraz skrawek dachu nad głową, by nie stać się zgorszeniem i pośmiewiskiem dla innych (29,21).

Biedny autentycznie jest z natury swej człowiekiem pokornym i takie też jest jego postępowanie⁶. Wie, że nie powinien wchodzić tam, gdzie byłby niemile widziany i gdzie mógłby być obiektem drwin i wyśmiewania. Woli zatem przebywać w skromnych progach aniżeli brać udział w ucztach bogaczy (29,22).

Nieomalże idealną postawą w sytuacji bycia przybyszem czy biednym jest zadowolenie z tego, co się posiada. Przebywający wśród obcych często wystawiony jest na obelgi i poniżenie. Mogą one być spowodowane tym, że jest się czasem zbyt natarciwym w dopraszaniu się pomocy. Tak zatem zasady postępowania w odniesieniu do gościnności obowiązują nie tylko darujących, ale i obdarowywanych (29,23).

Wśród potrzebujących znajdują się i niewdzięcznicy. Nie tylko że z ochotą przyjmą gościnę, zasiadą do suto zastawionego stołu, ale nie podziękują za to. Mało tego, można jeszcze usłyszeć od nich sprawiające przykrość słowa (29,25)⁷.

Potrzebujący pomocy jest świadom jak przykro jest być zależnym od kogoś zwłaszcza wtedy, kiedy jest się wręcz zmuszonym prosić o pomoc, bo nie ma już żadnych środków do życia. W tak skrajnej sytuacji nie można nawet ust otworzyć, gdyż nie ma się żadnych praw będąc obcym wśród obcych (29,24).

⁵ A. Paciorek, Obyczajowość życia wspólnotowego, w: G. Witaszek (red.), Życie społeczne w Biblii, Lublin 1997, s. 315.

⁶ O teologicznym wymiarze słowa „pokorny, biedny” zobacz m.in. art. E.S. Gerstenberger, *nh* II, TWAT VI, s. 247–270; rozważania o gościnności w aspekcie terminologii zob. J.K. Pytel, Gościnność w Biblii. Studium źródłowo-porównawcze, Poznań 1990, s. 13–17.

⁷ Wiersz ten i kolejny się z nim łączy (w. 26) są niejasne w ich rozumieniu. Wypowiedź można odnieść do przyjmującego gościnę, bądź do udzielającego jej.

Dlatego można spotkać się z samowolnym traktowaniem oraz naigrawaniem się z tego, który został zaproszony do stołu. Dochodzi nawet do sytuacji, kiedy jest się bądź usuniętym w jakiś gorszy kąt, bądź całkowicie wyrzuconym na przysłowiowy bruk. Przyczyną tego jest przybycie pod dach udzielającego gościny jego krewnego lub jakiejś wysoko postawionej osoby. Granica między mile dotychczas widzianym gościem a natrętem została złamana i teraz jest się *persona non grata* (29,27). Usłyszane słowa są przykre i potrafią zburzyć to wszystko, co podczas gościny się otrzymało. Z tego też powodu Syrach czyni znak równości między przybyszem i mądrym, gdyż ten waży swoje słowa, ale nade wszystko potrafi w sytuacjach skrajnych milczeć. Co prawda powód milczenia w obu wypadkach jest inny; przybysz milczy, ponieważ nie ma żadnych praw, mędrzec milczy, ponieważ tak nakazuje mu jego roztropność.

Syrach stoi na tradycyjnym stanowisku w pojmowaniu gościnności oraz naucza o niej w specyficzny dla siebie sposób. Pokazuje nie tylko potrzebę tej pięknej postawy, istniejącej od niepamiętnych czasów w Izraelu, ale jednocześnie przedstawia możliwy inny jej aspekt. Przestrzega mianowicie przed tymi, którzy tej gościnności nadużywają. Przypadek taki zachodzi po obu stronach i dotyczy to tak udzielającego jej, jak i przyjmującego ją. Obu tych skrajnych postaw należy unikać, by nie pogwałcić tradycji ojców, o którą tak dba mędrzec. Dlatego też, jak w wielu innych przypadkach, podaje dobrą radę:

*Pomagaj bliźniemu według swej możliwości,
a uważaj na siebie, abyś i ty nie upadł* (29,20).

III. O ZACHOWANIU SIĘ PRZY STOLE

Zasiadanie do stołu, czy to do wyszukanej uczy, czy to do spożycia chleba niedostatku, stwarza poczucie jakiejś bliskości między współbiesiadającymi. Najskromniejsza uczta ukazana w Biblii jest wyrażeniem ludzkiej postawy: gościnności (np. Rdz 18,1–5), wdzięczności (np. Mt 9,11), wyrazem radości z czyjegoś przybycia (zob. Tb 7,9), dziękczynienia składanym Bogu (np. Dz 16,34). Każdy posiłek powinien przebiegać w przyjaznej atmosferze, ale bez przesady, by nie przerodził się on w jakieś wyuzdanie (zob. Mt 14,6–11; Łk 16,19), które może sprowadzić gniew Boży i karę (por. Jdt 13,2)⁸.

Umiejący obserwować i wyciągać wnioski mędrzy izraelscy podali zasady, których przestrzeganie miało uchronić przed osobistą kompromitacją, utratą mienia i Bożym gniewem. Syrach w krótkim traktacie o uczcie i zachowaniu się przy stole także podaje swoje porady ludziom mądrym, skorym do zastosowania ich w życiu (Syr 31,12–32,13).

Każda uczta jest wyrazem gościnności, a wydający powinien o tym pamiętać i nie szczędzić wysiłków, by zaproszeni goście wychwalali nie tylko suto zastawiony stół, ale i hojność samego gospodarza. Już sam obficie zastawiony stół

⁸ Zob. STB, s. 716–719.

wyraża jego szlachetność i otwarte serce. Taki będzie przez wszystkich wychwalany i zyska dobre imię w całym mieście. Kto natomiast zaprasza gości na ucztę oferując skąpo zastawiony stół, może być pewien, że otrzyma wśród współobywateli miano sknery i skąpca; poniesie szwank na swym imieniu (31,23–24).

Nie należy przede wszystkim wbić się w pychę, jeśli posadzono na pierwszym miejscu. Byłby to może ukłon w stronę wieku zaproszonego gościa. Taki gest był tylko wyrazem szacunku gospodarza wobec niego, a pierwsze miejsce przy stole wcale nie upoważnia do wywyższania się ponad innych. Do dobrego tonu należałoby poczekać, aż właśnie inni zajmą swe miejsca i dopiero wówczas można byłoby zająć swe wyeksponowane miejsce. Byłby to znak szacunku wobec współbiesiadników (32,1–2).

Siedząc przy stole należy obserwować, co się aktualnie dzieje i odpowiednio do tego przystosować swoje postępowanie. Jako starszej osobie przysługuje zabranie głosu, ale nie należy domagać się tego natarczywie i nie zważając na sytuację przekrzykiwać wszystko i wszystkich. Inni w tym czasie chcieliby może posłuchać mile dla ucha brzmiącej muzyki. Jest ona bowiem uświetnieniem każdej uczy i klejnotem wszelkiej biesiady (32,3–6).

W uczcie biorą udział ludzie w różnym wieku. Znajdują się na niej również i młodzieńcy, którzy uczą się mądrego życia i mądrości życiowych od starszych współbiesiadników. Z natury swej młodzież niecierpliwie chce wypowiadać się na wiele tematów i to bez głębszej często refleksji. Może jednak tak się zdarzyć, że uczujący starsi poproszą wreszcie jakiegoś młodzieńca do wyrażenia jego opinii na dany temat. Nie należy jednak natychmiast wylewać potoku swych słów, lecz dopiero po usilnych prośbach innych (32,7).

Myśli powinny w takim wypadku być wypowiedzane z rozwagą, bez pośpiechu, bez wielomówności. Takie opanowanie swej mowy, i siebie zarazem, będzie znakiem mądrości mimo młodego wieku. Mądrym bowiem jest ten, kto wiele wie, ale mało mówi. Stonowanie w mowie jest jednocześnie przejawem szacunku wobec innych, bardziej dostojnych, którzy również mają coś do powiedzenia, oraz wyrazem skromności. Takie zachowanie się może przynieść tylko przychyłność wszystkich obecnych przy stole (32,8–10).

Każda ucza dobiega końca, jak wszystko na tym świecie. Wyrazem przeto dobrego wychowania jest wycucie odpowiedniej chwili, by wstać od stołu i podziękować za okazaną gościnę i wspólne biesiadowanie. Nietaktem zatem byłoby wysiadanie przy stole aż do opuszczenia gościnnego domu przez ostatniego z biesiadników. Wychodząc od gospodarza należy udać się bezpośrednio do swego domu, by uniknąć wielu przykrych niespodzianek. Radę taką podał może Syrach dlatego, ponieważ nauczony doświadczeniem wiedział, że wracający do domu biesiadnik szczególnie narażony jest na zaczepki innych, a i sam daje się łatwo wciągać w nieodpowiednie towarzystwo (32,11).

Każda ucza, według naszego mędrca, jest najbardziej odpowiednim miejscem do zabawienia się w różny sposób. Największym jednak grzechem, a jednocześnie nietaktem wobec współbiesiadników, jest butna i nieopanowana mowa, do której rwie się nieokrzesany i prostak (32,12).

Po ogólnych radach podanych przez Syracha należy przejść teraz do tego, co stanowi najważniejszą część każdej uczy, mianowicie spożywanie potraw znajdujących się na stole. I tu potrzeba wysłuchać i dostosować się do rad mędrca, by nie okazać się prymitywnym w swym zachowaniu. W żadnym wypadku nie wolno głośno wypowiadać swej opinii o stole, zwłaszcza suto zastawionym. Gdy ktoś nie może powstrzymać się od wyrażenia swego podziwu od ilości i jakości potraw na nim się znajdujących, okazuje się zwykłym prostakiem, który wpada w euforię na widok jedzenia. Taka reakcja jest efektem tzw. „chciwego oka”, które chciałoby wszystko pożreć i na wszystko pazernie spogląda. Pociąg do jedzenia w takiej chwili tak w nim wzrasta, że aż jego oczy zachodzą łzami z łakomstwa (31,12–13).

Przy stole wskazane jest wstrzemięźliwe zachowanie się. Przede wszystkim należy być uważnym obserwatorem i pilnować się, by nie wyciągać pierwszemu ręki po upatrzony przez kogoś innego kąsek. Zbyt pożądlive spoglądanie na półmisek może doprowadzić do nieopanowania swego łakomstwa a w konsekwencji do prostackiego zachowania się. Uwidoczni się to w wyciągnięciu ręki po upatrzony z góry miły dla oka i podniebienia kąsek. Pierwszeństwo w wybraniu oraz sięgnięciu po jakiś ulubiony kąsek należy zostawić najbliższemu siedzącemu współbiesiadnikowi. Siedząc przy stole powinno się pamiętać o złotej zasadzie, jaką podaje Syrach: staraj się wejść w sytuacje i potrzeby innych według swych własnych (31,14–15.18).

Każdy gospodarz wydający ucztę stawia na stół to, co ma najlepszego, by słusznie uczcić i uszanować zaproszonych. Stąd na zastawiony stół biesiadny powinno się spoglądać z umiarkowaniem, rozważą i bez wypowiadania swych uwag odnośnie potraw. Powinno się je spożywać z umiarem, by nie okazać się żarłocznym, co niechybnie wzbudzi odrazę u współbiesiadników (31,16).

We wszystkim pożądanym jest umiar, a zwłaszcza przy stole, ponieważ jego brak może prowadzić do żalonych konsekwencji. Ta cecha gościa jest jednocześnie oznaką dobrego wychowania oraz dobrych manier. Zalecane jest zatem przerwanie jedzenia, zanim inni to uczynią. Takie zachowanie na pewno uchroni od przykrych skutków obżarstwa i od skompromitowania się przed innymi. A skutki żarłoczności są bardzo nieprzyjemne, ponieważ objawiają się one bólami żołądka, brakiem snu i ostrymi kolkami (31,17.20b).

Jeżeli już doszłoby do tego, można wówczas gdzieś dyskretnie, na uboczu „zrzucić to”, by ulżyć swemu żołądkowi i sobie (31,21).

Stateczne i wstrzemięźliwe zachowanie się przy stole z pewnością przyniesie błogosławione chwile w zaciszu domowym już po skończonej uczcie — zupełnie spokojnie będzie można odpoczywać zapadając w spokojny sen po kulturalnej uczcie kulinarnej i duchowej, jakie jest niewątpliwie spotkanie z innymi, rozmowy czy słuchanie miłej dla ucha muzyki (31,20a).

Podobnie jak z jedzeniem ma się sprawa z piciem wina, które zostało dane ludziom przez Boga, by rozweselało ich serce (zob. Ps 104,15). Przy jego picciu nie należy jednak być zbyt odważnym, gdyż niejednego mocarza zdołał zgubić brak umiarkowania w jego picciu (zob. m.in. Rdz 9,20–27; 19,30–36). Zbytnie zadufanie swym możliwościami w spożywaniu tego szlachetnego skądinąd trunku może doprowadzić do żalnego zachowania się i utracenia nawet swej godności (31,25–26).

Upicie się winem nie tylko że odziera człowieka z godności, stateczności i szacunku, ale wywołuje wulgarną agresję wobec innych i prowadzi do zwierzęceni się. Ztraca się wówczas swe człowieczeństwo nie tylko przez to, że w dusze wchodzi różne smutki, żale i złości, ale bardzo szybko dochodzi do niepotrzebnych zwad, sporów i kłótni (31,29).

Kto doprowadza siebie do takiego stanu, okazuje się głupcem, na co wskazuje jego postępowanie: wpada w szał, opada z sił i w prymitywnej argumentacji na pięści zdobywa tylko sińce i rany (31,30).

Wino jako trunek towarzyszący biesiadnikom rozwiązuje także języki; to zaś może doprowadzić do niekontrolowania swej mowy, co przejawia się często w wyśmiewaniu się z drugiego oraz wyzywaniu go. Zaćmiony alkoholem umysł nie panuje już nad niczym i zaczyna się wyliczanie zobowiązań bliźniego wraz z żądaniem zwrotu długu. Takiego zachowania się rzeczywiście nie można nazwać ludzkim (31,31).

W tym przypadku Syrach podaje wszystkim kolejną złotą zasadę, której stosowanie na pewno by ustrzegło przed osobistą kompromitacją oraz uznaniem za nieokrzesanego gbura i prostaka:

*Wino dla ludzi jest życiem,
jeżeli pić je będziesz w miarę.
Jakież ma życie ten, który jest pozbawiony wina?
Stworzone jest ono bowiem dla rozweselenia ludzi.
Zadowolenie serca i radość duszy
daje wino pite w swoim czasie i z umiarkowaniem (31,27–28).*

W powyższym szkicu zostały rozpatrzone trzy tematy dotyczące kulturalnego zachowania się: panowanie nad językiem, okazywanie gościnności oraz o zachowaniu się przy stole. W większości tekstów Syrach mówi w aspekcie negatywnym o tych trzech postawach, czasami nawet je przejawiając, by w dobitny sposób dać do zrozumienia, na czym powinno polegać prawidłowe zachowanie się. Rada podstawowa, jaką mędrzec kieruje do wszystkich, to zachowanie umiaru i roztropności w każdej sytuacji. Taka postawa pozwala uniknąć skompromitowania się oraz ukazuje, że dana osoba jest dobrze wychowana, potrafi znaleźć się w każdej sytuacji i warto z nią przebywać. Mało tego, osoby wyróżniające się dobrymi manierami uchodzą w oczach Syracha za mądrych. Takie określenie było wielkim wyróżnieniem w ustach tego mędrca i stróża dobrych, ojczywstych tradycji.

DIE LEHREN DES WEISEN SYRACH ZU GUTEN MANIEREN

ZUSAMMENFASSUNG

Das Buch Jesus Sirach hat von Anfang an in der Kirche Anerkennung gefunden. Der Grund dafür ist, dass in diesem Buch Themen aus allen Lebensbereichen angesprochen werden. Das Grundthema ist vor allem Weisheit in Bezug auf das Gesetz. Auf diesem Hintergrund gibt Jesus Sirach viele Anweisungen für den Umgang im Alltag.

Sirach legt großen Wert auf die Sprachkultur. Seine goldene Regel lautet: sei gut zu hören, antworte bedächtig. Zwischen Zunge und Herz soll volle Harmonie bestehen. Gedankenloser Gebrauch der Sprache hat schon viele kompromittiert, deren guter Gebrauch hat vielen Ehre gebracht.

Gute Ratschläge gibt Sirach auch über die Gastfreundschaft. Bei Ausübung der Gastfreundschaft soll man sich nicht unkritisch verhalten. Man soll dem anderen nach seinen eigenen Möglichkeiten helfen, gleichzeitig sollte man aber darauf achten, dass man sich selbst nicht übernimmt.

Auch über Tischsitten gibt er Anweisungen. Ein zum Tisch Geladener soll sich bescheiden benehmen, bei der eigenen Rede Zurückhaltung üben und auf Ältere Rücksicht nehmen. Beim Mahl sollte man das rechte Maß einhalten.

Das Einhalten dieser Regeln macht einen Menschen zu einem Weisen und kulturell Hochstehenden.

Diese Anweisungen sind Lehren, die auch heute noch Gültigkeit haben.

KRÓLEWSKIE WKROCZENIE JEZUSA DO JEROZOLIMY (ŁK 19,28–44)

Treść: — I. Wprowadzenie (zbliżanie się do Jerozolimy). — II. Polecenie wydane uczniom. — III. Aklamacja powitalna Jezusa Króla. — IV. Powody symbolicznych działań Jezusa Króla Mesjasza. — Résumé.

I. WPROWADZENIE (ZBLIŻANIE SIĘ DO JEROZOLIMY)

Święty Łukasz przedstawia triumfalny wjazd do Jerozolimy jako demonstrację, która zaznacza ostateczne i najważniejsze stadium podróży Jezusa z Jerycha do Jerozolimy. Wszystkie źródła zgadzają się, że mesjański wjazd zaczął się na Górze Oliwnej. Łukasz umieszcza ten incydent u podnóża góry, tzn. na szczycie wzgórza: *Gdy przyszedł w pobliże Betfage i Betanii, do góry zwanej Oliwną* (τὸ καλοῦμενον Ἐλαιῶν — Łk 19,29). Mk 11,1 zawiera wyrażenie πρὸς τὸ ὄρος τῶν Ἐλαιῶν, którego w tej perykopie używa także Łukasz (Łk 19,37).

W Nowym Testamencie Góra Oliwna jest jedynie w ewangeliiach i Dz 1,12. Pierwszy raz pojawia się w relacji z królewskiego wjazdu Jezusa do Jerozolimy (por Łk 19,29,37; Mk 11,1; Mt 21,1). Łukasz, jak widzieliśmy, używa w tej perykopie dwóch różnych nazw.

Góra Oliwna jest miejscem, gdzie Jezus spędził noc (Łk 27,37; J 18,1). Według Mk 11,11–12 i Mt 21,17 Jezus spędził noc w Betanii i wydaje się, że w Łukaszczej ewangelii oraz Dziejach Apostolskich Betania i Góra Oliwna używane są zamiennie (por. Łk 24,50; Dz 1,27). Jest to także miejsce eschatologicznego dyskursu (Mk 12,3; Mt 24,3). Po Ostatniej Wieczerzy Jezus udał się na tę górę (Łk 22,39; Mk 14,26; Mt 26,30).

Górę Oliwną znajdujemy w Za 14,4, gdzie, jak się wydaje, Pan walczył z narodem, który zgromadził się przeciw Jerozolimie. W Ez 11,23 czytamy, że *odeszła chwała Pańska z granic miasta i zatrzymała się na górze, która leży na wschód od miasta*. Odejście chwały Pańskiej odpowiada powrotowi chwały Pana, którą prorok ogląda w kontekście ostatecznej odbudowy Izraela (Ez 40–48): *Potem poprowadził mię ku bramie, która skierowana jest na wschód. I oto chwała Boga Izraela przyszła od wschodu* (Ez 43,1 n.). Nacisk tutaj położony jest nie tyle na górę Oliwną, ale na fakt przybycia chwały Pana z tej samej strony, w którą odeszła¹.

¹ P.K. Stock, L'Attività di Gesù a Gerusalemme — Mk 11–12, Roma 1978, s. 30.

Po buncie Absaloma Dawid musiał uciekać z miasta na wschód. Nieco później, gdy Dawid przeszedł przez szczyt góry, sługa Meribbaala spotkał go z parą osłów. Gdy Dawid spytał, co chce z nimi zrobić, Siba odpowiedział, że osły przeznaczone są dla domu królewskiego (2 Sm 16,1–2). W ten sposób osły zostały powiązane z Górą Oliwną, być może jako kontrast dla Absaloma i jego koni (2 Sm 15,1).

Wydaje się, że istnieje pewne podobieństwo między powrotem Dawida do swojego miasta, a przybyciem Jezusa po raz pierwszy do Jerozolimy, choć nie ma wystarczających podstaw do wyciągnięcia ostatecznego wniosku. Jednak wydarzenia na Górze Oliwnej stanowią wyzwanie dla miasta Jerozolimy domagające się od niego reakcji. Na Górze Oliwnej wezwane zostaje całe miasto i odbywa się niemal dialog. Wydaje się, że ten aspekt konfrontacji, wezwanie do zdecydowanej interwencji na rzecz przyszłości miasta wiąże się z Górą Oliwną. Stąd wzmianka o górze u Łukasza i duży nacisk na górę w analizowanym tekście podkreśla sytuację konfrontacji z całym miastem². W miarę upływu czasu Góra Oliwna stała się centralnym punktem oczekowań rabinów³.

II. POLECENIE WYDANE UCZNIOM

W Łk 19,29 czytamy, że Jezus posłał dwóch uczniów (δύο των μαθητῶν). Często wysyłani są dwaj uczniowie nie tylko przez Jezusa (Łk 10,2;22,8; Mk 6,7;11,1;14,13; Mt 21,1), ale nawet przez Jana Chrzciciela (Łk 7,18.20), a także w czasie misji w Dziejach Apostolskich (8,14;9,38;10,7;15,27;19,22). W Starym Testamencie (por. Pwt 19,15;17,6) przed podjęciem ostatecznej decyzji wymaga się zeznania dwóch lub trzech świadków, albo innymi słowy, misja dwóch ludzi potwierdza wartość ich świadectwa, tzn. ludzi, którzy przychodzą nie w swoim własnym imieniu, lecz mają do przekazania jakieś poselstwo⁴. Nawet tutaj u św. Łukasza fakt, że jest ich dwóch podkreśla ich kwalifikacje jako posłańców wystanych przez Pana (por. Łk 19,31).

Dwaj uczniowie otrzymali polecenie: *Odwiążcie je i przyprowadźcie tutaj*, chodzi o źrebię (πῶλος), na którym nikt jeszcze nie siedział (Łk 19,30). Słowo πῶλος występuje w Nowym Testamencie tylko w naszym kontekście (por. Mt 3 razy, Mk 4 razy i J raz). Jest ono jeszcze rzadsze w LXX (7 razy) i często stanowi ekwiwalent hebrajskiego słowa ryx (tylko w Prz 5,19 jest tłumaczone hlxy — gazela). Jeżeli chodzi o tłumaczenie ryx w LXX, zauważamy, że jest ono często oddawane jako πῶλος, poza Iz 30,6, gdzie LXX używa ὄνος. Jednak w LXX πῶλος jest zwierzęciem używanym głównie do jazdy, poza Rdz 32,15. W. Bauer twierdzi, że słowo πῶλος bez dodatku u Marka i Łukasza może być rozumiane tylko jako koń i ani dla tych ewangelistów, ani dla ich słuchaczy nie było niczym innym⁵.

Jednak językoznawcza podstawa wniosku Bauera jest nieodpowiednia⁶. Sam Marek podąża za znaczeniem słowa w LXX i jest ono potwierdzone przez

² Tamże, s. 32.

³ Patrz: „Mount of Olives”, Encyclopaedia Judaica, t. 12, s. 484.

⁴ P.K. Stock, „Boten aus dem Mit — ihm — Sein”, *Analecta Biblica* 70 (1975), s. 86 n.

⁵ W. Bauer, „The Colt of Palm Sunday (Der Palmesel)”, *JBL* 75 (1953), s. 220–229.

⁶ O. Michel, πῶλος, TDNT, t. VI, s. 959–961.

interpretację Mateusza, w której to wyraźnie chodzi o młodego osła. W Rdz 49,8–12 słowa Jakuba przed śmiercią zawierają prorocstwo mesjańskie⁷ i πῶλος w w. 11 jest zwierzęciem związanym z oczekiwanym Mesjaszem. Jest to jeszcze bardziej oczywiste w Za 9,9: (...) *Oto Król twój idzie do ciebie, sprawiedliwy i zwycięski. Pokorny — jedzie na osiołku na osłátku, źrebięciu oślicy*. Nawet tutaj πῶλος dosiada Mesjański Król⁸.

Ośle jest znakiem pokornego i pokojowego charakteru króla. Przeciwwstawione jest koniom, które są zwierzętami wojny (2 Sm 15,1; Za 1,8; 6,2–3.6–7), co Blenkinsopp potwierdza:

Wybierając osła raczej niż bardziej powszechnego konia, skrycie odrzucał powszechnie przyjmowane rozwiązanie wyjątkowo złej sytuacji Izraela. W późniejszych pismach koń jest praktycznie symbolem wojny i przemocy. Jest on w zasadzie „par excellence” napędem wojny i poza dwoma przypadkami w Księdze Estery, nie czytamy o nikim w randze wojskowej, kto by dosiadał konia⁹.

Za 9,10 mówi o wypędzeniu koni wojennych z Jerozolimy, a to pozwala lepiej zrozumieć symboliczny charakter jazdy na osłęciu. Mesjański król nie jest królem wojny, lecz królem pokoju. W Rdz 49,11 podkreśla się obfitość w czasie jego mesjańskiego panowania, a w Za 9,9, pokój.

Ten fragment Za 9,9 jest wyraźnie cytowany w Mt 21,5: *Powiedzcie Córze Syjońskiej: Oto Król twój przychodzi do ciebie łagodny, siedzący na osiołku, źrebięciu oślicy*. Cytat został wzięty z Iz 62,11 i prawie dosłownie oddaje tekst masorecki, a w J 12,15 wstęp przypomina Iz 40,9 i 44,2. Mateusz i Jan bezpośrednio łączą postępowanie Jezusa ze starotestamentową zapowiedzią, widząc w Jego działaniu wypełnienie zapowiedzi. Edgar twierdzi, że postępując w ten sposób, Jezus ogłasza siebie Mesjańskim Królem, a jednocześnie podkreśla pokojową naturę swojego władania. Oto wnioski i podsumowanie Edgara: *gdy Jezus wjechał do Jerozolimy na osiołku, z rozmysłem wypełniał prorocstwo, używając go jako środka ogłoszenia swojego mesjanizmu¹⁰.*

U Łukasza i Marka, za którym podąża w sprawach odnoszących się do dyskusji na temat πῶλος, brakuje takiego wyraźnego powiązania z prorocstwem z Za 9,9. Jednak obaj opisują dokładnie przyprowadzenie do Jezusa osła, zwierzęcia, które jest szczególnie związane z Mesjaszem, który uroczyście wjeżdża (na nim) do Jerozolimy. U Łukasza tak jak u Marka nie ma dosłownego cytatu, ale widzimy wyraźne odniesienie do Za 9,9. Zauważamy wyjątkową, wyraźną zgodność między działaniem Jezusa a Za 9,9 — jazda na osłęciu i jazda w kierunku Jerozolimy.

⁷ G. von Rad, *Das Erste Buch Mose*, Göttingen 1961, s. 372.

⁸ Tekst Za 9,9 jest jednym z niewielu fragmentów ST, które przez chrześcijan i rabinów interpretowane są jako zawierające sens mesjański. Inne to Ma 3, 1; Mi 5, 2 — por. S.L. Edgar, „New Testament and Rabbinic Interpretation”, *NTS* 5 (1958–59), s. 48. Także Sack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, t. I, München 1928, s. 842.

⁹ J. Blenkinsopp, „The Hidden Messiah and the entry into Jerusalem — II”, *Scripture* 13 (1961), s. 86.

¹⁰ S.L. Edgar, jw., s. 48.

Zwierzę opisano jako uwiązane (πῶλον δεδεμένον), co jest echem Rdz 49,11. Ze słów πῶλον δεδεμένον wynika, że ewangelista pragnął podkreślić fakt, iż władanie Króla Mesjasza, Króla z plemienia Judy, miało się właśnie zacząć. Czytamy, że Juda ma objąć królowanie w chwili, gdy przybędzie do Sziloh¹¹ (albo gdy przybędzie Sziloh), albo raczej, gdy przybędzie ten, do którego (królestwo) należy — w zasadzie, gdy przybędzie Pan (ὁ κύριος αὐτοῦ). Stąd, gdy przybędzie Mesjasz, będzie On Królem, i to czego potrzebuje, będzie należało do Niego zgodnie z jego królewskim prawem¹².

Łukasz, podobnie jak Marek, potwierdza szczególny fakt, że nikt dotąd jeszcze nie siedział na tym ośleciu (ἐφ' οὐ οὐδεὶς πώποτε ἀνθρώπων ἐκάθισεν — por. Łk 19,30; Mk 11,2). W ten sposób Łukasz podkreśla wyjątkowy charakter wjazdu. Oczywiście prawdziwy król nie wybrałby zwierzęcia, na którym już ktoś jechał, albo siedział, ze względu na groźbę zanieczyszczenia¹³. Aby wyjaśnić tę osobliwość, zwykle wspomina się Lb 19,2 i Pwt 21,3 (w przypadku krowy używanej do przygotowania wody oczyszczenia, albo przy składaniu pokutnego daru za przestępstwo wymagano, aby nie były one dotknięte jarzmem). W 1 Sm 6,7 to samo odnosi się do jałówek, które miały ciągnąć nowy wóz dla Pana.

Wszyscy trzej ewangelisci odnotowali nie zmienione wyrażenie ὁ κύριος αὐτοῦ χρεῖαν ἔχει (Łk 19,31; por. Mk 11,3; Mt 21,3). Łukasz stawia tę frazę w kluczowej pozycji, dramatycznie ją uwypuklając: τινες z Mk 11,5 staje się ὁ κύριος w powtórzeniu enigmatycznego nakazu Jezusa, co konkluduje Blenkinsopp:

Sugeruje to, że Łukasz pragnie w obu przypadkach przekazać, ponad dominującym chrześcijańskim zabarwieniem słowa i pomimo gramatycznej nieścisłości, ideę κύριος jako „właściciela”, podkreślając tym samym, kto jest prawdziwym właścicielem zwierzęcia¹⁴.

Wykonanie zadania przebiega tak, jak to przewidział Jezus. Podsumowując to, co już zostało omówione, zauważamy, że zadanie miało szczególny charakter, co podkreśla fakt przyprowadzenia zwierzęcia do Jezusa. Owo zwierzę jest źrebkiem, na którym dotąd nikt nie siedział, a uczniowie, mimo protestów właścicieli zabierają je, stwierdzając tylko, że Pan je potrzebuje. Fakt, że Jezus przewidział każdy aspekt wydarzenia, sprawia, iż zadanie uczniów jest wyjątkowe oraz objawia prawdziwą naturę królewkości Jezusa.

¹¹ Tekst masorecki zawiera „hlyc” — natomiast wiele innych tłumaczeń zawiera „hlyc” (*Szelo*). Moran sugeruje, że lepszym tłumaczeniem mogłyby być dwa słowa „yc” i „hl” — *danina dla niego, stąd aż danina będzie mu przyniesiona i zdobędzie postuch u narodów* — por. W. Moran, „Gen 49,10 and its use”, *Biblica* 39 (1958), s. 405–425.

¹² J.D.M. Dorret, „The Palm Sunday Colt in Law od the N.T.”, *NT* 13 (1971), s. 256.

¹³ Tamże, s. 249; H. Danby, *The Mishnah*, Oxford 1933, s. 385 wyjaśnia, że żadnemu zwykłemu człowiekowi nie wolno było jechać na zwierzęciu, na którym choć raz jechał król.

¹⁴ J. Blenkinsopp, *The Oracle of Judah and the Messianic Entry*, *JBL* 80 (1961), s. 56.

III. AKLAMACJA POWITALNA JEZUSA KRÓLA

W czasach starożytnych zwycięski król albo generał powracający z bitwy dokonywał triumfalnego wjazdu do stolicy. Pośród wielkiej radości ludu wjeżdżał do miasta, siedząc na białym koniu. Za nim szli pokonani wrogowie, czasem król lub generał. W tym samym czasie rozdawał ludziom dary¹⁵. Jednak wjazd Jezusa do Jerozolimy tak nie wyglądał. W czasie swojego królewskiego wjazdu nie jechał na wojennym koniu, ale na osłęciu jako król przybywający w pokoju (Za 9,9).

Łukasz przez liczne odwołania przypomina koronację Salomona — są to słowa: ἐπεβίβασίς (Łk 19,35; por. 1 Krł 1,33); καταβίσις (wyraża radość ludzi — Łk 19,37; por. 1 Krł 1,40); oraz dwa odnośniki do pokoju (Łk 19,38,42). Podobieństwo do Salomona, króla pokoju, zdaje się być zamierzone w ewangelii, w której Jezus jest także przedstawiony jako nowy Eliasz, nowy Mojżesz i nowy Józef¹⁶.

Gdy zwierzę zostało do Jezusa przyprowadzone, uczniowie włożyli na nie swoje szaty (αὐτῶν τὰ ἱματῖα) i posadzili na nim Jezusa. Postępowanie uczniów jest wysoce symboliczne. Widać wyraźnie, że szaty mają służyć za siodło, które było potrzebne, gdy ktoś chciał jechać na osle. Łukasz sam zwraca uwagę na działanie uczniów pomagających Jezusowi usiąść na zwierzęciu (ἐπεβίβασαν τὸν Ἰησοῦς)¹⁷. Rozściełanie ubrań na ziemi, by zwierzę mogło po nich iść, to następny wyraz szacunku i znak uznania Jezusa za króla. Łukasz nie wspomina o gałęziach palmowych (por. Mk 11,8; Mt 21,8; J 12,13).

W swojej aklamacji Łukasz pominął niepewny temat z Mk 11,8 (πολλοί), dlatego to wyraźnie uczniowie kontynuują tutaj działanie (inaczej niż w Mt 21,8 — ὄχλος). Stwierdza on raczej, że to πλῆθος τῶν μαθητῶν (*cały tłum uczniów*)¹⁸ obwołał Jezusa słowami: Ἐὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος, ὁ βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου (...) (Łk 19,38a).

Pierwsza część aklamacji wzięta jest dosłownie z Ps 118,26. W psalmie powiedziane jest: *Błogosławiony, który przybywa w imię Pańskie! Błogosławimy wam z domu Pańskiego.* Zgodnie ze strukturą Ps 118 możliwe jest, że pierwsza część wiersza 26 wypowiedziana jest bezpośrednio przez jedną osobę, a część druga przez osoby mu towarzyszące. Wiersz 26 zajmuje w zasadzie centralną pozycję w psalmie i podkreśla jego siłę oraz sens¹⁹.

Czasownik εὐλογεῖν ma dwa znaczenia: *uroczyście chwalić* i *wypełniać łaską*. Kiedy używany jest w pierwszym sensie, człowiek zawsze stanowi jego podmiot, a chwała zawsze skierowana jest ku Bogu (wyjątek znajdujemy w Sdz 15,9). Kiedy używany jest w drugim znaczeniu, Bóg jest zasadniczo podmiotem (Rdz 1,22,28) — jedynie On napełnia łaską. Chociaż ludzie także mogą błogosławić, wzywając Bożej łaski nad innymi. Sami tej łaski nie udzielają (Rdz 14,19;22,27). W żadnym

¹⁵ H.H. Hobbs, *An Exposition of the Gospel of Luke*, Grand Rapids 1966, 277.

¹⁶ A. George, *La Royauté de Jésus selon l'évangile de Luc*, *Sciences Ecclesiastiques* 14 (1962), s. 61.

¹⁷ I.H. Marshall, *The Gospel of Luke*, Exeter 1978, s. 714.

¹⁸ Dla Łukasza termin uczniowie oznacza wszystkich wierzących, inaczej niż dla Mateusza i Marka, którzy powiadają, że termin używany jest na określenie małej wewnętrznej grupy dwunastu. Patrz: M. Sheridan, *Disciple and Discipleship in Matthew and Luke*, *BTB* 39 (1973), s. 234–255. Nawet w Dziejach termin uczeń nie jest nigdy używany w odniesieniu do dwunastu czy jedenastu.

¹⁹ A. Wiser, *Die Psalmen*, Göttingen 1963, s. 497–503.

wypadku nie wszyscy kwalifikują się do wzywania łaski Bożej. Łaski mogą wzywać szczególnie przywódcy ludu (Rdz 33,1 n.; Joz 14,13; 26,6–7), król (2 Sm 6,18; 1 Krl 8,14.55) i kapłani (Lb 6,23; Pwt 21,5)²⁰.

W Nowym Testamencie εὐλογητός używane jest wyłącznie w odniesieniu do Boga, natomiast εὐλογημένος nie jest nigdy używane o Bogu. Εὐλογητός oznacza *wielbiony* lub *wywyższony*, natomiast εὐλογηένος oznacza *błogosławiony* lub *pełen łaski*. Czasownik εὐλογεῖν znajdujemy 42 razy w Nowym Testamencie (około 14 razy u samego Łukasza), a εὐλογημένος znajdujemy w ewangeliach, szczególnie w kontekście przybycia Jezusa do Jerozolimy (7 razy) oraz w cytacie z Ps 118,26 (6 razy). Odnosi się on do Jezusa (Łk 13,35; 19,38; Mk 11,9; Mt 21,9; J 12,13 i Łk 1,42). Jezus jest *błogosławiony par excellence*, pełen łaski Bożej i słusznie jest to ogłaszane w chwili jego królewskiego wjazdu do Jerozolimy²¹.

Mesjańskie znaczenie terminu ὁ ἐρχόμενος widać w ewangeliach synoptycznych w dwóch kontekstach:

— w zwiastowaniu Jana Chrzciciela o tym, który idzie za nim (Łk 7,19–20; Mk 1,7; Mt 3,11; 11,3 por. J 1,15.27; Dz 19,4)

— w jego przybyciu do Jerozolimy.

W pierwszej części aklamacji, tłum uczniów podwójnie rozpoznaje bliską więź Jezusa z Bogiem. Jest on pełen łaski Bożej i przybywa jako autoryzowany wysłannik Pana. Jezus jest pozdrawiany w ten sposób, gdy zbliża się do Jerozolimy (nawet w Ps 118,26 pozdrowienie skierowane jest do tego, który wchodzi do świątyni). Rzesza uczniów uznaje autorytet Jezusa, a tym samym i zasadność jego działań. Oczywiście wszystkich pragnęły oglądać ten moment, stąd Blenkinsopp może powiedzieć:

*A zatem nasuwa się nieunikniony wniosek, że Jezus, przyjmując określenie, rozumie je jako odnoszące się do tego, który przynosi mesjańskie wypełnienie i ustanawia mesjańskie królestwo na nowym Syjonie*²².

Z wydarzeń w trakcie zbliżania się do Jerozolimy²³ wynika, że mesjańskie roszczenia wysuwane przez albo dla Jezusa, przedstawione są w świetle wypełnienia przepowiedni dotyczącej Judy. Rdz 49,10, jak widzieliśmy, odnosi się do Tego, który musi przyjść, Tego, który zdobędzie powszechne panowanie. Określenie, tak jak ono występuje w ewangeliach, generalnie opisuje eschatologiczną postać Syna Człowieczego, a tym samym Jezusa zgodnie z tym, co sam o sobie mówił (por. Łk 21,27; Mk 13,26.36), także zgodnie z ostatecznym potwierdzeniem w obliczu oskarżeń przed Sanhedrynem (Łk 22,69; por. Mk 14,62 — co wiąże się z widzeniem Daniela w *Księdze Henocha*)²⁴.

²⁰ H.W. Beyer, εὐλογέω, TDNT, t. II, s. 755 n.

²¹ P.K. Stock, L'Attività di Gesù a Gerusalemme, jw., s. 54. Patrz także: H. Meyer, jw., s. 761–764.

²² J. Blenkinsopp, jw., s. 58.

²³ Zauważmy, że Łukasz wcale nie łączy wjazdu z miastem. Według Łukasza Jezus nie wkroczył do miasta przed Ostatnią Wieczerzą. Łączy on wjazd raczej ze Świątynią. Fakt, że Jezus nie wkroczył do miasta, ale do świątyni, pozostaje w zgodzie z królewskim sposobem wkroczenia. Dla Łukasza Jerozolima jest sceną tego podwójnego wydarzenia: Wieczerzy i Męki. Patrz: H. Conzelmann, The Theology of St. Luke, London 1982, s. 75.

²⁴ J. Blenkinsopp, jw., s. 58.

W drugiej części aklamacji wydaje się, że Łukasz uprościł sens wydarzenia. Opuścił hebrajskie słowo 'Ωσαννά na początku i końcu wypowiedzi; dla czytelników pogańskich byłoby ono nieczytelne²⁵. Mesjańskie tytuły znikają, by zrobić miejsce dla tytułów politycznych. Jezus nie jest już Mesjaszem czasów ostatecznych, dokonującym ostatnich dzieł w boskiej historii. Jest Królem (ὁ βασιλεὺς), który przychodzi z programem pokoju i jako taki jest przyjmowany przez lud²⁶.

Co dziwne, Łukasz jest jedynym, który umieszcza wyrażenie ἐν οὐρανῶ ἐιρηήθη. Nie jest czymś zwykłym mówienie o pokoju w niebie. W Łk 2,14 na skutek narodzenia Mesjasza jest pokój na ziemi wśród ludzi, to znaczy zbawienie. Sformułowanie, które tutaj znajdujemy, jest trudne. Być może oznacza, że nastąpił pokój w niebie między Bogiem a ludźmi na skutek wywyższenia Jezusa jako Króla (por. Dz 10,26), albo jak sugeruje Marshall, oznacza dar pokoju, który został złożony w niebie dla ludu Bożego²⁷.

Jezus jest Królem, który przybywa, by ustanowić Swoje Królestwo w pokoju. Pokój i zbawienie to tematy blisko ze sobą powiązane w królewskiej ideologii świata grecko-rzymskiego. Dla Łukasza Jezus przychodzi właśnie po to, by wypełnić nadzieję pokoju głoszoną przez proroków. Dlatego Zachariasz gotów jest umrzeć w pokoju. Ujrzał bowiem pokój swojego ludu (Łk 2,29). W Łk 19,43 Jerozolima nie będzie już doświadczać pokoju, ponieważ nie chce go przyjąć. Wręcz przeciwnie, to właśnie lud, reprezentowany przez uczniów, wołający na cześć Jezusa, otrzymuje pokój.

IV. POWODY SYMBOLICZNYCH DZIAŁAŃ JEZUSA KRÓLA MESJASZA

Możemy powiedzieć, że przez to symboliczne działanie, Jezus ujawnia powód swojego przybycia do Jerozolimy — jest prawdziwym, pokornym i pełnym pokoju Królem. Interpretacja zachowania Jezusa jako mesjanistycznej manifestacji została w pełni potwierdzona przez reakcję ludzi. Świadczy ona o tym, że uznali Jezusa za Mesjańskiego Króla. Właściwie przepowiednia zniszczenia Jerozolimy pod koniec tego epizodu (Łk 19,14–44) stanowi paralelę zakończenia historii o pretencji do tytułu królewskiego.

Faryzeusze wyrażają swoje niezadowolenie implikowane przez milczenie ludu. Ich intencją było odrzucenie królowania Jezusa, *au fond les Pharisees ne veulent pas du règne de Jésus*²⁸. Ich odmowa złożenia hołdu ich Sprawiedliwemu Królowi w swoim czasie doprowadzi do zagłady²⁹.

Dlatego przybycie Jezusa do Jerozolimy ma duże znaczenie. Jest On pretendentem do tytułu królewskiego, który przychodzi, by zostać uznanym przez miasto,

²⁵ I.H. Marshall, jw., s. 715.

²⁶ J. Comblin, *La Paix dans la Théologie de St. Luc, Eph. Theo. Lov.* 32 (1956), s. 454. Na str. 459–460 czyni on uwagę, że u Łukasza, istnieje problem przeciwstawienia pokoju mesjańskiego Pax Romana.

²⁷ I.H. Marshall, jw., s. 715.

²⁸ M.J. Lagrange, *Évangile selon Saint Luc*, Paris 1921, s. 500.

²⁹ M.L. Egelkraut, *Jesus Mission to Jerusalem: A redaction Critical Study of the Travel Narrative in the Gospel of St. Luke*, Lk 9,51–19,48, Frankfurt/M. 1976, s. 127–128.

stolicę Izraela. Jego królewskie prawa opierają się na jego *szlachetnym urodzeniu* (Łk 19,12), rodowodzie z linii Dawida (Łk 18,38–39). Został już uznany za Króla przez swoich uczniów z racji swoich zbawczych dzieł (Łk 19,35–38). Przynosi swojemu ludowi *pokój w niebie* (Łk 19,38). Ale Jezus wie już, że Jerozolima Go nie uzna (Łk 19,14.27.42–44), a przecież nie można Go odrzucić bez tragicznych konsekwencji.

ENTREE ROYALE DE JESUS CHRIST A JERUSALEM (LC 19,28–44)

RÉSUMÉ

Jésus Christ par son activité symbolique révèle le motif de son arrivée à Jérusalem. Il est un véritable Roi humble et très tranquille. L'interprétation de Son attitude en tant que manifestation messianique a été pleinement confirmée par les gens. Ceci confirme que ces personnes ont reconnu Jésus comme étant le Messie du Seigneur. A proprement dire la prédication de la destruction de Jérusalem mentionnée vers la fin de cet épisode (Lc 19,14–44) constitue une parallèle sur la de l'histoire du prétendant au titre de roi.

Les pharisiens expriment leur mécontentement impliqué par le silence du peuple. Leur intention était le rejet du règne de Jésus — *au fond les pharisiens n'acceptent pas le règne de Jésus*³⁰. Leur refus à rendre hommage à leur Juste Seigneur aboutira en son temps à l'extermination³¹.

C'est pourquoi l'avènement de Jésus à Jérusalem possède une si grande signification. Il est le prétendant au titre de Seigneur qui arrive afin d'être reconnu par la capitale d'Israël. Ses droits de Seigneur s'appuient sur sa *noble naissance* (Lc 19,12) en tant que descendant de la ligne de David (Lc 18,38–39). Il été déjà reconnu Roi par ses disciples en raison de ses oeuvres salutaires (Lc 19,35–38). Il apporte à son peuple *la paix au ciel* (Lc 19,38). Mais Jésus sait déjà que Jérusalem ne le reconnaitra pas (Lc 19,14.27.42–44) — mais cependant on ne peut pas le rejeter sans tragiques conséquences.

³⁰ M.J. Lagrange, jw., s. 500.

³¹ M.L. Egelkraut, jw., s. 127–128.

CHWALEBNA EUCHARYSTIA POKARMEM POKORNEJ OBLUBIENICY

Treść: — I. Kontekst: sytuacja potrzeby i dar cudu. — II. Objawiające obwieszczenie. — III. Dzieło — dar Boga: Jego wydanie się w ręce człowieka. — IV. Nowe działanie Człowieka — Jezusa: proponowanie daru pokarmu, który nie ginie — który/gdyż ma moc zstępowania. — V. Nowe działanie człowieka wierzącego w Jezusa: przyjmowanie daru pokarmu, który nie ginie — który/gdyż akceptuje konieczność zstępowania. — VI. Pokarm darmowy i różny od wszystkich innych zdobytych, zasłużonych. — VII. Eucharystia dla Oblubienicy i Oblubienica dla Eucharystii. — VIII. Oblubienica Matka, karmiona Eucharystią, w świecie i dla świata. — IX. Paradoks pokory i chwały Eucharystii... — Zusammenfassung.

I. KONTEKST: SYTUACJA POTRZEBY I DAR CUDU

Proponujemy refleksję nad szczególnym aspektem Eucharystii. Tekstem stanowiącym odniesienie jest szósty rozdział Ewangelii według św. Jana, tak zwana mowa eucharystyczna, jaką Jezus wygłosi w Kafarnaum. Mając na uwadze całą tę mowę skoncentrujemy się głównie na wierszu 27: *Troszczcie się nie o ten pokarm, który ginie, ale o ten, który trwa na wieki, a który da wam Syn Człowieczy; Jego to bowiem pieczęcią swą naznaczył Bóg Ojciec.*

Cała mowa Jezusa jest umiejscowiona przez Jana Ewangelistę w kontekście dwóch cudów-znaków¹, jakie Jezus dokonał: rozmnożenie chleba i chodzenie po wodzie na jeziorze². Dzięki temu Ewangelista ukazuje, że Jezus, który w swojej mowie proponuje te specyficzne treści, jest tym, kto posiada klucz życia i śmierci. Co więcej to On sam jest tym kluczem ludzkiej egzystencji. On, bowiem ma moc cudownie zaspokoić głód tłumu, to znaczy daje pokarm i utrzymanie życia człowieka (por. J 6,12) i ma moc i władzę chodzenia po wodzie i doprowadzenie człowieka do drugiego brzegu, do brzegu, do którego z wysiłkiem zdąża (por. 6,21). To wszystko dzieje się w kontekście potrzeby ludu, wobec której uczniowie Jezusa stają bezradni (6, 7 nn.) czy wobec ich lęku (por. 6,19).

Trzeba przy tym zwrócić uwagę na bardzo znamienity rys w tym całym wydarzeniu począwszy od samego początku. Ludzie — także ci, którzy Jezusa szukają — nie rozumieją właściwego sensu obecności Jezusa i Jego działania. Nie

¹ W Janowej Ewangelii cuda spełniają rolę znaków. One objawiają chwałę Jezusa i uwierzytelniają Jego prerogatywy. Zob. już w 2,11.

² Jeśli chodzi o sprawy redakcyjne tej perykopy zob. np. R. Fabris, Roma 1992, s. 371–389.

pojmują właściwego znaczenia cudów-znaków. Nie uchwycą też znaczenia Jego mowy i w przeważającej większości odejdą od Jezusa (zob. 6,66). Dzieje się tak, ponieważ chcieli być nasyчени według swego pożądanja, stosownie do swoich bezpośrednich zapotrzebowań i oczekiwań, odpowiednio do swoich koncepcji życiowych. Tymczasem pokarm, jaki daje Jezus, jest pokarmem specyficznym.

II. OBJAWIAJĄCE OBWIESZCZENIE

Ta postawa szukania na własny użytek ukazuje się na samym początku. W takim kluczu jest rozumiany przez tłum cud Jezusa. Szukali Jezusa, On zaś rozumiał i to im obwieszczał, że szukają Go nie dlatego, że widzieli i rozumieli znaki, lecz dlatego, że najedli się do syta (por. 6,26). W tej sytuacji Jezus daje im zdecydowaną odpowiedź, która jednocześnie jest wyzwaniem i poleceniem: *Troszczcie się [dosł.: sprawiajcie, dokonujcie]³ nie o ten pokarm, który ginie, ale o ten, który trwa na wieki, a który da wam Syn Człowieczy; Jego to bowiem pieczęcią swą naznaczył Bóg Ojciec (6,27)*. W kontekście, kiedy ludzie szukają pokarmu, który zaspokoiłby — według ich oczekiwań — ich życie, Jezus dokonuje objawiającego obwieszczenia. W ten sposób daje nową orientację dla działania i dla życia człowieka. Człowiek, bowiem — od chwili swego grzechu i nim uwarunkowany — szuka, jak zaspokoić swoje życie, czyli jak uczynić je dla siebie pełnym, sensownym ukoronowanym chwałą — jakkolwiek on jest pojęta. Aby zaspokoić to swoje zapotrzebowanie (szczególnie głód uznania i chwały) człowiek jest gotów działać, poświęcać się. Czyni to tak, chociaż gdzieś ma świadomość, że to wszystko — prędzej czy później — okaże się kruchym i przechodnym, podległym rozpadowi. Potrzebuje jednak samoświadomości, że coś uczynił dla swojej chwały...

Jezus zwraca uwagę na to, by działać w odniesieniu do pokarmu, czyli by sprawować pokarm, który da Syn Człowieczy, pokarm, który nie ginie. Chodzi, więc o to, co nasyci człowieka w sposób trwały i na wieki i to nasyci darmowo, (ponieważ od Syna Człowieczego), chociaż nie bez wysiłku, nie bez działania. Tym samym jest zwrócona uwaga na konieczność działania człowieka przy jednoczesnym obwieszczeniu daru ze strony Syna Człowieczego. Objawia się, więc pewien paradoks. Jezus poleca działanie człowieka i chodzi przy tym o specyficzne działanie, które jest inne od zwykłego i normalnego działania człowieka nawet ze względu na Pana Boga (zob. 6,28) a z drugiej strony objawia specyficzne działanie Boga, które jest darem dla człowieka za pośrednictwem Syna Człowieczego.

³ W Janowej Ewangelii pojęcie „działania” i „dzieła” czy „czynu” ma swój mocny specyficzny rys. Jest nim przede wszystkim odniesienie do działania Boga i do dzieła Boga. Widać to w przepięknym przejściu od próby czy pretendowania „spełniania” dzieł Boga do obwieszczenia prawdy o „jednym dziele Boga” w następnym, 28 wierszu. Bliżej na temat pojęć „czyn” i „działanie” zob. H.-Ch. H a h n, *Opera*, w: *Dizionario dei concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1980², s. 1116.

III. DZIEŁO — DAR BOGA: JEGO WYDANIE SIĘ W RĘCE CZŁOWIEKA

Syn Człowieczy, który jest Wcielonym Słowem Boga, uczynił dostępnym dla *swoich* (1,11), a tym samym pośrednio całej ludzkości, działanie Boga Ojca. On wszedł w historię i w kondycję człowieka aż do ostatecznego końca i kiedy jako Baranek Boży wziął na siebie grzech świata (1,29)⁴. W konsekwencji, na skutek grzechu ludzi, których uznał za swoich braci (por. Hbr 2,12 nn.), przeżył w swoim ciele upokorzenie. To upokorzenie osiągnęło swój szczyt, gdy Jezus — w kontekście zniewag i odrzucenia — został przedstawiony jako prototyp człowieka, z publiczną deklaracją ECCE HOMO — oto człowiek (19,6)⁵. To szczególnie właśnie wtedy, wśród grzeszników i potraktowany jak grzesznik, zaakceptował On kondycję, sytuację człowieka, należną człowiekowi, grzesznikowi. Uczynił to, pozwolił na ten czyn człowieka grzesznika, ponieważ żaden z ludzi — dlatego że szukają własnej chwały (por. 5,44; 7,18) — nie miał mocy przyjąć skutecznie aż do końca miejsca należnego grzesznikowi.

Zanim dokonało się to dzieło — Tajemnica poniżenia i wywyższenia (por. 8,28; 12, 32, 34) Jezus celebrował Paschę ze swoimi (por. 13,1; Łk 22,15). Podczas tej wieczerzy ustanowił pamiątkę swojej Tajemnicy (por. J 13,14 nn.; 1 Kor 11,23–26; Mk 14,22–24 i paral.). W ten sposób powierzył swoim swoją Tajemnicę poniżenia i wywyższenia i tym samym objawił, że Bóg Ojciec właśnie Jego nazaczył swoją pieczęcią (J 6,27), czyli objawił wobec Niego swoją wierność. Okazało się to przez to, że Bóg Ojciec nie zostawił Go w jej mocy i w mocy ciemności, gdy On wypełniając swoją Godzinę, dla której przyszedł (12,27), wszedł w otchłań śmierci, w tę przedziwną i tak powszechną dynamikę upokorzenia, która okazała się w Nim wyniesieniem do Chwały przez wierność Ojca (por. Dz 2,22–28; Flp 2,6–11).

Tym samym Jezus w swoim oparciu o wierność Ojca wchodząc w konfrontację na śmierć i życie z władzami i mocami ciemności, które szukając własnej chwały i obiecując człowiekowi życie i poniżają go — jak w przypadku Jezusa, który dał się poniżyć aż do śmierci — Jezus wyszedł naprzeciw tym mocom swoją mocą przyjęcia poniżenia w Jego *godzinie* (12,27). Wskutek tego ta moc, która szuka własnej chwały i popycha człowieka do szukania własnej chwały została pozbawiona mocy (por. Hbr 2,14 n.). Rozbłysnął blask chwały przez moc przyjęcia upokorzenia i pozwolenia Bogu na wywyższenie Uniżonego. Tak — przez

⁴ W tym wzięciu (na siebie) grzechu świata nie chodzi o jakieś enigmatyczne zmazanie czy zgładzenie grzechów, lecz o podjęcie ze strony Jezusa, Syna Bożego, całej rzeczywistości grzechu ludzkości i każdego człowieka istniejącej w *conditio humana* Uczynił to konkretnie w swoim ciele, w którym został potraktowany jak grzesznik a następnie zostawił moc przeżywania tej tajemnicy grzechu i *brania* grzechu Kościołowi, jako Jego ciała. Grzech jest rzeczywistością, która *musi* znaleźć *miejsce* przemiany, uśmiercenia w czymś z życia i kosztem czyjśgo życia. Stałe potrzeba, więc kogoś, kto bierze na siebie zło (konsekwencje grzechu) i pozwala się traktować jako grzesznik, aby winnemu grzesznikowi objawić przebaczenie. Stało się to po raz pierwszy w Jezusie i staje się nadal w Jego Ciele, dzięki Jego członkom, które niosą dalej Tajemnicę Jezusa. Tylko w ten sposób (ostatecznie przez niewinną dobrowolnie przyjętą *śmierć*) zostaje przerwany skutecznie oszukańczy i zabójczy (uśmiercający) ciąg grzechu.

⁵ Jest to jednocześnie objawienie człowieka na obraz i podobieństwo Boga. Takim jest Bóg w swojej mocy zbliżenia się do człowieka i taką moc daje człowiekowi, by kochał drugiego, nieprzycięcia, tego, który go niszczy...(ąc) [...] wyciska rysy Boga...

przyjęcie upokorzenia krzyża — spełniła się największa konwersja rzeczywistości, największa przemiana i dar możliwości nawrócenia. Jest to największy przewrót w historii ludzkości: jest to dzieło Boga — *Pan to uczynił* (por. Sal 22,32).

IV. NOWE DZIAŁANIE CZŁOWIEKA-JEZUSA: PROPONOWANIE DARU POKARMU, KTÓRY NIE GINIE — KTÓRY/GDYŻ MA MOC ZSTĘPOWANIA

Dopiero na tle tego, czego Bóg dokonał w swoim Synu można ująć znaczenie i naturę działania, jakie dotyczy człowieka w tym względzie. Właśnie o tym działaniu człowieka Jezus mówi odpowiadając tym, którzy Go szukają, ponieważ pragną/pożądamy pokarmu, aby zostać nasyconymi. To działanie człowieka jest konieczne, aby człowiek mógł przyjąć pokarm dany przez Jezusa. To działanie dotyczy samego człowieka. Jezus zostawił Kościołowi, który jest Jego Oblubienicą i stanowi Jego Ciało, właśnie *wypracowany* przez siebie pokarm, którego treścią jest ostatecznie Jego *wydanie się*. Jest to właśnie pokarm, który pochodzi z nieba, który jest, który zstępuje, który został *wydany* z nieba (6,33).

Ten chleb zstępujący z nieba, którym jest Ciało Jezusa wydane za życie świata (6,51) nie jest prostym pokarmem cielesnym, zaspokajającym *cielesne* pragnienie człowieka. Jest to pokarm przekraczający horyzont widzenia człowieka z ciała, tzn. człowieka pragnącego żyć dla siebie. Jest to pokarm przekraczający wszelkie zdolności człowieka i to nie tylko zdolności i moce uczynienia czegoś, ale nawet wyobrażenia sobie czegoś takiego, czym jest wydanie się za życie świata. Innymi słowy — to, co ten pokarm z nieba powoduje i strzeże w człowieku, żaden człowiek sam z siebie nie jest w stanie nie tylko spowodować, ale i nawet wyobrazić sobie⁶.

Ten pokarm ma, bowiem specyficzny rys i specjalną moc, który wyraża się przede wszystkim w jego *zstąpieniu* i wydaniu się za tych, którzy są nisko (8,23 i 6,33 oraz 3,31). Jest to wydanie siebie i *stracenie* siebie (pozwolenie na *skonsumowanie* siebie w drugim i przez drugiego i to właśnie potrzebującego, nie będącego w stanie utrzymać siebie przy życiu — właśnie będącego w niskości egzystencji i ratującego byle jakim środkiem swoje życie, dlatego że nie będącego w stanie zaakceptować swojego stanu uniżenia, konsekwencji grzechu. Zstępujący dobrowolnie z nieba pokarm dla tych, którzy *pochodzą* z niskości nie ma na celu i nie może mieć na celu prostego i bezpośredniego wyniesienia, lecz — aby wyniesienie mogło naprawdę stać się w sposób skuteczny i definitywny w egzystencji człowieka, (bo to jest jego powołaniem) — musi nastąpić najpierw zaakceptowanie koniecznego uniżenia, (bo to jest nie zaakceptowany stan, *condito*, człowieka.

⁶ Prawdą jest z drugiej strony, że właśnie to jest ostatecznym powołaniem człowieka a także jego głębokim ukrytym pragnieniem, którego jednak sam nie jest w stanie sprecyzować i spełnić. Tym jest jedność z drugim polegająca na bezwarunkowym (nagim) oddaniu się drugiemu. To, bowiem stoi u podstaw stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga. Grzech to zniekształcił w człowieku, chociaż / jednakże nie wyrwał tego z istoty człowieka i nie pozbawił go tego. Tutaj, z jednej strony, mają swoje korzenie wszelkie dobre dążenia do jedności i tutaj, z drugiej — tzn. w grzechu — mają swoje źródło wszelkie zniewolenia.

Prawdziwy pokarm z nieba, aby był skuteczny w życiu człowieka z niskości, musi najpierw karmić człowieka i dać mu moc zaakceptowania do końca owej niskości. Pokarm ten karmi, więc w człowieku, który na niego się otwiera ostatecznie z doświadczenia egzystencjalnej konieczności (zob. 6,68) zdolność i moc, można powiedzieć władzę akceptowania i przeżywania upokorzenia. Dotyczy to wymiaru indywidualnego upokorzenia, co, do którego człowiek ma świadomość powodów tego upokorzenia, ale i także — i to jest przede wszystkim ważne dla chrześcijan przyjmujących Eucharystię — tego upokorzenia, co, do którego ma się wrażenie czy poczucie, że powinno ono dotyczyć innych — albo nawet obiektywnie należałoby się innym, a zostaje przyjęte i zniesione — mocą Eucharystii — za drugiego i to nie tylko dla jego dobra, ale także a może i przede wszystkim w świadomości potrzeby własnego dobra przychodzącego w upokorzeniu czy przez upokorzenie, by spotkać się z Tym, który daje siebie w swoim *zstąpieniu* jako pokarm, który nie ginie i trwa na wieki.

V. NOWE DZIAŁANIE CZŁOWIEKA WIERZĄCEGO W JEZUSA: PRZYJMOWANIE DARU POKARMU, KTÓRY NIE GINIE — KTÓRY/GDYŻ AKCEPTUJE KONIECZNOŚĆ ZSTĘPOWANIA

Przechodzimy teraz do działania człowieka. W tej czy z tej perspektywy działanie człowieka w odniesieniu do pokarmu, który nie ginie, lecz trwa na wieki, o którym to mówi Jezus ma swój punkt zaczepienia i swoje osadzenie właśnie w całym wysiłku i przełamywaniu siebie, co do przyjęcia perspektywy zawartej w tym przedziwnym pokarmie. Człowiek, bowiem, z racji skażenia grzechem swojej natury, jest zwichnięty i skażony potrzebą afirmacji swojego bycia *jak Bóg* na własną rękę. Czuje w sobie potrzebę i głód karmienia siebie właśnie w tej perspektywie, Czuje *potrzebę* pokarmu który by go utwierdzał w tego rodzaju egzystencji, Szuka wszystkiego, co mogłoby go w tym nasycić w afirmacji samego siebie w swoim stanie, który chce polepszać ze swojej i w swojej perspektywie. Dotyczy to wymiaru egzystencji w sensie fizyczny, ale i całej perspektywy duchowej oraz religijnej. Zmierza do tego, by osiągać stan pewnego komfortu psychicznego, pewnej niezależności i sytości. Czuje potrzebę właśnie takiego bezpośredniego zaspokojenia siebie. Ponieważ jednak ostatecznie nie jest stworzeniem, które samo siebie może nasycić, stale odkrywa nostalgię i nie osiąga pokoju, do którego dąży i pełni, dla jakiej został stworzony.

Właśnie w pokarmie, który zstąpił z nieba i który trwa na wieki zostaje dana człowiekowi możliwość przeżycia nawrócenia, przestrojenia swojej egzystencji przez przestrojenie swojego systemu pokarmowego. Oto zostaje zaproponowany pokarm, który pozornie jest inny i nie odpowiada bezpośrednio oczekiwaniom człowieka, Ostatecznie jednak, kiedy człowiekowi zostanie oświetlona jego sytuacja potrzeby, a nawet bezradności, może otworzyć się na ten pokarm konwersji swojej egzystencji i swoich perspektyw nie polegających na szukaniu własnej bezpośredniej afirmacji siebie, lecz na afirmacji tego, co w człowieku ma być wyzwolone, przezwyciężone czy zbawione, mianowicie potrzeby powrotu.

Jak długo człowiek nie odkryje potrzeby tego powrotu w nawróceniu (na tle wydarzeń historii własnego życia i w świetle Ewangelii) nie może sam z siebie w pełni przyjmować i kosztować tego specyficznego pokarmu. Nie może nawet ulokować na horyzoncie swego życia tego rodzaju perspektywy, mianowicie, że przeżywanie treści codziennego życia nie w szukaniu własnej chwały, lecz w pokornym posługiwaniu może uczynić życie naprawdę szczęśliwym, wypełnionym, owocnym.

Gdy w kontekście obwieszczenia-obietnicy danej przez Syna Człowieczego dzielenia ludziom pokarmu, który trwa na wieki, mówimy o *działaniu* człowieka, dotyczy to przede wszystkim i właśnie podjęcia i przyjęcia przez człowieka w siebie dzieła nawrócenia. Można by to wyrazić także jako zmianę upodobania, co do smaku przyjmowanego pokarmu. Wysiłek i działanie człowieka koncentruje się na podjęciu osobistej konfrontacji siebie (swojego upodobania i smaku) z tym, co przedstawia proponowany pokarm, jakim jest dar z siebie oferowany przez Jezusa i spełniony przez Niego przez Jego wydania się. Wymowa tej konfrontacji w przypadku słuchaczy/uczniów jest wyrażona w ich odchodzeniu (6,60.66) oraz ze strony Jezusa — w wolnym od wszelkiego lęku stracenia ich (chodzi konkretnie o Dwunastu, czyli najbardziej ścisły krąg) dla siebie, co jest wyrażone w Jego zapytaniu: *Czy i wy chcecie odejść?* (6,67). Także ta otwartość Jezusa na pozostawienie wolności odejścia najbliższym spośród uczniów, granicząca — po ludzku patrząc — z ryzykiem utraty wyraża to, czym jest *nawrócenie* jako postawa życiowa nacechowana całkowitą otwartością na wolność drugiego. Jest to wyraz tracenia siebie dla drugiego przy zostawianiu całkowitej wolności drugiemu. To mógł ostatecznie w tej mierze uczynić tylko On, Syn Boży, który — oparty o działanie Ojca — mógł wejść w stracenie siebie: dać swoje ciało i całą swoją egzystencję, aby ofiarować siebie jako pokarm nawrócenia. Uczynił On to dla wszystkich; ale stanie się to skuteczne w tych, którzy Go przyjmą jako pokarm.

Kto akceptuje ten pokarm i świadomie karmi się nim, odróżniając go od innych pokarmów⁷, otrzymuje tę samą moc i władzę, jaka stoi przy ustanowieniu tego pokarmu, to znaczy moc i władzę wydania swego życia aż do śmierci, zaakceptowania w codzienności umierania, straty, upokorzenia. W tym tkwi decydujący moment działania człowieka wierzącego. Właśnie to staje się w zasięgu jego mocy dzięki pozostawieniu na boku i zapieraniu się swojej naturalnej tendencji afirmacji siebie samego, szukania swojej chwały, swojego pozytywnego bilansu życiowego⁸.

Dla człowieka tej ziemi, dla człowieka zorientowanego na sprawy z niskości (por. 3,12 n.) i chcącego tutaj znaleźć swój życiowy bilans w odnalezieniu swojej chwały (por. 5,44; 7,18) akceptacja tego rodzaju pokarmu i tym samym tego rodzaju opcji życiowej jawi się jako przeciwne wszelkiej sensowności, jako nonsens. Kto jednakże zaczyna rozpoznawać i odkrywać ten nowy wymiar życia i wartościowania wszystkiego, co w życiu zachodzi i z czym się spotyka w relacjach z innymi, dostrzega, że właśnie otrzymuje klucz właściwego rozumienia swego życia i spotkania bliźnich. W tym poznaje prawdziwy sens swojej

⁷ Tutaj można nawiązać do 1 Kor 11.

⁸ Jest to bardzo istotny, choć subtelny i delikatny aspekt kształtowania naszej chrześcijańskiej świadomości i tożsamości — szczególnie w odniesieniu do Eucharystii i jej roli jako mającej w nas objawić chwałę Boga.

egzystencji przed Bogiem i wśród ludzi, dla których Bóg go używa jako narzędzia i pokarmu. Zaczyna odczuwać prawdę odnoszącą się najpierw i w sposób nieporównywalny do Syna Człowieczego, która jednak zaczyna też w nim samą stawać się rzeczywistością: być naznaczonym pieczęcią (wierności) Boga Ojca (6,27). Poznaje wierność Boga Ojca z punktu widzenia syna, który niczego nie uzurpuje dla siebie, a wszystkim dysponuje według bogactwa Boga Ojca — aż do stawiania się żertwą i pokarmem.

Działanie człowieka chrześcijanina karmionego Eucharystią to właśnie stałe zmaganie się z sobą, aby utrzymać w sobie otrzymywaną w Eucharystii moc i łaskę bycia na terenie działania, który w oczach ludzkich jest terenem straconym, przegranym, podległym niepowodzeniom i upokorzeniom. Potrzebny jest ogromu wysiłku — wysiłku skierowany przeciw sobie samemu — aby nie szukać innego pokarmu, innego nasycenia. Nie dać się odwieść od poznanego znaku sakramentu Eucharystii.

Dla kogoś, kto stoi poza zasięgiem *rozumienia* tej Tajemnicy nie jawi się to ani jako łatwe do zrozumienia a tym bardziej do zaakceptowania. Pozostanie jednak zawsze jako wyzywający znak, który może przemówi i zadziałać — jeśli będzie widoczny i czytelny w tych, którzy go przeżywają — w momentach kryzysu, w chwilach, kiedy okaże się, że wszystkie nasycenia ludzkie w jakiś sposób zawodzą czy nie wystarczają. Być może trzeba, aby ktoś, komu została objawiona Tajemnica i ją zaakceptował w swoim życiu i nią żył, przez długie lata był znakiem (może pozornie bezskutecznym czy nieużytecznym), aby stać się darem dla kogoś innego, gdy ten zobaczy swój kryzys. Kto wchodzi w pojmowanie tej Tajemnicy i chwyta jej głęboki sens dla tego nie ma granic poświęcenia się w stawianiu się *pokarmem* ze względu na poznanie pokarmu, który nie ginie lecz trwa na wieki. Nie może żyć bez tej Tajemnicy. Już nie tylko dlatego, że nie ma dokąd iść, ale dlatego, że poznał, że to jest droga (słowo i sakrament) życia.

VI. POKARM DARMOWY I RÓŻNY OD WSZYSTKICH INNYCH ZDOBYTYCH, ZASŁUŻONYCH

Dla wyrażenia występującej różnicy zachodzącej między pokarmem, jakim jest Eucharystia, a wszystkimi innymi możliwymi wypracowanymi przez człowieka posłużmy się następującym obrazem. Wyobraźmy sobie *rynek świata* z wielorakimi stoiskami i różnorodnymi ofertami tego wszystkiego, co zdaje się zaspokajać potrzeby, wymagania i pragnienia człowieka. Widzimy na tym rynku wszelkiego rodzaju zbiegowiska, zebrania ludzi przy stoiskach. Zauważyć można nawet nie tylko zbieganie się i ustawianie w kolejki, ale także wszelkiego rodzaju rywalizację i konkurencję. Każdy, bowiem chce uzyskać to, czego potrzebuje i zdobyć to, czego pragnie. Stosownie do sytuacji jest gotów płacić nawet wielką cenę i poświęcać się dla zdobycia odpowiedniego miejsca i pozycji dla osiągnięcia tego, co jest jego celem. Czyni to czasem kosztem wielu wyrzeczeń i poświęceń ze względu na osiągnięcie tego, co zdaje się, że wypełni mu jego życie. Są długie kolejki przed

stoiskami gdzie można otrzymać coś dla zdrowia, dla zdobycia kariery, sukcesu, gdzie można zaspokoić uczucia i pragnienia, przeżyć chwile emocji i szczęścia itd.

W oczekiwaniu na uzyskanie odpowiedniego miejsca w tych kolejkach zdarza się wszystko możliwe: przepychanki, oszukiwania, fałszywe promocje i poparcia, niesprawiedliwości, gwałty, przewroty i rewolucje. Człowiek chce być obsłużony w swoich zapotrzebowaniach i jest gotów płacić za to swoją i swoistą cenę. W ten sposób i przy tej okazji a właściwie w tym wszystkim chce zabłysnąć, zwrócić uwagę, być kimś, kto coś znaczy, komu należy się uznanie i chwała. Oprócz stojących bezpośrednio *za interesem*, znajdują się także różnego rodzaju osoby, które — niejednokrotnie wiedząc, że nie zdołają zdobyć jakiejś szczególnej pozycji drogą podobną jak inni — uciekną się do postaw kłowna czy dziwaka, albo też nawet nabieracza czy przestępcy. Tak funkcjonuje świat, rynek świata. Zdarza się i to nierzadko, że i tej logice i tym mechanizmom ulegają chrześcijanie i dają się wciągnąć w nie i od nich uzależnić.

Na tym rynku świata jest jednak także inne stoisko, gdzie nie ma tłoku, gdzie nie ma nikogo z zachowaniami tego świata; dokąd jest szeroki dostęp, gdzie nie ma krzykliwych reklam czy zachęt oferujących. Tutaj sprzedaje się i nabywa za darmo (por. Iz 55,1 nn.) drogocenny dar: moc stracenia i umierania, władzę w byciu poddanym, zdolność przebaczenia, moc życia w poddaniu i upokorzeniu, sprawiedliwość przyjmująca niesprawiedliwość, odnajdywanie życia w kontekście i w doświadczeniu umierania.

Naturalnie nie proponuje się tracenia jako tracenia i umierania jako umierania, podobnie upokorzenia, niesprawiedliwości itd., lecz moc stawania wobec nich i wchodzenia na teren tych rzeczywistości. Te rzeczywistości, bowiem w świecie i w życiu każdego istnieją i zawsze będą istnieć. Tutaj daje się światło jak wejść właśnie w nie, aby nie być całe życie niewolnikiem konieczności uciekania przed nimi, albo niewolnikiem złudzenia, że ich nie ma czy nie powinno być. Tutaj udziela się darmowo jako *sakrament*, czyli skuteczny znak, który sprawia to, co oznacza, pokarmu i mocy do wolności bycia wobec tych wszystkich aspektów ludzkiej rzeczywistości.

Nie jest to ani teoria, ani przedstawianie ideału życia; nie jest to też pouczanie jak żyć, lecz moc życia. Jest do dar i dawanie się Osoby, która potrafi (ma moc) wydawania się, by kosztem swego uniżenia i wyniszczenia dawać życie drugiemu i tym samym oddawać chwałę Ojcu wszelkiego życia. Ten sposób bycia i tego rodzaju egzystencja jest manifestacją / objawieniem natury Miłości, z której On żyje jako Syn Ojca. Ma moc to czynić, dlatego, że jest miłowany i potwierdzany przez Ojca właśnie jako objawienie się wydającej się Miłości i to nawet wtedy — a właściwie przede wszystkim wtedy — kiedy zdaje się być opuszczony.

Otrzymać, bowiem, przyjąć i posiadać wewnątrz siebie na co dzień tę zdolność i tę władzę mocy życia pośród opuszczenia czy przeciwności⁹ oznacza posiadanie

⁹ Obrazem tego jest prorok Eliasz idący czterdzieści dni przez pustynię aż do świętej góry Horeb mocą otrzymanego cudownie pokarmu. Eliasz, jako prorok Boga jedyne prawdziwego występował przeciw prorokom Baala i skutecznie ich pokonywał. Towarzyszyła mu w tym Prawica Pańska. Sam jednak musiał przeżyć swoje oczyszczenie z niebezpieczeństwa tryumfalizmu i logiki zwycięstwa. Dlatego Bóg pozwolił na to, aby Jego Prorok był prześladowany, aby odczuł ciężar życia. Wtedy Eliasz sam prosił Boga o zabranie go z tego świata. Boże plany były jednak inne. Bóg posłał kruka, który mu

w sobie odniesienia do źródła życia, do Boga, który jest źródłem życia znanie Go zawsze jako Ojca dającego życie. Jest to praktycznie znamię Syna żyjącego z Ojca i pełniącego do końca wolę Ojca. To, co jest znamiem Syna, Jezusa Chrystusa, staje się darem i pokarmem z nieba dla oferowanym za darmo wszystkim. Tylko On, Syn, dysponuje tym innym, cudownym pokarmem z nieba, który konsumuje się w pełnieniu Woli Ojca¹⁰. To wolę Ojca jest ostatecznie spełnianie dzieła, jakim jest zbawienie drugiego i to właśnie własnym kosztem, czyli darmowym wydaniem siebie.

Wejście w tego rodzaju dynamikę i korzystanie z niej w Eucharystii oznacza korzystanie z pokarmu, który nie ginie i który trwa na wieki — tzn. tak długo jak trwa ten eon, jak długo istnieje potrzeba zbawiania ludzi: drugich, braci... Jest to pokarm, który nie ginie i nie powoduje ginięcia, lecz zbawiania. Korzystanie z tego pokarmu jest korzystaniem ze zbawienia i przekazywaniem zbawienia. On nie ginie, ponieważ ma w sobie składnik, który już przeszedł przez próbę *ginięcia*, bycia wydanym. Nie ginie, dlatego, że w sobie ma moc akceptacji *tracenia* siebie, oddawania siebie na bycie wydanym dla i za innego/drugiego i spożytym przez drugiego. To wszystko mocą Boga Ojca, bo jest to dar z nieba i dla objawiania życia wiecznego, ale nie oderwanego — jako jakieś pewne dobro do zdobycia i do zakonserwowania dla siebie — lecz polegającego na stałym wydawaniu siebie. Tutaj jest właśnie moc i sens działania także człowieka, który uwierzył¹¹. Jest to manifestacja życia Boga i od Boga.

Substancja tego pokarmu zawiera się w akceptacji tracenia i mocy życia na straconym terenie dzięki i na miarę otrzymywania życia od Ojca. Ten, kto wydaje siebie, stracił życie dla siebie, nie żyje dla siebie, ofiarował je, bowiem za życie świata w sposób/na sposób stracony, tzn. bez swojego bezpośredniego pozytywnego bilansu. Dał je, bowiem za grzeszników, czyli ostatecznie za swoich przeciwników, których nazwał przyjaciółmi. Tak daleko i do tego stopnia się wydał za nich, że mógł ich nazwać swoimi przyjaciółmi, mimo że wiedział, iż się rozproszą, zaprą itd., i dlatego że wiedział, iż powróci gdyż to On do nich powróci (zob. J 21,1–19)¹². To On stracił siebie dla nich, aby oni mogli być przy Nim. To

przyniósł chleb i Eliasz mocą tego pokarmu mógł iść czterdzieści dni aż do świętej góry Horeb. Jest to obraz życia mocą Boga, życia, które jest karmione mocą Boga w kontekście trudności. Jest to przeciwstawienie się logice chęci zaspokojenia siebie, sukcesu... Eucharystia to pokarm słabych, którzy przeżyli swoje doświadczenie słabości i nie boją się go. To właśnie jest ostatecznie ich prawdziwą mocą. Wszelkie inne wyposażenie w drogę życiową, okaże się zawsze niewystarczające, jeśli będzie tylko ludzkim zaspokajaniem czy uczeniem zaspokajanie siebie. Jeśli ktoś zostanie wprowadzony w umiejętność i praktykę karmienia swego życia tym przedziwnym pokarmem, jakim jest Eucharystia, który zawiera w sobie moc przewyższania w sobie braku, moc pozostania w jakiejś relatywnej niewystarczalności, moc przeżycia upokorzenia, to umocniony takim pokarmem i odwołujący się do takiego pokarmu potrafi przejść wszelkie pustynie i dojść do świętej góry Horeb.

¹⁰ Jezus mówi wprost, gdy uczniowie, wróciwszy miasta z zakupionym tam pokarmem/żywnością zachęcają Go, aby jadł z tego, co przynieśli. Wtedy „On im rzekł: «Ja mam do jedzenia pokarm, o którym wy nie wiecie». Mówili, więc uczniowie jeden do drugiego: «Czyż Mu kto przyniósł coś do zjedzenia? Powiedział im Jezus: «Moim pokarmem jest pełnić wolę Tego, który Mnie posłał, i wykonać jego dzieło...» (J 4,32–34).

¹¹ Ponownie warto wrócić do wezwania Jezusa *operamini...* (6,27).

¹² Ewentualnie dodać o *uprzędaniu do Galilei* (Mk 14,28 i 16,7 na tle 10,32) oraz fałszywy start z Jerozolimy uczniów idących do Emaus (Łk 24).

wszystko uczynił, aby mogli doświadczyć darmowości życia od Ojca i być świadkami tej darmowości (zob. 12,32; 19,37).

VII. EUCHARYSTIA DLA OBLUBIENICY I OBLUBIENICA DLA EUCHARYSTII

Jezus wydał się za nas/za ludzi, aby wprowadzić nas w komunię życia z Bogiem i stworzyć możliwość prawdziwej komunii między ludźmi. W ten sposób z nas, ludzi rozproszonych (zewnątrznie i wewnątrznie) z powodu grzechu, uczynił lud zjednoczony mocą przebaczenia¹³. Nie tylko doprowadził do jakiegoś zjednoczenia, ale z tych rozproszonych uczynił swoje Ciało, czy swoją Oblubienicę, niejako swoje odbicie i podobieństwo... Potencjalnie odnosi się to do wszystkich ludzi, faktycznie zaś uczestniczą w tym ci, którzy w Niego wierzą i uznają Go za Głowę. Uczynił z nich swoje Ciało, które jednak nie utożsamia się z Nim. On jest jego Głową, Ciało zaś istnieje dlatego, że On stale wydaje się za ten lud, przyjmowany jako Oblubienica, by przez Jego wydawanie się z nią stanowić jedno ciało. Można przez analogię przywołać to, co zostało powiedziane o człowieku w aspekcie bycia obrazem Boga. Adam mówi o Ewie, utworzonej niejako jego kosztem: *Oto kość z mojej kości, ciało z mego ciała... i staję się dwoje jednym ciałem* (Rdz 2).

Dokonało się to ostatecznie na krzyżu, kiedy Jezus tak niepodzielnie się złączył z tą (ludzkością), która miała stać się jego Oblubienicą, że pozwolił jej na zrobienie ze sobą wszystkiego, aż do przebicia jego boku¹⁴. Wobec tej ludzkości, której przedstawiciele otwarli mu bok, Jezus nie wypowiedział słów oskarżenia, czy nie wszczął dochodzenia szukającego własnej sprawiedliwości i oskarżającego winnych, lecz zaakceptował tę ludzkość jako swoją Oblubienicę, jako swoje Ciało. Jest to zaakceptowane przez Niego i stale stające się Ciało-Oblubienica. Ta jedność — patrząc z Jego strony — jest nierozdzielna i nierozdzielna, bezwarunkowa niczym nie ograniczona ani niczym nie zagrożona, bo oparta na przebaczeniu i przebaczeniu, na przycięciu winnego, winnego Jego śmierci¹⁵.

Jedynym, co może prowadzić do niedopełniania czy nie przeżywania tej jedności jest zawsze możliwe odwracanie się Oblubienicy, to znaczy człowieka. Bóg, bowiem nie zabiera w tej relacji ze sobą człowiekowi wolności. Człowiek może uznawać siebie jako nie przynależącego do tego Ciała.

Ze strony Jezusa wydającego się w Eucharystii ta jedność jest niezniszczalna, gdyż oparta na przebaczającym się wydawaniu jego jako Oblubienicy, który dla tej jedności staje się Pokarmem — Ciałem, które daje się spożywać. Jedność ta nie jest

¹³ Właśnie przebaczenie stoi u podstaw Nowego Przymierza: znajomości i poznania (komunii) Boga (zob. Jr 31,33–34). Taki jest sens całego wydania Jezusa za lud, tzn., aby utworzyć lud Jezus umiera za naród i za wszystkich rozproszonych, aby zgrupować ich w jedno jako dzieci Boże jako lud Boga (J 11,45–53).

¹⁴ Analogia do stworzenia Ewy z boku Adama (Rdz 2,21–25). Szczególną uwagę należy zwrócić na rozpoznanie Ewy i nazwanie jej kością z kości i ciałem z ciała dla stawiania się jednym ciałem. Za tym stoi *przebaczenie* a akceptacja różnego, by uobecnić zamysł i obraz Boga.

¹⁵ Oparta na dynamice Nowego Przymierza, przymierza jednostronnego, zagwarantowanego obietnicą.

więc oparta na wierności Oblubienicy, nawet nie na wzajemności, chociaż w tej relacji także o to chodzi i to jest celem — patrząc od strony efektu dla Oblubienicy. Oblubienica jest w ten sposób wzywana, prowokowana do podobnej wierności. Oblubienica, bowiem ze swej natury (z racji grzechu) nie jest wierna, lecz uczy się wierności przez spożywanie Ciała, w którym spożywa przebaczenie ze strony bezgranicznie wiernego Oblubieńca. On jest tym, który sprawia, kształtuje tę jedność, chociaż Ona może z Nim czynić to, co chce. W Nim jest, bowiem ta jedyna w swoim rodzaju moc i doświadczenie bycia uniżonym, zdradzonym przez swoich, wydanym na śmierć z powodu grzechu (przyszłej, mającej się stać) Oblubienicy. On ją tak *zdobywa* i *nabywa*. On, przeżywszy to wszystko z Jej powodu, przeżywszy wydanie się za Nią w sobie (por. Ef 2,14), prowadzi Ją do pojmowania konieczności uniżenia i przeżywania upokorzenia z powodu innych. Co więcej — powoduje w niej świadomość potrzeby podobnego wzrastania¹⁶ właśnie w tej koncepcji życia, jakim jest wydawanie siebie za i dla drugiego jak pokarm. Czyni to dla dobra samej Oblubienicy i tych, wobec których Ona przez Niego może — i ma zadanie — stawać się Matką. Ona uczy się od Niego płodności, stawania się Matką i dojrzewa w tym swoim powołaniu do macierzyństwa przez akceptowanie upokorzeń, niesprawiedliwości itp, przez pokorne wzrastanie przy Jego boku w zdolności służebnego wydawania się na Jego wzór i Jego mocą jako swego Oblubieńca.

Konkretnie rodzi Ona dzieci, kiedy przeżywa i celebrytuje swoje życie, wszystkie swoje wydarzenia, w pokorze i poddaniu się Oblubieńcowi. Ta pokora to nie jakoś wymyślona czy abstrakcyjna cnota, lecz przyjmowanie przez poszczególne członki Ciała konkretnych postaw i zachowań, działań i posług najpierw w ramach samego Ciała, a potem także na zewnątrz. Jawi się wówczas prawdziwy aspekt czy wymiar misyjny, ewangelizacyjny...

Poszczególni chrześcijanie, świadomi swojej przynależności do Ciała, czyli tego, że są członkami Ciała, którego Głową jest Chrystus, przeżywają i celebrytują przywilej swej przynależności do tego Ciała przez to, że rozumieją ten przywilej jako możliwość i zdolność do tego, by być używanym dla dobra innych. To stanowi misję Ciała-Oblubienicy. Świadomie przeżywają konkretne (zazwyczaj małe) upokorzenia, niesprawiedliwości, dla składania daru (ofiary) przebaczenia jako znaku przez siebie doświadczonej i w sobie zaakceptowanej wierności Boga. Dzieje się to najpierw i przede wszystkim w obrębie (w łonie) konkretnej wspólnoty (rodzina, parafia, wspólnota zakonna czy jakaś innego rodzaju grupa chrześcijańska), a potem także — jako wymagające partykularnej mocy świadectwo — także publicznie, wobec świata, ze względu na świat, na arenie świata, który nie zna Chrystusa...

Tego rodzaju obecność i moc Chrystusa wydająca się za świat w swoich konkretnych członkach jest w szczególny sposób skoncentrowana w Eucharystii, Ta specyfika i ta moc Eucharystii ukazuje się jaskrawo w kontekście i na tle mentalności świata. Jesteśmy, bowiem świadomi tego, że mentalność, jaką tworzy świat — dzisiaj jest to może szczególnie ostre — to właśnie to, co stoi na antypodach możliwości przyjmowania upokorzenia. Zasadniczym trendem jest

¹⁶ Zob. Rz 6,5: właściwe rozumienie jedności ukierunkowanej, dynamicznej, czyli orientacji życia $\epsilon\iota \gamma\alpha\rho \sigma\acute{\upsilon}\mu\phi\upsilon\tau\omicron\iota \gamma\epsilon\gamma\omicron\nu\mu\epsilon\upsilon\iota\upsilon\tau\omicron\iota \tau\omicron \theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon, \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha} \kappa\alpha\iota \tau\eta\varsigma \acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\omega\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\omicron\mu\epsilon\theta\alpha.$

właśnie podkreślenie siebie w jakikolwiek sposób. Prawdziwa pokora, która zawsze jest związana z przyjmowaniem konkretnych upokorzeń, jest wprost widziana jako coś absurdalnego czy nieżyciowego. Tak są wychowywane dzieci, takie są podawane obrazy i ideały przez środki masowego przekazu itp. Trudno zresztą oczekiwać czegoś innego.

VIII. OBLUBIENICA MATKA, KARMIONA EUCHARYSTIĄ, W ŚWIECIE I DLA ŚWIATA

Na tym tle i w tym kontekście Eucharystia jawi się jako specyficzne lekarstwo dla świata. Lekarstwo, którego jednak świat bezpośrednio nie przyjmie. Może je przyjąć natomiast tylko za pośrednictwem chrześcijan, którzy karmiąc się tym pokarmem, staną się pokarmem i lekarstwem dla świata. Jest to lekarstwo, które nie wprowadza zewnętrznie nowego porządku (nie od tego zaczyna), lecz leczy wewnętrzne zasady relacji w samym człowieku, w jego wnętrzu. Leczy relacje między poszczególnymi członkami i w konsekwencji między poszczególnymi organami społeczności.

Eucharystia jest Sakramentem obecności i spełniania się zbawienia przez Boga świata drogą wydawania się Ciała Chrystusa pod postaciami chleba i wina i w działaniu Jego Oblubienicy, stanowiącej jego Ciało i czyniącej to, co On czyni i do czego On Ją uzdalnia i po co ją karmi. Nie karmi Jej dla Jej sytości¹⁷, lecz dla Jej płodności. Ten sakrament zbawienia, aby być konkretnie obecnym i skutecznie działającym w świecie, to znaczy, aby być skutecznym znakiem zbawienia (sakramentem) potrzebuje tych, którzy są gotowi przeżywać to zbawienie w sobie i dla innych. To znaczy są gotowi, by Eucharystia, jako Sakrament zbawienia ostatecznie zawsze jako zbawianie czy raczej bycie dla zbawienia drugiego — była w nich obecna, żywa i skuteczna, działająca stosownie do Jej natury. Innymi słowy oznacza to, by ci, którzy spożywają Eucharystię i nią żyją, stawali się narzędziem jej operatywnej obecności przez pokorne ich pokorne wydawanie siebie dla dobra (zbawienia) drugich, konkretnego bliskiego drugiego.

Można odważyć się na sformułowanie, które może wstrząsnąć naszą świadomości, naszymi odczuciami czy naszym sumieniem. Chrześcijanin, który zakosztował zbawczej mocy Eucharystii, będzie umiał żyć (przeżywać) z taką samą intensywnością i oddaniem, z taką samą radością i dziękczynieniem, z taką samą miłością i zaangażowaniem swoje *Amen* w czasie celebracji Eucharystii wobec Ciała i Krwi Chrystusa kiedy je przyjmuje, czy adoruje jak i też wtedy, kiedy przeniknięty duchem Eucharystii — spełnia jakąkolwiek nawet najbardziej poniżającą w oczach ludzkich posługę wobec innych¹⁸. W jednym i drugim przypadku wypowiada

¹⁷ Trzeba bardzo mocno przeprocować wiele ustawień w naszej pobożności eucharystycznej, w formacji do właściwej pobożności eucharystycznej, żeby nie zamykała się ona w bezpłodnym pielęgnowaniu postaw nasycenia czy wzajemnej adoracji, w której nawet jedną ze stron jest Pan Jezus, ale pozostaje On często niezrozumiany w swoim wydawaniu się przez swoje Oblubienicę w wielu Jej członkach.

¹⁸ Tu jest klucz do rozumienia tego, dlaczego Jan nie daje opisu Ustanowienia Eucharystii, lecz opisuje scenę umycia nóg/stóp Apostołom.

i realizuje swoje *Amen* wobec Tajemnicy wydającego się za drugich, za drugiego Chrystusa, dzięki któremu i, mocą którego spełnia się Przymierze na odpuszczenie grzechów. Gdy bowiem pociesza czy wspomaga kogoś potrzebującego, czy spełnia coś za kogoś nie licząc na nic, nawet na uśmiech wdzięczności — z którym jednak może też się spotkać, albo naprawiając czy sprzątajac, to co inni zostawili w nieporządku — często nieznani czy nieuchwytni — będąc świadom tego, że z pewnością nie spotka się z żadną wdzięcznością nawet nie z tym prostym uśmiechem wdzięczności, który tak bardzo wiele może znaczyć, lecz może z uśmiechem kpiny...

Chrześcijanin karmiony Eucharystią i dający się kształtować przez Eucharystię będzie umiał przeżywać te momenty z prostoty bez hipokryzji, bez fałszywego i fałszującego *obnoszenia się* i akcentowania siebie w żadnym kierunku; bez pretensjonalnych odczuć, że dotyka go coś niesprawiedliwego, czy niesłusznego i bez podkreślania swoich racji i swoich zasług. Wówczas chrześcijanin ma świadomość, że żyje obok Oblubieńca, w komunii i jedności z Nim. Wówczas żyje obok Oblubieńca i z Niego życiem odkupionym, darmowym, pełnym łaski... Wówczas, dzięki Oblubieńcowi, daje przestrzeń do życia dla wszystkich obok siebie — dobrych i złych, sprawiedliwych i niesprawiedliwych (por. Mt 5,45; 22,10) — i dla tych wszystkich staje się *matką*; pozwala Oblubienicy spełniać Jej macierzyńską funkcję, posługę... Naturalnie nie po to, aby źli i niesprawiedliwi takimi pozostawali, ani też po to, aby ci, którzy uważają się za dobrych i sprawiedliwych, za takich nadal się uważali a innymi gardzili. To właśnie Oblubienica-Matka żyjąca obok Oblubieńca i Jego mocy, karmiona w swoich członkach Jego Ciałem i Krwią jest w stanie komunikować wszystkim Jego życie, życie pochodzące od Ojca. Nie będzie to zewnętrzne moralizowanie, lecz przemiana serca...

Jeżeli zaś ciało Oblubienicy w niektórych Jej/swoich członkach nie wykazuje tej gotowości i takiej dyspozycyjności wobec życia tym, co oznacza Eucharystia (aktywna, to jest wydająca się Obecność Oblubieńca), wówczas ten Sakrament Obecności i Działania Boga wśród ludzi, może okazać się ciałem abstrakcyjnym, wyidealizowanym, wyalienowanym, może teologicznie jakoś określonym, ale obcym w stosunku do życia. Co więcej, grozi zamknięcie się w sobie i oddanie się idolatrii, samouwielbieniu, samozadowoleniu czyniąc nawet pośrednio samego Boga współnikiem tego wszystkiego; jakoby to było z Jego woli i z Jego pomocą i na Jego chwałę. Tak niejednokrotnie się działo i nadal się dzieje.

Sakrament Eucharystii jest zaś znakiem Obecności i Działania Boga wśród ludzi po to, aby wszyscy mogli gustować, spożywać, być karmieni pokarmem, który nie ginie, to znaczy by byli uzdalniani do służenia drugiemu bez względu na własną korzyść...

Chrześcijanie wierzący, aby przeżywać właściwie, tj. bez zdrady swoje życie, potrzebują Eucharystii. Chodzi o takie chrześcijańskie życie bez zdradzania jego jakości, w którym okazuje się, że są solą ziemi i światłem dla świata (zob. Mt 5,13–16); są ziarnem gorczyczym i zaczynem (zob. Mt 13,31–35). To okazuje się przede wszystkim wtedy, gdy potrafią nie uciekać od upokorzeń, jakie gotuje świat, albo gdy nie dają się pochwyć i zwieść przez korzystanie z chwały tego świata. To się okazuje i realizuje, gdy chrześcijanie, karmieni Eucharystią mają moc nie

uciekać przed niesprawiedliwością czy niesprawiedliwościami i w obliczu nich — naturalnie detestując je — potrafią poświęcić swe życie za i dla tych, którzy są u podstaw niesprawiedliwości jako przyczyna i skutek.

Można więc powiedzieć, tak jak chrześcijanie potrzebują Eucharystii, tak też Eucharystia potrzebuje chrześcijan, to znaczy potrzebuje ich życia, by mogła się urzeczywistniać w świecie. Potrzebuje ich życia, ich ciał, ich codziennej historii. Naturalnie nie jest to potrzebne dla samej Eucharystii jako takiej, lecz po to, aby w nich i przez nich spełniało się w świecie to, czym ona jest już dla nich. Niejako spontanicznie powstaje pytanie: kto jest do tego uzdolniony, kto jest przygotowany do tego, kto jest tak oświecony by właściwie spożywać ten pokarm tak, by dać w swoim życiu miejsce na działanie tego pokarmu i samemu stawać się takim pokarmem? Odpowiedź jest prosta a jednocześnie trudna i wymagająca. Tylko ten, kto w Chrzcie doświadczył, że jest możliwe umierać i zmartwychwstawać, to znaczy mieć nowe życie i w tym trwa (zob. Rz 6). To jest jedyny warunek do tego, by móc właściwie i skutecznie spożywać Eucharystię. To jest jedyny warunek by właściwie korzystać z tego Pokarmu, który nie ginie, ponieważ uzdalnia do tracenia; nie ginie, ponieważ ma moc wykorzystywania rzeczywistości umierania, tracenia, upokorzenia; nie ginie, ponieważ potrafi przemieniać to, co człowiek doświadcza na sobie jako złe (nie chodzi o zło moralne, lecz o skutki zła), w dobro, w przebaczenie w życie.

Zbyt często pojmujemy niestety warunki spożywania Eucharystii na sposób formalny, albo zbyt formalny; na sposób zbyt jurydyczny czy moralistyczny. Tymczasem chodzi o wewnętrzną znajomość, czy poznanie tej Tajemnicy i gotowość osobistego i osobowego przylegania do niej ze wszystkimi jej konsekwencjami, które z konieczności muszą się jawić jako wyzywające nas, jako w pewnym sensie przeciw nam, przeciw naszemu staremu człowiekowi. Chodzi o świadomość praktycznych konsekwencji w codziennym życiu, w konkretnych jego sytuacjach. Komunia nie jest tylko rytmem, lecz stanem życia, jest wejściem w jedność życiową z k i m ś drugim kosztem własnego życia — co jest treścią i zawartością spożywanego pokarmu, jako Misterium Chrystusa, jako Jego wydanie się. Kto nie ma w sobie znajomości i poznania tej Tajemnicy umierania i zmartwychwstawania i nie chce do niej przylegać swoim życiem, nie może w pełnym tego słowa znaczeniu pojąć i przyjąć bogactwa tego wszystkiego, co ten pokarm, który nie ginie, oznacza i sprawuje... nawet jeśli go spożywa...

IX. PARADOKS POKORY I CHWAŁY EUCHARYSTII...

Wielkość tego daru, jakim jest Eucharystia jako pokarm, który nie ginie i który jest na życie wieczne, ukazuje się w dobitny i wyraźny sposób ostatecznie na tle tego, czym jest i jak się zachowuje świat. To znaczy na tle postaw świata, które tak bardzo determinują człowieka. Eucharystia jawi się jako stały i wyzywający paradoks. Mentalność świata nie akceptuje i nie bierze wystarczająco serio rzeczywistość pokory i upokorzenia ani jako możliwości, ani jako życiowej konieczności. Świat nie pomaga człowiekowi do tego, by żył w sposób prosty

i pokorny. To jest światu obce. Cała logika świata idzie wprost winnym kierunku. Wszystko co robi na polu wychowania i prowadzenia człowieka do dojrzałości, jakkolwiek ją widzi, jest przeniknięta duchem sukcesu, zdobyczy, afirmacji siebie. Dostrzega się to wszystkich etapach życia człowieka: od najmłodszych lat aż do różnego rodzaju wysokich stanowisk, które bardzo często zachowują pozory prawdziwego posługiwania społecznościom, jako pierwszorzędnej sprawy. (Naturalnie zawsze są wyjątki świadomego podejmowania tych zadań na sposób poprawny). Zazwyczaj jednak kto — w jakikolwiek sposób — jest wciągnięty w ten krąg, a nie jest w stanie dotrzymać kroku czy dostosować się, to nie tylko zostanie wykluczony ale jeszcze upokorzony, albo sam przeżyje upokorzenie. Można z całą pewnością postawić takie twierdzenie: świat, który nie akceptuje logiki pokory i upokorzenia *de facto* upokarza i nie pomaga żyć w pokorze. Eucharystia natomiast daje moc wchodzenia w upokorzenie i przeżywania upokorzeń, a nie upokarza. Daje moc życia w dziękczynieniu, tam, dokąd świat nie ma mocy wchodzić i z powodu czego upokarza człowieka. Właśnie w tym, to znaczy w tej zdolności i mocy przeżywania upokorzenia przez poszczególne członki Kościoła, Oblubienicy Chrystusa, objawia się w świecie chwała Eucharystii.

Bóg objawił się najbardziej jako prawdziwy Bóg w odniesieniu do człowieka, kiedy wydał się bez zastrzeżeń i bez warunków (prosto i pokornie) w ręce człowieka. Eucharystia jest właśnie sakramentem *par excellence* tego momentu spotkania się Boga z człowiekiem, tej komunii Boga z człowiekiem. Kto karmi się tym pokarmem, będąc świadomym, co spożywa i rozróżniając co spożywa oraz przyjmując znaczenie i moc tego, co spożywa, staje się na podobieństwo Boga, prosty i pokorny na chwałę Boga.

DIE LÖBLICHE EUCHARISTIE ALS NAHRUNG DER DEMÜTIGEN BRAUT

ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag ist ein Vorschlag einer besonderen Reflexion zur Eucharistie im Sinne des 6. Kapitels des Johannesevangeliums, d.h. zur sog. eucharistischen Rede, und vor allem zu ihrem 27 Vers: *Kümmert euch nicht um jene Nahrung, die verschwindet, sondern um die, die ewig dauert, und die euch Gottes Sohn geben wird*; Er nämlich wurde gezeichnet von Gott Vater durch sein Siegel. Die Eucharistie als Gabe des Vaters wird auch Anlass für den Ruhmes des Sohnes.

Übersetzung: Gerard Cygan

THEOLOGIE DER PSALMEN VON H.-J. KRAUS — VERSUCH EINER BILANZ NACH 20 JAHREN

Treść: - I. Geschichte. — II. Theologische Anordnung und methodisches Verfahren. — III. Grundgedanken. 1. „Der Gott Israels“. 2. „Das Volk Gottes“. 3. „Das Heiligtum und der Gottesdienst“. 4. „Der König“. 5. „Die feindlichen Mächte“. 6. „Der Mensch vor Gott“. 7. „Die Psalmen im Neuen Testament“. — IV. Auseinandersetzung. 1. Die Aufgabenstellung. 2. Die einzelnen Optionen. 3. Die Wirkungsgeschichten der Psalmen. 4. Der Psalter als Sammlung. — V. Zusammenfassung — Streszczenie.

I. GESCHICHTE

Erst etwa zwanzig Jahre nach der ersten Auflage seines berühmten Kommentars zu den Psalmen¹ hat der damalige Professor der reformatorisch-systematischen Theologie in Göttingen das Lebenswerk gekrönt mit der Veröffentlichung der *Theologie der Psalmen*². Sie bildet ein Corpus mit dem Kommentar als dessen dritter Teilband in der von Martin Noth begründeten Serie *Biblischer Kommentar*. Der Ursprung des Werkes geht zurück auf die 16-seitige „Skizze“ *Zur Theologie der Psalmen*, die den Einleitungsteil des Kommentars abschließt³. Die Ausführlichkeit des dann angewachsenen Opus machte den dritten Band notwendig. So ist ein „in diesem Umfang erstmals versuchtes Unternehmen“⁴ in der Geschichte der Psalmenexegese zustande gekommen.

Das Buch ist unmittelbar nach der fünften Auflage des Psalmen-Kommentars erschienen, die als „grundlegend überarbeitet und verändert“ angekündigt wurde. Kraus führt zwar eine neue Theorie von Psalmengattungen ein, die weniger formalistisch und mehr „themenorientiert“ als die Klassifikation von H. Gunkel ist, sonst aber scheint der Kommentar — nach dem Urteil N. Lohfinks — „im Wesentlichen intakt“ zu sein; *die theologische Richtung der Auslegung ist ganz und gar die alte geblieben*⁵. Ähnliches lässt sich auch über *Theologie der Psalmen* sagen. Sie folgt meistens den schon im Kommentar entworfenen Linien und Themen.

¹ H.-J. Kraus, *Psalmen*, BK XV/1–2, Neukirchen – Vluyn 1961, 1978.

² H.-J. Kraus, *Theologie der Psalmen*, BK XV/3, Neukirchen – Vluyn 1979, 1989².

³ H.-J. Kraus, *Psalmen*, LXIV–LXXX.

⁴ R. Oberforcher, *ZThK* 105 (1983), S. 85.

⁵ N. Lohfink, *ThPh* 57 (1982), S. 571.

II. THEOLOGISCHE ANORDNUNG UND METHODISCHES VERFAHREN

Das umfangreiche Material ist in sieben Kapitel aufgeteilt. Die methodischen und theologischen Voraussetzungen sind im *Vorwort* und in den *Prolegomena* dargestellt. Drei Register — Bibelstellen, Namen und Sachen, hebräische Hauptbegriffe (nur 45 Einträge) — vollenden das Werk. Es fehlt eine Bibliografie; stattdessen findet man im Text verstreute kurze Literaturübersichten.

Zu Beginn verrät Kraus sein Streben: Er will mit der Psalmen-Theologie eine Art Theologie des ganzen Alten Testaments *in nuce* entwerfen. Damit ist er jedoch noch nicht zufrieden. Letztendlich will er eine biblisch-theologische Perspektive im Zusammenhang der beiden Testamente erreichen (5)⁶. Sowohl im ersten als auch im zweiten Punkt lässt er sich von den Aussagen Martin Luthers inspirieren, der den Psalter „eine kleine Biblia“ nennt und Christus als den eigentlichen Beter der Psalmen erkennt (10–11).

Die Grundthesen G. von Rads bezüglich der Theologie der Psalmen sind die Ausgangspunkte für die Stellungnahme Kraus'. Zuerst verdeutlicht der Verfasser die theologische Einordnung der Psalmen unter dem Titel *Israel vor Jahwe (Die Antwort Israels)*⁷. Das *dialogische Prinzip* (M. Buber) bringe die Gefahr der Vorstellung, dass Gott und Mensch als zwei einander korrespondierende Partner auf gleicher Ebene gegenüberstehen. Damit werde auch das Geheimnis dieser Korrespondenz ausgelotet. Im Psalter hingegen wird eine klare Distanz zwischen beiden Subjekten aufgerissen (9–10). Den Grund einer solchen Übervorsichtigkeit Kraus' sieht F.J. Stendebach in seinem von K. Barth beeinflussten reformatorisch-theologischen Vorverständnis⁸. Tatsächlich kommt der Name Barths im Buch öfter als der der anderen Theologen vor (23, 48, 49, 185, 204 u.a.). Wiederum sieht Kraus als notwendig die Präzisierung der Grundsatzklärung von Rads, dass die Theologie der Psalmen ein Gegenstand für sich ist. Einerseits betont er die Kultpraxis Israels als *Sitz im Leben* der Psalmen, *die zum größten Teil im Heiligtum von Jerusalem gesungen und gesprochen worden sind* (10), andererseits hebt er hervor die „kerygmatische Intention“ der Psalmlieder gegen die frömmigkeitsgeschichtliche und religionspsychologische Forschung (11). So wird sorgfältig vermieden, die Theologie der Psalmen als eine Geschichte der Religion Israels anzulegen⁹. Dabei verschärft er noch die Kritik an der Religion als *Urgefahr des Menschen* (K. Kerényi), worin der *Mensch das Göttliche in Besitz genommen und in Betrieb gesetzt* hätte (12). Solcher Kritik solle in den Psalmen ständig begegnet werden.

Das methodische Vorgehen Kraus' beim Aufbau seiner Theologie ist konsequent „formgeschichtlich angelegt“ in direkter Linie Gunkels. Wie jedoch oben gesagt, versucht Kraus die traditionelle Gattungsforschung zu modifizieren. Das soll vor allem durch die Bezugnahme auf die Überlieferungsgeschichte und auf die

⁶ Ein besonderes Interesse für die biblische Theologie hat Kraus öfters gezeigt. Cf. Die biblische Theologie: Ihre Geschichte und Problematik, Neukirchen – Vluyn 1970; Biblisch-theologische Aufsätze, Neukirchen – Vluyn 1972.

⁷ G. von Rad, Theologie des Alten Testaments, I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München 1969⁶, S. 366.

⁸ F.J. Stendebach, *BiKi* 35 (80), S. 66.

⁹ R.J. Clifford, *TS* 48 (1987), S. 785.

Untersuchung zur Gebetssprache der Psalmen geschehen. Bei Anwendung der ästhetischen Kriterien will er den Fehler Gunkels vermeiden, die formalistischen Standards der modernen Dichtung dem Psalter aufzuzwingen (13–14). Bemerkenswert ist zuletzt der damals seltene Rückgriff auf die Wirkungsgeschichte der Psalmen im früheren Christentum, die zweifellos unverzichtbar für eine Theologie der Psalmen ist. Somit überschreitet Kraus in einem gewissen Grade die Grenzen der formkritischen Methode.

Für das Gesamtbild seines Ansatzes scheint bedeutsam das äußerst häufig angewandte religionsgeschichtliche Verfahren. Auf diese Weise wird die Einzigartigkeit der Religion Israels sehr stark zum Ausdruck gebracht, die beinahe zur Grundintention aller Psalmentexte erhoben wird. Charakteristisch ist für die Argumentation auch der ständige Dialog mit der Philosophie (z.B. Herder, Hegel) und systematischen Theologie (u.a. Calvin, Luther, Tillich, Pannenberg, Barth). Sollte das auf die Übereinstimmung der Schlussfolgerungen hinweisen, wird solche Methodologie fragwürdig. In all dem zeigt sich Kraus als engagierter Theologe. Es wurde seine meditative, geistige Haltung und meisterliche Sicherheit mit Recht herausgestellt¹⁰. Für eine *Theologie*, die nicht lediglich eine Religionsgeschichte sein will, halte ich das für unerlässlich und fruchtbar; gleichwohl beeinflusst das doktrinäre Engagement unvermeidlich die Forschung, was auch gelegentlich bei Kraus festzustellen ist.

Einige der Vorhaben seines Forschungsprogramms bleiben dennoch unerfüllt. Schafft er eine neue Klassifikation der Formgruppen, so ist hinter den veränderten Titeln jene von Gunkel leicht zu erkennen¹¹. Will seine Theologie von der Sprachform der Psalmen nicht abstrahieren (14), so fehlt das Handeln der Sprachgestaltung, insofern sie „theologiehaltig“ ist. So wundert man sich nicht mehr, warum auch der Name Alonso Schökels in der Diskussion fehlt, obwohl sein poetischer Ansatz schon seit den 60er Jahren bekannt war. Oberforcher postuliert an dieser Stelle *eine Art theologischer Grammatik des offenbarungsgemäßen Betens*, die die Relevanz der künstlerischen Darstellungsweise in den Psalmen für ihre Theologie hervorhebt. Die folgenden Beispiele wurden angeführt: die auffällige Korrespondenz zwischen tabufreier Notschilderung und dem Gottesbild, die Funktion der Naturmetaphorik für die Präzisierung der Stellung des Menschen vor Gott, die meditativ-beherrschende Wirkung von Parallelisierung und Synonymbildung¹².

III. GRUNDGEDANKEN

1. „Der Gott Israels“ (§ 1)

Im ersten Kapitel wird die Eigenart der Rede der Psalmen von Gott als dem Adressaten des Beters analysiert. Zuerst werden Namen Gottes (an erster Stelle der kultisch wichtigste *twabc hwhy*), seine Bezeichnungen (!wyl[, \$lm, vdq, l[b-!wda)

¹⁰ M. Nobile, *Anton* 65 (1990), S. 663.

¹¹ N. Lohfink, a.a.O., S. 572.

¹² R. Oberforcher, a.a.O., S. 87.

und Attribute (Offenbarung, Verborgenheit, Heiligkeit, Herrlichkeit-dwbk, Gerechtigkeit, dsx, tma, hnwma) besprochen und schließlich der spezifische Raum Gottes — „die himmlische Welt“. In der Darstellung des „Gottes Israels“ legt Kraus die Emphase auf den Genetiv — bemerkt Schenker. Alle fünf Unterabschnitte bilden konzentrische Kreise, in denen die Bewegung von innen nach außen verläuft¹³. Die Bemerkung erfasst richtig die Grundabsicht Kraus', um „Jahwes Selbstkundgabe ad extra“ hervorzuheben. Gottes Sich-Äußern wird besonders in der Idee v wiedergegeben, die *Inbegriff der Zuwendung, Verheißungstreue und Gegenwart Jahwes* ist (22). Dabei taucht das Leitmotiv seiner Theologie auf — Gott der Psalmen ist *Deus praesens*. Auch die anderen Motive, die das ganze Werk durchdringen, sind in diesem Kapitel erkennbar. Der Glaube Israels und sein Gott sind in jeder Hinsicht eigenartig. Die Psalmen bedienen sich zwar der mythischen Vorstellungen der religiösen Umwelt, zugleich aber tritt die totale „Depotenzierung“, Entmachtung aller Götter und Gewalten (34) und „Entmythologisierung“ des Weltbilds ein (59).

Bemerkenswert erscheint auch die Distanzierung des Verfassers von dem gesetzlichen Verständnis der hrwt. Die soll eher dynamisch als Weisung (Buber) verstanden werden (40). Ähnlich lehnt Kraus mit von Rad die Interpretation des alttestamentlichen Begriffs der Gerechtigkeit als ethische Norm ab. Weil im alten Israel Maß eines Verhaltens das jeweilige Gemeinschaftsverhältnis selbst darstellte, war Jahwes Gerechtigkeit *keine Norm, sondern Taten, und zwar Heilserweisungen* (52).

2. „Das Volk Gottes“ (§ 2)

Die Frage ist hier, welche „Israel-Theologie“ in den Psalmen zur Sprache kommt. In den folgenden Unterabschnitten werden zunächst Anfänge und Grundlagen Israels (Exodus, Bund), dann das Verhältnis zwischen Geschichte und Schöpfung, schließlich das Gottesvolk als Kultgemeinde erörtert.

Jahwe und sein Volk sind unlöslich aneinander gebunden. Die Voraussetzung der Existenz Israels ist die Erwählung, deren Urdatum der Exodus ist. Die Befreiung aus Ägypten ist keine „Emanzipation“, sondern „ein schöpferischer Vorgang“, der allein in Jahwes Initiative liegt (61–62). Das unvergleichliche Verhältnis zwischen Gott und seinem Eigentumsvolk wird durch den Begriff *tyrb* bezeichnet, worin es *um eine gemeinsame, zweiseitig erklärte, verbindliche, bindende, einen Bund begründende Verpflichtung* geht (67). Dabei hält Kraus die Diskussion über das hypothetische Bundeserneuerungsfest offen. Als letzte Folge des Bundes zeigt sich das große Mysterium des einsamen Weges Israels in der Völkerwelt: *Die Existenz Israels vollendet sich in der Sendung zu den Völkern* (71–72).

Zum Verhältnis von Geschichte und Schöpfung unterstreicht Prato¹⁴ mit Recht das Bemühen des Verfassers, beide zusammengesetzt und aufeinanderbezogen zu halten, gegen den Versuch, die erste als eine logische Voraussetzung der zweiten zu beschränken (contra Westermann). Jedenfalls bleibt die Geschichte des erwählten

¹³ A. Schenker, *FrRu* 31 (1979), S. 116.

¹⁴ G.L. Prato, *CivCat* 142: 1991, N. 2, S. 298.

Volkes der einzige Ort der Selbstmitteilung Gottes, so dass Jahwe in den Psalmen keine Schöpfergottheit ist (77). Nur geht es nicht um Geschichte als solche, sondern um die Geschichte der Taten Gottes, wobei die memoria-Struktur des Appells an diese Geschichte dem Geschichtsrezidiv gegenüberzustellen ist (73). Ihrerseits bedeutet die Schöpfung eine *radikale Entgötterung und Entdämonisierung der Welt*, die zur *Weltwerdung der Welt* führt (79). Deshalb spricht sich Kraus für die Formel *creatio contra nihilum* aus, *wenn unter nihil das abgründige Chaos... mitbegriffen wird* (77).

Angesichts der Geschichts- und Schöpfungstaten Jahwes wird die angeredete, an heiliger Stätte in Jerusalem hörende Gemeinde Israels zur Kultgemeinde (lhq). Ihre eigentliche Antwort ist das Lob. Hoffnungsvoll erwartet Israel Segen von Jahwe, um *seinen Weg in der Welt der Völker zu gehen und ... (das) Ziel nicht zu verfehlen* (87).

3. „Das Heiligtum und der Gottesdienst“ (§ 3)

Die Ausführungen bezüglich Israels als Kultgemeinde werden der Ausgangspunkt für die Analyse des Kultus auf Zion. Zuerst stellt Kraus grundsätzliche Begriffe für den Gottesdienst zusammen: der Berg Zion als der qualifizierte Ort; *hieros logos* der Lade-Erzählung als Grunddokument der Erwählung Jerusalems; die Wallfahrt zum Zion-Heiligtum als der Höhepunkt des Lebens; die Zeit im Heiligtum als qualitativ andere, d.h. erfüllte Zeit. Für den Schlüsselsatz der Kulterfahrung Israels hält der Verf. Ps 36,10: Im *Israel-Heiligtum*, das also keine *königliche* Kultstätte ist, wird das aus Jahwe kommende, „erfüllte und ausfüllende Leben“ erfahren, und zwar auf kaum ekstatisch-magische Weise (94).

Dann stellt Kraus die Zion-Theologie dar. Ursprünglich fremde Kultrationen wurden teilweise schon in der jebusitischen Zeit auf die Gottesstadt als den Thronszitz Jahwes und Mittelpunkt des Universums übertragen. In Israel mussten sich aber die mythologischen Motive der durch Erwählung und Geschichte bestimmten Relation unterordnen (97). Sodann unterlag der kosmische Chaoskampf der Historisierung und nahm die politische Form des Völkerkampfes bzw. des Heiligen Kriegs an (99). Die Elemente der Zion-Theologie betrieben *kosmische Expansion unerhörten Ausmaßes*, die nachfolgend im Universalismus und in der Eschatologie der Propheten nachweisbar ist (101).

Es schließt sich an die Besprechung der eigentlichen kultischen Abläufe: Torliturgien, der Einzug des Königs Jahwe, Proskynese, Prozessionen, Haupttypen der Opfer, Veranstaltungen aus besonderem Anlass (Fasten), Entlassungszeremonie. In der Erforschung des Kultus Israels erkennt Kraus die einseitige, vereinheitlichende Tendenz, die differenzierten Kultaspekte in ein geschlossenes Bild zu integrieren (gegen Mowinckels *Thronbesteigungsfest*, Weisers *Bundesfest* und *ritual-pattern*-Ideologie der Uppsala-Schule). Es kann keine Rede von einem *Thronbesteigungsfest Jahwes* sein. Man kann nur von einem kultischen Einzug des Gottkönigs Jahwe sprechen, der sich mit einer Lade-Prozession vollzog (110).

Zur Theologie des Kultus erscheint die Behauptung wichtig, dass der alttestamentliche Gottesdienst die Grenzen des Kultischen sprengte und auch den Alltag

prägte, weil der Kultus in Israel kein geschichtsferner, unpolitischer Raum war (125). Die Eigenart des Gottesdienstes Israels steckt im Sich-Beziehen nicht auf eine mythische Urzeit oder ein periodisches Naturgeschehen, sondern auf *die Geschichte der großen Taten Jahwes, in die das Schöpfungsgeschehen hineingenommen war* (126). Das Besondere des Kultus in Jerusalem ist auch eine Zukunftsbezogenheit. Von großer Bedeutung ist die Rolle der Kultprophetie, die die Anrede von Jahwe her übermittelte (127). In der hier häufigen Widerlegung des Mowinckelschen Kultverständnisses betont Kraus die durch das institutionelle Gesetz unberührte Freiheit Jahwes (128). Das genauer bestimmte Ziel des Kultus ist die Gemeinschaft mit dem *Deus praesens*, dessen Segen unerlässlich für Israel ist, das vom Gott-Volk-Verhältnis allein lebt (130). *Nicht aktualisierende Darstellung eines Kultdramas, sondern bezeugende und mit-teilende Applikation in Wort und Mimik* der heute Leben schaffenden geschichtlichen Taten Jahwes ist im Psalter festzustellen — folgert Kraus zum Schluss in klarer Opposition zu Mowinckel (132).

4. „Der König“ (§ 4)

Nach der Kritik an *divine-kingship-pattern* und einer kurzen Besprechung des möglichen *Sitzes im Leben* der Königspsalmen (Thronbesteigungsfest, Hochzeit des Königs, Fürbitte für den König) behandelt der Verf. die Bezeichnungen des Königs im Psalter (\$Im, xyvm, yhla). Den Erwägungen zur Rolle des Königs im Gottesdienst sowie zum Charisma und Auftrag des Regenten stellt er mit K.H. Bernhardt *eine grundsätzliche Orientierung* voran: Den Psalmen blieben fremd wesentliche Momente der altorientalischen Königsideologie, wie die Identität von Gott und König, der König als Objekt des Kultus, die Gewalt des Königs über die Kräfte der Natur (139). Dennoch übte der in Jerusalem regierende König kultische Funktionen aus, vor allem bei der Inthronisation bzw. im von Kraus angenommenen, jährlich gefeierten königlichen Zionfest, das *die Voraussetzungen und Grundlagen sowohl des Heiligtums auf dem Zion wie auch des Königtums der Davididen in Erinnerung rief* (145). Das im Akt der Inthronisation empfangene königliche Charisma sowie die konkreten Aufträge lagen nach innen hin im Bereich von Recht und Gerechtigkeit, nach außen hin waren sie durch Aspekte des Krieges und der Überwindung aller Feinde gekennzeichnet (151). Die erstaunlich kühnen Aussagen über die Weltherrschaft der Davididen in den Psalmen, sind „weder Protz noch Hofstil“ — behauptet Kraus im Widerspruch zu Gunkel — *weder Ideal noch Postulat* — folgert er gegen Alt — *sondern Abschottung eines umfassenden Mandats, das Jahwe als Schöpfer und Herr der Welt seinem erwählten König übereignet hat* (152–153). Zugleich bestimmen das Bild des Gesalbten zerbrechliche Menschlichkeit und Armut.

Zur Frage des Messianismus meint Kraus: *Ein solches Verständnis ist in den Psalmen explizit nicht wahrzunehmen* (155).

5. „Die feindlichen Mächte“ (§ 5)

Die formgeschichtliche Fragestellung, wieder in der Auseinandersetzung mit der „Mythisierung“ der *pattern-school*, bestimmt das Vorgehen des Verfassers in diesem Kapitel. Zunächst handelt es von den Feinden des Volkes (§ 5,1), danach von den Feinden des Einzelnen (§ 5,2). Abschließend wird die Tendenz der Psalmen reflektiert, in den Feinden mythische Mächte zu sehen, die das Vorstellungsvermögen von Menschen übersteigern (§ 5,3).

Die Feinde des Gottesvolkes sind die fremden Völker, die gegen Israel Krieg führen und dadurch zu Feinden Jahwes werden. Dabei ist es unübersehbar, dass die gegnerischen Aktionen die historischen Vorgänge überschreiten (159). Letztlich geht es in diesem Konflikt um die Vollendung der Schöpfung, deren *ordo* durch die zerstörenden Kräfte („Chaosströme“) bedroht ist. Es geht um die souveräne Herrschaft Jahwes über die Geschichte und die Schöpfung, die sich in der eschatologischen Perspektive vollzieht.

Die Feinde des Einzelnen sind Verfolger und Ankläger, die die Gerechten und Kranken von Gott scheiden wollen. Damit wird auf zwei sakrale Institutionen hingewiesen: die Gottesgerichtsbarkeit und die Krankenreinigung. Obwohl es gegen *jegliche frühzeitige Mythisierung* zu betonen ist, dass Menschen die feindlichen Mächte des Einzelnen sind, wird auch hier das Menschliche transzendiert (166). Mit mythischer Metapher der urbildlich bösen und unheimlichen Mächte wird das das Verstehen Übersteigende chiffriert (167).

Zur umstrittenen Deutung der !wa yllp spricht sich der Verf. aus für die Definition der „Übeltäter“ als Menschen, die gegen ihre Opfer magische, *präfigurierend-effektive Maßnahmen* ergreifen (170).

6. „Der Mensch vor Gott“ (§ 6)

Während die ersten fünf Kapitel — wie W. Brueggemann bemerkt — eher eine gute Zusammenfassung von dem sind, was im Kommentar zu erwarten war, und keine neuen Richtungen entwickeln, gehen die letzten beiden über den Rahmen des Kommentars hinaus¹⁵.

Kraus spricht lieber vom *Menschen in Israel* (§ 6,1) als vom *hebräischen Menschen* (L. Köhler). Denn der israelitische Mensch ist *nicht als Individuum... zu sehen, sondern in der rückhaltlosen Partizipation an der Geschichte und Überlieferung* des Gottesvolkes. Dies hat aber weder mit einem primitiven Kollektivismus noch mit der altorientalischen Vorstellung von dem Über- bzw. Urmenschen zu tun (175). Es werden vier Institutionen genannt, in denen der Einzelne als solcher erscheint: das Dankopfer, die sakrale Gerichtsbarkeit, der Restitutionsakt eines Kranken, die Torliturgie (176). Im Gebet des in der Tiefe der Anfechtung notleidenden Menschen ist ein faszinierender *Stimmungsumschwung* feststellbar, der auf das Eingreifen Jahwes — vor allem im Heiligtum — zurückzuführen ist (177).

¹⁵ W. Brueggemann, *JBL* 101 (1982), S. 283.

In den Psalmen findet Kraus den am besten geeigneten Textbereich, um „Aspekte der Anthropologie“ zu gewinnen (§ 6,2). Im ständigen Dialog mit Wolff¹⁶ betrachtet der Verf. einige der anthropologisch relevanten Begriffe (rfb, vpn, bl, xwr). Seine Ansicht wird „theologisch ausgerichtet“, d.h., dass „Wahrheit über den Menschen ganz und gar abhängig ist von der Begegnung mit der Wirklichkeit Gottes“ (185).

Die zwei nächsten Unterabschnitte sind den charakteristischen Bezeichnungen der Beter in den Psalmen gewidmet: „arm“ und „gerecht“. Die *Armen* sind keine religiöse Partei in Israel oder eine Menschenart von ideellem Frömmigkeitstyp, sondern es sind die den feindlichen Mächten hilflos Preisgegebenen, die die Rechts- und Heilsprivilegien wahrnehmen, *die Jahwe als Gott der Gerechtigkeit und der Rechtshilfe allen denen zusagt und gewährt, die sich vorbehaltlos ihm anvertrauen und allein auf ihn hoffen* (191). Der *Gerechte* — der Gegenbegriff zum *Gottlosen* — ist der durch Gottes Urteil von allen menschlichen Anklagen Freigesprochene, der gerechtfertigte Unschuldige. Im Verhältnis zu Gott wird andererseits die Schuldverfallenheit aller Menschen erkannt. Am Ende der Liste der Benennungen des Beters wird die Beziehung des Einzelnen auf die Tora ausgeführt. Von besonderer Wichtigkeit finde ich hier die Kritik Kraus' an dem Missverständnis der Exegese, von „Gesetzesfrömmigkeit“, von *starrer Religiosität oder gar von nomistischem „Judaismus“* zu sprechen. Seine Bemerkung, dass das Einführen der Theologie des Paulus in das Alte Testament als Kriterium für das Verständnis des *Gesetzes ein schwerwiegender Fehler* wäre (203), halte ich für zutreffend in zweifachem Sinne: Erstens gibt die irrtümliche Vorstellung des alttestamentlichen Gesetzes der Bedeutung der Tora in der Heilsgeschichte nicht Recht; zweitens bedingt solche Auffassung verhängnisvollerweise auch die Auslegung des paulinischen Denkens, wie es die Geschichte der Exegese des Römerbriefs zeigt¹⁷.

Sowohl über das *Leben* als auch über den Tod (§ 6,5) erweist Jahwe seine unbegrenzte Machtvollkommenheit, so dass der Wert von beiden einer gründlichen Relativierung vor Gott unterliegt. Jahwes *dsx* ist etwas Besseres als das sterbende Leben. Er ist der Herr des Todes. Nur was die Errettung vom Tod betrifft, bleibt Kraus mit Calvin auf der Bahn des *diesseitigen Verständnisses* (210).

Eine „majestic presentation“ nennt Brueggemann die Darstellung des Psalms 73 unter dem Gesichtspunkt *der großen Probleme des Lebens* (§ 6,6), in dem es wesentlich um das unschuldige Leiden geht. Neben den Ausführungen über *die Armen* und *die Gerechten* soll das *die am meisten schöpferische Arbeit im ganzen Kapitel sein*¹⁸. Der Argumentationsgang des Psalms 73 führt zur Behauptung, dass die Beter Israels den existentiellen Problemen *nicht mit Formeln oder allgemeinen Wahrheiten* begegnen, sondern im Erzählen und Bezeugen der einzigartigen Geschichte des erwählten Volkes mit seinem Gott (220–221).

¹⁶ H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, Göttingen 1977³.

¹⁷ Cf. J.-N. Aletti, *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, *Nuove vie dell'eggesi*, Roma 1997, S. 66–69.

¹⁸ W. Brueggemann, a.a.O., S. 283.

7. „Die Psalmen im Neuen Testament“ (§ 7)

Von allen Rezensenten wurde der letzte Teil, der ein Fünftel des Buches umfasst, als wirklich neu und auch als der beste begrüßt. Eine inneralttestamentliche Basis für den wichtigen Schritt hat sich Kraus geschaffen¹⁹ mit den Überlegungen zur Beziehung der Überschriften der Psalmen auf die Geschichte Davids (§ 6,7). Entscheidend ist hier nach Kraus die hermeneutische Tendenz der Redakteure zu begreifen, die im Psalter die Stimme des verheißenen Königs Israels, des Messias, hören (222). Als eigentliches Ziel seines Beitrags zur biblisch-theologischen Forschung bestimmt der Verf. die Prüfung, ob die im urchristlichen Kerygma vollzogene Neuprägung des Aussagewillens der Psalmen irgendeine Relevanz für die Erkenntnis des alttestamentlichen Selbstzeugnisses haben könnte (223).

In der neutestamentlichen *Bezugnahme auf die Psalmen* (§ 7,1) sind bedeutsam die kerygmatische Intention, der parakletische und paränetische Charakter und die eschatologische Wende. *Psalmen besonderer Bedeutung* (§ 7,2) werden Pss 2, 22, 69, 110 und 118 genannt. Dabei ist festzustellen, dass vor allem Pss 2, 110 (12 von 19 Seiten des Absatzes sind allein den beiden gewidmet) und 22 untersucht werden. Der Akzent liegt anscheinend auf der messianischen Botschaft des Neuen Testaments. Das Bild der Rezeption des Psalters im Urchristentum wird mit einer Übersicht der deutlich *Zitierten Psalmen-Texte* (§ 7,3) in den Büchern des Neuen Testaments vollzogen, die „Zug um Zug“ nach der kanonischen Reihenfolge zur Sprache kommen.

Die letzte Aussage des Werkes befasst sich dann selbst mit dem letzten Buch des Kanons. Offb 22,4 (ὁψουται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ), in dem die Rezeption von Ps 17,15 und Ps 42,3 vorkommt, lässt das vereinheitlichende Motiv der H.-J. Kraus' Theologie der Psalmen erkennen: Die Gegenwart Gottes im israelitischen Kultus (*Deus praesens*) wird im ewigen Eschaton erfüllt werden.

IV. AUSEINANDERSETZUNG

Von mehreren Lesern wurde „die erste kohärente Theologie der Psalmen“ mit Begeisterung aufgenommen und als *brillantes, faszinierendes und umfassendes Werk* gelobt²⁰. Das große Interesse für das Buch hat natürlich zwangsläufig eine kritische Wertung ausgelöst. Aus der Perspektive der vergangenen zwanzig Jahre und aufgrund der Fortschritte in der Psalmenforschung lassen sich die Vor- und Nachteile des Werkes Kraus' noch besser erkennen.

1. Die Aufgabenstellung

Die Formulierung „Theologie der Psalmen“ wird von dem methodischen Gesichtspunkt aus fragwürdig; denn die Psalmen stellen keinen systematischen

¹⁹ F. Stendebach, a.a.O., S. 69.

²⁰ B. Feininger, «A Decade of German Psalm Criticism», *JSOT* 20 (1981), S. 98.

Vortrag der Theologie dar. Schon damals hielten sich viele zurück, diesen Titel zu benutzen und bevorzugten mehr neutrale Begriffe, z.B. *Aspekte der Lehre*²¹. Gleichwohl wird bis heute auf diese Formel zurückgegriffen. So entscheidet sich u.a. Morla Asensio, nachdem er seine Vorbehalte dargelegt hat, für den Titel „Theologie des Psalters“, allerdings nur aus Respekt vor dem traditionellen Brauch²².

Die gesamte Disposition des Werkes ist als thematisch zu bewerten. Es ist wesentlich eine Sammlung der Themen, jedoch nach einer Logik entwickelt, die durch den Inhalt der Psalmen bestimmt wird²³. Der thematische Ansatz Kraus' spiegelt die differenzierte Botschaft der Psalmen besser wider als die zu schematischen Auffassungen von Eichrodt, Weiser („Bund“) oder von Rad („Antwort Israels“). Nur ist die Gliederung zu „neutral“ in Anbetracht der anderen Traditionen des Alten Testaments und lässt das Besondere des Psalters nicht hervortreten²⁴. Die Auswahl und Ordnung der Themen ist relativ konventionell. Sie reflektiert den damals herrschenden Trend, der in der folgenden Übersicht der anderen „Theologien“ deutlich wird:

— R. Tournay (6 „Themen“): Moralmonotheismus; Gott in seinen Verhältnissen zum erwählten Volk; Attribute Gottes; Gegenwart Gottes im Tempel; Universalismus; praktisches Leben; Armut und Arme²⁵

— É. Beaucamp: I. der Gott des Bundes, II. ein Name, der ein Programm ist, III. der Name, der ein Appell ist²⁶

— P. Auvray (6 „Themen“): Gott; Gott und Mensch; Vertrauen auf Gott; Kultus und Tempel; individuelle Frömmigkeit; Retribution nach dem Tod²⁷

— L. Sabourin (6 „Themen“): Gott der Psalmisten; Gott und Mensch; Mensch und Gott; kultische Festivitäten; eschatologische Hoffnungen; messianische Hoffnung²⁸

— L.C. Allen (7 „Themen“): Funktion; Lob; Glaube; Segen; Heil; Hoffnung; Heilige Schrift²⁹.

Kraus teilt zwei oben feststellbare, methodisch fragwürdige Tendenzen mit: ein „thematisches“ Schema und eine dogmatische Orientierung, in der man vom Wesen Gottes anfängt, um dann mit der Stellung des Menschen vor Gott zu enden³⁰. In den neueren, „postkritischen“ Versuchen, die Botschaft der Psalmen zu organisieren, ist dagegen eine mehr „funktionelle“ Einstellung zu beobachten. Morla Asensio betont

²¹ T. Ballarini, V. Reali, «Salmi», in *Ultimi storici. Salmi. Sapienziali*, Introduzione alla Bibbia III, ed. T. Ballarini, S. Virgulin, S. Lyonnet, Bologna 1978, S. 279.

²² V. Morla Asensio, *Libri sapienziali e altri scritti*, Introduzione allo studio dell Bibbia 5, Brescia 1997, S. 293. Cf. auch A. Tronina, *Teologia Psalmów. Wprowadzenie do lektury Psalterza*, Jak rozumieć Pismo święte? 8, Lublin 1995, S. 5.

²³ G.L. Prato, a.a.O., S. 297.

²⁴ R.E. Murphy, *CBQ* 42 (1980), S. 543.

²⁵ R. Tournay, *Les Psaumes*, La Sainte Bible, Paris 1964³.

²⁶ É. Beaucamp, «La Théologie des Psaumes. Un dialogue avec Dieu vivant», *EtF* 18 (1968), S. 103–136 (= DBS IX, S. 166–187).

²⁷ P. Auvray, «Psaumes», in *Introduction à la Bible*, éd. H. Cazelles, Paris 1973, S. 515–524.

²⁸ L. Sabourin, *Le livre des Psaumes. Traduit et interprété*, Recherches, Nouvelle Série 18, Montréal – Paris 1988.

²⁹ L.C. Allen, *Word Biblical Themes: Psalms*, Waco 1987.

³⁰ V. Morla Asensio, a.a.O., S. 362.

den Vorrang der menschlichen Erfahrung in den Erwägungen der Psalmisten und ordnet den gesamten Stoff dem Prinzip des Appells zu: I. Der Mensch als Subjekt/Objekt des Appells, II. Gott als Subjekt/Objekt des Appells³¹. Brueggemann seinerseits legt in einem soziologischen Ansatz drei, ein geschlossenes System bildende psychologische Kategorien fest, die die Grundaussagen aller Psalmen zum Ausdruck bringen sollen: *Orientation — joy, Disorientation — hurt, Reorientation — revival of hope*³².

2. Die einzelnen Optionen

a) *Kultprämissen*. Die grundlegende Voraussetzung, dass die Kultpraxis Israels der Sitz im Leben der meisten Psalmen ist, scheint zu schematisierend zu sein. Der Versuch Kraus', fast alle Gattungen der Psalmen in einen einzigen — im übrigen sehr hypothetischen — Komplex der Zionsfeste zu integrieren, beschränkt das theologische Leistungsvermögen einiger Gebetslieder. In diesem kultischen Rahmen finden die Tora- und Weisheitspsalmen mit Mühe Platz, wie auch andere, die von kultischen Abläufen und von der Zionstheologie unabhängig erscheinen³³. Trotz der Ankündigung, den Einfluss der Weisheitslehre auf die Psalmdichtung für die Theologiebildung auszunutzen (14–15), bleibt der Sitz im Leben der Weisheitspsalmen ungeklärt. Unterdessen wird es heute immer deutlicher, dass viele Psalmen als Ergebnis der Tätigkeit der Schreiber in der exilischen und post-exilischen Zeit aufzufassen sind. Sie wurden mehr durch das Interesse für Weisheit und Tora und die Suche nach wahrer Frömmigkeit als durch den Gottesdienst beeinflusst³⁴. Die forcierte Kultprämissen unterdrückt den Aspekt der persönlichen Frömmigkeit, der in den Klageliedern des Einzelnen anwesend ist. Kraus lässt die Thesen Albertz', die auf Familie und kleine Gesellschaftsgruppen als Milieu dieser Psalmenkategorie hinweisen³⁵, leider unberücksichtigt. Nach Brueggemann wird die Funktion und Dynamik der Klage abgeschwächt, da die Emphase auf dem Kult und seinem königlichen Charakter liegt. Er meint, die Hypothese des königlichen Kults sei im Schwinden begriffen und spricht sich für eine neue Forschungsrichtung aus, die *less a theology of glory* ist³⁶.

b) *Geschichte — Schöpfung — Kult*. Für einen besonderen Vorzug des Werkes Kraus' hält Oberforcher *die entschlossene Zuordnung und Rückbindung aller Gebetsäußerungen an die alttestamentliche Bundes- und Offenbarungsgeschichte und die ebenso deutliche Zurückweisung und Kritik aller bisherigen religionsphänomenologischen Deutungsversuche*³⁷. Dabei hat sich aber der Verf. vor einigen Überzeichnungen nicht gehütet.

³¹ Ibidem, S. 293–322.

³² W. Brueggemann, *The Message of the Psalms: A Theological Commentary*, Augsburg 1984.

³³ V. Morla Asensio, a.a.O., S. 345.

³⁴ P.D. Miller, *Interpreting the Psalms*, Philadelphia 1986, S. 11.

³⁵ R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon*, Stuttgart 1978, S. 23–49.

³⁶ W. Brueggemann, *JBL* 101 (1982), S. 284.

³⁷ R. Oberforcher, a.a.O., S. 86.

Bezüglich des Verhältnisses *Geschichte — Schöpfung* weicht Kraus von der Prävalenz des „Heilsglaubens“ bei Westermann ab. Er wendet sich auch gegen *die theologische Apotheose der Geschichte*, womit er die Gegenüberstellung von *Geschichte* und *Theophanie* bei Pannenberg verurteilt (46). Dennoch bleibt geschichtliche Offenbarung die Voraussetzung für den Glauben Israels an Gott als Schöpfer. Infolgedessen tritt die Schöpfung als eine Arena der Gottes-Selbstmitteilung an die Menschen nicht genug auf³⁸.

Die in der Konzeption Kraus' spürbare Spannung zwischen der Heilsgeschichte und der Schöpfungstheologie ist besser zu verstehen angesichts der Memorialdimension des Kultes. Im Gottesdienst tritt nämlich eine „Reaktivierung“ des früheren Rettungs- und Bundeshandelns Gottes zugunsten seines Volkes ein. Während sie eine Hauptintention der Psalmen zu sein scheint, schenkt Kraus diesem kultischen Aspekt des Appells an die Geschichte relativ geringe Beachtung. Er erwähnt zwar die „*memoria*-Struktur“, dennoch fehlt die thematische Aufnahme der *Grundaussage vieler Psalmen, dass die Bewältigung der Not ganz wesentlich an dem Wiedergewinnen des (heilsgeschichtl.) Gedächtnisses hängt*³⁹. Solche Beziehung des Kultes zur Geschichte geht in den Psalmen zusammen mit der mythologischen Charakterisierung der geschichtlichen Traditionen. Das bewirkt fernerhin eine Verschmelzung der verschiedenen theologischen Elemente in der religiösen Erfahrung der Psalmisten. So wird die Diskussion über das problematische Verhältnis *Geschichte — Schöpfung* weitgehend überflüssig, weil die Dichter des Psalters kein spekulatives Interesse für die Theologie zeigen⁴⁰.

c) *Die Andersartigkeit* des Glaubens Israels im Vergleich zur religiösen Umwelt wird von Kraus emphatisch betont. Jede Rezeption fremdreligiöser Elemente ließe eine antagonistisch-polemische Grundintention erkennen (48). Nach Schenker gibt es aber Bereiche (Weisheit, Gesetz, Tempelbau), wo solche „Grundintention“ nicht nachzuweisen ist. Aus theologischer Sicht — behauptet er — *ist es nicht erforderlich, dass ein Inhalt des Alten Testaments spezifisch israelitisch ist, damit er als Offenbarung qualifiziert werden kann*. Schenker weist auch auf die tendenziöse Definition der Religion als „Urgefahr des Menschen“ hin, die die Religion in Widerspruch zur Offenbarung stellt. Dieses Vorverständnis führt zu einer einseitigen Analyse des Verhältnisses des „Jahwe-Glaubens“ zu den anderen Religionen: Vor dem Hintergrund der magisch-mythischen Versuche, Gott in die Gewalt zu bekommen, zeigt sich Israel von der Umwelt total verschieden⁴¹. An dieser Stelle erscheinen die Ausführungen von Morla Asensio aufklärend. Die Frage, welcher Aspekt der Tradition — Geschichte oder Mythos — im Psalter überwiegt, hat letztlich keinen Grund; weder war die Mentalität Israels absolut geschichtlich, noch jene von Kanaan ausschließlich mythisch⁴².

³⁸ R.E. Murphy, a.a.O., S. 543.

³⁹ R. Oberforcher, a.a.O., S. 87.

⁴⁰ V. Morla Asensio, a.a.O., S. 315–316.

⁴¹ A. Schenker, a.a.O., S. 117.

⁴² Libri sapienziali, 306.

3. Die Wirkungsgeschichte der Psalmen

Es wurde schon erwähnt, dass das letzte Kapitel des Werkes Kraus' ein Novum in der damaligen theologischen Reflexion über die Psalmen war. Damit wagte der Verf. den sicheren Grund der formgeschichtlichen Methode zum Teil zu verlassen, um sein Programm der Theologie der Psalmen als biblische Theologie *in nuce* zu vollziehen. Der Vorgang der Neuinterpretation („relecture“) der Psalmen muss jedoch auch auf die vorchristliche Zeit ausgedehnt werden; denn die Wirkungsgeschichte innerhalb des Psalters hat eine große Bedeutung für den theologischen Charakter der Psalmen. In dieser Hinsicht besteht bei Kraus ein Mangel. *In einer neuen Interpretation in einer neuen Zeit* — bemerkt Becker bezüglich der exilischen und nachexilischen Zeit — geht der Sinn der Psalmentexte über den des ursprünglichen Kontextes hinaus. Für die auffälligste Form der neuen Deutung hält er die Transformation ursprünglich kultischer Klage- und Danklieder in eschatologische Lieder, die eine neue Lage Israels in Konflikten mit seinen Nachbarn widerspiegeln⁴³. Oberforcher weist auf die noch früheren Rezeptionsprozesse hin, nämlich die Umgestaltung der *individuellen bzw. nichtoffiziellen oder auch profaner Psalmentexte in Formulare des öffentlichen Kultus*. Die Bedeutsamkeit dieser Vorgänge sowie der nachexilischen Eschatolisierung und Messianisierung für die Theologie der Psalmen sollte von Kraus mehr gewürdigt worden sein⁴⁴.

Paradoxerweise wurde das beste der Kraus' *Theologie der Psalmen* der strengsten Kritik unterzogen. K.-H. Walkenhorst in seinem 22-seitigen Artikel⁴⁵ analysierte die Ergebnisse der Untersuchungen Kraus' zum Thema *Die Psalmen im Neuen Testament* vom letzten Kapitel seines Buches. Nach einer diplomatischen Verbeugung — der Abschnitt ist *ein dankenswerter Fortschritt auf dem Wege zur biblischen Theologie* — übte Walkenhorst eine ausführliche Kritik an der Weise, wie Kraus die Frage nach der Relevanz der neutestamentlichen Aufnahme von Psalmen für ihr inneralttestamentliches Verständnis behandelt. Am Beispiel der ersten drei von fünf *Psalmen besonderer Bedeutung* (Pss 2, 110, 22) macht er nicht nur die meistens negative Beantwortung der obigen Frage sichtbar, sondern führt eine Beurteilung der Konzeption der biblischen Theologie von Kraus durch. Seine kritische Stellungnahme lässt sich so zusammenfassen:

— Für eine *biblische* Theologie ist der Rückgriff auf die Psalmenüberschriften unerlässlich (Kraus sieht davon bewusst ab), weil sie die theologische Gedankenwelt der Redakteure des Psalters zum Ausdruck bringen; erst der als Heilige Schrift redigierte Psalter ermöglicht von der alttestamentlichen Verstehensweise der Psalmen zu sprechen.

— Man darf nicht übersehen — wie es bei Kraus der Fall ist — die vom Neuen Testament vorausgesetzte Rezeptions- und Interpretationsgeschichte der Psalmen zwischen der Kanonisierung des Psalters und dem Auftreten Jesu; die jüdische Theologie der letzten vorchristlichen Jahrhunderte erhellt das alttestamentliche Selbstverständnis.

⁴³ J. Becker, *Wege der Psalmenexegese*, SBS 78, Stuttgart 1975, S. 93ff.

⁴⁴ R. Oberforcher, a.a.O., S. 86.

⁴⁵ K.-H. Walkenhorst, «Theologie der Psalmen: Eine kritische Stellungnahme zur biblischen Theologie von Hans-Joachim Kraus», *ZKT* 104 (1982), S. 25–47.

— Das urchristliche Kerygma ist für das inneralttestamentliche Verständnis der Psalmen relevant, manchmal auch, wenn keine Entsprechungen in der frühen jüdischen Literatur vorliegen.

Schließlich lässt sich folgern, dass die Ausführungen Kraus' zur Rezeption der Psalmen im Neuen Testament noch keine ausreichende und definitive Antwort auf die methodischen Erfordernisse einer biblischen Theologie geben.

4. Der Psalter als Sammlung

Zum Schluss der Besprechung ist noch auf einen Aspekt der Theologie der Psalmen einzugehen, der von Kraus kaum aufgenommen wurde, der aber angesichts der neueren Forschung nicht vernachlässigt werden darf. Es handelt sich um den theologischen Charakter des Psalters als Sammlung. Mays verteidigt Kraus in dieser Hinsicht mit der Bemerkung, dass seine Theologie der Psalmen keine Theologie des Buches der Psalmen ist. *The psalms are read* — setzt er fort — *in the context of their setting, not as they were understood as Scripture at the point of the completion of the Psalter*⁴⁶. Nur ist eben die redaktionelle Struktur des Psalters und sein Verständnis als Heilige Schrift für die Bestimmung der Psalmentheologie höchst bedeutsam, wie Walkenhorst das am Beispiel der Überschriften bewiesen hat. Die Untersuchung des Psalters als Sammlung hat in der letzten Zeit einen präzisen Bau des Buches hervorgehoben. Es lässt sich eine Logik in der Sammlung feststellen, die die Abfolge der Psalmen nach theologischen Kriterien leitet. So wird der Beginn des Psalters zum hermeneutischen Schlüssel der Gesamtheit⁴⁷. Denn die Psalmen 1-2 legen ein Procedere vor, das die theologische Reflexion über den ganzen Psalter gestaltet⁴⁸. Demnach erscheint eine globale Behandlung des Psalters für die theologische Interpretation der Psalmen unverzichtbar.

V. ZUSAMMENFASSUNG

„Theologie der Psalmen“ von H.-J. Kraus ist ohne Zweifel eine epochemachende Leistung, sogar *der Gipfel einer vor allem von Gunkel her lebenden deutschen Auslegungsrichtung*⁴⁹. In den Grenzen der formkritischen Methode wird das Werk unübertrefflich bleiben. Aber auch an seinen Schwung und seine Ausführlichkeit reicht bis heute kein anderes heran. T. Wittstruck⁵⁰ nennt bis 1994 nur zwei andere

⁴⁶ S.L. Mays, *Interpr* 42 (1988), S. 92.

⁴⁷ D. Scaiola, «Libro dei Salmi», in *Libri sapienziali e altri scritti*, Corso di Studi Biblici 4, ed. A. Bonore, M. Priotto e al., Torino 1987, S. 128–133.

⁴⁸ J. Wehrle, «Ps 1 — Das Tor zum Psalter. Exegese und theologische Schwerpunkte», *MThZ* 46 (1995), S. 215–229; A. Wénin, «Le Psaume 1 et l'„encadrement du livre des louanges“», in *Ouvrir les écritures*, FS Paul Beauchamp, éd. P. Bovati, R. Meynet, LD 162, Paris 1995, S. 151–176.

⁴⁹ N. Lohfink, a.a.O., S. 571.

⁵⁰ T. Wittstruck, *The Book of Psalms. An Annotated Bibliography, I–II*, Books of the Bible 5, New York – London 1994.

Psalmtheologien neben Kraus. Die von Brueggemann⁵¹ ist durch seinen „social approach“ zu beschränkt. In der von H. Spieckermann⁵² geht es nicht um eine Synthese der Botschaft der Psalmen, sondern um den eigentlichen theologischen Quellgrund der Psalmen, um das „Zentrum“ oder den „Kern“ der Psalmtheologie. Beide also erheben auf die Vollständigkeit ihrer Vorhaben keinen Anspruch. Dazu kommt noch ein relativ geringes Interesse für die Theologie der Psalmen in der gegenwärtigen Forschung. Von seiner Zusammenfassung der heutigen Psalmenexegese schließt J. Vermeulen die Theologie aus⁵³. Girard übersieht erstaunlicherweise in seinem Überblick der Literatur über die Psalmen⁵⁴ das Werk von Spieckermann. Angesichts all dessen bleibt „Theologie der Psalmen“ von H.-J. Kraus auch nach zwanzig Jahren ein unerlässlicher Bezugspunkt für die biblische Forschung⁵⁵.

TEOLOGIA PSALMÓW H.-J. KRAUSA — — PRÓBA BILANSU PO 20 LATACH

STRESZCZENIE

Publikacja jest niewątpliwie pracą epokową, a nawet szczytem istniejącego od Gunkela kierunku interpretacji w Niemczech. W granicach metody formalno-krytycznej dzieło pozostanie niedoścignione. Nie sięga go również żadne inne dzieło w odniesieniu do rozmachu oraz szczegółów. T. Wittstruck wymienia obok Krausa do 1994 r. jedynie dwie inne *Teologie Psalmów*. Dzieło Brueggemanna jest ze względu na „social approach” zbyt ograniczone. H. Spieckermannowi w swojej pracy nie chodzi o syntezę posłannictwa Psalmów, lecz o właściwe źródłowe tło, o „centrum” lub „sedno” teologii psalmów. Obydwa dzieła zatem nie roszczą sobie tytułu kompletności ich zamierzeń. Do tego dochodzi stosunkowo słabe zainteresowanie teologią psalmów w dotychczasowych badaniach. J. Vermeulen wyłącza ze swojego streszczenia dzisiejszej ekzegezy psalmów — teologię. Girard pomija dziwnym zbiegiem okoliczności w swoim „Przeglądzie” dzieło Spieckermann. Wobec tych wszystkich ułomności „Teologia Psalmów” H.-L. Krausa pozostaje również po dwudziestu latach nieodzownym punktem odniesienia dla badań nad Biblią.

Thumaczenie: Gerard Cygan

⁵¹ W. Brueggemann, *Israel's Praise*, Philadelphia 1988.

⁵² H. Spieckermann, *Heilsgegenwart: Eine Theologie der Psalmen*, FRLANT 148, Göttingen 1989.

⁵³ J. Vermeulen, «Où en est l'exégèse du Psautier?», *LV(L)* 40 (1991).

⁵⁴ M. Girard, «L'exégèse des Psaumes. État de la recherche (1980–1992)», in «De bien des manières». *La recherche biblique aux abords du XXI^e siècle*, éd. M. Gourgues et L. Laberge, Montréal – Paris 1995.

⁵⁵ Viele Übersetzungen die nach dem Erscheinen des Werkes gefertigt wurden, beweisen seinen Erfolg und seine weite Anerkennung: span. *Teologa de los Salmos*, Salamanca 1985; eng. *Theology of the Psalms*, Minneapolis 1986; ital. *Teologia dei Salmi*, Brescia 1989.

IKONOGRAFIA RELIGIJNA WARMIAKÓW W DOBIE REFORMY TRYDENCKIEJ

Od zarania chrześcijaństwa sztuka znalazła w religii ważne dla siebie miejsce i to nie tylko o charakterze dydaktyczno-moralizującym. Ikonografię, ze względu na zawartość treściową, dzielimy na świecką i religijną. Ikonografia jest swego rodzaju językiem zrozumiałym dla adresatów — wiernych. W dawniejszych czasach funkcja ta odgrywała większą rolę, gdyż znajomość czytania była ograniczona. Dla ówczesnych odbiorców sztuki przedstawienia plastyczne były nośnikiem określonych przez jej ikonografię treści: religijnych, filozoficznych lub politycznych. Zasadniczą funkcją każdego przedstawienia było skuteczne utrwalenie podstawowych pojęć i prawd religijnych.

Sztuka może być wyrazem pobożności nie tylko twórcy lecz także otoczenia, które wpływało na tworzenie dzieła sztuki. Dlatego wszelkie zmiany w sferze chrześcijańskiej religijności powodowały przeobrażenia samej sztuki. Badania zjawisk kulturowych najlepiej prowadzić w szerokiej perspektywie. Stąd należy szukać kontaktu z dyscyplinami, które badają podobne systemowe prawidłowości, jak semiologia czy teoria komunikacji i informacji, strukturalistyczna etnologia, mitoznawstwo, religioznawstwo lub psychologia głębi. Społeczność katolicka zawsze aprobowała obecność obrazów, czyli ikonodulizm. Sztuka zrosła się do tego stopnia z religijnością chrześcijańską, że jednej bez drugiej nie można sobie wyobrazić. Każde dzieło sztuki tworzone jest w określonej współczesności. Tymczasem każda współczesność przemija — dzieło zaś pozostaje. Mamy do czynienia z obopólną zależnością: odbiorcę kształtuje dzieło, a dzieło „kształtowane jest” przez odbiorcę. Istotnym czynnikiem aktualizującym owe dzieło jest spojrzenie odbiorcy, inne w każdej epoce, powstające na tle odmiennego „a priori kulturowego”. Stąd zgodzić się należy z twierdzeniem, że dzieło sztuki najpełniej objawia swoje właściwości wtedy, gdy jest odbierane w tej samej epoce, w której powstało, ponieważ wyraża ono epokę i jej ideologię. Ponadto uwzględnić musimy fakt, iż postawa twórcy była uzależniona od ingerencji mecenasa. Można powiedzieć, iż powstawanie dzieła sztuki jest uwarunkowane współzrędnymi miejscami i czasem, życia społecznego i umysłowego epoki.

W niniejszej analizie szczególne miejsce przypisujemy postanowieniom soboru trydenckiego, który w dziedzinie sztuki wyraził zdecydowanie przychylny sąd. Ojcowie soborowi przeprowadzając obronę wizerunków świętych, na ostatniej dwudniowej sesji w 1563 roku, zwrócili uwagę, że wyobrażenia te mają nie tylko

ilustrować, ale także oddziaływać na umysł, kształcić oraz utwierdzać lud w wierze. Obrazy plastyczne miały w Kościele potrydenckim przypominać prawdy wiary i skłaniać do stałego ich rozważania. Wizerunki święte, według nauczania soborowego, miały pobudzać do czci i miłości Bożej oraz zachęcać do pobożności. Twórców obłożono zadaniami dydaktycznymi w dziele przybliżania prawd wiary w prosty i jasny sposób. Na tej sesji soborowej jednak przestrzegano przed błędnym i fałszywym ukazywaniem prawd doktrynalnych. Sztuka ta winna była się bronić przed dawaniem wiernym okazji do popadnięcia w niebezpieczne błędy dogmatyczne, dążyć do tego, aby być łatwym i komunikatywnym przewodnikiem dla szerokich rzesz wiernych¹. Sobór jednak nie wydał żadnych reguł artystycznych, poza kilkoma pismami. Ważne pisma z dziedziny posoborowej sztuki stworzył kardynał Karol Boromeusz. Uczestnictwo w życiu religijnym inspirowało wiernych do ozdabiania miejsc i przedmiotów kultu dziełami sztuki, która zwłaszcza w przeszłych czasach stanowiła formę modlitwy. W dekrete soborowym o ceremoniach i obrzędach mszalnych (17 IX 1562) znalazła się troska o obrzędową stronę nabożeństw, widoczna w dbałości ustawodawców o szaty liturgiczne oraz wygląd zewnętrzny świątyni. Zobowiązano wtedy administratorów do restauracji starych kościołów, która bezpośrednio przyczyniła się do fundowania dzieł sztuki w ich wnętrzach².

Wielokrotnie w literaturze naukowej podnoszono związki pomiędzy okresem historycznym a określoną tendencją w religijności. Tak więc sztuka baroku miała wiernie i wyraziście odzwierciedlać klimat potrydenckiej pobożności. Zaobserwować można to zjawisko na podstawie np. ludowej religijności XVII stulecia, która charakteryzowała się żarliwą, pełną wzruszeń i ciepła wiarą wiernych. Znajdujące się w świątyni przedmioty miały służyć oddawaniu chwały Bogu. Religijność polska XVII i XVIII stulecia w baroku odnalazła adekwatność dla swojej temperatury uczuciowej. Klęski i wojny tego czasu tylko wzniecały żarliwość religijną. Powstały nowe modlitwy, które lud sam dla siebie pisał i coraz częściej wyruszano na szlaki pątnicze. Tłumnie uczestniczono w odpustach, cierpliwie znoszono publiczne pokuty. Często religijność ta osiągała formę fanatyzmu. Równocześnie wykształcone elity Polaków poczęły ulegać wpływom racjonalizmu z jednej strony, a surowości jansenistycznej z drugiej.

W myśl założeń soboru trydenckiego sztuka powinna zachwycać i wzruszać, także pouczać oraz pobudzać do modlitwy i pobożnych praktyk. Dzieła artystyczne miały więc pomóc wiernym w zrozumieniu prawd wiary, a nawet doprowadzić do wytworzenia określonego wzoru moralnego. Na tym gruncie często dochodziło do wypaczeń. Uważa się, że zwłaszcza niewykształcone masy chłopskie podatne były na wizualne i emocjonalne oddziaływanie ówczesnej sztuki. Nie tylko rzeźbione i malowane wizerunki mogły pobudzać do niewłaściwej pobożności, także ceremonie kościelne, które szybciej i w sposób bardziej żywy niż słowne formuły, przemawiały do wiernych. Niebezpieczeństwo to wzrosło w 2. połowie XVII

¹ Na temat stosunku soboru trydenckiego do sztuki patrz: L. Hautecoeur, *Le Concile de Trente et l'art*, w: *Concilio di Trento e la riforma tridentina*, Roma 1965, s. 345–362.

² *Canones et decreta Sacrosancti Oecumenici Concilii Tridentini sub Paulo III, Julio III et Pio V Pontificibus Maximis cum additamentis et indicibus ad Conc. Trident. spectantibus*, vol. I, Ratisbonae MCMIII, s. 106–111; L. Hautecoeur, jw., s. 357–358.

stulecia, kiedy w rozbudowanych ceremoniach uczestniczyły tysiące wiernych, często w sposób spontaniczny okazujące swoją pobożność. Dla ówczesnych odbiorców sztuki sakralnej strona formalna dzieła miała drugorzędne znaczenie, gdyż koncentrował się on nie na odbiorze estetycznym formy, lecz na emocjonalnym lub racjonalnym odczytaniu przesłania zawartego w dziele. Dzieła sztuki czy to we wnętrzach świątyń, czy na otwartych placach i ulicach miast, czy też przy polnych drogach były odczytywane jako zrozumiały powszechnie język przekazu określonych znaczeń. Kontakt wiernego z dziełem sztuki często prowadził do całościowego zaangażowania subiektywnego jednostki. Mamy tutaj do czynienia z jakąś formą aktu religijnego. W kontakcie z wytworem artystycznym nie jest widoczna opozycja między tym, co wewnętrzne, a tym, co zewnętrzne. Odbiór sztuki wywołuje całościową aktywizację zarówno emocji, jak i rozległej sfery wiedzy odbiorcy.

Kodyfikacja trydencka, poprzez koncepcję materialnego Kościoła jako *Domus Dei*, koncentrowała uwagę na treściowo-artystycznym przepychu wnętrza. To przesunięcie akcentu na wnętrze wywołało także potrzebę dostosowania innych wytycznych soboru pod tym kątem. Tak więc została wzmocniona rola głównego ołtarza, jako węzła treściowo-kompozycyjnego, co korespondowało z orzeczeniem soboru o stałej i rzeczywistej obecności Ciała Chrystusa w Eucharystii.

Sztuka końca XVI i początku XVII wieku szeroko propagowała katolicką ideę o niestałości życia ludzkiego i o wiele silniej wpływała na wyobraźnię wiernych aniżeli teksty modlitw. W świątyniach łatwiej było wywołać wśród wiernych stan skupienia, wywołać uczucie zadumy skierowanej i ukierunkowanej na Boga i Jego przejawy obecności. Wielokrotnie fundowano obiekty sztuki kultowej jako realizację wcześniej podjętych ślubów. Wypełnieniem ślubu była inicjatywa zbudowania sanktuarium w Stoczku Warmińskim przez biskupa Szyszkowskiego. Ten sam biskup w czasie panującej w 1640 roku epidemii na Warmii złożył kolejny ślub. W jego konsekwencji wybudował ołtarz św. Rozalii i św. Karola Boromeusza, patronów osób dotkniętych zarazą, we Fromborku.

Synod warmiński biskupa Rudnickiego z 1610 roku zalecał, aby w wyróżniającym się miejscu umieszczać krzyż Zbawiciela dla odróżnienia przestrzeni przeznaczonej dla wiernych od miejsca dla kapłanów — prezbiterium. W nabożeństwach kościelnych, oprócz wyróżnienia adoracji Najświętszego Sakramentu, została uwydatniona rola kazań, głoszonych przy różnych okazjach. Te elementy pracy duszpasterskiej wpłynęły na formę i funkcjonalność w budowie świątyń. Tak więc na pierwszym miejscu występował tron na ołtarzu, służący wystawieniu Najświętszego Sakramentu, zaś sam ołtarz cofa się bardziej ku ścianie apsydy. Obok tronu wyróżnia się ambona. Zanikają boczne nawy, zamiast których wznosi się kaplice z bocznymi ołtarzami i konfesjonalami. Wznoszono wówczas świątynie przestronne i widne, bez mrocznych kątów, aby umożliwić wiernym w pełni uczestniczenie w widowiskowych nabożeństwach oraz umożliwić zjednoczenie się całej wspólnoty parafialnej na wspólnej modlitwie. Ponadto obserwujemy w tej dobie bezpośredni wpływ liturgii na konkretne typy ikonograficzne.

Te założenia rzadko były jednak realizowane w architekturze warmińskiej tego okresu. Tak więc został wzniesiony za rządów biskupa Szymona Rudnickiego tylko jeden mały kościół w Pieniężnie pod wezwaniem św. Jakuba i św. Rocha

(1621–1623), który stanowi bardziej przykład sztuki gotyckiej oraz dwie kaplice: w Lubominie (św. Rocha) i Bisztyнку (św. Marty). Elementy potrydenckiej architektury sakralnej dopiero za rządów biskupa Mikołaja Szyszkowskiego zostały w pełnijszy sposób zrealizowane w kościele — rotundzie w Stoczku Warmińskim. Do połowy XVII wieku został jeszcze wzniesiony kościół w Jesionowie (1649)³.

Sztuka religijna, w XVII wieku w sposób szczególny, operowała całym, rozumiałym dla jej odbiorców, systemem znaków. Na Warmii, jak wykazują badania historyków sztuki, obserwujemy pewne zacofanie w stosunku do tempa rozwoju sztuki europejskiej, co jednak nie deprecjonuje systemu, który w postaci kodu znaczeniowego w dziełach sztuki funkcjonował i był ogólnie rozumiany przez miejscowych wiernych. Kościół katolicki za pośrednictwem tej sztuki pragnął wychowywać religijnie, przekazując główne prawdy wiary oraz godne naśladowania postawy chrześcijańskie.

Badania nad tymi zjawiskami kulturowymi wchodzą w obręb semiologii, badającej systemy znaków jako zjawiska komunikacji. Możemy mówić o wielkich systemach znakowych, jak religia, sztuka, obyczaje, a także o mniejszych, jak moda, etykieta, folklor, zwyczaje poszczególnych grup społecznych. W obrębie każdej wspólnoty ludzkiej symbole kultury i znaki mają do spełnienia rolę konsolidującą daną grupę ludzi. Już samo uznanie znaku jest tworem kultury i pełni funkcję znaku społecznie akceptowanego. Znakiem czynimy, w naszej krótkiej analizie, dzieła sztuki. W relacji z odbiorcą tej sztuki można zauważyć, iż znak (dzieło sztuki) „kształtowane” jest przez odbiorcę i odwrotnie. Zależność ta jest wzmacniana przez indywidualne i społeczne wartości przyznawane przez odbiorcę tej sztuki. Człowiek religijny w zależności od wychowania (głównie rodzina), doświadczeń religijnych (np. w bractwie religijnym bądź w ogólnie pojętym życiu parafii) i samego nastawienia (wiary) będzie miał różne oczekiwania od napotkanego dzieła sztuki, a także po doświadczeniu tegoż oglądu może odejść z innymi od zamierzonych przez fundatora czy wykonawcę myślami, refleksjami. Zależnie od tego, na ile oczekiwania odbiorcy danego dzieła sztuki zostały zaspokojone, na tyle jego osobowość religijna może zostać wzmocniona. Sztuka potrydencka charakteryzuje się różnorodnością formalną i często zawoalowaną treścią, która dopiero po wczytaniu się, za pośrednictwem przyswojonego wcześniej bogatego kodu znaczeniowego tej sztuki, umożliwiało odbiorcy głębsze przeżycie sensu katechezy wykładanej w dziełach sztuki.

Dla odbiorcy sztuki religijnej w czasach nowożytnych strona formalna dzieła miała znaczenie drugorzędne. Odbiorca sztuki koncentrował się na emocjonalnym lub racjonalnym odczytaniu przesłania zawartego w dziele. Czynnikiem emocjonalnego odbioru był silniejszy w grupach o niższym poziomie intelektualnym. Plastyka barokowa w najpełniejszy sposób oddawała ducha czasu i upodobania ówczesnych ludzi, poprzez stałe dążenie do wywołania u widza głębokich wrażeń i olśnienia go. Na Warmii barok pojawia się z dużym opóźnieniem, niemniej omawiane przez nas poniżej obiekty spełniają ogólne założenia sztuki potrydenckiej — wywieranie silnego wpływu na jej odbiorców. W procesie postrzegania dzieła sztuki ważną rolę mają do spełnienia lokalne wrażliwości i gust. Do pewnych

³ A. Rzemiołuch, Architektura warmińska w XVII wieku, *RO XVII*: 1997, s. 14.

tematów i form plastycznych środowisko odbiorcy sztuki wykształca własny stosunek uczuciowy. Grupa źródeł ikonograficznych może funkcjonować w dwóch wariantach: jako przedstawienie obrazowe na jednorodnym podłożu materialnym (rysunek, obraz, rzeźba) bądź przedmiot niesamodzielny, stanowiący część obiektu złożonego (np. obraz ołtarzowy, ilustracja w książce). Wszelkie naukowe zainteresowania sztuką rozpoczyna się z reguły od podejścia systematycznego, dzięki któremu poznajemy strukturę dzieła. Następnie przeprowadza się analizę historyczną, za pomocą której można wiązać w procesy badane fakty obrazowe, odnieść do zmiennego podłoża, jakim jest fizyczne i społeczne podłoże człowieka bez którego jakikolwiek poznawczy stosunek do otaczającego świata oraz Boga nigdy by się nie rozwinął i nie określił. Takim historycznym sposobem badania dzieł sztuki jest metoda Panofskiego — „interpretacja ikonologiczna”. Obecnie w pracach tych zwraca się coraz większą uwagę na ściślejszą identyfikację kontekstu powstania i funkcjonowania obiektów materialnych z przedstawieniami obrazowymi.

W badanym przez nas okresie czasu nie tylko rzeźba czy kształt świątyni był odczytywany jako zrozumiały powszechnie język przekazu określonych znaczeń komunikatów. Wyrzeźbiony lub namalowany wizerunek czy cała ceremonia kościelna niosą szybciej i więcej znaczeń i odcieni znaczeniowych, niż słowna formuła. Potrydencka sztuka właśnie jest nakierowana na bezpośrednie wpływanie na odbiorców poprzez teatralizację głoszonej katechezy. Temu celowi na pewno służyły, znane już w XVI wieku na Warmii, ustawiane po kościołach szopki bożonarodzeniowe oraz urządzenie Grobu Pańskiego na Wielkanoc.

Obecnie szczególną uwagę obdarzymy trzy warmińskie obiekty. Najstarsze z tych dzieł powstało w 2. połowie XVI wieku w Olsztynie. Nie wiadomo jednak dokładnie kto i kiedy wykonał malowidła wchodzące w skład olsztyńskiego tryptyku. Być może było to w roku 1553⁴ lub 1570⁵. Istnieje kilka hipotez dotyczących, mniej samego autora nastawy tego tryptyku ołtarzowego, bardziej odnoszących się do kręgu lub szkoły, z której mógł się wywodzić autor tej plastycznej alegorii Kościoła. Jedna z hipotez mówi o wpływach malarstwa niderlandzkiego. Jest to przypuszczenie o tyle prawdopodobne, że posiadamy informacje o przebywaniu w tym czasie u wybrzeży Bałtyku kilku przedstawicieli malarstwa niderlandzkiego np.: Hansa Dürera⁶. Poza tym w Polsce przebywali także inni, nie mniej wybitni artyści z Europy zachodniej, jak chociażby Hans Sues z Kulmbachu. Być może to dzięki tego rodzaju wpływom, któryś z miejscowych malarzy wykonał olsztyńskie malowidła, lub autorem tej nastawy ołtarzowej jest jakiś artysta niderlandzki. Fundatorem tego dzieła był burmistrz Olsztyna Jan Henryk (Johannes Henrici)⁷. Wyłożył on na ten cel 1000 marek. Pierwotnie omawiany tryptyk nie był przeznaczony jako element wyposażenia kościoła parafialnego św. Jakuba, o czym świadczy brak informacji w aktach powizytacyj-

⁴ A. Funk, *Geschichte der St. Jakobi-Kirche in Allenstein*, Allenstein 1925, s. 22.

⁵ G. Dehio, E. Gall, *Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler*, München – Berlin 1952, s. 248.

⁶ J. Langman, *O polskiej sztuce religijnej*, Katowice 1932, s. 24. O wpływach niderlandzkich na Warmii w tym okresie pisał także: T. Chrzanowski, *Manieryzm w kościołach Warmii i Mazur*, SW 26 (1989), s. 262 n.

⁷ H. Bonk, *Geschichte Der Stadt Allenstein*, Allenstein 1927, s. 45.

nych z przełomu lat 1597–98⁸. Badany tryptyk był głównym ołtarzem w nieistniejącym obecnie kościele Świętego Krzyża w Olsztynie⁹. W XVII wieku nastawa ołtarzowa była przemalowywana.

Malowidło ołtarzowe umieszczone w olsztyńskiej nastawie składa się z rewersu i awersu. Rewers — scena Zwiastowania złożona jest z dwóch części. Po ich rozchyleniu ukazuje się, w części centralnej, scena Ukrzyżowania Jezusa Chrystusa zaś na skrzydłach ułożone są cztery malowidła: postacie Jana Chrzyciela, Abrahama i Izaaka, świętego Pawła i króla Dawida¹⁰. Centralną część awersu zajmuje wspomniana scena Ukrzyżowania. Obraz ten przemawia do nas poprzez całą gamę symboli i swoistych metafor. Sam akt ukrzyżowania nie jest prezentacją tylko faktu historycznego. Ukrzyżowanie to symbol, wyraz męki i cierpienia Chrystusa, lecz także wyraz miłości Boga — Ojca. Z przebitego przez żołnierza rzymskiego boku Jezusa wylewa się krew. Napełniwszy kielich rozlewa się ze złotego pucharu, do którego ścieka w siedmiu strumieniach. Mocą tej krwi jest tworzony Kościół Powszechny, jako wyraz wspólnoty sakramentalnej i eucharystycznej. Siedem strumieni to symbol siedmiu sakramentów, z których każdy jest znakiem zbawczego działania Pana Jezusa. Sakramenty tworzą Kościół, choć i on je aktualizuje i uzupełnia. Tych siedem elementów (sakramenty święte) stanowią filary funkcjonowania Kościoła, nie jako instytucji ale jako niewidocznej struktury, w której głową jest Chrystus, matką Maryja a duszą Duch Święty. Wizerunek Ducha Świętego widnieje na malowidle przyozdobiony złotym blaskiem i unosi się nad bazyliką, symbolem Kościoła Powszechnego. Krew Chrystusa ma jeszcze jedno znaczenie, oznacza mianowicie związek wszystkich sakramentów świętych z ofiarą mszy świętej. Warto także zwrócić uwagę na strumienie wody wypływające poprzez otwarte drzwi świątyni. Woda to symbol chrztu, a krew — Eucharystii. To właśnie Chrystus i Eucharystia są początkiem Kościoła.

Motyw Arki, której wyobrażenie umieszczono na tablicy Dekalogu¹¹ w omawianej nastawie wydaje się być znakiem ocalenia od zagłady, kary, która spotkała grzeszny i zły świat. Można także pokusić się o stwierdzenie, że Arka to symbol płynącego poprzez wieki Kościoła. Ci, którzy przetrwają zostaną zbawieni, gdyż godni są życia wiecznego. Po obu stronach Jezusa stoją: Piotr po prawej, i Mojżesz po lewej. Reprezentują oni Stare i Nowe Przymierze. Mojżesz trzyma lewą rękę opartą na kamiennej płycie dwustronicowej z hebrajskimi napisami zawierającymi Dekalog. Piotr zaś trzyma swój nieodzowny atrybut — klucze, jako symbol władzy nad całym Kościołem. Postać Mojżesza odzwierciedla posłannictwo, które powierzył mu Bóg nad narodem wybranym. Stąd też rodzi się analogia do posłannictwa Jezusa Chrystusa. Poza tym Dekalog i Klucze to atrybuty Kościoła Powszechnego, rodzącego się z boku Baranka. Dekalog to kanon praw, którym podlega każdy członek wspólnoty chrześcijan. Przestrzeganie tych praw i życie sakramentalne jest warunkiem osiągnięcia Królestwa Niebieskiego. Klucze do bram niebieskich

⁸ AAWO AB, B 4: Acta Visitationis generalis Ecclesiarum Episcopatus Varmiensis (1597–1598), fol. 382.

⁹ C. Wunsch, Die Bau- und Kunstdenkmäler von Ostpreussen, Band 1: Die Stadt Allenstein, Königsberg 1933, s. 86.

¹⁰ A. Boetticher, Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreussen im Auftrage des Ostpreussischen Provinzial Landtages, Bd. IV: Ermland, Königsberg, s. 12–13.

¹¹ H. Madej, Współkatedra św. Jakuba Starszego w Olsztynie, Olsztyn 1982, s. 69.

dzierży święty Piotr. Tak więc oprócz tego, że obie postacie są symbolem dwu Przymierzy, ich wizerunki mogą być także skróconym wyobrażeniem drogi potrzebnej by osiągnąć Królestwo Niebieskie, czyli Zbawienie. Ukazywanie św. Piotra jako częstego motywu sztuki potrydenckiej stanowi przejaw walki teologicznej z protestantami, którzy nie uznawali zwierzchności papieskiej.

W rewersie tryptyku została ukazana scena Zwiastowania N.M.P. Wewnątrz perspektywicznie wykreślonej skali widać klęczącą pod baldachimem Marię, która sprawia wrażenie osoby oderwanej od lektury jakiejś książki. Ręka archanioła wzniesiona ku niebu sugeruje skąd przyjdzie Zbawiciel. Maria rozkładając ręce daje do zrozumienia, że przyjmuje na siebie ciężar wydania na świat Baranka — Syna Bożego, który zgładzi grzechy świata i odkupi ludzkość. Wyrazem przyjęcia przez nią tej roli są promienie światła, w które spowita jest gołębicą — symbol Ducha Świętego, które biegną w kierunku Marii. Po otworzeniu skrzydeł olsztyńskiego tryptyku widać efekt końcowy posłannictwa Chrystusa — męczeńską śmierć na krzyżu. Sceny Zwiastowania i Ukrzyżowania powiązane są ze sobą w logiczną całość poprzez kilka elementów. Zwiastowanie to zapowiedź, a Ukrzyżowanie — spełnienie się tej zapowiedzi.

W nauce trwa dyskusja na temat przesłania ikonograficznego tryptyku z kościoła parafialnego w Skolitach, fundacji kanonika Jana Hannowa z 1557 roku. W części środkowej otwartego ołtarza rozbudowana scena alegoryczna z dwoma kartuszami z łacińskimi tekstami, które — jak głosi jeden z incipitów — sprowadzają się do głównego ich tematu: *Typus Unius Sanctae et Apostolicae Ecclesiae*¹². Na zewnętrznych skrzydłach ołtarza znajdują się malowane postacie św. Szczepana i św. Jerzego ze smokiem. Na wewnętrznych skrzydłach został ukazany Chrystus przy słupie oraz Chrystus Zmartwychwstały, depreczający śmierć. W środku tego tryptyku została ukazana scena alegoryczna rodzącego się Kościoła z sakramentów świętych. Na wazach znajdują się inskrypcje — nazwy sakramentów, które dopiero od czasów soboru trydenckiego zostały przyjęte przez katolicką teologię: *Baptisimum, Matrimonium, Eucharistia, Penitencia, Confirmatio, Ordo, Vnctio*. Tak, więc i ten tryptyk, zawiera mocne akcentowanie siły działania sakramentów, tak jak zostało to ukazane w tryptyku olsztyńskim.

W dziele tym ukazano, w tekście łacińskim na dwóch kartuszach, wyznanie wiary w prawdziwość Kościoła i sakramentów świętych m.in. czytamy: *Qua idem Sponsus Christus praeclaro clavium munere amplaue ligandi, solvendi potestate donatam, dote opulentissima in immensum auxit septem SACRAMENTORUM, quae totidem mysticis aureis vasis abdita, et variis figuris olim adumbrata salvificam continent omnium meritorum Christi gratiam, a tota SS. Triade profluentem*. Autor tego przedsięwzięcia ikonograficznego mocno musiał być przejęty zagrożeniem płynącym ze strony innowierców, gdyż ukazał czterech heretyków w ambonkach. Według przekonywujących przypuszczeń T. Chrzanowskiego, autorem programu ikonograficznego ze Skolit był sam biskup Hozjusz, o czym świadczą późniejsze prace litograficzne T. Tretera oraz omówienie całego programu *Typus Ecclesiae S. Reszki*. Tak więc ołtarz w Skolitach spełniał średniowieczne zadanie *Bibliae*

¹² Powtarzam za: T. Chrzanowski, „Typus Ecclesiae” — Hozjańska alegoria Kościoła, w: Sztuka pobraża Bałtyku. Materiały sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki. Gdańsk, listopad 1976, Warszawa 1978, s. 275.

pauperum — obrazowego wyjaśnienia prawd wiary i dogmatów, a więc przeniesienia abstrakcji w krąg realnych zdarzeń, co także stanowiło swoistą odpowiedź na program trydenckiej odnowy. W XVI i XVII wieku wpływ sztuki na wiernych był dużo silniejszy, niż w stuleciach następnych. Kościół sam popierał rozwój np. malarstwa religijnego, które mniej wykształconym wiernym miało zastępować nabożne książki. Ten argument zadecydował o zaakceptowaniu kultu obrazów na soborze trydenckim. W plastyce tego czasu szerokie odbicie znajduje tematyka kościoła walczącego — *Ecclesia militans* i Kościoła zwycięskiego — *Ecclesia triumphans*.

Wydaje się, iż kult maryjny w pełni zaczyna się rozwijać niejako w drugiej fazie religijności potrydenckiej. Najpierw nauczanie Kościoła było skoncentrowane na głównych prawdach wiary i siedmiu sakramentach świętych, wyznaczając wyraźną granicę z teologią protestancką. Później zaś dochodzi do głosu autentyczne zapotrzebowanie wiernych na oddawanie kultu Bogu za pośrednictwem Matki Bożej. W 1611 roku został ufundowany przez miejscowego proboszcza w Purdzie Wielkiej obraz, wykonany na płótnie przyklejonym do deski. Ukazano na nim Matkę Bożą w długiej sukni, stojącą na księżycu, trzymającą na prawej ręce Dzieciątko Jezus. Na obrazie tym zostały wkomponowane enklawy semantyczne, z których autor zbioru sentencji pragnie we właściwym świetle ukazać rolę Matki Chrystusa w dziele odkupienia. Zbiór sentencji, które w 1. połowie XVII wieku były bardzo popularne na Warmii, składa się z 6 wyjątków ze Starego Testamentu, tylko jednego z Nowego Testamentu (Apokalipsa) i 4 wypowiedzi świętych (w tym dwukrotnie jest cytowany św. Bernard). Obraz Matki Bożej jest wzbogacony o sentencje mające wywołać refleksję odbiorcy oraz we właściwy sposób pobudzić go do oddania chwały Bogu za pośrednictwem Matki Bożej, m.in. Czytamy: *S. BERNARDVS: PER TE ACCESSVM HABEAMVS AD FILIVM O BENEDICTA INVENTRIX GRATIAE GENITRIX VITAE MATER SALUTIS*.

Omówione do tej pory warmińskie obiekty pod względem artystycznym nie stanowią przykładu wybitnych dzieł sztuki, niemniej pod względem przesłania teologicznego i samego pomysłu ikonograficznego świadczą o zaangażowaniu tej sztuki (ich pomysłodawców) w dzieło recepcji *Tridentinum*. Na XXV sesji soboru trydenckiego (3–4 XII 1563 roku) postanowiono: *Ponadto niechaj biskupi sumiennie pouczają, iż przez historie tajemnic naszego Zbawiciela, przedstawione w obrazach i innych wyobrażeniach, ludzie zyskują wiedzę i zostają utwierdzeni w artykułach wiary, które należy zachowywać w pamięci i ustawicznie czynić przedmiotem medytacji*¹³. Występowanie enklaw semantycznych w dziełach sztuki wskazuje, iż treść tych napisów miała służyć wielu pokoleniom. Trudno jest jednoznacznie określić jak wielki krąg współczesnych powstaniu tych dzieł odbiorców, był w stanie w pełni sobie przyswoić przesłanie tych katechez utwalonych na artystycznych nośnikach informacji. Szkolnictwo parafialne było na Warmii wyjątkowo dobrze zorganizowane i obejmowało nauką większą część mieszkańców dominium. Życie sakramentalne, które w epoce potrydenckiej staje się podstawą życia chrześcijańskiego we wszystkich tych przedstawieniach znaj-

¹³ O wzywaniu, czci, oraz relikwiach świętych i o świętych obrazach, w: Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce. 1500–1600, wydał J. Białostocki, Warszawa 1985, s. 391.

dowało godne miejsce, świadczące o rzeczywistym przejęciu się tą dziedziną w katechezie parafialnej.

W pruskiej prowincji Rzeczypospolitej barok stosunkowo późno zadomowił się, długo współistniejąc razem z kulturą renesansową. Zjawisko to trwało do połowy XVII wieku, kiedy ostatecznie styl barokowy upowszechnił się, również w dominium warmińskim. Na Warmii trudniej było przyjmować nowe trendy w sztuce, skoro nawet w początkach XVII wieku spotykamy tu formy gotyckie. Sztuka czasów nowożytnych była uzależniona od mecenatu. Uważa się, iż mecenat zbiorowy odróżnia od mecenatu indywidualnego notoryczny brak śmiałości, bardziej wyczułonego na społeczną kontrolę, niż twórczą innowację. Tylko ogólne zapoznanie się z warmińskimi dziełami sztuki potwierdza powyższą uwagę. Brakuje na Warmii, w grupie fundacji o charakterze grupowym, przedmiotów czy budowli oryginalnych.

Inaczej jest chociażby z wyrobami złotniczymi, najczęściej zamawianymi przez indywidualne osoby. Karol Boromeusz zalecał: *Kielich powinien być z czystego złota: jeśli finanse na to nie pozwalają może być z czystego srebra lecz pozłożony wewnątrz i zewnątrz; z tego samego względu na ubóstwo pozwala się, aby stopa była ze złoczonego brązu. Następnie stopa ta powinna być proporcjonalnie szeroka, tak aby kielich stał bezpiecznie nie zagrożony przewróceniem się*¹⁴. Na Warmii w XVII i XVIII wieku było stosunkowo dużo artystycznych ośrodków tworzących na zamówienie przedmioty kultu ze złota (Braniewo, a także Jeziorany, Reszel, Lidzbark Warmiński, Biskupiec i Frombork)¹⁵. Na tych eksponatach często znajdujemy inskrypcje — enklawy semantyczne — z informacją o fundatorze, np. w kościele w Klewkach spotykamy renesansowy kielich z 1603 roku, z herbem fundatora i napisem: *Jo[annes] Worainski I[uris] V[triusque] D[ocotor] Proto[n]o[tari]us Cano[n]icus Warmien[sis] 1603*. Inny kanonik ofiarował do kaplicy w Świętej Lipce w 1644 roku srebrny kielich z długim napisem pod stopą oraz srebrną kadzielnicę. Cztery lata później dołożył srebrną monstrancję, również z inskrypcją¹⁶. Spotykamy również dary osób świeckich, nawet płci żeńskiej. Justyna, żona Aleksandra Steinsona, ofiarowała kościołowi Świętego Ducha w Olsztynie kielich w 1624 roku. Eksponaty te, w części epigraficznej, zawierają dodatkowo informacje o charakterze religijnym. Tak więc na kielichu w Dywitach z 1601 roku znajdują się dwa oddzielne napisy: *IHESUS* oraz *MARIA*. Te ostatnie inskrypcje świadczyć mogą o odwoływaniu się fundatorów do „odbiorcy magicznego”, którzy za pomocą pisma skierowywali swoje wezwania do Boga. Długość komunikatu była uzależniona od powierzchni podłoża, która przy wyrobach złotniczych była ograniczona. Na chorągwiach przekazanych jezuitom braniewskim spotykamy wyhaftowane imię Jezus oraz herb kardynała Hozjusza, darczyńcy¹⁷.

¹⁴ K. B o r o m e u s z, Pouczenia o budowie i wyposażeniu kościoła, w: Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce, jw., s. 404.

¹⁵ E. v o n C z i h a k, Die Edelschmiedekunst früherer Zeiten in Preussen, Bd. 1: Allgemeines. Königsberg und Ostpreussen, Leipzig 1903, passim; J. K o l b e r g, Ermländische Goldschmiede, ZGAE 16 (1910), s. 353.

¹⁶ T. C l a g i u s, Linda Mariana, sive de B. Virgine Lindensi libri. V, Coloniae 1702, s. 110.

¹⁷ AAWO, AB, B 1, fol. 283.

Bardzo często podczas uroczystych nabożeństw używano krucyfiksów procesyjnych. Zachowało się wiele z nich wykonanych w drewnie, z charakterystycznymi cechami ludowymi (np. dwa w Bartągu, Butrynach, Jonkowie i Sząbruku). Niektóre, jak te w Olsztynie, były bardziej ozdobne i metalowe. Pasyjny charakter ma krzyż z narzędziami męki w tęczy kościoła w Bartągu (XVII w.). Narzędzia męki ukazano także na jednym ołtarzu we Fromborku. Są one umieszczone w owalnym kartuszu, wokół obrazu Chrystusa Zmartwychwstałego z aniołami. Przez ukazywanie tych narzędzi w przedmiotach kościelnych możliwe było sugestywniejsze przemawianie tego znaku sztuki religijnej do wiernych, którzy jeszcze w bardziej uczuciowy sposób przeżywali, w nich zawarte, przesłania katechetyczne. W inwentarzu kolegium braniewskiego znalazły się 43 lichtarze mosiężne, z których 14 było przeznaczonych tylko dla ozdabiania Grobu Pańskiego oraz do zapalania świec podczas podniesienia i wystawienia Najświętszego Sakramentu¹⁸. Dane te świadczą o dużej trosce organizatorów ówczesnego życia liturgicznego w dostarczaniu wiernym, za pośrednictwem wielu zmysłów, silnych wrażeń religijnych, a także estetycznych. Sztuka potrydencka wywołała większe zainteresowanie innymi obiektami kultu. Relikwiarze świadczą o żywym kulcie świętych, który w dobie potrydenckiej przybiera bardziej sugestywne formy, widoczne w ich kształtach i ornamentach. Zapotrzebowanie pobożności potrydenckiej widoczne staje się w licznych, bogato przeprowadzanych nabożeństwach, stąd w inwentarzach świątyń i kaplic spotykamy wiele naczyń i sprzętów liturgicznych, jak lichtarze ołtarzowe, świeczniki, ampułki, wieczne lampki, kadzielnice, pastorały itd.¹⁹.

Dzieła sztuki często analizuje się jako układ form, następnie jako układ historii, symboli i alegorii, wreszcie jako objaw sytuacji historyczno-kulturalnej. Na Warmii bardzo często ta procedura badawcza musi być w tej kolejności przeprowadzana, gdyż region ten położony z dala od centrów kulturowych, najczęściej w postaci enklaw dorównywał tempu zmian kierunków i stylów w sztuce, w większości jednak zachowując duże opóźnienie do ogólnie panujących trendów rozwoju sztuki w Europie. Często spotykamy na jednym obiekcie nakładanie się kilku stylów. Przykładowo średniowieczne tabernakulum z 2. połowy XV wieku w Olsztynie wewnątrz już posiada bardzo interesującą polichromię z przełomu XVI i XVII stulecia.

Dla odbiorców sztuki, zwłaszcza rzeźba przez swą wyrazistość ikonograficzną, była nośnikiem treści religijnych. Forma wizualna w tych dziełach była przede wszystkim środkiem służącym do przekazania w możliwie adekwatny sposób konkretnego przesłania. Na temat rzeźby sakralnej na Warmii wypowiadał się już synod diecezjalny w roku 1497²⁰. W aktach powizytacyjnych nie zwracano uwagi na wartość artystyczną poszczególnych rzeźb kościelnych i innych przedmiotów liturgicznych, stąd ogromną wartość mają dla współczesnego badacza wszelkie

¹⁸ AAWO, AB, B 1, fol. 283.

¹⁹ Dla Warmii cenny jest inwentarz sporządzony w 1598 roku przez znawcę sztuki i artystę w jednej osobie, kanonika Tomasza Tretera — AAWO, AK, RC 14: „Inventarium Sacristie Cathedralis Ecclesie Varmiensis [...]”.

²⁰ Por. AAWO, AB, A 3, fol. 187.

opracowania inwentaryzatorskie²¹. Wizytatorzy najczęściej ograniczali się do swobodnych własnych wrażeń, jak te, że ołtarz jest ozdobny lub że sprawia korzystne wrażenie. W zbiorach archiwalnych rzadko spotykamy inwentarze, w których szerzej objęto badaniem dzieła sztuki. Dla katedry fromborskiej posiadamy inwentarz z 1655 roku, czyli z czasów po pierwszym grabieżczym najeździe szwedzkim, w którym znalazł się rozdział „STATUAE” z 8 pozycjami, m.in. z rzeźbami apostoła Piotra i Andrzeja, św. Urszuli z relikwiami i św. Doroty²². Sztuka warmińska tego okresu ma charakter maryjny, o czym świadczy ilość zachowanych eksponatów. Rzeźby te, o wyraźnych cechach ludowych, jest trudno datować. Takie są piety w Klewkach, Sętału i Likuzach. Rzeźba Matki Boskiej w Gutkowie ma wyraźne cechy ludowe i ukazuje Matkę Jezusa w koronie, stojącej na księżycu. Stosunkowo często pojawia się temat św. Anny, świadczący o jej większym na Warmii kulcie. W Sętału ukazano ją z książką, zaś w Klewkach w towarzystwie Marii i Dzieciątka Jezus.

Podobne wątki ikonograficzne spotykamy na warmińskich obrazach religijnych. Św. Anna Samotrzecia na obrazie w katedrze fromborskiej (1639) była dziełem gdańskiego wybitnego malarza B. Strobla. Poza typowymi scenami z życia Jezusa, bardzo wiele obrazów dotyczy kultu Matki Bożej, a również świętych. W ostatniej grupie często ukazywano apostołów, co zalecały warmińskie synody diecezjalne. W Lidzbarku Warmińskim z 1598 roku były przy filarach rzeźby 12 apostołów. W Gutkowie zachował się obraz św. Andrzeja (XVII w.) stojącego z krzyżem na tle pejzażu, zaś na pacyfikale z Bartołą (XVII w.) znajdują się plakietki z przedstawieniami 4 ewangelistów. Inaczej ewangeliści zostali ukazani w ołtarzu pod wezwaniem św. Bartłomieja w katedrze fromborskiej — jako atlasi podtrzymujący korynckie kapitele. Dzisiejsze umiejscowienie tych dzieł sztuki nie odpowiada pierwotnemu ich usytuowaniu. W Brąszwalcie znajdują się obecnie dwa obrazy z XVII wieku (ze sceną Ukrzyżowania i Zwiastowania), które pierwotnie były umieszczone w sanktuarium głotowskim. Od XVII wieku częściej zaczyna pojawiać się temat św. Józefa, którego kult rozwinie się szerzej na Warmii dopiero w XVIII wieku. Z XVII stulecia jest obraz tego świętego w Dywitach. Od czasów rządów diecezją warmińską biskupa Kromera, za przyczyną wizytacji generalnych, usunięto z kościołów wszelkie nieodpowiednie i niereligijne obrazy. Wizytatorzy jednak ciągle w swoich aktach przekazywali informacje o wielu obrazach gromadzonych w warmińskich świątyniach. W samej tylko kaplicy w Lidzbarku Warmińskim w 1. połowie XVII wieku było aż 20 obrazów, co świadczy o popularności tego rodzaju dzieł sztuki oraz także o przypisywanych im funkcjach katechetycznych²³.

Na omawianych dziełach sztuki spotykamy często towarzyszące im napisy, które zawsze były adresowane do konkretnego odbiorcy, indywidualnego bądź grupowego, potrafiącego je właściwie odczytać. Twórcy i odbiorcy tkwiąc w jednej

²¹ Biskup Kromer sugerował wizytatorom w 1581 roku: „Wypada najpierw przeprowadzić wizytację zakrystii albo przy głównym ołtarzu. Tam obejrzyć palki, obrusy, obrazy malowane i płaskorzeźby, świeczniki i inne rzeczy potrzebne na ołtarzach; czy wszystko jest odpowiednio czyste i w dobrym stanie” — J. Kalinowska, J. Wiśniewski, Najstarszy warmiński formularz wizytacyjny z czasów biskupa Marcina Kromera (1581), *KMW* 2 (1979), s. 156.

²² AAWO, AK, RC3, fol. 3.

²³ AAWO, AB, B 4, fol. 217–218.

kulturze poprzez znaki i treść napisów, potrafili dobrze się zrozumieć. Najczęściej do formy inskrypcji uciekano się wtedy, kiedy chciano, aby z ich treścią zapoznała się największa liczba ludzi²⁴. Kanonik Tomasz Treter miał być autorem napisów i emblematów, którymi biskup Szymon Rudnicki przyozdobił lidzbarski zamek. Sam Treter własną kanonię we Fromborku ozdobił w emblematy i pomysłowe sentencje²⁵. Na Warmii zainteresowania emblematyczne wzrosły szczególnie za przyczyną wydania w 1612 roku w braniewskiej oficynie *Symbolica vitae Christi meditatio Thoma Tretero Custo: et Canonis Varmiën. Auctore. Nunc primum edita* składającego się z 103 miedziorytów rytowanych przez bratanka Tomasza Tretera — Błażeja. Zbiór ten, wydany pośmiertnie, zawierał rysunki przede wszystkim o charakterze symbolicznym oraz o znaczeniu metaforycznym (np. Wiara, Niewinność, Nadzieja), także realistycznym (przedstawienie Jana Chrzciciela, sceny ewangeliczne — ucieczkę do Egiptu, Zwiastowanie, Wniebowstąpienie)²⁶.

Często napisy osiągały monumentalne rozmiary, aby były czytelne z większej odległości. Charakterystyczną cechą tych napisów jest ich przeznaczenie do odbioru publicznego. Dlatego dostęp do nich, poza naczyniami liturgicznymi, nie jest reglamentowany. Takimi, przeznaczonymi do częstego czytania napisami, są inskrypcje epitafijne w katedrze fromborskiej, które już w XVII wieku zainspirowały miejscowych kanoników do utrwalenia ich treści na innych nośnikach. Tak więc sporządzono dla własnych celów kilka odpisów treści tych komunikatów epigraficznych²⁷. Z okresu czasu 1550–1650 pochodzi aż 48 inskrypcji, m.in. biskupów Rudnickiego i Szyszkowskiego oraz wielu kanoników fromborskich i świeckich wiernych (np. Stefan Sadorski).

Nie każdy odbiorca był w pełni świadomym treści napisu, zwłaszcza gdy napis ten nie towarzyszył konkretnym wyobrażeniom ikonograficznym. Łacina była zrozumiała dla osób ją znających, których na Warmii było jednak stosunkowo dużo. W wiejskiej parafii w Purdzie Wielkiej umieszczono obszerną enklawę semantyczną na obrazie Matki Bożej z Dzieciątkiem z 1611 roku oraz portretem fundatora — ks. Błażeja Ruty. Trudność zrozumienia tej enklawy sprawia z jednej strony łacina, z drugiej głęboki program teologiczny, stanowiący równocześnie swoiste uzasadnienie kultu maryjnego w Kościele katolickim, oparte na Apokalipsie św. Jana i tekstach Starego Testamentu oraz pismach wielu świętych. Źródło ikonograficzne stanowi tu wartościowe uzupełnienie treści inskrypcji, którą lepiej możemy zidentyfikować dzięki plastycznym wyobrażeniom. Cały bogaty świat sztuki katolickiej tego okresu prowadził niejako nieustanną dyskusję ze sposobem patrzenia na sztukę kultową reprezentowaną przez zwłaszcza luteranów, z którymi Warmiacy sąsiedowali niemal na całej długości swego dominium. Literatura przedmiotu dotycząca kultu obrazów i Matki Bożej wśród ewangelików w ostatnim czasie częściej zaznacza, iż w nauce Lutera zostało silnie zaakcentowane rozróż-

²⁴ J. Sparrow, *Visible Words. A Study of Inscriptions in and Books and Works of Art*, Cambridge 1969, s. 2 n.

²⁵ W bibliotece Muzeum Warmii i Mazur jest przechowywany od kilku lat rękopis z XVII wieku, obecnie pod tytułem „Miscellanea teologiczne z XVII w.”, w którym oprócz licznych wypisów z Pisma Świętego znajdujemy wiele rysunków wykonanych piórkami i ołówkiem.

²⁶ Inne przekazy ikonograficzne autorstwa T. Tretera znalazły się w jego „De episcopatu et episcopis ecclesiae Varmiënsis”, wydrukowanym w Krakowie w 1685 roku.

²⁷ Np. AAWO, AB, B 81, fol. 13–21: „Epitaphia in Ecclesia Cathedrali Varmiënsi”, 27–34.

nienie pomiędzy „tworzeniem obrazów” a „oddawaniem czci”. J. Seklucjan, ewangelik nauczający w Prusach Książęcych, dokładnie określał bałwochwalcze czynności: *Ale przed obrazami klękać, ofiarować, świeczki stawiać, na wspomóżenie ich wzywać, w nich nadzieję mieć albo im pacierze mówić — to jest pogańskie, a Panu Bogu barzo mierzone bałwochwalstwo*²⁸.

Często fundatorzy w treści inskrypcji pragnęli utrwalić swoje imię potomnym. Na ławie późnorenesansowej w Lidzbarku Warmińskim znajdujemy taką właśnie inskrypcję: *JOANNES MARQART SIBI ET SUIS HAEC SUBSELLIA FIERI FECIT ANNO 1648*. Fundatorzy, którzy posiadali herby wykorzystywali ich wyobrażenia na wznoszonych obiektach. Tak uczynił biskup Szyszkowski i kanonik Wojciech Rudnicki na wzniesionym w 1640 roku ołtarzu prepozyta kapituły we Fromborku. Fundator ołtarza w Skolitach — kanonik Jan Hannow — umieścił swoje popiersie u stóp Chrystusa *Ecce Homo* oraz monogram „I. H” i herb. Nieraz fundatorowi, czy wykonawcy ławy kościelnej wystarczyła tylko roczna informacja. W Purdzie Wielkiej na ławie, oprócz daty — 1586 — znalazły się dodatkowo litery „WW” i monogram „IHS”. W Brąszwaldzie zaś na srebrnym naczyniu do olejów świętych znajduje się inskrypcja: „Braunswald 1631”. Umieszczane w ten sposób daty spełniały funkcję liczebnika porządkowego, pozwalającego umieścić dany fakt społeczny. Wyrażały także czas, który upłynął między datowanym zjawiskiem a aktualnym odbiorem tej daty. Obiekty, które mogły być zamawiane przez proboszcza z funduszy parafialnych, a nie były fundacją indywidualną, najczęściej nie posiadają żadnych dodatkowych informacji. Tak było z konfesjonalami, które dopiero na początku XVII wieku są wprowadzane do warmińskich świątyń. Szafa w zakrystii kościoła św. Jakuba w Olsztynie z XVII wieku, jako obiekt czysto użytkowy, nie posiada inskrypcji. Ława późnorenesansowa w Klebarku Wielkim jest bez inskrypcji, za to z bogatą szatą ikonograficzną. Płaskorzeźby ukazują scenę koronacji księcia przez biskupa, głowy lwów i portrety oraz korowód mitologicznych postaci. Na ławie ławników miejskich w kościele św. Jana w Orniecie z 1570 roku spotykamy plastyczne wyobrazenie Stanisława Hozjusza. W kościele tym spotykamy także stalle renesansową z 1574 roku, ufundowaną przez miejscowego rajcę Karola Junga, którą Jan Paurmann z Mansfeld zaopatrzył w intarsje z drewna dębowego. Najpopularniejszym elementem, funkcjonującym najczęściej zupełnie niezależnie od treści dzieła sztuki na Warmii, było wyobrazenie Baranka Bożego, które pojawiało się m.in. na drewnianych pacyfikalach (np. w Lidzbarku Warmińskim i Reszlu).

W Rzeczypospolitej szybko zainteresowano się losem starych obiektów w kościołach, sugerując proboszczom zaopiekowanie się popsutymi obiektami. Synod krakowski z 1621 roku wydał jedną z pierwszych ustaw o ochronie zabytków. Wizytatorzy warmińscy często nakazywali proboszczom odnawiać obiekty kultu religijnego. Archiprezbiterowi jeziorańskiemu w 1622 roku nakazali odrestaurować kaplicę św. Wojciecha i wyposażyć ją w malowidła oraz paramenty liturgiczne²⁹. Stan wyposażenia warmińskich świątyń był także tematem niektórych relacji o stanie diecezji. Biskup Szyszkowski informował Stolicę Apostolską, że w kościo-

²⁸ J. Seklucjan, Wyznanie wiary chrześcijańskiej, opr. H. Kowalska i S. Rospond, Warszawa MCMLXXII, s. 22.

²⁹ AAWO, AB, B 8, fol. 321.

łach znajdują się oprócz ołtarzy głównych, także boczne; że kościoły posiadają liczne tablice, obrazy, organy, a także sprzęt kościelny, szczególnie srebrny i złoty. Biskup Szyszkowski dodawał, że po najeździe szwedzkim trudno jest doprowadzić do pierwotnego wyposażenia kościoł parafialny w Ornecie. Priorytetowo biskup potraktował katedrę we Fromborku, zniszczoną podczas najazdu Szwedów w latach dwudziestych XVII wieku. Zainspirował kanoników oraz sam przyczynił się materialnie do wzniesienia nowych ołtarzy. Większość z nich została wzniesiona w latach czterdziestych i na początku lat pięćdziesiątych tego stulecia.

Dzieje sztuki warmińskiej charakteryzują się, tym iż wszystkie większe przedsięwzięcia były realizowane z inicjatywy biskupów i kapituły, co wynikało ze specyficznej struktury społecznej oraz politycznej władzy sprawowanej przez miejscowych ordynariuszów. Ten charakter mecenatu na Warmii wyróżnia dominium warmińskie w skali całej Europy. Także mniejsze przedsięwzięcia artystyczne biskupów mogą do dziś dziwić rozmachem. Takim przykładem jest podwójny grobowiec w Barczewie wzniesiony przez biskupa Andrzeja Batorego w 1598 roku. Jak zauważa K. Wróblewska, fundacje warmińskich biskupów do początków XVII stulecia nie reprezentują wielkiej skali artystycznej³⁰. Można zauważyć, iż najazd szwedzki z 1626 roku i rabunkowa okupacja części Warmii przyczyniła się w następnym okresie do zdynamizowania mecenatu, zwłaszcza biskupiego i kapitułnego. Pod względem kulturotwórczym mało aktywną grupą było miejscowe bogate chłopstwo, które tylko sporadycznie włączało się do przyozdabiania własnym sumptem świątyń³¹. Cała sztuka religijna była inspirowana, w zakresie kompozycji artystycznych jak i ich zawartości, przez administratorów kościołów parafialnych, którzy decydowali najczęściej o formie i przesłaniu teologicznym fundowanych obiektów sakralnych.

Omawiane dotąd obiekty znajdowały się w miejscach kultu, kościołach parafialnych bądź kaplicy. Wzory sztuki elitarniej na Warmię przybywały, jak wskazuje na to chociażby dyskusja wokół olsztyńskiego tryptyku, z zagranicy, a od rządów Jana Olbrachta i Mikołaja Szyszkowskiego także z Warszawy. Ważny przejaw w tworzeniu nowych wzorów ikonograficznych stanowi mecenat kardynała Hozjusza, który stał się właściwym twórcą omówionego wyżej „Typus Ecclesiae” realizowanego na Warmii już podczas soboru trydenckiego. Z tymi wzorami stykali się i stopniowo zapoznawali liczni odbiorcy sztuki — parafianie. Stopniowo pewne treści teologii katolickiej zaczynały w pełniejszy sposób być przyjmowane przez nich, często nawet inspirując odbiorców tej sztuki do samorodnej twórczości artystycznej. W ten sposób doszło do wytworzenia się sztuki ludowej.

Trudno jest obecnie rozróżnić eksponaty wytworzone przez rzemiosło cechowe od dzieł samorodnych twórców, choć dość szybko zaczęły się te ostatnie dystansować pod względem formalnym i częściowo treściowym od eksponatów wytworzonych przez zawodowo aktywnych rzeźbiarzy. Wpływ sztuki profesjonalnej na twórczość ludową był jednak olbrzymi. Przed wszystkim już samo pojęcie

³⁰ K. Wróblewska, *Polskie badania nad sztuką Warmii i Mazur w latach 1945–1967*, *KMW* 2 (1968), s. 210–211.

³¹ A. Ulbrich, *Geschichte der Bildhauerkunst in Ostpreussen von Ausgang des 16. bis in die 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Königsberg 1926–1929, *passim*; J. Poklewska, *Kościół odpustowy*, jw., s. 347. Inną opinię wyraziła na ten temat M. Bogucka, *Kultura Pomorza*, jw., s. 536.

rzeźby w umyśle wiernych czasów nowożytnych musiało kojarzyć się jedynie z tematami religijnymi. Utalentowany rzeźbiarz mógł wymyślić własną figurkę, nie stać go jednak było na to by wyrwać się z kręgu znanych sobie tematów ikonograficznych. Tak więc w twórczości ludowej spotykamy trawestacje gotyckie, świadczące o pierwowzorach, z których korzystali miejscowi „świątkarze”.

Wartościowym źródłem, świadczącym o żywotności i charakterze religijności potrydenckiej, są ludowe świątki. W ich wyobrażeniach zachowały się bowiem elementy religijności zalecanej w katechezach XVII wieku czy też widoczne reminiscencje sztuki kościelnej. Konserwatyzm kultury chłopskiej umożliwia nam, na podstawie późniejszej sztuki ludowej, śledzić charakter dawnej religijności. Warmińska sztuka ludowa stosunkowo rzadko była rejestrowana przez dawnych badaczy³². Rzeźba ludowa na Warmii była najczęściej skomponowana na zasadzie frontalności, czyli skierowana zdecydowanie w stronę widza — odbiorcy. Z tego powodu eksponaty tej sztuki sprawiają wrażenie monumentalności i statyczności. Rzeźby te najczęściej były wykonane z drewna szpilkowego i lipowego ze względu na łatwość modelowania oraz odporność na pęknięcia. Rzeźbione figury umieszczano w skrzynkach wykonanych z desek i przybijano na drewnianych słupach, na krzyżach, na starych drzewach oraz w niszach kaplic. Na Warmii południowej upowszechniła się tradycja umieszczania tych figurek we wnękach domostw. Z reguły ludowa rzeźba warmińska była polichromowana i często odnawiana, przez co trudniej jest obecnie datować te przedmioty kultu. Współcześnie, w oparciu o zachowane obiekty, prawie niemożliwym wydaje się dokładne określenie narodzin warmińskiej sztuki ludowej, niemniej można postawić hipotezę, iż sztuka ta zaczyna kształtować się najpóźniej w połowie XVII wieku.

Owoce pogłębionej religijności czasów potrydenckich były przydrożne obiekty kultu religijnego. Owe małe budyneczki były przedmiotem zawziętej krytyki protestantów. Zarzucano, iż są świadectwem tylko zewnętrznej pobożności. Zabytki te są dla współczesnych badaczy bezcennym źródłem historycznym. Do tej grupy obiektów możemy zaliczyć: kaplice, kapliczki, krzyże przydrożne oraz figury. Kaplica przydrożna spełnia funkcje kultowe przez fakt możliwości odprawiania wewnątrz Mszy świętej³³. W ich wnętrzu może się pomieścić przynajmniej jedna osoba. Zaś kapliczka to tylko architektoniczna forma przestrzenna przeznaczona na ogląd zewnętrzny. Funkcje kultowe spełnia ona przez organizację przestrzeni wokół siebie dla określonych praktyk religijnych. Kaplice mogą być osobnymi budynkami lub częścią np. kościoła, szpitala, pałacu itd. Przydrożne kapliczki różnią się od figur tym, że posiadają ścianki i daszek chroniące ich wnętrza przed działaniem warunków atmosferycznych. Można zauważyć, że figury są czymś pośrednim między kapliczkami a krzyżami przydrożnymi. Do figur zaliczamy także świątki umieszczone w różnego rodzaju niszach, wnękach oraz na drzewach. Do tej kategorii zabytków zaliczyć trzeba także małe figurki zakupywane na odpustach czy jarmarkach z przeznaczeniem na wyposażenie domowych ołtarzyków. Przydrożne figury wywodzą się z czasów przedchrześcijańskich

³² Por. brak jej w pracy o sztuce ludowej Prus Wschodnich: K.H. Clausen, Ostpreussen, Weimar 1937.

³³ J. Hochleitner, Dzwonki w ludowych obiektach kultu religijnego na Warmii, Świdnica 1992, s. 46.

bałwanów. Termin ten jest zamiennie używany z pojęciem pomnik. Dzisiaj termin — pomnik — obejmuje wytwory zarówno świeckie, jak i religijne. Pojęcie figur zaś utożsamiane bywa z twórczością religijną. Gdy dla sztuki profesjonalnej zarezerwowano określenie statua, to dla twórczości ludowej najczęściej przyjmuje się określenie figury. W literaturze etnograficznej za pomnik uważany jest trwały, trójwymiarowy znak wyznaczający przestrzeń sakralną, którego intencje i symbolika są czytelne dla społeczności wiejskiej. Usytuowanie tych obiektów zwracało uwagę przechodniów. Przedmiot wyeksponowany to przedmiot szczególnie uświęcony. Mamy tu do czynienia ze szczególną sytuacją informacyjną. Z tymi obiektami wiąże się rozwój sztuki ludowej, zwłaszcza tzw. świątkarstwa. Rzeźby wykonywano przeważnie z drzewa iglastego i lipy. W kapliczkach spotkać można tzw. rzeźbę pełną, zaś na cokołach figur zdarza się jeszcze dzisiaj zauważyć kute reliefy. Genezy religijnej rzeźby ludowej szukać trzeba w warsztatach snycerskich. W czasach przejmowania przez wiejskie rzemiosło zamówień dla wsi — nastąpiło wykształcenie się ludowej rzeźby sakralnej, przystosowanej do swoistych wymagań tego środowiska. Na charakterze tej sztuki znaczny wpływ wycisnęły trzy style historyczne: gotyk, renesans i przede wszystkim barok. Przez ludność katolicką figury świętych były traktowane nader praktycznie. Miały strzec od nieszczęść życiowych, zapewnić urodzaj, dobrobyt i pomyślność. Niejednokrotnie w literaturze przedmiotu próbowano znaleźć charakterystyczne cechy świątkarstwa (m.in. Aleksander Jackowski). W rzeźbie ludowej zawsze dominowała funkcja kultowa. Ważne były nie cechy formalne, lecz samo występowanie postaci świętych. Ludność wiejska ubiegłych stuleci spotykała się z rzeźbą figuralną wyłącznie w kościele, co także miało niebagatelne znaczenie. W umyśle chłopów pojęcie rzeźby kojarzyło się tylko z tematem religijnym. Utalentowany rzeźbiarz, gdy zapragnął stworzyć figurę świętego, nie wahał się nadać jej wymyślonych przez siebie kształtów, nie stać go jednak było na to, by wyrwać się z kręgu znanych sobie wzorów tematycznych³⁴.

Zaprezentowane przemyślenia dotyczące recepcji potrydenckiej teologii w artystycznych dziełach sztuki na Warmii stanowi autorską propozycję badania źródeł ikonograficznych w powiązaniu z innymi przekazami historycznymi: epigraficznymi, etnograficznymi, a także archiwalnymi. Zadanie to wydaje się o tyle celowe, że umożliwiałoby odkrywanie nowych kart dotyczących mentalności i postaw religijnych mieszkańców dominium warmińskiego w epoce nowożytnej, co w dotychczasowej historiografii tylko sporadycznie stanowiło przedmiot głębszego zainteresowania badaczy.

³⁴ Por. T e g o z, Powiernik tajemnic królowej. Kult świętego Jana Nepomucena na Warmii, Elbląg 1996, s. 32–36.

RELIGIÖSE IKONOGRAPHIE DER ERLÄNDER ZUR ZEIT DES TRIDENTINISCHEN KONZILS

ZUSAMMENFASSUNG

Die katholische Ikonographie des ermländischen Dominiums der Neuzeit wurde nie Thema einer wissenschaftlichen Sonderbearbeitung. Öfter wurde Abrisse dieses Problems in Gestalt von kleineren bzw. größeren Beiträgen im 19. und 20. Jahrhundert veröffentlicht. Auch der vorliegende Beitrag hebt hervor und spricht nur teilweise den Reichtum dieses Themas an. Einen besonderen Platz räumen wir den Beschlüssen des Tridentinischen Konzils ein, das zur Kunst eine entschlossen wohlwollende Meinung äußerte. Die Konzilväter, die die Abbilder der Heiligen begutachteten, bemerkten während der letzten Begegnung 1563, dass diese Darstellungen nicht nur veranschaulichen sollen, sondern auch den Verstand beeinflussen, unterrichten und das Volk im Glauben stärken. Plastische Bilder sollten in der Kirche nach dem Tridentinischen Konzil an den wahren Glauben erinnern und zu seiner ständigen Abwägung bewegen. Verhältnismäßig schnell wurden diese Beschlüsse im Ermland übernommen, wo unter der damaligen Regierung des Kardinals Stanislaus Hosius diese Beschlüsse direkt in die Tatumgesetz worden sind. Dies ist an zahlreichen ikonographischen Segenswürdigkeiten zu verfolgen, die qualitativ weniger interessant sind, dafür aber mehr über den Kampf gegen die Protestanten aussagen.

Drei ermländische Objekte wurden im vorstehenden Beitrag genauer besprochen, Das älteste davon entstand in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Olsztyn (1553 oder 1579). Zur Schul- oder Gruppenzugehörigkeit des Autors der plastischen Allegorie der Kirche bestehen zwei Hypothesen. Eine davon meint, es gebe da einen Einfluss der niederländischen Malerei. Gleichsam aufregend ist das Thema der ikonographischen Übertragung des Triptychons aus der Pfarrkirche von Skolity, das vom Kanonikus Jan Hanow 1557 gestiftet worden ist. Aller Wahrscheinlichkeit nach wurde dieses theologisch engagierte Werk von Stanislaus Hosius selbst inspiriert. 1611 stiftete der Ortspfarrer in Purda Wielka ein weiteres Marienbild. Darauf wurde die Mutter Gottes im langen Kleid, auf dem Mond stehend und im rechten Arm mit dem Jesuskind, dargestellt. Diese ikonographische Überlieferung bescheinigt die Vitalität des Marienkultus und seiner ermländischen Eigenart.

Die Untersuchungen ikonographischer Quellen in Verbindung mit anderen historischen Überlieferungen: epikgraphischen, ethnographischen und auch Archivalien können zahlreiche Beobachtungen liefern. Diese Aufgabe erscheint zweckdienlich zu sein, da sie die Entdeckung neuer Karten erlauben, die sich auf Mentalität und religiöse Einstellung der Bewohner des ermländischen Dominiums in der Neuzeit beziehen. Eine von ermländischen Forschern fast nicht angetastete Fläche ist die Volkskultur, die zahlreiche Exponate einer ermländischen Laienkunst lieferte.

PIEŚNI O ŚWIĘTYCH ORAZ ROZMAITE I PRZYGDONE W POLSKICH WARMIŃSKICH ŚPIEWNIKACH DRUKOWANYCH W LATACH 1858–1924

Treść: Wstęp. — I. Pieśni maryjne. — II. Pieśni ku czci Świętych Aniołów — III. Pieśni o Świętych Pańskich. — IV. Suplikacje i pieśni pokutne. — V. Pieśni o dobre urodzaje. — VI. Pieśni w każdy utrapieniu. — VII. Pieśni na poszczególne pory dnia. — VIII. Pieśni o Opatrzności Bożej. — IX. Pieśni rozmaite i katechizmowe. — X. Pieśni ślubne. — XI. Pieśni pogrzebowe. — XII. Pieśni o rzeczach ostatecznych. — Zakończenie. — Zusammenfassung.

WSTĘP

W 2. połowie XIX i na początku XX w. na Warmii funkcjonowało wiele śpiewów o świętych i różnych okolicznościowych pieśni związanych z codziennym życiem chrześcijańskim. Celem niniejszego opracowania jest poszerzenie wiedzy o tych pieśniach w oparciu o śpiewniki warmińskie w języku polskim¹. Śpiewy są omówione według układu i terminologii używanej w tamtym okresie czasu. Podstawą źródłową pracy są drukowane zbiory pieśni bez nut i jedno opracowanie organowe². Przy porównaniach w pracy niekiedy odwoływano się do ówczesnych polskich³ i niemieckich⁴ śpiewników.

¹ Śpiewniki zostały opracowane w: S. Ropiak, *Katolickie śpiewniki polskie drukowane dla diecezji warmińskiej w latach 1856–1924*, *SW XXIX* (1992), s. 155–195.

² *Katolicki Kancynał czyli Zbiór pieśni kościelnych na cały rok wybranych z ksiąg przez cenzurę duchowną aprobowanych*. Wydanie dla Warmii. Zestawił X. W. Barczewski, Winterberg (1898); *Wybór pieśni nocacy tajemnicę Chrystusa Pana i Najświętszej Matki Jego i niektórych świętych opiekow 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 Brunsberga 1885; *Zbiór pieśni nabożnych śpiewnik Dyecezyi Warmińskiej*. Ułożony za rozkazem najprzewielebniejszego Ks. Biskupa Warmińskiego. Wydanie czwarte z dodatkiem modlitew, Brunsberga 1900; *Zbiór pieśni i modlitw dla Dyecezyi Warmińskiej Za rozporządzeniem Najprzewielebniejszego Ks. Biskupa Augustyna*. Wydanie piąte, Brunsberga 1914; *Zbiór pieśni i modlitw dla Dyecezyi Warmińskiej Za rozporządzeniem Najprzewielebniejszego Ks. Biskupa Augustyna*. Wydanie szóste, Brunsberga 1922; *Melodye do Zbioru ułożone do grania na organach do śpiewnika kościelnego Djecezyi Warmińskiej harmonizował Józef Klatt organista w Gietrzwałdzie*, Olsztyn 1924.

³ *Melodye do Zbioru pieśni nabożnych katolickich dla użytku kościelnego*. Ułożone do grania na organach i śpiewania na cztery głosy przez Józefa Mażurowskiego, Lipsk 1871; *Szczeble do nieba czyli zbiór pieśni z melodyami w Kościele Rzymsko-Katolickim od najdawniejszych czasów używa-*

I. PIEŚNI MARYJNE

Duża ilość świąt w ciągu roku liturgicznego ku czci Najświętszej Maryi Panny, popularne sanktuaria maryjne w diecezji oraz szczególne nabożeństwo ludności warmińskiej do swojej Patronki — to główne przyczyny bogatego repertuaru maryjnego w drukowanych śpiewnikach. Ogólnie warmińskie śpiewniki zawierały 64 nabożne pieśni maryjne⁵. Poniżej zamieszczamy tabelę ilustrującą pieśni w poszczególnych śpiewnikach. Cyfry w kolumnach podają ilość zwrotek.

Incipity pieśni maryjnych	OŚH 1858	Z.II 1866	Z.III 1885	Z.IV 1900	Z.V 1914 Z.VI 1922	MJK 1924	KKB 1898
<i>Anioł Gabryel w poselstwie przychodzi</i>	–	4	4	4	4	+	–
<i>Bądź Królowa pozdrowiona</i>	–	15	15	15	15	+	15
<i>Boga Rodzica Dziewica</i>	–	11	11	–	–	–	–
<i>Boskie serce zniewoliła</i>	–	–	–	6	–	–	–
<i>Chwała Bogu z wysokości</i>	–	–	10	10	10	–	–
<i>Ciebie na wieki wychwalać będziemy</i>	–	4	5	5	5	+	–
<i>Czystsza nad słońce</i>	–	4	4	4	4	–	–
<i>Dnia każdego Boga mego</i>	–	–	30	–	–	–	–
<i>Dobra noc Ci Pani świata</i>	–	–	9	–	–	–	–
<i>Gwiazdo jasności, Panno</i>	–	10	11	11	–	–	–
<i>Gwiazdo morza, któraś Pana</i>	–	–	6	6	6	+	–
<i>Gwiazdo nieba, któraś Pana</i>	6	–	–	–	–	–	6
<i>Honor Marya</i>	8	–	21	21	12	+	–
<i>Huczą lasy, szumią źródle</i>	–	–	4	4	4	+	–

nych, uskutecznił przez Teofila Klonowskiego, nauczyciela przy Królewskim Katolickim Nauczycielskim Seminarium w Poznaniu, T. 1–2, Poznań 1867; Śpiewnik zawierający pieśni kościelne z melodyjami dla użytku młodzieży szkolnej przez X. J. Siedleckiego zebrany. Wydanie siódme poprawione, Kraków 1918.

⁴ 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 Commer, Braunsberg 1877; Orgelbegleitung zu dem katholischen Gesangbuche für das Bisthum Ermland von Franz Commer, Neu bearbeitet von Paul Buhl, Braunsberg 1909.

⁵ Do bogatego repertuaru maryjnego w śpiewnikach warmińskich należały jeszcze: „Miejmy mocne zaufanie do Maryi”, Godzinki do Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, różaniec do Matki Bożej i Litanie Loretańska. Śpiewy te są omówione osobno w: S. Ropiak, Msze, nieszpory i nabożeństwa w polskich warmińskich śpiewnikach drukowanych w latach 1858–1924, SW XXXVI (1999), s. 177–201.

Incipity pieśni maryjnych	OŚH 1858	Z.II 1866	Z.III 1885	Z.IV 1900	Z.V 1914 Z.VI 1922	MJK 1924	KKB 1898
<i>Idźmy, tulmy się jak dziatki</i>	–	–	6	6	6	+	–
<i>Już od rana rozśpiewana</i>	–	–	19	19	9	+	–
<i>Królowa Najjaśniejsza</i>	–	11	–	–	–	–	–
<i>Królowa Polski od Boga</i>	21	–	–	–	–	–	–
<i>Królowa Polski Syna Przedwiecznego</i>	16	–	–	–	–	–	–
<i>Kto chce Pannie Maryi służyć</i>	27	27	27	27	27	+	–
<i>Marya, Marya nad słońce</i>	–	–	7	–	–	–	–
<i>Marya Panna Elżbietę nawiedza</i>	–	4	4	4	4	–	–
<i>Matko niebieskiego Pana</i>	4	–	4	4	4	+	4
<i>Matko Różańca świętego</i>	–	4	4	4	4	–	4
<i>Matko Szkaplerza świętego</i>	–	–	5	5	–	–	–
<i>Nadziejo nas utrapionych</i>	5	–	–	–	–	–	–
<i>Najświętsza Panno, śliczna Marya</i>	–	15	15	15	–	–	–
<i>Niebieskich półków wielowładna</i>	7	–	–	–	–	–	–
<i>Niebieskiego dworu Pani</i>	–	3	–	–	–	–	–
<i>Nie opuszczaj nas</i>	–	–	7	7	7	+	7
<i>O Gospodzie uwielbiona</i>	7	7	7	7	7	–	6
<i>O Marya dobrotliwa</i>	–	–	4	–	–	–	–
<i>O Marya, Matko Boga</i>	–	9	10	10	10	+	10
<i>O Marya moja radość</i>	–	–	6	6	6	+	6
<i>O Przenajświętsza, Najpobożniejsza</i>	–	–	5	5	5	+	–
<i>Panno i Matko bez wszelkiej skazy</i>	13	–	–	–	–	–	–
<i>Panno nad chóry Anielskie</i>	–	8	8	–	–	–	–
<i>Panno Święta, my sieroty</i>	–	–	11	11	–	–	11
<i>Perło droga, cna Panienska</i>	–	15	15	15	–	–	–
<i>Perło droga, Matko Boga</i>	–	15	–	–	–	–	–
<i>Przedziwna Boga Rodzico</i>	7	–	–	–	–	–	–
<i>Przez czyścowe upalenia</i>	6	6	6	6	6	+	6
<i>Salve Regina, zawitaj Królowa</i>	–	7	7	7	–	–	–

Incipity pieśni maryjnych	OŚH 1858	Z.II 1866	Z.III 1885	Z.IV 1900	Z.V 1914 Z.VI 1922	MJK 1924	KKB 1898
<i>Serdeczna Matko</i>	8	9	8	8	8	+	9
<i>Święta Panno Tyś nad wszystkie</i>	–	10	–	–	–	–	–
<i>Święta Panno tyś w Tursku</i>	9	–	–	–	–	–	–
<i>Ty, któraś pięknie dni skończyła</i>	–	–	14	–	–	–	–
<i>Wieczna obrońo ludzi</i>	–	–	15	–	–	–	–
<i>Witaj Gwiazdo morza, Matko</i>	–	7	–	–	+	+	–
<i>Witaj Jutrzenko rano powstająca</i>	12	–	–	–	–	–	–
<i>Witaj nieba i człowieka</i>	–	6	–	–	–	–	–
<i>Witaj nieba i nad feba</i>	7	–	6	6	6	+	6
<i>Witaj Pani, my poddani</i>	8	7	8	8	8	–	–
<i>Witaj święta i poczęta</i>	8	8	8	8	8	+	8
<i>Witam cię, witam Królowa</i>	–	–	11	–	–	–	–
<i>W pierwszym momencie</i>	–	4	4	–	–	–	–
<i>Wybrana najczystsza przed wieki</i>	–	16	–	–	–	–	–
<i>Wzięta do nieba Marya</i>	–	4	4	4	4	–	–
<i>Wziętaś do nieba najłaskawsza Pani</i>	–	–	10	10	–	–	–
<i>Zawitaj Córko Ojca Przedwiecznego</i>	12	12	12	12	7	+	–
<i>Zdrowaś Marya, Boga Rodzico</i>	–	–	12	12	12	+	12
<i>Zdrowaś Marya śpiewajmy</i>	–	–	14	–	–	–	–
<i>Ziemia ożyła, niebo tryumf grało</i>	–	5	5	5	5	+	–
<i>Z wyroków nieba Marya się rodzi</i>	–	4	4	4	4	–	–

Duże zróżnicowanie repertuaru maryjnego w drukowanych śpiewnikach pozwala nam zakładać istnienie jeszcze większej ilości pieśni maryjnych śpiewanych na Warmii⁶.

Tylko 4 pieśni były drukowane we wszystkich śpiewnikach: *O Gospodzie uwielbiona*, *Przez czyścowe upalenia*, *Serdeczna Matko* i *Witaj święta i poczęta*. Wydaje się, że nie przez przypadek te właśnie pieśni były stałe w śpiewnikach. Pieśń *O Gospodzie uwielbiona* prawdopodobnie była śpiewana na tę samą melodię

⁶ Tę hipotezę potwierdza odmienny wykaz pieśni z pierwszej połowy XIX w. sporządzony na podstawie rękopisów. Por. I. K r a u s e, *Regionalność melodii polskich pieśni religijnych na Warmii w I połowie XIX wieku*, Lublin 1973 (mps pracy magisterskiej KUL), s. 133–140.

co pieśń na dni krzyżowe *Wielki Boże, patrząc z góry*, a więc popularność pieśni utwierdziła powszechnie znana melodia⁷. Przez *czyścowe upalenia* była powszechnie śpiewana przy zmarłym⁸, a pieśń *Witaj święta i poczęta* łączono w warmińskich śpiewnikach z dogmatem o Niepokalanym Poczęciu NMP ogłoszonym w 1854 r.⁹

Pieśń *Serdeczna Matko* z Z. II, s. 276 zakwalifikowano jako pieśń o Najświętszej Maryi Pannie Szkaplerznej¹⁰, OŚH podaje komentarz: *Pieśń o Najświęt. Maryi Pannie w Obrazie swoim [!] Częstochowskim Cudowney [!]*, w *Kościele Poznańskim u Bożego Ciała na Uroczystość Serca jey*. Z. III, s. 162, Z. IV, s. 175, Z. V, s. 117, Z. VI, s. 117 określają jako pieśń o Niepokalanym Sercu NMP¹¹.

Drugą popularną w śpiewnikach warmińskich pieśnią o Niepokalanym Sercu NMP była *Witaj Pani my poddani*. Śpiewano ją na melodię *Witaj Święta i poczęta niepokalanie*¹².

Tylko Z. II w swoim repertuarze nie miał pieśni do Matki Boskiej Różańcowej *Witaj nieba i nad feba*¹³. Dwie pieśni *Bądź Królowa pozdrowiona i O Marya, Matko Boga* drukowano we wszystkich śpiewnikach poza OŚH. Początkowo znana pieśń na Niepokalane Poczęcie NMP *Zawitaj Córko Ojca Przedwiecznego* prawdopodobnie pod koniec XIX w. traciła na popularności, skoro Z. V i Z. VI, s. 105 podawały tylko 7 zwrotek, a KKB wcale jej nie zawierał.

Boga Rodzica, Dziewica wydrukowana w Z. II, s. 261 przedrukowana została z toruńskiego śpiewnika *Pieśni mszalne, nieszporne i inne nabożne do chwały Boskiej służące dla chrześcian katolickich, 1860*¹⁴. Niechętny do umieszczania jej w śpiewniku ks. Kręcki ustąpił pod naciskiem cenzorów ks. Połomskiego z Pelplina i ks. Freislebena, którzy nalegali, by pieśń ułożona przez św. Wojciecha znalazła się w zbiorze. Ostatecznie w Z. II i Z. III *Boga Rodzica Dziewica* była podawana jako pierwsza w dziale pieśni maryjnych¹⁵. Archaiczny tekst próbowano przybliżyć wiernym przez podanie w przypisach wyjaśnień 15 trudniejszych słów. W dalszych

⁷ W Z. III proponowano śpiewać na melodię nr 415 ze śpiewnika: *Melodye do Zbioru pieśni nabożnych katolickich dla użytku kościelnego*. Ułożone do grania na organach i śpiewania na cztery głosy przez Józefa Ma z u r o w s k i e g o, Lipsk 1871, s. 190. Chyba się nie przyjęła skoro J. Klatt w swoim zbiorze nie zamieścił tej melodii, lecz kazał śpiewać na melodię *Wielki Boże, patrząc z góry*; Zob. MJK, s. 61.

⁸ W OŚH, s. 85 pieśń została poprzedzona tytułem: *Pieśń do NM Panny za Dusze w Czyściu będące*; Z. III, s. 285, Z. IV, s. 235, Z. V i Z. VI, s. 227, MJK, s. 129 miały w dziale pieśni za zmarłych. Z. II, s. 281 i KKB, s. 86 zawierały w dziale pieśni maryjnych.

⁹ Zob. T. S i n k a, *Zarys liturgiki*, Gościkowo – Paradyż 1985, s. 126.

¹⁰ Obchód Matki Bożej Szkaplerznej istniał w całym Kościele już od 1726 r. — Tamże, s. 127.

¹¹ Wspomnienie o Niepokalanym Sercu NMP było znane we Francji w XVII w., propagowane przez św. Jana Eudesa († 1680). Dla całego Kościoła zostało ustanowione dopiero przez Piusa XII w 1944 r.

¹² Z. III, s. 189 odwoływał do melodii zawartej w Melodyach Mazurowskiego nr 421, s. 191, a więc *Witaj święta i poczęta niepokalanie*. Podobnie Klatt dał tylko odnośnik do tej samej melodii. Por. MJK, s. 58.

¹³ Pieśń tę śpiewano na melodię *Witaj święta i poczęta niepokalanie*. Zob. III, s. XIII oraz MJK, s. 58.

¹⁴ J. O b ł ą k, *Stosunek niemieckich władz kościelnych do ludności polskiej w diecezji warmińskiej w latach 1800–1870*, *ZN KUL* 1960, s. 131.

¹⁵ Przy wydrukach w obu śpiewnikach zamieszczono komentarz: *Pieśń ta: Boga rodzica* jest to najdawniejsza pieśń polska przez św. Wojciecha złożona, którą przodkowie nasi już przed dziewięćset laty śpiewali, a którą duchowieństwo katedralne w Gnieźnie i po dziś dzień jeszcze śpiewa w każde święto i w każdą niedzielę przy grobie św. Wojciecha. Z. II, s. 261; Z. III, s. 171.

wydaniach śpiewnika *Zbiór pieśni nabożnych* zrezygnowano z druku tej starej pieśni.

Podobnie nie przyjęła się inna pieśń ze Z. III, s. 173 *Dnia każdego Boga mego*. Umieszczona jako druga w dziale pieśni maryjnych z nagłówkiem *Pieśń św. Kazimierza* nie była więcej wznawiana drukiem w śpiewnikach warmińskich.

We wszystkich wydaniach Z. II–VI drukowano pieśń na zwiastowanie Najświętszej Maryi Panny *Anioł Gabryel w poselstwie przychodzi*. Melodię do niej podał Klatt w MJK, s. 58. Była to popularna na Warmii melodia, gdyż na nią śpiewano jeszcze pieśni: *Czystsza nad słońce, Marya Panna Elżbietę nawiedza, Wzięta do nieba Marya* oraz *Z wyroków nieba Marya się rodzi*. Wszystkie te pieśni bezpośrednio związane były ze świętami maryjnymi i wykonywane podczas liturgii¹⁶.

Matko niebieskiego Pana była drukowana we wszystkich omawianych przez nas śpiewnikach warmińskich za wyjątkiem Z. II. MJK, s. 57 zawierał dwie wersje tej samej melodii *podług chorału pelplińskiego i Suplementu warmijskiego*. Na tę melodię śpiewano również pieśń *Matko Różańca świętego*¹⁷.

O Koronce NMP była długa 27-zwrotkowa pieśń, *Kto chce Pannie Maryi służyć*. Podawały ją wszystkie śpiewniki warmińskie za wyjątkiem KKB, co łatwo wytłumaczyć, gdyż pieśń ta nie była śpiewana podczas Eucharystii. Melodię z opracowaniem harmonicznym podał Klatt w MJK s. 59.

II. PIEŚNI KU CZCI ŚWIĘTYCH ANIOŁÓW

W warmińskich śpiewnikach było mało pieśni do świętych Aniołów. Najwięcej zawierał Z. III, który podawał 8 pieśni. Najmniej miały OŚH i KKB ograniczające się tylko do jednej pieśni o św. Aniele Strózu. Występowanie poszczególnych pieśni w śpiewnikach obrazuje tabela z ilością zwrotek.

Incipity pieśni maryjnych	OŚH 1858	Z.II 1866	Z.III 1885	Z.IV 1900	Z.V 1914 Z.VI 1922	MJK 1924	KKB 1898
O świętych Aniołach							
<i>Zawitaj wojsko nieogarnione</i>	–	21	21	–	–	–	–
O św. Aniele Strózu							
<i>Aniele, Strózu duszy</i>	–	–	3	–	3	+	3
<i>Cześć winną tobie, Strózu</i>	–	6	6	6	–	–	–
<i>Idź precz, nieszczęsny grzeszniku</i>	15	–	15	–	–	–	–

¹⁶ Zob. Z. III, s. XII–XIII.

¹⁷ W śpiewniku ks. Mazurowskiego również była notatka, by *Matko Różańca świętego* śpiewać na melodię *Matko niebieskiego Pana*. Zob. Melodye Mazurowskiego, jw., nr 521, s. 211.

Incipity pieśni maryjnych	OŚH 1858	Z.II 1866	Z.III 1885	Z.IV 1900	Z.V 1914 Z.VI 1922	MJK 1924	KKB 1898
O św. Aniołach Stróżach							
<i>Witajcie z nieba zestani postowie</i>	–	–	9	9	9	+	–
O św. Gabryelu Archaniele							
<i>Wesołem sercem ku czci Najwyższemu</i>	–	6	6	6	–	–	–
O św. Michale Archaniele							
<i>Książę niebieski, święty Michale</i>	–	4	4	4	4	+	–
O św. Rafale Archaniele							
<i>Rafale święty, wielki Archaniele</i>	–	10	10	10	–	–	–

Charakterystyczne jest, że Z. III posiadał wszystkie znane w śpiewnikach warmińskich pieśni o św. Aniołach. Pozostałe śpiewniki podawały z tego repertuaru tylko niektóre pieśni.

Największą popularnością cieszył się kult św. Anioła Stróża, co miało odzwierciedlenie w trzech pieśniach: *Aniele Stróżu duszy, Cześć winną tobie Stróżu, Idź precz nieszczęśny grzeszniku*¹⁸. Kult św. Archaniołów Gabriela, Michała i Rafała był raczej związany tylko z liturgią, stąd mała różnorodność śpiewów im poświęconych. Omawiając pieśni o św. Aniołach należy zauważyć, że żadna z nich nie była powszechnie popularna w diecezji tak, by podawały ją wszystkie śpiewniki.

Na melodie *Zawitaj wojsko nieogarnionego*, którą znamy z pelplińskiego śpiewnika *Melodye Mazurowskiego*, śpiewano na Warmii jeszcze 3 pieśni *Cześć winną tobie Stróżu, Wesołem sercem ku czci Najwyższemu* i *Rafale święty, wielki Archaniele*¹⁹.

Zupełnie inną melodię niż chełmińska proponował Klatt do pieśni *Książę niebieski, święty Michale* (MJK, s. 65)²⁰. W Z. III, s. XIV proponowano *Witajcie z nieba zestani postowie* śpiewać na melodię pieśni do Serca Pana Jezusa *Witaj krynico dobra wszelakiego* zawartej w *Melodyach Mazurowskiego*²¹. Klatt jednak podał zupełnie inną melodię w MJK, s. 141.

Aniele, Stróżu duszy, z pokorą błagam Cię opracowana została przez Klatta według *śpiewnika krakowskiego i Suplementu warmijskiego*²². Jedyne nam jest nieznaną melodia pieśni *Idź precz, nieszczęśny grzeszniku*.

¹⁸ Do liturgicznego kalendarza powszechnego wspomnienie Aniołów Stróżów wprowadził Klemens X w 1670 r. Zob. T. S i n k a, jw., s. 131.

¹⁹ Zob. Z. II, s. 292–295; Z. III, s. XIV.

²⁰ *Melodye Mazurowskiego*, jw., nr 597, s. 218.

²¹ Tamże, nr 403, s. 179.

²² MJK, s. 66.

III. PIEŚNI O ŚWIĘTYCH PAŃSKICH

Oprócz pieśni ku czci Matki Boskiej i św. Aniołów, śpiewniki warmińskie zawierały bogaty repertuar pieśniowy o innych 39 świętych. Poniżej zamieszczamy tabelę zawierającą spis tych pieśni z ilością zwrotek w poszczególnych śpiewnikach.

Incipity pieśni maryjnych	OŚH 1858	Z.II 1866	Z.III 1885	Z.IV 1900	Z.V 1914 Z.VI 1922	MJK 1924	KKB 1898
O św. Andrzeju:							
<i>Ten, co najprzód uczniów Jana</i>	–	–	9	9	9	–	–
O św. Annie, Matce NMP:							
<i>Witaj Pani Matko Matki Jezusa</i>	–	8	8	8	8	+	8
O św. Antonim Padewskim:							
<i>Tryumfuj, niebo z gościa</i>	10	9	10	10	10	+	10
<i>Wielceś powinna Boska opatrności</i>	–	5	–	–	–	–	–
O św. Apolonii:							
<i>Apolonia dziewico, Chrystusa oblubienico</i>	–	5	5	5	+	–	
O św. Barbarze:							
<i>Barbaro święta, patronko konania</i>	–	15	–	–	–	–	–
<i>Barbaro święta, perło Jezusowa</i>	10	10	10	10	10	+	10
<i>Pozdrawiam Cię Panno Święta</i>	6	–	–	–	–	–	–
O św. Benonie:							
<i>Wielki postronnych krajów Apostole</i>	6	–	–	–	–	–	–
O św. Cecylii:							
<i>Cecylio Męczennico</i>	–	–	12	12	12	+	–
O św. Cyrylu i Metodym:							
<i>Święci Cyrylu, Metody</i>	–	–	11	–	–	–	–
O św. Elżbiecie:							
<i>Elżbieto święta, węgierska królowa</i>	–	–	4	4	–	–	–
O św. Franciszku Serafickim:							
<i>Gdy świat zepsuty w miękkości</i>	–	–	8	8	8	+	–
<i>W Imię Ojca Wszemocnego</i>	–	–	32	–	–	–	–

Incipity pieśni maryjnych	OŚH 1858	Z.II 1866	Z.III 1885	Z.IV 1900	Z.V 1914 Z.VI 1922	MJK 1924	KKB 1898
O św. Franciszku Xawerym:							
<i>Zawitaj gościu długo pożądany</i>	–	–	12	–	–	–	–
O św. Izydorze:							
<i>Oraczu sławny, święty Izydorze</i>	–	–	14	14	14	14	14
<i>Święty oraczu dziwny Izydorze</i>	14	14	–	–	–	–	–
O św. Ignacym:							
<i>Ignacy święty od ognia nazwany</i>	10	–	–	–	–	–	–
O św. Jadwidze:							
<i>Zacznijcie słać Jadwigę</i>	–	–	10	10	–	–	–
O św. Jakubie Apostole:							
<i>Pochwalmy Boga naszego</i>	–	–	9	9	–	–	–
O św. Janie Chrzcicielu:							
<i>Aby nasz język i głos</i>	–	–	13	13	13	+	–
O św. Janie Nepomucenie:							
<i>Będąc osławiony przez ludzkie języki</i>	–	–	6	–	–	–	–
<i>Ciebie chwalimy wiekiusty Panie</i>	8	8	8	–	–	–	–
<i>Sławny cudami Nepomucki Janie</i>	–	7	–	–	–	–	–
<i>Witaj Janie z Bolesława</i>	–	20	19	20	20	+	20
O bł. Jędrzeju Boboli:							
<i>Wnieścież mu ołtarz</i>	–	–	7	–	–	–	–
O św. Józafacie:							
<i>Świętych cnót zbiorze</i>	–	14	–	–	–	–	–
O św. Józefie:							
<i>Ja wasz sercem jestem całym</i>	5	5	5	5	5	+	–
<i>Józefie opiekunie Boga w Ciele</i>	13	–	–	–	–	–	–
<i>O Józefie uwielbiony</i>	–	–	14	14	–	–	–
<i>Święty Józefie, Jezusa Piastunie</i>	–	6	6	6	6	+	6
<i>Szczęśliwy, kto sobie Patrona</i>	8	8	8	8	8	+	8
<i>Szczęśliwy, kto sobie Patrona (kaliski)</i>	24	–	–	–	–	–	–

Incipity pieśni maryjnych	OŚH 1858	Z.II 1866	Z.III 1885	Z.IV 1900	Z.V 1914 Z.VI 1922	MJK 1924	KKB 1898
O św. Katarzynie:							
<i>Ciebie wielbimy święta Katarzyno</i>	-	-	16	16	16	+	-
O św. Kazimierzu:							
<i>Przezacny święty Patronie</i>	-	-	8	-	-	-	-
O św. Łazarzu:							
<i>Co się stało przed laty</i>	42	-	-	-	-	-	-
O Maryi Magdalenie:							
<i>Marya Magdalena w świecie się kochała</i>	-	17	17	17	11	+	-
O św. Mikołaju Biskupie:							
<i>Niech będzie Bóg nasz pochwalony</i>	6	6	6	6	6	+	-
O św. Patronie:							
<i>Patronie święty od Boga wybrany</i>	-	-	3	3	-	-	-
O św. Pawle Apostole:							
<i>Wśród trosków, nieszczęść kolei</i>	-	-	9	-	-	-	-
O św. Piotrze Apostole:							
<i>Jeśli chcesz szukać Patrona</i>	-	-	9	9	9	+	-
O św. Piotrze i Pawle Apostołach:							
<i>Bóg wieczna światłość</i>	-	-	4	4	4	+	-
O św. Rochu:							
<i>Kochany w Bogu wielce Rochu</i>	5	5	-	-	-	-	-
<i>Wielce kochany w Bogu Rochu</i>	-	-	5	5	5	-	-
O św. Rozalii:							
<i>Przezacna księżna dziewica</i>	-	-	24	24	11	+	-
<i>Witaj różo bez ostrości</i>	-	10	-	10	10	+	-
O św. Sebastianie:							
<i>Sebastianie święty męczenniku</i>	-	9	-	-	-	-	-
O św. Stanisławie Biskupie:							
<i>Stanisławie Polski nasz Patronie</i>	8	-	-	-	-	-	-
<i>Wielki przed Bogiem klejnocie</i>	-	-	22	20	+	+	-

Incipity pieśni maryjnych	OŚH 1858	Z.II 1866	Z.III 1885	Z.IV 1900	Z.V 1914 Z.VI 1922	MJK 1924	KKB 1898
O św. Stanisławie Kostce:							
<i>Nowa jutrzienko kraju sarmackiego</i>	–	–	10	10	–	–	–
O św. Szymonie i Tadeuszu:							
<i>My, którzy dzisiaj z Kościołem</i>	–	–	6	7	7	–	–
O św. Walentym Kapłanie i Męczenniku:							
<i>Święty Walenty przezacny kapłanie</i>	–	–	11	11	11	+	11
<i>Walenty przebłogosławiony</i>	–	9	–	–	–	–	–
O św. Wawrzyńcu Męczenniku:							
<i>Różo z ogrodu Raju rozkosznego</i>	9	9	9	9	9	+	–
<i>Sławny imienia Boga miłośniku</i>	–	8	–	–	–	–	–
O św. Wincentym a Paulo:							
<i>Ojczy ubogich i sierot Patronie</i>	–	–	9	9	–	–	–
O św. Wojciechu Biskupie i Męczenniku:							
<i>Sławny w męczenników gronie</i>	–	–	11	11	10	+	–
O Wszystkich Świętych:							
<i>Racz być Chryste przebłaganym</i>	7	–	7	7	7	–	–

Powyższy wykaz pieśni jest ilustracją popularności kultu świętych w diecezji warmińskiej. Były bowiem w śpiewnikach warmińskich pieśni o świętych Kościoła powszechnego, jak np.: o św. Janie Chrzcicielu czy Apostołach. W drugiej połowie XIX w. w całym Kościele zaznaczył się powolny ale stały wzrost kultu św. Józefa. Papież Pius IX (8 XII 1870) ogłosił św. Józefa Patronem Kościoła Powszechnego²³. W śpiewnikach warmińskich wyraźnie widać ten nurt. Zawierały one 6 pieśni o św. Józefie. Wśród nich w OŚH, s. 91 była znana pieśń o św. Józefie w Obrazie Kolegiaty Kaliskiej — głównym ośrodku kultu św. Józefa w Polsce²⁴.

Rozwijał się też na nowo kult św. Katarzyny i św. Barbary²⁵. Uwidocznione to zostało w pieśni *Ciebie wielbimy święta Katarzyno* Z. III, s. 275, Z. IV, s. 224, Z. V–VI, s. 150, MJK, s. 72 oraz w trzech pieśniach o św. Barbarze: *Barbaro święta, patronko konania* w Z. II, s. 305, *Pozdrawiam Cię Panno święta* w OŚH, s. 105 i *Barbaro święta, perło Jezusowa* w OŚH, s. 103, Z. II, s. 306, Z. III, s. 274, Z. V, s. 149, Z. VI, s. 149, MJK, s. 72, KKB, s. 96.

²³ F. Bracha, Kult świętego Józefa w Polsce, w: F. Filias, Święty Józef człowiek Jezusowi najbliższy, Kraków 1981, s. 327.

²⁴ Tamże, s. 328.

²⁵ A. Rogalski, Kościół katolicki na Warmii i Mazurach, Warszawa 1956, s. 354.

Ks. Szadowski w śpiewniku w 1885 r. umieścił kilka nowych pieśni o świętych ze zbioru chełmińskiego. W następnych wydaniach warmińskich jednak nie były wznawiane, co wskazywałoby, że pieśni te na Warmii się nie przyjęły i nie cieszyły się popularnością. Były to następujące pieśni: o bł. Andrzeju Boboli *Wzniesiesz mu ołtarz* w Z. III, s. 259, o św. Jozafacie *Świętych cnót zbiorze* w Z. III, s. 269, o św. Pawle Apostole *Wśród trosków, nieszczęść kolei* w Z. III, s. 243, oraz o św. Cyrylu i Metodym *Święci Cyrylu i Metody* w Z. III, s. 247²⁶.

Zmienna ilość zwrotek w tych samych pieśniach o świętych, wielokrotnie nie była przypadkowa. Księża opracowujący śpiewniki „odpolityczniali” polskie pieśni²⁷. Wszystkie teksty mówiące o Polsce jako państwie i inne elementy patriotyczne były skrupulatnie wymazywane²⁸. Stosowano dwa rodzaje zmian: albo wymieniano słowa albo w ogóle opuszczano daną zwrotkę. Bardzo jaskrawo widać te zmiany, jeśli się porówna pieśni z nieocenzurowanego OŚH z tymi samymi pieśniami w Z. II–VI, i KKB. I tak OŚH, s. 94 w pieśni „*Niech będzie Bóg nasz pochwalony w świętym Mikołaju*” w 6 zwrotce podawał:

*Ciebie Bóg obrał za Patrona wszelkiemu ludowi,
Wzywa cię i Polska Korona i mocno stanowi,
Morzem i lądem wielki Patronie.
Przybądź na pomoc Polskiej Koronie,
Święty Mikołaju. Amen.*

Natomiast Z. II, s. 305, Z. III, s. 260, Z. IV, s. 214, Z. V, s. 144, Z. VI, s. 144 podawały:

*Ciebie Bóg obrał za patrona wszelkiemu ludowi,
Wzywa cię każda świata strona, obcy i domowi
Abyś w ich sprawie, pomógł i łaskawie,
Stawał w obronie wielki Patronie, Święty Mikołaju.*

W pieśni o św. Antonim „*Tryumfuj, niebo z gościa*” w OŚH, s. 95 tekst 9 zwrotki brzmiał:

*Włoskie krainy i przyległe Xsięstwa,
Mają przez ciebie pokoy i zwycięztwa.
I nasza Polska o to suplikuje,
Patronem swoim gdy cię bydz znajduję.*

²⁶ W 1853 r. odbyła się kanonizacja polskiego jezuitę Andrzeja Boboli, a w 1867 r. miała miejsce kanonizacja o. Jozafata, Jana Kuncewicza bazylianina, arcybiskupa unickiego połockiego. Zob. J. K ł o c z k o w s k i, L. M u l l e r o w a, J. S k a r b e k, Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce, Kraków 1986, s. 428, 430.

²⁷ Problemy świadomości narodowej na Warmii są opisane w pracach: I. K r a u s e, jw., s. 22–29; J. J a s i ń s k i, Rozwój świadomości narodowej na Warmii w XIX w., w: Sprawozdania TN KUL, Lublin 1970, s. 28–30; W. W r z e s i ń s k i, Ruch polski na Warmii, Mazurach i Powiślu w latach 1920–1939, Poznań 1963, s. 9–11.

²⁸ Zob. J. O b ł ą k, Stosunek niemieckich władz kościelnych, jw., s. 132.

W Z. II, s. 310 ta zwrotka jest opuszczona i cała pieśń liczy 9 zwrotek. Z. III, s. 264, Z. IV, s. 215, Z. V, s. 146, Z. VI, s. 146 oraz KKB, s. 100 ponownie zawierały 10 zwrotek, lecz druga część 9 zwrotki zmieniona — brzmiała:

*I nasza strona o to suplikuje,
Gdy cię gotowym Patronem znajduje.*

Pierwsza zwrotka pieśni o św. Janie Nepomucenie w OŚH, s. 96 miała następujące słowa:

*Ciebie chwalebny wiekuisty Panie,
Który nam cuda czynisz w Świętym Janie,
Zkąd go uznawa, jak Czeska Korona,
Tak też i Polska nasza za Patrona.*

W Z. II, s. 303 w czwartym wersecie tej zwrotki opuszczono wyraz „nasza” stąd tekst wyglądał *Tak też i Polska za swego Patrona*. Podobny tekst był również w Z. III, s. 257.

W pieśni *Kochany w Bogu wielce Rochu Święty* przekształceniom uległa 5 zwrotka. W OŚH, s. 97 było:

*Ponieważ Cię Bóg dał nam za Patrona,
W naszey więc Polszce niech będzie obrona.
Z. II, s. 310 podawał:
Ponieważ cię Bóg nam dał za Patrona
W naszym więc kraju niech będzie obrona.*

Podobnie chełmińska wersja tej pieśni *Wielce kochany w Bogu Rochu* w Z. III, s. 270, Z. IV, s. 219, Z. V, s. 146, Z. VI, s. 146 nie miała „polskiego charakteru”. Bowiem drugi wiersz 5 zwrotki był: *Niech nas zawsze strzeże twa obrona*.

Różny charakter miały pieśni o św. Stanisławie biskupie i męczenniku, głównym patronie Polski²⁹. W OŚH, s. 100–102 pieśń *Stanisławie Polski nasz Patronie* jest prośbą o błogosławieństwo dla: *Kościola, spustoszonej ojczyzny, narodu polskiego, rządzących, senatu i wojska Korony Polskiej*. Z. II i KKB nie zawierały żadnej pieśni do św. Stanisława. Natomiast Z. III, s. 249, Z. IV, s. 208 w pieśni *Wielki przed Bogiem klejnocie w koronie* podawały opis męczeństwa i cudowne zrośnięcie się członków Świętego. Pieśń zakończona była ogólną prośbą o pokój, szczęście, zdrowie i pomnożenie majątku. Z. V i Z. VI, s. 139 miały ograniczony tekst pieśni do 7 zwrotek. Zaniechano dalszego opisu historii męczeństwa, jakie miało miejsce w Krakowie. Być może dlatego zrezygnowano, by nie podtrzymywać pragnienia zjednoczenia podzielonej Polski.

²⁹ H. H o e v e r, Żywy Świątyni Pańskich na każdy dzień roku. Według Kalendarza Rzymskiego, tłum. Z. P n i e w s k i, Olsztyn 1985, s. 130–132.

IV. SUPLIKACJE I PIEŚNI POKUTNE

Incipity pieśni maryjnych	OŚH 1858	Z.II 1866	Z.III 1885	Z.IV 1900	Z.V 1914 Z.VI 1922	MJK 1924	KKB 1898
<i>Ach wszechmogący, dobrotliwy Panie</i>	–	7	7	7	–	–	–
<i>Boże, którego dobroć się unosi</i>	–	–	9	9	–	–	–
<i>Boże, który rządysz wszystkim</i>	–	+	+	+	+	†	–
<i>Boże w dobroci nigdy nieprzebrany</i>	11	6	6	6	6	+	6
<i>Czego się smucisz, duszo moja</i>	–	18	18	–	–	–	–
<i>Daj nam miły pokój Panie</i>	+	–	–	–	–	–	–
<i>Daj pokój Panie czasu życia naszego</i>	–	–	–	–	–	+	–
<i>Daj za dni naszych prosim Panie</i>	–	–	+	+	–	–	–
<i>Do Ciebie Panie pokornie wołamy</i>	4	4	4	4	4	+	4
<i>Jezu zraniony, na me duszne rany</i>	11	11	11	–	–	–	–
<i>Już źródło nieszczęść odkryte</i>	–	–	6	6	–	–	–
<i>Miałem Jezusa w sercu</i>	–	–	22	–	–	–	–
<i>Obrońco nasz na nas wejrzyj</i>	–	–	+†	+†	+†	+†	–
<i>Obróć oczy Twoje na to królestwo, Panie</i>	–	–	+	+	–	–	–
<i>Obróć na to królestwo, oczy Twoje Panie</i>	+	–	–	–	–	–	–
<i>Przed oczy Twoje Panie, winy nasze</i>	7	13	13+†	13+†	13+†	+	13
<i>Strasznego Majestatu Panie</i>	6	7	7	7	7	+	7
<i>Święty Boże, Święty mocny</i>	–	6	6	6	5	+	6
<i>Życie jak błogosławione, komu grzechy</i>	–	10	10	10	10	+	–

Boże w dobroci nigdy nieprzebrany była jedną z najbardziej popularnych pieśni pokutnych. Ta pieśń zawierająca akt skruchy w OŚH, s. 6 miała 11 zwrotek. W następnych wydaniach warmińskich podawano tylko 6 zwrotek. Zamieszczały ją w swoim repertuarze Z. II, s. 97, Z. III, s. 379, Z. IV, s. 311, Z. V, s. 218, Z. VI, s. 218, KKB, s. 163. Opracowanie podał Klatt w MJK, s. 125.

Pieśń pokutna *Do Ciebie Panie pokornie wołamy* (4 zw.) w OŚH, s. 31 określona była jako pieśń wzywająca Pana Boga o uśmierzenie powietrza. KKB, s. 161 podawał ją jako pieśń w każdym utrapieniu. Z. II, s. 83 miał ją w dziale suplikacji. W Z. III, s. 379 i w Z. IV, s. 311 określona została jako pieśń pokutna. W Z. V, s. 218 i Z. VI, s. 218 ogólnie była umieszczona w grupie pieśni przygodnych. Klatt w MJK, s. 125 zaliczył ją do suplikacji w czasie misji lub kłesk.

Pieśń pokutna ułożona przez papieża Urbana VIII *Przed oczy Twoje Panie, winy nasze składamy* była drukowana we wszystkich znanych nam śpiewnikach warmińskich. W OŚH, s. 5 określono ją jako pieśń w każdym utrapieniu i miała 7 zwrotek. W Z. II, s. 82 była pierwsza w dziale suplikacji i miała 13 zwrotek. W Z. III, s. 376, Z. IV, s. 310, Z. V, s. 217, Z. VI, s. 217 zaopatrzona była notką proponującą by po każdej strofie dodawać zwrotkę *Przepuść ludowi Twemu, któryś odkupił najdroższą Krwią Twoją*. Klatt w MJK, s. 125 podając melodię nie wspomniał o takiej możliwości, chociaż na s. 53 zamieścił tę suplikację *Przepuść Panie, przepuść ludowi Twemu*. Również o tego typu możliwości nie wspomniał ks. Barczewski w KKB, s. 156 przy podawaniu tekstu „pieśni w każdym utrapieniu”. Można więc przypuszczać, że praktyka przeplatania zwrotek suplikacji *Przed oczy Twoje Panie* śpiewem *Przepuść Panie, przepuść ludowi Twemu* nie była zjawiskiem powszechnym.

Kolejną pieśnią pokutną znaną we wszystkich drukach warmińskich była *Strasznego Majestatu Panie*. OŚH, s. 19 podawał 6 zwrotek, natomiast 7 pozostałe śpiewniki. W Z. II, s. 97 pieśń była w dziale suplikacji, Z. III, s. 380, Z. IV, s. 312, Z. V, s. 219, Z. VI, s. 219 była zaliczona do pieśni pokutnych, a w KKB, s. 162 określona jako „pieśń pokutującego grzesznika”. W MJK, s. 126 zaliczona została do suplikacji w czasie misji lub kłęk.

Znanym na Warmii śpiewem były suplikacje *Święty Boże, Święty mocny, Święty a nieśmiertelny*. Tylko OŚH nie miał w swym repertuarze. Z. II, s. 91, Z. III, s. 391, Z. IV, s. 315, KKB, s. 164 na końcu miały notatkę, że do istniejących wezwań można dołączyć dowolne wezwanie stosowne do aktualnych potrzeb. Z. V, s. 98 i Z. VI, s. 98 było tylko 5 wezwań, a ostatnie w nawiasie skierowane było do Maryi z prośbą o wstawiennictwo. Klatt suplikację umieścił przy nabożeństwie 40-godzinnym (MJK, s. 53).

Życie jak błogostawione, komu grzechy odpuszczone (10 zw.) podawały: Z. II, s. 100, Z. III, s. 386, Z. IV, s. 313, Z. V, s. 200, Z. VI, s. 220 i MJK, s. 126. Tylko w Z. II jest w dziale suplikacji, w pozostałych wydaniach znajduje się w grupie pieśni pokutnych.

Do mniej znanych pieśni pokutnych należy zaliczyć: *Czego się smucisz, duszo moja* (18 zw.) w Z. II, s. 253 i Z. III, s. 381, *Jezu zraniony, na me duszne rany* (11 zw.) w OŚH, s. 15, Z. II, s. 252, Z. III, s. 382, *Miałem Jezusa w sercu* (22 zw.) w Z. III, s. 383.

Liczne nieszczęścia nawiedzające tereny diecezji warmińskiej, jak zarazy, wojny, nadmierne opady deszczu lub jego brak powodujące głód — to wszystko znalazło odbicie w szczegółowym przeznaczeniu suplikacji. W czasie morowego powietrza i chorób śpiewano *Ach wszeczmogący, dobrotliwy Panie* (7 zw.)³⁰, w czasie wojny *Już źródło nieszczęść odkryte* (6 zw.)³¹.

Śpiewniki warmińskie zawierały modlitwy o pokój. W Z. II, s. 90 była pieśń *Daj nam miły pokój Panie*, która w MJK, s. 128 była w innej wersji *Daj pokój Panie czasu życia naszego*. W Z. III, s. 396 i w Z. IV, s. 319 była pieśń *Daj za dni naszych*

³⁰ Tę pieśń podawały: Z. II, s. 96, Z. III, s. 394, Z. IV, s. 318. Oprócz tego Z. II, s. 95 w suplikacjach w czasie chorób i nieszczęść umieścił omówione przez nas pieśni maryjne: *Gwiazdo morza! któraś Pana, Witaj święta i poczęta niepokalanie*.

³¹ Tę pieśń zawierały: Z. III, s. 395 i Z. IV, s. 319.

prosim Panie. Znany też był łaciński śpiew *Defensor noster aspice*, który w polskim tłumaczeniu brzmiał *Obrońco nasz na nas wejrzyj*. Wersję łacińską i polską razem podały: Z. III s. 396, Z. IV, s. 320, Z. V, s. 97, Z. VI, s. 97. W MJK, s. 51 podano tylko wersję łacińską.

Z łacińskiego *Fiant Domine* pochodząca prośba o pokój *Obróć oczy Twoje na to królestwo, Panie!* była drukowana w Z. III, s. 396 i Z. IV, s. 320. W OŚH, s. 126 jest inne tłumaczenie *Obróć na to królestwo, oczy Twoje Panie*. Z. II, s. 90 jako modlitwę o pokój proponował też eucharystyczną pieśń *Witam Cię, witam, przენajświętsze Ciało*.

W warmińskich śpiewnikach były prośby o błogosławieństwo króla i kraju: *Boże, którego dobroć się unosi* (9 zw.) w Z. III, s. 396 i Z. IV, s. 320 oraz druga *Boże, który rządziś wszystkim*, będąca tłumaczeniem łacińskiego *Deus, qui gubernas omnia*. Ten drugi śpiew podawały Z. II, s. 244, Z. III, s. 397, Z. IV, s. 321, Z. V, s. 97, Z. VI, s. 97. W MJK, s. 52 był opracowany muzycznie tylko tekst łaciński.

V. PIEŚNI O DOBRE URODZAJE

Incipy pieśni maryjnych	OŚH 1858	Z.II 1866	Z.III 1885	Z.IV 1900	Z.V 1914 Z.VI 1922	MJK 1924	KKB 1898
<i>Boże Abramów, wiekiusty Panie</i>	–	9	9	9	9	+	–
<i>Boże, królu wszechmogący</i>	–	17	–	–	–	–	–
<i>Boże Stwórcu wszechmogcy</i>	–	–	6	6	6	–	–
<i>Ciebie, Boże lud Twój wzywa</i>	–	–	2	2	–	–	–
<i>Dokądże Panie oblicza Twojego</i>	–	10	–	–	–	–	–
<i>Królu nieba wysokiego</i>	–	3	3	3	–	–	–
<i>Panie i Królu Abraamów Boże</i>	+	–	–	–	–	–	–
<i>Panie i królu nasz! Boże Abrahamów</i>	–	+	+	+	+	+	–

W warmińskich drukach było 7 pieśni, w których proszono Boga o dobre urodzaje. Dwie z nich mogły być śpiewane w różnych okolicznościach, a więc o urodzaj, o deszcz lub pogodę. Były to: *Królu nieba wysokiego* (3 zw.) w Z. II, s. 87, Z. III, s. 392, Z. IV, s. 315 oraz druga *Panie i królu nasz! Boże Abrahamów* w Z. II, s. 87, Z. III, s. 392, Z. IV, s. 316, Z. V, s. 221, Z. VI, s. 221 i MJK, s. 127. W OŚH, s. 127 była w wersji *Panie i Królu Abramów Boże*.

Aby uprosić deszcz w czasie suszy śpiewano 3 pieśni. Najczęściej drukowaną była *Boże Abramów, wiekiusty Panie* (9 zw.) w Z. II, s. 93, Z. III, s. 392, Z. IV, s. 316, Z. V, s. 221, Z. VI, s. 221 i MJK, s. 127. W Z. II, s. 88 proponowano jeszcze

Dokądże Panie oblicza Twojego (10 zw.), a w Z. III, s. 392 i Z. IV, s. 316 *Ciebie, Boże lud Twój wzywa* (2 zw.).

W czasie nadmiernych opadów deszczu proszono Boga o pogodę. W Z. II, s. 89 zamieszczono pieśń *Boże, królu wszechmogący* (17 zw.). Zastąpiono ją w Z. III, s. 393, Z. IV, s. 317, Z. V, s. 222, i Z. VI, s. 222 krótszą, bo 6-zwrotkową pieśnią *Boże Stwórczo wszechmogący*. Klatt w MJK, s. 127 dał tylko odsyłacz, w którym poleca śpiewać ją na melodię pieśni na dni krzyżowe *Wielki Boże, patrząc z góry*.

VI. PIEŚNI W KAŻDYM UTRAPIENIU

Pięć pieśni w każdy utrapieniu nie było wznawianych w drukach XX-wiecznych. Były to: *Będę cierpieć, bom zasłużył* (6 zw.) w Z. II, s. 318, Z. III, s. 390, Z. IV, s. 314³², *Któż mię pocieszy w biedzie i frasunku* (5 zw.) w Z. II, s. 86, *Obrońco uciśnionych, Boże litościwy* (12 zw.) w Z. III, s. 387, *Przyjdzie Panie zaginąć, ratunku potrzeba* (14 zw.) w Z. II, s. 85 i Z. III, s. 389 oraz *Ufam w Bogu w nieszczęściu mem* (12 zw.) w Z. II, s. 85 i Z. III, s. 390.

VII. PIEŚNI NA POSZCZEGÓLNE PORY DNIA

Wśród pieśni na poszczególne pory dnia najbardziej popularna była 4-zwrotkowa pieśń, *Kiedy ranne wstają zorze*. Podawały ją Z. II, s. 1, Z. III, s. 359, Z. IV, s. 299, Z. V, s. 206, MJK, s. 123 i KKB, s. 20. Na tę samą melodię śpiewano wieczorem *Wszystkie nasze dzienne sprawy* (3 zw.). Tekst posiadały Z. II, s. 328, Z. III, s. 361, Z. IV, s. 302, Z. V, s. 207, Z. VI, s. 207. W Z. III, s. 359 i Z. IV, s. 299 proponowano śpiew *Skoro ze snu wstaję z rana* (21 zw.). Trzecią pieśnią poranną była *Ojczy nasz! Ci śpiewamy* (6 zw.). Tekst zawierały Z. II, s. 4, Z. III, s. 360, Z. IV, s. 301, Z. V, s. 207, Z. VI, s. 207. Klatt nie podał osobnej melodii, lecz w MJK, s. 123 w odsyłaczu polecił śpiewać ją na melodię introitu mszy żałobnej *Boże i Ojczy łaskawy*. W Z. II, s. 2–5 były jeszcze trzy pieśni poranne *Tobie chwala, uwielbienie* (9 zw.), *Ku służbie twojej Boże* (10 zw.) i *Przyjmij mego serca dzięki*.

Podczas pracy na polu była przewidziana pieśń *Boże z Twoich rąk żyjemy* (4 zw.). Zamieszczały ją w swoim repertuarze Z. II, s. 323, Z. III, s. 361, Z. IV, s. 301.

Na zakończenie dnia w śpiewnikach proponowano dalsze dwie pieśni: *Teraz po robocie według twego zrządzenia* (12 zw.) w Z. II, s. 326 oraz *Gdy już słońce na zachodzie* w Z. III, s. 362.

VIII. PIEŚNI O OPATRZNOŚCI BOŻEJ

W Bartągu odpust Opatrzności Bożej przypadał na XIV niedzielę zwykłą. Na uroczystości bardzo licznie szli wierni z różnych miejscowości. Pielgrzymki, podczas których modlono się były różnie nazywane: *łosiery, kompanje, ofiary*. Ks.

³² W Z. IV tę pieśń zaliczono do śpiewów pokutnych.

Barczewski w swej książce napisał, że wtedy śpiewano dziękczynną pieśń za dobre żniwa *Opatrzności Boga mojego*³³.

Porządek takiej pielgrzymki dla nawiedzających miejsca był stały. Przy wprowadzaniu ofiary, klęcząc przed ołtarzem śpiewano inwokację:

V. Wejrzyj Boże na to nasze zgromadzenie.

R. A daj nam w drodze Twoje wspomnienie.

V. Niech będzie z nas chwała Tobie Bogu naszemu.

R. Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu.

Potem następował 2-zwrotkowy hymn, *Gdy z Opatrzności Twojej złożyłm się na ofiary*. Inwokację i hymn jednakowo podawały śpiewniki Z. II, s. 329, Z. III, s. 399, Z. IV, s. 322, Z. V, s. 223, Z. VI, s. 223 i MKJ, s. 128. Pieśń przy wychodzeniu *Już się podnosim, już w drogę idziemy* w Z. II–IV liczyła 42 zwrotki, w wydaniach późniejszych Z. V–VI ograniczono tekst do dziesięciu. W Z. III s. 403 jako kolejną proponowano pieśń maryjną *Bądź Królowa pozdrowiona*, a następnie mogły być śpiewane pieśni przygodne i rozmaite z działu piątego i szóstego tego wydania. Na zakończenie nabożeństwa w Z. II, s. 334 były dwie pieśni *Chwała bądź Bogu w Trójcy jedynemu* (3 zw.) i prośba do Boga *Sędzio na grzesznych surowy* (9 zw.). Wydaje się jednak, że zakończenie ofiary nie było ściśle określone, gdyż pozostałe śpiewniki nie mają nawet pouczenia, jak należy zakończyć. Prawdopodobnie bezpośrednio po przyjsciu do sanktuarium włączano się do wspólnych obrzędów³⁴.

W śpiewnikach warmińskich było 11 pieśni o Opatrzności Bożej.

Incipyty pieśni maryjnych	OŚH 1858	Z.II 1866	Z.III 1885	Z.IV 1900	Z.V 1914 Z.VI 1922	MJK 1924	KKB 1898
<i>Ach nieskończony Boże w twej</i>	9	–	–	–	–	–	–
<i>Ach nieskończony litościwy Boże</i>	–	24	24	–	24	+	—
<i>Chwalcie niebieskie i ziemskie języki</i>	19	–	–	–	–	–	–
<i>Kto się w opiekę odda Panu swemu</i>	9	9	9	9	9	+	9
<i>Niech się ze mną co chce stanie</i>	26	–	–	–	–	–	–
<i>Opatrznemu Bogu wszędzie</i>	–	–	2	2	–	–	–
<i>Opatrzność twoja, opatrzny Panie</i>	–	7	7	–	–	–	–
<i>Przed Twym tronem stawam Panie</i>	–	12	–	–	–	–	–
<i>Szczęśliwy, kogo Opatrzność Boska</i>	15	15	15	15	15	+	–
<i>Wszchemocna mego opatrzności Boga</i>	16	16	16	16	16	+	16
<i>Wszchemocny Panie, wiekuisty Boże</i>	–	6	6	–	–	–	–

³³ W. Barczewski, *Kiermaszy na Warmji*, Olsztyn 1923, s. 26–28.

³⁴ Tamże, s. 27.

Najpopularniejszą pieśnią o Opatrzności Bożej była, *Kto się w opiekę odda Panu swemu* (9 zw.). Drukowano ją w OŚH, s. 27, Z. II, s. 101, Z. III, s. 362, Z. IV, s. 302, Z. V, s. 208, Z. VI, s. 208, MJK, s. 123 i KKB, s. 157.

Drugą popularną pieśnią o Opatrzności Boskiej była *Szczęśliwy, kogo Opatrzność Boska* (15 zw.). Zawierały ją OŚH, s. 25, Z. II, s. 104, Z. III, s. 363, Z. IV, s. 303, Z. V, s. 209, Z. VI, s. 209 i MJK, s. 123.

We wszystkich omawianych śpiewnikach była drukowana pieśń *Wszchemocna mego opatrzności Boga* (16 zw.) w OŚH, s. 23, Z. II, s. 102, Z. III, s. 365, Z. IV, s. 305, Z. V, s. 212, Z. VI, s. 212, MJK, s. 124 i KKB, s. 159.

Pieśń *Ach nieskończony litościwy Boże* (24 zw.) była w Z. II, s. 108, Z. III, s. 366, Z. V, s. 210, Z. VI, s. 210 oraz MJK, s. 123. Pomijały ją Z. IV i KKB.

Pozostałe pieśni nie były tak popularne. Były drukowane w jednym lub dwóch śpiewnikach. Były to: *Ach nieskończony Boże w twej szczodrocie* (9 zw.) w Z. II, s. 103, *Chwalcie niebieskie i ziemskie języki* (19 zw.) w Z. II, s. 106, *Niech się ze mną co chce stanie* (26 zw.) w Z. II, s. 110, *Opatrznemu Bogu wszędzie* (2 zw.) w Z. III, s. 398 i Z. IV, s. 322³⁵, *Opatrzność twoja, opatrzny Panie* (7 zw.) w Z. II, s. 105 i Z. III, s. 369³⁶, *Przed Twym tronem stawam Panie* (12 zw.) w Z. II, s. 107, *Wszchemocny Panie, wiekiusty Boże* (6 zw.) w Z. II, s. 316 i Z. III, s. 369.

IX. PIEŚNI ROZMAITE I KATECHIZMOWE

Spśród rozmaitych pieśni znane były: *Będę Cię wielbił, mój Panie* (10 zw.) w OŚH, s. 21, Z. III, s. 371, Z. IV, s. 306, Z. V, s. 214, Z. VI, s. 214 i MJK, s. 124, pieśń katechizmowa *Trójca Bóg Ojciec, Bóg Syn, Bóg Duch Święty* (22 zw.) w OŚH, s. 3, Z. II, s. 226, Z. III, s. 128 i KKB, s. 164, na melodię tej pieśni śpiewano także *Wierzę, że Bóg jest i że sprawiedliwy* (23 zw.) w OŚH, s. 10 i Z. III s. 130. Znane też były pieśni o cnotach teologicznych: o wierze *Ojców naszych Boże stary* (5 zw.) w Z. II, s. 317 i Z. III, s. 372, o nadziei *Wszystka moja nadzieja* (4 zw.) w Z. III, s. 373 i o miłości *Boże kocham Cię* (15 zw.) w OŚH, s. 7, Z. II, s. 139, Z. III, s. 373, Z. IV, s. 307, Z. V, s. 215, Z. VI, s. 215, MJK, s. 124. Tylko raz była wydrukowana pieśń *Czego chcesz od nas Panie* (7 zw.) w Z. III, s. 370. Określono ją jako pieśń o dobroci Boga.

Pieśń o powinnościach chrześcijańskich *We dnie i w nocy Bóg nade mną czuje* (6 zw.) śpiewano na melodię pieśni *Zbliżam się k'tobie*. Również tylko w Z. II, s. 320–321 były drukowane pieśni: *Ojcze nasz: Ojcze modlim się do ciebie* (8 zw.) i *Zdrowaś Marya: Witaj także w pobożności* (4 zw.) oraz o marności świata (s. 326) *Życie nie miłe, a serce troskliwe* (6 zw.).

³⁵ W śpiewnikach pieśń określono jako dziękczynną za dobre żniwa.

³⁶ Z. II zawiera notkę, że pieśń tę należy wykonywać na melodię pieśni eucharystycznej *Twoja cześć chwala*.

X. PIEŚNI ŚLUBNE

Obrzędowi zawarcia sakramentu małżeństwa towarzyszyły śpiewy³⁷. Śpiewniki Z. II, s. 49, Z. III, s. 404, Z. IV, s. 327, Z. V, s. 225, Z. VI, s. 225 zawierały pieśni na te uroczystości. Przed ślubem wykonywano hymn do Ducha Świętego *Veni Creator Spiritus*. W odsyłaczu w śpiewnikach Z. III–VI proponowano też polską pieśń *Oto Boże serc tych dwoje* (3 zw.). Tekst podawały Z. II–VI. W MJK, s. 128 jest tylko odsyłacz, który informuje, że pieśń tę śpiewano na melodię eucharystycznej pieśni *Idzie, idzie Bóg prawdziwy*. Podczas ślubu Z. II, s. 50 proponował 21-zwrotkową pieśń *Tak jak na początku, końca nieznający*. Po ślubie mogła być śpiewana pieśń *Amen! Amen! niech zawoła* (4 zw.) w Z. II, s. 50, Z. III, s. 404 i Z. IV, s. 328. Drugą pieśnią była *Bogu Ojcu i Synowi i równemu Im Duchowi* (2 zw.). Zawierały ją w swoim repertuarze Z. II–VI. Nie miała jednak swojej melodii. Śpiewano ją na melodię pieśni na Boże Narodzenie *Śpiewajmy Panu z weselem*.

XI. PIEŚNI POGRZEBOWE

O wiele bardziej bogaty był repertuar śpiewów pogrzebowych. W śpiewnikach warmińskich rozróżnia się śpiewy za zmarłych na dwie grupy: śpiewy ściśle związane z obrzędem pogrzebowym i pieśni za zmarłych wykonywane w innym czasie (np. w dzień zaduszny) lub poza liturgią. W obrzędzie pogrzebowym wyróżniano 5 grup związanych z kolejnymi etapami pogrzebu: w domu zmarłego, przy eksportacji do kościoła, w kościele, w drodze na cmentarz, nad grobem. W domu zmarłego śpiewano psalm 129 w języku łacińskim *De profundis clamavi ad Te Domine*. Tekst łaciński podawały Z. III, s. 429, Z. IV, s. 339, Z. V, s. 233, Z. VI, s. 233 i melodię MJK, s. 110³⁸. Obok tego był tekst polski Ps 129, lecz w różnych tłumaczeniach.

W Z. II, s. 55 *Z głębi mojego serca głos wydany* i drugie tłumaczenie w tymże zbiorze *Z głębi do Ciebie wołałem Panie* (Z. II, s. 251). Również w KKB były dwie wersje psalmu *Z głębokości wołałem ku Tobie Panie* (s. 107) i *Z głębokości ja wołam* (s. 177). W Z. III, s. 429, Z. IV, s. 339, Z. V, s. 233 i Z. VI, s. 233 polskie tłumaczenie rozpoczynało się od słów *Z głębokości wołałem ku Tobie Panie*. Oprócz tego w śpiewnikach proponowano następujące pieśni przy pogrzebie dorosłego: *Jezu Chryste, Boże w ciele* (5 zw.) w Z. II, s. 59, Z. III, s. 427, Z. IV, s. 337, Z. V, s. 232, Z. VI, s. 232 i MJK, s. 131: *Ty, któryś gorzko na krzyżu umierał* (5 zw.) w Z. II, s. 206, Z. III s. 427, Z. IV, s. 91; *Znika czas życia mego* (7 zw.) w Z. II, s. 53, Z. III, s. 428 i Z. IV, s. 338.

Przy pogrzebie młodzieńca lub panny w Z. III, s. 429 podano pieśń *Obacz tu każdy człowiecze* (7 zw.).

W domu przy pogrzebie małych dzieci obowiązywał inny charakter śpiewów: w Z. II, s. 58 *Łzami się gorzkimi rodzice karmimy* (4 zw.); w Z. III, s. 440, Z. IV,

³⁷ W 1927 r. w Polsce wyszedł nowy rytuał sakramentu małżeństwa. Omawiane przez nas śpiewy dotyczyły obrzędów ujednoczonych dla całej Polski w Rytuale Piotrkowskim z 1631 r. Zob. T. S i n k a, jw., s. 265–266.

³⁸ W MJK psalm 129 występuje jako część mszy pogrzebowej *Boże i Ojcie łaskawy*.

s. 350, Z. V, s. 244, Z. VI, s. 244, KKB, s. 174 i MJK, s. 133 *Jeszcze jest małe dziecko* (6 zw.); w Z. IV, s. 351, Z. V, s. 245, Z. VI, s. 245, KKB, s. 108 i MJK, s. 133 *Rychło ze świata zebrane dziecko* (5 zw.) oraz dwie mniej popularne pieśni *Żegnaj was mili rodzice* (5 zw.) w Z. III, s. 442 i Z. IV, s. 352 oraz *Opuszczam matkę, ojca mego* (5 zw.) w Z. III, s. 441.

Przy eksportacji śpiewano *Exultabunt Domino ossa humiliata*. Śpiew ten z tłumaczeniem polskim był tylko w Z. III, s. 430. Ps 50 *Miserere mei Deus* w języku łacińskim miały Z. III, s. 431, Z. IV, s. 341, Z. V, s. 234, Z. VI, s. 234 i KKB, s. 138. Polskie tłumaczenie *Zmiłuj się nade mną Boże* podawały Z. II, s. 52, Z. III, s. 377, Z. IV, s. 341, Z. V i Z. VI, s. 234. Drugą wersję tegoż psalmu *Boże w miłosierdziu Swojem nieprzebrany* miały Z. II, s. 247 i Z. III, s. 431. W MJK, s. 131 był tylko odsyłacz do gradułu krakowskiego, podobnie jak przy wszystkich innych psalmach pogrzebowych.

W drodze do kościoła śpiewano Ps 112 *Laudate pueri Dominum* lub polskie tłumaczenie *Chwalcie o dziatki najwyższego Pana* Z. II, s. 442, Z. IV, s. 353, Z. V i Z. VI, s. 245; Ps 118 *Beati immaculati in via* z polskim tekstem *Szczęśliwi, których czysta wiedzie droga* w Z. III, s. 444; a podczas eksporty do grobu Ps 148 *Laudate Dominum de coelis — Mieszkańcy nieba wychwalajcie Pana* w Z. III, s. 444, Z. IV, s. 354, Z. V i Z. VI, s. 249.

Przy pogrzebie dzieci w Z. V, s. 247 i Z. VI, s. 247 podany był Ps 23 *Domini est terra et plenitudo ejus* i polski tekst *Pańska jest ziemia i napętnienie jej*.

Łacińskie śpiewy i ich tłumaczenie w języku polskim wykonywane w kościele podczas pogrzebu podawały tylko Z. III, s. 432–435, Z. IV, s. 343–345, Z. V i Z. VI, s. 237–240. Były to: *Subvenite, Sancti Dei, Przybądźcie, święci Boscy, Libera me Domine, Wybaw mię, o Panie od śmierci, In paradysum deducant te Angeli, Do rajy niechaj ci towarzyszą Aniołowie, Ego sum resurrectio, Jam jest zmartwychwstanie*. W tych samych śpiewnikach podany jest też kantyk śpiewany przy wychodzeniu z kościoła *Benedictus Dominus* z polskim przekładem *Błogosławiony Pan Bóg Izraelski*. Nad grobem śpiewano łacińską antyfonę *Salve Regina*³⁹. Jej tekst był w Z. III–VI i MJK. Polskie tłumaczenie *Witaj Królowo! Matko miłosierdzia* podawały Z. II, s. 38, Z. III s. 438, Z. IV, s. 349, Z. V i Z. VI, s. 243 oraz KKB, s.146. Ponadto w śpiewnikach warmińskich drukowano inne pieśni śpiewane nad grobem: *Witaj Królowo nieba i Matko litości* (8 zw.) w Z. II, s. 38, Z. III, s. 438, Z. IV, s. 349, Z. V i Z. VI s. 243 oraz KKB, s. 146. Ponadto w śpiewnikach warmińskich drukowano inne pieśni nad grobem: *Witaj Królowo nieba i Matko litości* (8 zw.) w Z. II, s. 54, Z. III, s. 438, Z. IV, s. 349, Z. V, s. 243, Z. VI, s. 243, MJK, s. 132 i KKB, s. 145; *Zmarły człowiecze z tobą się żegnamy* (4 zw.) w Z. II, s. 55, Z. III, s. 439, Z. IV, s. 350, Z. V, i Z. VI, s. 231 oraz MJK, s. 130; *Śpijże już po twoim boju* (5 zw.) w Z. III, s. 440, Z. V, s. 232, Z. VI, s. 232, KKB, s. 177 i MJK, s. 130.

W dzień zaduszny podczas procesji na cmentarzu śpiewano hymn Dzień on dzień sądu Pańskiego. W procesji było pięć stacji i dlatego hymn był podzielony na 5 części. W Z. II s. 59 była drukowana inna wersja niż pozostałych śpiewnikach

³⁹ Przy pogrzebie dzieci Klatt proponował śpiewać *Ave maris stella*, a z powrotem: Kantyk trzech pacholąt *Benedicite*. Nie podał jednak melodii i tekstów, lecz odesłał do rytuałów rzymskiego i warmińskiego. Zob. MJK, s. 133.

warmińskich. Cały hymn liczył 20 zwrotek podzielonych 5+4+4+4+3. Części przeplatano śpiewem *Dobry Jezu, a nasz Panie! Daj im wieczne spoczywanie*. Nieco inaczej podawały Z. III, s. 288, Z. IV, s. 237, Z. V, s. 227, Z. VI, s. 227 i MJK, s. 129. Była tam krótsza wersja 18 zwrotekowa (3+4+4+3+4). Na koniec śpiewano *Witaj Królowa nieba i Matko litości*.

Spośród pieśni za zmarłych bardzo popularnych w diecezji warmińskiej była pieśń *Przez czyścowe upalenia* (6 zw.). W swoim repertuarze miały ją: OŚH, s. 85⁴⁰, Z. II, s. 281, Z. III, s. 285, Z. IV, s. 235, Z. V i Z. VI, s. 227, KKB, s. 86 oraz MJK, s. 129.

Mniej znane pieśni za zmarłych to: *Jezu w Ogrójcu mdlejący* (11 zw.) drukowana w Z. II, s. 186, Z. III, s. 284, Z. IV, s. 234, Z. V, s. 226, Z. VI, s. 226 i MJK, s. 129; *Ach Ojczy pełen litości* (7 zw.) w Z. II, s. 56, Z. III, s. 287, *Bądź mi litośny, Boże nieskończony* (13 zw.) w Z. II, s. 57⁴¹, *Panie Jezu Tyś Człowiek i Bóg* (4 zw.) w KKB, s. 109, *Moje z wami rozstanie* w KKB, s. 175⁴², *Ściśnionym sercem w ciężkiej żałości* (3 zw.) w Z. II, s. 58 oraz *Więzień w czyścisku zatrzymany* (15 zw.) w Z. III, s. 285 i Z. IV s. 235.

XII. PIEŚNI O RZECZACH OSTATECZNYCH

W Z. III i Z. IV było 15 pieśni o rzeczach ostatecznych: *Zegar bije, wspomnij na ostatnie rzeczy* (23 zw.) w Z. III, s. 405; o śmierci *Ach mój smutku, ma żałości* (23 zw.) w Z. III, s. 413, *Jest zdrada na świecie* (52 zw.) w Z. III, s. 408, *Lecą latami, jakby skrzydłami* (9 zw.) w Z. III, s. 406 i Z. IV, s. 328, *Niech monarchowie miasta swe budują* (8 zw.) w Z. III, s. 407, Z. IV, s. 329, *Widzim, że ludzie pewnego nie mają* (14 zw.) w Z. III, s. 412, Z. IV, s. 330, *Żegnaj cię mój świecie wesoty* (11 zw.) w Z. III, s. 415, Z. IV, s. 331; O sędzie ostatecznym *Nie próżność Boga grzesznika znieważał* (10 zw.) w Z. III, s. 419, Z. IV, s. 332, *Posłuchajcie proszę pilnie* (22 zw.) w Z. III, s. 420, *Raczej posłuchać tej sprawy* (25 zw.) w Z. III, s. 420; O Niebie *O pożądane niebieskie pokoje* (11 zw.) w Z. III, s. 421, Z. IV, s. 334; O piekle *Słuchaj grzeszniku, nakłoń ucha twego* (11 zw.) w Z. III, s. 422, Z. IV, s. 335; O wieczności *Brzmi w sercu trwoga, myślę i truchleję* (11 zw.) w Z. III, s. 424, Z. IV, s. 336, *O przepaścista, długa wieczności* (16 zw.) w Z. III, s. 425. Ponadto omawiając katalog pieśni o rzeczach ostatecznych należy dodać ze Z. II, s. 325 *Lecą latami, jakby skrzydłami* (8 zw.), *Niech monarchowie miasta swe budują* (8 zw.)⁴³ oraz Spór diabła z Aniołem o duszę grzesznika *Jużeś zginiony, już potępiony* (18 zw.) Z. II, s. 323. Jedyłą pieśnią mówiącą o wieczności w KKB jest *Co bardziej serce przeraża* (s. 194)⁴⁴.

⁴⁰ W OŚH określono ją jako *Pieśń do N.M. Panny za Dusze w Czyścisku będące*. Poza tym jednym wyjątkiem w OŚH nie ma śpiewów i pieśni za zmarłych.

⁴¹ Według wskazówki w Z. II pieśń tę śpiewano na melodię pieśni katechizmowej *Trójca Bóg Ojciec, Bóg Syn, Bóg Duch Święty*.

⁴² Nie można ustalić ilości zwrotek i ich treści z braku kartki w znanym nam egzemplarzu KKB.

⁴³ Obydwie pieśni były również w Z. III i Z. IV, o czym była już wyżej mowa.

⁴⁴ W KKB brakuje kartki i nie można ustalić całego tekstu tej pieśni.

Bogaty repertuar pieśni o rzeczach ostatecznych nie nadawał się do liturgii. Dlatego łatwo zrozumieć, czemu pieśni te były tylko w śpiewnikach XIX-wiecznych, a zaniechano ich druku w późniejszych zbiorach.

ZAKOŃCZENIE

Na Warmii przełomu XIX i XX wieku znano 64 pieśni ku czci Najświętszej Maryi Panny. Bogaty repertuar ulegał różnym zmianom. Tylko 4 pieśni były drukowane we wszystkich śpiewnikach: *O Gospodzie uwielbiona*, *Przez czyścowe upalenia*, *Serdeczna Matko* i *Witaj święta i poczęta*. Ponadto do najbardziej popularnych należały: *Witaj Pani my poddani*, *Witaj nieba i nad feba*, *Bądź Królowa pozdrowiona*, *O Marya*, *Matko Boga* i pieśń o Koronce NMP *Kto chce Pannie Maryi służyć*. Na ulubioną melodię pieśni *Anioł Gabryel w poselstwie przychodzi* Warmiacy wykonywali jeszcze inne pieśni. Podobnie rozpowszechnioną pieśń *Matko niebieskiego Pana* śpiewano na dwie melodie.

Największą popularnością cieszył się kult św. Anioła Stróża, co miało odzwierciedlenie w trzech pieśniach. Kult św. Archaniołów Gabriela, Michała i Rafała był raczej związany tylko z liturgią. Żadna z pieśni o aniołach nie była powszechnie popularna w diecezji tak, by podawały ją wszystkie śpiewniki. Charakterystyczne jest, że Z. III posiadał wszystkie znane w śpiewnikach warmińskich pieśni o św. Aniołach.

Bogaty warmińskich repertuar zawierał 39 pieśni o świętych. Znano pieśni o świętych Kościoła powszechnego, jak o lokalnych patronach, np. o św. Janie Chrzcicielu czy Apostołach. Poprzez 6 pieśni zaznaczył się wzrost kultu św. Józefa. Rozwijał się też kult św. Katarzyny i św. Barbary. Zmienna ilość zwrotek w tych samych pieśniach o świętych wielokrotnie była wynikiem „odpolityczniania” polskich pieśni. Wszystkie teksty mówiące o Polsce i inne elementy patriotyczne były wymazywane.

Dużą część repertuaru w śpiewnikach warmińskich stanowiły pieśni rozmaite i przygodne bezpośrednio związane z ludzką egzystencją. Tematyka tych pieśni była bardzo szeroka. Stąd nie zawsze te same pieśni były jednakowo grupowane w kolejnych drukach. Duże rozbieżności w działach pieśni przygodnych i rozmaitych wskazują, że różnorodność pieśni sprawiała kłopot także redaktorom śpiewników. Ogólnie można wyodrębnić następujące grupy pieśni: pokutne i suplikacje (18), pieśni o dobre urodzaje (7), pieśni w każdym utrapieniu (5), pieśni na poszczególne pory dnia i pieśni związane z pracą na roli (10), pieśni o Opatrzności Bożej (11), pieśni katechizmowe (11), śpiewy związane z obrzędami jak ślub (6) i pogrzeb (43) oraz o rzeczach ostatecznych (15).

Bogata ilość śpiewów pogrzebowych w dużej mierze była wynikiem wielu różnych tłumaczeń psalmów i śpiewów z języka łacińskiego.

**AUS DEM 19. UND 20. JAHRHUNDERT STAMMENDE
UND IN DEN POLNISCHEN KATOLISCHEN GESANGBÜCHERN
GEDRUCKTE GESÄNGE ZUR BEREHRUNG DER HEILIGEN UND LIEDER
FÜR VERSCHIEDENE ANLÄSSE FÜR DAS BISTUM ERMELAND**

ZUSAMMENFASSUNG

Die ermländischen Gesangbücher enthalten insgesamt 64 Marienlieder. Die große Mannigfaltigkeit dieser Lieder läßt uns annehmen, daß noch andere Marienlieder gesungen wurden. Nur vier Lieder wiederholen sich in allen Gesangbüchern: *O Gospodzie uwielbiona*, *Przez czyścowe upalenia*, *Serdeczna Matko* und *Witaj święta i poczęta*. Bekannt war auch das Lied *Boga Rodzica, Dziewica*.

In den ermländischen Gesangbüchern gab es nur acht Engellieder. Die Zahl der Heiligenlieder war dagegen viel größer. Das Repertoire umfaßte 39 Lieder dieser Art.

Einen großen Teil der hier behandelten Gesangbücher bildeten Lieder für verschiedene Anlässe. Im allgemeinen lassen sich folgende Liedergruppen unterscheiden: Bußlieder, Supplikationen, Lieder in jeder Sorge, Lieder für die einzelnen Tageszeiten, Lieder bei Feldarbeiten, Lieder zur göttlichen Vorsehung, Katechismuslieder, Trauungs- und Begrabnislieder.

DZIAŁALNOŚĆ SIÓSTR ŚW. KATARZYNY DZIEWICY I MĘCZENNICZY W KRYNICY MORSKIEJ W LATACH 1920–2000

Treść: — I. Rys historyczny. — II. Zaproszenie Sióstr św. Katarzyny do Krynicy Morskiej. — III. Wille „Katarzyna” i „Meta”. — IV. Kościół pw. Matki Bożej „Gwiazdy Morza”. — V. II wojna światowa. — VI. Przynależność administracyjna po zakończeniu wojny. — VII. Praca duszpasterska po 1945 r. — VIII. Powojenne dzieje domów sióstr katarzynek. — IX. Odzyskanie upaństwowionych budynków drogą rewindykacji. — X. Siostry św. Katarzyny ponownie w Krynicy Morskiej. — XI. Poświęcenie odremontowanych budynków i nowej kaplicy. — Zakończenie. — Zusammenfassung.

I. RYS HISTORYCZNY

Krynica Morska, nazywana dawniej: Kahlenberg, Kahlberg, Łysa Góra, Łysica, została założona w 1424 r. przez komtura elbląskiego Henryka Holda¹. Wzięła swój początek od przydrożnej karczmy, należącej do Mikołaja Wildenberga, położonej przy dawnym szlaku handlowym, wiodącym przez Mierzeję Wiślaną z Gdańska do Królewca. Z biegiem lat, obok karczmy powstała osada rybacka. W 1465 r. miał tam też istnieć kościół Trójcy Świętej, który spłonął przy końcu XVII wieku². Miejscowość ta była w ciągu wieków słabo zaludniona. W 1660 r. odnotowano w niej zaledwie siedem zagród rybackich, a w 1814 tylko cztery³. Prawdopodobnie z tego powodu nie wybudowano nowego kościoła. W późniejszym czasie, przez Mierzeję Wiślaną prowadziła również droga pocztowa z Berlina do Królewca, przy której pod koniec XVIII wieku powstała w Krynicy Morskiej stacja poczty królewskiej⁴. Po klęsce Krzyżaków, w czasie wojny trzynastoletniej (1454–1466), Mierzeja Wiślana została przekazana miastu Gdańsk⁵.

Teren Krynicy Morskiej, podobnie jak całej Mierzei Wiślanej, od stuleci porośnięty był gęstym lasem liściastym i sosnowym. W XVII wieku rozpoczęto intensywne, rabunkowe wyrąbywanie drzew, zwłaszcza liściastych (dębów, buków

¹ E.G. Kerstan, *Die Geschichte des Landkreises Elbing*, Elbing 1925, s. 235–236 oraz A. Grunau, *Dampfschiffe erschließen Kahlberg*, *Elbinger Hefte*, Essen 1951, s. 24.

² *Rocznik Diecezji Warmińskiej*, Olsztyn 1985, s. 170 oraz J. Wiśniewski, *Kościół i kaplica na terenie byłej diecezji pomezkańskiej (1243–1821)*, Elbląg 1999, s. 210.

³ E.G. Kerstan, jw., s. 236 oraz D. Barton, *Dzieje kąpieliska i kurortu w Krynicy Morskiej*, Sztutowo 1998, s. 56.

⁴ E.G. Kerstan, jw., s. 236; A. Grunau, jw., s. 25.

⁵ E.G. Kerstan, jw., s. 235–236.

i innych). Sytuacja ta stała się bardzo niebezpieczna dla tamtejszej ludności, gdyż silne wiatry nanosiły na opustoszałe miejsca dużo piachu, tworząc nowe wydmy, a burze piaskowe zasypywały niekiedy całe wsie i osady. Na początku XIX wieku, Magistrat Gdański rozpoczął prace przy ponownym zalesianiu nagich wydym na Mierzei, także w Łysej Górze⁶, czyli Krynicy Morskiej.

Od 1840 r., Krynica Morska zaczęta rozwijać się jako kurort i miejsce wczasowe. Przyczyniło się do tego pięciu zamożnych kupców elbląskich, którzy utworzyli spółkę, mającą na celu rozwój żeglugi po Zalewie Wiślanym, a w szczególności regularną obsługę linii Elbląg – Królewiec. Od 1 lipca 1841 r., parowiec kołowy „Jaskółka” rozpoczął też regularne kursy z Elbląga do Krynicy Morskiej. Rok później na wody Zalewu wypłynął „Sokół”. W 1843 r. powstał w Krynicy pierwszy dom wypoczynkowy „Belvedere”, który został otwarty 1 lipca tegoż roku⁷. Odtąd Krynica stała się miejscem wczasowym i kąpieliskowym. Wkrótce powstały nowe wille i domy wczasowe. W sezonie letnim 1843 r. odwiedziło Krynice 356 gości, a w 1857 r. już 814. Ich stan liczebny wzrastał z roku na rok⁸. Rosła też stopniowo liczba stałych mieszkańców tej małej miejscowości. Dnia 18 listopada 1871 r. został podpisany w Sądzie Elbląskim Akt notarialny, na mocy którego powstała „Spółka Akcyjna Kąpielisko Morskie w Łysej Górze”. W 1876 r., spółka ta wykupiła od miasta Gdańska 218 morgów ziemi i rozbudowała plażę. Nabyła też i wyremontowała dom wypoczynkowy „Belvedere” oraz hotel „Fürst Blücher”, wybudowała nowe pensjonaty⁹. W 1895 r. w Krynicy została wzniesiona latarnia morska.

Dalszy rozwój tej uroczej miejscowości nastąpił w 1905 r. Wybudowano wówczas duże molo, zaprowadzono światło elektryczne i wodociągi. W 1908 r. zaczęły się regularne kursy wycieczkowe między Krynicy Morską a Tolkmickiem¹⁰.

W 1920 r., Krynica Morska, pod względem administracyjnym, została ponownie włączona do Elbląga¹¹. Od tego też czasu rozpoczęto przekształcanie Krynicy Morskiej w kurort dostępny nie tylko dla zamożnych, ale także dla ludzi biedniejszych. Stało się to zgodnie z życzeniem pani Elisabeth Ziese, która swoje *rodzinne akcje i kapitały zaangażowane w kąpielisku morskim*, przekazała Elblągowi¹².

II. ZAPROSZENIE SIÓSTR KATARZYNEK DO KRYNICY MORSKIEJ

W tym samym czasie, kiedy kurort w Krynicy Morskiej stał się bardziej dostępny dla ludzi mniej zamożnych, do Sióstr św. Katarzyny, do Elbląga, coraz częściej zaczęły napływać prośby o zajęcie się ambulatoryjnym pielęgowaniem

⁶ A. Grunau, jw., s. 26; E.G. Kerstan, jw., s. 236.

⁷ E.G. Kerstan, jw., s. 237; A. Grunau, jw., s. 25; D. Barton, jw., s. 13–18.

⁸ A. Grunau, jw., s. 37.

⁹ Tamże, s. 50–52; D. Barton, jw., s. 58–59.

¹⁰ D. Barton, jw., s. 60.

¹¹ E.G. Kerstan, jw., s. 236.

¹² D. Barton, jw., s. 60–61.

chorych w Krynicy. Również pensjonariusze z Domu Starców św. Józefa w Elblągu prosili o pomoc w umożliwieniu im kuracji lub wczasów w Krynicy Morskiej¹³.

Siostry zwlekały z podjęciem pracy w teje miejscowości z powodu braku w niej kościoła katolickiego czy choćby kaplicy. Wiadomo, że niedzielne Msze św. w sezonie letnim, dla katolików oraz nabożeństwa protestanckie dla kuracjuszy i wczasowiczów, były odprawiane w sali tanecznej hotelu „Belvedere”. Katolicy stale mieszkający w Krynicy, których było bardzo mało, należeli do parafii Tolkmicko¹⁴.

III. WILLE „MARTA” („KATARZYNA”) I „META”

Wiosną 1920 r., nadarzyła się możliwość realizacji zadania proponowanego Siostrm św. Katarzyny. Pewne małżeństwo z Elbląga, nie mające spadkobiercy, po utracie jedyne go syna w czasie I wojny światowej, postanowiło sprzedać swoją willę w Krynicy Morskiej siostrm katarzynek. Sprawą tą zajęła się ówczesna przełożona Domu Starców i Szpitala św. Józefa w Elblągu — S. Arkadia Schmalenbach, późniejsza przełożona generalna. Nie miała ona pieniędzy na kupno tegoż domu, a Zarząd Generalny w Braniewie też nie mógł jej wówczas udzielić pomocy finansowej. S. Arkadia zwróciła się więc w tej sprawie do Biskupa Warmińskiego, Augustyna Bludaua, prosząc go o zezwolenie i pomoc w kupnie domu w Krynicy Morskiej. Przedstawiając cel, wskazała przede wszystkim możliwość pozytywnego rozwiązania sprawy niedzielnych Mszy świętych dla kuracjuszy i wczasowiczów. Ksiądz biskup niezmiernie się ucieszył z tej decyzji i ofiarował S. Arkadii wszystkie pieniądze, jakie już posiadał na budowę kaplicy katolickiej w Krynicy Morskiej, tj. 50 tys. marek. Znaleźli się też inni jeszcze dobroczyńcy Zgromadzenia, którzy pomogli siostrm w kupnie domu (willi „Marta”) i spłaceniu długu, gdyż koszt domu wynosił 160 tys. marek¹⁵.

Dnia 9 marca 1920 r. został spisany w notariacie w Elblągu Akt kupna willi „Marta” w Krynicy Morskiej (Kahlberg). Zgromadzenie reprezentowała wówczas Przełożona Generalna S. Waleria Fürski. Urzędowe przekazanie domu odbyło się 1 kwietnia 1920 r., natomiast na Wielkanoc tegoż roku świętowano już oficjalne otwarcie domu. Wówczas też został on oddany pod opieki św. Katarzynie, patronce Zgromadzenia. W związku z tym zmieniono nazwę willi „Marta” na willa „Katarzyna”¹⁶.

Głównym zadaniem sióstr katarzynek w Krynicy Morskiej, oprócz opieki nad kuracjuszami i wczasowiczami oraz ambulatoryjnym pielęgowaniem chorych w okresie sezonu letniego, stała się przede wszystkim troska o sprawy duszpasterskie ludzi, przybywających do tej miejscowości.

¹³ Archiwum Prowincjalne Sióstr św. Katarzyny w Braniewie (APSK), ZG-D-6, Kronika Domu Zakonnego w Elblągu, s. 6 oraz E. Brachvogel, Die hl. Messe im Dünenwald von Kahlberg, *Ermündisches Kirchenblatt*, 20 sierpnia 1939, s. 455.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ E. Brachvogel, jw., s. 456 oraz APSK, *Biuletyn informacyjny Zgromadzenia St. Katharina-Gruss* 29 (1936), s. 11–12, a także Kronika Domu Zakonnego w Elblągu, s. 6.

¹⁶ Tamże oraz Archiwum Generalne Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny (AGKath) Hausbuch des Jungfrauen Convents zu Braunsberg. Anno 1615, s. 272, a także Akt notarialny kupna willi „Marta”.

Siostry od samego początku urządziły w willi „Katarzyna” kaplicę, w której przechowywano Najświętszy Sakrament, a księża emeryci lub księża przebywający na kuracji czy urlopie, odprawiali w niej Msze święte¹⁷.

Liczba kuracjuszy i wczasowiczów w sezonie letnim stale wzrastała. Coraz częściej brakowało miejsc na przyjęcie wszystkich, którzy się zgłaszali. Zaistniała też potrzeba urządzenia domu urlopowego dla sióstr potrzebujących odpoczynku. W związku z tym w 1927 r. Zgromadzenie zdecydowało się dokupić sąsiednią willę „Metę” wraz z należącą do niej działką ziemi. Akt notarialny został sporządzony 15 września 1927 r. Zgromadzenie reprezentowała wówczas Przełożona Generalna S. Winefrieda Hermann. Po dostosowaniu tejże willi do potrzeb domu kuracyjno-wypoczynkowego, obie wille posiadały łącznie 40 miejsc. Czynne były od wiosny do jesieni. Podlegały pod Dom Zakonny w Elblągu przy ul. Zamkowej. Każdego roku na zakończenie sezonu, odbywały się tu rekolekcje dla kapłanów i sióstr zakonnych¹⁸.

W 1934 r. liczba osób przebywających na kuracji i wczasach w Krynicy Morskiej wynosiła 8500, a w 1937 r. około 9 tysięcy¹⁹. Wśród nich było wielu katolików. Kaplica w willi „Katarzyna” okazała się za mała, aby pomieścić wszystkich pragnących uczestniczyć w niedzielnej Mszy św., pomimo że odprawiano kilka Mszy św. Również w dni powszednie wiele osób pragnęło uczestniczyć we Mszy św., a także w ciągu dnia pozdrowić Pana Jezusa ukrytego w Najświętszym Sakramencie²⁰.

Wzrosło też zapotrzebowanie na urządzenie większej jadalni dla kuracjuszy i wczasowiczów przybywających do domów wypoczynkowo-kuracyjnych sióstr katarzynek.

IV. KOŚCIÓŁ PW. MATKI BOŻEJ „GWIAZDY MORZA”

W 1937 r. podjęto decyzję o wzniesieniu nowej, większej kaplicy (kościół) obok willi „Meta”, na gruncie należącym do Zgromadzenia. Postanowiono też wybudować pomiędzy obydwiema willami jadalnię, łącząca je w jedną całość. Pod koniec 1937 r. przygotowano wstępny plan budowy nowej kaplicy i jadalni. Dnia 5 marca 1938 r. plan budowy został zatwierdzony przez Kurię Biskupią we Fromborku, natomiast 15 marca tegoż roku przez Starostę Powiatowego w Elblągu²¹.

Dzięki pomocy finansowej Biskupa Warmińskiego Maksymiliana Kallera oraz organizacji „Diasporawerk”, wspierającej budowę kościołów katolickich na tere-

¹⁷ E. Brachvogel, jw., s. 456 oraz Kronika Domu Zakonnego w Elblągu, s. 6.

¹⁸ APSK, Akt notarialny kupna willi „Meta” oraz Katholische Caritas und katholisches Vereinswesen in der Diözese Ermland, Braunsberg 1931, s. 37.

¹⁹ D. Barton, jw., s. 61.

²⁰ Por. Kahlbergs neue Kapelle, *Ermländisches Kirchenblatt*, 8: 1939, nr 23, 4 czerwca 1939, s. 327 oraz *St. Katharina-Gruss* 29 (1936), s. 13.

²¹ APSK, Kronika Domu Zakonnego w Elblągu, s. 22 oraz Archiwum Prowincjalne Sióstr św. Katarzyny w Münster (APKathM) 8-36J — Plan budowy kościoła i jadalni w Krynicy Morskiej (Kahlberg) zatwierdzony dnia 15 marca 1938 r. przez Starostę Powiatowego w Elblągu oraz zezwolenie na budowę.

nach protestanckich, do których należała wówczas również Krynica Morska, a także dzięki ofiarności sióstr katarzynek, nowa kaplica (kościółek) została szybko i sprawnie zbudowana²². Równocześnie Zgromadzenie wybudowało też nową jadalnię.

Dnia 23 maja 1939 r. odbyła się uroczystość poświęcenia nowego kościoła (kaplicy) pod wezwaniem Matki Bożej „Gwiazdy Morza”.

O przebiegu tej uroczystości informuje „Ermländisches Kirchenblatt” z 4 czerwca 1939 r. W czasopiśmie tym, w artykule zatytułowanym *Kahlbergs neue Kapelle* podano m.in., że dnia 23 maja 1939 r., o godz. 8.00 rano, Biskup Warmiński Maksymilian Kaller wraz z towarzyszącymi mu osobami, popłynął do Krynicy Morskiej (Kahlberg) przez wzburzone fale Zalewu Wiślanego. Na przystani w Krynicy powitały go licznie zgromadzone Siostry św. Katarzyny i w uroczystej procesji towarzyszyły mu w drodze do nowego Domu Bożego.

Po poświęceniu kościółka, ks. biskup odprawił uroczystą Mszę św. pontyfikalną. W homilii wyraził wdzięczność wszystkim, którzy w jakikolwiek sposób uczestniczyli w powstaniu tego dzieła: przede wszystkim organizacji „Diasporawerk”, Zgromadzeniu Sióstr św. Katarzyny, ich dyrektorowi duchownemu, architektowi, kierownikowi budowy i innym. Tylko siebie — jak napisał autor artykułu „Kahlbergs neue Kapelle”, najgorliwszego pomocnika w tej budowie — zapomniał wymienić. Następnie ks. biskup mówił o duchowym znaczeniu tej świątyni, poświęconej Matce Bożej „Gwieździe Morza”. Podkreślił, że tu, pod wrażeniem gwałtownego szumu morza i cichego szelestu drzew, może niejeden człowiek uświadomić sobie wielkość Stwórcy i spostrzeże ten mały biały kościółek, ukryty wśród zieleni lasu, a po wejściu do niego, usłyszy głos Boży mówiący o wspianłości i szczęściu płynącym z wiary²³.

W południe, gdy wszyscy jeszcze raz zgromadzili się na wspólnym posiłku, dyrektor duchowny Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny w Braniewie, ks. Otto Schlüsener, w imieniu Zgromadzenia wziął w opiekę tę kaplicę i zobowiązał się troszczyć o jej stan materialny, a także o życie duchowe przebywających tu wczasowiczów i kuracjuszy²⁴. Mała kaplica w willi „Katarzyna” stała się odtąd prywatną kaplicą sióstr.

Podróż powrotna ks. biskupa do Fromborka odbyła się już po spokojnych wodach Zalewu Wiślanego i podczas wspianego widoku zachodzącego słońca. Wydawało się, jakoby Matka Boża, w całej swej krasie, zesłała z nieba i przed nadejściem nocy jeszcze raz pobłogosławiła ten nowy Dom Boży, poświęcony ku jej czci — położony między wodami Bałtyku i Zalewu Wiślanego²⁵.

²² Kahlbergs neue Kapelle, jw., s. 327 oraz M. J ó z e f c z y k, Elbląg i okolice 1937–1956, Elbląg 1998, s. 215.

²³ Kahlbergs neue Kapelle, jw., s. 327.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

V. II WOJNA ŚWIATOWA

W niedługim czasie radość tej wspaniałej uroczystości i możliwość korzystania z tego pięknego kościółka, przesłoniły informacje o rozpoczęciu II wojny światowej. Sierpniowi goście dowiedzieli się o tym z prasy. Liczba kuracjuszy i wczasowiczów w 1939 r. przekroczyła 12.000. Z powodu wojny, sezon letni 1939 r. został skrócony²⁶. Krynica czasowo opustoszała.

W latach następnych, domy wczasowe i kuracyjne w Krynicy Morskiej przeznaczone były, w razie potrzeby, na cele wojenne. Np. w latach 1943–1944 willa „Katarzyna” stała się domem wypoczynkowym dla pielęgniarek świeckich Niemieckiego Czerwonego Krzyża, zatrudnionych w szpitalach polowych, natomiast willa „Meta” — dla dzieci pozbawionych opieki²⁷.

Na początku 1945 r. mieszkańcy Krynicy musieli opuścić swoją ojczyznę i swoje domy z powodu ewakuacji, zarządzanej przez niemieckie władze wojskowe. Krynica zapełniła się wówczas wojskiem, przygotowującym się do obrony Mierzei Wiślanej, a także dziesiątkami tysięcy uciekinierów z Prus Wschodnich, gdzie toczyły się walki. W czasie ucieczki przez zamrznięty Zalew Wiślany, wielu z nich zginęło, w wodach Bałtyku i Zalewu, na skutek zarywania się lodu i zatonięcia wielu ludzi oraz pojazdów konnych, a nawet statków. Była to największa tragedia związana z dziejami tejże miejscowości i jej okolic²⁸.

VI. PRZYNALEŻNOŚĆ ADMINISTRACYJNA PO ZAKOŃCZENIU WOJNY

Pod koniec 1945 r., gdy wojsko rosyjskie wycofało się z Krynicy Morskiej, zaczęli przybywać do niej nowi mieszkańcy, między innymi z Wileńszczyzny i Lubelszczyzny. Powróciła też część poprzednich mieszkańców (Niemców), którzy w niedługim czasie zostali wysiedleni na Zachód²⁹.

Po zakończeniu wojny, Krynica Morska, zarówno pod względem administracyjnym jak i duszpasterskim, należała do Tolkmicka. Przez kilka lat podlegała Gminnej Radzie Narodowej w Tolkmicku, jako osada rybacka zwana Łysicą. W 1954 r. powstała tu Gromadzka Rada Narodowa, natomiast w 1958 r. Łysica uzyskała status osiedla i zmieniła nazwę z Łysicy na Krynica Morska. W 1961 r. liczba stałych mieszkańców Krynicy Morskiej wynosiła 684, a wczasowiczów i kuracjuszy w sezonie letnim było już około 11.000³⁰.

Na mocy rozporządzenia Rady Ministrów z dnia 22 grudnia 1990 r., została utworzona samodzielna gmina Krynica Morska, natomiast dnia 2 kwietnia 1991 r., Krynica Morska otrzymała prawa miejskie. Jest to najmniejsze miasto w Polsce, liczące zalewie około 1 200 mieszkańców stałych. W sezonie letnim odwiedza ją ponad 50 000 wczasowiczów i kuracjuszy.

²⁶ Relacje Sióstr św. Katarzyny — naocznych świadków oraz D. Barton, jw., s. 61.

²⁷ APSK, ZG-A-b/2/-3, Kopia pisma Zarządu Generalnego Zgromadzenia do Kurii Biskupiej we Fromborku z dnia 26 lipca 1944 r.

²⁸ Relacje sióstr, naocznych świadków oraz M. Józefczyk, jw., s. 216–217.

²⁹ M. Józefczyk, jw., s. 217; D. Barton, jw., s. 61.

³⁰ Tamże, s. 61–62.

VII. PRACA DUSZPASTERSKA PO 1945 ROKU

Nowi mieszkańcy Krynicy Morskiej byli niemal w całości wyznania katolickiego. Pracę duszpasterską w tejsze miejscowości, po zakończeniu wojny, zorganizował wikariusz parafii Tolkmicko, ks. Franciszek Bieniasz, bernardyn. On to poświęcił na nowo, odremontowany po wojnie kościół i obrał za patronkę św. Katarzynę³¹.

Ze względu na dużą odległość drogą lądową z Tolkmicka do Krynicy (około 90 km), Msze św., poza sezonem, nie były odprawiane systematycznie. Starano się jednak sprawować je przynajmniej co drugą niedzielę. Przez wiele lat, kaplicę tę obsługiwał w sezonie letnim ks. Nikander Mrozek z Krakowa³².

W 1957 r. kościółek filialny w Krynicy Morskiej przejęli ojcowie kapucyni z prowincji warszawskiej, pracujący formalnie jako wikariusze parafii Tolkmicko, faktycznie jednak byli samodzielni i mieszkali już na miejscu w Krynicy — zimą — w willi „Rybak”, a latem w pokojach urządzonych pod kościołem³³.

W 1963 r. dekretem Prymasa Polski, ks. Stefana kardynała Wyszyńskiego, kościółek Matki Bożej „Gwiazdy Morza” w Krynicy Morskiej został połączony z domem zakonnym ojców kapucynów, a w 1971 r. wraz z przyległym terenem, będącym własnością Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny, został zapisany na własność prowincji warszawskiej ojców kapucynów³⁴.

Dnia 15 sierpnia 1974 r., ordynariusz warmiński, bp Józef Drzazga, erygował w Krynicy Morskiej samodzielną parafię pod wezwaniem św. Piotra i św. Franciszka z Asyżu³⁵. W latach 1975–1977, ojcowie kapucyni wybudowali za kościołem piętrowy murowany klasztor, w którym mieszkają do chwili obecnej. Klasztor ten jest równocześnie domem wypoczynkowym prowincji warszawskiej ojców kapucynów³⁶.

VIII. POWOJENNE DZIEJE DOMÓW SIÓSTR KATARZYNEK

Wille „Katarzyna” i „Meta” w Krynicy Morskiej, będące własnością Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny, bezpośrednio po wojnie nie były zamieszkałe przez siostry. Jednakże wkrótce po powstaniu prowincji polskiej, Zgromadzenie objęło je w posiadanie jako swoją własność, składając dnia 27 czerwca 1949 r. wniosek wymagany przez Starostwo Powiatowe w Elblągu. Ponadto 20 listopada 1950 r., ówczesna przełożona prowincjalna, S.M. Hermiana — Michalina Kisiel, zwróciła się do Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Elblągu z pisemną prośbą o wyłączenie ze sprzedaży nieruchomości nierolnych obu naszych willi w Krynicy Morskiej, motywując tym, że Zgromadzenie je użytkuje i zamierza przystąpić do

³¹ M. J ó z e f c z y k, jw., s. 217.

³² Tamże, s. 217–218.

³³ Tamże, s. 218 oraz Katalog Polskich Prowincji Ojców Kapucynów, Rzym – Warszawa, 1979, s. 118.

³⁴ Katalog Polskich Prowincji Ojców Kapucynów, jw., s. 118.

³⁵ Tamże oraz WWD 29: 1974, nr 6, s. 266–267.

³⁶ Katalog Polskich Prowincji Ojców Kapucynów, jw., s. 118.

remontu³⁷. Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Elblągu nie udzieliło na to żadnej odpowiedzi.

W 1951 r., na początku sezonu budowlanego, kiedy siostram z wielkim trudem udało się nabyć materiały budowlane i rozpocząć roboty remontowe, obie wille zostały upaństwowione i przejęte przez Spółdzielnię Wczasów Letnich³⁸.

Dnia 28 maja 1958 r., ówczesna przełożona prowincjalna S.M. Hermana Kisiel, zgodnie z nową ustawą dotyczącą spraw własnościowych zwróciła się z prośbą do Ministerstwa Gospodarki Komunalnej w Warszawie o zwrot obu willi w Krynicy Morskiej³⁹. W odpowiedzi na tę prośbę, Ministerstwo Gospodarki Komunalnej wyjaśniło, że do pozytywnego załatwienia tej sprawy brakuje podstaw prawnych, gdyż polskie związki religijne, do których należą także Zgromadzenia zakonne, nie są osobami prawnymi prawa publicznego i nie mogą przejmować opuszczonego majątku po niemieckich osobach prawnych⁴⁰. Starania Zgromadzenia o odzyskanie odebranej mu własności, pozostały więc bezskuteczne.

Obie wille: „Katarzyna”, zwana „Morskim Okiem” i „Meta” wraz z łącznikiem, zwana „Koralem”, przez wiele lat były w posiadaniu Funduszu Wczasów Pracowniczych. Część łącząca obie wille, w której niegdyś była jadalnia, została rozbudowana przez FWP i urządzono w niej salę taneczną oraz lokal nocny ze sprzedażą alkoholu. Lokal ten nie cieszył się dobrą opinią, ale był bardzo „sławny” i oblegany przez niewybrednych wczasowiczów i turystów. W sezonie letnim, każdego wieczora, odbywały się w nim zabawy taneczne. Zimą, głównie w soboty, połączone były również z nadmiernym piciem alkoholu, także przez małoletnich⁴¹. Funkcjonowanie tego lokalu było więc bardzo uciążliwe i szkodliwe dla duszpastwa parafialnego, przede wszystkim ze względu na jego bliskie sąsiedztwo z kościołem. Było też niezgodne z ustawą zakazującą sprzedaży alkoholu w odległości mniejszej niż sto metrów od Domu Bożego.

IX. ODZYSKANIE UPAŃSTWOWIONYCH BUDYNKÓW DROGĄ REWINDYKACJI

Po upadku komunizmu i zmianie ustroju w PRL, wielkie znaczenie dla Zgromadzeń Zakonnych w Polsce miała ustawa z dnia 17 maja 1989 r., o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 29, poz. 154), która umożliwiała instytucjom kościelnym wszczęcie postępowania, regulującego przywracanie nieruchomości zabranych w czasach rządów komunistycznych.

Zarząd Prowincjalny Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny w Braniewie, reprezentowany wówczas przez przełożoną prowincjalną S.M. Walerię-Marię Kilian, korzystając z tego uprawnienia, postanowił zwrócić się do Komisji Majątkowej

³⁷ APSK, PP-f-1, Akta Domu Zakonnego w Krynicy Morskiej.

³⁸ Tamże.

³⁹ APSK, PP-f-1 (Kopia pisma przełożonej prowincjalnej S.M. Hermany Kisiel do Ministerstwa Gospodarki Komunalnej w Warszawie).

⁴⁰ APSK, PP-f-1 (Odpowiedź Ministerstwa Gospodarki Komunalnej w Warszawie).

⁴¹ Por. wypowiedzi pracowników „Korala” umieszczone w artykule Piotra Samborskiego, Krynicki Koral w rękach sióstr zakonnych, *Gazeta Gdańska*, 17–18.06.1992, s. 3.

w Warszawie, o zwrot swojej własności w Krynicy Morskiej. W sprawie tej Zgromadzenie otrzymało wielkie poparcie nie tylko władz kościelnych, ale także wojewody elbląskiego oraz władz miejskich w Krynicy Morskiej. Dziekan braniewski, ks. prałat Tadeusz Brandys, zaofiarował swoją pomoc w załatwianiu wszelkich formalności u władz państwowych, natomiast siostra M. Marietta Olczyk, na polecenie przełożonej prowincjalnej S.M. Walerii Kilian, przygotowała potrzebne dokumenty.

Wnioskiem z dnia 11 lutego 1991 r., Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny (Prowincja Polska) w Braniewie, zwróciło się do Komisji Majątkowej w Warszawie, o przekazanie na własność nieruchomości położonej w Krynicy Morskiej, przy ul. Robotników 13–15⁴².

Komisja Majątkowa w Warszawie, działająca na podstawie ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 29, poz. 154 z późniejszymi zmianami) orzekła, iż z dniem 21 listopada 1991 r. przekazuje się na własność Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny — Prowincja w Braniewie, nieruchomość zabudowaną, położoną w Krynicy Morskiej przy ul. Robotników 15, oznaczoną jako działka ewidencyjna Nr 676/3, o powierzchni 0,18.90 ha, zapisanej w KW 18901⁴³.

Pod koniec kwietnia 1992 r., Fundusz Wczasów Pracowniczych opuścił zajmowane pomieszczenia sióstr katarzynek w Krynicy Morskiej. Odzyskane budynki były bardzo zdewastowane. Pracownicy FWP, wyprowadzając się, zabierali wszystko, co tylko się dało, nawet zlewy kuchenne, muszle toaletowe, kable, kontakty itp., pozostawiając dziury w ścianach. Domy te wymagały kapitalnego remontu. Zadania tego podjął się z wielkim zaangażowaniem ks. prałat T. Brandys wraz ze swoją ekipą, robotników pracujących przy parafii św. Katarzyny w Braniewie, pod kierownictwem p. Andrzeja Chmielnickiego. Koszta remontu zostały pokryte z kasy Domu Generalnego Zgromadzenia i częściowo z pieniędzy otrzymanych od Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Elblągu⁴⁴.

X. SIOSTRY ŚW. KATARZYNY PONOWNIE W KRYNICY MORSKIEJ

Pierwszymi siostrami, które po 47-letniej przerwie w działalności sióstr katarzynek w Krynicy Morskiej, podjęły się tej niezwykle trudnej pracy prowadzenia remontu odzyskanej własności były: Siostra M. Marietta Olczyk i Siostra M. Asumpta Wejda. W miarę możliwości i potrzeb odwiedzała je i pomagała w załatwianiu różnych spraw Matka Prowincjalna M. Waleria Kilian, jako odpowiedzialna za tę placówkę, która do 18 marca 1995 r. była filią Domu Prowincjalnego w Braniewie.

⁴² APSK, Sprawy rewindykacji (Wniosek o wszczęcie postanowienia regulacyjnego z 11 lutego 1991 r.).

⁴³ APSK, Sprawy rewindykacji (Orzeczenie Komisji Majątkowej w Warszawie z 21 listopada 1991 r., dotyczące nieruchomości położonej w Krynicy Morskiej).

⁴⁴ APSK, Relacja ówczesnej przełożonej prowincjalnej siostry M. Walerii Kilian.

Początki były bardzo trudne. Wszystko trzeba było rozpoczynać od nowa. Dziś niełatwo o wszystkim pisać. Dokładne informacje o pracach remontowych i późniejszej działalności Sióstr w Krynicy Morskiej podaje kronika domu.

Po wyborze na przełożoną prowincjalną w Braniewie S.M. Chryzostomy Palmowskiej, Siostra M. Marietta Olczyk otrzymała dnia 7 kwietnia 1993 r. przeniesienie do Domu Prowincjalnego. Wówczas pracę, którą wykonywała i prowadziła w Krynicy Morskiej, przejęła czasowo S.M. Ewelina Kobiela, a od 3 lipca 1993 r., przez okres wakacji, S.M. Alicja Śpiewak.

Dnia 29 sierpnia 1993 r. została skierowana do Krynicy Morskiej Siostra M. Patrycja Paško, która przejęła odpowiedzialność za dalsze prace remontowe domów, a także za rozpoczynającą się w nich działalność. Dnia 18 marca 1995 r. został kanonicznie erygowany w Krynicy Morskiej Dom Zakonny Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy⁴⁵. Odpowiedzialność za niego, jak również za tamtejszą wspólnotę sióstr, powierzono Siostrze M. Patrycji Paško, która pełniła tę funkcję do września 1999 r. Obecnie odpowiedzialną za tę placówkę jest siostra M. Bartłomieja Olechnowicz⁴⁶. Siostrom tym służyło z pomocą, wiele innych sióstr katarzynek, a także młodzież zakonna: nowicjuszki i postulanki. Ich imiona można odnaleźć w kronice domowej.

XI. POŚWIĘCENIE ODREMONTOWANYCH BUDYNKÓW I NOWEJ KAPLICY

W 1997 r. remont kapitalny odzyskanych domów w Krynicy Morskiej został zakończony. Dziś obie wille, wraz z łącznikiem stanowią, jeden obiekt, usytuowany na tak zwanych grzbietach wydm wysokich przy ulicy Robotników 6. Aktualnie służy on jako Dom Rekolekcyjno-Wypoczynkowy dla kapłanów, sióstr i młodzieży zakonnej, różnych grup modlitewnych, rehabilitacyjnych i innych, a także dla dzieci, młodzieży i dorosłych przebywających na wakacjach.

Dnia 22 lutego 1998 r. o godz. 11.00, odbyła się uroczystość poświęcenia kaplicy i Domu Rekolekcyjnego w Krynicy Morskiej. Aktu tego dokonał Biskup Elbląski Andrzej Śliwiński. Najpierw ks. biskup poświęcił ołtarz, którego podstawa przedstawia Znak Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny. Następnie ambonkę i całą kaplicę, nadając jej tytuł Matki Bożej Gietrzwałdzkiej. Kaplicę i dom powierzył opiece Matki Bożej i bł. Reginy Protmann. Nowa kaplica została urządzona na parterze w dawnej willi „Meta”, od strony ul. Robotników.

Przed błogosławieństwem, ks. biskup poświęcił Dom Rekolekcyjny pod wezwaniem św. Katarzyny Aleksandryjskiej.

Podczas homilii, wyraził swoją wdzięczność za istnienie tego domu na terenie diecezji elbląskiej. Podkreśli też znaczenie kaplicy w tym domu, zarówno dla sióstr jak i dla wszystkich, którzy tu przybywają. Zachęcił także do wdzięczności za jego odzyskanie.

⁴⁵ APSK, Dekret erekcyjny Domu Zakonnego Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny w Krynicy Morskiej.

⁴⁶ APSK, PP-g-1 (Akta personalne sióstr).

We Mszy św. uczestniczyli księża z diecezji elbląskiej i gdańskiej, a także Matka Prowincjalna M. Chryzostoma Palmowska wraz z grupą sióstr katarzynek z Braniewa, Ornety, Lidzbarka Warmińskiego, Elbląga i Olsztyna oraz siostry bezhabitowe i spora grupa mieszkańców Krynicy Morskiej.

Po Mszy św., ksiądz biskup i wszyscy goście zostali zaproszeni na wspólny obiad. Spotkaniu temu towarzyszyła serdeczna, rodzinna atmosfera. Był czas na wspólne pogawędki, żarty, radość, po prostu — na bycie ze sobą. Dzień ten zapisał się na trwałe w historii Domu Rekolekcyjnego Sióstr św. Katarzyny w Krynicy Morskiej.

Przed rozejściem się Gości, siostra M. Patrycja Paško wyraziła wdzięczność w imieniu wspólnoty sióstr i własnym, wszystkim przybyłym na tę uroczystość, a także tym, którzy wspierają ten dom swoimi modlitwami, życzliwością i ofiarnością⁴⁷.

ZAKOŃCZENIE

Podsumowując działalność Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w Krynicy Morskiej w latach 1920–2000, można w niej wyodrębnić trzy różne etapy:

1. Okres od chwili rozpoczęcia pracy w tejsze miejscowości do zakończenia II wojny światowej, obejmujący 25 lat (1920–1945). Był to czas pionierskiej pracy duszpasterskiej sióstr, poświęcania się dla Boga i bliźnich; czas posługi świadczony kuracjom i wczasowiczom oraz ambulatoryjnego pielęgnowania chorych, a przede wszystkim troski o sprawy duchowe ludzi przybywających do tejsze miejscowości.

2. Okres nieobecności sióstr katarzynek w Krynicy Morskiej, trwający aż 47 lat (1945–1992), kiedy to bezpośrednio po wojnie domy były zniszczone i niezamieszkałe przez siostry, a następnie od 1951 r. upaństwowione i przejęte przez Spółdzielnię Wczasów Letnich, a potem przez Fundusz Wczasów Pracowniczych.

3. Okres po upadku rządów komunistycznych i zmianie ustroju w PRL. Wówczas to udało się siostrom katarzynek odzyskać swoją własność w Krynicy Morskiej w 1992 r. i po przeprowadzeniu kapitalnego remontu zdewastowanych budynków, rozpocząć od nowa swoją działalność, polegającą na prowadzeniu Domu Rekolekcyjnego dla kapłanów, sióstr i młodzieży zakonnej, różnych grup modlitewnych, rehabilitacyjnych i innych, a także dla dzieci, młodzieży i dorosłych, przebywających na wakacjach.

⁴⁷ Por. Informator Prowincji Polskiej Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny *Na szlaku* 1/98, marzec 1998, s. 34–36.

**AKTIVITÄTEN DER SCHWESTERN DES ORDENS DER ST. KATHARINA,
DER JUNGFRAU UND MÄRTYRERIN, IN KRYNICA MORSKA
ZWISCHEN 1920 UND 2000**

ZUSAMMENFASSUNG

Die Ordensschwestern der St. Katharina, Jungfrau und Märtyrerin begannen im Frühjahr 1920 ihre Tätigkeit in Krynica Morska (Kahlberg). Am 09. März jenes Jahres erwarben sie ein Haus, das später als Villa „Katharina“ bekannt geworden ist. Die Arbeit der Schwestern beruhte auf ambulanter Krankenpflege, auf Betreuung von Kurgästen und Urlaubern, aber vor allem auf der Pflege geistlicher Angelegenheiten der dort weilenden Menschen. Zu diesem Zweck richteten die Schwestern in der Villa „Katharina“ eine kleine Kapelle ein, in der das Allerheiligste aufbewahrt und Messen von Priestern im Ruhestand bzw. in Kur oder im Urlaub weilenden Priestern gelesen wurden.

Da es aber an Plätzen für weitere Kurgäste bzw. Urlauber mangelte, kaufte der Orden 1927 die Nachbarvilla „Meta“ und das dazu gehörende Grundstück. Nach einer Anpassung an die Bedürfnisse eines Kur- und Erholungsbetriebs verfügten beide Villen insgesamt über 40 Plätze. Vom Frühjahr bis zum Herbst wurden Gäste aufgenommen. Sie waren als Filiale dem Ordenshaus in Elbląg in der Zamkowa-Str. unterstellt. Nach der Saison dienten sie im Herbst Priestern und Ordensschwestern als Exerzitienhäuser.

Als die Zahl der Kurgäste und Urlauber anwuchs, unter denen sich zahlreiche katholische Gläubige befanden, entstand die Notwendigkeit, entweder eine größere Kapelle oder sogar eine Kirche zu bauen. Nach Rücksprache mit dem damaligen Bischof von Ermland, Maximilian Kaller, wurde der Bau einer neuen Kirche auf dem Grundstück der Ordensschwestern vorbereitet. Am 15. März 1938 hat der Elbinger Landrat das Projekt bestätigt und die Baugenehmigung erlassen. Dank finanzieller Unterstützung seitens des Bischofs und der Organisation „Diasporawerk“, die den Bau von katholischen Gotteshäusern im protestantischen Gebiet förderte, nicht zuletzt auch dank der Hilfsbereitschaft der Katharinaschwestern, wurde die neue Kirche in kurzer Zeit errichtet. Am 23. Mai 1939 wurde das neue Gotteshaus der Muttergottes des Meersterns feierlich eingeweiht.

Während des II. Weltkrieges wurden die Häuser des Katharinenordens in Krynica Morska falls nötig zu kriegerischen Zwecken genutzt. Direkt nach dem Krieg hat sie einige Zeit niemand bewohnt. Bald jedoch haben sich die Ordensschwestern um ihre Häuser zu kümmern und zu renovieren begonnen. Als es 1951 den Schwestern gelungen war, das nötige Baumaterial unter großen Schwierigkeiten zusammenzutragen und mit den Renovierungsarbeiten zu beginnen, wurden beide Villen verstaatlicht und von der Genossenschaft für Sommerurlaub übernommen. Alle Bemühungen der Ordensschwestern, ihr Eigentum zurückzubekommen, blieben erfolglos. 41 Jahre lang verwaltete der Staat die Häuser des Katharinenordens in Krynica Morska.

Erst nach dem Fall der kommunistischen Regierung und dem Wechsel der Staatsform in Polen ist es den Schwestern gelungen, ihr Eigentum in Krynica Morska wiederzubekommen (1992). Nach einer gründlichen Überholung der heruntergewirtschafteten Häuser nahm der Orden in Krynica Morska seine Aktivitäten wieder auf. Zurzeit dienen die Häuser als Exerzitienhäuser.

Übersetzung: Gerard Cygan

ODBUDOWA KOŚCIOŁA W PIERZCHAŁACH

Wieś Pierzchały, w języku pruskim *Potilkow*, po niemiecku *Pettelkau*, położona jest w pobliżu Braniewa (10 km). Dojazd najlepszy przez same Braniewo, z którego trzeba się kierować na południe, wzdłuż nieopodal płynącej rzeki Pasłęki, aż do tamy na rzece i zaporowego Jeziora Pierzchalskiego. Wieś istniała już pod koniec XIII w. Jej lokacja na prawie chełmińskim przypada na rok 1311.

Biskup warmiński Herman z Pragi, 17 czerwca 1341 r. powołał do życia Kapitułę Kolegiacką Najświętszego Zbawiciela i Wszystkich Świętych. Jej pierwszą siedzibą były z wszelkim prawdopodobieństwem Pierzchały, chociaż dokument z 25 kwietnia 1342 r. wymienia tylko *kaplicę Wszystkich Świętych poza miastem Braniewo*, a w rok później, mianowicie w dokumencie z 30 października 1343 r., jest mowa o *kolegium kanoników, które wcześniej było przy kościele Wszystkich Świętych w pobliżu Braniewa*. Historycy są zgodni, iż tylko kościół w Pierzchałach swymi założeniami architektonicznymi był przystosowany do pełnienia funkcji Kolegiaty, której kanonicy mogliby w tym kościele wspólnie modlić się. Przyjmuje się, więc, iż pierwszy kościół kolegiacki był w Pierzchałach koło Braniewa.

Dnia 30 października 1343 r. Kapituła Kolegiacka przeniósła swoją siedzibę do Głotowa, a później 20 listopada 1347 r. do Dobrego Miasta, gdzie przetrwała do 1810 r., zniesiona przez króla pruskiego Fryderyka Wilhelma III w ramach jego antykościelnej polityki sekularyzacyjnej. Działalność Kapituły Kolegiackiej została wznowiona w 1960 r.

Na wybór miejscowości Pierzchały jako miejsca budowy kościoła kolegiackiego mogło wpłynąć szereg racji. Wymienia się tu strategiczne położenie wsi nad rzeką Pasłęką i ciągiem lasów od wschodu. Sama wieś stanowiła ważny ośrodek kultowy w życiu Prusów, na co zdają się wskazywać okoliczne ich cmentarzyska. Istniało tu prawdopodobnie miejsce kultu pogańskiego bóstwa Patollasa. Było to bóstwo śmierci i wszystkiego co do niej prowadziło. Jego symbolem była ludzka czaszka albo też łeb konia lub krowy. Bóstwo to zsyłało śmierć i choroby. Składano mu krwawe ofiary. Jego imię zawarte jest w nazwach miejscowości: Pettelkau (Pierzchały), Patollen (Patoty), Pachollen (Pachoty). Kult pogańskiego bóstwa miał być zastąpiony kultem chrześcijańskim, najprawdopodobniej Najświętszej Maryi Panny, co zdaje się wynikać z wezwania budowanego kościoła, założeń architektonicznych, a więc poszerzonego prezbiterium, niedokończonej nawy kościoła, jak i jego kultowego, czyli maryjnego wyposażenia wnętrza, jeszcze w wiekach

późniejszych. Gdy Kolegiatę przenoszono do Głotowa, a następnie do Dobrego Miasta, kierowano się prawdopodobnie podobnymi racjami kultowymi, jak przy wyborze Pierzchał. Dochodziły tutaj też względy bezpieczeństwa, miejscowości te były mniej zagrożone przed najazdami Litwinów. W XVI wieku pojawia się św. Małgorzata jako patronka drugorzędna kościoła w Pierzchałach, która z biegiem czasu przejmie miejsce pierwszorzędne.

Jej miejsce w kościele w Pierzchałach nie jest proste do wyjaśnienia. Tłumaczy się jej funkcją kultową, pomagała bowiem przeciwdziałać złym duchom, co zostało wyrażone w jej figurze ołtarzowej, gdzie stopami przygniatała smoka. Podobną funkcję miał św. Jerzy, patron kościoła w pobliskiej Szalmii, też ujęty w walce ze smokiem, wcieleniem złego ducha.

Z końcem XVII w. wieś została oddana w dzierżawę braniewskim Jezuitom. Przechodziła w ciągu wieków zmienne dziejów losy, wielokrotnie niszczona, również w 1945 r. Wieś nie jest duża. W 1939 r. liczyła 488 mieszkańców. Dzisiaj tylko około 200. Wiele gospodarstw i budynków po ostatniej wojnie przestało istnieć.

W centrum wsi istniał piękny kościół gotycki pod wezwaniem Narodzenia Najświętszej Maryi Panny i św. Małgorzaty, wcześniej pod wezwaniem Wszystkich Świętych.

Kościół w Pierzchałach, orientowany na planie prostokąta, został zbudowany z cegły w latach 1330–1341. Obok kościołów w Ełdych Wielkich i Szalmii, istniejącego do 1945 r., należy on do najstarszych kościołów na Warmii. Najpierw budowano jego prezbiterium, potem nawę kościoła, na końcu zakrystię. Do takiej budowli dobudowano w XV wieku kaplice od strony północnej. W tym czasie rozpoczęto także budowę wieży z kamienia polnego i cegły. Pod koniec XVIII w. jej część wysokościową dobudowano z drewna. Kościół posiadał sklepienie krzyżowo-żebrowe. W wieży planowano sklepienie gwiaździste. Okna i drzwi wejściowe były ostrołukowe.

Wnętrze kościoła sprzed 1945 r. było bardzo bogate. Dziś można je odtworzyć ze zdjęć i dawniejszej dokumentacji.

Ołtarz główny był w stylu barokowym. Nastawa ołtarzowa była zbudowana w trzech kondygnacjach. Ołtarz był poświęcony Narodzeniu Najśw. Maryi Panny co oznajmiał napis: NATIVITAS GLORIOSAE VIRGINIS MARIAE na zwieńczeniu dolnej kondygnacji. W jej centralnej części umieszczono tabernakulum, którego tron wystawienia zdobiły korynckie kolumny i siedzące anioły. Po lewej i prawej stronie między korynckimi kolumnami znajdowały się obrazy Zwiastowania NMP i Nawiedzenia przez Maryję św. Elżbiety. Za tabernakulum w części środkowej był obraz Narodzenia NMP, z boku drewniane figury św. Brunona z Kwerfurtu i św. Wojciecha. W drugiej kondygnacji nastawy ołtarzowej jej środkowe miejsce zajmował obraz Wniebowzięcia NMP. Po bokach kolumny korynckie i postacie dwóch Świętych, prawdopodobnie św. Marka i św. Łukasza. Całość uzupełniały boczne obrazy w medalionach. Z lewej Symeona z Dzieciątkiem Jezus. Na jego obramowaniu stała rzeźbiona w drewnie figura św. Barbary. Z prawej strony był obraz Chrystusa nauczającego w świątyni. Nad nim figura św. Katarzyny Aleksandryjskiej. Na ostatniej kondygnacji był obraz NMP z Dzieciątkiem. Obie postacie miały korony na głowie. Obok, za kolumnami korynckimi,



Barokowy ołtarz kościoła w Pierzchałach sprzed 1945 r. według A. Ulbrich, w: *Geschichte der Bildhauerkunst in Ostpreussen, Königsberg 1926–1929*, tabl. 15.

figury rzeźbione, prawdopodobnie św. Mateusza i św. Jana Apostoła. Szczyt nastawy zwieńczyła postać triumfującego Chrystusa po Zmartwychwstaniu, po bokach Aniołowie z narzędziami męki. Obrazy malował pod koniec XVII w. Jerzy Piper z Lidzbarka Warmińskiego.

Nastawa ołtarzowa powstała w latach 1660–1670, tabernakulum natomiast w latach 1740–1750. Była dziełem Jana Krzysztofa Doebela, artysty wywodzącego się ze Świdnicy na Śląsku. Z warsztatu rodziny Doebelów pochodzą podobne dzieła, znajdujące się m.in. w kościołach Sępopola i Królewca.

Nowy ołtarz barokowy został ufundowany staraniem ks. Dionizego Piotra Materna (1631–1698), proboszcza z kościoła parafialnego w Szalmii.

Na szczególną uwagę zasługiwał gotycki ołtarz szafkowy, znajdujący się na przelomie XIX/XX w. z prawej strony prezbiterium. Posiadał pośrodku figurę Matki Boskiej z Dzieciątkiem. Obie postacie były koronowane, Dzieciątko posiadało zdobną sukienkę. Z boku figury św. Małgorzaty i św. Jana Chrzciciela. Św. Małgorzata swymi stopami przygniatała smoka, symbolizującego złe duchy. Św. Jan Chrzciciel trzymał w jednej ręce Baranka, na którego wskazywał palcem prawej ręki. Myśl teologiczna jawi się dosyć jasna. Precz ze złymi duchami, czczonymi w pogańskich bóstwach. Właściwa droga człowieka jest skierowana na Chrystusa, na którego wskazuje św. Jan Chrzciciel. Wiedzie ona przez Najświętszą Maryję Pannę, która prezentuje Chrystusa jako Dzieciątko. Po bokach bogate zdobnictwo gotyckie. Figury nastawy ołtarzowej były złożone. Na otwierających się skrzydłach były figury 12 Apostołów. Po ich zamknięciu przedstawiały sceny Męki Pańskiej. W predelli była chusta św. Weroniki z ornamentami renesansowymi.

Ołtarz pochodził z przełomu XV/XVI z warsztatu elbląskiego. Wykorzystano w nim niektóre motywy Albrechta Dürera, jakie występują w elbląskim ołtarzu Słodowników z kościoła św. Mikołaja. Są też podobieństwa z ołtarzem z Pęciszewa, obecnie w kościele Seminaryjnym w Olsztynie. Ołtarz posiadał kurdybanowe antepedium, zdobione amorkami w pogoni za ptakami, które wyjadały owoce. Uzupełniały je kwiaty, m.in. tulipany, owoce granatu. Kurdyban pochodził z przełomu XVII/XVIII w. Prawdopodobnie był to wcześniejszy ołtarz główny kościoła, zanim nie pobudowano ołtarza w stylu barokowym.

Inny ołtarz boczny przedstawiał w obrazie Chrystusa ze św. Piotrem na wzburzonym morzu Galilejskim. Był obramowany kolumnami korynckimi, zdobionymi winoroślą. W kondygnacji wyższej był obraz olejny ze św. Piotrem, którego Anioł uwalniał z więzienia. Między kolumnami zdobionymi laurowymi liśćmi dwaj Święci. Nastawa była zwieńczona postacią św. Michała Archanioła, walczącego ze smokiem, obok dwie święte niewiasty. Wszystko rzeźbione w drewnie.

Ambona ośmioboczna pochodziła z około 1692 r. Była odnawiana w 1843 r. W jej polach byli wyrzeźbieni czterej Ewangelisci. Daszek nad amboną był zdobiony figurą Anioła z narzędziami Męki Pańskiej i triumfującym Chrystusem. Schody wiodące na ambonę były przyozdobione figurami trzech Ojców Kościoła. Przy drzwiach wejściowych na ambonę były figury św. Jana Chrzciciela, Mojżesza i Chrystus. Ambona pochodziła z warsztatu Izaaka z Rygi, który w tym czasie wykonywał ołtarz dla katedry we Fromborku.



Środkowa część ołtarza gotyckiego w kościele w Pierzchałach sprzed 1945 r., w:
 A. Boetticher, Die Bau- und Kunstdenkmäler in Ermland, Königsberg 1894, tabl. XI.

Dochował się dzwon kościelny, przechowany w sąsiednim Chruścielu. Warto odnotować jego napis: GLORIOSSISMAE COELORUM REGINAE PATRONAE ECCLESIAE IN PETTELKAU GLORIAM IN AETERNUM SONABO = NAJCHWALEBNIEJSZEJ KRÓLOWEJ NIEBIOŚ, PATRONCE KOŚCIOŁA W PIERZCHAŁACH, BĘDĘ WYDZWANIAŁ CHWAŁĘ NA WIEKI. Potwierdzał on istniejący tu od wieków kult Najświętszej Maryi Panny. Wyszczerbione miejsce nie pozwala na odtworzenie daty powstania dzwonu. Pochodzi on prawdopodobnie z początku XX wieku.

Z dawnego kościoła zachowała się również piękna granitowa chrzcielnica, sięgająca swym powstaniem zapewne początków kościoła. Umieszczona jest obecnie w bocznej kaplicy i służyć będzie do udzielania sakramentu chrztu św.

Kościół był w posiadaniu renesansowej monstrancji z 1685 r. i krzyża z 1647 r.

Szczątki ołtarzy i wyposażenia kościelnego tułają się po różnych zbiorach. Fragmenty gotyckiego ołtarza. m.in. szafka ołtarzowa, malowidła na skrzydłach ołtarzowych, znajdują się dzisiaj w Muzeum Okręgowym w Toruniu. Sądzę, że i pozostałe części tego ołtarza nie będą trudne do odnalezienia. Trzeba je zwrócić do kościoła w Pierzchałach.

W 1945 r. podczas działań wojennych kościół uległ częściowemu zniszczeniu. Brak opieki i beztroska ludzi, szybko doprowadziły do dalszej dewastacji. Ręki dołożyło kierownictwo miejscowego Państwowego Gospodarstwa Rolnego, które — po przejściu kościoła na własność, zrobiło z niego w latach 1959—1960 magazyn rolny. Rozebrano kaplicę, zakrytą, dach i wieżę. Nawę podzielono na dwie kondygnacje, wykorzystując do tego wieżbę dachową kościoła. Gotycki portal zamurowano, częściowo również wejścia boczne. W ich miejsce wstawiono wrota, przez które w poprzek kościoła jeździły traktory z przyczepami, składając m.in. sztuczne nawozy.

Cmentarz przykościelny zarósł szybko drzewami i krzewami, wstydliwie przystaniając, z biegnącej obok szosy w kierunku Braniewa, ruinę kościoła zamienionego na magazyn rolny.

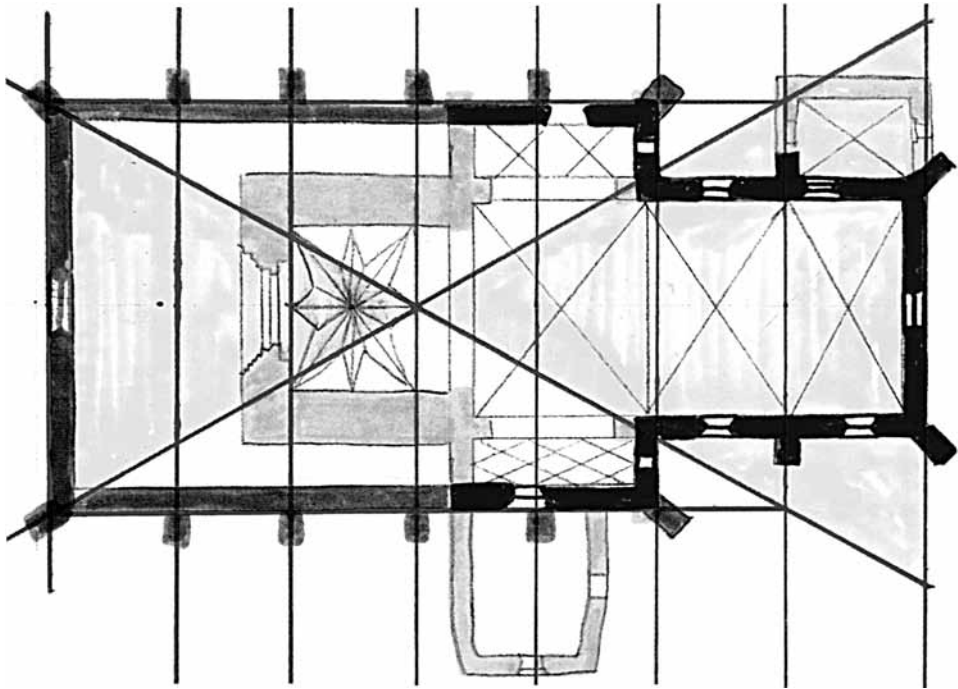
Odbudowa kościoła w Pierzchałach była możliwa dopiero po 1990 r., gdy jego ruiny jako własność zwrócono Kościołowi katolickiemu. Decyzję odbudowy kościoła podjął ks. arcybiskup metropolita warmiński dr Edmund Piszcz. Plan realizacyjny odbudowy kościoła w Pierzchałach wykonała Architektoniczna Pracownia Projektowa z Gdańska. Autorami opracowania byli: mgr inż. arch. W. Jaroszewski, mgr inż. Andrzej Szywałd-Pitas, mgr inż. Jan Stańczak, który pełnił również funkcję inspektora nadzoru. Konstrukcję wieżby dachowej zaprojektował mgr inż. Zbigniew Krzywiac, przy konsultacji mgr inż. Krystyny Próchnickiej. Kościół odbudowywało Prywatne Przedsiębiorstwo Budowlane *Budex* z Braniewa. 90% kosztów budowy finansowała Fundacja Współpracy Polsko-Niemieckiej.

Odbudowany z ruin kościół w Pierzchałach prezentuje się pięknie. Zbudowany jest z cegły na wątku wendyjskim. Uważny obserwator zwróci jednak uwagę na jego specyficzną architekturę gotycką, której tu w tym kościele brak proporcji. Nawa kościoła w łączności z później dobudowaną wieżą sprawia wrażenie architektonicznego skrótów. Przyczyn tego stanu rzeczy należy doszukiwać się w samych początkach budowy. Kościół w Pierzchałach według pierwotnych założeń z 1341 r. był przeznaczony na Kolegiatę, a więc wówczas dla kolegium



Odbudowany kościół w Pierzchałach

ośmiu kapłanów-kanoników, którzy stosownie do reguły kolegiackiej, mieli prowadzić życie wspólne, rezydować przy kościele i wspólnie modlić się w miejscowym kościele. Miejscem przeznaczonym na ten cel było zwykle prezbiterium kościoła. Budowę kościoła w Pierzchałach rozpoczęto od prezbiterium, wzorowanym przez rozczłonkowane zewnętrznie blendy na prezbiterium katedry z Fromborka. W kościele w Pierzchałach prezbiterium tworzą dwa gotyckie przęsła. Od strony północnej jest zakrystia, też ze sklepieniem żebrowym. Trzecie przęsło, poszerzone, wyznaczało miejsce na chór kanonicki i stalle dla ośmiu kanoników, po czterech z jednej i drugiej strony kościoła. Obecnie przeznaczone na chór kanonicki miejsca zajmuje z jednej strony kaplica z chrzcielnicą, a z drugiej przedsionek. Dawniej był on powiększony o kruchtę. Zachowano z niej fragment późniejszej, zewnętrznej ściany w postaci muru. Takie rozwiązanie ze względów historycznych może i słuszne, budzi jednak wątpliwości estetyczne. Według planu rekonstrukcyjnego Dierka Loyala nawa kościoła miała w całości liczyć pięć przęseł. Wówczas proporcje nawy i prezbiterium byłyby właściwe. Przeniesienie w 1343 r. Kapituły



Plan rekonstrukcji kościoła w Pierzchałach według Dierka Loyala, w: *Sakrale Backsteingotik im Ermland. Eine bautopographische Untersuchung*, Bonn 1995, s. 497.

Kolegiackiej do Głotowa, a potem do Dobrego Miasta, wpłynęło na zmianę planów budowy kościoła. Zaprzestano budowy dalszych czterech naw kościoła. Przy ścianie zachodniej dobudowano później wieżę, w dolnej partii z kamienia i cegły,



Prezbiterium odbudowanego kościoła w Pierzchałach

w górnej z drewna, z dachem pokrytym ceglana dachówką. W tym układzie architektonicznym odbudowano kościół obecnie.

Kościół ten należał początkowo do istniejącej do 1945 r. pobliskiej parafii w Szalmii, której bogaty w zabytki kościół również został w 1945 r. zniszczony. Po ostatniej wojnie kościół w Pierzchałach należał do parafii w Chruścielu. Obecnie kościół św. Małgorzaty pełni funkcję kościoła parafialnego dla mieszkańców wioski Pierzchały i najbliższej okolicy.

Dnia 29 XII 1995 r. ks. Arcybiskup Metropolita Warmiński dr Edmund Piszcz wznowił działalność parafii w Pierzchałach przy kościele pod wezwaniem św. Małgorzaty. Podjął też decyzję odbudowy tego kościoła. Odbudowę prowadził ks. proboszcz mgr Tadeusz Józef Rudziński. Kościół ponownie konsekrował w niedzielę, 17 października 1999 r. ks. Arcybiskup Metropolita dr Edmund Piszcz.

Przy odbudowie kościoła wydobyto spod posadzki fragment rzeźby figuralnej Świętej. Trzeba będzie znaleźć miejsce na fragmenty krzyży procesyjnych, cmentarnych, innych elementów dawnego kościoła, aby przypominały następnym pokoleniom, iż ręka człowieka jest zdolna do tworzenia dzieł pięknych, ale potrafi je również bezsensownie niszczyć.

Wnętrze kościoła w Pierzchałach świeci dziś białymi tynkami. Na ścianach prezbiterium pozostawiono fragment średniowiecznego fresku i częściowo zrekon-

struowany zacheuszek. Malowidła te odkryto już w 1894 r. Widać było wówczas zarysy postaci 12 apostołów, ornamenty, a na ścianie wschodniej malowidło przedstawiające Zbawiciela, NMP i św. Jana Chrzciciela. Z początkiem XX wieku kościół uzyskał nową polichromię, w której dominującym akcentem były postacie 12 Apostołów. W niektórych miejscach tynk wykazuje obecnie już przebarwienia. Gromadzone chemikalia w kościele zamienionym na magazyn dostarczą zapewne jeszcze sporo kłopotu.

Wystrój liturgiczny kościoła jest nowy, stosownie do zaleceń Soboru Watykańskiego II, projektu ks. mgr Tadeusza Rudzińskiego, proboszcza w Pierzchałach, i mgr inż. Jana Stańczaka.

ŹRÓŁA i LITERATURA:

- AAWO AB B 3k. 168r–169v; B 4k. 304r–305r; b 6k. 22r–23v; B 16k. 18v–19r.
 Archiwum Parafii św. Małgorzaty w Pierzchałach: Dokumentacja odbudowy kościoła parafialnego.
 Kuria Metropolitalna Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, Parafia Pierzchały.
 A. B o e t t i c h e r, Die Bau- und Kunstdenkmäler in Ermland, Königsberg 1894, s. 194–198, tablica XI.
 G. M a t e r n, Über den Titel der Kirche von Pettelkau, *PDE* 1 (1903), s. 6–9.
 Die altpreußischen Götter nach Simon Grunau (1526), *Unsere Ermländische Heimat* 1 (1926), s. 3.
 A. U l b r i c h, Geschichte der Bildhauerkunst in Ostpreußen vom Ausgang des 16. Jahrhunderts bis in die Hälfte des 19. Jahrhunderts, Königsberg 1926–1929, s. 245, 247, 406, 642, 737, il. nr 269, 467, 811, tablica 15.
 A. B i r c h-H i r s c h f e l d, Geschichte des Kollegiatstiftes in Guttstadt 1341–1811. Ein Beitrag zur Geschichte des Ermlands, Braunsberg 1931, s. 6, 11.
 W. W a l l e r a n d, Altarkunst des Deutschordensstaates Preußen unter Dürers Einfluss, Danzig 1940, s. 35 nn.
 A. P o s c h m a n n, Ermländische Heimat. B. m. i. r. w. [Münster ok. 1950 r.], s. [12].
 G. D e h i o, Ernst Gall: Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler. Deutschordensland Preußen, München – Berlin 1952, s. 193 n.
 C. W u e n s c h, Die Kunst im Deutschen Osten — Ostpreußen, Berlin 1960, s. 88, nr 150. Handbuch der historischen Stätten. Ost- und Westpreußen, hgb. E. W e i s e, Stuttgart 1966, s. 169 n.
 J. K r u s z e l n i c k a, J. F l i k, Zbiory gotyckiej rzeźby i malarstwa Muzeum Okręgowego w Toruniu. Katalog, Toruń 1968, s. 74–76, 147, 24, 25.
 E. P r z e k o p, Powstanie i organizacja prawna Kapituły Kolegiackiej w Dobrym Mieście do roku 1429, *SW* 6 (1969), s. 26 nn.
 Katalog zabytków sztuki. Województwo Elbląskie: Braniewo, Frombork, Orneta i okolice, opr. autorskie M. A r s z y ń s k i, M. K u t z n e r, Warszawa 1981, s. XXIV, 174 n. fig. 32.
 M. O r ł o w i c z, Ilustrowany przewodnik po Mazurach Pruskich i Warmii. Na nowo podali do druku: G. J a s i ń s k i, A. R z e m p o ł u c h, R. T r a b a, Olsztyn 1991, s. 277 n.
 D. L o y a l, Sakrale Backsteingotik im Ermland. Eine bautopographische Untersuchung. Mit eines Einführung von Gerhard E i m e r, Bonn 1995, s. 99, 199, 202–203, il. 186, 187, 493, 497.

- G. Steffen, Die Arbeiten an der Wallfahrtskirche in Pettelkau gehen weiter, *Heimatbrief für den Kreis Braunsberg* 8 (1995), s. 112 i 4 strona okładki.
- M. Hannemann, Wiederaufbau der Kirche in Pettelkau, *Heimatbrief für den Kreis Braunsberg* 11 (1998), s. 130.
- Kościóły i kaplice Archidiecezji Warmińskiej, T. I, pr. zb. pod red. ks. B. Magdżarza, Olsztyn 1999, s. 168.
- [Gerhard Steffen], Pettelkau, *Heimatbrief für den Kreis Braunsberg* 12 (1999), s. 39–51.
- M. Grynkie wicz, Pierzchały. Odbudowana świątynia. Koniec religijności na kółkach. *Dziennik Bałtycki* 8 X 1999, s. 16.
- M. Grynkie wicz, Pierzchały. Poświęcenie kościoła. Kolegiata wstała z ruin. *Dziennik Bałtycki* 19 X 1999, s. 6.
- [MG], Świątynia w Pierzchałach powstała z ruin, *Dziennik Bałtycki — Gazeta Braniewska* 22 X 1999 nr 42/15.
- M. Borzyszkowski, [Pierzchały]. Kościół ze szczątków, *Gazeta Olsztyńska* nr 211 28 X 1999, s. 7.
- M. Borzyszkowski, Dawna kolegiata w Pierzchałach. Pustka po remoncie, *Gazeta Olsztyńska* nr 215 4 XI 1999, s. 7.
- Monika Hoppe, Kirchweihe in Pettelkau am 17. Oktober 1999, *Heimatbrief für den Kreis Braunsberg* 1999 nr 13, s. 33–39, IV strona okładki.
- Gertrud Begett, Ermländer unterwegs. Sonderreise der Kreisgemeinschaft Braunsberg zur Einweihung der Kirche in Pettelkau, *Heimatbrief für den Kreis Braunsberg* 1999 nr 13, s. 40–45.

DER WIEDERAUFBAU DER KIRCHE ZU PIERZCHAŁY/PETTELKAU

ZUSAMMENFASSUNG

Die alte Kirche in Pierzchały (Pettelkau) in der Nähe von Braniewo (Braunsberg) in Ermland, ein Backsteinbau noch im wendischen Verband, stammte aus dem 14. Jahrhundert. Bischof von Ermland Hermann von Prag hat hier im Jahre 1341 ein Kollegiatstift zum Heiligsten Erlöser und allen Heiligen gestiftet. Später, im Jahre 1343, wurde der Sitz des Kollegiatstiftes nach Glotowo (Glottau) und Dobre Miasto (Guttstadt) verlegt.

Diese Kirche war der hl. Jungfrau Maria und der hl. Margareta geweiht. Im Jahre 1945 wurde die Kirche in Pierzchały (Pettelkau) teilweise zerstört und durch dortige staatliche Landwirtschaft übernommen und in den Jahren 1959–1989 als Lagerhalle benutzt. Erst im Jahre 1990 wurden die kirchlichen Mauern und das Grundstück der Diözese Ermland abgegeben. Der Erzbischof von Ermland Edmund Piszcz beauftragte den Hochw. Mgr Tadeusz Józef Rudziński, jetzt Pfarrer von Pierzchały (Pettelkau), diese Kirche wiederaufzubauen. Die Kirche wurde neu aufgebaut mit finanzieller Hilfe der Stiftung für Deutsch-Polnische Zusammenarbeit aus den Mitteln der Bundesrepublik Deutschlands. Am 17. Oktober 1999 wurde diese Kirche geweiht und jetzt dient sie der katholischen Bevölkerung.

HOMO RELIGIOSUS WOBEC DIALOGU O RELIGII

Określenie *homo religiosus* czerpie swoje współczesne znaczenie z korzeni przebudzenia religijnego i zmiany w sposobie przeżywania religijności, które rozpoczęły się w Europie na przełomie XVII i XVIII wieku. Zarówno protestancki pietyzm w jego bogatych odmianach konfesyjnych, jak i katolicki zwrot idący ku ożywieniu praktyki czystej miłości Boga w formie zaproponowanej chociażby przez Fénelona, zwracały uwagę na osobowe aspekty doświadczenia religijnego. Niemiecki romantyzm oraz XIX-wieczny rozwój badań etnograficznych nad kulturowym dziedzictwem ludzkości pogłębiły przeświadczenie o istnieniu sakralnego wymiaru historii człowieka. Co prawda żywo dyskutowano samą genezę tych dziejów, na co znacząco wpłynął ewolucjonizm kulturowy, tym niemniej wyłaniał się coraz bardziej wyraźny antropologiczny pejzaż, w którym odnajdowano obecność *sacrum* jako element konstytutywny dla bycia człowiekiem. Prowadzone studia nad mitami ludów azjatyckich (F. Creuzer, J.J von Görres) osłaniało ukrytą i bogatą symbolikę, jakiej używano dla opisu doświadczenia religijnego. Prekursorzy badań fenomenologicznych (N. Söderblom, R. Otto, G. van der Leeuw) oraz historycy religii (R. Pettazzoni, G. Dumèzil) wskazywali dla różnorodnych wymiarów realizacji „człowieka religijnego”. Tak, jak rozumiał te określenie jego najbardziej znany popularyzator Mircea Eliade, oznaczało ono strukturalne powiązanie człowieka z wymiarem religijnym, odnoszącym się do rzeczywistości pozaempirycznej, boskiej. Obecność sfery „ducha” pokrywała się z geograficznym i historycznym istnieniem osoby ludzkiej. Tam, gdzie był człowiek pojawiała się religia. Bogactwo przejawów i ogromna skala występowania zachowań religijnych pozwalała na postawienie tezy, że *homo religiosus* jest kategorią jednocześnie historyczną, jak i transhistoryczną. Ujawnia się w historii, lecz dotyka wymiaru transcendentnego. W tym sensie można, więc mówić o swoistym rysie uniwersalności w występowaniu fenomenu religijnego, który wykazuje sporą odporność na wpływ dziejów, tendencje kształtowania się lokalnych kultur, czy też społeczne nastawienia oraz indywidualne preferencje. Krótko mówiąc, religia jako zjawisko kulturowe jest jednym z trwałych elementów, wyrażających specyfikę ludzkiego bycia w świecie. Stwierdzany fakt powszechności religii zawsze budził zaciekawienie. Stąd jednym z bardziej interesujących zagadnień, jakie ukształtowało się wokół zjawiska religijnego, skupiło się w pytaniu o jego antropologiczne znaczenie i sens. Dlaczego w ogóle w polu kulturowej obecności człowieka pojawił się wymiar

sakralny i skąd czerpie on zadziwiającą żywotność? Jak przedstawiają się dzieje wiązania się człowieka z religią? W końcu też, jak przebiegał dialog o religii, którego poznanie rozświetliłoby ten ścisły związek człowieka z *sacrum*, uzasadniając tym samym zasadność tak szerokiego stosowania wyrażenia *homo religiosus*?

Podobnie brzmiące zapytania o źródła wiązania się człowieka z wymiarem sakralnym stawiano wobec prehistorycznego okresu, w którym następował powolny proces hominizacji. Pomimo niewygody badawczej, która uwarunkowana jest „nieprzejrzystością” dokumentacji, odnaleziono wiele świadectw, potwierdzających religijność istoty ludzkiej rozumianej jako „pierwszy kompletny człowiek”. Wydaje się, że tak żywe jeszcze w pierwszych dekadach XX stulecia, nie bez wpływu ewolucjonizmu kulturowego, próby dotarcia do zupełnej faktografii „pierwszego człowieka” oraz etnograficzne odtworzenie jego pierwotnej sytuacji kulturowo-religijnej nigdy nie będą definitywnie sfinalizowane. Związane jest to bezpośrednio z fragmentarycznością znalezisk, co uniemożliwia postawienie ostatecznej diagnozy. W tym względzie skazani jesteśmy na badanie różnych aspektów religii oraz form religijnych, zawartych w gestach, rytuałach czy opowieściach, poprzez które człowiek, w ciągu wieków, interpretował swoją kondycję w świecie. Zebrana dotychczas „religijna kwerenda” pozwala na postawienie twierdzenia o istnieniu duchowej historii ludzkości, której antropologiczne źródła muszą się znajdować w samym fakcie bycia człowiekiem, w jego świadomości, naznaczonej intencjonalnym skierowaniem na *sacrum*. Oznacza to, że religia nie jest przypadkowym elementem, który wydarzył się w dziejach człowieka jako jeden z komponentów dodanych w trakcie jego rozwoju. Trudno bowiem zaprzeczyć, że dostępna nam mapa „stawania się” człowiekiem, jego prehistoria znaczona jest trwałymi śladami obecności wymiaru sakralnego z jego specyficzną morfologią¹.

Jak powiedzieliśmy, wiele wskazuje na to, że historyczno-etnograficzne odtworzenie „początku” (człowieka oraz religii) pozostanie okryte „nieprzejrzystością” materiału dowodowego. Ten brak poznawczy nie przekreśla jednak możliwości zadawania równie zasadniczych pytań o istotę zjawiska religijnego. Można wręcz powiedzieć, że ukształtowane historyczne oraz występujące współcześnie konteksty ujawniające powiązania człowieka z *sacrum*, zmuszają do poszukiwania odpowiedzi o głębszy sens doświadczenia religijnego. Religijną interpretację człowieka nie należy uzależniać jedynie od tego, co na ten temat można zre-staurować w ramach historii religii zwłaszcza, gdy metoda badań miałaby się ograniczyć do wąsko przyjmowanego empiryzmu o charakterze scjentyistycznym. Zadowolenie się historyczno-etnologicznym odtworzeniem śladów ludzkich zachowań religijnych, skazane przecież na sporą niekompletność, byłoby niepełne również z innych powodów. Pytania o istotę religii nie mogą zakończyć się na poziomie historii religii, a skoro ona sama dostarcza nieprzeliczonych świadectw o „człowieku religijnym”, konfrontującym się z bogatą sferą manifestacji *sacrum*, konieczną rzeczą jest też sięgnięcie do antropologicznych podstaw, wyjaśniających postawę religijną. Odnalezienie tego ukrytego znaczenia religii dotyka prawdy o samym człowieku, co przekracza, czy też „rozsadza” historyczny poziom badań,

¹ M. Eliade, Historia wierzeń i idei religijnych, T. I, tł. S. Tokarski, Warszawa 1988, s. 4 n.

wskazując na potrzebę zastosowania rozumiejącej refleksji o charakterze filozoficznym. Ponadhistoryczna obecność *sacrum* zmusza do szukania głębokiej struktury tego doświadczenia, jego ostatecznego źródła, z którego poprzez dzieje tryska religijna witalność.

Pojęcie religii w dziejach kultury zachodniej posiada już swoją bogatą historię², choć pierwsze, bezpośrednie wyrazy pytań o znaczenie *sacrum*, związały się myśleniem Greków. Herodot i Hezjod łączyli teorie religijnego pochodzenia świata boskiego z hipotezami dotyczącymi początku kosmosu³. Ten kierunek poszukiwań powtarza się w spostrzeżeniach Eliadego potwierdzającego, że każda próba genetycznego powrotu do „źródeł” łączy się nieodmiennie z jakąś postacią mitu kosmogonicznego⁴. Czas, czy też arche-czas opisywanych wydarzeń był na tyle odległy, że jego odtworzenie wymagało wielkiego kunsztu poetyckiego oraz włożenia wysiłku, aby wydobyć początek wydarzeń z zapomnienia. Ta rekonstrukcyjna trudność pozwoliła Herodotowi na usprawiedliwienie się z niedomówień czy wprost sprzeczności, jakie zawierał jego opis, co domagało się od czytelnika wiary, że tak właśnie było. W *Teogonii* Hezjod zupełnie świadomie systematyzuje przestrzeń i historię, łącząc ich etapy rozwojowe z równoczesnym pojawianiem się opiekuńczych bóstw. Po pierwotnym stanie Chaosu, wyłaniały się kolejne poziomy kosmicznego porządku. Następującym po sobie okresem kształtowania się kosmosu odpowiadały proporcjonalne wobec nich bóstwa. Bogowie, jak zapewnia Hezjod, zrodzili się jako potomstwo Uranosa i Gai. Wśród pierwszych tytanicznych dzieci palma pierwszeństwa przypadała Kronosowi⁵. To dlatego Pindar mógł twierdzić, że bogowie i ludzie mają wspólnych przodków w osobie Matki Ziemi, a różnica między nimi dotyczy jedynie potęgi i mocy działania, które to przymioty w świecie boskim realizują się w większym zakresie. Jedno jest pewne, powiązanie człowieka z bogami, nie oznacza, że został on „uczyniony” bezpośrednio przez boskiego Stwórcę, w tym kształcie, jaki odnajdujemy na kartach tekstów biblijnych. Pierwotne mity teogoniczne, tworzone i nieustannie wzbogacane, wiązały istnienie świata boskiego z chronologią kosmiczną, mniej interesując się ich powiązaniem z człowiekiem. Obecność bogów potrzebna była bardziej kosmosowi, i choć on sam nie był stworzony mocą boskiej bezpośredniej interwencji, to jego uporządkowane istnienie należy do jednej z najważniejszych boskich zasług. W tym sensie istnienie świata i bogów tworzy pewną całość ontologiczną, której elementy wzajemnie się uzupełniają tak, że nie można mówić o jednym z pominięciem drugiego. Miejsce człowieka, określone początkiem życia i nieuchronnością śmierci, zostało wyznaczone stanem pośrednim. Z jednej strony jest on włączony w porządek kosmiczny od którego nie ma odwrotu i ludzkie możliwości kształtowania swojego losu poddane są rygorowi przeznaczenia, fatum. Linia życia ludzkiego jest odgórnie wyznaczona, co wiąże się z uczestnictwem świata we wspólnym boskim porządku przemijania (*moira*). Z drugiej natomiast, bogowie ściśle powiązani z układem kosmosu sami podlegają jego regułom. Przestrzeganie sprawiedliwości (*dike*)

² Z.J. Zdybicka, Człowiek i religia, Lublin 1993²; M. Despland, La religion en Occident. Evolution des idées et du vécu, Montréal – Paris 1979.

³ C. Ramnoux, Études Présocratiques, T. II, Paris 1983, s. 110.

⁴ M. Eliade, Aspects du mythe, Paris 1963, s. 33 n.

⁵ W. Jaeger, A la naissance de la théologie, Paris 1966, s. 19.

pozostaje wspólnym i jednakowym obciążeniem, tak dla „śmiertelnych”, jak i „nieśmiertelnych”. Stawia to człowieka greckiego w trudnej sytuacji egzystencjalnej, gdyż prośby zanoszone do bogów, nie gwarantują oczekiwanej skuteczności, i w niewiele większym stopniu przyczyniają się wchodzenia w uświęcającą sferę boskiej obecności. Z kolei, rozwijane w późniejszym okresie próby przezwyciężenia rytualnej obojętności, idące w stronę ożywienia związków zażyłości między człowiekiem a boskością, przybierały najczęściej postać nadania antropomorficznego znaczenia wyobraźni religijnej, co spotkało się ze wzrastającą krytyką filozofów.

Człowiek grecki był religijny, choć religijność ta była dość specyficzna. Przede wszystkim miara pobożności nie wiązała się ściśle i bezpośrednio z wyznaniem wiary w prawdziwość opowieści mitycznych. Treści religijnych eposów nie obligowały bezwzględnie do wierzenia w ich wiarygodność. Granice między wyobrażeniem świata boskiego (*mythos*) a rzeczywistą wiedzą na ten temat (*logos*) były na tyle płynne, że nie zobowiązywały do zbyt poważnego ich traktowania. Istota religijnej postawy skupiała się bowiem na spełnianiu kultu, odprawianiu rytuału, zwłaszcza tego, który nakazany był przepisem państwowym. Nie znaczy to, że zewnętrzny akt nie ma pokrycia w wewnętrznym nastawieniu. Uzyskanie pełnego dostępu do świata nadzmysłowego, boska akceptacja modlitwy i ofiary była pełniejsza, gdy rytuał wykonywano szczerze. Natomiast faktem jest, że religijność grecka nie miała ustalonego kanonu wiary, który wyprzedzały i ponieważ uzasadniał konieczność wykonywania gestów religijnych. One same samowystarczały sobie, zawierając jednocześnie „teologiczną” warstwę argumentacyjną⁶.

Teorie teogoniczne zmieniały się, przybywali nowi bohaterowie boskiej sceny, jak Zeus czy Dionizos, inni odchodzili w niepamięć i zapomnienie. Z czasem zainteresowanie genealogią bogów ustąpiło miejsca bliższemu opisowi ich osobowości, określeniu specyfiki funkcji opatrnościowej, nadaniu społecznego znaczenia bóstwu w ramach jego oddziaływania na greckie *polis*. W ten sposób dzieje bogów wiązały się coraz bardziej z losami człowieka. Można więc powiedzieć, że opowieść mityczna posiadała w sobie dwie warstwy, była zarówno religijno-teologicznym komentarzem do życia bogów, jak i antropologiczną interpretacją sensu ludzkiego istnienia. Dramaty i radości bogów obrazowały skomplikowane wnętrze samego człowieka. Opis namiętności przeżywanych przez boskich herosów odbijał ówczesną wiedzę o naturze ludzkiej. Czy to znaczy, że religia grecka opierała się jedynie na antropocentrycznej izomorfii, czy projekt religijny, jaki rzucano na świat boski, nigdy nie odrywał się od ludzkich wzorców? Wydaje się, że grecka intuicja boskości, mająca swoje mocne korzenie mityczne, przechodziła w tym względzie swoistą ewolucję pogładową. Istotnym probierzem tych zmian stało się pojawienie myślenia filozoficznego. Rozwijany i wzbogacany panteon greckiej religii stanął wobec krytyczności filozoficznego *logos*, który nie pozwalał już na zbyt śmiałe wyprawy wyobraźni religijnej. To nie tylko wróżbici i poeci, ale również filozofowie zaczęli pytać o religię. Daje się zaznaczyć nurt krytyczny wobec zbyt dalekich ustępstw antropomorficznych, żywiących się zmitologizowaną warstwą fabulacyjną. Już Pindar wyrażał swoje wyraźne niezadowolenie z sytuacji,

⁶ W. L e n g a u e r, Religijność starożytnych greków, Warszawa 1994.

gdy Nieśmiertelnych obdarzano cechami ludzkimi, co nazywał „błuźnierstwem”⁷. Ksenofanes zdobędzie się na otwartą artykulację ironii, adresowanej w stronę naiwnego sposobu tworzenia, czy też obrazowania świata boskiego. Trafność i uszczypliwość jego spostrzeżeń może być zinterpretowana w równym stopniu jako przestroga wobec niczym nieskrępowanych zapędów greckiej religijności ludowej, jak i mądre pouczenie dane religii państwowej, by również w obszar „bogów” dopuścić trochę więcej filozoficznego rozsądku. Czyż nie tego właśnie aspektu dotyczyło jedno z głównych oskarżeń wysuniętych przeciw Sokratesowi? Obwinianie o bezbożność było bezpośrednią reperkusją na Sokratejskie wątpliwości zgłaszane wobec oficjalnej religii Ateńskiego *polis*, gdzie udział mądrości filozoficznej w poznaniu bogów oraz w uzasadnianiu potrzeby wchodzenia z nimi w więzi religijne, były niewystarczające. Jak się wydaje, braki te dostrzegano w równym stopniu ze względu na postępujące w swej pewności aspiracje poznawcze rozumu, jak też w związku z przeczuwaną wzniosłością świata boskiego, któremu nie odpowiadają, sprawdzające się dotychczas, opowieści wróżbitów i poetów.

Wraz z nieadekwatnością opowieści religijnej i wyrastającej na jej zapleczu teologii mitycznej, rozpoczął się proces zanikania religijności opartej o „mit”. Wahanie, co jego sakralnej użyteczności można już dostrzec u Platona, choć jednocześnie fabulacja mityczna stanowi jeszcze ważny składnik formalny dla czysto filozoficznych spekulacji. Trudno natomiast powiedzieć, aby Platonowi udało się skutecznie przeprowadzić program dostosowania archaicznie zapisanego mitu do wymagań przebudzonego *logos*, czemu miały służyć procedury hermeneutycznej deszyfracji ukrytego sensu opowieści. Wzajemne występowanie filozofii zorientowanej religijnie oraz religii oczyszczanej przez filozofię nie zapobiegły procesowi dewaloryzacji mitu, który przestaje być traktowany jako niekwestionowana, bo odziedziczona przez tradycję, oczywista i wyróżniona podstawa dla uzasadnienia helleńskiej religii. Na podstawie *Timajosa* można przypuszczać, że styk człowieka z bogami nie może być bezpośredni, gdyż w formowaniu świata posłużyli się oni pośrednictwem wysłannika, budowniczego — Demiurga. Dodatkowo też nie posiadamy na tyle mocnych przesłanek, by twierdzić, że świat boski mieścił się w obrębie wzorcowego świata idei jako filozoficznej zasady, wyjaśniającej byt. Rozdźwięk między poszczególnymi komponentami systemu platońskiego odbijał się w dramatycznym położeniu samego człowieka, który pozostawał wyobcowany w każdym układzie odniesień. Arystoteles, choć już posiadający bardzo wysublimowane pozareligijne pojęcie Bytu Pierwszego, wspomni w zakończeniu *Metafizyki*, że również zwolennicy archaicznego przekazu mitycznego pozostają, w jakimś stopniu, miłośnikami mądrości, gdyż odkrywają własną niewiedzę, co zachęca ich do sięgnięcia po głębsze narzędzia poznawcze. Jedno jest pewne. Wyrażenie aprobaty wobec obecności mitu religijnego przypomina coraz częściej kurtuazyjny zabieg szacunku, swoistego ukłonu wobec dziedzictwa przodków, tym niemniej palma pierwszeństwa w ustalaniu właściwych relacji między człowiekiem a boskością przesuwają się wyraźnie w stronę filozoficznej mądrości. Religijność Arystotelesa posiadała wyraźne

⁷ A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris 1971, s. 172–173.

znamiona koncepcji spekulatywnej, powiązanej bardziej z racjonalnym procesem wyjaśniania bytu, zbliżoną do intelektualnej kontemplacji niż praktyczną postawą inspirowaną realnym wierzeniem w prawdziwość ówczesnych poglądów religijnych. Zamknięty krąg istnienia Boskiego Poruszydca nie dbał o względy świata. Samowystarczalność jego wewnętrznego życia teoretycznego stała się miarą boskiego stosunku do człowieka. Doskonała separacja od banalności spraw ludzkich odbierała jakiegokolwiek powody, by starać się o podtrzymanie więzi z obojętnym Bogiem. Zgoda na grecką religijność ludową, a nawet państwową stała się sprawą zwyczajowej akceptacji, pozbawionej nadziei, że gesty i słowa będą dostrzeżone i wysłuchane. W tym sensie, pomimo całej ostrości sformułowania, można chyba mówić o funkcji sekularyzacyjnej, jaką spełniła krytyczna wątpliwość filozofii wobec greckiej świadomości religijnej⁸. Pierwszeństwo *logosu* w religijnej spekulacji zaczęło dominować wraz rozwojem wiedzy filozoficznej, a jej antyczne oddziaływanie objęło swym wpływem całą ówczesną kulturę. Symptomatycznym znakiem tej tendencji, odnalezionym już w rzymskim otoczeniu był znany podział Warrona. Wyróżnił on trzy rodzaje teologii, czyli spekulacji na tematy religijne: *mitologiczną*, którą uprawiają poeci, *państwową*, pozostającą domeną właściwą politykom oraz *filozoficzną*, i jedynie ta ostatnia pozwala pewnie prowadzić myśl ludzką w stronę boskości. Religia musi odpowiadać, być zgodna z racjonalnym porządkiem myślenia. Więcej nawet, bo sam rozum niezadowolony z naiwności wyobrażeń o bogach, wyruszył na poszukiwania religii, która byłaby zgodna z pełni ludzkimi aspiracjami. Schyłek helleńskiej filozofii, symbolizowany nurtami neoplatońskimi, należy interpretować jako niewątpliwy zryw człowieka, by pogodzić religię z wymaganiami filozofii, lub nawet przemienić filozofię w ćwiczenie duchowe, które pozwoli odczuć obecność świata boskiego, w formie opisanej przez Pierre Hadota⁹.

W takim kontekście kulturowo-religijnym pojawił się nowy, szeroki nurt refleksji wyjaśniający styk człowieka z religią. Związał się on z chrześcijaństwem i jego teologicznym opisem rzeczywistości, wspierającym się na fundamencie Objawienia biblijnego. Mądrość Starego Testamentu jako wstępny etap przygotowawczy przed przyjściem Mesjasza, weszła jako integralna część do całości zbawczego planu Bożego. Przeczucie totalności i uniwersalizmu „nowej religii” opierało się na pewności o Wcieleniu Syna Bożego, który przyniósł jedyną i niepowtarzalną odpowiedź religijną. Zgodnie z przekazem słuchających, Jezus z Nazaretu w swoim nauczaniu i dramatycznym spełnieniu życia, przedstawiał się jako ostateczne Słowo Boga, w którym znajduje się religijna pełnia. Jeden z pierwszych apologetów chrześcijańskich, Justyn Męczennik w swoich *Apologetach*, kierowanych do cesarza oraz senatu rzymskiego, znakomicie wyczuwał uniwersalistyczny charakter ewangelicznego przesłania, które wyrasta poza partykularyzm kolejnego wierzenia, powstałego w ramach lokalnej kultury jednego z narodów semickich. Nowy Testament spełniał religijne oczekiwania nie tylko wobec ludu Starego Przymierza, lecz wobec całej ludzkości. Z kolei, dla ówczesnych chrześcijan synonimem ludzkości stało się przede wszystkim pozachrześcijańskie otoczenie bogatej grecko-rzymskiej kultury z jej zróżnicowaniem religijnym,

⁸ F. Châtelet, Histoire de la philosophie, T. I, La philosophie païenne, Paris 1972, s. 18.

⁹ P. Hadot, Filozofia jako ćwiczenie duchowe, przeł. J. Domański, Warszawa 1992.

obyczajami społeczno-politycznymi oraz niesłuchanym dorobkiem umysłowym, czerpiącym z wiedzy filozoficznej. Aby zbliżyć się do tego świata i zarazem uwiarygodnić ewangeliczne przesłanie wiary należało konfrontować się z innymi tradycjami religijnymi z jednoczesną systematyzacją własnej tożsamości wiary. Te dwa podstawowe kierunki religijnej dynamiki nowego wyznania, uformowały zarysy teologii patrystycznej. Biblijna prawda o powiązaniach człowieka z Bogiem była zarazem opisem religii, jej genezy, dziejów, obietnicy oraz jej eschatologicznego spełnienia. Intelektualnym rdzeniem kształtującej się teologii stało się pojęcie Logosu. Patrystyczne zapożyczenie kategorii Logosu od Filona z Aleksandrii, najwybitniejszego przedstawiciela helleńskiego judaizmu, nie zmieniło jego pierwotnego użycia. Dla Filona sakralny priorytet judaizmu wyrażał się w uznaniu Biblii za pełną i prawdziwą mądrość tak, że jakkolwiek wiedza pozabiblijna, łącznie z tak cenionym przez niego greckim dziedzictwem mądrościowym, mogła być zaakceptowana na warunkach niedoskonałego środka poznawczego. Ta pośrednia droga, choć prowadząca przez wiele pomyłek i błędów, nie była pozbawiona wartości, o ile zbliżała człowieka do biblijnego wzorca religii z jej obrazem Boga. On sam natomiast, transcendentny, nieskończony, ontologicznie różny od świata stworzonego łączył się z człowiekiem przez kolejne poziomy obecności, z których pierwszym i wyróżnionym był Logos. Brak zgodności, co do charakteru i specyfiki, jaką przydzielał mu żydowski filozof nie zmienia faktu dość płynnego, doktrynalnego przejścia do myśli patrystycznej. W niej jednak został on natychmiast przeformułowany w Osobę — Słowo, Syna Bożego jako Źródła wszelkiej Mądrości. Chrześcijańskie rozumienie absolutnego priorytetu Syna — Słowa Bożego nie gardziło helleńskim dziedzictwem, włączając je na służbę teologicznej pełni. Czołowi przedstawiciele apologetyki chrześcijańskiej nie mieli żadnych wątpliwości, co do dziejów prawdziwej religii, które zostały zawarte i przekazane w tekście biblijnym i żywo ucieleśnione w Synu Bożym¹⁰. Pismo Święte opisywało dzieje ludzkości rozumiane jako historia święta, czyli opis dziejów zbawienia. Religia rozpoczęła się w momencie stwórczym, gdy z prochu ziemi powstał pierwszy człowiek — Adam. Antyczne przeczucie o boskim pochodzeniu człowieka zostaje radykalnie potwierdzone. Jest on stworzony na Boży obraz i podobieństwo i choć zażyłe więzi ze Stwórcą zostały zerwane grzechem, to kolejne Przymierza zawierane przez Boga z człowiekiem zapisywały ludzkie dzieje religijną obietnicą odkupienia. Bezpośredni Wybitni reprezentanci Aleksandryjskiej Szkoły Katechetycznej byli bezwzględnie przekonani, że Boski Logos — Chrystus skupił w sobie wszystkie fragmentaryczne i niekompletne „ludzkie słowa”, jakie zostały dotychczas powiedziane o Bogu. Umocnieni chrześcijańską pewnością wiary przejmują od Greków rozumienie Mądrości, powiązanej znaczeniowo ze Słowem Wcielonym,

¹⁰ Wydaje się, że Synostwo Boże Chrystusa konkretyzowało od strony religijnej wiedzę o Bogu. Pośrednictwo wcielenia przybliżało tajemnicę transcendentnego Jahwe. Ujawnienie twarzy Boga Ojca w obliczu Syna chroniło ortodoksję chrześcijańską od wchodzenia w zbyt zawile spekulacje na temat „bezimienności” Boga. Ślady tych trudności odnaleźć można w heterodoksyjnych nurtach chrześcijaństwa. Z kolei, Scholem dopatry się również ich obecności w średniowiecznej kabale żydowskiej, powiązanej intelektualnie z filozofią neoplatońską. Por. G. S c h o l e m, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, przeł. J. Z y c h o w i c z, Kraków 1991, s. 17–69.

Jezusem Chrystusem, i to w bardzo bogatych formułach interpretacyjnych¹¹. Syn Boży, jak doda Klemens, wypełnił poszukiwania religijne ludzkości, i jeśli tylko zasiano, choćby drobne, ziarna prawdy, również tej, jaka odnosi się do wiary religijnej, na greckim podglebiu kulturowym, to należy je odczytywać przez pryzmat Bożej pedagogii, która w ten sposób zapowiadała objawienie się totalnej Prawdy religijnej dla pogan, analogicznie do roli, jaką spełnił Stary Testament wobec narodu żydowskiego. Wartość religijna Ewangelii nie ogranicza się jedynie do zaspokojenia umysłowej ciekawości, nie satysfakcjonuje jej zadowolenie z teoretycznego zamknięcia pytań filozoficznych w intelektualny schemat wyjaśniający. Chrześcijaństwo zakłada i otwiera całą dziedzinę religijnego *praxis*, którego aplikację uznaje się za nieodzowny składnik zbawczego procesu oczyszczenia człowieka. Logos nie jest tylko teoretyczną figurą, lecz czynną Miłością. Czuwanie rozumu łączy się z czystością serca, ćwiczenie duchowe zakłada światło wiary i porządek moralny, wolność wewnętrzna wychodzi na spotkanie bliźniego. Nie ma się co dziwić śmiałości, z jaką używano wówczas pojęcia filozofii chrześcijańskiej rozumianej jako synteza mądrości i soteriologii. W ten sposób ukształtował się teologiczny opis religii, przede wszystkim chrześcijańskiej, poza którą „nie ma zbawienia”. Jeśli korzystano z narzędzi poznania filozoficznego, to w celu uzasadnienia *prawdy wiary katolickiej przeciw błędom niewiernych* — jak prawdopodobnie brzmiał pierwotny tytuł *Summy przeciw poganom* Tomasza z Akwinu¹². Czy oznacza to redukcję wiedzy o religii do teologii religii? Nie wydaje się, aby taki sąd był kompletny. Owszem, w rozważaniach nad religią trudno jest kwestionować dominującą pozycją teologii chrześcijańskiej, jeśli jednak ona sama uznała wartość filozoficznej mądrości, z której szeroko korzystała, to można też wyłuskać elementy filozoficznej refleksji nad zjawiskiem religii. I tak na przykład, św. Augustyn w *De Civitate Dei*, stara się bronić trwałej wartości chrześcijaństwa wobec otwartego oskarżenia sformułowanego przez pogańskie elity religijno-kulturalne o walne przyczynienie się tej „nowej religii” do upadku Imperium Rzymskiego, które zdaje się symbolizować schyłek cywilizacyjny całego antycznego świata. W zawierusze dziejów, gdzie, w ludzkim rozumieniu, traci się wszelką wiarę w dotychczasowe pewności oraz znika trwałe oparcie w zewnętrznych instytucjach, pozostaje szukanie schronienia w wewnętrznym doświadczeniu siebie samego, uderzonego mocą niezmienności biblijnego Jahwe — Jestem. Porządkując osobistą przygodę religijną Augustyn powraca do typologii Warrona z jego trójpodziałem teologii. Analizując możliwość zastosowania jednego ze znaczeń nazwy teologia do religii chrześcijańskiej nie zawaha się ani przez chwilę, że najstosowniejszą byłoby użycie teologii racjonalnej, czyli teologii filozofów¹³. Co właściwie oznacza to włączenie chrześcijaństwa jako religii pod krytyczne wymogi poznania filozoficznego? Wydaje się, że powyższe pytanie ogniskuje i wyznacza obszar intelektualnego niepokoju Augustyna skupionego wokół problematyki wzajemnego stosunku obu tradycji, które jemu osobiście są bardzo bliskie, odkryta wiara biblijna oraz odziedziczona antyczna mądrość. Jeśli można mówić o augustyńskim dopuszczeniu porządku *ratio* w obręb chrześcijańskiej *fides*, to

¹¹ M. Szram, *Chrystus — Mądrość Boża według Orygenesusa*, Lublin 1997.

¹² Z. Włoddek, *Św. Tomasz z Akwinu o Bogu w Summie przeciw Poganom*, *Znak* 8 (1992), s. 6.

¹³ *Św. Augustyn, O Państwie Bożym*, T. I, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1977, s. 378.

rozum zajmuje już nie tylko defensywną pozycję apologetyczną, uzasadniającą się wobec dominacji pogańskiego otoczenia, lecz sięga do pozytywnej argumentacji wskazującej, że wierzenia oparte o Ewangelię są prawdziwą religią (*vera religio*), zdolną rzeczywiście zbliżyć człowieka do Boga. Na tle monumentalnej wizji teologiczno-historycznej kreśli on religijną interpretację dziejów, odwołując się w sposób wyróżniony do poszukiwań filozofii, zwłaszcza nurtu neoplatońskiego, by uczynić z chrześcijaństwa centralny punkt zbawczej komunikacji ludzkości z Bogiem, objawionym historycznie w Jezusie z Nazaretu. Przy czym cele augustyńskich poszukiwań istoty religii nie ograniczają się jedynie do odnalezienia teoretycznych uzgodnień, lecz pragną żywo przeżyć i wewnętrznie doświadczyć Boga. Filozoficzne poszukiwanie mądrości łączy się ściśle z poszukiwaniem szczęścia, eudajmonistycznym rozjaśnieniem tajemnicy ludzkiego przeznaczenia. Jeśli zgodzić się z interpretacją Gilsona, w augustynizmie zbawienie (religia) i prawda (filozofia) łączą się ściśle z antropologią, gdzie wzajemność ich przenikania (*credo ut intelligam*), zapewnia pełniejszy dostęp do Boga jako ostatecznego źródła szczęścia¹⁴. Gdybyśmy spytali, co nowego wnosi się do rozumienia religii, to należałoby zaakcentować osobową bliskość człowieka i Boga, gdzie źródłem i mocą podtrzymującą te niezwykle więzi jest specjalna pomoc Boża w postaci łaski. To dzięki ożywczemu działaniu łaski rozumianej jako bezinteresowny dar Boży, człowiek, pomimo bolesnego rozdarcia grzechem, jest w stanie doświadczać szczęścia, to znaczy uczestniczyć w życiu Bożym. W tym znaczeniu słowo *religio* kryje w sobie nadzieję na niczym nie ograniczoną możliwość powrotu i połączenia się z Najwyższym Dobrem. Serce człowieka poranionego grzechem zawsze będzie niespokojne, gdyż poza Bogiem wszystkie pozostałe dobra są stworzone, pochodne, a bywa, że bardzo ulotne i zawodne, jeśli zbyt mocno im się zaufa. Wspierając się na łasce otwiera się możliwość dzielenia się z Bogiem wzajemnością uczuć, gdzie wyjątkowe pośrednictwo przypada miłości. Zastrzeżonym obszarem tego spotkania jest dusza ludzka jako miejsce zapewniające mu czystość i intymność. Tutaj wiara oczyszcza rozum, wprowadza ład moralny, przepalając swoją intensywnością niepokój serca, poznanie prawdy jest zagwarantowane przez światło, jakie płynie z jej niegasnącego Boskiego Źródła, oświetlając tym samym niepewność umysłu. W poznaniu teoretycznym Bóg jest kresem intuicji poznawczej, w religijnym *praxis* ostatecznym spełnieniem ascetyczno-mistycznej drogi oczyszczania. Religia jest centralnym i koniecznym elementem ludzkiej egzystencji, gdyż tylko w Boskiej Prawdzie można poznać prawdę o samym człowieku. Antropologia, bowiem jest odbiciem teologii, osoba ludzka nosi w sobie boskie podobieństwa stworzenia, które nieustannie odnawia się w doświadczeniu łaski. Ten głęboki, bliski, międzyosobowy związek człowieka z Bogiem, potwierdzony doświadczeniem łaski, niepowtarzalność przeżycia jedności, które jest zintegrowane z życiem wspólnoty religijnej — Kościoła, priorytet wiary pogodzonej z wymaganiami filozofii, element teoretycznej refleksji zespolony z realizacją uświęcającego rytuału, wyróżnia augustyńską teorię religii, która stara się godzić w sobie antyczne napięcia.

Wkomponowanie filozoficznych rozważań nad religią w teologiczne otoczenie, tak charakterystyczne dla nurtu chrześcijańskiego, odezwie się też u Tomasza

¹⁴ E. Gilson, Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna, przeł. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 1–8.

z Akwinu, choć rozłożenie akcentów różnicuje go już wyraźnie od przymyśleń autora *Wyznań*. Zmiany jednak nie dotyczą teologicznych źródeł wiary oraz metody badań, zmierzającej do ich niesprzecznego uzgodnienia z grecką mądrością. W tym punkcie Akwinata wielokrotnie podkreślał swoją wdzięczność dla geniuszu Augustyna. Owszem, ten ostatni napisał odrębny traktat poświęcony wprost zagadnieniom religii, w tym znaczeniu u Tomasza nie znajdziemy osobnego tytułu. Ten formalny brak daje się łatwo zrekomensować, gdy wczytamy się w kolejne partie obu *Sum*¹⁵. Okazuje się, że istnieje w nich pewne podobieństwo w augustyńskimi poszukiwaniami „prawdziwej religii”. Konfesyjne zaangażowanie oraz soteriologiczna pewność, jakie ofiarowuje wiara chrześcijańska stają się punktem wyjścia dla szerszych rozważań, idących w stronę refleksji nad uzasadnieniem postawy religijnej jako sensownej dla człowieka. Oparcie się na religii wyznania nie wyklucza możliwości postawienia pytań o znaczenie ludzkiej religijności jako pewnego faktu filozoficznego. Natomiast, istotnym probierzem dyferencji między obu myślicielami będą odmienne inspiracje filozoficzne nad wyjaśnianiem bytu — rzeczywistości. Ich wyraźna obecność nie powinna być wystarczającym powodem by używać, dość zresztą częstego, schematu interpretacyjnego, przeciwstawiającego sobie chłód Tomaszowego obiektywizmu, Augustyńskiej żarliwości przeżycia wewnętrznego.

Rzeczywiście, Tomasz umieszcza rozważania nad istotą życia religijnego w obrębie cnót moralnych, łącząc je w sposób szczególny z cnotą sprawiedliwości¹⁶. Relacja sprawiedliwości zachodzi wtedy, gdy na działającym spoczywa ściśle zobowiązanie do proporcjonalnego oddania komuś tego, co mu się należy. Układ wzajemnej wymienności dóbr posiada swoją szczególną postać w odniesieniu człowieka do Boga. Jeśli metafizyczna analiza rzeczywistości oraz status egzystencjalny bytu ludzkiego wskazuje na istnieniowe powiązania i zależność od Stwórcy, to również ze strony człowieka spodziewany jest odpowiedni do tej sytuacji akt oddania sprawiedliwości. Ale jak ją spełnić w odniesieniu do Boga, gdy miara uzyskanych dóbr nieskończenie przerasta ludzkie możliwości zwrotu? Nieproporcjonalność sytuacji stawia człowieka w pozycji wiecznego dłużnika, który zawdzięczając Bogu wszystko, niewiele może od siebie ofiarować. Świadomość własnego ograniczenia, by choć w drobnej części wywiązać się z zaległości wobec Boga mogłoby wyglądać na pesymistyczną porażkę. Jest to tylko powierzchowne wrażenie. To prawda, że na poziomie cnoty sprawiedliwości relacja z Bogiem byłaby jedynie zewnętrznym zobowiązaniem do oddania należnej czci, lecz sam jej „Przedmiot” nigdy nie stałby się dla człowieka osiągalny. Tomasz zresztą odwołuje się do tradycji antycznej, przywołując Cyncerona, który wiązał pojęcie religii z szacunkiem i czią kultyczną, jakie należą się istotie boskiej, stosownie do jej natury. Niewystarczalność sprawiedliwości dla zaistnienia pełnej więzi z Bytem Boskim otwiera możliwość mówienia o odrębnej cnotcie, dzięki której człowiek jest w stanie zdążyć do Boga jako dobra najwyższego, co więcej osiągnąć je. Jest to cnota religijności. Wyraża się ona w wewnętrznym uznaniu zależności od Boga,

¹⁵ Teksty zawierające filozoficzną analizę religii znajdują się zwłaszcza w *Sumie Teologicznej*, S. Th., II–II, 81–100.

¹⁶ E. Gilson, *Tomizm*. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 458 n.

któremu należy się uwielbienie, natomiast na zewnątrz realizuje się w spełnianiu aktów czci i kultu, których celem finalnym jest Bóg.

Ta podwójna warstwa argumentacyjna, powiązana z moralnym usprawieniem domagającym się oddania czci Bogu oraz z autonomiczną cnotą religijności, wprowadziła pewne podejrzenie o istnieniu dualistycznej teorii religii. Powyższa aporia wydaje się być pozorna, a niektórzy interpretatorzy Tomaszowej filozofii religii próbują neutralizować obecność, nie dających się ze sobą pogodzić, wewnętrznych sprzeczności¹⁷. Słusznie wskazuje się, że łączenie religii z moralnością posiada swoje mocne zakorzenienie w strukturze osoby ludzkiej. W niej dokonuje się poznanie Tego, Który Jest źródłem wszelkiej rzeczywistości — bytu, w wyniku, czego możliwe jest podjęcie decyzji o uznaniu Go za najważniejszy i ostateczny cel życia. Dynamika ludzkiego sposobu bycia powoduje, że zaangażowanie się po stronie religii wiąże się z koniecznością nieustannego aktualizowania relacji religijnej. Ponawianie wyboru dokonuje jednoczesnego odnowienia świadomości o przynależności do Boga. Akt religijny jako działanie osobowe nie może być separowane od wymiaru moralnego. Można wręcz powiedzieć, że cnota religijności najgłębiej realizuje i spełnia ludzką moralność. Jeśli etyczna powinność płynąca ze sprawiedliwości nakazuje człowiekowi oddanie Bogu doskonałej czci i szacunku, to właśnie religijność jest jedyną i wyróżnioną dyspozycją, dzięki której należny kult jest oddany. Co prawda żadna jego forma nie osiąga swego „przedmiotu”, czyli Boga, wypełniając jedynie sam zamiar oddania czci boskiej naturze tak, jak widział to Cyncero. Religijność nastawiona jest na mozolne zdążanie do celu swoich poszukiwań, za którym skrywa się tajemnica Boga. Choć religijność nie jest zjawiskiem specyficznie chrześcijańskim, gdyż znana jest również autorom pogańskim, to pozostając ludźmi religijnymi, nie poznali oni w wystarczającym stopniu boskiego obiektu czci. Nie jest to zresztą ich błąd, gdyż pełne poznanie Boga może przyjść jedynie z Jego dobrowolnego przyzwolenia, które nazywamy łaską. Tomasz rezerwuje bezpośredniość kontaktu z Bogiem teologicznej cnoty wiary. Jedynie ona oparta o całkowite zaufanie Bogu oraz uznanie prawdy, jaką objawia On o Sobie Samym, może być pewną styku z „Przedmiotem” religijności. Tym niemniej również ci, którzy znajdują się poza światłem Objawienia znają i uprawiają religijność, choć poza uświęcającą obecnością prawdziwej religii. Jest to już komentarz teologa, świadomego różnicy zachodzącej między cnotami naturalnymi, czerpiącymi z argumentacji filozoficznej a cnotami teologicznymi o charakterze nadprzyrodzonym.

Z punktu widzenia analizy filozoficznej łączenie religii z moralnością posiada swoje osobowe podstawy, co więcej przy takim rozumieniu religijności otwiera się dyskurs o dialogicznej, zażyłej i personalistycznej relacji przebiegającej między Bogiem a człowiekiem. Intymność związku sięga najgłębiej, jak można to sobie wyobrazić, od zupełnie fundamentalnego faktu istnienia po świadomy i wolny wybór Boga jako osobowej wartości¹⁸. Trudno, więc zgodzić się z głosami krytycznymi, dostrzegającemu w tomizmie jedynie „zobiektywizowany chłód”

¹⁷ Z.J. Zdybicka, Czy u św. Tomasza istnieją dwie koncepcje religii?, *ZN KUL* 17: 1974, nr 4, s. 17–27.

¹⁸ Personalistyczną propozycję rozwijania Tomaszowych podstaw religii podjęła Zofia J. Zdybicka, idąc zresztą w stronę własnych rozwiązań, t e n ż e, jw.

metafizycznego wyjaśniania, na tyle oddalonego od pasji przeżycia religijnego, że trudno jest je umieścić w konkretności doświadczenia antropologicznego¹⁹. Nie tylko umysł, poznanie teoretyczne bierze udział w tworzeniu się więzi religijnej, lecz uczestniczą w niej wszystkie poziomy życia osobowego. Zgodzie rozumu musi współtowarzyszyć przyzwolenie woli; spełnianie zewnętrznych praktyk będzie pustym działaniem, jeśli nie znajdzie odbicia w głębi wewnętrznego przeżycia. Wiązanie się ludzkich władz poznawczo-wolitywnych z Bogiem jako Najwyższym Dobrem zakłada i domaga się duchowej współpracy, której owocem byłaby pobożność, pogłębiona potrzeba modlitwy i spokój płynący z medytacji, ostatecznie, więc realizacja religijnej wartości, jaką jest świętość.

Kolejny etap ludzkich pytań o religię wiąże się z wyodrębnieniem nowego paradygmatu poznania naukowego, opierającego się na metodzie matematyczno-empirycznej. Nowożytnie rozumienie pojęcia nauki należy przyjąć za kolejnego partnera, który zaczął aktywnie uczestniczyć w zachodnim dialogu o religii. Zasięg wpływu nowego ujęcia poznania naukowego nie ograniczył się jedynie do nowożytnych granic, oddziałując decydująco na kształt współczesnych dyskusji religio-logicznych. Wyraźne zapowiedzi zmian w spojrzeniu na fizyczne podłoże świata oraz otwarcie nowych perspektyw badawczych można już odnaleźć w renesansowym przyrodoznawstwie²⁰, natomiast pierwsze zastosowanie nowej „metody” w obszarze filozofii spełniło się w myśli Kartezjusza. Podstawowym celem autora *Rozprawy o metodzie* było przebudowanie od fundamentów dotychczasowego sposobu zdobywania wiedzy o rzeczywistości. Niezadowolony z przednowożytnych osiągnięć filozofii, utożsamionej w dużej części z suarezjańską interpretacją scholastyki, było dokładnie odwrotnie proporcjonalne do obiecujących postępów, jakie przynosił matematyczny model poznania fizycznej natury świata. Postępujący rozdźwięk między starą i nową nauką miał też swoje źródła we wzrastającym napięciu między arystotelesowską koncepcją przyrody, gdzie dla wyjaśnienia procesów fizycznych korzystano z kategorii jakościowych a możliwością zastąpienia tego sposobu badań przez metrum ilościowe, zastosowane do uchwycenia mechanicy stycznego przebiegu zjawisk przyrodniczych. Dodatkowo też, w średniowieczny obraz kosmosu oraz w siatkę pojęciową ówczesnej filozofii przyrody wmiszały się pewne tezy kosmologiczne inspirowane teologią chrześcijańską, spychając ją nieopatrnie w obszar wiedzy, którą — na poziomie przyrodoznawstwa — należy przekroczyć, gdyż nie spełnia ona wymagań nałożonych przez nową metodę poznania. Zdaniem Wildiersa, wiele przesłanek wskazuje na to, że ten niepotrzebny dylemat wyboru między nowym spojrzeniem na przyrodę, rewizją starej filozofii oraz ostrożną zgodą na teologię stał się udziałem Kartezjusza²¹.

¹⁹ Tomizm oskarżany jest o to, że odziera człowieka z jego wewnętrznej prawdy koncentrując swoje analizy na jego zewnętrznym, rzeczowym otoczeniu. Błąd reifikacji doświadczenia aksjologicznego, a takim jest jego religijna odmiana, jest wzmacniany zarzutem o dokonanie radykalnej obiektywizacji prawdy zewnętrznej, która odbywa się kosztem zapoznania świata wewnętrznego. Samo myślenie religijne budowane na tomizmie miałyby być jedynie zewnętrzną wobec człowieka, próbą przejścia przez scenę świata-bytu, czynioną jedynie po to by potwierdzić, że jest on „jedyną intersubiektywnie sprawdzalną drogą do Boga”. J. T i s c h n e r, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 355.

²⁰ S. K a m i ń s k i, *Nauka i metoda*, Lublin 1992, s. 74 n.

²¹ N.M. W i l d i e r s, *Obraz świata a teologia*, przeł. J. D o k t ó r, Warszawa 1985, s. 158 n.

Ponieważ stara fizyka, w wielu punktach swych teoretycznych uzasadnień, była uwikłana w antyczne pojęcia filozoficzne nie pozostało nic innego, jak wyciągnąć ostateczne konsekwencje z przełomowego momentu, by budować nowy, rzetelny gmach ludzkiej wiedzy. Choć ten był wyobrażony w postaci drzewa, porządkującego kolejne dziedziny poznania. Można, więc mówić o negatywnym i pozytywnym aspekcie, jaki zawierał się w kartezjańskiej propozycji zmian. Jej konstrukcja postępowała dwukierunkowo: negatywnie — chodziło o całkowitą eliminację wpływów dotychczasowej filozofii utożsamionej w znacznej części z późną scholastyką, zwłaszcza z rozpowszechnioną w *La Flèche* suarezańskiej interpretacją tomizmu, oraz pozytywnie — przy kładzeniu fundamentów pod nową metafizykę, należało uwzględnić oczywistość matematyczną, której stosowanie przyczyniło się do ogromnego rozkwitu przyrodoznawstwa. I choć poddaje się w wątpliwość, deklarowane przez Kartezjusza, całkowite odseparowanie się od jakichkolwiek wpływów, zdecydowanie pogardzanej scholastyki²², to przełomowy krok został postawiony. O ile jeszcze jego poprzednicy starali się unifikować całościowe poznanie rzeczywistości, próbując dostosować spojrzenie religijne do ogólnych kategorii metafizycznych, wyjaśniających ontyczną strukturę świata, o tyle ojciec nowożytnej filozofii zdecydował się na całkowite zerwanie z dotychczasową tradycją, kierując się ku odnalezieniu nowej metafizyki, dla uzasadnienia Newtonowskiej fizyki. Należy sądzić, że nawet gdy deklarował on zainteresowanie spekulacją filozoficzną, to faktycznie, w samym procesie badawczym, poruszał się już w obrębie fizyki z szerokim wykorzystaniem matematycznej dokładności²³. Natura rządzi się ustalonymi prawami mechanicznego następstwa zjawisk. Dla ich poznania wystarczy rozum, kierujący się nieodmiennymi prawami równań matematycznych. Skrajnie racjonalistyczny projekt poznania wyeliminował możliwość prowadzenia dyskursu religijnego, opierającego się na analizie rzeczywistości, czyli świata fizycznego, znajdującego się na zewnątrz myślącego *cogito*. Konsekwentnie też, zainteresowanie teologią jako religią objawioną przesunęło się z poziomu racjonalnej myśli dyskursywnej, zarezerwowanej dziedzinie fizyki i matematyki, do obszaru woluntarystycznej decyzji jednostki. Jak pisał sam Kartezjusz, wiara jest bardziej sprawą woli niż rozumu, zależy od osobistego wyboru z dala od rozumowej refleksji. Jedynym obszarem niepodległym od deterministycznych praw mechaniki okazała się świadomość i jej myślowe wytwory. Poszukiwania w obrębie wewnętrznej świadomości podmiotu, zróżnicowanych *cogitans*, natrafiały na ideę bytu najdoskonalszego. Jednocześnie pojęcie Boga, zwłaszcza przymiot boskiej prawdomówności, stanowił ważny element uwiarygodniający pewność ludzkiego poznania oraz potwierdzający samą możliwość badania fizycznej natury świata. Jedyne miejsce dla przeżycia religijnego związało się z akceptacją (lub też odrzuceniem) znaczenia idei Boga jako kresu intencji poznawczej myślącego *cogito*. Można, więc mówić o uzależnieniu istnienia Boga od decyzji podmiotu, o swoistej subiektywizacji religii. Zależność ta została wzmocniona specyficzną sprawczością, jaką pełnił Bóg wobec samowystarczającego mechanizmu rozwojowego kosmosu, regulowanego fizyką Newtona. Wpraw-

²² E. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Paris 1972⁹; *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1967³.

²³ E. Gilson, *iw.*, s. 176.

dzie idea Boga pojawia się w metafizycznych korzeniach nowej wiedzy, lecz jej miejsce jest ściśle powiązane z funkcją, jaką pełnił w naukowej interpretacji świata. Jak powiedzieliśmy wcześniej, nowa metafizyka miała stanowić uzasadnienie teoretyczne dla rodzącej się fizyki, co wciągnęło ideę Boga w funkcję sprawczą dla uruchomienia fizycznych praw kosmicznego mechanizmu, by tuż potem zamilknąć wobec konieczności ich zachodzenia.

Nawet tak reprezentatywni badacze myśli kartezjańskiej jak Henri Gouhier czy Etienne Gilson, różniący się przecież w swych konkluzjach, pozostają zgodni co do religijnych inspiracji kartezjanizmu, który zmierzał do pogodzenia nowej wizji świata z wiarą chrześcijańską. Tym niemniej idea Boga w całym układzie kartezjańskiej wiedzy, inspirowana przecież chrześcijańską edukacją religijną autora tego systemu, została związana zewnętrzną relacją ze światem fizycznym jako robocza hipoteza sprawcza, która następnie nie znajduje się z tym światem w bliskich związkach. Nie trzeba dodawać, co zresztą dość szybko dostrzegł Pascal, że taki układ otwiera możliwość usunięcia Boga z horyzontu naukowego poznania, a w pewien sposób również z kręgu ludzkich zainteresowań. Bóg, stwórca początku, modelowany na wzorce biblijnym, został odseparowany od biegu świata i jego losów, wydanych w kleszcze praw newtonowskiej mechaniki. Oddalony od kosmosu Bóg wpadł w ryzyko tak różnorodnej interpretacji, że w równym stopniu mógłby być Osobą, jak i Zasadą, która dość szybko zacznie ewoluować w stronę wizji deistycznej.

Dla wyodrębnienia metody prowadzącej do poprawnego poznania przyrody wystarczą fakty i jasność matematyki, gdzie tracą na wartości pytania, dlaczego coś istnieje, lecz raczej, jak przebiega badane zjawisko. W takim kontekście, Kantowskie przyjęcie przyrodoznawstwa jako wzorca racjonalnego poznania o charakterze wiedzotwórczym, wzmocniło pozycję tendencję empiryczną, rozwijaną ze wznoszącym dystansem i nieufnością wobec naukowych aspiracji filozofii, teologii czy religii. Filozoficzna refleksja nad religią, jeśli chciałaby stać się naukową, musiała pozostać w obrębie czystego rozumu. Racjonalny dyskurs o religii, jak to zresztą zapowiadał już Kartezjusz, należy wykluczyć z poziomu wiedzy teoretycznej, przenosząc go w obszar praktycznych decyzji, tym razem powiązanych z moralnością lub raczej z doświadczeniem ludzkich granic w jej realizacji. Bóg przecież pojawia się jako postulat, gwarantujący finalne spełnienie się moralności. Autonomia tej ostatniej jest posunięta na tyle, że w momencie podejmowania decyzji moralnej nie musi sugerować się wskazaniami prawa boskiego. Redukcja religii do działań moralnych posunęła się tak daleko, że ludzka religijność została zinterretowana jako subiektywna ekspresja życzeń, która nie służy ani powiększeniu chwały Bożej, ani też rzeczywistemu dobru człowieka. Spełnienie obowiązku moralnego nie może być zastąpione przez składanie pobożnych deklaracji²⁴.

Inne rozwiązanie, lecz wychodzące naprzeciw warunkom empirycznej kontroli jakiegokolwiek wiedzy, przyjęli zwolennicy tworzenia religii naturalnej, znajdującej się poza judeochrześcijańskim objawieniem. Akceptacja faktu istnienia religii nie oznaczała w żadnym stopniu, że rozum w procesie refleksji nad faktami lub związkami, jakie między nimi zachodzą, jest w stanie wskazać na faktyczne

²⁴ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993, s. 232 n.

istnienie Boga, szerszy opis Jego przymiotów oraz dokładniej sprecyzować stosunek bóstwa do człowieka. Każda wiedza wykraczająca poza fakty, jest podejrzanym wytworem ludzkiej wyobraźni. Hume'owska krytyka koniecznego charakteru relacji między faktami nie pozostawiła żadnych wątpliwości, co do naukowego statusu przekonań religijnych. Ich hipotetyczny status miał potwierdzenie w domysłach i przypuszczeniach, na które skazany był człowiek, ograniczony w swych ambicjach poznawczych do jedynie wiarygodnej metody badań. W tej sytuacji religia objawiona sytuowała się jako rodzaj religii najmniej prawdopodobny i najbardziej oddalony od empirycznych kryteriów sprawdzalności. Pozostała jedynie próba budowy systemu religijnego, który byłby najbardziej zgodny z oczekiwaniami ponowożytniej koncepcji racjonalności.

Przechuwając empiryczno-fizykalny zwrot epistemologiczny próbowano chronić upadającą wiarygodność wierzeń religijnych w powiązaniu z innymi władzami poznawczymi człowieka. Pascal przeciwstawiał żarliwy „porządek serca”, odślanający żywego Boga mistyków i proroków, wyrachowanemu, w sensie dosłownym, „porządkowi rozumu”, zmuszonemu zadowolić się spekulatywnym tworem filozofii pokartezjańskiej. W późniejszym okresie romantyzmu niemieckiego, Schleiermacher w swych *Mowach o religii*, będzie się odwoływał do wzniosłości „uczucia religijnego i mocy kontemplacji” jako kompetentnych władz, dzięki którym religia odśłania swój obiektywny sens. Niemal każda ponowożytna tendencja uwiarygodnienia przekonań religijnych musiała przejść próbę empirycznego testu lub budowała się poza jego wymaganiami, uciekając tym samym od pojęcia racjonalności w jego empirycznym sformułowaniu. Zmieniały się preferencje dotyczące wyboru idealnej nauki, która najlepiej spełniałaby postulat empiryczności, obiecując ostateczne rozstrzygnięcie tajemnicy bytu. Po przyrodoznawstwie przyszła kolej na socjologię, „jedynie naukowy” materializm dialektyczny, po fizykalizm wczesnego neopozytywizmu. W historycznym ciągu poszukiwania jednego typu wiedzy szczegółowej możemy też odnaleźć wiele współczesnych prób zawłaszczenia ludzkim poznaniem, czynionych z niemal religijną obietnicą spełnienia, wiarą na dotarcie do źródła bytu.

Mówiąc o przesunięciu akcentu w stronę metody empirycznej nie mamy na myśli jej krytyki lub odrzucenia, lecz wskazanie na ponowożytne zdominowanie ludzkiego poznania przez jedną ścieżkę badania rzeczywistości, która ustawiła się na pozycji uprzywilejowanej jako ostateczny model w możliwości zdobywania wiedzy wartościowej, godnej zaangażowania ludzkiego rozumu. Niewątpliwie, dotychczasowe próby poznania rzeczywistości nie miały swojego wystarczającego przełożenia na przyrodoznawstwo, a później również na rozwijające się dynamicznie szczegółowe dziedziny wiedzy. Z drugiej strony, doświadczenie empiryczne budowało się w zbytniej opozycji lub nawet swoistej konkurencji do wiedzy humanistycznej, w tym również do religijnego opisu świata. Panowała ogólna opinia, że przekonania religijne nie mieszczą się w obrębie dziedzin wiedztwórczych, wchodzących w skład nowego paradygmatu nauki, dlatego postulowano zerwanie więzi z teologią oraz religią. Oczywiście, można badać zjawisko na warunkach wyznaczonych metodą empiryczną, co otwierało drzwi dla naukowego badania faktów religijnych z pozycji niezaangażowania konfesyjnego. W tym znaczeniu początku refleksji nad zjawiskiem religii w jej współczesnym kształcie

należy doszukiwać się w okresie oświecenia, a szczególnie jego nasilenie przypada na drugą połowę ubiegłego stulecia oraz pierwsze dekady XX wieku. Jeśli można mówić o akademickiej stabilizacji nowej dziedziny wiedzy nazywanej religioznawstwem, to cezurę historyczną stanowi rok 1873, gdy w Genewie utworzono pierwszą katedrę pod tą właśnie nazwą²⁵. Na badawcze zainteresowanie się religią złożyło się kilka równorzędnych komponentów. Spośród najważniejszych należałoby wyróżnić wspomnianą już, wzrastającą stosowalność metody empirycznej, coraz szersze oddziaływanie idei ewolucyjnego rozwoju życia oraz postępującą specjalizację nauk humanistycznych, gdzie badacze, w sposób niezależny od wyznania religijnego czy przynależności konfesyjnej, podjęli studia nad kulturowym statusem religii. Taki klimat badań pociągnął za sobą ogromny rozwój szczegółowych gałęzi wiedzy o zjawisku religijnym, od historii religii, przez socjologię aż do psychologii religii. Dla niektórych kierunków, ta „pozareligijna” tendencja badawcza miała zapewnić neutralność i obiektywność poznawczą, której — w ówczesnej opinii — brakowało „konfesyjnemu” zaangażowaniu. Prawdziwym przełomem, który przeorientował dotychczasowy, redukcyjno-ewolucjonistyczny profil wyjaśniający, okazała się fenomenologia religii, zarówno w swym podnurcie humanistycznym (G. van der Leeuw, N. Söderblom, R. Otto, M. Eliade), jak i ściśle filozoficznym (M. Scheler). Szczególnie ten pierwszy dokonał rewaloryzacji kulturowej wartości religii, łącząc nastawienie badawcze typowe dla empirycznie zorientowanego religioznawstwa z próbą odnalezienia filozoficznych podstaw uzasadniających fenomen ludzkiej religijności. Opis zjawiska religijnego opierał się na materiale etnograficznym, który stanowił jedynie wstępny etap dla penetracji istoty religii w celu odnalezienia jej stałych struktur. Przeżycie religijne zachodziło w obrębie własnego, autonomicznego doświadczenia, w którym ujawniają się swoiste sensory, pełne sakralnej symboliki. Ich poznanie dawało się odtworzyć przez zastosowanie specjalnego zabiegu poznawczej empatii, zaangażowanego „wczucia się” w badany fenomen. W ten sposób postulowany jako konieczny warunek neutralizacji analiz religioznawczych od sugerowania się oddziaływaniem wierzeniowym nie tylko nie uchybiał kryterium epistemologicznej obiektywności, lecz wręcz odwrotnie, jego brak mógł się przyczyniać do popadnięcia w błędy i uproszczenia interpretacyjne, których bezpośrednim efektem stał się brak pełnego dostępu do analizowanego zjawiska. Nurt fenomenologiczny rozumiany jako metoda badań pozytywnie oddziaływał na kulturowy klimat, jaki wytworzył się wokół religii, która dotychczas wyjaśniana była nieodmiennie przez kliszę kulturowo-ewolucyjnego zapóźnienia w ludzkiej dynamice rozwojowej, jako jeden z ostatnich bastionów broniących niepokonaną epokę „przesądów”.

Mimo, że stosunek poznania naukowego do religii przeszedł ewolucję pogładową, której ważnym etapem był kryzys filozofii neopozytywistycznej oraz dyskusje metodologiczne wokół statusu samej nauki, to utrzymuje się wciąż, o źródnicowanej zresztą skali, napięcie między religijnym a naukowym spojrzeniem na otaczający świat²⁶. Warto jednak dostrzec głębokie zmiany, jakie

²⁵ G. L a n c z k o w s k i, Wprowadzenie do religioznawstwa, przeł. A. B r o n k, Warszawa 1986, s. 93–98; M. E l i a d e, Sacrum i profanum, przeł. R. R e s z k e, Warszawa 1996, s. 179–191.

²⁶ A. B r o n k, Zrozumieć świat współczesny, Lublin 1998, s. 230 n.

nastąpiły w nastawieniu współczesnej epistemologii do opcji teistycznej i truizmem byłoby przywoływanie tych kierunków filozoficznych, które do tej kwestii podchodzą z czymś więcej niż tylko z obojętną tolerancją. Nie ulega natomiast wątpliwości, że w kulturze zachodniej na filozoficzny dialog o religii złożyły się trzy ważne komponenty, które również współcześnie zachowują swoją ważność. Są nimi wyobraźnia mitologiczna, symbolizowana antycznym układem wierzeń, idee religijne inspirujące się Objawieniem judeochrześcijańskim oraz nowożytne rozumienie poznania naukowego, skoncentrowanego na stosowaniu metody empirycznej. Historyczny proces kształtowania się tych trzech zjawisk kulturowych oraz ich odrębność nie oznacza, że nie współwystępują one ze sobą współcześnie. Uwzględniając niczym niezastępowalną wagę tych trzech podstawowych partnerów dialogu o fakcie religijnym, spotykamy wciąż człowieka, który interpretuje swoje bycie w świecie jako *homo religiosus*. Wskazywałoby to, że doświadczenie Boga, *sacrum*, boskości jest też wydarzeniem antropologicznym. Fenomen religijny pozostaje żywotnym i bogato prezentującym się sposobem samorealizacji osoby ludzkiej, występującym zarówno w warstwie indywidualnej, jak i społecznej. To właśnie „człowiek religijny” rozpoczyna dialog o religii.

HOMO RELIGIOUS FACE AU DIALOGUE SUR LA RELIGION

RÉSUMÉ

A travers l'histoire des religions l'homme se découvre comme l'être religieux. Il est certain que le fait religieux précédait la discussion intellectuelle sur le statut culturel de ce fait; l'homo religiosus. Dans la culture occidentale se sont constitués trois facteurs qui contruisaient la forme du dialogue sur la religion: ce sont la tradition mythologique grecque, la foi chrétienne et la pensée scientifique. Entre elles persiste encore ce dialogue sur le sens anthropologique et culturel de la religion.

O WIĘKSZĄ DOKŁADNOŚĆ W POSŁUGIWANIU SIĘ TERMINEM „WOLNOŚĆ”

Treść: — Uwagi wstępne. — I. Wolność jako absolutna niezależność. — II. Wolność jako uświadomiona konieczność. — III. Koncepcja wolności jako pewnego rodzaju zależności. — IV. Wolność jako pewnego rodzaju niezależność. — Zusammenfassung.

UWAGI WSTĘPNE

1. Jeden z postulatów, sformułowanych już przez twórcę nowożytnej teorii definicji J.D. Gergonne'a głosi, że oprócz takich terminów w nauce, których się nie definiuje i takich, które można definiować, istnieją też takie, które, ze względu na ich wielką rolę, jaką odgrywają w nauce i w życiu, należy definiować. Do terminów tych niewątpliwie należy termin „wolność”. Wielu autorów stwierdza wręcz, że termin ten jest wieloznaczny. *Pojęcie wolności* — pisze Joseph Moeller — *jest wieloznaczne*¹. Inni, jak np. Halina Wistuba podejmując zagadnienie wolności pytają: *Czy pojęcie wolności jest wieloznaczne?*². Pytanie to na wskroś jest uzasadnione. Konsekwencje, bowiem posługiwania się terminami niejednoznacznymi dla nauki, a także i dla życia są niezbyt korzystne, a niekiedy wartości szkodliwe. Twierdzenia, w których występują takie terminy, nie mają wartości naukowej. Trudno ustalić, jaki związek logiczny zachodzi między twierdzeniami, zawierającymi tego rodzaju terminy. Efektem takich twierdzeń jest zwykle nieporozumienie, gdyż używając tych samych słów różni ludzie mają na myśli różne ich desygnaty i znaczenia.

2. Dla wielu termin „wolność” oznacza i znaczy to, co dla człowieka jest bardzo wartościowe. Inni zaś z tym terminem wiążą to, co stanowi zagrożenie i niebezpieczeństwo. Dla jednych ten termin brzmi pozytywnie; dla innych — ma on wydźwięk negatywny. Niektórzy myśliciele tacy, jak Thomas Hobbes³, uważają, że wolność jest niebezpieczna i wobec tego nie powinno się dawać ludziom wolności albo przynajmniej należy ją ograniczyć do minimum⁴. Są, bowiem przekonani, że

¹ J. Moeller, *Człowiek w świecie*, Paris 1969, s. 37.

² H. Wistuba, *Świat jest Boży i nasz, czyli: Jak korzystać z rozumnej wolności?*, Olsztyn 1992, s. 12.

³ Thomas Hobbes (1588–1679) uważał, że człowiek z natury swej nie jest istotą społeczną, ale egoistą.

⁴ Przykładem tego są m.in. totalitarne ideologie i systemy.

podstawowym kształtem wolności jest samowola i dlatego trzeba ją trzymać jakby na wodzy i ograniczać. Np. według Kanta jednym z głównych zadań państwa jest pogodzić samowolę jednostki z samowolą wszystkich jego obywateli i dlatego konieczne jest prawo i to takie, które może być egzekwowane, nawet przy zastosowaniu przymusu⁵. Wolność, zdaniem Kanta, jest możliwa tylko w kontekście ograniczonej samowoli. Znajduje to wyraz w różnego rodzaju stwierdzeniach, takich jak: *człowiek nie jest bez reszty wolnością czy: człowiek jako byt w świecie nie jest całkowicie wolny*⁶ i to nie tylko wobec siebie, ale także wobec innych⁷.

3. Czym więc jest wolność i w jakim sensie człowiek jest wolny? — oto pytanie, które staje przed nami i na które postaramy się odpowiedzieć, biorąc pod uwagę zasadnicze, sformułowane w ramach różnych teorii koncepcje wolności, takie jak: koncepcja wolności jako absolutnej niezależności, koncepcja wolności jako uświadomionej konieczności oraz koncepcja wolności jako względnej zależności i względnej niezależności.

I. WOLNOŚĆ JAKO ABSOLUTNA NIEZALEŻNOŚĆ

1. Chodzi o wolność, polegającą na absolutnej niezależności wolnego podmiotu od innych bytów

Wolność w tej koncepcji jest rzeczywistością niczym nie ograniczoną. Jest praktycznie sprawcą wszystkiego, czym człowiek jest i co robi. Jest jedynym autentycznym źródłem ludzkich poczynań. Jej istotą jest moc tworzenia siebie i moc samounicestwienia. Jakikolwiek determinacje zewnętrzne są tu nie tylko nie pożądane, ale także szkodliwe i destrukcyjne. Rzeczywistość pozapodmiotowa jest dla niej zagrożeniem. Nie istnieją dla niej żadne normy i wartości zewnętrzne. Ich istnienie traktuje się jako alienujące, pozbawiające podmiot autentyczności. Jedynym wyznacznikiem jej działania lub niedziałania jest własne upodobanie, niczym nie skrępowana spontaniczność, wyłączna zależność od samej siebie⁸. Wolność jest tu wolnością niczym nie uwarunkowaną, nieskończoną, samoistną i absolutną⁹.

2. Już na pierwszy rzut oka widać, że koncepcja ta nie wytrzymuje krytyki z punktu widzenia realizmu

Bardziej niż opisem zdaje się być czczą projekcją. Nic dziwnego, że w świecie nauki budzi zdecydowany sprzeciw. Nawet sami przedstawiciele tego samego kierunku myślowego, co jej autorzy, nie zgadzają się z tak skrajnym rozumieniem ludzkiej wolności, uważając, jak np. M. Merleau-Ponty, że nie można traktować

⁵ M. S z y s z k o w s k a, Przymus w interesie wolności i moralności, *O ład moralny* 1 (1989), s. 67.

⁶ J. M o e l l e r, jw., s. 37.

⁷ Tamże.

⁸ J.P. S a r t r e, *L'etre et le neant*, Gallimard 1943.

⁹ J. d e F i n a n c e, *La liberte cree et la liberte creatrice*, w: *L'Existence de Dieu*, Tournai 1963, s. 229–244.

wolności człowieka jako izolowanej subiektywności¹⁰, ponieważ człowiek, jak podkreśla ojciec współczesnego egzystencjalizmu Martin Heidegger, jest bytem w świecie¹¹. Według samej egzystencjalistycznej antropologii człowiek nie jest akosmicznie wolny. Traktowanie, więc ludzkiej wolności jako absolutnej jest bezpodstawne¹².

Jeszcze mocniejsza jest krytyka podejmowana przez przedstawicieli szeroko pojętej antropologii, a nawet metodologii. Według J. de Finance, jeżeli taka ma być ludzka wolność, to my nie jesteśmy wolni¹³. Chyba najmocniejszą krytykę tej koncepcji przeprowadza Tadeusz Czeżowski, określając wręcz absolutną wolność człowieka jako sprzeczną w sobie. *Wolność nieograniczona* — pisze — *sama sobie zaprzecza*, bo jeżeli wszystko wolno, to wolno również zaprzeczyć, by wszystko było wolno. A jeżeli wolno zaprzeczyć, by wszystko było wolno, to nieprawda, że wszystko wolno. Z twierdzenia więc, że wszystko wolno, wynika jego zaprzeczenie. I dlatego twierdzenie, że wszystko wolno, nie jest prawdziwe¹⁴.

II. WOLNOŚĆ JAKO UŚWIADOMIONA KONIECZNOŚĆ

1. Chodzi o wolność, która stanowi ostatecznie wypadkową różnego rodzaju oddziaływań

Koncepcja ta jawi się jako skrajne przeciwieństwo dopiero co omówionej koncepcji wolności jako absolutnej niezależności. Dla niej, oczywiście, jest nie do przyjęcia istnienie takiej absolutnej wolności; w tej koncepcji taka absolutna niezależność jest po prostu urojeniem¹⁵. Człowiek, bowiem w swoim działaniu nie jest niezależny od otaczającej go rzeczywistości. Jego decyzje stanowią swego rodzaju konsekwencje poznania tej rzeczywistości. I biorąc pod uwagę ten prawie oczywisty fakt, stwierdza się tu, że wolność jest niczym więcej niż po prostu *zdolnością rozstrzygania na podstawie znajomości rzeczy*. Dzięki tej znajomości człowieka ma większe możliwości działania. Wolność jawi się, więc jako *zdolność posłużenia się prawami przyrody dla określonych celów* i jako środek zdobycia rzeczywistej władzy nad przyrodą¹⁶. Działanie wolne człowieka nie jest, więc pierwotne, ale wtórne. Pierwotną jest przyroda¹⁷. Wolność jednak jako rzeczywistość wtórna jest siłą, energią, władzą, dzięki której człowiek w walce z ogranicze-

¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Phenomenologie de la perception*, Paris 1945, s. 267.

¹¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Hall a. S., s. 521.

¹² W tym sensie słusznie konkluduje swoje uwagi dotyczące wolności absolutnej Halina Wis-tuba, jw., s. 13: „Nie jesteśmy więc wolni w stopniu absolutnym”; por. także Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary z 1986 r. o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu, p. 25 i 26, gdzie uznaje się koncepcję wolności jako pełnej niezależności za nierealną.

¹³ J. de Finance, jw., s. 232.

¹⁴ T. Czeżowski, *Filozofia na rozdrożu. Analizy metodologiczne*, Warszawa 1965, s. 141.

¹⁵ F. Engels, *Anty-Duering*, Warszawa 1959, s. 12.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ W.I. Lenin, *Materializm a empiriokrytycyzm*, Warszawa 1949, s. 204.

niami zdolny jest osiągnąć swój cel, którym jest panowanie nad przyrodą i nad własnym losem¹⁸.

Wolność taka nie ma jednak w sobie nic, co byłoby synonimem źródła, początku, jakiejś pierwotności. Każde, bowiem jej działanie nosi na sobie piętno zdeterminowania. Charakterystyczne dla tej koncepcji jest podkreślanie konieczności i odrzucanie wszelkiego indeterminizmu¹⁹. Każdy efekt wolności ostatecznie jest wyznaczony przez różnego rodzaju przyczyny i uwarunkowania. To, co jednak różni wolność od zwykłego determinizmu, jaki ma miejsce w świecie, to świadomość w podmiocie dotycząca istnienia takich konieczności oraz stosunek do tych konieczności, który zdaje się być w pewnym sensie nie zdeterminowany. Podkreśla się, bowiem, że następstwem poznanej konieczności niekoniecznie musi być działanie, że wolność nie utożsamia się z fatalizmem²⁰, że uwarunkowania zewnętrzne wolności nie przekreślają samej wolności²¹.

Autorzy tej koncepcji wolności, świadomi krytyki, kierowanej pod jej adresem, próbują uratować wolność, podkreślając skądinąd słusznie, że wolność nie polega na braku determinacji. Człowiek *jest wolny [...] nie wtedy* — pisze Fritzhand — *gdy jest niezależny od jakichkolwiek determinacji, ale wtedy, gdy jego postępowanie jest określone przez niego samego, przez jego własne pragnienia i potrzeby kontrolowane przez jego własny rozum i własne sumienie*²². W tym ujęciu wolności nie mniej ważne, niż znajomość rzeczy jest działanie człowieka, stosunek do wiedzy, jej wykorzystanie. Wolność jest tu po prostu *możliwością działania w oparciu o znajomość rzeczy*²³, zdolnością wykorzystania swojej wiedzy do skutecznego działania²⁴.

2. Próba oceny

Koncepcja wolności jako uświadomionej konieczności zawiera wiele spostrzeżeń trafnych, zwłaszcza wykazuje, że nie można pojmować wolności w oderwaniu od rzeczywistości zewnętrznej. W tym jednak stopniu, w jakim ona sprowadza i redukuje wolność całkowicie do tej zależności zewnętrznej od przyrody i społeczeństwa można mieć do niej zastrzeżenia. W tym redukcjonizmie, bowiem zawarty jest pewien element aprioryczny, uwarunkowany światopoglądowo. Chodzi o próbę wytłumaczenia działania wolnego jedynie uwarunkowaniami zewnętrznymi. Istnieje w tej koncepcji tendencja do zacierania swoistość natury człowieka, jej transcendencji wobec rzeczywistości pozaludzkiej. Jakkolwiek

¹⁸ M. Fritzhand, *Myśl etyczna młodego Marksa*, Warszawa 227, s. 120.

¹⁹ S. A m s t e r d a m s k i, F. Engels, Warszawa 1965, s. 96–98, gdzie podkreśla, że wolność nie jest brakiem determinacji z zewnątrz i że wolny jest człowiek nie tyle jako jednostka, ile jako społeczeństwo; człowiek zaś jako jednostka jest zdeterminowany przez swoją przyrodniczą i społeczną naturę.

²⁰ Tamże, s. 99–104.

²¹ M. Fritzhand, jw., s. 225.

²² Tamże, s. 226–227.

²³ H. J a n k o w s k i, *Determinizm a moralność*, w: *Moralność i wychowanie*, Warszawa 1960, s. 112.

²⁴ W. K r a j e w s k i, *Główne zagadnienia i kierunki filozofii*, cz. II: *Ontologia*, Warszawa 1960, s. 88.

zwolennicy tej koncepcji nie chcą głosić fatalizmu, to jednak wyznawany przez nich determinizm implikuje jakiś fatalizm, czemu skądinąd daje się wyraz w twierdzeniach podkreślających konieczność istnienia świata i jego dziejów. Człowiek w tej koncepcji właściwie nie jest w stanie wpływać na bieg wydarzeń świata; jawi się raczej jako bierny jego obserwator²⁵. Z drugiej strony zwolennicy tej koncepcji głoszą tezę znaczącej roli, jaką odgrywa człowiek nie tylko w procesie przemian ludzkiej świadomości, ale także w przemianach podstaw tej świadomości. I można w tym miejscu postawić pytanie: jak pogodzić zasadniczą determinację ludzkiej wolności z faktyczną jej rolą w determinowaniu dziejów świata? Jeżeli bowiem konieczności istnieją w przyrodzie i w społeczeństwie niezależnie od człowieka, to zbędną powinna być jego ingerencja w tę rzeczywistość i jakakolwiek próba jej modyfikowania. Samo zaś istnienie tego rodzaju prób i niekiedy wielka ich skuteczność świadczy przeciwko absolutnemu charakterowi czysto zewnętrznych determinacji ludzkiej wolności.

W tej koncepcji nadto nie wyjaśnia się do końca kwestii realnego charakteru ludzkiej wolności. Materializm, bowiem, związany najczęściej z tą koncepcją, nie dopuszcza innych realności. Wolność, bowiem nie ma tu charakteru materialnego. Uznając rzekomo tradycyjne pojęcie wolności za urojenie, nie powiedziało się wyraźnie, jaki charakter ma to nowe pojęcie, które zwolennicy tej koncepcji traktują jako pozytywne. Czy wolność może tu być zinterpretowana jako rodzaj materii, a jeśli tak, to problem jej choćby częściowej niezależności nie jest przez to rozwiązany. Przyjęcie zaś pozamaterialnych determinant ludzkiej wolności zdaje się burzyć jej najbardziej podstawowe założenia.

III. KONCEPCJA WOLNOŚCI JAKO PEWNEGO RODZAJU ZALEŻNOŚCI

1. Chodzi o koncepcję wolności, która nie wyklucza zawierania się w niej pewnego rodzaju zależności

Cokolwiek byśmy powiedzieli o wolności, nie można jej pojąć jako rzeczywistości izolowanej od reszty świata. Wolność nie jest bytem samoistnym, nie jest rzeczywistością oderwaną ani od rzeczywistości zewnętrznej ani od rzeczywistości ludzkiego podmiotu. Jako właściwość i przymiot jest ściśle związana z wolą, a wraz z wolą pozostaje w ścisłym związku z poznawczymi władzami człowieka, a ostatecznie z całą rzeczywistością człowieka. Wolność jest własnością człowieka, który poznaje, chce i czuje. I dlatego nie da się jej pojąć bez tego realnego kontekstu, w jakim ona występuje. Przyroda i społeczeństwo to kontekst nie mniej realny niż kontekst konkretnego człowieka. Wolność jest przede wszystkim wolnością podmiotu. Dzięki niej człowiek jest w tym świecie zdecydowanie inaczej obecny niż inne ziemskie istoty. Wolność, bowiem zdaje się jakby streszczać w sobie przymioty ludzkie, które wyróżniają człowieka spośród innych istot.

²⁵ H. Wistuba, jw., s. 14.

Można by tu zapytać: na jakiej podstawie można mówić o wolności człowieka, skoro działanie wolne nie powstaje z próżni, ale ma swoje uwarunkowania, zarówno w istnieniu samego podmiotu wolnego, jak i w różnego rodzaju jego działaniach. Odpowiedź jest jedna: człowiek wolny jest świadom swej zależności i on jeden umie pozostać w niej wolny. Uzależniając się od różnych czynników, jedne zależności aprobuje i potwierdza, z innych próbuje się wyzwolić, inne wreszcie sam sobie nakłada jako swego rodzaju obowiązek. Uzależnienie się od tego, co stanowi wartość jest dziełem wolności. Nie ma, bowiem istnienia i rozwoju wolności bez świata wartości, bez swego rodzaju uzależnienia się od nich²⁶. *Nie ma wolności — jak zauważa de Finance — bez sprawiedliwości i życzliwości powszechnej*²⁷. Dlatego brak sprawiedliwości i życzliwości powszechnej uniemożliwia realizację wolności. Wolność jest, więc uwarunkowana istnieniem wartości, które wybiera. Jest to bardziej uwarunkowanie wewnętrzne aniżeli zewnętrzne. Decyzja wolna realizuje się wewnątrz człowieka. I to wewnętrzne uwarunkowanie jest dla niej istotne. Gdyby go zabrakło niemożliwy stałby się akt wolności. Warunki zewnętrzne nie są wystarczające do podjęcia tego aktu. Akt wolny może się bowiem realizować nawet wtedy, gdy brak warunków zewnętrznych, gdy np. istnieje przymus fizyczny lub zewnętrzna niewola. Istotnym dla wolności jest brak przymusu wewnętrznego i zniewolenia wnętrza. To jest istotny warunek realizowania się wolności.

W tym sensie nie można traktować przyrody i społeczeństwa, a tym bardziej sprawiedliwości i życzliwości powszechnej jako ograniczeń ludzkiej wolności²⁸. Niestety, wielu autorów uważa te ograniczenia za momenty jakby pomniejszające ludzką wolność. *Wolność ludzka — pisze np. Moeller — pozostaje ograniczona przez nas samych, przez środowisko, przez czas*²⁹. Za dowód tych ograniczeń uważa się różnego rodzaju zależności, w jakich pozostaje człowiek³⁰. Tymczasem ograniczenia te nie muszą stanowić ograniczeń naszej wolności; wręcz przeciwnie, mogą przyczyniać się do jej rozwoju.

Do człowieka należy odróżniać ograniczenia i zależności, które nie pomniejszają ludzkiej wolności od tych, które ją pomniejszają, nawet niszczą. Dokonując takiego rozróżnienia można mówić o drogach, które prowadzą do wolności i o tych, których rezultatem końcowym jest niewola i zniewolenie, gdy człowiek im się poddaje³¹. Z tego wynika, że przeciwne wolności są tylko pewnego rodzaju ograniczenia i zależności, a nie zależności jako takie. Sama zależność jako taka nie oznacza rezygnacji z wolności. W tym sensie apoteoza wolności nie jest równoznaczna z apoteozą niezależności, zwłaszcza gdy i się wyraźnie nie powie, że chodzi o niezależność względną. Praktycznie każde ludzkie działanie jest ograniczone i zależne. Nie ma jednak racji, aby działania wolne, a nie samowolne, ograniczać. I tu można by pewną rację przyznać liberalizmowi, kiedy postuluje nieograniczanie ludzkiej wolności³². Wolność, bowiem właściwie pojęta jest

²⁶ J. de Finance, jw., s. 233–234.

²⁷ T. Czeżowski, jw., s. 149.

²⁸ Co zdaje się sugerować także T. Czeżowski, jw., s. 148.

²⁹ J. Moeller, jw., s. 39.

³⁰ Tamże, s. 37.

³¹ Jak to trafnie ujmuje T. Czeżowski, jw., s. 145

wartością. Tym, co powinno być ograniczane to nie wolność, ale samowola. Liberalizm jednak nie ma racji, gdyż przez „wolność” rozumie często to, co już wolnością nie jest, ale samowolą. Podobnie jest z problemem wolności w wychowaniu: ograniczać ją czy nie, a jeżeli tak, to w jakim stopniu, dla jakiego wieku itd. Tymczasem należałoby mówić o ograniczeniach samowoli, czyli działań, które nie są już działaniami po linii wolności, gdyż są uzależnieniem się od zła. Samowola bowiem ma to do siebie, że przekracza granice wolności, przekraczając tym samym próg rozumności, prawdy i dobra, a to już jest zwykle działaniem na szkodę własną i innych.

2. W tym miejscu dotykamy zasadniczego punktu dla pojmowania wolności, a mianowicie zagadnienia granic wolności

Trzeba sobie powiedzieć jasno, że istnieją granice, których respektowanie decyduje o zachowaniu przez wolność swej tożsamości. Tymi granicami jest są granice prawdy i dobra. Działanie ludzkie, które wychodzi poza te granice, przestaje być działaniem wolnym. Nie w tym znaczeniu, by było działaniem bezwolnym, ale w tym znaczeniu, że staje się działaniem samowolnym, działaniem niezgodnym z naturą człowieka. Jest to działanie przeciw naturze. Wolność, bowiem, jak byśmy ją określali, może być pojmowana tylko jako wolność działania zgodnie z naturą działającego. Nie jest przeciwne wolności człowieka ani nie jest jego ograniczeniem w sensie negatywnym to, że np. nie może w sposób swobodny fruwać jak ptak, czy przebywać w wodzie jak ryba czy podnosić własnoręcznie ciężarów przekraczających jego fizyczne możliwości. Jego wolność to możliwość postępowania i czynienia tego, do czego przez naturę swoją jest predysponowany i powstrzymywania się od tego, co z jego naturą nie jest zgodne. A wolność ta jest tym doskonalsza i dojrzsza, im lepsze i skuteczniejsze środki do tego celu są wybierane.

Z tak pojętą wolnością nie wiąże się ściśle możliwość wyboru między dobrem a złem. Wybór, bowiem zła nie leży po linii ludzkiej natury. Z natury, bowiem człowiek dąży do dobra. Zło powstaje wtedy, gdy człowiek rezygnuje z wolności i poddaje się determinantom, które go odwodzą od zaangażowania się w dobro. Zniewolony przez zło traci wolność wewnętrzną i coraz trudniej przychodzi mu podjąć działania w kierunku dobra³².

Wolność jako zależność od prawdy i dobra ukazuje jeszcze bardziej swój charakter jako wolność „ku”, „do”, „dla”³⁴. Być wolnym to także znaczy być zaangażowanym na rzecz innych. Wolność w tym aspekcie bywa określana także jako *wolność zobowiązania, wolność osobowości*³⁵. *Stają się wolni — pisze Emmanuel Mounier — jedynie przez wolność innych osób, a czyn dopiero wtedy*

³² To samo poddaje krytyce Sobór Watykański II, gdy mówi o tzw. wolności racjonowanej przez władzę państwową lub inną (por. KDK 65).

³³ H. Wistuba, jw., s. 17.

³⁴ Tamże, s. 15.

³⁵ E. Mounier, Manifest au service du personnalisme, Aubier 1936, s. 533.

*staje się czynem ludzkim, gdy udziela swej wolności całemu otoczeniu*³⁶. Wolność nie jest wolnością *bycia niczym; wolność jest afirmacją osoby*³⁷; jest wolnością tworzenia. Swobody zewnętrzne to tylko szansa dla wolności wewnętrznej. *Wolności — twierdzi Mounier — nie można dać ludziom z zewnątrz, dając im ułatwienia życia albo konstytucje: uśpieni swymi swobodami obudzą się jak niewolnicy*³⁸. Dlatego słusznie zauważa Moeller, że *wolność jest człowiekowi nie tylko dana, ale i zadana — wolność od czegoś i do czegoś*³⁹. Mounier mówi jeszcze więcej określając wolność jako powołanie człowieka, jako powołanie osoby ludzkiej, która ma godność. Wolność ta bowiem, której istota sprowadza się do wolności wewnętrznej, jest wyrazem wyższości ducha nad materią⁴⁰, umiejętności „przekraczania siebie” oraz podejmowania ryzyka i trudu we wspólnym daniu siebie⁴¹.

Problem wolności jako zależności podejmuje również też Karol Wojtyła. Według niego jakość ludzkiej wolności zależy od jej przedmiotu, od rodzaju czynów człowieka. W zależności od tych czynów człowiek staje się dobrym lub złym⁴²; w nich najbardziej ujawnia się „moment” jego wolności⁴³. Wolność w tym sensie stanowi o jego człowieczeństwie⁴⁴. Determinacja tej wolności ostatecznie nie pochodzi od konkretnych przedmiotów, ale od prawdy⁴⁵. Nie ma wolności bez związku z prawdą i bez posłuszeństwa prawdzie⁴⁶, bo nie można słusznie chcieć tego, czego się nie zna; dopiero dzięki poznaniu możliwy staje się wybór⁴⁷. Dopiero prawda o dobru ma moc normatywną i prowadzi do pełnego rozwoju osoby⁴⁸. Wolność nie oparta na prawdzie ma charakter li tylko iluzoryczny i w swoich skutkach destrukcyjny; mówiąc ściślej, bez oparcia o prawdę przestaje ona być wolnością, traci swoją tożsamość, staje się samowolą⁴⁹.

Tak, więc w epoce, która wysoko podnosi sztandar niezależności, warto zauważyć, że niezależność, także w zakresie wolności, nie jest ideałem człowieczeństwa. Zależność należy nie tylko do natury ludzkiej wolności. Ona jest, jak zobaczymy w końcówce naszych rozważań, warunkiem wszelkiej wolności. Ona nie przynosi człowiekowi ujmy. W tym sensie szczególnego znaczenia nabiera uwaga Krąpca, że „wątek wolności osobowej” według kard. Wojtyły to *najbardziej charakterystyczny moment bytu osobowego i jego autonomii*⁵⁰.

³⁶ Tenże, Wprowadzenie do egzystencjalizmów, Warszawa 1964, s. 68–69.

³⁷ Tamże, s. 65.

³⁸ E. Mounier, Le personalisme, Presse Universitaire de France, 1949, s. 72.

³⁹ J. Moeller, jw., s. 39.

⁴⁰ E. Mounier, Wprowadzenie do egzystencjalizmów, jw., s. 70–79; tenże, Traite du caractere, Paris 1946, s. 10.

⁴¹ Tenże, Manifest au, jw., s. 533; por. VS 17.

⁴² K. Wojtyła, jw., Kraków 1969, s. 146.

⁴³ Tamże, s. 147.

⁴⁴ Tamże, s. 161.

⁴⁵ Tamże, s. 180.

⁴⁶ VS 34: „Wolność jest zależna od prawdy”.

⁴⁷ K. Wojtyła, Osoba i czyn, jw., s. 182.

⁴⁸ Tamże, s. 199.

⁴⁹ VS 33; EV 18–20.

⁵⁰ A.M. Krąpiec, Człowiek — suwerenny byt osobowy — w ujęciu K. Wojtyły, ZN KUL 22 (1979), z. 1–3, s. 68.

IV. WOLNOŚĆ JAKO PEWNEGO RODZAJU NIEZALEŻNOŚĆ

1. Chodzi o podkreślenie, że bez pewnego rodzaju niezależności nie ma wolności

Wolność, która jest tylko zależnością, nie jest wolnością. Pewien moment niezależności jest dla niej istotny. I tu rację pewną mają ci, którzy przywiązują wielką wagę do tego momentu. Chodzi nie tylko o teorie filozoficzne, ale i teologiczne. Zwłaszcza te drugie, zajmujące się bardziej wolnością Boga aniżeli człowieka, podkreślają jako istotny dla niej moment niezależności. Wolność Boga w przeciwieństwie lub w związku z wolnością człowieka charakteryzowana jest niemal wyłącznie w kategoriach niezależności. Ci, którzy mówią o wolności Boga, najczęściej podkreślają, że wolność ta w przeciwieństwie do wolności człowieka, jest wolnością niezależną od nikogo i od niczego. Według Tertuliana wolność Boga, która jest właściwą wolnością, tak, że dopiero w oparciu o pojęcie tej wolności można urobić sobie prawdziwe pojęcie wolności⁵¹, to oparta na wszechmocy absolutna niezależność w stwarzaniu i zarządzaniu światem⁵². Wolność człowieka nie implikuje tej absolutnej niezależności; człowiek bowiem, uzależniając się nie tylko od Boga, popełnia zło, realizuje swoją wolność tylko pod tym warunkiem, że naśladuje wolność Boga. Skoro zaś wolność Boga polega na absolutnej niezależności w stwarzaniu i zarządzaniu światem, wolność człowieka powinna też być udziałem w stwarzaniu i zarządzaniu światem. Oczywiście chodzi o niezależność od tego, co tę wolność ogranicza i zacieśnia, nie pozwalając rozwijać w pełnym zakresie swoich możliwości. Według Tertuliana niedoskonałość ludzkiej wolności polega na poddaniu się zależnościom, którym Bóg się nie poddaje. W momencie, kiedy poddaje się tym zależnościom popełnia zło⁵³. Bóg jako absolutnie niezależny wyzwala człowieka od tych zależności (łac. *liberat*)⁵⁴ i prowadzi go ku niezależności, która jest udziałem w niezależności Boga. Przykład tej niezależności dał mu Jezus Chrystus, pełniący doskonale wolę Boga Ojca i wzywający człowieka, aby Go w tym naśladował⁵⁵.

Moment niezależności w analizie pojęcia wolności podkreśla też Wincenty Granat, gdy zauważa, że Bóg jest całkowicie, czyli mógłby nie stworzyć tego świata, mógłby stworzyć inny świat; mógłby nie stworzyć człowieka lub stworzyć go innym. Jest w tym działaniu całkowicie niezależny od nikogo, nawet od istniejących warunków. Choć Granat podkreśla, że takiej wolności nie ma Bóg w stosunku do samego siebie. Nie może siebie ani stworzyć ani unicestwić. Bóg z koniecznością pragnie siebie i wybiera siebie. To stanowi też przesłankę dla wnioskowania o ludzkiej wolności, w której jako odbiciu wolności Boga, zawarty jest moment niezależności i zależności; Granat np. podkreśla, że człowiek nie jest wolny, gdy chodzi o wybór dobra powszechnego⁵⁶.

⁵¹ S. Strękowski, Wolność Boga według Tertuliana. Uwagi literackie, *Studia Teologiczne* 16(1998), s. 185.

⁵² Tertulian, *De carne.*, 3,1; CCL 2, 875.

⁵³ S. Strękowski, *iw.*, s. 192–193.

⁵⁴ Tamże, s. 196–197.

⁵⁵ Tamże, s. 199.

⁵⁶ W. Granat, *Teodycea*, Lublin 1968, s. 419; por. *S.Th.* I, q. 19, a. 3: „Unde cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis (...) sequitur quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute”.

2. Refleksja krytyczna

Refleksje natury teologicznej dotyczące wolności potwierdzają w dużej mierze intuicje zawarte w przedstawianej tu koncepcji wolności. Tertulian jako teolog słusznie rozumuje, że wolność człowieka, jeśli ma być prawdziwą wolnością, jest i powinna być realizowaniem wolności Boga. Niesłusznie jednak przypisuje on wolności człowieka to, co powinien przypisać jedynie nierealizowaniu prawdziwej wolności i zastępowaniu jej samowolą. Skądinąd słusznie zauważa, że przewzięcie zła wiąże się ściśle z realizowaniem prawdziwej wolności, której przykład daje Jezus.

Także Granat słusznie odróżnia działania Boga na zewnątrz i wewnątrz, stwierdzając, że jedne są niekonieczne, a drugie konieczne. Niesłusznie jednak utożsamia czyny wolne jedynie z niekoniecznymi. Nie zauważa tego, że wybór konieczny jest też wyborem, jeżeli nie jest realizowany pod przymusem i że poprzez taki wybór działanie nie przestaje być wolne. Bóg, który jest bytem koniecznym, akceptuje przecież siebie samego w sposób wolny. Możliwość, bowiem nieakceptacji siebie nie należy do istoty wolności, tak jak do istoty wolności nie należy wybór zła.

Te „ograniczenia” wolności nie są, bowiem jej ograniczeniami. Są to warunki jej realizowania się. I w tym sensie nawet wolność Boga nie polega na tym, że jest ona niczym nie ograniczona, tzn., że może czynić wszystko, co tylko można pomyśleć, że np. może stworzyć kwadratowe koło albo przestać być sobą, że może np. człowiekowi odebrać wolność albo ot tak bez powodu wtrącić go do piekła. Wolność Boga realizuje się w określonych granicach. Jej granice pokrywają się dokładnie z granicami Boskiej Mądrości, sprawiedliwości, dobroci, miłości itd. Boska wolność jest ograniczona — jeśli się tak można wyrazić — Boską naturą. Wszchemoc, która jest podstawą tej wolności jest wszchemocą mądrości, miłości itp., a nie żadną inną, np. wszchemocą czynienia zła. Nie jest to wszchemoc samowoli. I dlatego choć nie wiemy, co Bóg w Swojej absolutnej wolności może uczynić, to jednak wiemy na pewno, czego nie uczyni. Nie uczyni tego, co sprzeciwia się Jego naturze. W tym sensie nie ma innej wolności niż wolność uwarunkowana, różna od samowoli. W pewnym sensie na mocy danych człowiekowi obietnic Bóg uwarunkował się także zewnątrz, stworzeniami, uzależniając w pewnym sensie swoje działania od nich.

Jedynie opatrne i nieprawdziwe pojęcie wolności Boga sprawia, że człowiek widzi w tej wolności swoje zagrożenie czy konkurencję. Tymczasem wolność Boga właściwie rozumiana jest warunkiem właściwego rozumienia wolności człowieka. W tym sensie rację ma Tertulian, gdy twierdzi, że nie mamy pojęcia wolności, gdy nie wiemy, na czym polega wolność Boga. Na razie jednak między wolnością Boga i wolnością człowieka zachodzi zasadnicza różnica. Bóg jest już wolny prawdziwą wolnością, a człowiek dopiero do niej zmierza, próbując przewzyczyć tendencje własnej samowoli. Nie zawsze rozumie on konieczność ograniczania swojej samowoli, traktując często czynniki słusznie ją ograniczające jako atak na rzekomą wolność. Bóg się określił, a człowiek wciąż jest nie dookreślony, nijaki, ambivalentny, niejednoznaczny, samowolny. I to jest przyczyna niedorozwoju jego wolności. Bóg nie jest wszystkim; nie jest każdym bytem, nie jest każdym bogiem,

nie jest zarazem sobą i własnym przeciwieństwem. Bóg jest określonym Bogiem, mającym Swoją tożsamość, Swoją styl postępowania i Swoją Wolność.

Człowiek jako obraz i podobieństwo Boże powinien się określać i w ten sposób rozwijać swoją wolność. Realizując to zadanie staje się coraz doskonalszym obrazem Boga, bo jak stwierdza Sobór Watykański II: *Wolność to szczególnie znak obrazu Bożego w człowieku* (KDK 17). A ponieważ do istoty wolności Boga nie należy możliwość wyboru między dobrem a złem, a tylko możliwość wyboru dobra, dlatego perspektywą wolności człowieka jest taka sytuacja, że wybór zła stanie się niemożliwy, gdy jedynym wyborem będzie wybór dobra. Wolność jawi się, więc jako obowiązek wyboru dobra. Obowiązek dobrowolnie przyjęty. I w tym sensie jakąś rację mają ci, którzy twierdzą, że wolność to w pewnym sensie uświadomiona konieczność. To na pewno uświadomiony obowiązek, przyjęty nie na zasadzie narzucenia z zewnątrz czy jakiegoś ślepego determinizmu, ale przyjęty od wewnątrz, nałożony na siebie, po rozpoznaniu prawdy.

ZUR HÖHEREN EINDEUTIGKEIT BEI DER ANWENDUNG DES BEGRIFFES „FREIHEIT“

ZUSAMMENFASSUNG

Der Autor zeigt auf, dass der Begriff „Freiheit“ vieldeutig ist und einer Einengung bedarf. In zahlreichen Veröffentlichungen wird dieser Begriff zumindest in zwei verschiedenen Bedeutungen angewandt. In einer, in der die Freiheit mit Beliebigkeit und Willkür gleichgesetzt wird, und in der anderen, in der sich die Freiheit zur bewussten Notwendigkeit reduziert. Der verzerrte Begriff der Freiheit wird auf diese Weise Grundlage unwahrer Behauptungen.

Der Artikel soll ein Vorschlag sein, die Freiheit unter gewissen Umständen als abhängig und unter anderen Umständen als unabhängig zu bezeichnen. Die Analyse der Natur der Freiheit und auch die menschlichen Erfahrungen weisen deutlich darauf hin, dass es keine Freiheit ohne gewisse Abhängigkeit und andererseits keine Freiheit ohne gewisse Unabhängigkeit gibt. Es gibt nämlich keine Freiheit ohne Abhängigkeit von der Wahrheit und vom Guten und es gibt auch keine Freiheit ohne Abhängigkeit von Falschheit und vom Bösen. Daher erscheinen die Aspekte der Freiheit — eine gewisse Art von Abhängigkeit und eine gewisse Art von Unabhängigkeit — als ihre wesentlichen Merkmale, ohne die die Freiheit keine Freiheit wäre. Fehlinterpretationen der Freiheit, die den Moment der Unabhängigkeit unterstreichen, weiten ihn fälschlich auf die Unabhängigkeit von Wahrheit und vom Guten aus, diejenigen wiederum, die den Moment der Abhängigkeit unterstreichen, weiten den Begriff fälschlich auf die Abhängigkeit von Falschheit und von Bösen aus.

Übersetzung: Gerard Cygan

KS. STEFANA PAWLICKIEGO STUDIUM PRZYRODY

Treść: — I. Publikacje filozoficzno-teologiczne dotyczące Stefana Pawlickiego. 1. Publikacje 1916–1939 r. 2. Publikacje naukowe 1950–1990 r. 3. Publikacje naukowe po 1990 r. — II. Stefan Pawlicki jako filozof, teolog i przyrodnik. 1. Filozof. 2. Teolog. 3. Przyrodnik. — III. S. Pawlickiego synteza ludzkiej wiedzy. 1. Materializm przyczyną kryzysu ludzkiej wiedzy. 2. S. Pawlickiego koncepcja poznania. — IV. Argumentacja przeciwko teorii Darwina. 1. Argumentacja filozoficzna. 2. Argumentacja przyrodnicza. 3. Argumentacja teologiczna. — V. Stefan Pawlicki przeciwko materialistyczno-ewolucyjnej genezie człowieka. — VI. Problem ewolucji dziś. — Summary.

I. PUBLIKACJE FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNE DOTYCZĄCE KS. STEFANA PAWLICKIEGO

Jedną ze znamienitszych postaci polskich filozofów i teologów końca XIX i początku XX w. jest ks. Stefan Pawlicki (1839–1916)¹.

1. Publikacje 1916–1939

Wkrótce po śmierci ks. S. Pawlickiego, ks. T. Misicki opublikował trzydziesto-pięciostronicową broszurkę *Najuczeńszy z ludzi. In memoriam ś.p. X. Dra. Stefana Pawlickiego*². Autor wychwalał w niej uzdolnienia Pawlickiego, jego szeroką wiedzę i przywiązanie do Kościoła.

Ojciec Stefan Pawlicki pan wszechwładny łaciny i greki, znawca największy świata rzymskiego i helleńskiego, został mistrzem pisarzem, bo się na tamtych kształtował i na nich się wprawiał. Naturalny i niewyszukany, zawsze jasny i przejrzysty, umiejący zawsze mieszać »utile cum dulcis«, prozaik i poeta, filozof bujający w obłokach, zarazem dobrze trzymający się matki ziemi, praktyk. (...) Pawlicki nie poprawia Boga, ani natury, ani Kościoła. Pawlicki mimo to i właśnie dlatego jest rzetelnym filozofem, gdyż nie burzy, jak tamten [tj. Lutosławski

¹ Noty biograficzne Stefana Pawlickiego można znaleźć: Słownik teologów katolickich, pod red. ks. H.E. Wycza wskiego, t. II, Warszawa 1982, s. 315–320; A. Przy musiała, Pawlicki Stefan Zachariasz, w: Polski Słownik Biograficzny, Wrocław [i inne] 1980, s. 423–126.

² T. Misicki, *Najuczeńszy z ludzi. In memoriam ś.p. X. Dra. Stefana Pawlickiego*, Chicago – Illinois 1916, drukiem *Dziennika Chicagowskiego*.

— Z.K.] *wyznaczonych granic przez Boga i Kościół, gdyż nie wprowadza do etyki i psychologii nowych dziwacznych reguł i nie nadaje hinduskiemu nudnym ćwiczeniom znaczenia niemal cudotwórczego*³.

Wspomnienie pośmiertne o Pawlickim opublikował także m.in. Tadeusz Sinko. W artykule pt. *Śp. o. Stefan Pawlicki*, który ukazał się w czasopiśmie „Czas” w 1916 r. zamieścił zarys biograficzny i spis ważniejszych prac profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego⁴.

S. Wasylewski w artykule *Stefan Pawlicki w Poznaniu i Rogalinie* zamieszczonym w „Kurierze Poznańskim” w 1929 r. przypomniał pobyt Pawlickiego na ziemi poznańskiej, gdzie zaczęło się jego zainteresowanie filozofią⁵. Pawlicki przebywał w Rogalinie w charakterze prywatnego nauczyciela i wychowawcy Edwarda Raczyńskiego. Roger Raczyński, ojciec Edwarda zażyczył sobie, aby zatrudniony nauczyciel do programu studiów włączył także filozofię. Zmusiło to Pawlickiego do dogłębnych studiów nad tą dziedziną wiedzy, z którą do tej pory miał jedynie powierzchowny kontakt podczas studiów uniwersyteckich. W rodzinie Raczyńskich zetknął się po raz pierwszy z filozofią Schopenhauera, któremu nieco później poświęcił swoje studium doktorskie *De Schopenhaueri doctrina et philosophandi ratione*⁶.

W okresie międzywojennym ukazał się jeszcze, artykuł W. Rubczyńskiego pt. *Stanowisko filozoficzne X. Stefana Pawlickiego* zamieszczone w czasopiśmie „Rok Polski” w 1918 r.⁷. Autor przedstawił główne założenia filozofii Pawlickiego w oparciu o jego rozprawę zatytułowaną *Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii*⁸. Rubczyński wysoko ocenił tę rozprawę:

*Bądź co bądź wielką zasługą »Podstawy i granic filozofii« nakreślonych przez Pawlickiego jest to, że w sposób niestydnie prosty i jasny uwidocznili, jak badanie samego siebie (introspekcja), a więc skończonej i to niezbyt wielkiej liczby zjawisk może doprowadzić do zrozumienia i uznania powszechnego waloru pewnych praw rządzących zarówno światem materialnym jak duchowym. Pawlicki zastrzega stanowczo, że filozofia nie powinna pod karą ponownego zdyskredytowania się takiego, jakiej już ją raz spotkało w okresie spekulacji Hegla i filozofów przyrody z rodzaju Okena, wdzierać się na tereny nauk szczegółowych i przesądzać o ich wynikach, że owszem sama wiele może się spodziewać korzyści dla siebie po postępach takich nauk jak psychologia, logika, fizjologia, że więc dalszy jej rozwój od nich zawisł*⁹.

³ Tamże, s. 20, 28.

⁴ T. Sinko, *Śp. o. Stefan Pawlicki*, *Czas* 221 (1916). Po śmierci Pawlickiego ukazał się także artykuł J. Zacharewicza, *Stefan Pawlicki. Wspomnienia pośmiertne*, *Kurier Lwowski* 234 i 238 (1916).

⁵ S. Wasylewski, *Stefan Pawlicki w Poznaniu i Rogalinie*, *Kurier Poznański* XXIV: 1929, nr 139.

⁶ S. Pawlicki, *De Schopenhaueri doctrina et philosophandi ratione*, Breslau 1865. Książka ta nosiła podtytuł: *Dissertatio philosophica quam ad summos in philosophia honores ab amplissimo philosophorum ordine in universitate litterarum viadrina rite impetrandos scripsit et una cum thesibus die XIX. mensis augusti a MDCCCLXV. hora XI. in aula Leopoldina pulice defendet Stefanus Pawlicki gedanensis*.

⁷ W. Rubczyński, *Stanowisko filozoficzne X. Stefana Pawlickiego*, *Rok Polski* 9 (1918), s. 518–531. Ukazała się także odbitka tego artykułu.

⁸ S. Pawlicki, *Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii*, Kraków 1878.

⁹ W. Rubczyński, *iw.*, s. 8–9.

2. Publikacje naukowe 1950–1990

Po II wojnie światowej postacią Pawlickiego zainteresowała się Alicja Kadler. W *Sprawozdaniach z czynności Polskiej Akademii Umiejętności* w 1950 r. zamieściła studium zatytułowane *Stefan Pawlicki. Przyczynek do dziejów filozofii w Uniwersytecie Jagiellońskim*¹⁰. Studium to stanowi wyciąg z nie ogłoszonej monografii, w której autorka podała ogólną, niestety tendencyjną, charakterystykę stanowiska filozoficznego tego filozofa. Według niej Pawlicki:

... zostawszy zakonnikiem a później księdzem, nie stanął w rzędzie filozofów katolickich. Był filozofem i katolikiem, którego prawowierność kolidowała zresztą nieraz z postawą scjentyisty, a wiara religijna z kultem do Hellady. Ostry protest przeciw powrotowi do scholastyki, wyrażony w jego polemice z ks. M. Morawskim, był obroną prymatu nauk empirycznych wobec spekulacji. Jednakże nie umiał jej przewyciężyć, gdy w Rzymie formułował swe credo filozoficzne¹¹.

Kolejnym badaczem zainteresowanym Pawlickim był Henryk Barycz¹². W artykule *Stefan Pawlicki. Studia i docentura warszawska* zajął się okresem życia i działalnością Pawlickiego od studiów na Uniwersytecie Wrocławskim (1858–1862) do działalności dydaktyczno-naukowej w charakterze docenta filozofii w Szkole Głównej Warszawskiej (1866–1868). H. Barycz interesująco przedstawił wchodzenie Pawlickiego w problematykę filozoficzną. Uważano, że przełomowy moment, w którym Pawlicki — filolog języków klasycznych przekształcił się w Pawlickiego — filozofa nastąpił we Florencji w czasie podróży naukowej po Europie, którą odbywał z Edwardem Raczyńskim. Świadectwem tego mają być osobiste notatki Pawlickiego:

*We Florencji cierpiełem moralnie; odbywało się we mnie przejście z filologii do filozofii, stanu niewinności duchowej do strasznego przeświadczenia się, do chodzenia o własnej mocy. Przy tym nie miałem żadnej systematycznej wprawy, żadnej szkolnej rutyny, podług której bym w nową wiedzę się zapuszczał*¹³.

Interesującym szczegółem podanym przez H. Barycza był fakt uczęszczania S. Pawlickiego na wykłady botanika Cohna w półroczu zimowym 1865/66. Pawlicki był przekonany, iż filozofowi potrzebna jest gruntowna znajomość choćby jednej nauki przyrodniczej¹⁴.

Adam Grzymała-Siedlecki przedstawił postać Pawlickiego w książce *Niepospolici ludzie w dniu swoim powszednim*, w rozdziale zatytułowanym *Dottissimo Padre Pavlischi*¹⁵. Z kart tej książki wyłania się barwna postać krakowskiego

¹⁰ A. Kadler, Stefan Pawlicki. Przyczynek do dziejów filozofii w Uniwersytecie Jagiellońskim, *Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności* (Kraków), t. 52 (1950), nr 8, s. 519–521.

¹¹ Tamże, s. 521.

¹² H. Barycz pisał o Stefanie Pawlickim w następujących publikacjach: *Polska młodzież akademicka we Wrocławiu przed powstaniem styczniowym (1858–1863)*, *Sobótka* 1946, półrocznik II; t e n ż e, Stefan Pawlicki. Studia i docentura warszawska, *Życie i Myśl* 7–9 (1952), s. 317–329; t e n ż e, *Z dziejów polskich wędrówek naukowych za granicę*, Wrocław 1969.

¹³ Zapiski S. Pawlickiego z okresu pobytu we Florencji (wrzesień 1863 – marzec 1864). Cytuję za H. Barycz, Stefan Pawlicki, jw., s. 323.

¹⁴ Tamże, s. 325.

¹⁵ A. Grzymała-Siedlecki, *Niepospolici ludzie w dniu swoim powszednim*, Kraków 1965, s. 64–85.

filozofa, wielkiego erudyty, znawcy filozofii starożytnej, niegdyś ulubieńca warszawskich salonów, a później duchownego ze Zgromadzenia Zmartwychwstańców cieszącego się zaufaniem i poparciem papieża Leona XIII:

Tak czy owak, o. Stefan Pawlicki jako uczony jest dziś tylko jednostronnie artykułowany w encyklopedii, przez dziwny paradoks losu dość żywo natomiast przechowała się — zwłaszcza w środowiskach uniwersyteckich — legenda o nim jako o człowieku prywatnym. I zupełnie to zrozumiałe: postacią towarzyską był tak niezwykle, tak mocno zapisaną w pamięci tych, co go osobiście znali, że nie mogli oni nie przekazać jej swoim następcom. Dziś więc jeszcze daje się słyszeć ta czy owa o Pawlickim dykteryjka, z której wynurza się zarys figury godnej by stanąć np. obok Rzeckiego z „Lalki”¹⁶.

Adam Grzymała-Siedlecki barwnie kreśli psychologiczny portret filozofa:

Ten wyjątkowej zdolności nauczyciel nie lubił w gruncie rzeczy swojego zajęcia. Może tam niegdyś, za czasów docentury w Szkole Głównej, entuzjazmował się swoim profesorskim powołaniem, ale my, generacja studencka z przełomu stuleci, znaleźliśmy go już znużonego. Honor obowiązku nakazywał mu wywiązywać się jak najstaranniej z powziętych zadań, a rozlewne jego usposobienie chroniło go przed uskarżaniem się na trudy i... nudy wykładania, ale czasem — w wyjątkowych chwilach i okolicznościach — można było usłyszeć odeń słówko (czasem tylko westchnienie), które wyraziście świadczyło, że wolałby z samym sobą przemyśleć to, co musi iść nam wypowiedzieć. Czy wolałby również napisać to? utrwalić w dziele? Tu nowe wątpliwości. Mam wrażenie, że choć zostawił po sobie wiele napisanych traktatów, to jednak nie władała nim pasja pisarska. Gdyby jej był ulegał, powabniejszym by wypowiadał słowem swoje myśli — on, tak ode dna i cały nasycony Cyceronem, Horacym, Dantem¹⁷.

W 1966 r. przypadała pięćdziesiąta rocznica śmierci Pawlickiego. W tym roku tę postać przypomniał Franciszek German w artykule zamieszczonym w czasopiśmie „Życie i Myśl”¹⁸. Ubolewał, że nie powstała jeszcze monografia uwzględniająca całokształt życia i dzieła ks. Pawlickiego.

Postacią i myślą filozoficzną Pawlickiego zainteresował się Czesław Głombik, który jest on autorem kilku artykułów¹⁹ oraz monografii *Człowiek i historia*.

¹⁶ Tamże, s. 65. Dla porównania warto przytoczyć charakterystykę Pawlickiego autorstwa K. Szwarzenberg-Czernego: „Dla jednych był on znakomitym filozofem, dla drugich wybitnym uczonym, dla trzecich świetnym profesorem, dla czwartych wysokiej miary teologiem, dla innych wreszcie poliscjentystą rzadkiej miary. Ale obok tych różnych aspektów w płaszczyźnie nauki byli i tacy, którzy znali go jako bogobojującego zakonnika albo (o dziwo!) wielce światowego człowieka, równie dobrze czującego się w konfesjonale, jak i na salonach towarzyskich; bywalca, o którym krążyły kapitalne a uciężne anegdotki, i na domiar tej szerokiej wszechstronności doskonałego znawcy i miłośnika sztuki kulinarnej”. Patrz: K. Szwarzenberg-Czerny, Ks. Stefan Pawlicki, „Caritas” (Warszawa), 13: 1957, nr 11, s. 8–11, nr 12, s. 32–34; R. 14 (1958), nr 1, s. 4–5.

¹⁷ A. Grzymała-Siedlecki, *juw.*, s. 77.

¹⁸ F. German, Ks. Stefan Pawlicki, *Życie i Myśl* XVI: 1966, nr 9, s. 39–51.

¹⁹ C. Głombik, Schopenhauerowska inspiracja w twórczości Stefana Pawlickiego, *Studia Filozoficzne* 3 (1969), s. 95–108; tenże, Zadania historii filozofii w ocenie i badaniach Stefana Pawlickiego, *Studia Filozoficzne* 11–12 (1972), s. 89–95; tenże, Polska filozofia katolicka drugiej połowy XIX w. wobec dialektyki Hegla i heglizmu, *Euhemer — Przegląd Religioznawczy* 2 (1975), s. 83–97.

*Studium koncepcji filozoficznej Stefana Pawlickiego*²⁰. Napisał też *Początki neoscholastyki polskiej*²¹, w której m.in. ukazuje drogę Pawlickiego do krakowskiej profesury. Monografia *Człowiek i historia*, opublikowana w 1973 r., jest solidnym studium poglądów filozoficznych Pawlickiego opartym o publikacje i materiały dotąd niepublikowane znajdujące się w Bibliotece Jagiellońskiej. Głównik przedstawił m.in. poglądy krakowskiego filozofa na genezę filozofii, specyfikę i metody poznania filozoficznego, działalność publicystyczną w obronie zagrożonych prawd wiary oraz jego koncepcję filozofii opartej na doświadczeniu osobistym.

Andrzej Przymusiąła jest autorem artykułu pt. *Stefan Pawlicki a pozytywizm* zamieszczonym w drugim tomie książki *Polska myśl filozoficzna i społeczna* wydanej w 1975 r. pod redakcją Barbary Skargi²². Autor starał się ustalić jakie były filozoficzne poglądy Pawlickiego w przedzakonnym okresie jego życia. Badacz doszedł do wniosku, iż filozof ten nie był pozytywistą, chociaż zgadzał się z niektórymi tezami pozytywizmu. Oto najważniejsze tezy A. Przymusiąły:

1. W „Przemianach człowieka” odwoływał się Pawlicki do osiągnięć przyrodniczo-nawstwa opartych na metodzie gromadzenia faktów, spostrzeżeń i obserwacji. Tę propagowaną przez pozytywizm metodę badań Pawlicki zdecydowanie popierał. Ale na niej nie poprzestał, żądając, aby gromadzenie faktów połączone było z odkrywaniem przyczyn zjawisk oraz ich celów. (...) Fakty (...) były przez Pawlickiego rozumiane inaczej niż przez pozytywistów. Także postulat wiedzy będącej syntezą i opartej na niewzruszonych zasadach przeczył pojęciu pozytywnej nauki.

2. Rezultaty nauk przyrodniczych nie rozwiązują wszystkich pytań interesujących człowieka. Jest więc, według Pawlickiego, racja uprawiania filozofii.

3. Punktem wyjścia filozofii jest samowiedza; doświadczenie bezpośrednie stanowi podstawowe źródło wiedzy filozoficznej. (...)

4. Zadaniem filozofii według „Lekcji wstępnej” jest odpowiedź na pytanie, czym jest człowiek i jaki jest cel jego życia. Ponadto filozofia, i tylko ona, ma za zadanie poszukiwanie tłumaczącej wszystko prawdy wszechrzeczy. (...)

5. Założenie istnienia Boga jest widoczne zarówno w Przemianach człowieka, w ich tezie o wpływie (ograniczonym) Opatrzności, jak i w innych wczesnych pracach Pawlickiego²³.

Dla A. Przymusiąły dodatkowym argumentem za tym iż poglądy Pawlickiego nie dadzą się zamknąć w granicach wyznaczonych przez pozytywizm było to, że autor *Przemian człowieka* potrafił pogodzić w sobie postawę kapłana i uczonego²⁴.

²⁰ Tenże, *Człowiek i historia. Studium koncepcji filozoficznej Stefana Pawlickiego*, Warszawa 1973.

²¹ Tenże, *Początki neoscholastyki polskiej*, Katowice 1991.

²² A. Przymusiąła, *Stefan Pawlicki a pozytywizm*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, pod red. B. Skargi, t. 2, Warszawa 1975, s. 231–266.

²³ Tamże, s. 265–266.

²⁴ Tamże, s. 266.

3. Publikacje naukowe po 1990 r.

W latach dziewięćdziesiątych trwało zainteresowanie Stefanem Pawlickim. W 1990 r. powstała krótka rozprawa Gabrieli Gawlak-Kicy pt. *Życie i działalność naukowa Stefana Pawlickiego* wydana przez Akademię Wychowania Fizycznego w Poznaniu. Rok później ukazała się wspomniana już książka C. Głombika pt. *Początki neoscholastyki polskiej*, z której dowiadujemy się o krakowskim okresie działalności Pawlickiego. W tym samym roku M. Mylik opublikował krótki szkic *Książka Stefana Pawlickiego CR (1839–1916)*²⁵. Dowiadujemy się z niego, m.in., że Pawlicki zdobył tytuł doktorski w *Collegium Romanum* w Rzymie broniąc rozprawy poświęconej Trójcy Świętej. Nieco miejsca poświęciłem Pawlickiemu w artykule *Recepcja darwinizmu na ziemiach polskich w latach od 1859 do 1884* zamieszczonych w „Zagadnieniach Filozoficznych w Nauce” w 1996 r.²⁶. Warto zaznaczyć, iż Pawlicki był jednym z pierwszych, którzy w ojczystej prasie informował o Karolu Darwinie. W 1996 r. w XXXI tomie czasopisma „Filozofia” wydawanego przez Uniwersytet Wrocławski ukazała się rozprawa Leona Miodońskiego *Inspiracje schopenhauerowskie we wczesnym piśmiennictwie Stefana Pawlickiego*²⁷. Autor prześledził wpływ myśli filozoficznej Schopenhauera na Pawlickiego w okresie od 1864 do 1868 r. Okres ten dzieli na mniejsze przedziały czasowe: okres zapoznawczy (1862–1864), okres recepcji krytycznej (1864–1865) i okres recepcji immanentnej (1864–1865). W okresie zapoznawczym Pawlickiego cechowała głęboka fascynacja filozofią Schopenhauera i próba budowania na tym gruncie własnego światopoglądu. W okresie recepcji krytycznej Pawlicki przeszedł od afirmacji filozofii woli do krytycznej analizy historyczno-filozoficznej. W okresie recepcji immanentnej Pawlicki dokonał krytycznego przetworzenia filozofii Schopenhauera.

Z dokonanego powyżej przeglądu literatury wynika, iż dotąd brak jest publikacji dotyczącej studium przyrody Pawlickiego uwzględniającej jego poglądy filozoficzne i teologiczne.

II. STEFAN PAWLICKI JAKO FILOZOF, TEOLOG I PRZYRODNIK

W życiu Stefana Pawlickiego można wyróżnić dwa wydarzenia, które zadecydowały o jego życiu i karierze naukowej: pierwszy z nich zadecydował o zajęciu się

²⁵ M. Mylik, *Książka Stefana Pawlickiego CR (1839–1916)*, Niepokalanów 1992. M. Mylik jest także autorem artykułu: *Stefan Pawlicki — jeden z prekursorów socjologii w Polsce*, *Studia Socjologiczne* 1–2 (1991), s. 7–13.

²⁶ Z. Kępa, *Recepcja darwinizmu na ziemiach polskich w latach od 1859–1884*, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* XVIII (1996), s. 29–51. Jest to fragment pracy licencjackiej pisanej na seminarium naukowym z teologii nauki pod kierunkiem ks. prof. dra hab. M. Hellera w Instytucie Teologicznym w Tarnowie agregowanym do Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie pt. *Analiza poglądów Stefana Pawlickiego na darwinizm obronionej w 1995 r.* W niniejszym artykule wykorzystuję niektóre fragmenty tej pracy.

²⁷ L. Miodoński, *Inspiracje schopenhauerowskie we wczesnym piśmiennictwie Stefana Pawlickiego*, *Filozofia* (Wrocław) t. XXXXI (1996).

tego uczonego filozofią, drugi zaś przyczynił się do zainteresowania się zarówno filozofią, jak i teologią katolicką.

Po ukończeniu czteroletnich studiów z zakresu filologii klasycznej na Uniwersytecie Wrocławskim, Pawlicki został prywatnym nauczycielem Edwarda Raczyńskiego²⁸. Ze swoim uczniem studiował klasyków antyku zaś z Rogerem Raczyńskim prowadził często rozmowy na tematy filozoficzne. To właśnie Roger Raczyńskiego wzbudził jego zainteresowanie filozofią, zwłaszcza filozofią niemiecką. W latach 1863–1865 Pawlicki ze swoim uczniem Edwardem Raczyńskim odbył podróż naukową po Europie, w czasie której czytał współczesnych mu filozofów, uczestniczył w naukowych dyskusjach i słuchał wykładów filozofii w Berlinie. W tym to okresie dokonało się o niego przesunięcie zainteresowania z filologii klasycznej na filozofię²⁹. Filozofię uznał za cel swojego życia, chociaż filologia klasyczna została nadal w kręgu jego zainteresowań.

Drugi przełom w jego życiu dokonał się w pierwszych dniach czerwca w 1868 r. kiedy to spotkał się z Piotrem Semenenko³⁰. W czasie tego kilkudniowego spotkania dyskutowali oni m.in. o wartościach spekulatywnych filozofii i ortodoksji katolickiej³¹. Wykładowca Szkoły Głównej Warszawskiej zafascynowany postacią ojca Semeneki, zainteresował się działalnością nowego Zgromadzenia Zmartwychwstańców. Zrażony do władz carskich, które odmówiły mu przyznania nominacji na stanowisko profesora Szkoły Głównej Warszawskiej, podjął decyzję wyjazdu do Rzymu. Tam wstąpił do Zgromadzenia Zmartwychwstańców i podjął studia filozoficzne oraz teologiczne. Od tego czasu Pawlicki w swoich publikacjach, oprócz zagadnień filozoficznych, podejmował także problemy teologiczne.

1. Filozof

Stefan Pawlicki z wykształcenia nie był filozofem, lecz filologiem klasycznym. Ukończył czteroletnie studia z filologii klasycznej. Dopiero dyskusje filozoficzne z Rogerem Raczyńskim, dzieła filozofów greckich i łacińskich czytane w oryginale obudziły w nim zainteresowanie filozofią.

W Rogalinie zapoznał się z myślą filozoficzną Arthura Schopenhauera³². Po przeczytaniu takich książek niemieckiego filozofa jak *Parerga i Paralipomena* oraz *Die Welt und Wille als Vorstellung* poszerzył następnie zakres swoich studiów

²⁸ O Edwardzie Raczyńskim pisał: A. W o j t k o w s k i, Edward Raczyński i jego dzieło, Poznań 1928.

²⁹ Stefan Pawlicki tak pisał o swoim przełomie, który doprowadził go do większego zainteresowania się filozofią: „We Florencji cierpiałem moralnie; odbywało się we mnie przejście z filologii do filozofii, ze stanu niewinności duchowej do strasznego przeświadczenia się, do chodzenia o własnej mocy” — S. P a w l i c k i, Rozmaitości pisane o różnych rzeczach w różnych stronach i krajach, rkps Biblioteka Jagiellońska 8324 II, k. 84–85 (cyt. za L. M i o d o Ń s k i, jw., s. 22).

³⁰ Relację o spotkaniu z Piotrem Semenenko przekazał sam P a w l i c k i w artykule pt. Moje pierwsze spotkanie z o. Piotrem Semenenko, *Prąd* 10 (1913), s. 315–217. Na ten temat pisze także J. I w i c k i, Charyzmat Zmartwychwstańców. Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego, t. 1: 1836–1886, Katowice 1990, s. 228.

³¹ Patrz: H. B a r y c z, Stefan Pawlicki, jw., s. 44.

³² Na temat zainteresowania Pawlickiego Schopenhauerem pisali: C. G ł o m b i k, Schopenhauerowska inspiracja, jw., s. 95–108; L. M i o d o Ń s k i, Inspiracje schopenhauerowskie, jw.

o idealistyczną filozofię niemiecką końca XVIII w. i początku XIX w.³³. W czasie podróży naukowej po Europie zajął się m.in. zagadnieniem roli psychologii w filozofii. Po powrocie z wyprawy naukowej napisał pracę doktorską pt. *De Schopenhaueri doctrina et philosophandi ratione*, którą obronił we Wrocławiu 19 sierpnia 1965 r., otrzymując tytuł doktora filozofii i magistra nauk wyzwolonych³⁴.

Stefan Pawlicki krytycznie ustosunkował się do poglądów Schopenhauera: między innymi wystąpił przeciwko jego ahistoryzmowi przekreślającemu jakikolwiek sens ludzkiej historii i odmawiającemu historii jej trwałych wartości porządkujących przeszłość oraz umożliwiających wgląd w przyszłość³⁵. Niemniej jednak przejął on z lektury niemieckiego filozofa kilka idei, z których ważniejszymi są: doniosłość problematyki uczestnictwa człowieka w wydarzeniach światowych; pogląd, że świat w całości jest przejawem pierwotnej, ślepej i nieokiełznanej woli oraz przeświadczenie, że świat jest wciąż terenem walki. Pawlicki nieco później odstąpił od niektórych wspomnianych tu idei. Jednak jedna myśl, jak zauważył C. Głombik, będzie stale obecna w jego filozofii:

*Człowiek, to natura w całości świata wyróżniona, chociaż przez to bynajmniej nie uprzywilejowana*³⁶.

W centrum filozoficznego zainteresowania Pawlickiego znalazł się człowiek, jego rozwój oraz cywilizacja. Problematyka z zakresu antropologii filozoficznej doprowadziła Pawlickiego do sformułowania jego własnej koncepcji filozofii, jej przedmiotu i metody. Zarys tej koncepcji widoczny był już w *Lekcji wstępnej*, którą zainaugurował swoje wykłady w Szkole Głównej Warszawskiej³⁷. Filozof zajął się także problematyką antropologiczną w artykule *Przemiany człowieka*. W publikacji postawił fundamentalne pytanie: „Czym jest człowiek i jaki cel jego?”. Najbardziej jednak dojrzałym filozoficznie dziełem jest *Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii* wydane w Krakowie w 1878 r. Przeprowadzone analizy i rozważania filozoficzne dotyczące człowieka unaocniły mu konieczność zbudowania nowego systemu filozofii, której punktem wyjścia był człowiek, zaś metodą stosowaną byłaby tzw. metoda psychologiczna z takimi pojęciami jak samowiedza i doświadczenie (wiedza) bezpośrednie oraz pośrednie.

Stosunek Pawlickiego do pozytywizmu jest kolejnym problemem istotnym dla dalszych naszych rozważań. Zagadnienie to zostało szczegółowo opracowane przez Andrzeja Przymusiąę w artykule *Stefan Pawlicki a pozytywizm*³⁸. Autor słusznie zauważa, że poglądy filozofa, jakkolwiek inspirowane przez pozytywizm, nie mieszczą się jednak w ramach tego systemu filozoficznego.

*... od samego początku krytycyzmowi Pawlickiego towarzyszyło głębokie przekonanie, że człowiek powinien przekroczyć poza ograniczoność swych zmysłów, że głównie dzięki rozumowi, a nie doświadczeniu zmysłów odkrywa prawdę*³⁹.

³³ S. Pawlicki krytycznie ustosunkował się do niemieckiej filozofii idealistycznej. Więcej na ten temat pisze C. Głombik, *Człowiek i historia*, jw., s. 166–176.

³⁴ S. Pawlicki, *De Schopenhaueri doctrina*, jw., Dysertację tę szczegółowo analizuje L. Miodoński, jw., s. 23–31.

³⁵ Patrz: C. Głombik, *Schopenhauerowska*, jw., s. 107–108.

³⁶ Tamże, s. 108.

³⁷ Lekcja wstępna dra Stefana Pawlickiego, powołanego do wykładu historii filozofii w Warszawskiej Szkole Głównej, *Gazeta Warszawska* 269–270, 273–275 (1866).

³⁸ A. Przymusiąę, jw.

Na uwagę zasługuje stosunek Pawlickiego do heglizmu. Z notatek osobistych filozofa dowiadujemy się, iż czytał dzieła Hegla na przełomie 1862/63 r. Ta lektura sprawiała mu dużo trudności z powodu *ciemności i zawilgości*⁴⁰. Po zdobyciu stopnia doktorskiego uczęszczał w 1865 r. we Wrocławiu na wykłady filozofii średnio-wiecznej heglisty Ch. Branissa⁴¹. Pawlicki ustosunkował się do filozofii Hegla i jego kontynuatorów w książce *Materializm wobec nauki*⁴². Przedstawił w niej druzgocącą krytykę Hegla, Feuerbacha, Lassalle'a oraz przyrodników-heglistów: K. Vogta, L. Buchnera, E. Lowenthala, J. Moleschotta i innych. Oskarżył heglizm o wprowadzenie materializmu do filozofii i do nauk przyrodniczych, co uważał za śmiertelne zagrożenie dla cywilizacji europejskiej. Pisał w *Materializmie wobec nauki*:

... wszystko podminowane, wszystko się chwieje i wszystko musi grozić ruiną tam, gdzie ludzkość zaczyna wątpić o istnieniu Boga i o nieśmiertelności duszy⁴³.

Działalność pisarska i publicystyczna Pawlickiego miała na celu obronę chrześcijańskiej koncepcji przyrody uzależnionej w istnieniu i działaniu od Boga oraz obroną chrześcijańskiej koncepcji duszy jako pierwiastka niematerialnego tworzącego jedność swoistego rodzaju z ciałem człowieka. Pierwszym zagadnieniem filozof ten zajął się w *Materializmie wobec nauki* oraz w rozprawie *Studia nad darwinizmem*⁴⁴, drugim zaś zagadnieniem — w studium zatytułowanym *Mózg i dusza*⁴⁵.

Pawlicki zaczął systematycznie studiować filozofię chrześcijańską w czasie studiów rzymskich, które rozpoczął w jesieni 1868 r. w *Collegium Romanum*, będąc już wtedy członkiem Zgromadzenia Zmartwychwstańców. Po ukończeniu studiów, od 17 marca 1873 r., pełnił funkcję prorektora Kolegium Polskiego w Rzymie oraz prowadził wykłady z filozofii na Papieskiej Akademii w Rzymie. Po pewnym czasie zaczął czynić starania, aby przenieść się do Krakowa. Ponieważ wakowała katedra filozofii na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego rozpisano konkurs. Pawlicki nadesłał na ten konkurs rozprawę pt. *Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii*⁴⁶. Jego plany spełniły się. Dnia 14 czerwca 1882 r. objął katedrę filozofii chrześcijańskiej jednakże nie na Wydziale Filozoficznym, ale na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Pełniąc różne funkcje pracował czynnie do 1910 r. do czasu odejścia na emeryturę. Później prowadził jeszcze wykłady jako profesor honorowy.

³⁹ Tamże, s. 266.

⁴⁰ H. Barycz, jw., s. 322.

⁴¹ S. Pawlicki dysponował licznymi notatkami z wykładów Branissa sporządzonymi przez A. Wachlera i Łembińskiego. Pisze o tym: L. Miodoński, jw., s. 24, przypis 40.

⁴² S. Pawlicki, *Materializm wobec nauki*, Kraków 1870.

⁴³ Tamże, s. 135.

⁴⁴ S. Pawlicki, *Studia nad darwinizmem*, Kraków 1875, Nakładem Wydawnictwa Dzieł Katolickich dra W. Miłkowskiego. Wydawca zaznaczył, że *Studia* składają się z trzech rozprawek drukowanych w *Przeglądzie lwowskim*: Ostatnie słowo Darwina (t. III-1872, s. 145 nn.), Człowiek i małpa (t. III-1872, s. 513-534) oraz Człowieka miejsce w zoologii (t. V-1873, s. 249-267).

⁴⁵ S. Pawlicki, *Mózg i dusza*, Kraków 1874, Nakładem Wydawnictwa Dzieł Katolickich. Pawlicki rozprawę tę drukował najpierw w *Przeglądzie lwowskim* w roku 1873 począwszy od zeszytu, który ukazał się w marcu.

⁴⁶ S. Pawlicki, *Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii*, Kraków 1878.

2. Teolog

Wydaje się, że Stefan Pawlicki aż do okresu profesury w Szkole Głównej Warszawskiej był człowiekiem obojętnym religijnie. W religii, w tym czasie widział, jak napisał Franciszek German, jedynie narzędzie samoobrony narodu gnębionego przez zaborców. Przyjmował, bez poddawania w wątpliwość istnienie Boga. W *Przemianach człowieka* spostrzegamy, iż miał trudność z pogodzeniem nauk przyrodniczych z Biblią. Wyniki nauk przyrodniczych uważał wtedy za bardziej zasługujące na zaufanie aniżeli przekazy biblijne⁴⁷. Proces przekształcania się jego ambiwalentnej postawy wobec religii w afirmację katolicyzmu dokonał się w warszawskim okresie jego życia⁴⁸. W *Lekcji wstępnej* postawił problem Boga w kontekście pytania o sens życia człowieka i nieosiągalnej na tym świecie pełnej prawdy wszechrzeczy. W *Przemianach człowieka* zajął się zaś zagadnieniem ograniczonego wpływu Bożej Opatrzności⁴⁹. Jednakże ostateczny krok ku katolicyzmowi uczynił pod wpływem o. Piotra Semenienko. Po wielu rozterkach S. Pawlicki zdecydował się na wstąpienie do Zgromadzenia Księżych Zmartwychwstańców⁵⁰. Pobyt w Zgromadzeniu, które kładło duży nacisk na formację intelektualną i duchową, a zwłaszcza podjęte studia w *Collegium Romanum* pozwoliły mu na poznanie teologii katolickiej. Dnia 18 sierpnia 1873 r. złożył egzamin doktorski broniąc rozprawy o Trójcy Świętej. Tytuł doktora teologii umożliwił mu prowadzenie wykładów na wydziałach teologicznych, a więc także na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Na uwagę zasługuje stosunek Pawlickiego do scholastyki mający podstawy w przemyśleniach i pracach okresu rzymskiego, ale w pełni wyartykułowany dopiero pod koniec lat siedemdziesiątych XIX w.⁵¹.

Renesans scholastyki w Polsce, tak jak i w innych krajach europejskich nastąpił po ukazaniu się encykliki Leona XIII *Aeterni Patris* w 1879 r., w której papież zachęcał do studiów myśli św. Tomasza z Akwinu⁵². Pawlicki doceniał rolę papieża zwracającego uwagę na dawnych mistrzów teologicznego i filozoficznego myślenia. Jednakże, jak słusznie pisze C. Głombik, Pawlicki:

*To (...), co miało być szansą przyszłej chrześcijańskiej filozofii i kultury, odnajdywał nie w racjonalizmie Tomasza z Akwinu i nie w spekulacjach scholastyków klasycznego średniowiecza, lecz w czystych i pełnych harmonii ideałach... greckiego natchnienia*⁵³.

S. Pawlicki nie miał wątpliwości, że cała późniejsza filozofia a nawet cała teologia chrześcijańska z filozofii starożytnej wzięły metodę i język naukowy⁵⁴. Był

⁴⁷ A. Przymusiła, jw., s. 242.

⁴⁸ M. Miodoński, jw., s. 60–63.

⁴⁹ Tamże, s. 266.

⁵⁰ J. Iwicki, Charyzmat, jw., s. 228; patrz także: F. German, Ks. Stanisław Pawlicki, jw., s. 44.

⁵¹ Na ten temat napisał obszernie C. Głombik, Początki scholastyki polskiej, Katowice 1991, s. 201–262.

⁵² Reakcję prasy katolickiej i polskich teologów na encyklikę *Aeterni Patris* przedstawił C. Głombik, Początki neoscholastyki, jw., s. 11–95.

⁵³ Tamże, s. 241.

⁵⁴ S. Pawlicki, Historia filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystotelesa, t. 1, Kraków 1890, s. 5.

to podstawowy powód tego, że skierował swoje zainteresowania ku filozofii starożytnej a nie w stronę myśli św. Tomasza z Akwinu. W swoich publikacjach rzadko wspominał postać Akwinaty, a jeżeli to czynił, podkreślał jego wielkość i znaczenie natomiast nie odwoływał się do doktryny.

Czesław Głombik zauważył, że autor *Materializmu wobec nauki* uznał za istotną cechę scholastyki połączenie wiary i wiedzy, Objawienia i nauki⁵⁵. Scholastyka chociaż była syntezą filozofii i teologii, nie była jednak ani filozofią ani teologią. Pawlicki pisał o tej scholastycznej syntezie w recenzji książki M. Morawskiego *Filozofia i jej zadanie*:

*W obu [tzn. w filozofii i teologii — uwaga Z.K.] zarówno postugiwano się Pismem Św. i Arystotelesem, a choć w zasadzie wiedziano, że co innego wiedza, a co innego objawienie, w praktyce zacierano między nimi wszelką granicę tak, iż czytelnik nigdy nie wie z pewnością, co należy do pierwszej, a co do drugiej*⁵⁶.

Synteza wiary i wiedzy dokonana przez scholastykę, według jego oceny, była tylko przejściowa. Odpowiadała poziomowi zaawansowania teoretycznego tych dwóch dziedzin ludzkiej wiedzy w danych warunkach czasu. Jednak nie miała szansy na przetrwanie i musiała zostać rozbita. Wiara i wiedza, Objawienie i nauka, tworzące jedność w okresie średniowiecznym pod wpływem rozwoju ludzkości, nagromadzenia nowych danych naukowych w wieku XV, rozeszły się. Dawna synteza w następstwie rozwoju nauki uległa zniszczeniu. Każda z tych dziedzin po rozdzieleniu mogła się wewnątrznie wzbogacić się i zmierzać do kolejnej, lepszej syntezy. Owo rozłączenie szczególnie przydatne okazało się dla teologii, która wcześniej — zdaniem autora *Kilku uwag* — właściwie nie istniała. Teologia nie istniała, gdyż teolodzy nie znali starożytnych języków, nie mieli świadomości metody i wypracowanej krytyki, nie rozumieli procesów historycznych przemian oraz nie uwzględniali wiedzy archeologicznej i historycznej. Po upadku scholastyki samodzielnie istniejąca teologia mogła rozwinąć wyspecjalizowane działy teologii biblijnej, moralnej, pastoralnej, historii Kościoła. Wtedy też filozofia mogła stać się samodzielnie istniejącą dyscypliną badającą przyczyny wszechrzeczy, o ile dostępne są rozumowi bez Objawienia. Pod naporem jednak osiągnięć nauk przyrodniczych powstała z kolei potrzeba reformy wiedzy filozoficznej. Pawlicki uważał, że w jego czasach niemożliwy jest już powrót do scholastyki, bowiem oznaczałoby to negację wszystkich zdobyczy nauk przyrodniczych i teologicznych. Barbara Skarga pisała na ten temat:

*Ceniąc wkład scholastyki do rozwoju myśli europejskiej Pawlicki był przeciwnikiem jej odrodzenia. Przede wszystkim była to dla niego doktryna już anachroniczna, ponieważ budowana była na fizyce Arystotelesa. Upadek jej więc uważał za całkowicie naturalny, odnowienie natomiast za groźbę przekreślenia najnowszych wyników nauk przyrodniczych, jak i całego dorobku filozoficznego. Bał się też Pawlicki, że neoscholastycy zaczną stosować argumenty pozafilozoficzne, co może się odbić ujemnie na dalszym rozwoju filozofii*⁵⁷.

⁵⁵ C. Głombik, jw., s. 258–262.

⁵⁶ S. Pawlicki, Ks. Mariana Morawskiego „Filozofia i jej zadanie”, *Przegląd Polski* XII: (1878), t. 3, s. 390.

⁵⁷ B. Skarga, Lata 1864–1895, w: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, red. A. Waliński, Warszawa 1983, s. 246.

Pawlicki uważał, że nie przyszedł jeszcze czas na nową syntezę z tego względu, że przede wszystkim filozofia nie była do niej przygotowana⁵⁸. Przedwczesna synteza mogła zaś przynieść jedynie negatywne skutki. Doceniał pozytywne przemiany, jakie zaszły w powstałym ruchu neoscholastycznym: gruntowna uprawa logiki, pogłębienie znajomości dzieł Tomasza z Akwinu, podniesienie ogólnego wykształcenia duchowieństwa. Nie chciał jednak, aby powielane były stare błędy. Głombik upatrywał niechęci Pawlickiego do neoscholastyki w tym, że:

*Neoscholastyka ta, którą znał z czasów poprzedzających ukazanie się encykliki „Aeterni Patris”, nie odpowiadała mu swą stronniczością, swym nastawieniem zaborczym, widocznym w gotowości sprowadzania filozofii katolickiej wyłącznie do scholastyki, a jeszcze ściślej — do tomizmu, przede wszystkim zaś niedostatecznym wyczuleniem na procesy przemian dziejowych*⁵⁹.

Wydaje się jednak, że Pawlicki w latach osiemdziesiątych, jak przekonuje o tym C. Głombik, uznał za możliwą katolicką syntezę filozofii i teologii. Tę syntezę pojmował jednak swoiście:

*... nie jako ponowiony wyraz interpretacji porządku światowego w kategoriach jakiegokolwiek filozofii wcześniejszej, uznanej w ten sposób za ostateczną zdobycz rozumu ludzkiego w dziedzinie metafizyki bytu, ale jako przejaw dynamiki katolickiego życia intelektualnego u progu czasów najnowszych*⁶⁰.

3. Przyrodnik

Stefan Pawlicki nie był przyrodnikiem. Jednakże wykazał duże zainteresowanie problematyką przyrodniczą. W swoim studium zatytułowanym *Przemiany człowieka* powstałym ma przełomie 1863 i 1864 r. powoływał się na Darwina, jakkolwiek nie przedstawił jego poglądów. Podczas studiów na Uniwersytecie Wrocławskim doszedł do wniosku, że filozofowi potrzebna jest gruntowna znajomość choćby jednej nauki przyrodniczej. Dlatego też zapisał się na przełomie 1865/66 r. na wykłady znanego wtedy botanika F. Cohna⁶¹. Warto wspomnieć, że w kręgu jego przyjaciół znajdował się także przyrodnik Feliks Nawrocki, który zrobił karierę naukową.

Autor *Studiów nad darwinizmem* posiadał pewną znajomość nauk przyrodniczych, aktualnych zagadnień i teorii, pracując w redakcji Biblioteki Warszawskiej, której przez jakiś czas był współpracownikiem i współwłaścicielem⁶². Podczas pobytu w Rzymie śledził polemikę wywołaną wokół teorii ewolucji. Zwracał uwagę na zabiegi materialistów, którzy z dzieł Darwina czerpali argumenty na rzecz swojej wizji świata. Obserwował, jak zideologizowana nowa teoria stawała się dla nich orężem do walki z Kościołem, z chrześcijańską moralnością oraz z istniejącym porządkiem społecznym.

⁵⁸ C. Głombik, jw., s. 260–261.

⁵⁹ Tamże, s. 261.

⁶⁰ Tamże, s. 262.

⁶¹ H. Barycz, Stefan Pawlicki, jw., s. 325.

⁶² F. German, Ks. Stefan Pawlicki, jw., s. 43.

Pawlicki wspominał o Darwinie po raz pierwszy w *Przemianach człowieka* jakkolwiek nie przedstawił jeszcze jego teorii. Szczegółowej analizy tej teorii dokonał po raz pierwszy w 1870 r. w artykule *Materializm wobec nauki*, który zamieścił w *Przeglądzie Polskim*⁶³, a następnie wydał w osobnej publikacji pod tym samym tytułem. Pisał później, że przystępował do analizy dzieła Darwina *O powstaniu gatunków* bez jakichkolwiek podejrzeń i niechęci, natomiast sąd o tym przyrodniku chciał wyrobić sobie na podstawie tego, co tenże sam napisał:

*Pochwaliłem, co mniemałem, że zasługuje na uznanie, a chociaż musiałem potępić jego myśl zasadniczą, starałem się oddzielić ją od pseudo-darwinizmu w pismach Vogta i Büchnera. Dowodziłem, że ci panowie niesłusznie wyciągają z Darwina wnioski materialistyczne i że on sam jest od nich daleki, jak niebo od ziemi*⁶⁴.

Zmienił Pawlicki ocenę teorii Darwina z pozytywnej na negatywną po ukazaniu się kolejnej książki tego ewolucjonisty zatytułowanej *O pochodzeniu człowieka*. Książka ta, według Pawlickiego, stała się dla ateistów niby naukowym potwierdzeniem pokrewieństwa człowieka z małpami, dla materialistów zaś stała się poparciem ich materialistycznych tez *zaczepniętym niby z nieśmiertelnego źródła nauki*⁶⁵. Dlatego też uznał za konieczne, by dokonać zmiany swojej pierwotnej oceny teorii ewolucji i napisał nową rozprawę pt. *Ostatnie słowo Darwina*. Wypowiada się w niej krytycznie o Darwinie:

*Idąc w trop w trop za metamorfozami zwierząt, sam najfatalniejszej uległ metamorfozie, bo z człowieka, który wierzył w Boga, stał się ateuszem. Został nim jawnie, bo w sercu był nim zawsze, jak teraz wyznaje publicznie. I w tym jego obłudzie*⁶⁶.

Porównując czwarty rozdział *Materializmu wobec nauki*, poświęcony Darwinowi i *Ostatnie słowo Darwina*, zauważa się pośpiech w pisaniu tej ostatniej rozprawy. Pawlicki przeredagował wiele fragmentów, tak aby bardziej obnażyć błędy teorii ewolucji. Pomiął wiele cytatów umieszczonych we wcześniejszej pracy informujących czytelnika o źródłach referowanych „faktów naukowych”. Taki los spotkał na przykład wypisy z dzieła Quartefagesa, które przytoczone w *Materializmie...* zostały pominięte w rozprawie *Ostatnie słowo Darwina*⁶⁷.

Z jakich wydań dzieł Darwina korzystał Pawlicki? Znał on francuski przekład książki K. Darwina *O powstaniu gatunków* dokonane przez Klemencję Royer, które to tłumaczenie ukazało się w Paryżu w 1860 r. pod tytułem *De l'origine des espèces par Ch. Darwin*⁶⁸. Filozof korzystał z kolejnego wznowienia tego przekładu z roku 1862. W Polsce książkę Darwina *On the Origin of Species by Means of Natural*

⁶³ S. Pawlicki, *Materializm wobec nauki*, *Przegląd Polski* t. IV, z. VII, 1870, s. 35–90; z. VIII, s. 213–251.

⁶⁴ Tenże, *Studia nad darwinizmem*, jw., s. 9.

⁶⁵ Tamże, s. 11.

⁶⁶ Tamże, s. 10.

⁶⁷ Opuszczenia widoczne są podczas porównania następujących stron Studiów nad darwinizmem: 18, 19, 36, 36 z odpowiadającymi im ze względu na treść następującymi stronami *Materializmu wobec nauki*: 50, 51, 58, 60–61.

⁶⁸ K. Pawlicki w „*Studia nad darwinizmem*” dziesięć razy cytuje książkę Darwina *O powstaniu gatunków* w przekładzie na język francuski (s. 7, 10, 16, 20, 25, 25, 26, 30, 31, 38).

Selection przetłumaczył S. Dickstein dopiero w 1884 r. i ukazała się pod tytułem *O powstawaniu gatunków drogą naturalnego wyboru czyli utrzymywanie się rass doskonalszych w walce o byt*⁶⁹. Tłumaczenie tytułu książki Darwina *On the Origin* oddane przez Pawlickiego jako *O początku rodzajów*, nie jest ścisłe. Wydaje się, że zasugerował się słowem *rodzaj* (łac. *genus*) występującym w opisie stworzenia w Księdze Rodzaju. W terminologii przyrodniczej co innego jednak znaczy *rodzaj* a co innego *gatunek*⁷⁰. Stefan Pawlicki miał duże zastrzeżenia do tłumaczenia dokonanego przez K. Royer, a zwłaszcza do jej obszernej, kilkudziesięciostroniowej przedmowy. W *Materializmie wobec nauki* napisał, że przekład ten jest *jednym z głównych kanałów, którymi do nas splywa nauka Darwina, kanał to przyznać, dość brudny*⁷¹.

Przekład K. Royer był dość często spotykany w czasach pobytu Pawlickiego w Warszawie. Niepokoił się on tym, że czytelnicy poprzestaną na przeczytaniu przedmowy tłumaczki, tracąc ochotę do przeczytania całej książki. Tłumacze, K. Royer, zarzucił ignorancję naukową. Irytował się tym, że za świetlaną postać w historii ludzkości uznała Santoniatona (a przecież *właściwie nic nie wiemy*), że pomieszała mitologię z rzeczywistością (Orfeusz, Hermes, Minos, *którzy chyba w rozgorączkowanej wyobraźni panińskiej mają byt rzeczywisty*); posiadała słabą znajomość teologii (*wie ona...*, że [św. Paweł i św. Jan — uwaga Z.K.] *uczą zupełnie co innego, aniżeli uczył Jezus Chrystus*) oraz że nie znała historii⁷². Końcowy wniosek Pawlickiego był bardzo surowy: tłumaczka w przedmowie wypaczyła myśl Darwina, *chcąc zrobić go o wiele jaśniejszym i prostszym*.

Drugim dziełem Darwina, znanym Pawlickiemu było *O odmianach swojskich zwierząt i roślin*⁷³. Obecnie książka ta nosi tytuł *Zmienność zwierząt i roślin*⁷⁴. Autor *Studiów nad darwinizmem* korzystał z tłumaczenia na język niemiecki dokonanego przez Wiktora Carusa opublikowanego w 1868 r. w Stuttgardzie pod tytułem *Variiren der Thiere und Pffanzen im Zustande der Domestication*. Pawlicki w *Studiach* pochwalił Darwina za to, że we wspomnianej książce zachował roztropne milczenie odnośnie pochodzenia człowieka.

Pawlicki zapoznał się jeszcze z jedną książką Darwina, a mianowicie *O pochodzeniu człowieka*⁷⁵ w przekładzie dokonanym przez Wiktora Carusa wydanym w Stuttgardzie w 1871 r. pod tytułem *Die Abstammung des Menschen*⁷⁶. Książka ta stanowiła dla niego czytelny dowód przystąpienia twórcy teorii ewolucyjnej do

⁶⁹ K. Darwin, *O powstawaniu gatunków drogą naturalnego wyboru czyli utrzymywanie się rass doskonalszych w walce o byt*, t. S. Dickstein, Lwów 1884.

⁷⁰ O różnicy pomiędzy rodzajem a gatunkiem pisze C.A. Villee, *Biologia*, Warszawa 1987, s. 150.

⁷¹ S. Pawlicki, *Materializm wobec nauki*, jw., s. 56.

⁷² Tamże, s. 45–46.

⁷³ Patrz: m.in. S. Pawlicki, *Studia nad darwinizmem*, jw., s. 10.

⁷⁴ K. Darwin, *Zmienność zwierząt i roślin w stanie kultury*, t. J. Nusbaum, t. 1–2, Warszawa 1888; tenże, *Zmienność zwierząt i roślin w stanie udomowienia*, t. K. Brończyk pod red. M. Michniewicza i H. Szarskiego, t. 1–2, Warszawa 1959–1960.

⁷⁵ Przekłady polskie: Ch. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, t. L. Masłowski, Kraków 1874 (Lwów 1875); tenże, *O pochodzeniu człowieka*, t. M. Ilceki, Warszawa 1929; K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, t. S. Panek pod red. E. Stołyhwo, Warszawa 1960.

⁷⁶ S. Pawlicki wspomina o przekładzie na język niemiecki *Die Abstammung des Menschen* w *Studiach nad darwinizmem* siedem razy (s. 11, 38, 49, 88, 92, 95).

obożu materialistów. Twierdził, że Darwin spełnił, co więcej prześcignął, oczekiwania ateuszów szukających potwierdzenia, że człowiek spokrewniony jest z małpami.

Stefan Pawlicki nazwał co prawda przyrodnika angielskiego znakomitym zoologiem obdarzonym *wielkim darem spostrzegania i niezmierniej erudycji*⁷⁷, ale zarzucił mu pośpiech przy publikacji *O powstaniu gatunków*⁷⁸. Przekonywał, że idea doboru naturalnego (*elekcji*) jest niedorzecznością, co rzekomo miał potwierdzić sam jej twórca, Darwin⁷⁹; argumentował, że termin *elekcja naturalna* (tj. dobór naturalny) jest bardzo nieprecyzyjny bo opiera się na analogii do doboru sztucznego, który jest dziełem człowieka i ma miejsce tylko w hodowli. Jego zdaniem Darwin oparł swoją teorię na wątpliwych podstawach, bowiem zbudował ją na analogii⁸⁰. Pawlicki zarzucił twórcy teorii ewolucji brak precyzji w myśleniu. Pisał z sarkazmem:

*Nie myślę robić zarzutu panu Darwinowi z tego, że nie czytał scholastyków lub Ojców Kościoła, bo to byłoby zbyt wielkie wymaganie na nasze czasy, ale gdyby był trochę mniej obserwował gołębie i mięczaki, a zamiast tego czytywał czasem, choć w przekładzie, Platona albo Arystotelesa, których ani o obskurantyzm, ani o tendencyjność klerykalną nikt zapewne dotąd nie posądza, byłby niewątpliwie bardzo jasnego nabył pojęcia tak o różnicy między zwierzęciem i człowiekiem, jak i o wyższych zdolnościach, naszemu jedynie rodzajowi właściwych*⁸¹.

Końcowa ocena darwinizmu jest dla niego jednoznaczna: jest to teoria, w której podstawach ukryty jest materializm i powstała w tym celu, aby wesprzeć materialistów, stąd też jest niebezpieczna dla Kościoła. Trafnie zauważył więc C. Głombik, że:

[Pawlicki] *Darwina uznał w ostatecznym rozrachunku za materialistę i bezbożnika pokrewnego tylu innym przeciwnikom wiary, których nigdy nie brakowało Kościołowi, a którzy zawsze kierowali się tym samym celem: przeczeniem jego nauce i tradycji*⁸².

Nie miały wpływ na poglądy przyrodnicze Stefana Pawlickiego wywarł Adolf Quatrefages, profesor Muzeum Historii Naturalnej w Paryżu. Zapoznał się z jedną z prac francuskiego przyrodnika: *L'unité de l'espèce humaine*⁸³ już w czasie studiów na Uniwersytecie Wrocławskim. Lektura tej książki zaowocowała później wspomnianą już rozprawką *Przemiany człowieka*. W *Materializmie wobec nauki* nazwał *L'unité* wyborynym dziełem⁸⁴ i zamieścił do niej kilka odnośników⁸⁵. O samym zaś autorze napisał w *Studiach nad darwinizmem*, że jest uczonym

⁷⁷ S. Pawlicki, *Studia nad darwinizmem*, jw., s. 7.

⁷⁸ Przyczynę pośpiechu Darwina przy publikacji „O powstaniu gatunków” wyjaśnił polskim czytelnikom Sugurd Wiśniowski w artykule pt. Karol Robert Darwin. Zarys biograficzny opublikowanym w „Ateneum” w 1882 r. Było nią powstanie zarysu podobnej teorii autorstwa Alfreda Russela Wallace’a, podróżującego wtedy po Archipelagu Malajskim.

⁷⁹ S. Pawlicki, jw., s. 25.

⁸⁰ Tamże, s. 30.

⁸¹ Tenże, *Mózg i dusza*, Kraków 1874, s. 90.

⁸² C. Głombik, *Człowiek i historia*, jw., s. 185.

⁸³ A. Quatrefages, *L'unité de l'espèce humaine*, Paris 1861.

⁸⁴ S. Pawlicki, *Materializm wobec nauki*, jw., s. 47.

⁸⁵ Tamże, s. 45–54, 202, 204, 274.

antropologiem, słynie z popularnych odczytów o człowieku i posiada znajomość aktualnego wtedy stanu nauki⁸⁶. W rozprawce *Ostatnie słowo Darwina* zamieszczonej w *Studiach* streszczał, bądź cytował fragmenty z *L'unite* szukając poparcia dla swej tezy, że człowiek nie może pochodzić od zwierząt (od małp)⁸⁷. Pawlicki zaczerpnął z Quatrefagesa znacznie więcej aniżeli sugerowałyby to zamieszczone przypisy. Francuski przyrodnik stał się dla niego najważniejszym źródłem poznania wielu faktów przyrodniczych.

Warto wspomnieć, że jedno z dzieł A. Quatrefagesa zostało przetłumaczone przez Juliana Ochorowicza na język polski i opublikowane pod tytułem *Karol Darwin i jego poprzednicy. Studium nad teorią przeobrażeń*⁸⁸. Wydaje się, że Palicki nie znał tego dzieła, ani jego polskiego przekładu w tym czasie kiedy publikował *Człowieka miejsce w zoologii*. Nie wspomina bowiem w swoim studium tego przekładu, a przecież stanowiłby dodatkowe źródło „antyewolucyjnych” argumentów.

III. S. PAWLICKIEGO SYNTEZA LUDZKIEJ WIEDZY

Najpierw przedstawimy przyczyny kryzysu kultury europejskiej w drugiej połowie XIX w. upatrywanej przez Pawlickiego przede wszystkim w materializmie, następnie przedstawimy jego koncepcję wiedzy, która miała być antidotum na ówczesne zagrożenia.

1. Materializm przyczyną kryzysu ludzkiej wiedzy

Stefan Pawlicki z baczną uwagą obserwował stan współczesnej mu filozofii, nauk przyrodniczych i teologii najpierw na Uniwersytecie Wrocławskim gdzie studiował, później w Szkole Głównej Warszawskiej gdzie był wykładowcą, następnie w *Collegium Romanum* w Rzymie gdzie studiował a później prowadził zajęcia i wreszcie na Uniwersytecie Jagiellońskim. Był zaniepokojony kryzysem, który dotknął filozofię. W jego ocenie straciła na znaczeniu filozofia spekulatywna, bezpowrotnie minęły czasy wielkich filozofów i dużego zapotrzebowania na filozofię⁸⁹. Georg Wilhelm Friedrich Hegel po okresie swojej świetności i blasku stawał się gasnącą gwiazdą, zaś heglizm z winy propagatorów, uwikłany w wewnętrzne spory i kontrowersje, zdyskredytował się. Dlatego należało poszukiwać nowej filozofii, która byłaby pewniejszą przewodniczką niż dotychczasowe jej kierunki, bowiem — jak czytamy w *Materializmie wobec nauki* — potrzeba kwestii ogólnych nie ustawała bynajmniej. W ocenie Pawlickiego pustkę po przebrzmiałych i upadających koncepcjach filozoficznych zaczął wypełniać materializm. W jego dziełach nigdzie nie znajdziemy definicji, czy też charakterystyki czym jest

⁸⁶ S. Pawlicki, *Studia nad darwinizmem*, jw., s. 66–67.

⁸⁷ Patrz: tamże, s. 66, 67, 86.

⁸⁸ A. Quatrefages, *Karol Darwin i jego poprzednicy. Studium nad teorią przeobrażeń*, tł. J. Ochorowicz, Warszawa 1873.

⁸⁹ S. Pawlicki, *Materializm wobec nauki*, jw., s. 1–12.

materializm a przecież termin ten pojawia się bardzo często. Pawlicki — jak napisał Czesław Głombik — nie sprowadzał materializmu do wąsko rozumianego stanowiska traktującego o stosunku świadomości do tego, co fizyczne, nie zawężał go również do tej postaci, jaką nadali mu niemieccy filozofowie, czy do tej wersji, jaką rozwijały ówczesne nauki empiryczne⁹⁰. Materializm w jego ujęciu był poglądem, który we wnioskach filozoficznych rozchodził się z wiarą i jej wyraźnie przeczył a dotyczył on takich spraw jak: przyczyna, istota oraz cel wszechświata, ostateczna racja wszelkiego istnienia, hierarchia wartości przy szczególnym uwzględnieniu zjawisk duchowych, natura duszy ludzkiej i nade wszystko natury Boga. Pawlicki dostrzegał, że materializm miał wiele odcieni i uwidaczniał się w różnych formach. Synonimami materialistów, osobami personifikującymi cały kierunek o nastawieniu fizjologicznym byli dla niego Ludwig Buchner, Karol Vogt Jakub Moleschott i Eduard Löwentahal⁹¹.

Autor *Studiów nad darwinizmem* widział genezę nowoczesnego materializmu w panteizmie niemieckim⁹². Według niego Hegel i cała lewica heglowska są odpowiedzialni za negację Boga i nieśmiertelności duszy w filozofii. Do prawd zanegowanych przez materialistów Pawlicki dopisze cnotę w rozprawie *Mózg i dusza*⁹³. Był zdania, że opanowanie przez materializm umysłów ludzi wywoła katastrofalne skutki. Na płaszczyźnie społecznej materializm negując istnienie Boga zniszczy moralność i zniesie różnicę pomiędzy dobrem a złem. Postawił pytanie — co wtedy stanie się z ludzką społecznością?

[Ludzkość] *zmeni się w trzode bydląt, którą, jak zwyczajne bydlęta, tylko batem będzie można w kupie trzymać i do jakiegoś przymusić porządku*⁹⁴.

Materializm uderzy w byt narodowy podkopując jego korzenie. Może to spowodować rozbitcie polskiego społeczeństwa i w konsekwencji do zatraty świadomości narodowej przez zlanie się z Moskwą lub też zaprzękanie w niewolę niemieckiego ateusza⁹⁵. Pawlicki argumentował:

*Im silniejsza, w którym narodzie była afirmacja Boga, im większa wiara w nieśmiertelność duszy, w nagrodę i karę wiekiustą, tem więcej było w nim zdrowia i spokojnej, męskiej działalności*⁹⁶.

Kolejnym skutkiem materializmu będzie upadek nauki, za co winę ponoszą *mistrzowie nauki*, którzy nie chcieli się zająć kwestiami ogólnymi natomiast implikacjami filozoficznymi zajęli się ich uczniowie, którzy byli często ignorantami w naukach. W swoich dziełach zarzuca propagatorom nowinek brak ogólnego wykształcenia i głębszą znajomość zaledwie niektórych dziedzin ludzkiej wiedzy, brak znajomości podstaw filozofii i nade wszystko nieuzasadnianie swoich tez⁹⁷.

Skoro tak wielkie niebezpieczeństwo grozi społeczeństwu i ludzkiej wiedzy należy stanąć do walki z materializmem. Pawlicki wzywał wszystkich, którzy widzą owe zagrożenia do opowiedzenia się po stronie Kościoła będącego natural-

⁹⁰ C. Głombik, jw., s. 181–182.

⁹¹ Patrz np. S. Pawlicki, jw., s. 11.

⁹² S. Pawlicki, *Studia nad darwinizmem*, jw., s. 31–32.

⁹³ Tenże, *Mózg i dusza*, jw., s. 8.

⁹⁴ Tenże, *Materializm wobec nauki*, jw., s. 127.

⁹⁵ Tamże, s. 2, 127–129.

⁹⁶ Tamże, s. 134.

⁹⁷ Tamże, s. 73.

nym przeciwnikiem materializmu. Ubolewał, że niestety ludzie sumienni i wierzący mniej uczynili dla propagowania nauki i umoralniania klas niższych, aniżeli szarlatani szerzący fałszywą wiedzę i usiłujący zepsuć moralnie społeczeństwo⁹⁸.

Sposobem na przewyciężenie materializmu według Pawlickiego zdaje się być pogłębiona myśl filozoficzna, rzetelna nauka i odnowiona teologia.

2. S. Pawlickiego koncepcja poznania

S. Pawlicki postawił ważne pytanie natury metodologicznej: co może być pierwszą zasadą, punktem wyjścia dla filozofii oraz podstawą dla innych dyscyplin ludzkiego poznania?⁹⁹

Stefan Pawlicki wyróżnił dwa rodzaje faktów: fakty świata przedmiotowego i fakty świata podmiotowego¹⁰⁰. Fakty świata zewnętrznego są dostępne człowiekowi poprzez zmysły i świadectwa innych ludzi. Stopień pewności tej wiedzy zależy od stopnia zaufania do pośredników, czyli do zmysłów i świadectwa innych ludzi. Fakty świata podmiotowego są nam dostępne bezpośrednio, dlatego też wiedza o nich jest pewna.

Pawlicki twierdził, że pośród wielu faktów dostępnych wszystkim ludziom, co do jednego panuje powszechna zgoda: mianowicie co do własnego istnienia. Człowiek wie, że istnieje, że myśli czuje i działa. Ten fakt samowiedzy Pawlicki uznał za pierwszą zasadę filozofii i punkt odniesienia dla wszystkich innych dyscyplin ludzkiej wiedzy. Ale wiedza o faktach nie jest jeszcze nauką. Aby można mówić o nauce muszą być spełnione pewne warunki. Pawlicki w *Kilku uwagach* podał następujące określenie nauki:

Nauka każda jest prawd do siebie należących logicznym powiązaniem, według metody pewnej, która tłumaczy rzeczy nieznanne przez znane, niepewne przez pewne, niedowiedzone przez udowodnione¹⁰¹. (...) Wiedzieć to odnosić zjawiska do praw, skutki do przyczyn, jednostki do rodzajów. Wiedzieć to rozumieć, dlaczego coś jest, a nie może być inaczej¹⁰².

Nauka za pomocą określonej metody ma więc tłumaczyć pojawianie się określonych zjawisk odwołując się do ogólnych praw; ma szukać przyczyn, które tłumaczyłyby zaistniały skutek, ma szukać uogólnień tworząc większe klasy zjawisk. Jeżeli chodzi o przyczyny nie wystarczy wykryć przyczynę sprawczą lecz także przyczynę celową.

Podział na fakty świata podmiotowego i fakty świata przedmiotowego daje podstawę, aby wyróżnić wiedzę bezpośrednią i wiedzę pośrednią.

⁹⁸ Tamże, s. 134.

⁹⁹ Omawiając zagadnienie koncepcji wiedzy u Pawlickiego będę korzystał z następujących analiz: A. Przymusiła, Stefan Pawlicki, jw., s. 242–265; C. Głombik, Człowiek i historia, jw., s. 214–246.

¹⁰⁰ S. Pawlicki najpierw wspominał o faktach świata przedmiotowego (rozprawy: Przemiany człowieka i Lekcja wstępna), później zaś wprowadził kategorię faktów świata podmiotowego (rozprawa Kilka uwag...).

¹⁰¹ S. Pawlicki, Kilka uwag, jw., s. 6.

¹⁰² Tamże, s. 49.

Według Pawlickiego wiedza bezpośrednia dała początek następującym naukom: filozofii, matematyce, czystej fizyce i czystej mechanice. Dla tych nauk poznanie świata zewnętrznego jest zbyteczne. Nauki te badają ogólne prawa, relacje przestrzeni ruchu i czasu, które każdy może odkryć za pomocą autorefleksji w swoim własnym bycie i nie musi szukać ich w zewnętrznych faktach empirycznych. Nauki te różnią się między sobą, chociaż mają to samo źródło poznawcze w postaci doświadczenia osobistego i reprezentują ten sam typ poznania¹⁰³.

Tylko filozofia dochodzi do samego bytu, do istoty i istnienia, natomiast pozostałe nauki powstałe w oparciu o wiedzę bezpośrednią zajmują się jedynie możliwościami istnienia, a nie samym bytem. Pawlicki definiował filozofię jako:

*... naukę o przyczynach ostatnich, o ile duch znać je może, samym rozumem, bez objawienia, za pomocą naukowych dowodów, czyli odróżnienia rzeczy znanych od nieznanymi, zależnych od niezależnych*¹⁰⁴.

Filozofia może korzystać z pomocy innych nauk czyniąc z nich użyteczne narzędzia pomagające zbadać naturę, prawa i granice ludzkiego umysłu. Szczególnie pomocne w realizacji tego zadania okazują się dwie nauki: logika i psychologia.

W koncepcji wiedzy wypracowanej przez Pawlickiego wszystkie inne rodzaje nauk, poza teologią, opierają się na wiedzy pośredniej. Wśród nich są także nauki przyrodnicze zajmujące się badaniem świata nieożywionego i ożywionego. Wyniki, jakie osiąga się w poszczególnych naukach, są niepewne. Stąd też potrzeba refleksji filozoficznej, która poszukując prawdy wszechrzeczy tłumaczy i uzasadnia każdą wiedzę szczegółową. Jednakże filozofia pełni prawdy też nie osiąga. Pełnia prawdy będzie możliwa dopiero w przyszłości. Wszystkie wyniki szczegółowe złożą się kiedyś w wiedzę, która będzie obejmować całą prawdę albo przynajmniej maksymalnie będzie się zbliżać do prawdy¹⁰⁵.

Istnieje pewna trudność, aby w analizowanej koncepcji wiedzy usytuować teologię. Pawlicki o swojej koncepcji wiedzy teologicznej pisał tylko mimochodem, często w przypisach. Wydaje się, że zaliczył on teologię do trzeciego rodzaju wiedzy różnego od wiedzy bezpośredniej i pośredniej¹⁰⁶.

Postawmy pytanie o stosunek poznania filozoficznego do poznania przyrodniczego i teologicznego.

Stefan Pawlicki, jak mogliśmy się o tym przekonać, podjął pierwszą próbę opracowania koncepcji filozofii, jej przedmiotu i metody, w rozprawach *Przemiany człowieka*, w *Lekcji wstępnej* oraz w *Kilku uwagach o podstawie i granicach filozofii*. Za najważniejsze zadanie filozofii uznał odpowiedzi na następujące pytania: czym jest człowiek i jaki jest jego cel?, jaki jest sens ludzkiego życia? Szukając odpowiedzi na te pytania podkreślał odrębność filozofii od teologii. Filozofia porusza zagadnienia doczesne, zaś teologia zagadnienia nadprzyrodzone; pierwsza z nich wymaga zdrowego rozsądku i przyrodzonego światła umysłu,

¹⁰³ Patrz: C. Głombik, Człowiek i historia, jw., s. 231–234.

¹⁰⁴ Rkps, B.J. 8367 I, k. 33: cytata za L. Miodoński, jw., s. 35.

¹⁰⁵ Patrz: A. Przyusiała, Stefan Pawlicki, jw., s. 251.

¹⁰⁶ S. Głombik wspomina w książce *Początki neoscholastyki polskiej*, jw., s. 211 o zarzutach W. Kozłowskiego pod adresem książki *Kilka uwag...* dotyczących pominięcia przez Pawlickiego w jego rozważaniach teoretycznych wiedzy objawionej, co dla niego jest zdumiewające wobec faktu, że autorem jest kapłan.

druga zaś wiary i łask nadprzyrodzonych¹⁰⁷. Filozofia poszukując prawdy wszechrzeczy posiada autonomię wobec nauk szczegółowych, co więcej, posiada pozycję nadrzędną tłumacząc i uzasadniając każdą wiedzę szczegółową.

Pawlicki uważał filozofię za rodzaj pośrednika pomiędzy naukami przyrodniczymi a teologią. Taka koncepcja filozofii pojawia się w rozprawie *Kilka uwag*¹⁰⁸. Filozofia miała analizować za pomocą właściwej sobie metody szczegółowe wyniki nauk przyrodniczych i dopełniać je wnioskami osiąganymi tylko w teologii. Miała być jakby metodologią innych nauk gdyż — jak twierdził — tylko filozofia może kompetentnie wypowiadać się o sylogizmach, definicjach czy indukcji. Filozofia jest potrzebna nauce, ale także nauka jest potrzebna filozofii. Znajomość nauki, jak to wcześniej zostało zauważone, chroni przed niepotrzebnymi spekulacjami nad przyrodą i *zбочzeniami zdrowego rozsądku*.

Autor *Studiów nad darwinizmem* świadom wzajemnych relacji pomiędzy filozofią a naukami przyrodniczymi zdecydowanie bronił ich odrębności. W *Historii filozofii greckiej* pisał:

*W istocie tym różni się filozofia od innych nauk, że jest także sztuką życia*¹⁰⁹.

Był on przekonany, że filozofia powinna uczyć i wychowywać, bo to zapewnia jej znaczenie moralne i szeroki wpływ społeczny. Stąd też Pawlicki czuł się powołany do tego, aby przestrzegać przed materialistycznymi koncepcjami nauk przyrodniczych, a zwłaszcza nauk o człowieku.

S. Pawlicki pierwszy raz podjął zagadnienie stosunku filozofii do religii w rozprawce *Wiktor Cousin*¹¹⁰. Uznał on, że filozofia i religia zawierają w sobie tę samą treść i zdążają ku wspólnemu kierunkowi¹¹¹. Jednakże te dwie dziedziny nie przenikają się wzajemnie i nie da się połączyć ich prawd. Uważał nawet, że nadmierne zbliżenie tych dyscyplin jest szkodliwe poznawczo. Mimo wspólnej treści i wspólnego celu powinny one zachować swoją niezależność i świadomość swojej odrębności. Filozofii i religii nie da się zunifikować z racji zasadniczej odrębności ich sposobów poznania. Filozofia zdaniem Pawlickiego posługuje się argumentami poddającymi się racjonalnej kontroli, religia zaś ma za sobą moc wiary. Istnieje jednak według niego możliwość porozumienia między poznaniem filozoficznym a poznaniem religijnym. Relacje pomiędzy filozofią a religią wyobrażał sobie na podobieństwo zależności pomiędzy ramionami trójkąta, które wychodząc z różnych i odległych od siebie punktów wspartych na tej samej podstawie, stopniowo zbliżają się do siebie, by zejść się razem w wierzchołku tej figury geometrycznej. Wierzchołek ten wyobraża jeden i ten sam cel przyświecający poznaniu filozoficznemu i religijnemu. Jak pisze G. Gawlak-Kica, która badała to zagadnienie, Pawlicki niestety nie uzasadnił swojej tezy o jednym i tym samym celu religii i filozofii¹¹².

¹⁰⁷ S. Pawlicki, *Kilka uwag*, jw., s. 41.

¹⁰⁸ S. Przymusiła, jw., s. 260.

¹⁰⁹ S. Pawlicki, *Historia filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystotelesa*, Kraków 1890, t. 1, s. 55.

¹¹⁰ Tenże, Wiktor Cousin, *Biblioteka Warszawska*, t. III (1867), s. 94–95.

¹¹¹ Problem stosunku filozofii do teologii w koncepcji wiedzy S. Pawlickiego analizowała G. Gawlak-Kica, *Życie i działalność*, jw., s. 30–31.

¹¹² Tamże, s. 31.

IV. ARGUMENTACJA PRZECIWKO TEORII DARWINA

Stefan Pawlicki uznał darwinizm za teorię materialistyczną, która może przynieść wielkie szkody człowiekowi i społeczeństwu. Aby zdyskredytować ową teorię przyrodniczą podjął atak z trzech płaszczyzn: filozofii, nauk przyrodniczych i teologii¹¹³.

1. Argumentacja filozoficzna

Argumentację filozoficzną Pawlickiego przeciwko darwinizmowi można sprowadzić do trzech zarzutów: do nieznamości logiki przez Darwina oraz sprzeczności logicznej dwóch podstawowych terminów teorii ewolucji, a mianowicie *selekcji naturalnej* oraz *rodzaju*.

Autor *Studiów nad darwinizmem* uznał, że Darwin, jak wielu przyrodników tamtego okresu, nie potrafił poprawnie rozumować:

*W książkach Darwina spotykamy się ze zjawiskiem, coraz częściej, niestety powtarzającym się u ludzi uczonych: z niestychaną erudycją obok zupełnego niedołęstwa w myśleniu*¹¹⁴.

Błędy występujące w poprawnym wnioskowaniu upatrywał on w nieznamości filozofii, która została wyparta przez szczegółowe dyscypliny przyrodnicze.

*(...) w krajach północnych studium filozofii, a przede wszystkim ćwiczenia dialektyczne coraz częściej ustępują przed faktami bezmyślnymi. Szczególnie w naukach ścisłych i medycznych mnożą się ludzie, którzy podobni dzieciom, dni i noce trawią na obserwacjach, aby potem najbłędniejsze z nich wyciągać wnioski. (...) Taką niewprawność w myśleniu wraz z erudycją starca jednoczy i Darwin w swej osobie. Zrazu uderza czytelnika niezliczonymi faktami, nawet zarzuca go tak, iż ten ma go za człowieka niestychanie uczonego. Dopiero po jakimś czasie spostrzeża, że wielki ten uczoney badacz i przyrodnik rozumuje jak dziecko, nie według prawideł logiki, lecz wedle skoków niespokojnej wyobraźni*¹¹⁵.

W naukach przyrodniczych nie wystarczy więc sama obserwacja pozwalająca na uchwycenie *nowych stron rzeczy*, ale przyrodnik musi znać filozofię, bo inaczej *jego sylogizmy nie przestaną być dziecinne*. Darwin — pisze Pawlicki — przytaczał wiele faktów, przez co sprawiał wrażenie człowieka niezwykle uczonego, ale nie wyciągał wniosków według prawideł logiki, *rozumując jak dziecko* oraz dawał się ponieść wyobraźni. Stąd też chociaż był on wielkim uczonym był jednak słabym myślicielem.

Autor *Studiów nad darwinizmem* uważał, że walkę z darwinizmem można wygrać na polu logiki. Logika, traktowana jako narzędzie filozofii, może ocalić ludzkość przed potopem kłamstw i błędów. Nauka nie może ograniczać się do

¹¹³ S. Pawlicki podzielił argumenty przeciwko darwinizmowi na filozoficzne, zaczerpnięte z nauk przyrodniczych i teologiczne. Wspomniana kolejność argumentów występuje w rozprawie pt. *Studia nad darwinizmem*, jw.: argumenty filozoficzne (s. 24–33); z nauk przyrodniczych (s. 33–41) oraz teologiczne (s. 41–44).

¹¹⁴ S. Pawlicki, *Studia nad darwinizmem*, jw., s. 24.

¹¹⁵ Tamże.

zbierania danych obserwacyjnych ale z tych danych musi wyciągać wnioski według prawideł logiki. Darwin, co prawda, posiadał umiejętność zbierania danych obserwacyjnych, ale w sposób nieuzasadniony dokonał ekstrapolacji praw obowiązujących wśród ras hodowlanych na całe królestwo zwierząt:

(...) wielkie odkrycie, dla którego Darwina nazywają drugim Kopernikiem jest w tym, że od wielu lat oddany życiu wiejskiemu i wtajemniczony we wszystkie sekreta gospodarskie, rozszerzył swe spostrzeżenia, które tyczyły się ras domowych, najniestudziej do całego królestwa zwierząt¹¹⁶.

Filozof poddał szczegółowej analizie filozoficznej używany przez Darwina termin *selekcja naturalna*. W tym celu wypisał z dzieła *O powstaniu gatunków* dwa fragmenty, które zestawił ze sobą:

Nadałem nazwę „elekcji naturalnej” powiada Darwin, czynnikowi, który przechowuje każdą odmianę (w organizmie), byleby była korzystną. (...) Człowiek może tylko wpływać na cechy widzialne, zewnętrzne, podczas gdy natura, powtarzam, działa na każdy organ wewnętrzny, na najmniejszą różnicę organiczną. Człowiek wybiera, jedynie mając na względzie własną korzyść, a natura w wyborze, ma jedynie wzgląd na jednostkę, którą się opiekuje... Elekcja naturalna, co dzień i o każdej godzinie, po całym świecie, bada każdą odmianę nawet najniepokaźniejszą, aby ją odrzucić jeśli jest złą, a zachować, jeśli jest dobrą. Tak ona nieznacznie, w milczeniu, wszędzie i zawsze, skoro się zdarza szczęśliwa sposobność, pracuje nad udoskonaleniem każdej istoty organicznej¹¹⁷.

Według Pawlickiego powyższy tekst jest nielogiczny. Nie uzasadnia on jednak dlaczego. Wspomina tylko, że brak zachowania zasad rozumowania stałby się bardziej widoczny, gdyby ów tekst został przetłumaczony na język łaciński. Darwin — twierdzi dalej polemista — posługując się terminem *selekcja naturalna* stosuje pewien rodzaj metafory, jaką jest analogia. Ta metafora jednak niczego nie tłumaczy, jest ona częścią przenośni, widmem wyobraźni wziętym za rzeczywistość, jest abstrakcją zastępującą pojęcie Boga¹¹⁸. Została ona błędnie zastosowana gdyż brak jest podobieństwa pomiędzy człowiekiem rozumnym a nierozumną przyrodą.

Boć nikt nie powie, że między człowiekiem rozumnym, pracującym według planu naprzód ułożonego, zachodzi jakiegokolwiek, nawet dalekie podobieństwo¹¹⁹.

Darwin popełnił więc błąd przypisując bezrozumnej naturze rozumne funkcje człowieka.

S. Pawlicki zarzucił dalej Darwinowi zanegowanie istnienia *gatunku* roślinnego i zwierzęcego¹²⁰.

Darwin bardzo przesadza, bo odkąd ludzie są na świecie i odkąd myślą, dzielili zawsze stworzenia na mniejsze i większe grupy, według ich mniejszego lub większego podobieństwa¹²¹.

¹¹⁶ Tamże, s. 25.

¹¹⁷ Tamże, s. 25–26. Pawlicki przytacza w tym miejscu francuski przekład dzieła K. Darwina, *De l'origine des espèces*, jw., s. 92, 119–120.

¹¹⁸ Tamże, s. 27–28.

¹¹⁹ Tamże, s. 30.

¹²⁰ Jak już pisaliśmy Stefan Pawlicki błędnie przetłumaczył tytuł *On the Origin of Species* jako *O pochodzeniu rodzajów* i stąd też wszędzie tam gdzie powinien występować termin „gatunek” występuje u niego termin „rodzaj”.

Widział w tym świadomy zamysł autora *On the Origin*, gdyż łatwiej znaleźć uzasadnienie istnienia zmian *przechodząc od jednostki (biologicznej) do innej jednostki aniżeli od jednego gatunku do drugiego*. Negacja pojęcia gatunku była dla filozofa sygnałem przejmowania przez przyrodników idei materialistycznych. W jego ocenie materializm czerpiąc swe idee z panteizmu niemieckiego w wydaniu Hegla zniósł zasadnicze prawa myślenia głosząc, że ta sama rzecz może równocześnie być i nie być.

(...) *jedną są skończoność i nieskończoność, Bóg i człowiek, wolność i konieczność, dobre i złe, plus i minus, majątek i długi, nareszcie słońce i księżyc a co dziwniejsza fałsz i prawda to jedno*¹²².

Ten zarzut odnosił on także do pojęcia gatunku: *Nie widzą żadnej różnicy między rośliną a zwierzęciem, koniem a osłem, kozą a baranem; nie mają ani rodzajów ani gatunków, znają tylko same jednostki*¹²³.

Obecnie wiemy, że Pawlicki nie miał racji krytykując, z punktu widzenia filozofii, teorię ewolucji. Filozof ten uważał, że termin *selekcja naturalna* jest wewnętrznie sprzeczny. O tyle miał rację, że biolodzy musieli później termin ten bardziej sprecyzować. Nauki przyrodnicze potwierdziły, iż selekcja naturalna (dobór) zachodzi w przyrodzie i obecnie lepiej rozumiemy jej mechanizmy¹²⁴. Biolodzy są zgodni co do tego, że materiał wyjściowy ewolucji stanowią zmiany w chromosomach i genach; do powstania nowego gatunku niezbędna jest jakiegoś typu izolacja, zaś selekcja (dobór) naturalna dzięki rozmnażaniu różnicującemu wpływa na to, że utrzymują się przy życiu nie wszystkie, lecz niektóre spośród pojawiających się mutacji¹²⁵.

Pawlicki zarzucił Darwinowi negację istnienia gatunku (rodzaju) twierdząc, że rodzaj nie istnieje bo jest zmienny. Zarzut ten był nietrafny. Darwin pisząc, że gatunek podlega ewolucji nie twierdził, że on nie istnieje, lecz że w ciągu pewnego (dziś wiemy, że długiego) czasu zmienia się czyli ewoluuje¹²⁶. I dlatego też nietrafny jest także kolejny zarzut, że w teorii ewolucji znalazła praktyczne zastosowanie zasada filozofii Hegla podważająca zasadę niesprzeczności.

¹²¹ S. Pawlicki, *Studia nad darwinizmem*, jw., s. 31.

¹²² Tamże, s. 32.

¹²³ Tamże.

¹²⁴ H. Krzyżanowska, A. Łomnicki, J. Rafiński, H. Szarski, J.M. Szymura, *Zarys mechanizmów ewolucji*, pod red. H. Krzyżanowskiej i A. Łomnickiego, Warszawa 1997. Autorzy wyróżniają następujące rodzaje doboru: apostatyczny (s. 187), grupowy (s. 192–197), kierunkowy (s. 162), krewniczy (s. 197–201), miękki (s. 164–165), płciowy (s. 241), rodzinowy (s. 37), rozrywający (s. 258–259), stabilizujący (s. 162–163), twardy (s. 164–165), typu *r i K* (s. 212); Patrz także: H. Szarski, *Mechanizmy ewolucji*, Warszawa 1989.

¹²⁵ C.A. Villee, *Biologia*, Warszawa 1987, s. 775.

¹²⁶ O trudnościach związanych z pojęciem gatunku pisał H. Szarski: „Rzeczywistość biologiczna jest tak złożona, że nie mieści się w ramach tradycyjnych pojęć pochodzących sprzed setek lat, opartych na bardzo ograniczonych wiadomościach. Takim tradycyjnym pojęciem jest gatunek. Musimy dalej posługiwać się nazwami gatunków roślin i zwierząt, pamiętając, że poruszamy się na terenie, na którym łatwo o nieporozumienie” — H. Szarski, jw., s. 114.

2. Argumentacja przyrodnicza

Według Stefana Pawlickiego ewolucjonista Darwin popełnił zasadniczy błąd odrzucając pojęcie gatunku biologicznego uznawane przez takich przyrodników jak: Buffon, Geoffroy, Sain Hilaire, Quatrefages i Cuvier¹²⁷. Przypomniał najpierw definicję gatunku autorstwa Buffona, którą uznawała większość poważnych naturalistów.

[Gatunkiem] nazywamy nieprzerwane następstwo jednostek do siebie podobnych i reprodukujących się z kolei¹²⁸.

Podobieństwo i reprodukcja są więc dwiema cechami gatunku, przy czym, reprodukcja jest cechą niezbędną, natomiast podobieństwo jest tylko cechą dodatkową. W ramach każdego rodzaju powstają jednostki z licznymi odmianami, które to odmiany mogą zamienić się w rasy, ale nie w nowe gatunki.

(...) wszystkie rasy i odmiany, najmniej podobne do typu pierwotnego, należą do jednego wspólnego pokolenia, które najprawdopodobniej z jednej, pierwszej pary się rodzi¹²⁹.

Pawlicki podał własną definicję gatunku biologicznego: (...) jest to potomstwo jednej pary, najczęściej do siebie podobne, a zawsze reprodukujące się bez przerwy¹³⁰.

Zauważamy, że w tej definicji gatunku znikło słowo „najprawdopodobniej” zaś sens zdania jest jednoznaczny: gatunek to potomstwo jednej, pierwszej pary, stworzonej przez Boga. W definicji tej pojawił się wątek teologiczny.

Pawlicki rozumował następująco: skoro pomiędzy gatunkami nie dochodzi do krzyżowania się i wydawania płodnego potomstwa, żaden gatunek nie mógł powstać z innego gatunku, lecz są one niezienne. Gdyby gatunki miały wspólne pochodzenie miałyby łatwość krzyżowania się i reprodukcji, czego przykładem są gołębie pochodzące od jednego gatunku gołębia skalnego¹³¹.

Kolejnym argumentem dla Pawlickiego był brak tzw. form przejściowych. Jeżeli bowiem, jak twierdzą darwińscy, przekształcanie się gatunków dokonywało się w ciągu niezmiernie długiego okresu czasu, to musiało istnieć wiele form pośrednich, które powinny się zachować. Nauka jednak, za jego czasów, nie odnalazła ani jednej formy przejściowej: (...) żadnej nie spotykamy formy przejściowej, nawet zgoła wyobrazić sobie nie umiemy, jakim sposobem pierwsze przemieniło się w drugie. (...) Sam Darwin powiada, że ich bardzo wiele być musiało. Gdzie więc są te formy przejściowe? W obecnym stanie nigdzie ich nie ma. A jednak powinno być ich tysiąc razy więcej od form skończonych stałych. Gdzie więc są? Gdzie się podziały? Nawet w najdawniejszych pokładach ich nie ma¹³².

¹²⁷ S. Pawlicki, *Studia nad darwinizmem*, jw., s. 39–40.

¹²⁸ Tamże, s. 34. S. Pawlicki — jak już wspomniano — zamiast terminu gatunek błędnie używał terminu „rodzaj”. Stąd też przytaczając teksty Pawlickiego wszędzie tam gdzie pisał „rodzaj”, będziemy w nawiasach kwadratowych wstawiać „gatunek”.

¹²⁹ Tamże.

¹³⁰ Tamże, s. 34–35.

¹³¹ Tamże, s. 37–38.

¹³² Tamże, s. 39.

Brak form przejściowych potwierdzają według niego dwaj paleontolodzy Goppert i Reuss, którzy podjęli *gruntowne* badania. Goppert z Uniwersytetu Wrocławskiego miał twierdzić, że (...) *teoria ta nie może się żadnego spodziewać poparcia od flory przedpotopowej*, Reuss miał zaś wykazać, że (...) *kości przedpotopowe niczym nie popierają darwinizmu*. Autor *Ostatniego słowa Darwina* obie powyższe wypowiedzi połączył w jedno stwierdzenie: (...) *ani skamieniałe rośliny, ani zwierzęta przedpotopowe nie dowodzą zmienności rodzaju*¹³³.

Pawlicki odrzucił darwinizm jeszcze z jednego powodu: świat nie może istnieć wiele milionów lat, jak twierdzą ewolucjoniści¹³⁴. W rozprawie *Człowieka miejsce w zoologii* filozof ten przyjmował, że świat liczy, zgodnie z tym, co podaje Biblia, sześć tysięcy lat. Tyle bowiem lat miało upłynąć od chwili stworzenia aż do naszych czasów. Tak jak on wielu teologów i przyrodników XIX w. przyjmowało taką skalę czasu, więc Pawlicki nie jest tutaj jakimś wyjątkiem.

Współcześnie oceniamy argumentację przyrodniczą Pawlickiego przeciwko teorii ewolucji za błędną. Ewolucja organizmów trwała nie tysiące, ale miliony lat.

Dla tego filozofa koronnym argumentem przemawiającym za niezmiennością gatunków była niemożność krzyżowania się ze sobą różnych gatunków. Wiemy obecnie, że ewolucja gatunków następowała w ciągu niezmiernie długiego (w skali ludzkiej historii) czasu, przekraczającego najśmielsze oszacowania XIX-wiecznych ewolucjonistów. Niemożność krzyżowania się gatunków nie podważa teorii ewolucji, lecz uświadamia nam długość ewolucyjnej drogi przebytej przez dwa gatunki wywodzące się z jednego pnia ewolucyjnego oraz istotę zmian ewolucyjnych. Tej perspektywy czasowej ewolucji nie uświadamiał sobie autor *Studiów nad darwinizmem*, według którego historia świata liczyła co najwyżej 6.000 lat.

Kolejnym argumentem przeciwko teorii ewolucji był brak form przejściowych. Współcześnie paleontolodzy dokumentują istnienie wielu takich form w przeszłości¹³⁵. Niemniej jednak naukowcy mają duże trudności z odtworzeniem ewolucyjnej przeszłości niektórych gatunków¹³⁶. Wymownym przykładem jest wciąż zagadkowa w swych szczegółach ewolucja człowieka. Wymienia się kilka przyczyn, które spowodowały, że zachowało się jedynie niewiele form przejściowych, którymi są m.in.: krótki w skali ewolucyjnej okres szybkich zmian genetycznych (zakładanej szczególnie w tzw. ewolucji skokowej) oraz konieczność zaistnienia szczególnych warunków fosylizacji, aby organizm zachował się w postaci skamieliny.

¹³³ Tamże, s. 40.

¹³⁴ Współczesny Darwinowi fizyk Thomas lord Kelvin (1824–1907) obliczył, że wiek Ziemi wynosi około 100 milionów lat. Darwin nie mógł zaprzeczyć tym rachunkom, chociaż oceniał, że ewolucja musiała trwać znacznie dłużej. Więcej na ten temat pisze H. Szarski, jw., s. 207.

¹³⁵ Najczęściej podawanym przykładem formy przejściowej jest *Archeopteryx macura* (patrz: E.P. Solomon, L.R. Berg, D.W. Martin, C.A. Ville, *Biologia*, Warszawa 1996, s. 667–668). W artykule M.J. Novace, M. Norell, M.C. McKenna, J. Clark, *Skamieniałości z Płonących Skał*, *Świat Nauki* 2 (1995), s. 32–40 znajdujemy doniesienie o znalezieniu na mongolskiej pustyni Gobi dowodu paleontologicznego powiązania ptaków z dinozaurami, którym to dowodem jest zachowany szkielet zwierzęcia nazwanego *Mononykus*.

¹³⁶ Duże możliwości ustalenia sekwencji gatunków dają nowe metody oparte o analizę DNA uzyskanego z kości czy też w sporadycznych przypadkach nawet z tkanek miękkich wymarłych organizmów. Patrz na ten temat: S. Pabó, *Pradawny DNA*, *Świat Nauki* 1 (1994), s. 70–77.

3. Argumentacja teologiczna

Pawlicki sądził, że filozofia, nauki przyrodnicze i teologia badające jakiś fragment rzeczywistości powinny się zbiegać w ostatecznych wnioskach. Skoro filozofia i nauki przyrodnicze opowiadają się przeciwko teorii ewolucji, także i religia winna przedstawić swoją argumentację w tej sprawie. Ludzie wierzący, pisał, zajęli jednak niejednoznaczne stanowisko wobec darwinizmu. Jedna grupa chrześcijan to ci, którzy nie znają nawet podstawowego katechizmu i dlatego są skłonni do przyjmowania wszelkich nauk niezgodnych z wiarą. Drugą grupę stanowią ci chrześcijanie, którzy są przekonani, że wiara w sercu się mieści, a rozum nie potrzebuje mieć z nią nic wspólnego. Pawlicki krytykował takie postawy. Uważał, że wiara powinna wpływać na całą działalność człowieka, także na działalność naukową. Pisał: (...) *niech każda myśl nasza, nawet czysto naukowa, rozjaśni się przy pochodni wiary, aby nie omackiem, lecz z pełną świadomością przelewała się w czyn*¹³⁷.

Pawlicki ubolewał, że niektórzy chrześcijańscy uczeni poparli teorię ewolucji: pewien nie wymieniony z imienia i nazwiska, biskup anglikański¹³⁸ oraz prof. Reusch. Biskup anglikański uważał, że: (...) *teoria Darwina daje się wybornie pogodzić z Pismem św., bo wyrażenie »Pan Bóg stworzył« nie wyklucza możebności, że stworzył tylko jedną komórkę, która w ciągu wieków rozrosła się w niezliczone zwierzęta i rośliny*¹³⁹.

Podobnie też prof. Reusch uważał, że darwinizm nie jest sprzeczny z Księgą Rodzaju.

*Uczony prof. Reusch z uniwersytetu bońskiego (Bonn), opierając się na nieokreślonym znaczeniu hebrajskiego „min” (rodzaj), które Wulgata czasem tłumaczy przez „species”, a czasem przez „genus”, mniema, iż słowa gienyzy (tj Księgi Rodzaju — uwaga Z.K.): »uczynił Bóg bestyje ziemne według rodzajów ich«, juxta species suas, znaczyłyby tylko, że Bóg uczynił »rozmaite bestyje«, że za tym Pismo św. wcale nie wypowiedza, ile pierwotnych typów zostało stworzonych, a ile później przybyło w ciągu wieków drogą ciągłych metamorfoz*¹⁴⁰.

Pawlicki zaatakował biskupa angielskiego i Reuscha podważając ich autorytet: biskup anglikański to jeden z anglikanów, *których chrześcijaństwo jest bardzo podejrzane*; Reusch natomiast to jeden z *tak zwanych starych katolików...*, (którzy) *nie dosyć się nauczyli dogmatyki, co w Niemczech obok nadzwyczajnej erudycji zbyt często się przytrafia*.

Autor *Studiów nad darwinizmem* oparł argumentację teologiczną przeciwko ewolucji na pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju. Przypomniał najpierw podstawową zasadę egzegetyczną, która winna być uwzględniona przy interpretacji

¹³⁷ S. Pawlicki, *Studia nad darwinizmem*, jw., s. 41.

¹³⁸ Być może Pawlicki miał na myśli arcybiskupa Canterbury Fredericka Temple. Tenże — jeszcze jako biskup Exteru — wygłosił w 1884 r. serię wykładów na temat związków religii z nauką, w których stwierdzał, że ewolucja jest pewnikiem, którego nie można kwestionować. (Pisze o tym J. Życiński, *W kręgu nauki i wiary*, Kalwaria 1989, s. 141). Nie udało się jednak ustalić czy Temple takie stanowisko względem ewolucji zajmował przed 1873 r.

¹³⁹ S. Pawlicki, jw., s. 42.

¹⁴⁰ Tamże.

Księgi Rodzaju: *Ile razy tekst Pisma św. jest jasnym i zrozumiałym, nie mamy powodu odstępować od dosłownego tłumaczenia wyrazów*¹⁴¹.

W opisie stworzenia świata zamieszczonym w Księdze Rodzaju zwrócił on uwagę na słowo *rodzaj* (hebr. *min*: Rdz 1, 11. 12. 24): każda stworzona roślina miała nasienie według *rodzaju swego*, każde zwierzę zostało stworzone *według rodzaju swego*. Wyjaśniał dalej iż rośliny i zwierzęta *mnożą się nie według zmiennych wpływów zewnętrznego przypadku, lecz według rodzaju swego, to znaczy, iż każda istota wydaje potomstwo do niej podobne i stanowiące z nią jeden rodzaj odrębny*¹⁴².

Tak więc, jego zdaniem, autorytet Pisma św. przesądza cały spór: nie było i nie ma żadnej przemiany gatunków.

Pawlicki zwrócił ponadto uwagę na występujący w Księdze Rodzaju zwrot: jest imię jego. *Gdy niepojęty akt stworzenia ostatecznie był dokonany i człowiek w raju wyrokiem Najwyższego ustanowiony panem ziemi i wszystkiego, co na niej jest, opowiada dalej księga Rodzaju, iż Bóg przywiódł wszystkie zwierzęta do Adama, a jak Adam każde z nich nazwał, takie »jest imię jego«*¹⁴³.

Według niego hebrajski zwrot *b'neg'edo* — *jest jego imię* jest podstawą do sformułowania dwóch wniosków podważających teorię Darwina:

1) rodzaje zwierzęce, od chwili stworzenia aż do dnia, w którym człowiek je nazwał, nie zmieniły się, bo wyraźnie powiedziano, że Bóg te właśnie rodzaje, które stworzył (a nie żadne inne) przyprowadził do Adama;

2) rodzaje nie zmieniły się także po Adamie, bo do naszych czasów używana jest ta nazwa hebrajska roślin i zwierząt, którą nadał im praojciec rodzaju ludzkiego.

Tak więc, w mniemaniu Pawlickiego, religia dowodzi, że rodzaje (gatunki) są niezmiennie.

S. Pawlicki znalazł sprzymierzeńca do walki z teorią ewolucji w XIX-wiecznej teologii, która w sposób dosłowny interpretowała Księgę Rodzaju. Współczesna egzegeza jest zdania, że w Piśmie św. nie powinno się szukać argumentacji ani za ani przeciw ewolucji. W tej sprawie wydaje się być reprezentatywna opinia bibliisty ks. Stanisława Wypycha komentującego opis stworzenia człowieka: *Autorzy biblijni nie rozstrzygają, czy Bóg stworzył człowieka bezpośrednio, czy też wykorzystał już istniejącą materię ożywioną. Nie istniał wówczas problem ewolucjonizmu. Autor nie znał tego zagadnienia i nie podał odpowiedzi na pytania ludzi naszego czasu. Jeżeli chodzi o pochodzenie ciała ludzkiego, tekst [Rodz. 1–2: uwaga Z.K.] nie potwierdza ani nie wyklucza ewolucji. Rozstrzygnięcie tego problemu należy do właściwych nauk*¹⁴⁴.

Stefan Pawlicki potraktował słowo hebrajskie *min* (rodzaj) użyte w opisie stworzenia świata i człowieka jako termin biologiczny. Takiego zabiegu nie można stosować. Nie można w tekście biblijnym skupić się tylko na jednym słowie, nie uwzględniając kontekstu, i na nim budować argumentację przeciwko ewolucji. Obecnie bibliści zwracają uwagę na to, że pierwszych jedenaście rozdziałów Księgi

¹⁴¹ Tamże, s. 43.

¹⁴² Tamże.

¹⁴³ Tamże.

¹⁴⁴ S. Wypych, Pięcioksiąg, Warszawa 1987, s. 60.

Rodzaju należy interpretować ze szczególną uwagą¹⁴⁵. Bibliistyka katolicka przez długi czas wypracowywała zasady egzegezy natchnionych tekstów. Ważne dokumenty kościelnego magisterium zostały opublikowane dopiero w pierwszej połowie XX wieku¹⁴⁶. Dnia 30 czerwca 1909 r. Komisja Biblijna wydała orzeczenie o historyczności trzech pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. W 1943 r. papież Pius XII wydał encyklikę *Divino afflante Spiritu*, w której zwrócił uwagę na konieczność określenia w tekście biblijnym jego formy literackiej. Pius XII pisał: *Tego, co ludzie Wschodu zamierzali w słowach swoich wyrazić, nie da się stwierdzić jedynie na podstawie reguł gramatycznych albo filologii czy kontekstu. Egzegeta musi niejako w duchu powrócić do onych dawnych stuleci Wschodu i za pomocą historii, archeologii, etnologii oraz innych gałęzi wiedzy dokładnie określić, jakim rodzajem literackim zamierzali posługiwać się autorowie dawnych czasów i jakimi istotnie się posłużyli. Mianowicie ludy wschodnie dla wyrażenia swych myśli nie zawsze używają tej samej formy czy sposobu wyrażania się, jak ma to miejsce u nas, ale raczej takich, jakie wówczas były w zwyczaju*¹⁴⁷.

Na potrzebę, co więcej na konieczność, uwzględniania rodzajów literackich zwrócił uwagę Sobór Watykański II. W konstytucji dogmatycznej *O Objawieniu Bożym* została podana następująca reguła metodologiczna: *Musi (...) komentator szukać sensu, jaki hagiograf (autor biblijny) w określonych okolicznościach w warunkach swojego czasu i swej kultury zamierzał wyrazić i rzeczywiście wyraził za pomocą rodzajów literackich, których w owym czasie używano. By zdobyć właściwe zrozumienie tego, co święty autor chciał na piśmie wyrazić, trzeba zwrócić należytą uwagę tak na owe zwyczaje, naturalne sposoby myślenia, mówienia, opowiadania, przyjęte w czasach hagiografa, jak i na sposoby, które zwykło się było stosować w owej epoce przy wzajemnym obcowaniu ludzi ze sobą*¹⁴⁸.

Powyższych reguł egzegetycznych Pawlicki oczywiście nie znał, bo powstały one później.

V. STEFAN PAWLICKI PRZECIWKO MATERIALISTYCZNO-EWOLUCYJNEJ GENEZIE CZŁOWIEKA

W centrum refleksji Pawlickiego znajdował się człowiek, co podkreślali wszyscy badacze zajmujący się tym filozofem. Wśród wielu analiz nie ma jednakże opracowań dotyczących polemiki tego filozofa z Darwinem i ówczesnymi przyrod-

¹⁴⁵ O trudnościach napotykanych w egzegezie Księgi Rodzaju pisze A. L ä p l l e, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii. Wprowadzenie do lektury Pisma Świętego*, Kraków 1982, s. 26–34. Warto polecić następujące komentarze do tekstów o stworzeniu: G. V o n R a d, *Teologia Starego Testamentu*, t. B. W i d ł a, Warszawa 1986, s. 116–137; J.S. S y n o w i e c, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987, s. 114–151; patrz także: C. S c h o n b o r n, *Katecheza o stworzeniu a teoria ewolucji*, w: *Kosmos i człowiek*, Poznań – Warszawa 1989, s. 71–86.

¹⁴⁶ Dokumenty Stolicy Apostolskiej mające wpływ na rozwój współczesnej egzegezy biblijnych tekstów o stworzeniu świata i człowieka komentują m.in. K. K ł o s k o w s k i, *Między ewolucją a kreacją*, Warszawa 1994, s. 122–130 oraz Z. A l s z e g h y, *Ewolucjonizm a urząd nauczycielski Kościoła*, t. S.W. Ś l a g a, *Concilium* 1–10 (1966/1967), s. 276–280.

¹⁴⁷ Cyt. za L. L ä p l l e, *Od Księgi Rodzaju*, jw., s. 32, tekst w tłumaczeniu ks. E. Dąbrowskiego.

¹⁴⁸ KO, 12 w: Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje, Poznań 1967.

nikami przyjmującymi ewolucyjną genezę człowieka. Dlaczego Pawlicki walczył z ewolucyjną koncepcją człowieka? Jakie miejsce według niego zajmował człowiek pośród świata ożywionego, zwłaszcza w królestwie zwierząt? Na te i inne pytania warto poszukać odpowiedzi, aby zrekonstruować myśl filozoficzną i przyrodniczą tego ciekawego, naszym zdaniem, myśliciela z końca XIX i z początku XX wieku. Przydatne w tym celu będą trzy jego rozprawki: *Człowiek i małpa* oraz *Człowieka miejsce w zoologii* zamieszczone w *Studiach nad darwinizmem* oraz *Mózg i dusza*.

W *Człowieku i małpie* postawił on pytanie dotyczące natury podobieństwa człowieka do małp oraz pytanie o pochodzenie tych istot. Darwin, w jego opinii, na potwierdzenie pochodzenia człowieka od małp podał następujące argumenty:

- człowiek przechodzi przez te same fazy rozwoju, co zwierzę;
- główne części ciała występujące u człowieka występują także u zwierząt;
- człowiek, niekiedy w swoich zwyczajach i w życiu, podobny jest do zwierząt.

Pawlicki nie godził się z tymi twierdzeniami Darwina argumentując, że człowiek jest czymś innym niż zwierzę; jest istotą cielesno-duchową, co wiadomo od niepamiętnych czasów. Każdy uczciwy przyrodnik, jeżeli ma w sobie głębokie pragnienie wiedzy stwierdzi, że człowiek i małpa nie mają nic wspólnego. Człowiek ma ciało podobne do innych stworzeń, gdyż jako pan stworzenia w swej osobie przedstawia wszystkie istoty i do wszystkich pod jakimś względem jest podobny. Pawlicki przypomniał opinię św. Augustyna, który w jednej z homilii miał stwierdzić: *Omnis creaturae aliquid habet homo. Habet namquam commune esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum animalibus*.

Podobieństwo do małp jest rzeczą oczywistą w świetle analogii: jak ciało człowieka przypomina ciała zwierząt, tak duch człowieka przypomina ducha Bożego. Ze wszystkich zaś zwierząt najbardziej rozwinięte są zwierzęta ssące, zaś ze wszystkich ssących — małpy. Podobieństwo człowieka do małp znane było już w starożytności, więc nic wielkiego i nadzwyczajnego nie głosił Darwin.

Czym innym jednak jest pochodzenie człowieka od małp. Przeciwno takiej tezie Darwina, według Pawlickiego, świadczą wyniki badań naukowych samych materialistów-przyrodników: K. Vogta — który zauważył różnice anatomiczne pomiędzy człowiekiem a małpą, Milne-Edwards'a, — który badał specjalizację pracy, Goetego i Okena — podkreślających różnice pomiędzy czaszką ludzką a zwierzęcą. Tak więc — podkreśla filozof — człowieka od małpy dzieli nieprzebyta przepaść.

Pawlicki uważał, że dodatkowe argumenty przeciwko pochodzeniu człowieka od małpy daje fizjologia. Po przedstawieniu wyników badań tej dziedziny nauki pisał w podsumowaniu: *Skoro więc we wszystkich częściach swoich rozwój u małpy inaczej się odbywa aniżeli u człowieka, jasna rzecz, że nigdy z małpy nie może powstać człowiek, ani z człowieka urodzić się małpa*¹⁴⁹.

Pawlicki przeciwstawił się także poglądom, że człowiek powstał z jakiejś istoty pośredniej, która nie była ani małpą, ani człowiekiem.

Rozprawkę *Człowiek i małpa* autor kończy następującymi wnioskami:

- małpa anatomiczną budową ciała różni się nieskończenie od człowieka;
- fizjologia dowodzi, że nie ma pokrewieństw pomiędzy człowiekiem a małpą;

¹⁴⁹ S. Pawlicki, *Studia nad darwinizmem*, jw., s. 66.

— pomiędzy człowiekiem a małpą nie było żadnych form pośrednich wypełniających przepaść pomiędzy tymi istotami.

Autor *Studiów*, na podstawie wyników samych nauk przyrodniczych chciał zdyskredytować teorię Darwina o pochodzeniu człowieka. O swojej metodzie pisał następująco: *Traktowaliśmy o człowieku zupełnie jak gdyby był czystym zwierzęciem, chociaż mówiliśmy, że anatomia i fizjologia nie obejmują całego człowieka. Ale chcieliśmy stanąć zupełnie na polu materialistów, a nawet, pomimo znużenia ich płytkością, pomimo wstrętu do ich cynizmu, szliśmy za nimi, by ułatwić im walkę i pokazać, że z ich zasad, z wykluczeniem wszelkiej wyższej nauki, jedynie polegając na fizjologii i anatomii, trzeba pokrewieństwo z małpami uznać za fałsz grubo*¹⁵⁰.

Pawlicki pełniejszej odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek i jakie jest jego miejsce w przyrodzie? udzielił w rozprawce *Człowieka miejsce w zoologii*.

Uznał on, że Linneusz popełnił błąd zaliczając człowieka, małpy i nietoperze do tego samego rzędu. Klasyfikację Linneusza zmienił nieco Blumenbach tworząc dla człowieka i małp dwa oddzielne rzędy w gromadzie zwierząt. Darwiniści powrócili do dawnego linneuszowskiego podziału modyfikując go nieco. Zaliczyli oni człowieka i wszystkie gatunki małp do jednej wspólnej klasy, zwanej klasą prymatów. Podstawą takiego podziału miało być to, że różnica między człowiekiem a małpami jest mniejsza, aniżeli pomiędzy małpami a innymi zwierzętami.

Autor *Studiów* był przekonany, że mimo zewnętrznych podobieństw w budowie człowieka i zwierząt występują u człowieka, i tylko u niego, pewne objawy powszechne i stałe, którymi są myślenie i mowa.

Proponował on, aby powrócić do rozróżnień dokonanych przez Arystotelesa i św. Tomasza, którzy określili człowieka jako *animal rationale*, zaś zwierzęta jako *animal*. Rozróżnienia te według Pawlickiego zostały zatarte przez wpływ protestantyzmu. W klasyfikacji przyrodniczej należało według niego tworzyć osobne królestwo dla rodzaju ludzkiego, co postulowali już J.G. Saint-Hilaire i Quatrefages. Z uznaniem odnosił się on do określenia człowieka podanego przez autora *L'unité de l'espèce humaine: Człowiek (...) jest to istota organiczna żywa, posiadająca czucie i ruch, moralność i religijność*¹⁵¹.

Pawlicki zarzucił Darwinowi zatarcie różnicy pomiędzy człowiekiem a małpą poprzez personifikację czynności zwierząt: *Zwierzęta, wedle Darwina, porównywają, zastanawiają się, decydują, robią doświadczenia, a nawet robią zbiorowe i trwałe postępy, mają pewne, choć słabe, poczucie architektury, odzieży, własności, a co ważniejsze, mają różne cnoty i grzechy i mają odpowiednie swemu stanowisku sumienie!*¹⁵².

Autor *Studiów* zgadza się, że zwierzęta mają czucie, zmysły, nawet zmysły wewnętrzne, wyobraźnię, pewien zmysł kombinacyjny ale nie potrafią myśleć ani też mówić. Mowa, podkreśla filozof, to bardzo liczne, sztuczne znaki służące do wyrażenia całego bogactwa pojęć ogólnych i oderwanych właściwych tylko dla ducha. Brak mowy u zwierząt, to nie tylko objaw niedostatecznie rozwiniętego

¹⁵⁰ Tamże, s. 77.

¹⁵¹ A. Quatrefages, *L'unité de l'espèce humaine*, jw., s. 36, cyt. za S. Pawlicki, *Studia nad darwinizmem*, jw., s. 86.

¹⁵² Tamże, s. 88–89.

umysłu, ale przede wszystkim wynik wewnętrznej różnicy jakości umysłu ludzkiego w stosunku do umysłu małpy. Brak istnienia myśli u zwierząt był przyczyną tego, że nie postąpiły one w rozwoju.

Pawlicki poddał krytyce naturalistyczne wyjaśnienie genezy ludzkiej mowy podane przez Darwina w *O pochodzeniu gatunków*, który twierdził, iż mowa powstała z onomatopeicznego naśladowania przez pierwotnych ludzi zwierzęcych głosów. Darwin przyjął błędne założenia, że wszelkie życie organiczne powstało z przypadkowego zbiegu sił mechanicznych i fizycznych, że zwierzę to tylko roślina, która wyewoluowała, a człowiek to uszlachetnione zwierzę. To błędne założenie, zdaniem filozofa, spowodowało powstanie błędnego wniosku, że ludzka mowa powstała z naśladowania zwierzęcych głosów. Błądność takiego wniosku da się wykazać poprzez odwołanie się najpierw do psychologii, a następnie do lingwistyki porównawczej. Życie umysłowe człowieka ma swoją podstawę w myśleniu, którego istotę stanowią tzw. pojęcia oderwane, natomiast życie umysłowe zwierząt sprowadza się wyłącznie do wrażeń, nimi się karmi i na nich się kończy. Zwierzęta odczuwają wrażenia, ale nie tworzą pojęć ani też nie myślą. Człowiek zaś wszystkie wrażenia, które napływają do duszy zbiera drogą zmysłów w umyśle, w ognisku pojęć ogólnych i przeistacza w słowa.

Także lingwistyka porównawcza podważa hipotezę, że ludzka mowa wykształciła się z początkowej umiejętności naśladowania odgłosów dzikich zwierząt. Pawlicki odwołując się do odczytów Friedricha Maxa Müllera *O umiejętności języka* uzasadniał, że źródłosłowy wyrazów są pojęciami ogólnymi, które to pojęcia są właściwe tylko człowiekowi.

W podsumowaniu Pawlicki pisał o zasadniczej różnicy, nie w ilości, lecz pisał w zupełnie odmiennej jakości pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem.

Dwie istoty, różniące się tak w swojej wewnętrznej naturze nie mogą więc, żadnym sposobem, być ze sobą spokrewnione i nie mogą, w klasyfikacji historii naturalnej, do jednego należeć działu. Jeżeli więc w tej nauce minerał został oddzielony od rośliny, dlatego że roślina ma organizm, którego nie ma minerał; jeżeli roślina została oddzielona od zwierzęcia, bo zwierzę ma czucie i ruch samoistny, którego nie ma roślina; słusznie, żeby i człowiek był raz na zawsze oddzielony od zwierzęcia, bo zwierzę nie ma myślenia i nie ma mowy¹⁵³.

Filozof ten postulował, aby z nauki zoologii wyłączyć dział dotyczący człowieka a uczynić go przedmiotem osobnej nauki, za czym przemawiają względy wychowawcze.

Wyłączając człowieka z zoologii i robiąc go przedmiotem osobnej nauki, która czwartą i najważniejszą będzie po mineralogii, botanice i zoologii, przestaniemy gwałt czynić młodocianym umysłom, a natomiast wpoimy w nie szacunek przed podobieństwem bożem, które dzisiaj coraz bardziej się gubi, damy im poznać całego człowieka, z tem wszystkim, co jest istotnie właściwe jego istocie, damy im dokładne jego określenie i naznaczymy mu stanowisko odpowiednie w rządzie innych stworzeń, i jego do nich stosunek¹⁵⁴.

¹⁵³ Tamże, s. 100.

¹⁵⁴ Tamże, s. 105.

Pawlicki w rozprawce *Mózg i dusza* przeciwstawił się próbom zredukowania całego bogactwa istoty człowieka do wymiaru materialnego¹⁵⁵. W rozprawce tej możemy wyróżnić dwie części. W pierwszej części autor polemizuje z poglądami materialistów, że życie duchowe człowieka genetycznie uzależnione jest od organów ciała (s. 12–72). Krytykuje przede wszystkim antropologiczne poglądy J. Büchnera zawarte w książce *Kraft und Stoll* (Siła i Materia)¹⁵⁶. Rzadziej natomiast wspomina innych przyrodników-materialistów: J. Moleschotta, K. Vogta i innych¹⁵⁷. Do grona materialistów zaliczył także K. Darwina¹⁵⁸. Autor posługiwał się w tej części *Mózgu i duszy* argumentami zaczerpniętymi jedynie z nauk przyrodniczych: z anatomii porównawczej (s. 12–39), patologii (s. 40–52) i fizjologii (s. 53–72). Poglądy przyrodników-materialistów zebrał w tzw. twierdzenia:

Im mózg jest większy, tym więcej myśli.

Im więcej w nim fosforu, tym więcej myśli.

Im więcej na zawojów i masy szarej, tym więcej myśli.

(...)

Dusza jest tylko wynikiem materii, we właściwy sposób ułożonej (mówi Büchner).

Pojęcie jest ruchem materii (dodaje Moleschott),

a myśli wydzielają się z mózgu, jak żółć z wątroby lub uryna z nerek (kończy Vogt)¹⁵⁹.

S. Pawlicki polemizował z tymi twierdzeniami odwołując się do poszczególnych dyscyplin przyrodniczych. Należy zauważyć, że czynił to z wielką swobodą i celnością. Mózg, pisał filozof, jest narzędziem duszy. Jego uszkodzenie hamuje albo nawet zupełnie uniemożliwia objawy życia duchowego. Mózg jest tylko organem warunkującym myślenie. Dusza kieruje ludzkim ciałem niczym para wodna poruszająca kółkami maszyny. Tak jak pary nie można sprowadzić do kółek maszyny, tak też duszy nie można sprowadzić do ciała. Pawlicki podważał w rozprawce skrajne poglądy materialistów-przyrodników nawiązujących do Feuerbacha, iż wszystkie myśli i uczucia są rezultatem ludzkiego metabolizmu (*są prostym wynikiem spożywania potraw*). Takie poglądy głoszone przez Vogta i Moleschotta uważał za śmiertelne niebezpieczeństwo dla Europy, której chrześcijaństwo pomogło obalić kult ciała i uwolnić się od pogańskiego cezaryzmu.

Pawlicki wykazywał w pierwszej części rozprawki za pomocą, jak to sam określił, *dowodów ujemnych*, iż prawdziwa nauka nie neguje duszy. W drugiej części swojego dzieła przedstawił *dowody dodatnie* natury filozoficznej za istnieniem samodzielnej duszy (s. 72–120). Takimi dowodami, według niego, są następujące czynności człowieka: odczuwanie wrażeń, myślenie i wolność działania, które poddane analizie filozoficznej, jawią się jako manifestacja (*objawy*) samodzielnej duszy.

¹⁵⁵ S. Pawlicki, *Mózg i dusza*, jw.

¹⁵⁶ J. Büchner, *Kraft und Stoll*, Lipsk 1869¹⁰. Pawlicki w „*Mózgu i duszy*” wspomina o Büchnerze 23 razy, wspomnianą książkę natomiast 6 razy (s. 15, 40, 44, 47, 107).

¹⁵⁷ S. Pawlicki, *Mózg i dusza*, jw., s. 26, 56, 71 (Moleschott); s. 57, 71 (K. Vogt).

¹⁵⁸ Tamże, s. 86, 88, 115.

¹⁵⁹ Tamże, s. 30–31, 71.

Autor rozprawki uważał, że jedynie przyjęcie czynnika niematerialnego, duchowego może wyjaśnić proces odczuwania wrażeń. Przedmiotem czującym w mózgu nie mogą być — według niego — atomy, z których składa się mózg albo jakiś jeden uprzywilejowany atom. Tym, co w nas czuje, pisał: ... *nie jest samą materią, ale jest obok materii i w ścisłym z nią połączeniu, substancją, bezprzestrzenną, niepodzielną, będącą tak daleko za prawami przestrzenności, że się znajduje zawsze i ciągle cała i niepodzielna we wszystkich czujących częściach naszego ciała*¹⁶⁰.

S. Pawlicki upatrywał kolejnego dowodu za istnieniem samodzielnej duszy w specyfice ludzkiego myślenia (s. 86–111). Zwrócił uwagę, że Darwin w książce *O pochodzeniu człowieka* poświęcił takim zagadnieniom jak samowiedza, indywidualność i abstrakcje, pojęcia ogólne, zaledwie jedną stronicę twierdząc, iż te określenia są niedokładne i niepewne. Pawlicki przeciwstawił się twierdzeniom materialistów-przyrodników utożsamiających myślenie z odbieraniem wrażeń bądź sprowadzających myślenie do czynności (*funkcji*) mózgu. Myślenie, według niego, jest aktem rozważki nad wrażeniami dostarczonymi przez zmysły, rozważki trwałej, niezawisłej od nowych napływających wrażeń, lecz zawisłych od woli ludzkiej. Ten akt rozważki pozwala na oddzielenie w doznanych wrażeniach własnego *ja* od samych wrażeń i ich przyczyn. Filozof nazywa ów akt oddzielenia samowiedzą. Samowiedza jest uzdolnieniem, które posiada jedynie człowiek. Ciągłość i trwałość samowiedzy w człowieku jest niemożliwa do wytłumaczenia na drodze materialistycznej interpretacji wobec faktu *codziennej* wymiany atomów w mózgu, daje się ona natomiast *prosto i zrozumiale* wyjaśnić, jeżeli przyjmie się połączenie ciała z duszą. Świadomość samego siebie wyróżnia człowieka od świata zwierząt. Pawlicki pisał: *Samowiedzy tak określonej, tego aktu rozważki naszego ducha, który wszystkie przemiany wewnętrzne nie tylko czuje, ale jasno poznaje, jako należące do naszego ja i wypowiada wewnątrz nas, że to nasze ja czuje lub myśli lub chce — samowiedzy tak określonej, powtarzam, u zwierząt śladu nie ma*¹⁶¹.

Koronnego dowodu na istnienie w człowieku czynnika duchowego Pawlicki upatrywał w ludzkiej woli. Każdy człowiek uświadamia sobie, że jest wolnym i może się zgodzić na dany czyn, albo też może się na ten czyn nie zgodzić. Człowiek może się oprzeć naturalnym popędom, nawet tak silnym jak chęć życia i pragnienie potomstwa. Może być wolnym i niezawisłym od pociągu ciała i materii, do czego zachętę znajduje w religii. Może i powinien, podporządkować się prawom moralnym, które swój fundament mają w niewidzialnej Istocie.

S. Pawlicki na końcu rozprawki przypomina najważniejsze swoje tezy:

(1) nauki przyrodnicze nie wypowiedziały się przeciwko istnieniu samodzielnej duszy;

(2) myślenie, samowiedza, nadzmysłowe pragnienia i wolność naszej woli mają swoją odpowiednią przyczynę, którą jest jestestwo duchowe różne od ciała, odrębne i niezawisłe — jest nim dusza.

Pawlicki w trzech wspomnianych wcześniej rozprawkach bronił zagrożonych, w jego mniemaniu, prawd chrześcijańskiej nauki: odrębności człowieka od świata zwierząt, szczególnego miejsca jakie człowiek zajmuje pośród wszystkich organiz-

¹⁶⁰ Tamże, s. 86.

¹⁶¹ Tamże, s. 108.

mów a zwłaszcza specyfiki zwierząt oraz bytu człowieka złożonego z duszy i z ciała. Według współczesnej teologii ewolucja nie podważa prawd wiary, jakkolwiek postuluje zmianę spojrzenia na niektóre wnioski teologiczne. W Polsce w okresie powojennym ewolucyjną koncepcję człowieka rozwijali m.in. K. Klóśak¹⁶², J.M. Dołęga¹⁶³ i T. Wojciechowski¹⁶⁴ i inni. Nowy impuls do badań nad problemem ewolucji człowieka w ujęciu teologicznym dał w 1996 r. Jan Paweł II w swoim przesłaniu *Magisterium Kościoła wobec ewolucji* wystosowanym do członków Papieskiej Akademii Nauk. Papież wypowiedział znamienne słowa: *Dziś, prawie pół wieku po publikacji encykliki [Humani generis] nowe zdobycze nauki każą nam uznać, że teoria ewolucji jest czymś więcej niż hipotezą*¹⁶⁵.

Nie każda jednak teoria ewolucyjna da się pogodzić z nauką Kościoła. Jan Paweł II napisał: *W konsekwencji, te teorie ewolucji, które inspirując się określoną filozofią uważają, że duch jest wytworem sił materii ożywionej lub prostym epifenomenem tejże materii, są nie do pogodzenia z prawdą o człowieku. Co więcej, nie są w stanie uzasadnić godności człowieka*¹⁶⁶.

Istnieją takie teorie ewolucyjne, które dadzą się pogodzić z teologiczną wizją człowieka. Pawlicki przeciwstawiając się materialistycznym interpretacjom ewolucji człowieka stoi w rzędzie tych, którzy bronili chrześcijańskiej prawdy o człowieku.

VI. PROBLEM EWOLUCJI DZIŚ

Filozofia, nauki przyrodnicze i teologia są w ustawicznym rozwoju. Każda z tych dziedzin wypracowała od czasów Pawlickiego nowe, doskonalsze metody i poszerzyła obszar badawczy. Obecnie jesteśmy bardziej świadomi relacji jakie zachodzą pomiędzy filozofią i teologią a naukami przyrodniczymi¹⁶⁷.

Spór o teorię ewolucji osłabł w swej ostrości, ale problem pozostał. Tim Beardsley w artykule *Precz z Darwinem (Przeciwnicy teorii ewolucji atakują szkolnictwo)* zamieszczonym w „Świecie Nauki” w 1995 opisał metody walki z ewolucjonizmem zwolenników tzw. kreacjonizmu naukowego, którzy przyjmują

¹⁶² K. Klóśak, Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji, *Roczniki Filozoficzne* VIII: 1960, z. 3, s. 53–123; t e n ż e, Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej, *Znak* XIII (1961), s. 1181–1234; t e n ż e, Zagadnienie wyjściowej metody filozoficznego poznania duszy ludzkiej, *Studia Philosophiae Christianae* I: 1965, nr 1, s. 75–123; t e n ż e, Przyrodnicza definicja duszy ludzkiej, jej uprawnienia i granice użyteczności naukowej, *Studia Philosophiae Christianae* II: 1966, nr 1, s. 173–204; t e n ż e, Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm, *ACr* I: 1966, s. 32–56; t e n ż e, Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki, *ACr* X: 1978, s. 27–47.

¹⁶³ J.M. Dołęga, *Kreacjonizm i ewolucjonizm. Ewolucyjny model kreacjonizmu a problem hominizacji*, Warszawa 1988.

¹⁶⁴ T. Wojciechowski, Problem ewolucyjnej genezy ludzkiej duszy, *Roczniki Filozoficzne* 20: 1972, nr 3, s. 149–165.

¹⁶⁵ Jan Paweł II, *Magisterium Kościoła wobec ewolucji (Przesłanie Ojca Świętego do członków Papieskiej Akademii Nauk)*, *OsRomPol* 1 (1997), s. 18.

¹⁶⁶ Tamże, s. 19.

¹⁶⁷ Na temat relacji pomiędzy filozofią, teologią a naukami przyrodniczymi patrz: I.G. B a r b o u r, Jak układają się stosunki między nauką a teologią, „Zagadnienia Filozoficzne w nauce”, t. XV (1993), s. 3–22; t. XVI (1994), s. 3–22; K. Klóskowski, *Między ewolucją, jw.*, s. 119–156.

dosłowną interpretację Pisma św. w opisie stworzenia świata, przyrody i człowieka. Pisał: (...) *w opinii publicznej istnieje zasadnicza sprzeczność doboru naturalnego z wszelkimi wierzeniami religijnymi*¹⁶⁸.

W Polsce z teorią ewolucji walczy m.in. M. Giertych publikując swe poglądy na łamach popularnych czasopism religijnych¹⁶⁹. I tak oto dyskusja nad ewolucją wraca niejako do początku sporu. Aby nie powtarzać błędów przeszłości warto wyciągnąć wnioski z casusu S. Pawlickiego.

Karl Schmitz-Moormann, założyciel i przewodniczący European Society for the Study of Science and Theology, w wykładzie pt. *Teoria ewolucji i objawiona chrześcijańska nauka o stworzeniu*, wygłoszonym w Krakowie w ramach tzw. Wykładów Coyne'a, zawarł następujące tezy: kontrowersja między teorią ewolucji a teologiczną doktryną o stworzeniu jest już dzisiaj zakończona, ale żadna ze stron nie wyciągnęła z tego konsekwencji: teologia jest wykładana tak samo jak przedtem, a nauka nie zdołała się wyzwolić z materialistycznych interpretacji. Przeszarzały obraz świata, jaki współczesna teologia milcząco zakłada, należy zastąpić konsekwentnie ewolucyjnym obrazem rzeczywistości¹⁷⁰.

S. Pawlicki zwalczał teorię ewolucji w imię źle pojętej integracji ludzkiej wiedzy. Jest swoistą ironią historii, że dziś teoria ewolucji stwarza perspektywę nowej integracji różnych dziedzin ludzkiego poznania¹⁷¹.

STEFAN PAWLICKI'S STUDY OF NATURAL HISTORY

SUMMARY

The article presents Stefan Pawlicki's fight against materialistic version of Darwinism originating from nineteenth century German idealistic philosophy. Stefan Pawlicki (b.1839 d.1916) was one of the most celebrated personage of Polish philosophy and theology on the turn of nineteenth century.

The detailed review of S. Pawlicki's bibliography (1916–1939; 1950–1990; 1990–1999) proves that there haven't been any scientific descriptions referring to natural science questions which were one of many issues he dealt with. (see point 1).

Stefan Pawlicki graduated from the University of Wrocław at philological faculty. After he had got a degree he was given a job as a tutor with the Raczyński family. He took an

¹⁶⁸ T. Beardsley, Precz z Darwinem. Przeciwnicy teorii ewolucji atakują szkolnictwo, *Świat Nauki* 9 (1995), s. 7–8.

¹⁶⁹ M. Giertych, Upadek teorii ewolucji, *Rycerz Niepokalanej* 9, 10, 11, 12 (1986) i 1, 2 (1987); tenże, W sprawie teorii ewolucji, *Tygodnik Powszechny* 44: 1990, nr 32, s. 8 (z artykułem tym polemizowała W. Kossacka, Fundamentalisci i teoria ewolucji, *Tygodnik Powszechny* 44: 1990, nr 38, s. 7); tenże, Ostrożnie z nauczaniem ewolucji, *Wychowawca. Miesięcznik nauczycieli i wychowawców katolickich* 6 (1999), s. 14 (z artykułem tym polemizował Z. Kępa, Bez przesady z ostrożnością z nauczaniem ewolucji, *Wychowawca* 1 (2000), s. 33–35); Fenomen polskiego fundamentalizmu naukowego przedstawił m.in. K. Klokowski, Między ewolucją a kreacją, jw., s. 110–131.

¹⁷⁰ Streszczenie wykładu K. Schmitz-Morgana zostało zamieszczone w „Zagadnieniach Filozoficznych w Nauce” t. XV (1992), s. 16.

¹⁷¹ Patrz: M. Heller, J. Życiński, Dylematy ewolucji, Kraków 1990; J. Moltmann, Bóg w stworzeniu, tł. Z. Danielewicz, Kraków 1995.

interest in German philosophy being under Roger Raczyński's influence. In 1865 he wrote his doctoral thesis titled *De Schopenhaueri doctrina et philosophandi ratione*. From 1866 to 1868 he lectured on philosophy at Main School of Warsaw. In 1868 he joined the Order of Resurrection Priests. In 1872 he took holy orders. The following year he commenced Ph.D. on Theology on the grounds of his dissertation about Holy Trinity. He also lectured at the Pope's Academy and Academia di Religione Cattolica in Rome. He was a professor of the Jagiellonian University in Cracow from 1882.

Pawlicki was interested in natural sciences since his studies at university. He was of the opinion that a philosopher requires thorough knowledge of at least one natural science. He carried out critical analysis of Darwin's theory in the following dissertations: *Materialism in relation to Science* (Cracow, 1870); *Research on Darwinism* (1875) and *The Brain and the Soul* (Cracow, 1874). Pawlicki read Darwin's works in French and German translation.

S. Pawlicki was convinced that XIX century materialism was the main cause of the European culture crisis including philosophy and natural sciences. He claimed that Darwinism was a materialistic theory which was dangerous for a human being and society. He espoused a cause with the evolution finding arguments in philosophy, natural sciences and theology. His philosophical reasoning can be simplified to the following objections: Darwin didn't know and didn't apply the principles of logic creating his theory. Two crucial notions of the theory of evolution, viz. *natural selection* and *species* are contradictory from the viewpoint of logic. Pawlicki put forward his arguments, viz. species are immutable because there is no intercrossing among species and procreation of offspring does not take place; transitional forms which are alleged to be numerous (in evolutionists; point of view) have not been discovered. The universe has existed for six thousand years whereas the evolution of organisms should have lasted millions of years. Pawlicki's theological reasoning was based on XIX century literal exegesis of the Genesis: on the Earth exist only these species of plants and animals which were brought into being by God at the beginning of the world.

Pawlicki firmly opposed to the materialistic-evolutionary idea of a human being origin. He was arguing that a man is a spiritual bodily creature. That is why they differ from animals in spite of some bodily resemblance. According to him anatomical and physiological differences as well as lack of transitional forms are sufficient proofs against the theory of a human stemming from apes. Only a human being, a spiritual bodily creature, has ability to think and speak using general and abstract notions. He was convinced that the existence of incorporeal soul in a man can be proved by philosophical interpretation of such phenomena as susceptible faculty, capability of thinking and freedom of acting.

Pawlicki stood up for threatened, in his opinion, truths of Christianity referring to the creation of the world by God, individual character of a human and very special place occupied by a man (a spiritual bodily creature) in the world.

The most crucial documents of the Church which contributed to exposing a Biblical message avoiding conflict with modern natural sciences have been mentioned in the article. It also mentions Polish theologians and philosophers who caused to bring together theology, philosophy and natural sciences while considering such issues as the origin of life on the earth, the evolution of living creatures and the origin of a human being.

GRZECHY SPOŁECZNE I STRUKTURY GRZECHU W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Treść: — Wstęp. — I. Kontekst społeczny grzechów społecznych i struktur grzechu. — II. Błędne i niepełne koncepcje człowieka. — III. Grzechy indywidualne i społeczne. — IV. Struktury grzechu. — V. Wezwanie do nawrócenia i solidarności. — Zakończenie. — Zusammenfassung.

WSTĘP

Wymienione w tytule artykułu pojęcia są znane w katolickiej nauce społecznej, ale zdarza się, że są albo używane zamiennie, albo niejasno definiowane. Tymczasem różnią się one istotnie od siebie. Grzechy społeczne związane są w swojej genezie z osobą ludzką, zaś w skutkach z różnymi przejawami życia społecznego szeroko rozumianego — gospodarczego, społecznego (w sensie wąskim), kulturalnego i politycznego. Krótko mówiąc, człowiek grzeszy i tworzy struktury grzechu. Znaczy to, że struktury te powstają i utrwalają się we wszystkich dziedzinach życia społecznego jako twory społeczne. Istnienie ich podważa porządek społeczny, który polega na poszanowaniu dwóch krańców: z jednej strony dobra wspólnego, np. państwa, a z drugiej człowieka („całego” i „każdego”).

Pomieszanie obydwu pojęć lub niejasne definiowanie ich prowadzi do nieporozumień i mętniactwa w katolickiej nauce społecznej. Przykładem tego jest książka ks. Janusza Mariańskiego o strukturach grzechu¹. W rzeczywistości nie wiadomo, co jest przedmiotem jego analiz — „struktury grzechu”, „grzechy społeczne”, czy w ogóle negatywne zjawiska życia społecznego w rodzaju różnych patologii społecznych. Autor pisze o „indoktrynacji i kłamstwie w życiu społecznym”, „mass mediach jako nośnikach wartości i antywartości”, „cywilizacji konsumizmu jako nowych zagrożeń człowieka”, „wolnym rynku”, „ochronie środowiska i «ekologii ludzkiej»”, „strukturach lęku”².

¹ J. Mariański, «Struktury grzechu» w ocenie społecznego nauczania Kościoła, Płock 1998, ss. 168.

² Ww. książka została zrecenzowana przez Edwarda Baławajdera (*Spoleczeństwo. Studia — Prace Badawcze — Dokumenty z Zakresu Nauki Społecznej Kościoła VIII*: 1998, nr 2, s. 411–416) i Wojciecha Świątkiewicza, (*ZN KUL XLII*: 1999, nr 1–2, s. 181–185). Obaj recenzenci nie zwrócili uwagi na elementarne niedociągnięcia książki Mariańskiego. Pierwszy podkreślił: „Książka prof. Mariańskiego pełni funkcję poznawczą o wyjątkowej doniosłości społecznej. Jest refleksją intelektualną i — jednocześnie — apelem o zdynamizowanie działań na rzecz zmiany istniejącej sytuacji

Książka ks. Mariańskiego zainspirowała niniejszy artykuł, jednakże nie tyle w sensie ustosunkowania się do jej treści, ile raczej pozytywnego wykładu nauczania Jana Pawła II o grzechach społecznych i strukturach grzechu. Podstawowym źródłem w tym przedmiocie jest encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 1987. Niemniej uwzględni się także inne dokumenty społeczne Kościoła, o ile będą się wiązać z problematyką artykułu.

Biorąc pod uwagę troskę Kościoła o *autentyczny rozwój człowieka i społeczeństwa* (SRS 1), poniżej zostaną zanalizowane następujące zagadnienia: kontekst społeczny grzechów społecznych i struktur grzechu (I), błędne i niepełne koncepcje człowieka (II), grzechy indywidualne i społeczne (III), struktury grzechu (IV), wezwanie do nawrócenia i solidarności (V).

I. KONTEKST SPOŁECZNY GRZECHÓW SPOŁECZNYCH I STRUKTUR GRZECHU

Jan Paweł II ogłaszając encyklikę *Sollicitudo rei socialis*, nawiązał do encykliki Pawła VI *Populorum progressio* (1967) w słowach: *Kontekst społeczny, w jakim dzisiaj żyjemy, nie może być uznany za całkowicie identyczny z owym sprzed lat dwudziestu* (nr 2). Wówczas wydawało się, że nadzieje na rozwój są realne a współcześnie zdają się być dalekie od urzeczywistnienia. Ten optymizm ustąpił z uwagi na pogarszającą się sytuację w różnych krajach i częściach świata. Biorąc to pod uwagę, Jan Paweł II skoncentrował się szczególnie na przejawach niedorozwoju jako na znakach struktur grzechu.

Spśród nich zwrócił szczególną uwagę na przedział, który nie tylko utrzymuje się, ale i powiększa, pomiędzy obszarem bogatej Północy i biednego Południa. Występuje on w różnych dziedzinach, jak produkcja i rozdział żywności, higiena, zdrowie i mieszkanie, zaopatrzenie w wodę pitną, warunki pracy, zwłaszcza kobiet, długość życia itd. Ojciec Święty zwraca przy tym uwagę na *stopień przyspieszenia* (nr 14) pomiędzy obydwojema tymi obszarami, co oznacza, że jeden staje się bardziej bogaty a drugi bardziej biedny. Współcześnie mówi się o Pierwszym, Drugim, Trzecim i Czwartym Świecie, co zagraża jedności świata i jedności rodzaju ludzkiego. Kościół, który jest sakramentem jedności rodzaju ludzkiego, nie może pozostać obojętny na te podziały.

Współcześnie „przepaść” pomiędzy obszarami Północ-Południe nie tylko nie poprawiła się, ale jeszcze poszerzyła się — podkreśla papież w Orędziu na Światowy Dzień Pokoju (1 I 2000). *Ta fundamentalna zasada (prawo do własności prywatnej, ale uwzględniające funkcję społeczną, tj. służbę dobru wspólnemu) jest niestety powszechnie lekceważona, czego przejawem jest utrzymywanie się i poszerzanie przepaści między Północą świata, coraz bardziej sytą dóbr i bogactw,*

(...). Książka wypełnia istotną lukę badawczą, gdyż nie mamy dotąd w polskiej literaturze monografii, która całościowo obejmowałaby podjętą przez Autora problematykę” (s. 412). Drugi wręcz napisał: „Będzie ona użyteczną lekturą dla studentów studiujących katolicką naukę społeczną na Uniwersytetach oraz dla osób w innej formie podejmujących studia nad nauczaniem społecznym Kościoła” (s. 185). Obydwa chyba byli nieświadomi szkodliwości tej książki dla katolickiej nauki społecznej, bo w rzeczywistości stanowi ona klasyczny bubel w tej dziedzinie.

zamieszkaną przez ciągle rosnącą liczbą ludzi starych, a Południem planety, na którym żyje dziś znaczna większość ludzi młodych pokoleń, nadal pozbawionych wiarygodnej perspektywy rozwoju społecznego, kulturowego i ekonomicznego (nr 13).

Obok dziedziny ekonomicznej i społecznej, Jan Paweł II poświęca wiele uwagi niedorozwojowi w dziedzinie kultury (Encyklika *Veritatis splendor*, 1993). Chodzi o szerzący się analfabetyzm, trudności osiągnięcia wyższego wykształcenia, niezdolność do uczestnictwa w budowanie własnego narodu, różne formy wyzysku czy ucisku ekonomicznego, społecznego, politycznego, a także religijnego, wszelkiego rodzaju dyskryminacje, zwłaszcza dyskryminacja rasowa (SRS 15).

Najbardziej godne uwagi są trzy zjawiska kryzysowe: budownictwo mieszkaniowe, bezrobocie lub niepełne zatrudnienie i zadłużenie międzynarodowe. Kryzys mieszkaniowy jest zjawiskiem powszechnym występującym w krajach tak ubogich, jak i bogatych. Stanowi on znak i syntezę całego niedostatku ekonomicznego, społecznego, kulturowego i po prostu ludzkiego (SRS 17). Bezrobocie lub niepełne zatrudnienie jest także wyrazem niedorozwoju w różnych krajach świata. Jest to zjawisko niepokojące z uwagi na negatywne skutki — indywidualne, rodzinne i narodowe, które wskazują na nieprawidłowości rozwoju. Encyklika mówi nie tylko o *powszechności*, ale i o *wzroście* tego zjawiska (nr 18). Rozwiązania problemu bezrobocia lub niepełnego zatrudnienia nie znajdzie się jednak w tzw. pozornym zatrudnieniu. Problem ten jest głębszy i wymaga uwzględnienia szerszej perspektywy — kraju, kontynentu, świata. Podobnie zadłużenie międzynarodowe wiązano z nadzieją na rozwój. Okazało się jednak, że pożyczka, choć sama w sobie słuszna, nie zawsze była wykorzystywana roztropnie, a raczej zbyt pochopnie. W konsekwencji, zamiast pomóc w rozwoju, przyniosła skutek przeciwny (nr 19). Wytworzył się mechanizm, który pogłębił niedorozwój. Kraje zadłużone zostały zmuszone do eksportowania towarów koniecznych dla ich własnego rozwoju, a ponadto nie otrzymały już nowych, niezbędnych kredytów. Jan Paweł II odwołuje się tutaj do dokumentu Papieskiej Komisji „*Iustitia et Pax*”³.

Nie są to wszystkie negatywne przejawy niedorozwoju wymienione przez Jana Pawła II, ale już te, które omówiono, wskazują na brak poparcia dla prawdziwego i integralnego rozwoju człowieka i ludów we współczesnym świecie (SRS 21). Wyrazem tego jest brak zarówno jasnej, etycznej i całościowej koncepcji rozwoju, jak i dostatecznych wysiłków organizacji międzynarodowych, państw, zwłaszcza bogatych oraz polityków uświadomionych i odpowiedzialnych za dobro wspólne poszczególnych państw i całego rodzaju ludzkiego. Imperializm, neokolonializm i terroryzm są największymi zagrożeniami dla rozwoju (SRS 22, 24). Dziś trzeba dodać także globalizm, skoro jego niszczycielska siła dla ludzkości, staje się coraz bardziej oczywista. Wszystko to sprzyja utrwalaniu się struktur grzechu w dzisiejszym świecie⁴.

³ Papieska Komisja „*Iustitia et Pax*”, W służbie na rzecz wspólnoty ludzkiej: Etyczne podejście do kwestii zadłużenia międzynarodowego z dn. 27 XII 1986 r.

⁴ Szerzej problematykę niedorozwoju w nauczaniu społecznym Kościoła ze szczególnym uwzględnieniem nauczania Jana Pawła II omawia ks. Ireneusz Stolarczyk, *Postęp i rozwój w nauczaniu społecznym Kościoła*, Tarnów 1998, s. 173–191.

II. BŁĘDNE I NIEPEŁNE KONCEPCJE CZŁOWIEKA

W przeszło 100-letniej tradycji nauczania społecznego Kościoła papieże często zwracali uwagę na związek pomiędzy koncepcją człowieka a tworam i życia społecznego, politycznego, gospodarczego, kulturalnego. Znany społecznik O. von Nell-Breuning TJ wyraził to krótko: od wizji człowieka zależy koncepcja porządku społecznego i odwrotnie każda koncepcja porządku społecznego suponuje określoną wizję człowieka⁵. Znaczy to, że tworząc struktury społeczne, nie jest obojętne, jaką koncepcję człowieka przyjmują różne ideologie, klasy społeczne, państwa, np. Unia Europejska jako superpaństwo, czy organizacje światowe w rodzaju globalizmu, mianowicie: czy materialistyczną, zacieśnioną do świat „z tej strony”, czy szerszą, integralną, uwzględniającą także świat „z tamtej strony”.

Nauczanie społeczne Kościoła zwraca uwagę na dwie błędne i niepełne wizje człowieka: liberalną i marksistowską.

Przedstawiciele liberalizmu w założeniu przyjmują, że człowiek jest bytem samowystarczalnym, samolubnym i wolnym od wszelkich powiązań społecznych. W konsekwencji nie potrzebuje on życia społecznego. Jeśli zaś zawiera „umowę społeczną”, to tylko dla zabezpieczenia własnych korzyści. Władza jest przy tym jedynym gwarantem porządku społecznego. Znalazło to szczególny wyraz w dziedzinie gospodarczej, którą rządzą prawa nieograniczonego zysku ekonomicznego i nieograniczonej wolności gospodarczej. Egoizm „dzikiego kapitalizmu” (CA 8). prowadzi do odrzucenia etyki w życiu gospodarczym i do negowania dobra wspólnego społeczeństwa, stanowiącego cel państwa. Nauczanie społeczne Kościoła od początku domagało się reformy tego systemu społeczno-gospodarczego, co m.in. sprawiło, że podlega on ciągłej ewolucji.

Z kolei marksizm stanął na stanowisku, że człowiek jest częścią całości, a całość jest ważniejsza od części. Co więcej, odrzucił religię, opierając się na ateistycznej wizji człowieka. W założeniu kolektyw powinien sprawować władzę polityczną, czyli najlepsza częśćka narodu, czyli partia (SRS 15). W konsekwencji człowiek przez partię został pozbawiony podmiotowości i zdegradowany do roli narzędzia. Znalazło to szczególne odbicie w państwie o gospodarce opartej na własności społecznej, czyli państwowej, czyli niczyjej. Nauczanie społeczne Kościoła przeciwstawiało się marksistowskiemu socjalizmowi i komunizmowi jeszcze w okresie głoszenia tych idei, tym bardziej w okresie ich realizacji. Kościół bronił własności prywatnej jako fundamentu wolności i domagał się likwidacji tego nieludzkiego i ateistycznego systemu.

Obydwe wymienione ideologie oparte na niepełnych i błędnych koncepcjach człowieka, w dalszym ciągu funkcjonują w różnych społeczeństwach czyniąc spustoszenia duchowo-moralne i religijne. Za nimi kryją się prawdziwe formy bałwochwalczego kultu: *pieniądza, ideologii, klasy, technologii* (SRS 37). Obydwe przyczyniły się wydatnie do utworzenia wielu struktur grzechu właśnie ze względu na ciasną koncepcję człowieka oraz na ukierunkowanie tworzonych i funkcjonujących struktur społecznych nie na dobro wspólne, lecz na korzyści oligarchicznych

⁵ O. von Nell-Breuning, *Wirtschaft und Gesellschaft heute*, I, Grundfragen, Freiburg 1956, s. 41-42.

i egoistycznych sił społecznych. Papież Jan Paweł II z naciskiem podkreśla: *Rozwój nie tylko ekonomiczny mierzy się i ukierunkowuje według tej rzeczywistości i powołania człowieka widzianego całościowo, czyli według jego „parametru” wewnętrznego* (SRS 29).

III. GRZECHY INDYWIDUALNE I SPOŁECZNE

Nauczanie społeczne Kościoła przed Janem Pawłem II nie zajmowało się wprost grzechami społecznymi i strukturami grzechu. Nie znaczy to, że nie interesowało się ono *implicite* problemami z nimi związanymi. Tłem zainteresowań była ewolucja kwestii społecznej — od klasowej, obejmującej różne kategorie społeczne ludzi, np. niewolników, chłopów, rzemieślników, robotników, do ogólnoludzkiej i ogólnoswiatowej, dotyczącej wszystkich ludzi i wszystkich krajów na wszystkich kontynentach świata. W miarę postępu i rozwoju pojawiały się nowe znaki wskazujące na zagrożenie praw człowieka i praw różnych narodów (SRS 15). Znaki te *explicite* określił dopiero Jan Paweł II używając wyrażen: *grzech społeczny* (RP 16) i *struktury grzechu* (SRS 35).

Źródłem grzechów społecznych, a w konsekwencji struktur grzechu, są grzechy osobiste w ujęciu moralnym i teologicznym⁶.

W grzechach tych wyróżnia się dwa wymiary: pionowy i poziomy. Pierwszy z nich odnosi się do świadomego i dobrowolnego zerwania więzi z Bogiem, zaś drugi do naruszenia porządku w świecie, zwłaszcza więzi między ludźmi, grupami społecznymi i narodami. W obydwu przypadkach grzechy osobiste są aktami związanymi z wolnością, odpowiedzialnością i winą osobistą. *Grzech w znaczeniu prawdziwym i właściwym — zaznacza papież Jan Paweł II — jest zawsze aktem konkretnej osoby, ponieważ jest aktem wolności poszczególnego człowieka, nie zaś aktem grupy czy wspólnoty* (RP 16). Trzeba podkreślić, że popełniając grzechy ludzie nie są wolni od uwarunkowań tak wewnętrznych, np. nawyki, jak zewnętrznych, np. przymus. Czynniki te mogą w jakimś stopniu ograniczać wolność, a co za tym idzie, odpowiedzialność i winę osobistą, ale to nie znaczy, że grzech nie pozostaje czynem osoby, z którego należy się rozliczyć w swoim sumieniu oraz w relacjach z Bogiem i z ludźmi⁷.

Więcej uwagi poświęca Jan Paweł II grzechowi społecznemu, któremu przypisuje trzy znaczenia (RP 16):

1. Grzech indywidualny zawsze w jakiś sposób dotyczy innych. Oznacza to, że nie ma grzechu nawet najbardziej indywidualnego, który odnosiłby się wyłącznie do tego, kto go popełnia; przeciwnie, każdy grzech ma charakter społeczny.

2. Pewna kategoria grzechów indywidualnych ze względu na przedmiot jest skierowana „przeciwko bratu”. Grzechy te obrażają Boga, ponieważ obrażają bliźniego. Biorąc pod uwagę przedmiot, można do tej kategorii zaliczyć grzechy przeciwko miłości bliźniego, sprawiedliwości (osoby do osoby, osoby do wspólnoty, wspólnoty do osoby), prawom osoby ludzkiej, dobru wspólnemu i jego

⁶ Por. J. Fuchs TJ, *Strukturen der Sunde, Stimmen der Zeit* 9 (1988), s. 618.

⁷ Por. J. Maja, *Grzech społeczny, Colloquium Salutis* 15 (1985), s. 211–224, tu: s. 220–221.

wymogom, wreszcie grzechy popełnione czynem lub zaniedbaniem przez przywódców politycznych, ekonomicznych, związkowych.

3. Grzechy indywidualne dotyczące stosunków pomiędzy różnymi wspólnotami ludzkimi. Jeśli te stosunki nie są w zgodzie z moralnością, naruszają sprawiedliwość, wolność i pokój wśród jednostek ludzkich i grup społecznych. Odpowiedzialni za ten stan zwykle mający władzę, przyczyniają się do zła społecznego. Przykładem może tu być: walka klas, przeciwstawianie się bloku państw innym blokom, jednego narodu innemu narodowi, jednych grup społecznych drugim grupom społecznym w państwie.

Wymienione rodzaje grzechów społecznych nie utożsamiają się ze strukturami grzechu, ale z pewnością do nich prowadzą. Według Jana Pawła II grzechy osobiste prowadzą do grzechów społecznych i przyczyniają się do powstania i utrwalenia struktur grzechu. Sprzyja temu z jednej strony nędza i niesprawiedliwość społeczna, a z drugiej *nadmierna rozporządzalność wszelkiego typu dobrami materialnymi na korzyść niektórych warstw społecznych* (SRS 28). W tym drugim przypadku ludzie przemieniają się łatwo w niewolników posiadania zacieśniając swój horyzont życiowy do konsumpcji. Jest to tzw. cywilizacja spożycia, oparta na zasadzie „im więcej się posiada, tym więcej się pożąda”. Źródłem ich jest „wyłączna żądza zysku” i „pragnienie władzy z zamiarem narzucenia innym własnej woli”. Do obydwu tych postaw encyklika dodaje: *za wszelką cenę* (nr 37). Jest to tzw. absolutyzacja postaw, występująca zwłaszcza wśród ludzi odpowiedzialnych za rozwój. Widać z tego, jak grzechy osobiste i społeczne przyczyniają się do powstawania struktur grzechu, szczególnie w systemach totalitarnych, dyktatorskich, imperialistycznych i neokolonialnych. Wszystkie te systemy są przeniknięte strukturami grzechu.

IV. STRUKTURY GRZECHU

Przechodząc do struktur grzechu, trzeba najpierw podkreślić, że nie funkcjonują one w psychice człowieka, w jego dyspozycjach, skłonnościach i tendencjach do czynienia dobra lub zła społecznego, czyli innym ludziom — jednostkom i zbiorowościom. Ks. Janusz Mariański twierdzi błędnie, a przyjmuje to za nim wspomniany recenzent jego książki, że przejawiają się one także w *strukturach psychospołecznych przybierających formę np. «wylącznej żądzy zysku» czy «pragnienia władzy z zamiarem narzucania innym własnej woli»*⁸. Jest to źródło powstawania struktur grzechu, a nie struktury grzechu.

Struktury grzechu istnieją i funkcjonują obiektywnie jako twory społeczne — instytucje (utrwalone schematy działania społecznego) lub organizacje (zespoły instytucji). Te właśnie twory społeczne, a nie struktury psychofizyczne, są strukturami grzechu. Struktury te występują w różnych dziedzinach życia społecznego, nie tylko w społeczeństwie, gospodarce, polityce, ale także w kulturze, nie tylko w skali kraju i całego świata, ale także w strukturach pośrednich, jak np. Unia Europejska.

⁸ Por. W. Świątkiewicz, jw., s. 182.

Precyzując bliżej nauczanie społeczne Jana Pawła II na przykładzie Polski powojennej, A. Stanowski⁹ wyróżnił struktury grzechu „w stanie czystym”, czyli z natury i przeznaczenia, jak np. cenzura, policja polityczna, partia z jedynie słuszną ideologią, oraz struktury „nacechowane grzechem”, czyli instytucje i organizacje, które takimi się stały, choć miały inne, właściwe, nawet społecznie ważne cele i zadania z powołania i przeznaczenia, np. sądy i prokuratura.

Obydwa rodzaje struktur grzechu służą złu, bo depcą godność i prawa człowieka, zwykle „w majestacie prawa”. Różnią się tylko stopniem wyrządzonej krzywdy, czyli naruszania porządku sprawiedliwości. Dlatego tak ważne jest morale osób uczestniczących w tych strukturach — czy są to „ludzie sumienia”?, czy dokładniej „ludzie prawego sumienia”? (Jan Paweł II).

Na tle zasygnalizowanej problematyki „struktur grzechu”, warto byłoby zasygnalizować sytuację dzisiejszej Polski. Okazuje się, że wskazuje ona na pewne zagrożenia strukturami grzechu. Istnieją dawne struktury grzechu „w stanie czystym”, choć są bardziej zakamuflowane, a co więcej, do nich dołączyły nowe, jak np. różnego rodzaju mafie, spółki nomenklaturowe, agencje towarzyskie. Istnieją także dawne struktury „nacechowane grzechem”, ponieważ po 1989 r. w zasadzie nie dokonano weryfikacji ludzi ubiegających się o władzę i panowanie. Przyczyną panoszenia się tych struktur jest „gruba kreska” — szczególnie szkodliwa dla normalnego rozwoju Polski¹⁰.

V. WEZWANIE DO NAWRÓCENIA I SOLIDARNOŚCI

Poprzednicy Jana Pawła II, zwłaszcza Paweł VI, podkreślali, że nie można zmieniać świata, uzdrawiać struktur społecznych, zaprowadzać sprawiedliwości i solidarności w świecie bez zmiany postaw i nawrócenia serc. Wiążąc to z ewangelizacyjną misją Kościoła, która polega m.in. na wyzwoleniu człowieka z ucisku społecznego. Paweł VI pisze: *Pomiędzy ewangelizacją i promocją ludzką czyli rozwojem i wyzwoleniem, zachodzą wewnętrzne więzy łączności: więzy natury antropologicznej, jako że ewangelizowany nie jest bytem abstrakcyjnym, ale osobą uwikłaną w sprawy społeczne i gospodarcze; także więzy natury teologicznej, gdyż planu Stworzenia nie można oddzielić od planu Odkupienia, który sięga aż do konkretnych sytuacji, zwalczania krzywdy i zaprowadzenia sprawiedliwości; są także więzy natury najbardziej ewangelicznej, mianowicie porządku miłości: bo jak można głosić nowe przykazanie bez popierania razem ze sprawiedliwością i pokojem prawdziwego i braterskiego postępu człowieka* (OA 45). Zmiana warunków materialnych nie jest celem ewangelizacji, niemniej jest konieczna dla jego osiągnięcia. Celem ewangelizacji jest zbawienie, które warunki życia społecznego i systemy polityczne mogą ułatwiać albo utrudniać.

Obecnie, gdy Kościół dokonuje nowej ewangelizacji, zmierza do przemiany ludzi i do przebudowy świata, starając się o przejście od „cywilizacji spożycia” do

⁹ A. Stanowski, Społeczne struktury grzechu, *Ethos* 11–12 (1990), s. 190–191.

¹⁰ Por. szerzej mój artykuł: Działalność Kościoła katolickiego w Polsce po II wojnie światowej — dwa konteksty polityczne. Między komunizmem a liberalizmem, *Głos* 89 z 12 VI 1999, s. 8–9.

„cywilizacji miłości”. Wymaga to ze strony ludzi nawrócenia znajdującego wyraz w przejściu od egoizmu do miłości, od strachu i zniewolenia do odwagi i wolności, od chciwości do solidarności; ze strony struktur konieczne jest przekształcenie ich jako struktur ucisku w struktury solidarności, uwzględniające dobro wspólne w płaszczyźnie krajowej i ogólnoludzkiej.

I jedno, i drugie wymaga dużego wysiłku ze strony świadomych chrześcijan i wszystkich ludzi. *Chodzi nade wszystko — podkreśla Jan Paweł II — o fakt współzależności pojmowanej jako system determinujący stosunki w świecie współczesnym, w jego komponentach: gospodarczej, kulturowej, politycznej oraz religijnej współzależności przyjętej jako kategoria moralna. Na tak rozumianą współzależność właściwą odpowiedzią — jako postawa moralna i społeczna, jako «cnota» — jest solidarność (SRS 38). Bez solidarności nie da się ani wytrzebić zła, ani zbudować dobra wspólnego.*

Praktykowanie solidarności powinno objąć poszczególne społeczeństwa i cały świat. Wewnątrz każdego społeczeństwa solidarność urzeczywistnia się wówczas, gdy ludzie bogaci czują się odpowiedzialni za ubogich i poczuwają się do obowiązku dzielenia się z nimi, zaś ubodzy nie zachowują sil destrukcyjnie, lecz dokonują wkładu w dobro wspólne tego społeczeństwa. W stosunkach międzynarodowych praktykowanie solidarności polega na stworzeniu prawdziwego systemu międzynarodowego, działającego na zasadzie równości wszystkich ludów (SRS 39). Praktykowanie solidarności w poszczególnych krajach i w stosunkach międzynarodowych jest *drogą do pokoju, a zarazem do rozwoju; pokój owocem solidarności (SRS 39).*

Ojciec Święty Jan Paweł II wspomina o solidarności ludzkiej i chrześcijańskiej (SRS 40). Pierwsza z nich obowiązuje wszystkich ludzi dobrej woli, niezależnie od wyznawanego światopoglądu, druga zaś obowiązuje chrześcijan z uwagi na wiele cech wspólnych z miłością. W świetle wiary solidarność zmierza do przekroczenia siebie, całkowitej bezinteresowności, przebaczenia i pojednania. Tak rozumiana solidarność nakazuje traktować drugiego człowieka nie tylko jako istotę ludzką z jej prawami i podstawową równością wobec innych, ale jako bliźniego będącego żywym obrazem Boga Ojca, odkupionego przez Chrystusa i poddanego stałemu działaniu Ducha Świętego. Upowszechniając solidarność chrześcijańską, jednocześnie upowszechnia się miłość Boga i bliźniego, co jest nakazem wszystkich wyznawców ewangelii.

Krótko mówiąc, wezwanie do nawrócenia i solidarności to wezwanie do pogłębienia społecznego wymiaru wiary.

ZAKOŃCZENIE

Jak wykazano, struktury grzechu według Jana Pawła II zakorzeniły się i ugruntowały w życiu społecznym nawet po opublikowaniu encykliki *Sollicitudo rei socialis*. Papież wskazuje na dysproporcje rozwoju pomiędzy krajami bogatymi i biednymi, które nie tylko nie zmniejszają się, ale jeszcze powiększają. Przyczynia

się to do upowszechniania się grzechów społecznych i struktur grzechu stanowiących największą przeszkodę na drodze do rozwoju. Grzechy i struktury te w postaci patologicznych zachowań, instytucji i organizacji są ostatecznie wynikiem grzechów osobistych. Dlatego Jan Paweł II wzywa do przewyciężenia ich poprzez nawrócenie oraz tworzenie więzów solidarności ludzkiej i chrześcijańskiej.

GESELLSCHAFTLICHE SÜNDEN UND DIE STRUKTUR DER SÜNDE IN DEN LEHREN DES JOHANNES PAUL II.

ZUSAMMENFASSUNG

Gesellschaftliche Sünden sind in ihrer Genese mit der menschlichen Person verbunden, in ihrer Auswirkung wiederum mit verschiedenen Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens. Zeichen der Sündenstruktur sind: die Zäsur zwischen dem reichen Norden und dem armen Süden, Unterentwicklung in der Kultur (Analphabetentum, Schwierigkeiten bei der Erlangung eines Hochschulabschlusses), Arbeitslosigkeit, internationale Verschuldung. Darauf lastet die fehlerhafte und unvollkommene Auffassung des Menschen, die in der Konsequenz zum falschen Verständnis der Entwicklung führt.

Übersetzung: Gerard Cygan

ETYCZNE PODSTAWY PODEJMOWANIA DECYZJI POLITYCZNYCH

Treść: — Wstęp. — I. Wyjaśnienie pojęć. 1. Etyczne podstawy. 2. Decyzja polityczna. — II. Etyczne zasady podejmowania decyzji politycznych. 1. Godność osoby jako norma. 2. Wolność w prawdzie. 3. Troska o dobro wspólne. 4. Pomoc dla samopomocy. — Zakończenie. — Zusammenfassung.

WSTĘP

W procesie formowania porządku społecznego, który dokonuje się na płaszczyźnie polityki, gospodarki i kultury, teoretyczne szkice *mądrych głów* napotykać na mur nieskuteczności, jaki ujawnia się w codzienności życia politycznego. Niestety, fiasko podejmowanych inicjatyw wiąże się często z egoizmem osobistym lub partyjnym dysydemtów politycznych. Wiele zrywów reformatorskich rozbiło się i wciąż się rozбивa o *praxis*, wracając do punktu wyjścia z uczuciem zniechęcenia i rozczarowania. Oczekiwania społeczne na rychłą realizację wygłaszanych (szczególnie w czasie przedwyborczym) projektów uszczęśliwiania poszczególnych jednostek i grup, raz po raz zostają wystawione na osamotnienie i niedosyt. Pojawiają się wtedy stwierdzenia typu: *politycy dbają tylko o swoje interesy; jesteśmy im potrzebni tylko jako maszyny do głosowania*. Dla wielu polityka jest czymś nieprzejrzystym, podejrzanym, a nawet wręcz brudnym¹. W tym kontekście powszechnego narzekania na sferę działań politycznych i, nie zawsze zgodnego z rzeczywistością, przekonania, iż podejmujący decyzje polityczne muszą *kombinować*, zagadnienie „etyka w polityce” staje się fundamentalnym wyznacznikiem wszelkich przemian społecznych. Jest ono zarazem podstawowym wyzwaniem dla osób kreujących dzisiejsze życie mikro- i makrospołeczne. Poniższe rozważania wpisują się w refleksję etyczną na temat podstawowych zasad decydowania politycznego, które mogą zagwarantować pogodzenie teorii z *praxis* oraz uwiarygodnienie sfery politycznej w postrzeganiu przeciętnego uczestnika wydarzeń społecznych. Problem zawiera się w pytaniach: Jakie postawy i wartości etyczne

¹ „Etosowcami nazywają również tych, którzy głosząc szczytne hasła etyki w polityce rezygnują z tych haseł konfrontowani z regułami walki o władzę i mechanizmami funkcjonowania większościowej demokracji”. G. Skąpska, Pustka normatywna sceny publicznej, w: *Etyka w polityce*, red. G. Skąpska, Kraków 1997, s. 120.

powinny kierować decyzjami politycznymi, aby miały one pozytywne oddziaływanie na funkcjonowanie i reformowanie struktur społecznych? Jaki powinien być rdzeń etyczny polityka, aby służył *każdemu człowiekowi i całemu człowiekowi*?

I. WYJAŚNIENIE POJĘĆ

Dla nakreślenia horyzontu i granic podjętych rozważań konieczne jest sprecyzowanie zawartych w tytule artykułu pojęć. Należy zdefiniować dwa pojęcia: 1) *etyczne podstawy*, 2) *decyzja polityczna*. Niezbędne podczas tej operacji jest ustalenie perspektywy, w jakiej zostają one umieszczone. Rozważania te dotyczą bowiem konkretnej rzeczywistości politycznej, która zdominowała przestrzeń form ustrojowych dzisiejszego świata. Jest nią demokracja — forma rządów oparta na równej partycypacji obywateli w wykonywaniu władzy². Stała się ona punktem odniesienia systemów gospodarczych, życia kulturalnego oraz głównych kodeksów prawnych, zawartych w paktach i konwencjach międzynarodowych. Kiedy więc rozważane jest sformułowanie *etyczne podstawy*, odnosi się ono do demokratycznego etosu rządu, wypracowanego na przestrzeni ostatnich stuleci w praktyce państw nowożytnych i refleksji na ten temat Kościoła katolickiego w ostatnim wieku. Gdy natomiast poruszane jest zagadnienie *decyzji politycznych*, rozumieć je należy jako część mechanizmów demokratycznych i w tym świetle rozumianej wszelkiej działalności politycznej. To uaktualnienie i specyfikacja pomogą podjąć problemy charakterystyczne właśnie dla tego typu formy ustrojowej.

1. Etyczne podstawy

Dyskusja uczonych na temat etyki jako dyscypliny naukowej wpisuje się w konflikt relatywistów z propagatorami koncepcji normatywnej. Dla potrzeb niniejszych rozważań przyjęta zostaje druga z nich, będąca jednocześnie zaprzeczeniem antyaksjologicznego lub multiaksjologicznego ujęcia podstaw demokracji. *Etyczny* w tym kontekście oznacza powinność wypływającą z obiektywnych podstaw normatywnych. **W ten sposób uznaje się istnienie zasadniczego i niezmiennego kodeksu wartości, w perspektywie którego czyny ludzkie jawią się jako dobre lub złe**³. Szczególnie koresponduje to z życiem w społeczności, gdzie ciągle przecinanie się wielorakich interakcji stwarza przestrzeń etycznych wyborów. Na podstawie powiązania *ja — ty* człowiek jest niejako skazany na procesy

² System demokratyczny nie występuje w większości państw świata, ale szybkość jego rozpowszechniania i powszechne uznanie na płaszczyźnie ideowej wskazują na pierwszorzędną pozycję tego ustroju. Jego atrakcyjność rośnie szczególnie w krajach dotkniętych wcześniej komunizmem lub innymi dyktaturami. W latach 1870–1990 liczba krajów demokratycznych wzrosła z 2 do 65; R. Dahl, O demokracji, tłum. M. Król, Kraków 2000, s. 14.

³ W programach życia społecznego te dwa stanowiska przejawiają się w koncepcji umowy społecznej (stanowisko relatywistyczno-liberalne) oraz w koncepcji naturalnego początku życia społecznego (sięgnięcie do społecznej natury człowieka, a także istnienia prawdy obiektywnej); S. Kowalik, Liberalizm i jego filozofia, Katowice 1995, s. 119–129.

komunikacyjne, w czasie których konieczne jest zachowanie jasnych reguł umożliwiających szczęśliwe i bezkonfliktowe życie. Jan Paweł II przestrzega, że *w sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza*⁴. Demokracja może prawidłowo funkcjonować jedynie na bazie etycznych założeń i ideałów, a także zaszczerpionego i przyjętego przez społeczność kodeksu cnót obywatelskich, który jest *tłumaczeniem ogólnych norm na język życia codziennego*⁵. Trzeba jednocześnie pamiętać, iż ten system akcentuje w działaniach politycznych umożliwienie pokojowego współżycia, a nie urzeczywistnienie postulatów sprawiedliwości⁶. Nie może być on dyktaturą większości, nawet dla wprowadzenia najwspanialszych ideałów społecznych. Dlatego też demokracja opiera się przede wszystkim na zapewnieniu i promocji wartości wspólnototwórczych i stymulujących budowę państwa „od dołu” (aktywność jednostki). Rozwinięty wśród obywateli zestaw cnót, umożliwia zaś w sposób zasadniczy realizowanie podstawowych sprawiedliwości — przy założeniu, że system prawny nie promuje i nie sprzyja niesprawiedliwości.

2. Decyzja polityczna⁷

W decyzji tkwi rdzeń czynu i jego początek. Obserwowana nieraz zewnętrzna konstrukcja działań stanowi w rzeczywistości jej konsekwencje. Podejmowanie decyzji polega na *szczególnym dialogu (...) dwu władz umysłowych człowieka: rozumu (władzy poznawczej) i woli (władzy pożądczej)*⁸. Tak więc poznane rozumowo dobro staje się przedmiotem upodobania woli i zarazem celem do zrealizowania. Aby zdefiniować *decyzję polityczną*, trzeba powyższe stwierdzenia implikować do dziedziny polityki. W języku angielskim rozróżnia się trzy zakresy polityki: a) *politics* — działanie polityczne, określone interesem lub konfliktem, siłą lub kompromisem; w perspektywie etycznej chodzi tu o właściwe zachowania i postawy; b) *polity* — porządek polityczny, ustrój, instytucje i uregulowania prawne; z etycznego punktu widzenia ten termin nawiązuje do pryncypiów i instytucji; c) *policy* — cele polityczne, programy, wyobrażenia organizacji życia społecznego; w perspektywie etycznej chodzi o cele i ich uzasadnienie⁹. Niewątpliwie decyzja polityczna zaliczana jest do sfery *policy*. **Możemy zatem powiedzieć, że jest ona aktem świadomego wyboru działania politycznego lub jego zaniechania, który zostaje ukształtowany na podstawie kodeksu wartości i zespołu**

⁴ CA 46.

⁵ K. J ü s t e n, *Ethik und Ethos der Demokratie*, Paderborn 1999, s. 18.

⁶ Akcent postawiony na umożliwienie pokojowego współżycia nie oznacza rezygnacji z działań na rzecz sprawiedliwości, ale stanowi o preferencjach; E.W. B ö c k e n f o r d e, *Wolność — państwo — Kościół*, tłum. P. K a c z o r o w s k i, Kraków 1994, s. 38.

⁷ Wyczerpujące ujęcie zagadnienia z perspektywy politologicznej można znaleźć w książce: Z.J. P i e t r a ś, *Decydowanie polityczne*, Warszawa – Kraków 1998, s. 448.

⁸ A. S z o s t e k, *Pogadanki z etyki*, Częstochowa 1993, s. 47.

⁹ B. Sutor przedstawia etyczną definicję powyższych zakresów polityki w następujący sposób: „Politische Ethik ist Ethik politischer Ziele (*policy*), politischer Ordnungen und Institutionen (*polity*) und politischen Handels (*politics*)”. T e n z e, *Kleine politische Ethik*, Opladen 1997, s. 27.

celów wyznawanych przez wybierający podmiot (posiadającego władzę lub dążącego do jej zdobycia). Ta charakterystyka sięga do sfery wewnętrznej aktywności i projektu rozwiązania naglących problemów społecznych, który poprzedza działanie. Kto uprawia politykę dokonuje rozpoznania rozumowego tego, co jest dobre dla danej społeczności i chce podjąć się urzeczywistnienia owego dobra. Projekt dobra społecznego definiowany jest z perspektywy osoby podejmującej decyzję i wartości, które ona uznaje. Władza rozumiana jest wtedy jako środek w służbie celów. Mogą to być cele idealne, ale także egoistyczne lub oparte na formule *władza dla samej władzy*¹⁰.

II. ETYCZNE ZASADY PODEJMOWANIA DECYZJI POLITYCZNYCH

Brak stałych, aksjologicznych punktów odniesienia w polityce, prowadzi do makiawelizmu, który charakteryzuje się uznaniem za cel zachowanie i poszerzenie władzy. W doborze środków nie stosuje się wtedy kryterium etycznego, ale pragmatyczne. Pożądane jest osiągnięcie celu za wszelką cenę. Odrzucając takie rozumienie polityki, należy ustalić kanon podstawowych zasad, dzięki którym decyzje polityczne wpisane zostaną w służbę społeczności. W niniejszych analizach zostaną przedstawione cztery wybrane zasady, które decydują o etycznym charakterze decyzji politycznych: godność ludzka, wolność, dobro wspólne, pomocniczość.

1. Godność osoby jako norma

Podejmując decyzje polityczne, należy pamiętać o podstawowej regule: *Osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych, ponieważ z natury swej koniecznie potrzebuje ona życia społecznego*¹¹. Wyraźnie nakreślony w soborowym tekście personalny charakter rzeczywistości społecznej (zasada personalistyczna) wskazuje na wyjątkową pozycję człowieka w planach, decyzjach i działaniach polityków. Podstawą takiego ujęcia jest pojęcie *godności osoby ludzkiej*. Według F.J. Mazurka jest ona *wartością ontyczną — wrodzoną, trwałą, niezbywalną i równocześnie zobowiązującą*¹². W odróżnieniu od wartości zmiennych, zależnych od sytuacji społecznych lub indywidualnych odczuć, godność osoby nie jest wyznaczana, uznawana czy definiowana przez zewnętrzne w stosunku do niej podmioty lub wydarzenia. Zyskuje ona swoje uzasadnienie na podstawie dwóch przesłanek: 1) każda istota ludzka posiada *przyrodzoną godność*, gdyż człowiek został obdarzony rozumem i wolną wolą; 2) każdy posiada także *nadprzyrodzoną godność*, która wynika z faktu stworzenia i odkupienia¹³. Dlatego też wartość osoby (godność) jest *sama przez się powinność*

¹⁰ M. Weber, *Polityka jako zawód czy powołanie*, tłum. A. Kopański, P. Dybel, Kraków 1998, s. 57.

¹¹ KDK 25.

¹² F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej jako norma*, *Spółczesność* 4 (1995), s. 754.

¹³ T. Borutka, *Propedeutyka katolickiej nauki społecznej*, w: T. Borutka; J. Mazur, A. Zwoliński, *Katolicka nauka społeczna*, Częstochowa 1999, s. 42.

*ciorodna, (...) w stopniu kategorycznym, bezwzględny i bezwarunkowy, gdyż wyklucza ona instrumentalne traktowanie jednych osób przez inne osoby (nawet własnej) — czy poświęcanie człowieka innym wartościom*¹⁴. Ujęta w krótką regułę norma ta ma następujące brzmienie: *persona est affirmanda propter seipsum*. **Przełożona zaś na sferę decyzji politycznych, oznacza, że człowiek nie jest narzędziem do realizacji doraźnych interesów partyjnych — nie jest nawet dla jakichkolwiek struktur społecznych, ale one istnieją dla niego i ze względu na niego.**

Już definicja demokracji wskazuje podmiot i cel władzy: *jedność (identyczność) rządzących i rządzonych* (Schnabel, Schmitt), *rządy narodu przez naród i dla narodu* (Lincoln), *identyczność podmiotu i przedmiotu władzy* (Kelsen)¹⁵. W demokratycznej rzeczywistości będzie chodziło o to, aby w wyniku decyzji człowiek nie stał się zabawką w rękach większości. Zagadnienie to nabiera dramatyzmu w przypadku walki o życie — szczególnie o życie nienarodzonych (aborcja) i ludzi terminalnie chorych (eutanazja). Istnieje bowiem niebezpieczeństwo, iż *czynnikiem kształtującym decyzje i działania w sferze relacji między osobami i współżycia społecznego staje się siła*¹⁶. Wtedy prawo traci swoją moc, *ponieważ nie jest oparte na mocnym fundamencie nienaruszalnej godności osoby, ale zostaje podporządkowane woli silniejszego*¹⁷. Decyzja polityczna powinna być w tym kontekście wypadkową potrzeb społecznych i nienaruszalnej ich granicy, jaką jest sam człowiek. W ustroju demokratycznym, gdzie zasada większości stanowi metodę decydowania, nie można uznać samej techniki decyzyjnej za ważniejszą od osoby ludzkiej. Poddanie społeczności manipulacji, czy to w fazie wyborów, czy też podczas sprawowania urzędu dyskwalifikuje polityka z etycznego punktu widzenia, gdyż dopuszcza się on *uprzedmiotowienia* człowieka.

Pojawia się pytanie: jak polityk powinien chronić godność osoby ludzkiej? Generalnie istnieją dwa sposoby¹⁸: 1) ochrona prawna — polega na dążeniu do proklamowania praw człowieka w aktach normatywnych wewnątrzpaństwowych i międzynarodowych; powinny one oprócz szczegółowego określenia ochrony osoby ludzkiej, zawierać w sobie obowiązek prawny; 2) ochrona pozaprawna — zalicza się do niej: normy moralne i religijne, wychowanie, opinię publiczną, humanistyczną strukturę różnych instytucji, rozwój społeczno-gospodarczy, kulturalny i polityczny oraz międzynarodową pracę na rzecz tego rozwoju.

2. Wolność w prawdzie

Rozważając zagadnienie wolności w kontekście polityki, można mówić o wolności polityka w podejmowaniu decyzji (*być w wolności*) oraz o jego nastawieniu na realizowanie wolności innych (*być dla wolności*). Zanim jednak zostaną opisane

¹⁴ F.J. Mazurek, jw., s. 763.

¹⁵ Cyt. za: E.W. Böckenforde, jw., s. 26–27.

¹⁶ EV 19.

¹⁷ Tamże 20.

¹⁸ F.J. Mazurek, jw., s. 767–768.

obydwa określenia, należy wprowadzić w temat samej wolności. Wydaje się, iż we współczesnym świecie istnieje wielkie wyczerlenie w tym zakresie. Wartość ta stała się podstawą formowania ustrojów po czasach absolutystycznych rządów i dyktatur. Jednak samo rozumienie wolności jest różne w poszczególnych szkołach myśli społecznej. Generalnie można powiedzieć o dwóch głównych, przeciwstawnych sobie interpretacjach: liberalnej i metafizycznej¹⁹. Pierwsza z nich dokonuje absolutyzacji wolności. Twierdząc, iż jest ona jedyną zasadą i podstawą funkcjonowania społeczności, pomija lub marginalizuje jej powiązanie z innymi wartościami, np. prawdą. W skrajnych odmianach liberalizmu wolność przyjmuje postać samowoli. W procesie podejmowania decyzji politycznych tak rozumiana wolność staje się często blokadą dla działań na rzecz dobra wspólnego i przesłanką za łamaniem praw grup bezbronnych lub mniejszościowych. Na tej podstawie M. Fazio twierdzi, że *najgłębszy rdzeń teoretyczny liberalizmu, jako ideologii abstrakcyjnej, (...) jest złożony z pary pojęć jednostka — wolność*²⁰. Natomiast koncepcja ujęta w społecznym nauczaniu Kościoła jest promocją wolności, a nie jej absolutyzacją. Zostaje ona bowiem, jako konieczny element życia społecznego, umieszczona w środowisku innych wartości i z nimi zharmonizowana. Jest ona nie tylko prawem, które przysługuje jednostce, ale przede wszystkim powinnością wobec innych²¹.

Teza o wolności polityka w podejmowaniu decyzji nawiązuje więc do takiej postawy, w której bycie wolnym powiązane jest z prawdą o sobie samym: osoba ludzka (w tym przypadku polityk) realizuje się i urzeczywistnia swoje człowieczeństwo poprzez czynienie dobra innym uczestnikom życia społecznego. Wolność łączy się w sposób konieczny z wyborem dobra, bowiem tak naprawdę jesteśmy wolni, gdy stajemy wobec Dobra Absolutnego i celu ostatecznego człowieka²². W tej perspektywie decyzje polityczne powinny być podejmowane z dala od uwikłań i zależności ekonomicznych, partyjnych, czy ideologicznych. Wielkość i uczciwość polityka ujawnia się w umiejętności „stanięcia ponad” kuszącymi często profitami i dokonywaniu poszczególnych postanowień w wewnętrznej i zewnętrznej wolności, kierując się głosem sumienia²³. Mówił o tym Jan Paweł II podczas jednej z wizyt w naszym kraju: *Jednak najbardziej podstawowym problemem pozostaje sprawa ładu moralnego. Ten ład jest fundamentem życia każdego człowieka i każdego społeczeństwa, dlatego Polska woła dzisiaj nade wszystko o ludzi sumienia!* (Skoczów 1995). Wyjątku nie stanowią nawet takie przypadki, kiedy polityk postawiony zostaje w przymusowej sytuacji podjęcia

¹⁹ J. R a t z i n g e r, Prawda. Wartości. Władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne?, tłum. G. S o w i Ń s k i, Kraków 1999, s. 71–77.

²⁰ M. F a z i o, Autonomia względna czy absolutna. Nieprzystawalność liberalnej etyki społecznej i społecznej etyki chrześcijańskiej według Jana Pawła II, *Spoleczeństwo* 2 (1995), s. 292.

²¹ Zob. J a n P a w e ł I I, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju (1981) nr 7.

²² A. S z o s t e k, jw., s. 50.

²³ O tym, że problem ten istnieje od najdawniejszych czasów świadczy choćby przykład wzięty z historii demokracji ateńskiej. Około roku 390 przed Chrystusem Ergokles, członek kolegium strategów, został oskarżony o zdradę i korupcję. Zanim jednak Zgromadzenie zebrało się na rozprawę sądową, przekupił 2100 obywateli i wygrał proces w głosowaniu. Por. M. H. H a n s e n, Demokracja ateńska w czasach Demostenesa. Struktura, zasady i ideologia, tłum. R. K u l e s z a, Warszawa 1999, s. 284.

decyzji niegodnej w celu uniknięcia, jak mu się wydaje, czegoś gorszego. Kościół wyznaje zasadę: *non sunt facienda mala, ut eveniant bona*, która nie zezwala na dokonywanie czynów niegodnych w istocie, choćby pośrednio miały wynikać z nich dobre rezultaty²⁴. Wolność w tym kontekście polega, więc na postępowaniu zgodnym z własnym sumieniem i niezależności od różnych grup nacisku. Jest to wolność czynienia dobra.

Decyzje polityczne powinny być także skierowane na gwarantowanie i obronę podstawowych wolności, należnych każdemu człowiekowi. Można wtedy powiedzieć o decydowaniu *dla wolności* lub *na rzecz wolności*. W systemie demokratycznym gwarancje te dotyczą czterech zakresów życia społecznego: 1) wolności politycznej — prawo do współdecydowania, głosowania i wyrażania swojej opinii; 2) wolności religijnej i wolności sumienia — prawo do wykonywania kultu, wyznawania wiary i postępowania według jej zasad; 3) wolności gospodarczej — prawo do własności prywatnej i podejmowania inicjatyw gospodarczych; 4) wolności kulturalnej — prawo do pielęgnowania i propagowania tradycji i dziedzictwa kulturalnego swojej grupy etnicznej. We współczesnym świecie zaobserwować można jeszcze jeden punkt rzeczywistości społecznej, który powinien być otoczony szczególną troską polityków. Chodzi mianowicie o sytuację niezawinionej biedy, jaka dotyka miliony osób. Staje się ona powodem wielorakiej niewoli i beznadziejności. Zamykają się bowiem wtedy perspektywy dalszej edukacji, awansu społecznego, polepszenia warunków egzystencji itp. Ludzie w takiej sytuacji mają prawo do *wolności od nędzy*, co też powinno być jednym z podstawowych celów decyzji politycznych. W społecznym nauczaniu Kościoła nazywa się ten kierunek *opcją preferencyjną na rzecz ubogich*. Rzeczywistość nędzy *musi wyciskać ślad na codziennym życiu, jak również na naszych decyzjach w zakresie polityki czy gospodarki*²⁵.

3. Troska o dobro wspólne

W katolickiej nauce społecznej wyróżnia się dwa rozumienia polityki²⁶: 1) dążenie do przejęcia lub utrzymania władzy; 2) roztropna troska o dobro wspólne. Ujęcia te nie są sobie przeciwstawne, lecz się uzupełniają. Jeśli bowiem dobro wspólne jest moralnym wyznacznikiem decyzji i działań politycznych, to jego realizacja będzie możliwa tym bardziej w przypadku uczestnictwa we władzy państwowej. **Rozważając decyzję polityczną w tej perspektywie, należy więc uznać, iż podstawowym kryterium polityki uprawianej na rzecz osoby i społeczeństwa, jest dążenie do dobra wspólnego jako dobra wszystkich ludzi i całego człowieka**²⁷.

Definicja soborowa *bonum commune*, określa je jako *sumę tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeczenia mogą pełniej i łatwiej*

²⁴ G. Sokołowski, Partie polityczne w realizacji dobra wspólnego, *ChS* 3 1997, s. 80.

²⁵ SRS 42.

²⁶ A. Zwoliński, Życie społeczno-ekonomiczne, w: T. Borutka; J. Mazur, A. Zwoliński, jw., s. 334.

²⁷ ChL 42.

*osiągnąć swoją własną doskonałość*²⁸. Akcent postawiony został na osobę, której służą instytucje, i która jest zarazem czynnikiem dynamizującym proces tworzenia środowiska społecznego, korzystnego dla jej rozwoju. W ten sposób polityk zmuszony jest do wiązania dobra wspólnego z konkretną sytuacją, uwarunkowaną wydarzeniami, instytucjami, prawami oraz siecią relacji międzyludzkich. B. Sutor podaje wykaz czynności, które należy wykonać, aby sprostać temu zadaniu: 1) orientacja w świetle ogólnych zasad; 2) analiza sytuacji oraz jej czynników; 3) kalkulacja możliwości i ograniczeń w realizacji zamierzonych celów; 4) prognoza następstw, poszczególnych decyzji i aktów, i odpowiedzialne przewidywanie nie zamierzonych skutków²⁹. Decyzje polityczne są niezbędnym elementem ukonkretniania i urzeczywistniania dobra wspólnego, które nie jest abstrakcyjnym, uniwersalnym porządkiem, ale historycznie i sytuacyjnie określonym sposobem na harmonijną egzystencję wewnątrzpaństwową i międzynarodową. Wymaga to ciągłego wysiłku ze strony odpowiedzialnych za kształt życia społecznego. Trud polityczny związany jest z rozpoznaniem *teraźniejszej* struktury dobra wspólnego. Polega on z jednej strony na dostrzeganiu negatywnych zjawisk uniemożliwiających rozwój człowieka — z drugiej na tworzeniu planów i koncepcji uleczenia tych sytuacji. Nie jest to łatwa operacja, gdyż na drodze pojawia się dobro partii, dobro instytucji, z którą jest związany dany dycydent (np. związku zawodowego), wreszcie własny egoizm. Cnota roztropności pozwala w tym momencie ująć poszczególne sytuacje etycznie dobrze (zgodnie z zasadami) i etycznie słusznie (odpowiednio do stanu rzeczy i okoliczności)³⁰. Konieczne jest dlatego w systemie demokratycznym odniesienie *bonum commune* do przedpolitycznych autorytetów etycznych, które gwarantują normatywną podstawę decyzji, dzięki czemu zyskuje ona szerszy, ponadpartykularny wymiar.

Nieodzownym także warunkiem służby na rzecz wspólnoty jest kontakt z rzeczywistością życia codziennego, dzięki czemu polityk ma prawdziwy ogląd warunków egzystencji tych, którym pragnie pomóc. Pozostawanie w sferze wyobraźni i domniemywań prowadzi do błędnych decyzji i wiąże się z poważnym zaniedbaniem moralnym. Mamy wtedy do czynienia z *decyzją neglekcyjną* (nie-dbałą)³¹. Jej istotę stanowi zaniechanie przez ośrodek decyzyjny uświadomienia sobie istniejącego problemu.

4. Pomoc dla samopomocy³²

Działalność polityczna ma na celu pomoc człowiekowi. Nie zawsze jednak przybiera ona właściwy kształt. Politycy, bowiem, często w trosce o zapewnienie sobie przychylności elektoratu, posuwają się do wyręczania obywateli w tych zakresach życia społecznego, w których oni sobie znakomicie radzą. Owa inte-

²⁸ KDK 74.

²⁹ Zob. B. Sutor, *Etyka polityczna*, tłum. A. Marcol, Warszawa 1994, s. 55–56.

³⁰ Tamże, s. 54.

³¹ Z.J. Pietraś, jw., s. 151–152.

³² W. Piwowarski, *Pomoc dla samopomocy w świetle katolickiej nauki społecznej*, *RNS* 14 (1986), s. 25–45.

resowna nadopiekuńczość godzi w podstawową zasadę funkcjonowania państwa demokratycznego — w *podmiotowość społeczeństwa*³³. Aby ją odbudować, potrzebne są *struktury pośrednie, poczynając do rodziny, a kończąc na wspólnotach gospodarczych, społecznych, politycznych i kulturalnych*³⁴. Uczestnictwo poszczególnych jednostek w życiu społecznym, ich aktywność w tworzeniu porządku demokratycznego, która wyraża się w głosowaniu, konstruktywnej krytyce i zaangażowaniu bezpośrednim w działalność polityczną, jest podstawowym warunkiem funkcjonowania demokracji. Jeżeli *tkanka społeczna* (obywatele) jest bierna, dochodzi najczęściej do rządów różnego rodzaju oligarchii. Kluczową rolę w procesie upodmiotowienia społeczeństwa odgrywają autonomiczne, kompetentne i odpowiedzialne działania struktur pośrednich³⁵. Powinni pamiętać o tym politycy wpływający swoimi decyzjami na czujność i wrażliwość społeczeństwa.

Niezmiernie pomocna jest wtedy zasada pomocniczości, głęboko zakotwiczona w społecznym nauczaniu Kościoła. Sformułowana przez Piusa XI i potwierdzana przez kolejnych papieży, pełni dwie funkcje: negatywną i pozytywną. Pierwsza z nich jest podstawą do obrony autonomii, kompetencji i odpowiedzialności mniejszych w stosunku do większych społeczności. Zakłada ona brak ingerencji struktur wyższych w tych dziedzinach i zakresach życia społecznego, w których struktury niższe mogą sobie same poradzić. Akcent pada w tym przypadku na pasywność — „pomagać” znaczy tyle, co nie przeszkadzać w rozwoju. **Decydowanie polityczne w świetle negatywnej funkcji zasady pomocniczości powinno zaowocować powściągliwością i rozumą w podejmowaniu inicjatyw na rzecz poszczególnych grup społecznych.** Szczególnie pochopne działania na polu zabezpieczeń socjalnych mogą zachwiać równowagę aktywności jednostkowej, niezbędnej przecież dla prawidłowego funkcjonowania demokracji. Z czym więc jednostka może sobie sama poradzić, tego nie powinno wykonywać państwo. Schneider charakteryzuje powyższe słowa jako zasadę uznania wzajemnych kompetencji pomiędzy osobą i jej bliskimi społecznościami³⁶.

Funkcja pozytywna zasady pomocniczości sprowadza się do oferty pomocy³⁷. Ponieważ człowiek nie może wszystkich swoich potrzeb zaspokoić samodzielnie, dlatego jest nastawiony na pomoc innych. Powinna ona służyć rozwojowi osoby. Chodzi tu jednak o *pomoc uzupełniającą*³⁸ skierowaną ku społecznościom niższym przez społeczności wyższe, która ujawnia się w sytuacjach, kiedy te pierwsze nie są w stanie samodzielnie wypełnić swoich zadań i osiągnąć zamierzonych celów. Powinna być to pomoc doraźna i mobilizująca, nie zaś zastępująca i wyręczająca. Konieczne jest zatem ciągłe kontrolowanie przez polityków zakresu i charakteru podejmowanych decyzji. *Pomoc dla samopomocy* oznacza, iż wciąż musi być sprawdzane, czy ta pomoc jest jeszcze konieczna i kiedy powinna się zakończyć.

³³ CA 46.

³⁴ Tamże 13.

³⁵ W. Piwoński, Zasada pomocniczości a wspólnota rodzinna, *Zeszyty Społeczne KIK* 8 (2000), s. 11.

³⁶ L. Schneider, *Subsidiäre Gesellschaft & Erfolgreiche Gesellschaft. Implikative und analoge Aspekte eines Sozialprinzips*, Paderborn 1990, s. 24–27.

³⁷ K. Jüsten, jw., s. 228.

³⁸ Zob. W. Piwoński, Zasada pomocniczości, jw., s. 12.

Dla polityka pozytywna funkcja oznacza troskę o słabe i mało aktywne podmioty życia społecznego. Decyzje pomocy powinny mieć jednak na celu doprowadzenie do stanu, w którym nastąpi samodzielność i dynamizm obumarłej lub słabej do tej pory tkanki społeczeństwa.

W państwie demokratycznym zasada pomocniczości jest priorytetowa. Określa ona, bowiem, co i na jakiej płaszczyźnie powinno być społecznie uregulowane. Kerber stawia ją nawet przed zasadą, jaką jest sama demokracja, twierdząc, iż określa ona jedynie przebieg (jak?) powyższych regulacji³⁹.

ZAKOŃCZENIE

W podsumowaniu warto zwrócić uwagę na skutki zastosowania lub pominięcia powyższych zasad w praktyce życia politycznego. Sięgając do nauczania Jana Pawła II można decyzje polityków ująć w perspektywie grzechów społecznych i struktur grzechu⁴⁰. Każdy grzech indywidualny dotyka innych — ma charakter społeczny. W. Piwowarski wylicza wśród grzechów skierowanych „przeciwko bliźniemu”: grzechy przeciw miłości bliźniego, sprawiedliwości, prawom osoby ludzkiej, dobru wspólnemu i jego wymogom oraz grzechy popełnione czynem lub zaniechaniem przez przywódców politycznych, ekonomicznych lub związkowych⁴¹. Można oczywiście, w przypadku decyzji zgodnych z etycznym kanonem, powiedzieć o cnotach realizowanych poprzez: troskę o bliźniego i dobro wspólne, respektowanie praw człowieka itd. Polityk, powołany do działania na rzecz rozwoju osoby ludzkiej, uniknie etycznych zdrad, jeśli w centrum swoich decyzji postawi człowieka z jego potrzebami materialnymi i duchowymi. Niestety, zdrady te zdarzają się w naszych czasach, także poprzez tworzenie tzw. struktur grzechu w formie instytucji (utrwalonych schematów działania) lub organizacji (zespoły instytucji). Przeciwdziałanie takim zjawiskom w życiu politycznym polega na tworzeniu *struktur dobra*, opartych na godności osoby ludzkiej, dobrze pojętej wolności, trosce o dobro wspólne i zasadzie pomocniczości.

ETHISCHE GRUNDLAGEN FÜR POLITISCHE ENTSCHEIDUNGEN

ZUSAMMENFASSUNG

Der Verfasser des Beitrages unternimmt einen Versuch der Beantwortung der Frage: was für ethische Grundlagen garantieren im Prozess politischer Entscheidungen Förderung und Entwicklung einer menschlichen Person? Ausgangspunkt ist die Anerkennung aller objektiv

³⁹ W. Kerber, Subsidiarität und Demokratie. Philosophische Abgrenzungen, w: Subsidiarität und Demokratie, hrsg. O. Kimminich, Düsseldorf 1981, s. 84.

⁴⁰ W. Piwowarski, Grzechy społeczne i struktury grzechu w nauczaniu Jana Pawła II, SW XXXVII (2000), s.

⁴¹ Tamże.

existierenden Prinzipien, die in allen Verfassungsformen Pflicht sind, und besonders in einer Demokratie. Die Akzeptanz einer angeborenen Menschenwürde führt in den politischen Aktivitäten zur Anerkennung folgender Grundsätze: der Freiheit, des gemeinsamen Gutes und der Hilfsbereitschaft. Jeder dieser Grundsätze besitzt eine spezifische Übertragung im Milieu einer demokratischen Verfassung. Dank ihrer Anwendung wird der Mensch Mittelpunkt aller Einrichtungen und aller politischen Aktivitäten.

Übersetzung: Gerard Cygan

INŻYNIERIA GENETYCZNA — BŁOGOSŁAWIENSTWO CZY PRZEKLEŃSTWO?

Treść: — I. Drogi argumentacji moralno-teologicznej. — II. Pytanie o metody jako takie. — III. Pytanie o cel. — IV. Pytanie o skutki. — V. Wnioski końcowe. — Zusammenfassung.

Kładę przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierajcie więc życie, abyście żyli wy i wasze potomstwo (Pwt 30,19). Słowa te, które dotyczą niejako podstawowej opcji etycznej człowieka i apelują do jego wolności, podkreślając jednocześnie jej konsekwencje, zdają się w znamienny sposób korespondować z odczuciami wielu ludzi wobec rozwoju inżynierii genetycznej. Jedyne postępy techniczne w dziedzinie informatyki zdaje się dorównywać dynamice, jaką charakteryzują się badania genetyczne. W ciągu kilku dziesięcioleci dziedzina ta przestała być obiektem badań tylko nielicznych pasjonatów, a stała się ważnym faktorem gospodarczym. Może się ona z jednej strony poszczycić osiągnięciami, które zrewolucjonizowały wiele metod diagnostycznych i terapeutycznych oraz dostarczyły ogromnej wiedzy o podstawach życia. Z drugiej jednak strony towarzyszy jej niemała doza sceptycyzmu czy nawet wrogości, która ma swoje źródło w niespotykanych dotąd możliwościach rozporządzania mechanizmami życia. Jedno jest pewne: Choć mogłoby się zdawać, iż chodzi jedynie o kwantytatywne polepszenie techniki ingerencji w naturę, inżynieria genetyczna stanowi *jakościowe novum*. Pozwala ona na ingerencję w naturę na poziomie podstawowych praw i mechanizmów rządzących życiem na ziemi.

Wiele zastrzeżeń sprowadza się w końcu do jednego podstawowego pytania: Czy człowiekowi *wolno* czynić wszystko, co, technicznie rzecz biorąc, uczynić *może*? Wielu pyta o granice etyczne badań genetycznych i nie da się tych pytań sprowadzić do rangi sentymentalnych i wiecznie niedzisiejszych utyskiwań czy też do rangi pozbawionej dynamiki „etyki defensywnej”. Stawianie takich pytań może okazać się kłopotliwe, szczególnie tam, gdzie badania genetyczne zaczynają stanowić ważną gałąź gospodarki i gdzie pojawia się nacisk ze strony osób i instytucji, zainteresowanych nieograniczonym dostępem do wyników badań genetycznych. Pomiedzy podejściem czysto utylitarnym, które nie dba o wymiar etyczny, a pyta jedynie o efektywność i zysk, a podejściem demagogicznym, które pragnęłoby zatrzymać bieg historii i uznać wszelkiego rodzaju badania genetyczne, bez żadnej różnicy, za niedopuszczalne, etyka chrześcijańska stara się o ich

wyważoną ocenę. Artykuł niniejszy nie ma za zadanie omawiania wyczerpująco poszczególnych dziedzin inżynierii genetycznej. Pragnie jedynie, krocząc przyjętymi w teologii moralnej drogami argumentacji etyczno-moralnej, dokonać ogólnej oceny etycznej, przy czym niektóre aspekty konkretnych zabiegów inżynierii genetycznej będą musiały, rzecz jasna, być wzięte pod uwagę. Chociaż termin „inżynieria genetyczna” oznacza, ściśle rzecz biorąc, *praktyczne* zastosowanie uzyskanych wcześniej w wyniku badań *podstawowych* informacji na temat mechanizmów rządzących życiem, to jednak w artykule niniejszym termin ten użyty jest w znaczeniu szerszym i określa całość badań, zarówno teoretycznych jak i eksperymentalnych nad mechanizmami dziedziczenia.

I. DROGI ARGUMENTACJI MORALNO-TEOLOGICZNEJ

Współczesna dyskusja teologiczno-moralna zdominowana jest przez dwa sposoby uzasadniania sądów etycznych, które czasem stoją wobec siebie w ostrej opozycji. Pierwszy z nich, *deontologiczny*, podkreśla etyczną wartość czynu samego w sobie (gr. *deon* — obowiązek). Moralna wartość czynu ludzkiego jest związana z kwalifikacją samego działania, niezależnie od jego celu czy skutku. Innymi słowy istnieją czyny, które są złe same w sobie (łac. *intrinsece malum*¹), nawet wtedy, gdy podejmowane są w celu osiągnięcia zbawiennych skutków. Ten rodzaj argumentacji moralno-teologicznej wyraża jedna z podstawowych zasad etyki katolickiej: *Dobry cel nie uświęca złych środków*.

Innym sposobem uzasadniania sądów etycznych jest droga teleologiczna (gr. *telos* — cel). Formuluje ona ocenę etyczną czynu ludzkiego z analizy skutków, jakie ten czyn za sobą pociąga, jak również celów, jakie czynowi temu przyświecają. Jakość moralna czynów może, zatem ulec zmianie, jeżeli poprzez nie pragnie osiągnąć się błogosławione i etycznie dobre skutki.

Obie te drogi argumentacji moralno-teologicznej są czasami postrzegane jako przeciwieństwa nie do pogodzenia. Teleolodzy zarzucają deontologom, iż ich etyka jest swego rodzaju realizowaniem norm moralnych „po trupach”: Niezależnie od skutków, czasami fatalnych, normy moralne muszą być przestrzegane². Z kolei deontolodzy dowodzą, iż człowiek nie jest w stanie oszacować nawet bezpośrednich skutków swojego działania, nie mówiąc już o dalszych konsekwencjach. Poza tym czasami właśnie dalekosiężne skutki czynów okazują się być katastrofalne, chociaż czyny te przyniosły krótkotrwałe dobro³.

Nie jest zadaniem niniejszego opracowania przeprowadzanie analizy obydwu wyżej zasygnalizowanych dróg argumentacji moralno-teologicznej. Jednostronność

¹ Zagadnienie to porusza Jan Paweł II w Encyklice *Veritatis splendor* nr 79–83.

² Przykładem może tu być dzieło jednego z czołowych niemieckich przedstawicieli „etyki autonomicznej”, opowiadającej się właśnie za konsekwentną teleologią, Bruno Schülera, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie*, Düsseldorf² 1980, s. 282–305.

³ Zarzuty takie wobec etyki teleologicznej formuluje R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, München³ 1986, s. 63–72. Etyka katolicka akceptuje wprawdzie teleologię, ale odrzuca teleologizm, jako pogląd wykluczający obiektywny charakter moralności, tzn. wartość moralną czynów samych w sobie, niezależnie od celów, skutków i okoliczności ich popełnienia.

i wyłączność, jaką każdej z tych dróg przypisują ich zagorzali zwolennicy, zdaje się wykrzywiać perspektywę. Niniejsze opracowanie odwołuje się do obu sposobów argumentowania. Wydaje się, iż właśnie ocena etyczna inżynierii genetycznej powinna wziąć pod uwagę z jednej strony metody jako takie, nie może jednak abstrahować również od przyświecających im celów oraz zamierzonych, jak i faktycznych skutków.

II. PYTANIE O METODY JAKO TAKIE

Biorąc pod uwagę wzniosłe cele, jakimi kieruje się inżynieria genetyczna, można by na pierwszy rzut oka „uświęcić” również wszelkie środki, jakie do osiągnięcia tych celów prowadzą. Taka argumentacja jest jednak wysoce problematyczna. Ocena etyczna środków, czyli samych metod inżynierii genetycznej, jest niezbędna. Sam fakt, iż człowiekowi potrzebne są nowe dane do głębszego zrozumienia mechanizmów życia czy też nawet do produkcji potrzebnych substancji leczniczych, nie oznacza automatycznie, iż może on za wszelką cenę dążyć do osiągnięcia tego celu.

Tak jak w przypadku innych eksperymentów biomedycznych, istnieje jakościowa różnica między eksperymentami genetycznymi na zwierzętach a takimi eksperymentami na ludziach. Te ostatnie podlegają o wiele surowszym kryteriom etycznym⁴. Ale również zwierzęta, przy całkowitym zachowaniu jakościowej różnicy między nimi a człowiekiem, nie mogą być traktowane po prostu jako „surowiec” czy „materiał biologiczny”. Etyczna dopuszczalność manipulacji genetycznej na zwierzętach wiąże się z zobowiązaniem do minimalizowania bólu i cierpień zwierząt, jak też do zachowania stopnia proporcjonalności między koniecznością uzyskania odpowiednich danych, a ryzykiem niezbędnych do osiągnięcia tego celu eksperymentów⁵.

Podczas gdy metody manipulacji genetycznej, związane z eksperymentami na roślinach i zwierzętach, nie budzą tylu etycznych zastrzeżeń, metody humanogenetyczne są źródłem szeregu głęboko sięgających kontrowersji. Ocena moralno-etyczna badań humanogenetycznych musi wziąć pod uwagę szeroki kontekst nie tylko biologiczny, lecz przede wszystkim antropologiczny. Jeżeli zredukuje się człowieka, jego poczucie osobistej identyczności, jego emocje, pamięć i ambicje

⁴ Trzeba jednak przyznać, iż postęp w badaniach genetycznych zrewidował początkowy optymizm oficjalnych wypowiedzi Kościoła. Podczas gdy na początku rozwoju genetyki papież Pius XII, podkreślając konieczność uszanowania godności człowieka w eksperymentach humanogenetycznych, stwierdził jednocześnie, iż genetykom dać należy całkowicie wolną rękę, jeżeli chodzi o uszlachetnianie ras i gatunków zwierząt i roślin (przemówienie do genetyków z 7 września 1953), dziś również w tej dziedzinie podkreśla się etyczne granice eksperymentów genetycznych. Zob. J. Reiter, *Ethische Aspekte der Genforschung und Gentechnologie*, w: J. Reiter, U. Theile, *Genetik und Moral. Beiträge zu einer Ethik des Ungeborenen*, Mainz 1985, s. 153–154.

⁵ Zob. J. Reiter, *Ein bedingtes Ja ist geboten*, *Herder Korrespondenz* 47 (1993), s. 304. Formułując (w innym kontekście) na podstawie prawa naturalnego stosunek człowieka do przyrody T. Ślipko stwierdza, iż „etyka chrześcijańska jest etyką szacunku człowieka dla życia i przyrody”. Zob. T e n z e, *Prawo naturalne jako podstawa szacunku człowieka dla życia i przyrody*, *Ethos* 25/26 (1996), s. 101.

jedynie do biochemicznych reakcji komórek nerwowych⁶ czy do efektu odpowiednich konfiguracji genetycznych, wtedy nie można mówić o etyce. Przekształca się ona w swego rodzaju „technologię zachowania”, w której kategorii dobra i zła zastąpione zostają kategoriami efektywności i opłacalności. Zanim zatem postawi się pytanie o cel oraz o skutki manipulacji genetycznych, trzeba poddać etycznej ocenie same środki, jakie do tych celów prowadzą, czyli zapytać o moralną dopuszczalność metod inżynierii humanogenetycznej. W przypadku człowieka mamy bowiem do czynienia ze specyficznym „przedmiotem” manipulacji, który jest jednocześnie „podmiotem”, posiadającym niezbywalną godność ludzką. Właśnie ta godność sprawia, iż „przedmiot” badań, jakim jest człowiek, nie może być nigdy użyty jedynie jako środek do osiągnięcia nawet bardzo wzniosłych celów⁷. Zasada ta staje się szczególnie istotna, gdy weźmie się pod uwagę np. badania genetyczne na ludzkich embrionach. Badania te są związane z technikami sztucznego zapłodnienia *in vitro*, klonowaniem⁸ oraz niektórymi formami *transplantacji* tkanek embrionalnych. Zasada respektowania godności ludzkiej wiąże się z poczuciem niepowtarzalności każdej istoty ludzkiej. Właśnie postęp genetyki umożliwił stwierdzenie, iż każdy człowiek jest genetycznie jednorazowy. Prawdopodobieństwo, iż dzieci tych samych rodziców, lub w ogóle dwoje ludzi w historii ludzkości, będą miały ten sam genom jest praktycznie równe zeru⁹. Wyjątek stanowią bliźnięta jednojajowe, które są swego rodzaju „biologicznymi klonami”. Ale nawet w tym przypadku nie można przecież mówić o identyczności osób, ich rozwoju oraz ich losu. Można by nawet sformułować, biologicznie rzecz biorąc, prawo każdego człowieka do „bycia efektem przypadku”, a nie bardziej czy mniej udanym produktem laboratoryjnym, a więc efektem życzeń i wyobrażeń rodziców czy lekarzy. Takie spłylenie wizji człowieka, redukujące go do obiektu czyichś życzeń miałoby miejsce w *przypadku hodowli zoptymizowanych ludzi*, bazującej na zapłodnieniu *in vitro*. W przypadku *klonowania* przyczyną przyjścia na świat pojedynczej osoby ludzkiej stałby się jedynie fakt, iż pewne cechy żyjącego już wcześniej człowieka uznane by zostały za pożądane. W obu przypadkach nienaruszalna wartość ludzkiej indywidualności i niepowtarzalności oddana by została do dyspozycji technice medycznej¹⁰.

⁶ Taki pogląd miał wyrazić Francis Crick, który za odkrycie struktury DNA otrzymał w 1962 r. nagrodę Nobla. Zob. J.L. S w e r d l o w, Quiet Miracles of the Brain, *National Geographic* 187 (1995), nr. 6, s. 18.

⁷ Jedną z form imperatywu kategorycznego I. Kanta brzmi: Postępuj tak, abyś całą ludzkość, zarówno w twojej osobie, jak i w osobie każdego innego człowieka, traktował zawsze jako cel, a nigdy jedynie jako środek. Zob. I. K a n t, Kritik der praktischen Vernunft, Stuttgart 1992, s. 141, 209. Konsekwencje dla bioetyki, wynikające z chrześcijańskiego spojrzenia na człowieka uwypukla R. L ö w, Anthropologische Grundlagen einer christlichen Bioethik, w: T e n z e, Bioethik. Philosophisch-theologische Beiträge zu einem brisanten Thema, Köln 1990, s. 20–27.

⁸ Odnośnie do etycznych problemów związanych z klonowaniem zob. J. de D. V i a l C o r r e a, Cloning: between science and ethics, w: J. de D. V i a l C o r r e a, E. S g r e c c i a, Human genome, human person and the society of the future, Città del Vaticano 1999, s. 318–339.

⁹ P. S c h o t s m a n s, Schöne neue Welt — zum Greifen nahe? Die Herausforderung der Ethik durch die Genetik, *Concilium* 25: 1990, z. 3, s. 248 n.

¹⁰ Zob. sformułowane przez J. R e i t e r a „Dziesięć Przykazań technika genetycznego” (Ethische Aspekte der Genforschung und Gentechnologie, jw., s. 159–161).

Wszelkie badania genetyczne, zarówno podstawowe, jak i związane z praktycznym zastosowaniem, które naruszają ludzką godność i wiążą się z traktowaniem ludzkich istot jako „materiał biologiczny”, muszą być, niezależnie od ważności celów, jakie im przyświecają czy też oczekiwanych pozytywnych skutków, uznane za etycznie niedopuszczalne.

III. PYTANIE O CEL

Badaniom genetycznym przyświecają zazwyczaj bardzo wzniosłe cele. Ograniczając się do humanogenetyki, należy zauważyć, iż owoce jej badań wykorzystuje przede wszystkim medycyna. Poznanie mechanizmów, rządzących życiem na poziomie molekularno-genetycznym, jest nie tylko źródłem fascynacji, dostępnej dla małej garstki uczonych, ale umożliwia także znaczny postęp w dziedzinie diagnozowania i terapii licznych anomalii i chorób. Medycyna, która kiedyś, z braku wiedzy, musiała ograniczać się do leczenia symptomów choroby, a w miarę rozwoju mogła coraz bardziej leczyć ich przyczyny, może w wyniku badań genetycznych uzyskać możliwość wyeliminowania niektórych chorób przez terapię genetyczną, czyli przez manipulację genami, odpowiedzialnymi za wystąpienie jakiejś choroby. Jeżeli manipulacje genetyczne stawiają sobie wyłącznie diagnostyczne lub terapeutyczne cele (przy czym często wchodzi w grę również uzyskanie nowych informacji, czyli postęp nauki, co wcale nie deprecjonuje zabiegu), nie ma zazwyczaj wobec takich modyfikacji zastrzeżeń etycznych. Jednak ten generalny sąd może i musi być zmodyfikowany, gdy przyjrzymy się bliżej niektórym metodom inżynierii genetycznej.

Wśród wielu technik diagnostycznych wielkimi możliwościami dysponuje *diagnostyka prenatalna*. Polega ona na badaniach genetycznych zarodka (czy też płodu) ludzkiego, po jego zagnieżdzeniu się w ścianie macicy. Ponieważ wiele anomalii i chorób ma podłoże genetyczne, poprzez analizę informacji genetycznej zarodka można ze stosunkowo dużą dokładnością określić prawdopodobieństwo upośledzenia rozwijającej się istoty ludzkiej. Abstrahując od etycznych zastrzeżeń, dotyczących ryzyka uszkodzenia płodu w trakcie przeprowadzenia badań genetycznych metodami inwazyjnymi¹¹, właśnie pytanie o cel tego zabiegu odgrywa decydującą rolę w jego ocenie etycznej. Jeżeli bowiem zabieg dokonywany jest z zamiarem odebrania życia dziecku, w razie, gdyby diagnoza prenatalna wykazała jego upośledzenie, staje się on głęboko niemoralny. Jeżeli zaś celem badań prenatalnych (zakładając, iż wybrana metoda nie narusza integralności cielesnej dziecka) jest umożliwienie adekwatnego leczenia rozpoznanych schorzeń czy też przygotowanie rodziców na przyjęcie dziecka upośledzonego, wtedy nie budzą one etycznych zastrzeżeń.

Pytanie o cel zabiegu wpływa również na etyczną ocenę *diagnostyki preimplantacyjnej*, która w odróżnieniu od diagnostyki prenatalnej nie zajmuje się emb-

¹¹ Metody inwazyjne łączą się z naruszeniem worka owodniowego, podczas gdy metody nieinwazyjne nie przedstawiają prawie żadnego ryzyka dla płodu i dla matki. Problematykę etyczną diagnostyki prenatalnej omawia szeroko R. B r o l, *Pränatale Diagnostik als ethische Herausforderung unserer Gesellschaft*, St. Ottilien 1998. Zob. też: R. O t o w i c z, *Etyka życia*, Kraków 1998, s. 223–246.

rionami już zagnieżdżonymi w macicy, lecz dotyczy badań embrionów, uzyskanych w wyniku zapłodnienia *in vitro*, tzn. poza organizmem matki („w próbówce”). Ponieważ w wyniku sztucznego zapłodnienia „wyprodukowanych” zostaje wiele embrionów, bada się ich żywotność, a także skład chromosomowy, aby następnie wprowadzić do dróg rodnych matki embriony najzdrowsze lub też wyselekcjonowane na podstawie innych kryteriów, takich jak np. płeć¹². Abstrahując od zasadniczych zastrzeżeń etycznych wobec zapłodnienia *in vitro*¹³, niedopuszczalne etycznie jest klasyfikowanie istot ludzkich na godne czy niegodne życia na podstawie ich stanu zdrowia, żywotności, czy też płci. Taka diagnoza nie ma nic wspólnego z terapią, a ma jedynie cel eugeniczny¹⁴.

Problematyka eugeniczna zajmuje w etycznej dyskusji wokół eksperymentów genetycznych bardzo pokaźne miejsce. Eugenika¹⁵ (gr. *eu* — dobry, *genos* — rodzaj) zajmuje się badaniem warunków, które są najkorzystniejsze dla ludzkiej reprodukcji i które mogłyby polepszyć kondycję populacji ludzkiej. Jednocześnie trzeba dostrzec silny element ideologiczny, który związany jest z deklarowaną troską o genetyczną „jakość” przyszłych generacji¹⁶. Nie sposób nie wspomnieć tutaj proklamowanej przez A. Hitlera w 1933 r., a więc jeszcze przed odkryciem genetycznych mechanizmów życia, ustawy o zapobieganiu dziedzicznie choremu potomstwu. Konsekwencje tego prawa, opartego na ideologii czystości rasy, do dzisiaj napełniają grozą¹⁷.

Chociaż eugenika ma swoje antyczne korzenie i wielu myślicieli, takich jak Platon¹⁸ czy Campanella¹⁹ opowiadało się za pewną formą działań eugenicznych, postulując w swoich wizjach idealnego państwa, aby jedynie najlepsi i najzdrowsi przedstawiciele społeczeństwa mogli posiadać potomstwo, to jednak fakt ten nie jest w stanie nadać mentalności eugenicznej nimbu etycznej poprawności. To

¹² Zob. C. B r e u e r, *Person von Anfang an? Der Mensch aus der Retorte und die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1995, s. 187 n.

¹³ Zastrzeżenia te zostały sformułowane w oficjalnych dokumentach kościelnych, takich jak Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania „Donum vitae”, w: *W trosce o życie*. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej, pod red. K. S z c z y g i e ł, Tarnów 1998, s. 371–380.

¹⁴ Zob. A. E s e r, *Humangenetik: rechtliche und sozialpolitische Aspekte*, w: J. R e i t e r, U. T h e i l e, jw., s. 138 n.

¹⁵ Termin ten został po raz pierwszy użyty przez Francis Galtona. Zob. P. S c h o t s m a n s, *Schöne neue Welt*, jw., s. 252. Poglądy Galtona referuje również R. C o l o m b o, *The human genome project: the aim and limits of research*, w: J. de D. V i a l C o r r e a, E. S c r e c c i a, *Human genome*, jw., s. 41.

¹⁶ P. S c h o t s m a n s, jw., s. 252.

¹⁷ Zob. G. V i r t, *Genetik und Gentechnik*, jw., s. 255. Virt wspomina również ideologie socjobiologiczne, jako szczególnie podatne na nadużycie zdobyczy genetyki.

¹⁸ To właśnie państwo, jak proponuje Platon w swojej „Politei” miało na podstawie filozoficznych pryncypiów decydować, kto i z kim może zawrzeć małżeństwo. Elementem tej eugenicznej polityki miało być również uśmiercanie słabych noworodków, co stało się w świecie starożytnym (np. w Sparcie) faktycznie powszechną praktyką. Zob. P l a t o, *Nomoi* 6,23 (Gesetze, tłum. niem. O. A p e l t, tom 1, Leipzig 1945, s. 220 f.).

¹⁹ W swoim „Państwie Słońca” (*Civitas Solis*) Campanella postuluje surową reglamentację życia seksualnego, ograniczając prawo do płodzenia potomstwa jedynie do najzdrowszych i najbardziej odpowiednich jednostek. Zob. T. C a m p a n e l l a, *Sonnenstaat*, tłum. niem. K.J. H e i n i s c h, w: *Der utopische Staat*, wyd. K.J. H e i n i s c h (Reinbek b. Hamburg 1996), s. 130 n.

właśnie taka mentalność instrumentalizuje człowieka i czyni zeń jedynie nieistotną jednostkę w „kopcu mrówek”, która może być użyta do osiągnięcia wzniosłych celów.

Jednocześnie pojawia się pytanie, kto powinien ustalać taki optymalny dla człowieka genom? Które właściwości ludzkiego ciała i cechy jego charakteru mogą uchodzić za niepożądane czy wręcz patologiczne? Pytania takie wskazują na bardzo istotną cechę inżynierii genetycznej. Jak w żadnej innej dziedzinie nauki wiedza o człowieku staje się w przypadku genetyki bardzo szybko władzą *nad człowiekiem*.

Oprócz możliwości diagnozy genetycznej istnieje również szereg możliwości genetycznej terapii. Jedną z nich jest *terapia somatyczna*, której skutki ograniczają się do leczonej jednostki, tzn. nie zostaną przekazane potomstwu. Polega ona na wymianie lub neutralizacji zdefektowanego genu w już rozwiniętych komórkach danej jednostki. Gdyby rozwój inżynierii genetycznej umożliwił upowszechnienie takich zabiegów terapeutycznych, podlegałyby one, z etycznego punktu widzenia, takim samym kryteriom oceny, co transplantacja organów. Jeżeli taka terapia byłaby podjęta za zgodą osoby leczonej, po rozważeniu stopnia ryzyka i możliwości powodzenia zabiegu²⁰, nie ma wobec niej etycznych zastrzeżeń²¹.

Zupełnie inny wymiar ma *terapia genowa linii zarodkowej*. Różni się ona zasadniczo od terapii somatycznej, ponieważ manipulacji genetycznej poddane zostają zarodki w początkowej fazie rozwoju (w stadium tzw. totipotencji). W efekcie tego zabiegu wszystkie komórki rozwijającego się organizmu będą nosiły zmodyfikowaną informację genetyczną, która również zostanie przekazana potomstwu genetycznie zmienionej jednostki²². Taka forma manipulacji genetycznej przekracza w znaczny sposób cel terapeutyczny i staje się eugeniką. Narusza ona również godność człowieka i dlatego jest z etycznego punktu widzenia niedopuszczalna²³.

Jako bezdroża inżynierii genetycznej uznać należy manipulacje genetyczne, mające na celu wyprodukowanie broni biologicznej w formie np. szczególnie złośliwych bakterii czy wirusów. Chociaż inne militarne zastosowania inżynierii genetycznej, np. hodowla genetycznie zmodyfikowanych ludzi o cechach charakteru korzystnych do prowadzenia szczególnie brutalnych działań wojennych czy też o niskim wzroście, przydatnym do obsługi małych i zwrotnych maszyn bojowych²⁴,

²⁰ Chodzi tu o tzw. zasadę proporcjonalności środków i metod. Szeroki kontekst tej zasady prezentuje J. Wróbel, Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych, Kraków 1999, s. 399–415.

²¹ O możliwościach genowej terapii chorób nowotworowych oraz schorzeń systemu nerwowego zob. W.M. O'Connor Moore, Gene therapy: clinical aspects, w: J. de Dios Vial Correa, E. Sgreccia, jw., s. 248–250. Odnośnie do aspektów etycznych terapii genetycznej zob. H. Watt, Human gene therapy: ethical aspects, w: J. de Dios Vial Correa, E. Sgreccia, jw., s. 255–269.

²² Zob. E. Agius, Keimbahntherapie. Unsere Verantwortung für künftige Generationen, *Concilium* 25: 1990, z. 3, s. 260.

²³ Zob. A. Eser, Humangenetik: rechtliche und sozialpolitische Aspekte, jw., s. 140–142. Krótki przegląd etycznych aspektów ingerencji humanogenetycznych zawiera opracowanie A. Chyrowicz, Dylematy ucznia czarnoksiężnika. Argumenty „za” i „przeciw” ingerencji w genotyp ludzki, *Znak* 48: 1996, nr 12, s. 50–62.

²⁴ Zob. J. Reiter, Ethische Aspekte der Genforschung und Gentechnologie, jw., s. 160.

należą jeszcze do sfery *science fiction*, to jednak nie wolno możliwości takich nadużyć bagatelizować.

Nie tylko jako kiepski żart, lecz również jako zapowiedź przyszłych dylematów etycznych, związanych z inżynierią genetyczną, trzeba uznać ogłoszony w październiku 1999 r. przez amerykańskiego fotografa i producenta filmów instruktażowych do ćwiczeń gimnastycznych, Rona Harrisa, pomysł zorganizowania aukcji „pięknych genów”. Komórki jajowe, pochodzące od czołowych modelek miały być *via Internet* oferowane bezpłodnym amerykańskim parom, pragnącym „upiększyć” kod genetyczny swego potomstwa. Za cenę początkową od 10 000 do 50 000 dolarów można było zakupić komórki jajowe, które dzięki technice zapłodnienia *in vitro* oraz po dokonaniu odpowiedniej selekcji, zostałyby wszczęzione bezpłodnym matkom²⁵.

Niedopuszczalne z etycznego punktu widzenia są również próby rozszerzania badań genetycznych, czasami również na drodze uchwalenia powszechnego obowiązku przeprowadzenia tych badań, jedynie z racji ekonomicznych, tzn. po to, aby wykorzystać możliwości „produkcyjne” laboratoriów²⁶.

IV. PYTANIE O SKUTKI

Postęp w dziedzinie inżynierii genetycznej pociąga za sobą poważne skutki. Postęp ten wiąże się z daleko idącą ingerencją w naturę ożywioną. Technika genetyczna niweluje bowiem szczelne bariery, które w naturze zapobiegają zlewaniu się poszczególnych gatunków i rodzajów. Technika ta jest zdolna doprowadzić do stworzenia nowych organizmów. Procesy, które w naturze podlegają prawu przypadku, dzięki inżynierii genetycznej stają się zaplanowanym i celowym działaniem. I wreszcie, czas naturalnej ewolucji zostaje dzięki inżynierii genetycznej radykalnie skrócony, ponieważ niweluje ona mechanizmy obronne i selekcyjne, jakimi dysponuje natura. Polegają one na tym, iż mutacje genetyczne ograniczają się na początku do niewielkiej grupy jednostek, które muszą się sprawdzić w środowisku, aby mogły przetrwać²⁷. Te cechy charakterystyczne inżynierii genetycznej sprawiają, iż nie może ona abstrahować od pytania o skutki jej działań.

Nie da się ukryć, iż optymalizacja roślin i zwierząt mogłaby w znacznym stopniu złagodzić niedobory żywności na ziemi i być może zlikwidować problem głodu. Nie sposób wysuwać zasadniczych zastrzeżeń etycznych wobec takich błogosławionych skutków manipulacji genetycznych. Gdyby udało się wyprodukować wysokowydajne rośliny, odporne dodatkowo na szkodniki oraz takie wpływy środowiska, jak suszę, upał czy chłód, wtedy można by wykorzystać pod uprawę szerokie połacie dotychczas nieurodzajnej ziemi i to właśnie w krajach, które cierpią dotkliwie z powodu chronicznego niedożywienia. Ale i tu człowiek powinien strzec się bezmyślności. Zmodyfikowane organizmy mogą, bowiem

²⁵ Zob. Auktion für „schöne Gene”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* z 26.10.1999, s. 17.

²⁶ E. Schockenhoff, *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß*, Mainz 1993, s. 238.

²⁷ Zob. J. Reiter, *Ein bedingtes Ja ist geboten*, jw., s. 302.

zdominować ekosystemy, nie mając naturalnych wrogów i doprowadzić do swego rodzaju „genetycznej erozji”, czyli drastycznego zmniejszenia różnorodności gatunków. Z zachowaniem jednak zasad odpowiedzialności oraz daleko idącej ostrożności trzeba uznać tego rodzaju badania i techniki genetyczne za etycznie dopuszczalne²⁸.

W świadomości przeciętnego człowieka, żyjącego w naszej szerokości geograficznej, pytanie o skutki eksperymentów biogenetycznych kojarzy się z żywnością transgeniczną oraz jej wpływem na organizm ludzki. Mimo, iż produkty żywnościowe, uzyskane ze zmodyfikowanych genetycznie roślin i zwierząt trafiają na rynek dopiero po wielu testach, nie brak głosów, ostrzegających przed długofalowymi skutkami manipulacji genetycznych. Niektórzy obarczają właśnie zmodyfikowaną genetycznie żywność — a raczej kumulujące się w organizmie ludzkim zmodyfikowane geny — winą za postępujące uodpornianie się bakterii i wirusów chorobotwórczych na antybiotyki. Zmodyfikowane geny miałyby tworzyć połączenia z genami bakterii i prowadzić w ten sposób do mutacji²⁹. Chociaż wielu genetyków uważa te zarzuty za nieuzasadnione, to jednak nie da się pominąć generalnego problemu, związanego z ingerencją w genetyczne podstawy życia, jakim jest problem tzw. „uwolnienia”. Dopóki, bowiem organizmy poddane manipulacji genetycznej są obserwowane w warunkach laboratoryjnych, nie budzą żadnych zastrzeżeń. W momencie wprowadzenia ich do środowiska zachodzą dwie poważne zmiany. Po pierwsze, nie da się przewidzieć ich reakcji w warunkach naturalnych. Mogą one pod wpływem tych warunków np. ulec dalszej mutacji, tym razem już niekorzystnej dla środowiska albo też mogą zdominować środowisko, którego naturalna równowaga zostanie zachwiana. Po drugie, wprowadzenie zmodyfikowanych organizmów do środowiska prowadzi często do ich całkowitego uniezależnienia się od człowieka, co wiąże się z faktem, iż nie da się, w przypadku pojawienia się niepożądanych skutków, operacji tej odwrócić. Przykładem mogą być np. próby wyprodukowania bakterii, zdolnych do rozkładu ropy naftowej na nieszkodliwe dla środowiska składniki. Mogłoby to z jednej strony rozwiązać problem katastrof ekologicznych, związanych z zatonięciem wielkich tankowców. Z drugiej strony mogłoby to jednak doprowadzić do katastrofalnych skutków w przypadku, gdyby tak zmodyfikowane bakterie zaczęły „atakować” naturalne złoża tego surowca.

Pytanie o skutki obejmuje nie tylko realne i nie dające się cofnąć zmiany środowiskowe czy też zmiany genomu populacji ludzkiej. Chodzi również o skutki psychiczne oraz socjalne. Pytanie to stawiane jest szczególnie w kontekście problematyki związanej z ustaleniem ludzkiego kondycji genomu konkretnego człowieka. W przypadku badań genetycznych, mających na celu wykrycie i terapię konkretnego schorzenia, nie ma wobec nich zastrzeżeń etycznych. Pojawiają się one tam, gdzie diagnoza nie wiąże się w sposób zasadniczy z terapią. Jeżeli *screening* noworodków wykaże istnienie anomalii genetycznej, która w przeciągu życia dziecka (a być może dopiero w drugiej jego połowie) doprowadzi do

²⁸ Zob. C. Breuer, Die Gentechnologie — ethische Fragen und praktische Handlungsmodelle, *Forum Katholische Theologie* 11: 1995, z. 3, s. 184–185. Zob. też G. V i r t, Genetik und Gentechnik, w: Neues Lexikon der christlichen Moral, Innsbrück – Wien 1990, k. 247–248.

²⁹ Zob. J. T r o s k a, Moralność życia cielesnego, Poznań 1999, s. 103.

wybuchu jakiejś choroby, wtedy dziecko na długie lata przed wystąpieniem pierwszych objawów uzyskuje „status pacjenta”. Taki „dyktat informacji genetycznej” powoduje nie tylko pozbawienie dziecka normalnego środowiska rozwoju, lecz staje się częścią jego własnej świadomości i wpływa na podejmowanie wielu życiowych decyzji, dotyczących wyboru partnera czy zawodu. Z etycznego punktu widzenia nie wolno nikogo zmuszać do uzyskania wiedzy o swoim nieuchronnym „genetycznym losie”. Problem ten pojawia się ze szczególną intensywnością tam, gdzie na dzień dzisiejszy nie istnieją jeszcze możliwości terapii określonej choroby, co dotyczy jak na razie ogromnej większości chorób o podłożu genetycznym. Dlatego też nie brakuje głosów, postulujących ograniczenie badań genetycznych do poszukiwania u pacjentów jedynie tych chorób, które mogą być leczone³⁰.

Problematyka etyczna diagnostyki genetycznej wiąże się ściśle z zainicjowanym w ubiegłym dziesięcioleciu projektem badań nad ludzkim genomem, znanym pod nazwą Human Genome Project (HGP). Jest to międzynarodowo skoordynowana inicjatywa, stawiająca sobie za cel sporządzenie dokładnej „mapy” wszystkich ludzkich chromosomów, ich zidentyfikowania oraz określenia kolejności każdego z 3 miliardów nukleotydów, z których składa się ludzki genom. Początki tej inicjatywy sięgają roku 1984, jednak oficjalnie została ona powołana do życia w USA w roku 1990. Przewidziane początkowo na 15 lat skoordynowane wysiłki czołowych naukowców świata zostały uwieńczone sukcesem już w połowie 2000 roku, kiedy to prezydent USA B. Clinton wraz z F. Collinsem, koordynatorem Human Genome Project oraz C. Venterem, szefem dotychczas konkurującej z HGP prywatnej firmy Celera Genomics, ogłosili zakończenie pierwszego etapu prac nad sekwencjonowaniem ludzkiego genomu, uwieńczonego sporządzeniem najważniejszej mapy, jaką stworzyła ręka ludzka: prawie kompletnej mapy ludzkiego genomu. Osiągnięcie to oznacza początek nowego etapu rozwoju w wielu dziedzinach nauki, przede wszystkim w medycynie, ale także w innych zarówno empirycznych jak i filozoficznych naukach, zajmujących się człowiekiem. Badania nad ludzkim genomem powinny nie tylko w znacznym stopniu rozszerzyć możliwości diagnostyczne i terapeutyczne, ale dostarczyć zupełnie nowych wiadomości na temat ewolucyjnej przeszłości człowieka i jego biologicznego pochodzenia. Nie sposób jednak nie zauważyć również głosów, ostrzegających przed wynikającym z tych badań determinizmem, redukującym człowieka jedynie do produktu jego własnych genów, jak i przed dyskryminacją i stygmatyzacją osób o odmiennym od normy genotypie³¹.

Gromadzenie danych genetycznych pojedynczych ludzi w komputerowych bankach informacji musi być ściśle limitowane i podlegać ustawowej ochronie danych osobowych, gdyż może łatwo doprowadzić do ich nadużycia np. przez pracodawców lub właścicieli agencji ubezpieczeniowych. Nierówne szanse na zatrudnienie z powodu „ryzyka genetycznego” czy też odmowa z tego samego

³⁰ Zob. J. R ö m e l t, Freiheit, die mehr ist als Willkür. Handbuch der Moraltheologie, t. 2, Regensburg 1997, s. 225 n.

³¹ Zob. R. C o l o m b o, The human genome project, jw., s. 74–79. 130. Cały szereg artykułów, zawartych w tej pracy zbiorowej, a pochodzących z IV Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Akademii „Pro Vita”, które odbyło się w dniach 23–25 lutego 1998 r. dotyczy „Human Genome Project”.

powodu zawarcia ubezpieczenia, bądź też poważne podwyższenie jego stawki, stanowią możliwe socjalne reperkusje snu o „przezroczystym człowieku”³².

Fatalną konsekwencją takiego podejścia do badań genetycznych byłoby też monokausalne traktowanie zjawiska choroby. Początkowy entuzjazm, towarzyszący nadziejom na to, iż odkrycie pojedynczych anomalii genetycznych umożliwi wyeliminowanie wywołanych przez nie chorób, osłabł, gdy badania wykazały, iż wiele chorób wywołanych jest nie przez pojedynczy gen, lecz przez cały szereg genów *oraz* ich wzajemne oddziaływanie. Poza tym istnieją również indywidualne faktory ryzyka, sprawiające, iż to, czy, kiedy i w jakim nasileniu choroba wybuchnie, zależy również od trybu życia, ogólnej kondycji pacjenta i wielu innych czynników. Zarówno chorobę, jak i zdrowie trzeba traktować w sposób całościowy, wobec którego monokausalne, jedynie genetyczne wyjaśnienia są nieadekwatne. Poważnie trzeba brać ostrzeżenia, aby genetyka, skądinąd niezwykle cenna i przydatna dziedzina wiedzy o mechanizmach życia, nie stała się *przybraną w szatę naukowości odmianą antycznej wyroczni*³³.

V. WNIOSKI KOŃCOWE

Podsumowując, podkreślić należy dwa etyczne pryncypia, które odnoszą się do oceny etycznej badań genetycznych. Pierwsze z nich, to absolutna konieczność poszanowania godności człowieka, jego życia i cielesnej integralności, które jako podstawowe dobra wyznaczają granicę słusznej skądinąd wolności badań naukowych³⁴. Drugie pryncypium można by sformułować jako zasadę odpowiedzialności. O ile bowiem dotychczas etyczna odpowiedzialność ograniczała się do wąskiego zakresu teraźniejszości, o tyle właśnie inżynieria genetyczna stawia konieczność podjęcia odpowiedzialności za konsekwencje obecnego działania w przyszłości. H. Jonas, autor książki *Das Prinzip Verantwortung* (Zasada odpowiedzialności), sformułował w stosunku do inżynierii genetycznej swego rodzaju kategoryczny imperatyw odpowiedzialności: *Postępuj tak, aby skutki twojego działania nie okazały się niszczące dla życia na ziemi w przyszłości*³⁵. Konieczność wzięcia odpowiedzialności za skutki manipulacji genetycznych sprawia, iż człowiek musi zacząć myśleć globalnie i brać pod uwagę nie tylko swoje własne dobro, lecz również i dobro wszystkich innych organizmów żywych i całej biosfery. Nie został on, bowiem postawiony w tętniącym bogactwem życia ogrodzie Stwórcy, aby go bezmyślnie wyzyskiwać i niszczyć, lecz aby go uprawiać i chronić (Rdz 2,15).

³² E. Schockenhoff, *Ethik des Lebens*, jw., s. 238, 246.

³³ „Eine wissenschaftlich drapierte Neuauflage der antiken Orakeldeutung” nazywa E. Schockenhoff humanogenetykę, która umożliwia jedynie wgląd w bilogiczną przyszłość jednostki, bez jednoczesnego zagwarantowania skutecznej prewencji i terapii (*Ethik des Lebens*, jw., s. 247).

³⁴ Zob. J. Piegasa, *Der Mensch — das moralische Lebewesen*. T. 3, St. Ottilien 1998, s. 182–183.

³⁵ Zob. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt³ 1982, s. 36. Zob. też E. Bischer-berger, *Biologia jako pogląd na życie*, *Znak* 48: 1996, nr 12, s. 13 n.

GENTECHNOLOGIE — SEGEN ODER FLUCH?

ZUSAMMENFASSUNG

Die Fortschritte der heutigen Gentechnologie kann man lediglich mit der rasanten Entwicklung der Computertechnik vergleichen. Bei aller Begeisterung über die neuen Möglichkeiten der Gentechnologie, mehren sich jedoch Stimmen, die nach klaren ethischen Kriterien verlangen und auf den möglichen Mißbrauch hinweisen. Es läßt sich tatsächlich nicht leugnen, daß die wirtschaftlichen i technischen Kriterien allein nicht ausreichen, um die Menschheit vor unübersehbaren Folgen des Fortschritts im Bereich der Genetik und der Gentechnologie zu bewahren.

Der Beitrag will sich nicht mit einzelnen Bereichen der Gentechnologie befassen, wengleich auf die Einzelergebnisse der genetischen Forschung immer wieder zurückgegriffen wird. Es geht hier vielmehr um eine Gesamtschau. Der Verfasser bedient sich dabei der klassischen moraltheologischen Argumentationsfiguren, nämlich einerseits der deontologischen und andererseits der teleologischen. Daraus ergibt sich die Gliederung des Beitrags in drei Teile, nämlich die Frage nach den gentechnologischen Methoden als solchen, nach dem Zweck und nach den Folgen der Gentechnologie.

Bei der ethischen Beurteilung der Methoden verweist der Verfasser auf die unveräußerliche und unantastbare Würde eines jeden Menschen, die, ungeachtet der hohen Ziele und segensreichen Aussichten der Gentechnologie, unbedingt geachtet werden muß. Kein Experiment, mag es auch sehr notwendig sein, darf auf Kosten der Menschenwürde sowie der körperlich-geistigen Integrität des Menschen durchgeführt werden. Da solche gentechnologische Experimente, wie z. B. Klonierung oder Hybridisation, die Menschenwürde und die Einmaligkeit der Person verletzen, sind sie ethisch nicht vertretbar. Aber auch Tiere dürfen nicht bloß als „biologisches Material“ verbraucht werden. Obwohl die ethischen Kriterien in derartigen Experimenten nicht so streng sind, wie im Bereich der Humangenetik, sind sie an die Verpflichtung zur Schmerzminimierung gebunden.

Wenn es um die ethische Relevanz der Ziele der gentechnologischen Experimente geht, läßt sich generell feststellen, daß eine sachgerechte Therapie zu den ethisch vertretbaren Zielen gehört. Die Tatsache, daß nebenbei auch Daten gewonnen werden, welche den Fortschritt der Wissenschaft ermöglichen, tut der ethischen Vertretbarkeit keinen Abbruch. Wo eine Technik nicht zu einem therapeutischen Zweck angewandt wird, sondern eher der reinen Gewinnung von Daten dient, oder gar zu einem eugenischen Zweck angewandt wird (z. B. im Fall der pränatalen Diagnostik wenn die Absicht der Tötung des Kindes besteht, sollte eine Behinderung festgestellt werden), dort wird sie ethisch unverträglich. Einer der Grundsätze der christlichen Ethik lautet: Das Ziel kann die Mittel nicht heiligen.

Eine sehr vielschichtige Frage ist die Frage nach den Folgen der Gentechnologie. Vor allem die weitreichenden Folgen der Eingriffe in die Natur in der Gegenwart werden oft betont. Die Warnung vor der „Herrschaft der Toten über die Lebenden“ (R. Löw) ist nicht aus der Luft gegriffen. Diese Warnung wird vor allem in den Versuchen der Manipulation an der menschlichen Keimbahn relevant. Dort, wo die Gentechnologie den Versuch unternimmt, den Genesisatz „Laßt uns Menschen machen nach unserem Bild“ tätig nachzuspüren, dort wurde eine Lawine mit unübersehbaren Folgen ausgelöst.

Deswegen ist es absolut notwendig, mit H. Jonas an das „Prinzip Verantwortung“ zu erinnern, damit die Gentechnologie tatsächlich ein Segen und niemals ein Fluch für die Menschheit wird.

ZARYS WYBRANYCH ZAGADNIĘĆ SOTERIOLOGII PRAWOSŁAWNEJ

Treść: — I. Źródła powstania prawosławnej doktryny soteriologicznej. — II. Ekonomia Zbawienia. — III. Antropologia soteriologiczna. — IV. Soteriologia tajemnicy wcielenia. — V. Paschalna jedność zbawczej śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. — VI. Pneumatyczny wymiar tajemnicy zbawienia. — VII. Eschatologiczna pełnia rzeczywistości zbawczej. — Zusammenfassung.

I. ŹRÓDŁA POZNANIA PRAWOSŁAWNEJ DOKTRYNY SOTERIOLOGICZNEJ

Jednym z istotnych elementów określających doktrynalną i duchową indywidualność prawosławia jest wypracowana tutaj doktryna soteriologiczna. Widoczne jest to zwłaszcza w porównaniu z chrześcijaństwem tradycji łacińskiej. Dostrzec wówczas można wyraźną odmienność prawosławnego widzenia podstawowych problemów soteriologicznych. Szczególnie wyraźnie widoczne jest dążenie do maksymalnie szerokiego ujmowania zbawczego dzieła Chrystusa. Bierze się ono z pragnienia, aby nie pominąć żadnego z jego aspektów. Nadaje to tej teologicznej refleksji nad zbawieniem charakter uniwersalistyczny, co dla prawosławia ma istotne znaczenie. Spaja bowiem ona doktrynalnie różnorodne i autokefaliczne Kościoły prawosławne. Możliwe, że dzięki temu również na prawosławnym Wschodzie od IV w. nie doszło do powstania kontrowersji soteriologicznych. Na przykład kryzys chrześcijaństwa w XVI w. nie spowodował tutaj wystąpienia analogicznych do reform Lutera czy Kalwina. Nie doszło do pojawienia się wszystkich spornych zagadnień związanych z interpretacją tajemnicy zbawienia (predestynacja, grzech, łaska i uczynki, usprawiedliwienie), które zantagonizowały łacińską część chrześcijaństwa¹. Jest to związane również zarówno z grecką wrażliwością na niewyczerpane bogactwo treści tajemnicy zbawienia, jak i z ogólnym charakterem teologii prawosławnej. Nie posiada ona tak jednoznacznego systemu doktrynalnego zbudowanego w oparciu o zwarty system refleksji, która ma na celu konstruowanie zwartej i powszechnej struktury dogmatycznej o charakterze intelektualnym, jak np. katolicyzm. Zamiast tego tajemnica Zbawienia w prawo-

¹ Jedynym wyjątkiem jest patriarcha Cyryl Lukaris, który poddał się wpływom reformowanego ewangelicyzmu. Odnośnie tego zagadnienia zob. W. Hryniewicz, Cyryl Lukaris, EK III, kol. 707–708.

sławi ujmowana jest na innym poziomie wyznaczonym liturgiczną kontemplacją brakiem potrzeby ujmowania doświadczenia religijnego w symbole słowne i definicje pojęciowe². Dlatego pisząc o tej soteriologii trudno, oprzeć się o jakąś oficjalną soteriologię całego prawosławia. Nie ma bowiem „urzędu nauczycielskiego” analogicznego do istniejącego w katolicyzmie, który sprawowany jest przez papieża w jedność z kolegium biskupim. W tej sytuacji soteriologia prawosławna formowana jest i zawarta w: tradycji siedmiu soborów powszechnych, teologii patrystycznej, literaturze ascetycznej, liturgii, teologii ikony, dziełach współczesnych myślicieli i teologów prawosławnych.

II. EKONOMIA ZBAWIENIA

Punktem wyjścia, określającym w istotny sposób refleksję soteriologiczną prawosławia, jest łączenie zbawienia z doktryną o Bożej Ekonomii. Jest to charakterystyczne pojęcie soteriologii greckich Ojców Kościoła³. W ich ujęciu zbawienie rozpatrywano jako tajemniczy plan ukryty w przedwiecznym Bogu i zrealizowany w Chrystusie — Bogoczłowieku. Zbawienie widziane z tej perspektywy to swoista „prehistoria zbawienia”, ponieważ jest ona rozpatrywana w swym pierwotnym porządku zawartym w wieczności i preegzystencji w Bogu.

Zbawienie jest zatem widziane najpierw od strony samego Boga jako przede wszystkim jego tajemnica, która ujawniła się dopiero w pełni czasów w dziejach człowieka. Zbawienie będące głównie „sprawą” Boga swą istotną treść odnajduje w nim samym. Dlatego jest ono ujmowane jako niezależne od czasu i historii. Kontekst człowieka pozostał tutaj niejako pominięty, natomiast podkreślony jest prymat pozytywnego działania Boga. Ukierunkowuje to w naturalny sposób soteriologię prawosławną na widzenie swego przedmiotu w sposób retrospektywny. Próbuje ona ujrzeć dramat zbawienia w wieczności, w odniesieniu do sfery misterium Boga. A więc jest to soteriologia niejako „skondensowana” w wieczności⁴. Dzięki temu jawi się ona jako przedwieczny porządek i ukryty plan, który ma być zrealizowany w historii rozumianej jako proces jego wypełniania się w czasie — zbawienia.

Idea istnienia ekonomii zbawienia wiąże się ściśle z apofatyczno-mistycznym charakterem teologii prawosławnej. Zgodnie z tym sposobem myślenia, który kładzie akcent na niepoznawalność istoty Boga, tajemnica zbawienia jest również ukryta w Bogu. On i jego zbawcze działanie ma ten sam misteryjny charakter. Dzięki apofatycznej metodzie, która wyraża artykulację idei przedwiecznego planu, zbawienie widziane jest niejako z „góry” niczym tajemnicze działanie, dar⁵.

² J. Klinger, O istocie prawosławia. Wybór pism, Warszawa 1983, s. 171–172.

³ M. Rączkiewicz, Boża ekonomia zbawienia w ujęciu Jana Damasceńskiego, *Vox Patrum* 10: 1990, z. 19, s. 761–769; B. Kosecki, Misterium Zbawienia w teologicznej myśli św. Jana Chryzostoma, *SPelp* 1975, s. 7–36; J. Damasceniński, Wykład wiary prawdziwej, Warszawa 1969, tłum. B. Wojkowski, (księga III, „O wcieleniu”, rozdz. I: Boży plan odkupienia w trosce o nas i o nasze zbawienie), s. 128–130; Wł. Łydko, Ekonomia Zbawienia, EK IV, kol. 796–799.

⁴ J. Gulkowski, Glosa o „stworzeniu z niczego”, *Znak* 36: 1984, nr 2–3, s. 199–201.

⁵ W. Hryniewicz, Teologia prawosławna o przebóstwieniu człowieka, w: Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie, t. I, Lublin 1972, s. 409; P. Evdokimow, Kobieta i zbawienie świata, tłum. E. Wolicka, Poznań 1991, s. 43–44, 47; Tenże, Prawosławie, Warszawa 1964, s. 125.

Szczególnie ujawnia to istnienie zbawczej woli Boga. Jest ona wyrazem niepoznawalnej istoty Boga-Zbawcy. Określa to również przeznaczenie człowieka do zbawienia. Można przypuszczać, iż dlatego nie doszło w prawosławiu do kontrowersji na temat predestynacji. Było to możliwe właśnie dzięki ujęciu zbawienia nie w kategoriach myślenia dyskursywnego, ale w kategoriach apofatycznej ekonomii zbawienia. Zatrzymanie tutaj wszelkich prób racjonalnego wnikanania w tajemnicę wiary tonowało w skuteczny sposób zapędy do ograniczenia działania zbawczego suwerennego Boga. Dlatego ekskluzywizm soteriologiczny na Wschodzie nie rozwinął się tak silnie, jak to miało miejsce w teologii katolickiej czy ewangelickiej. Zbawcza wola Boga widziana w tym świetle ma charakter niezmienności, absolutnie pozytywny, nieskrępowany działaniem człowieka w historii. Los człowieka jest wyznaczony tym odwiecznym planem, a jego historia to ustawiczna walka między pierwotnym przeznaczeniem a odstępstwem od niego. Jest to ścieranie się zbawczej woli Boga i wolności człowieka.

Tak rozumiana historia posiada swój początek i koniec, który jawi się jako spełnienie i ocalenie niepowtarzalności każdego istnienia ludzkiego. Ujmowanie zbawienia w świetle tajemniczego planu Boga sprawia, że posiada ono charakter trynitarny, jawi się jako harmonia zbawczego działania Miłości Bożych Osób: Ojca, Syna, Ducha Świętego. Okazuje się ona źródłem i istotą całej ekonomii zbawienia, wewnętrzne zaś życie Trójcy Świętej wyznacza cały jego porządek, który prowadzi do pełni uczestnictwa człowieka w bycie Boga. Wyraża to idea przebóstwienia człowieka polegająca na włączeniu go w mistyczną naturę trójjedynego Boga, a więc w pełnię życia⁶.

Miłość Boga, w której ma się zrealizować człowiek sprawia, że plan zbawienia można równie dobrze określić mianem ekonomii Miłości. Ona to bowiem wyznacza relacje między Osobami Trójcy i to one mają charakter zbawczy w stosunku do stworzenia. Tutaj można by upatrywać przyczyny dostrzegania przez duchowość prawosławną najpierw mistycznej, pozytywnej strony zbawienia. Z tego doświadczenia rodzi się intuicja, iż to Bóg przedwiecznie ofiarowuje siebie człowiekowi, nie determinuje go do tego grzech człowieka, lecz Miłość Osób Trójcy⁷. Ta świadomość zbawczej roli Miłości „wewnątrz-Bożej” i jej znaczenie dla całego planu zbawienia uwidacznia się szczególnie w przedstawieniu ikony Trójcy Świętej. Jej kanonicznym wzorem jest ikona A. Rublowa, której symbolika wyraża trynitarną istotę odwiecznego planu zbawczego. Przedstawieni tutaj trzej aniołowie, skupieni wokół kielicha z głową baranka w środku, przedstawiają „przedwieczną Boską radę”. Treścią ich dialogu jest ofiara Syna Bożego. Sztuka ikony umożliwiła tutaj syntezę prawdy o przedwiecznej ofierze „baranka zabitego przed założeniem świata” będąca zarazem wyrazem zbawczej Miłości Boga. Umożliwiła to zrównoważenie skrajnych stanowisk predestynacji i pelagianizmu. Tak, więc dochodzimy tutaj do roli, jaką odgrywa grzech w ekonomii zbawienia. Grecy Ojcowie Kościoła, a za nimi prawosławni teologowie, dążą do takiego ukazania ekonomii

⁶ V. Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967, s. 95; J. Klinger, Kilka problemów związanych z nauką o Trójcy św. w prawosławnej teologii XX w., *Życie i Myśl* 25: 1975, nr 4, s. 26; W. Hryniewicz, *Teologia prawosławna o przebóstwieniu człowieka*, jw., s. 410.

⁷ Grzegorz z Nysy, *De hominis opificio*, cz. 22 (PG 44, 204–205), w: H. de Lubac, *Katolicyzm*, tłum. M. Stakowska, Kraków 1988, s. 33.

zbawienia, która obejmowałaby dwie antynomiczne idee: niezmienność zbawczego planu i sprzeciwiający się jej grzech człowieka.

Wobec tego dylematu podkreśla się tutaj obecność „uprzedzającego poznania” Boga⁸. W jego świetle grzech przed samym swym zaistnieniem został pokonany. Przedwieczny plan zawierał „mechanizm” zniszczenia grzechu i wyzwolenia człowieka. Upadek został przewidziany, dlatego *spowodował nie zmianę celu, lecz środków prowadzących do jego celu*⁹. Ów środek to ofiara Krzyża i Osoba Zbawiciela, która wyłania się w samym centrum ekonomii¹⁰. Ofiara zbawcza ma z tego źródła czerpać swą wyzwalającą i przemieniającą moc, a zarazem nieprzekraczalną dla człowieka misteryjność paradoksu „cierpienia” wcielonego Boga. Tajemnica tej zbawczej śmierci jest tak samo zakryta w historii zbawienia jak i w swej ekonomii¹¹. Dzięki temu związkowi prawosławie tak powściągliwie odnosi się do realistycznej interpretacji cierpienia i śmierci Chrystusa. Natomiast jakby mniej powściągliwa jest interpretacja tajemnicy Krzyża w świetle przedwiecznej ekonomii. Syn Boży poddaje się uniznieniu i ograniczeniu w celu przebóstwienia człowieka poprzez zjednoczenie Bóstwa z człowieczeństwem z racji istnienia ekonomii zbawienia. Krzyż jest widziany najpierw w perspektywie realizacji pierwotnego i niezmiennego zamiaru opatrności Boga. Przedwieczna kenoza, nie jest skrępowana grzechem i nie jest to jej punkt wyjścia. Wynika raczej z absolutnej wolności Boga, który podjął ryzyko obdarowania wolnością człowieka. Uwydatnia to pozytywny sposób patrzenia na tajemnicę zbawienia.

To spojrzenie na Krzyż i jego rolę w ekonomii zbawienia znajduje to swój szczególnie dramatyczny wyraz w liturgii Eucharystii. Jest ona pojmowana jako uczestnictwo w prapoczątkach istnienia, jedności czasu i wieczności. Czas liturgiczny, będący wiecznością przeżywaną „już teraz”, umożliwia uczestnictwo w ekonomii zbawienia¹². Sakrament Eucharystii daje możliwość przeżycia całej ekonomii zbawienia. Struktura Eucharystii wyznaczona jest poszczególnymi etapami ekonomii: prehistorią, wcieleniem, paschą, paruzją. I właśnie pierwsza jej część, zwana „proskomidią”, będąca przygotowaniem darów ofiarnych, odtwarza niezwykle realistycznie ekonomię zbawienia na jej etapie przedwieczności. Eucharystia, wprowadza więc jej uczestników w metahistoryczny wymiar zbawienia i dopiero po nim następuje jej realizacja w czasie.

⁸ Jan Damaśceński, Wykład wiary prawdziwej, jw., s. 124–127 (rozważania na ten temat są zawarte w rozdziale 30: Co Bóg ustalił w oparciu o swą wiedzę wyprzedzającą zdarzenia). Por. Grzegorz z Nysy, De hominis opificio, cz. 16, 22 (PG 44, 181–185, 204–205), jw., s. 30–31, 33.

⁹ W. Hryniewicz, Teologia prawosławna o przebóstwieniu człowieka, jw., s. 410.

¹⁰ „Chwała Twojemu planowi zbawienia (ekonomii). Dzięki niej, wszystko wypełniwszy, dałeś nam wieczną sobotę — Twoje najświętsze zmartwychwstanie spośród umarłych (...). Po wypełnieniu planu zbawienia (ekonomii) przez mękę, Król wieków obchodzi sobotę w grobie”; fragment liturgii bizantyjskiej Wielkiej Soboty, w: Ojcowie żywi, t. IV, opr. M. Starowieyski, Kraków 1982, s. 199; Por. Cyryl Aleksandryjski, PG 68, 829, w: Eucharystia pierwszych chrześcijan, opr. M. Starowieyski, Kraków 1987, s. 391–392.

¹¹ „(...) długo więc rozpatrywaną swą radę (plan zbawienia świata) chował w ukryciu i strzegł (...), lecz skoro przez umiłowanego Syna objawił i ukrył to, co już było od początku przygotowane (...). Wszystko wiedział on wspólnie z Synem swoim według swych zamiarów”, — Orygenes, List do Diogoneta, tłum. T. Czuj, w: Pisma Ojców Kościoła R. 18, (1935), s. 17; Teodor z Mopsuestii, Katecheza mistyczna, cz. I, s. 21–25, w: Eucharystia pierwszych chrześcijan, jw., s. 298.

¹² P. Ewdokimow, Prawosławie, jw., s. 314, 316, 319.

III. ANTROPOLOGIA SOTERIOLOGICZNA

W prawosławiu, tak jak w całym chrześcijaństwie, mówi się o podwójnej koncepcji człowieka. Z jednej strony człowiek jest obrazem i podobieństwem Boga, powołanym do uczestnictwa w naturze Boga. Z drugiej strony jest on istotą grzeszną i upadłą, zranioną przez zło. Jest to wynikiem ukształtowania tej religijnej antropologii przez doświadczenie zbawienia. Dlatego tak istotne znaczenie ma zwrócenie uwagi na związek między rozumieniem zbawienia a poglądami na naturę człowieka. Odnaleźć można w tej antropologii religijnej istotne elementy formującej ją soteriologii. Tak rozumiana antropologia szczególnie wyraźnie obecna jest w biblijnej wizji człowieka przed upadkiem, w jego pierwotnej „edeńskiej” tożsamości. Dlatego teologia prawosławna dramat zbawienia dostrzega już w tajemnicy stworzenia świata a szczególnie w momencie zaistnienia na nim człowieka. Jest to początek procesu zbawczego, gdzie zarysowane są dwa jego poziomy interpretacyjne: Miłość Boga i grzeszność człowieka.

Pierwszym soteriologicznym komponentem antropologii prawosławnej jest zawarty w naturze ludzkiej element boski. Dostrzegamy tutaj realizację tego, co ma być zgodne z pierwotną naturą człowieka, ale zarazem i urzeczywistnienie pierwotnego pozytywnego aspektu tajemnicy zbawienia. Wynika on z przekonania, że w naturze ludzkiej zawarty jest pierwiastek wiecznie trwały. Jego realna obecność, przenikająca egzystencję człowieka, sprawia, że dar zbawienia staje się odnowieniem i dopełnieniem natury nie skażonej złem. Wyznaczony jest tutaj idealny model teologicznej antropologii skoncentrowany na ontycznym wyposażeniu człowieka.

Strukturę bytu człowieka „edeńskiego” tworzy jedność ducha i materii. W tej jedności greccy Ojcowie Kościoła widzieli istnienie możliwości powrotu człowieka z potencjalnej sytuacji grzechu¹³. Według ich nauki duchowo-materialna struktura człowieka miała umożliwiać pokutę. Tej możliwości nie mają aniołowie ze względu na wyłącznie duchową naturę. Dlatego grzech nie wycisnął na człowieka potępienia, którego doświadczyły zbuntowane byty subtelne. Jedność ducha i materii sprawia również, że człowiek uczestniczy w stopniowym jednoczeniu kosmosu z Bogiem-Stwórcą. Człowiek tak widziany ze swej natury uczestniczy w tajemnicy stworzenia, która jawi się jako pierwszy akt zbawczy. Jedność ducha i materii jest przejawem naznaczenia natury ludzkiej pierwiastkiem boskim. Oznacza to dla teologów prawosławnych specjalny stan natury ludzkiej określany pojęciem teoforyczności. Jest to wybitnie mistyczna koncepcja natury ludzkiej i zarazem w ogóle bytu jako takiego. Posiadanie w sobie śladów boskości przez naturę ludzką i jej mistyczny charakter ma wynikać z faktu, że świat i człowiek został stworzony, *by uczestniczyć w pełni życia Bożego — takie jest jego powołanie*¹⁴.

Związaną powyższej idei z aktem twórczym jest istotne w swych skutkach. Człowiek w stanie początkowej doskonałości bytu nie dotkniętego dysharmonią i upadkiem jawi się jako uczestnik w bycie Natury Boga. Istnienie człowieka

¹³ Grzegorz z Nysy, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 420; tenże, *De hominis opificio*, cz. 16, 22 (PG 4, 181–155, 204–205), jw., s. 29–32, 32–33.

¹⁴ W. Łosski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka, Warszawa 1989, s. 98–99; W. Hryniewicz, *Bóg naszej nadziei*, Opole 1989, s. 128–147.

w „boskości” okazuje się być czymś naturalnym¹⁵. Nie oznacza to, że przepaść między obu porządkami bytu się zacierza. Granica między Bogiem i człowiekiem jest nieprzekraczalna. Bóg jest transcendentnie apofatyczny wobec kosmosu i człowieka. Jest to podkreślane ze względu na możliwość wystąpienia tutaj panteizmu. Dzięki temu idea uczestnictwa pozwala przybliżyć nieprzekraczalną granicę między Bogiem i człowiekiem, nie naruszając przy tym jej pierwotnej nieprzekraczalności. Jest to możliwe, gdyż uczestnictwo to *charyzmat nieodłączny od ludzkiej natury*¹⁶, dar Boga dla wolności człowieka. Zauważamy tutaj przekonanie o istnieniu pierwotnej inicjatywy Boga, która obdarowuje naturę ludzką zdolnością do zjednoczenia ze sobą a pozostaje przy tym Kimś zupełnie innym. Jest to poczucie istnienia pierwotnej mistycznej jedności różnych ontycznie porządków. Jest to wynikiem przeżywania tej tajemnicy wiary na poziomie świadomości sakramentalnej. Każda liturgia Eucharystii jest rozumiana jako uczestnictwo w bycie jedności Bosko-ludzkiej Chrystusa¹⁷.

Wiara w to, że natura ludzka zawiera pierwiastek Boży, w antropologii prawosławnej pociąga za sobą przekonanie, że łaska jest nieodłączna od natury. Mamy tutaj do czynienia z doświadczeniem kluczowego dla chrześcijaństwa rozróżnienia podwójnej rzeczywistości, w której istnieje człowiek, określane mianem natury stworzonej i nadprzyrodzonej. W prawosławiu rzeczywistości te mają specyficzne ujęcie. Widziane są jako wzajemnie powiązane, umożliwiając bliskość natury i łaski. Oba porządki istnienia pozostają we wzajemnej harmonii i zgodzie¹⁸. Ta koherencja znajduje swoje spełnienie w zdolności natury do przeobóstwienia. Dlatego łaska jako przejaw nadprzyrodzonej, którą można określić mianem: apofatycznej energii niepoznawalnej istoty Boga, jest naturalnym czynnikiem w ontycznej naturze „człowieka przed upadkiem”. Ma ją nosić każdy człowiek jako blask dawnej pierwotnej świętości. Dzięki takim przeświadczeniom możliwe jest twierdzenie, że *łaska jest współnaturalna a nadprzyrodzenie naturalne wobec natury*¹⁹. Zawiera się tutaj przekonanie, że w naturze istnieje potrzeba łaski, konieczność jedności z Bogiem, czyli uczestnictwa w Bogu. Źródłem współnaturalności łaski jest fakt stworzenia człowieka jako bytu otwartego na Boga; dlatego by istnieć; potrzebuje on energii Stwórcy-źródła swego istnienia. Akt stworzenia bowiem był i jest ciągle obecny w stworzeniu jako dar łaski.

Następną szczególnie silnie akcentowaną ideą antropologii teologicznej prawosławia jest przekonanie, że człowiek jest obrazem Boga. Jest to szczególny punkt odniesienia dla definiowania natury bytu człowieka a zarazem najpełniejsze ujęcie

¹⁵ Grzegorz z Nyssy omawiając w traktacie o stworzeniu człowieka stan człowieka przed upadkiem, przypisuje mu: „błogosławieństwo nieśmiertelności”, „czystość”, „sprawiedliwość”, podaje za: J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, tłum. J. Prokopuk, Warszawa 1984, s. 179.

¹⁶ P. Evdokimow, *Prawosławie*, jw., s. 113. Por. Jan Damascyński, *O wierze prawdziwej*, jw., s. 215.

¹⁷ Cyryl Jerozolimski, *Katecheza mistagogiczna nr 4*, tłum. W. Kania, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XI, s. 314–316; Jan Chryzostom, *In Cor. 24*, In., tłum. T. Sinko, w: *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, jw., s. 215; Jan Damascyński, *O wierze prawdziwej*, jw., s. 215–222.

¹⁸ J. Teofiluk, *Prawosławie*, w: *Porównanie wyznań*, Warszawa 1988, s. 109.

¹⁹ P. Evdokimow, *Prawosławie*, jw., s. 115. Dla św. Jana Damascyńskiego „nawrócenie (*metanoia*) jest odejściem od tego, co jest wbrew naturze, i powrotem do tego, co jest z naturą zgodne”. — Tenże, *Wykład wiary prawdziwej*, jw., s. 125.

prawosławnej ontologii. Takie sformułowanie wyrasta z idei apofatyizmu i teoforyczności²⁰. Stało się to możliwe dzięki zasymilowaniu platońskiej ontologicznej wrażliwości Greków z semicką ideą człowieka — Obrazu Boga. W efekcie umożliwiło to odsłonięcie pierwotnego porządku natury ludzkiej w jej nieskażonej harmonii i tożsamości²¹. Innym źródłem, z którego wypływa idea człowieka — ikony Boga jest określenie stanu człowieka w jego pierwotnym przeznaczeniu²². Jest nim rajski stan. Jawi się on jako ukryty w naturze człowieka i wyznaczający jego egzystencję. Dążąc do tego stanu realizuje on swą pierwotną naturę i ekonomię zbawienia. Jest, więc próbą wniknięcia w tajemnicę realizacji procesu zbawienia. W tym świetle jawi się on jako spełnienie i odtworzenie pierwotnego przeznaczenia do bycia obrazem Boga zarówno przed, ale i po upadku.

Pierwiastek Boski — obraz Boga, stanowiący istotę natury ludzkiej, determinuje wybitnie ontologiczne widzenie natury ludzkiej i nauki o zbawieniu. Jest to ontologiczny wzorzec człowieka realizowany poprzez posiadanie w osobowym centrum *obecności Boga w jego obrazie, który jest bliższy człowiekowi niż człowiek samemu sobie*²³. Potwierdza to teoforyczną i teandryczną naturę człowieka. Ontologiczne definiowanie natury człowieka podkreśla apofatyzm niemożności poznania do końca głębi swej natury, przez człowieka. Jest ona naznaczona niepoznawalnością samego Boga i w ten sposób ta sama apofatyczność łączy Boga-stwórcę i człowieka-stworzenie. Można tutaj dostrzec ślady religijności człowieka pierwotnego, który nie odróżniał sfery sakralnej i profanum, tym samym nie werbalizował potrzeby zbawienia w sposób negatywny jako wyzwolenie od zła. Apofatyczność tożsamości człowieka, złączonej z byciem „na obraz Boga”, powoduje brak precyzyjnej odpowiedzi na pytanie: co właściwie stanowi ten obraz. Tradycyjnie większość teologów prawosławnych przyjmuje zgodnie, iż jest to *element konstytutywny i dynamiczny natury ludzkiej*²⁴. Poza tym ogólnym stwierdzeniem istnieje wiele interpretacji. Grecy Ojcowie Kościoła dostrzegali obraz Boga w rozumnej naturze człowieka, a zwłaszcza w darze wolności (Orygenes, Klemens, Bazyli) lub szerzej w duchowej naturze (Grzegorz z Nyssy). Współcześnie zwraca się uwagę na osobowy sposób istnienia bytu ludzkiego. Stąd możliwe jest stwierdzenie, że *jako obraz Boga człowiek jest bytem osobowym umieszczonym naprzeciw Boga osobowego*²⁵. Być „na obraz Boga” oznacza więc „być osobą”. Natomiast niezależnie od przekroju czasowego prawosławni chrześcijanie są zgodni, że obraz Boży w człowieku decyduje o jedności duchowo-materialnej natury człowieka. Nie jest przy tym jakąś określoną i wydzieloną częścią. Raczej

²⁰ Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa na Boże Narodzenie*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1965, s. 421, w: *Ojcowie żywi*, t. III, jw., s. 334; W. Hryniewicz, *Hermeneutyczne znaczenie idei Bogoczołwieczeństwa w świetle antropologii prawosławnej* STV 12: 1970, nr 1, s. 265; W. Hryniewicz, A. Nossol, *Antropologia teologiczna*, w: EK I, kol. 696–697.

²¹ W. Łoski, *Teologia mistyczna*, jw., s. 100, 112–115, 164.

²² P. Evdokimow, *Kobieta i zbawienie świata*, jw., s. 42–43; S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki kościoła prawosławnego*, tłum. H. Paprocki, Białystok 1992, s. 120–121.

²³ W. Hryniewicz, *Prawda o zbawieniu w świetle tradycji wschodniej*, w: *Tenże, Bóg naszej nadziei*, jw., s. 155–156; J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, jw., s. 113–114.

²⁴ W. Hryniewicz, *Współczesna antropologia prawosławna*, w: *Tenże, Bóg naszej nadziei*, jw., s. 157.

²⁵ W. Łoski, *Teologia mistyczna*, jw., s. 109.

obejmuje całą złożoną naturę człowieka we wszystkich jej wymiarach. Stąd człowieka na Wschodzie opisuje się jako byt trychotomiczny, składający się z: ducha, duszy i ciała.

Obraz Boży jako ontologiczny fundament istnienia człowieka nie jest czymś statycznym. Ściśle z nim bowiem jest związane pojęcie podobieństwa. Zgodnie z tym biblijnym rozróżnieniem uczestnictwo człowieka w Bogu, wyrażone w idei obrazu, jest interpretowane jako dar, ale i zarazem zadanie, które znajduje swój wyraz w kategoriach rozróżniania między pojęciami „obrazu” i „podobieństwa”²⁶. Uczestnictwo w Bogu rozumiane jako uzyskanie podobieństwa obrazu Boga ma być osiągnięte przez człowieka. Dokonać tego można wysiłkiem wolnej woli, następuje wówczas uaktywnienie się ludzkiej wolności afirmującej „zadanie” bycia na podobieństwo obrazu, które tworzy się we współdziałaniu z łaską Boga. Oba pojęcia są ze sobą powiązane niczym bieguny tej samej tajemnicy.

Idea człowieka rozumianego jako obraz Boga pociąga za sobą przekonanie że w naturze ludzkiej potencjalnie zawarte jest Bogoczłowieczeństwo jako jedność Boga i człowieka. Ma ona na celu uzdolnienie człowieka do przyjęcia Boga, co jawi się jako istotny element ekonomii zbawienia. Ten cel całego dzieła stworzenia określa idealny wzorzec struktury ludzkiego bytu-ikony Boga, który jest potencjalnie Bosko-ludzki²⁷.

Wszystkie, wymienione dotychczas, charakterystyczne cechy prawosławnej nauki o człowieku, będącej refleksją nad danymi Objawienia Bożego i ich teologiczną wykładnią prowadzi do sformułowania jej idei przewodniej — idei przebóstwienia. Myśl ta staje się swoistym centrum antropologii prawosławnej, w którym zbiegają się wszystkie kierunki refleksji nad człowiekiem, znajdując tutaj swój sens i dopełnienie. Analiza „człowieka przed upadkiem”, gdzie pierwotny cel stworzenia nie został zmaćony grzechem, ma dla prawosławnych teologów tak ogromne znaczenie, ponieważ tutaj uwidacznia się istota przebóstwienia. Jego realizacja przed upadkiem jest początkiem, wzorem, który miał być zrealizowany w pełni czasu. Pierwotna harmonia, mimo że nie była stanem całkowitego przebóstwienia, ukazuje jego istotne rysy. Przede wszystkim ma ono charakter ontyczny. Nastąpiło to w wyniku przeniknięcia natury ludzkiej istotą Boga. W ten sposób realizowała się Boża ekonomia — uczestnictwo człowieka w energiach Stwórcy. W tym stanie bytu człowieka jego natura miała być poddawana przemianie będącej realizacją powołania do *stania się Bogiem przez Łaskę*²⁸. Jasno wyłania się tutaj wspomniany teandryzm jako sama istota przebóstwienia. Teandryczność (Bogoczłowieczeństwo) natury ludzkiej jest potencjalnie zawarte w akcie stwórczym, albowiem człowiek w swej osobowej strukturze obrazu i podobieństwa stworzony został, by być istotą otwartą na Boga. Św. Bazyli np. pierwotny teandryzm stworzenia opierał na przekonaniu, iż *człowiek jest stworzeniem, które otrzymało nakaz stania się Bogiem*²⁹. Ten pierwotny teandryzm wyznaczył istotę

²⁶ Orygenes twierdził, że „człowiek otrzymał przy pierwszym stworzeniu godność obrazu, natomiast doskonałe podobieństwo zostało zachowane mu aż na koniec, a to po to, żeby zdobywał je sobie własnym wysiłkiem”, cyt. za: J. Salij, Człowiek obrazem Boga, *W drodze* 10 (1984), s. 5.

²⁷ W. Hryniewicz, Bogoczłowieczeństwo, EK II, kol. 713–715.

²⁸ W. Łoski, *Teologia mistyczna*, jw., s. 103–104.

²⁹ Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa ku czci św. Bazylego*, PG, 36, 360 A; Por. „prebóstwienie to rzeczywiste uczestnictwo całego człowieka (wraz z ciałem) w całym życiu Boga. Stojąc przed wielką

procesu jego urzeczywistnienia w postaci przebóstwienia. W świetle teandrycznej zasady musiało ono polegać na zjednoczeniu *natury stworzonej z naturą nie-stworzoną*³⁰. Idea przebóstwienia widziana z perspektywy „bezgrzeszności” może wydawać się jedynie pasywnym doznawaniem działania Boga przez człowieka. Udział człowieka w przebóstwieniu swej natury może sprawiać wrażenie „przytłoczenia” determinującą go energią Boga. Takie rozumowanie nie uwzględnia współdziałania (synergizmu) człowieka w przebóstwieniu. Prawosławnym, człowiek „na początku” jawi się jako współpracownik i partner człowieka w przebóstwieniu siebie i kosmosu. Nie jest to sztuczny zabieg służący zrównoważeniu zbyt wyolbrzymionego działania Boga. Synergizm, bowiem swe źródło posiada w: optymistycznym poglądzie na naturę ludzką, idei uczestnictwa, wolności jako części ontycznego wyposażenia człowieka. Kluczowe znaczenie ma tutaj wolność. Jej pierwotna norma umożliwia współdziałanie człowieka w przebóstwieniu. Stworzenie, bowiem człowieka oznaczało, że posiadał on *starodawną godność wolności*³¹, która w antynomiczny sposób łączy łaskę z naturą. Wolność natury człowieka jest istotnym wymiarem jedności a zarazem braku sprzeczności natury i łaski, gdyż stworzona wolność człowieka odpowiada absolutnej Wolności Boga. Jest ona jej obrazem. Ta jedność miała sprawiać, że w stanie pierwotnej doskonałości człowiek był nieśmiertelny i bezgrzeszny. Nie ma tutaj jednak zanegowania niemożności niegrzeszenia. Człowiek w swym normatywnym stanie pozostawał istotą wolną. Od tego zależało trwanie w jedności z Bogiem. Ten stan był urzeczywistniany w ciągłym samookreślaniu i potwierdzaniu swej godności podobieństw, a więc bycia na wzór obrazu Boga.

Obecność świadomości „edeńskiej tożsamości” zaznacza się wyraźnie w soteriologicznej funkcji ikony. Jej kontemplacja jawi się jako doświadczanie zbawienia, jako doświadczanie rajskiej doskonałości, odsłonięcia bliskości świata nadnaturalnego, jako swoista materializacja obdarowania łask. Odsłanianie pierwotnego stanu przebóstwienia człowieka w obliczu ikony to doświadczanie bycia w zgodności z prototypem człowieka zbawionego — wcielonego i zmartwychwstałego Syna Bożego. Obraz Chrystusa jest doświadczaniem Boga, poprzez które ma następować doświadczanie pierwotnego człowieczeństwa. Jest to istotne zadanie malarstwa ikonowego. Pragnie ono odsłonić prawdziwe oblicze człowieka jako istoty zbawionej potencjalnie i uprzednio, które jest zawarte w człowieku „rajskim”. Ta funkcja ikony manifestuje się szczególnie w ikonach Bogurodzicy. Doświadczenia tutaj człowieczeństwa rajskiego jest możliwe dzięki wierze, że Maryja jest jedynym człowiekiem w pełni przebóstwionym. Jako kobieta i matka wcielonego Boga, „umożliwiła” urzeczywistnienie celu dzieła stworzenia — pełni przebóstwienia

antynomią otchłani i krzyża, transcendencji i partycypacji, Niedostępny bez uszczerbku swej istoty pozwala uczestniczyć w swym istnieniu bytowi stworzonemu”. — O. C l e m e n t, Bunt Ducha i tragedia podziału, *Znak* 45: 1993, z. 2, s. 26.

³⁰ Św. Maksym Wyznawca, De ambiguis, PG 91, 1308 B. Bogoczwłowieczeństwo swoje dogmatyczne podstawy posiada w nauce Soboru Chalcedońskiego z 451 r. Chodzi tutaj o soborowe stwierdzenie, że: „(...) jest jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus, doskonały w Bóstwie i człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek (...)”, BF, 6, 8, s. 279.

³¹ Grzegorz Palamas, Triads, cz. 1, 1, s. 9, cyt. za: J. M e y e n d o r f f, Teologia bizantyjska, jw., s. 180.

człowieka. Ikona Maryi jest więc materializacją i prototypem człowieka przebóstwionego — człowieka zbawionego.

Prawosławna hermeneutyka zbawienia, pełna wrażliwości ontycznej, złączona ściśle z poglądami na naturę człowieka, musi rozpatrywać jej drugą część, gdzie pojawia się problem niedoskonałości moralnej. A więc problem, określanym mianem grzechu pierworodnego. Jego elementy to problemy: zła, śmierci i grzechu. Chodzi tutaj szczególnie o stopień skażenia przez zło natury ludzkiej. Można zaryzykować twierdzenie, że określona koncepcja skażenia złem natury ludzkiej wyznacza określony model zbawienia. Tutaj poszczególne Kościoły chrześcijańskie różnią się między sobą rozpoznaniem stanu upadku człowieka. A przez to różnią się „ofertą” zbawczą i odmiennymi drogami jej urzeczywistnienia, które jawią się wyzwoleniem, wybawieniem od zła. W porównaniu z teologiczną myślą zachodniego chrześcijaństwa teologia prawosławna zagadnienie pierwotnego upadku człowieka interpretuje w sposób odmienny i specyficzny. Nie chodzi tutaj o nierealistyczny optymizm, lecz odmienne rozłożenie akcentów, głównie zaś o widzenie grzeszności człowieka w powiązaniu z całością teologiczną jego wizji. Stan upadku nie jest wyizolowaną i istniejącą dla siebie negatywną jakością antropologiczną. Zauważyć można tutaj ścieranie się dwóch tendencji. Pierwsza to rozumienie grzechu jako dziedzictwa śmiertelności, druga zaś to przekonanie, że grzech jest dziedziczną winą. Te dwie koncepcje na gruncie prawosławia współistnieją ze sobą.

Zarówno Ojcowie Kościoła, teologowie bizantyjscy, jak i współcześni teologowie prawosławni w uzasadnieniu, iż grzech pierworodny jest dziedzictwem śmiertelności, która staje się źródłem grzechu osobistego, odwołuje się chętnie do egzegezy listu św. Pawła do Rzymian 5,12. Zwłaszcza fragment mówiący, że *śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli*, ma kluczowe znaczenie. Słowo „ponieważ” (*eph ho*) Grecy odnosili do śmierci. Oznaczało to, iż ludzie są winni grzechu Adama, w sensie dziedziczenia śmiercią³². Taka interpretacja jest wyrazem świadomości, że wina nie jest przekazywana dziedzicznie. To, co człowiek dziedziczy, to śmiertelność, która jawi się jako źródło grzechów osobistych. Jest to stan choroby i negatywne doświadczenie wolności oraz śmiertelności, które rodzi grzeszność. Pociąga to za sobą użycie w opisie grzechu pierworodnego kategorii ontologicznych: życia, śmierci. Pojęcia prawnicze i moralne: wina, przebaczenie, zadośćuczynienie, są używane podczas mówienia o tajemnicy grzechu w sposób wtórny. Przekonanie, że grzech pierworodny to dziedziczenie śmiertelności, szczególnie uwypukla ontologiczny charakter grzechu. Zgodnie z patrystycznym, optymistycznym poglądem na naturę stworzenia, a szczególnie na naturę człowieka, w prawosławiu istnieje głębokie przekonanie, że zło nie ma swego źródła w stworzeniu. Nie zauważamy tutaj żadnego manichejskiego przekonania o związku zła z materią czy ludzką cielesnością. Źródło zła istnieje poza bytem ludzkim, a tym bardziej poza materią. Jest ono związane ze stworzeniami duchowymi bytów subtelnych. Tutaj nastąpiła pierwotna katastrofa polegająca na

³² W. H r y n i e w i c z, Teologia prawosławna o grzechu pierworodnym, w: W. G r a n a t, Ku Bogu i człowiekowi w Chrystusie, t. I, Lublin 1970, s. 239–240; J. M e y e n d o r f f, Eph' ho (rom. 5, 12) chez Cyrille d'Alexandrie et Theodoret, *Studia Patristica*, t. IV, Berlin 1961, s. 151. Por. Grecko-polski Nowy Testament, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, tłum. R. P o p o w s k i, M. W o j c i e c h o - w s k i, Warszawa 1993, s. 712.

odrzucaeniu przez wolność aniołów jedności z Bogiem. Owa pierwotna pozaczasowa katastrofa rozegrała się na poziomie innym niż byt ludzki, chociaż jej istotą pozostała ta sama — wolna wola³³. Na poziomie ludzkiej egzystencji zło zaistniało przez przedostanie się drogą wolnej woli. Złe wykorzystanie wolności naruszyło pierwotny porządek istnienia i sprawia, że człowiek działa wbrew sobie, wbrew pierwotnej naturze zjednoczonej z Bogiem. Zgodnie z kierunkiem wytyczonym przez ontologiczne rozumienie człowieka, zawarte w idei obrazu i podobieństwa oraz przeobstwień teandrycznej natury człowieka, grzech jawi się jako katastrofa o charakterze ontologicznym. Tajemnica grzechu ujmowana na tym poziomie ma odsłonić istotę grzechu — wyboru zła i trwania w nim. Jest to odwrócenie naturalnego porządku realizowania „ekonomii”. Tak pojęta istota grzechu narusza naturalne uczestnictwo człowieka w bycie Boga, niszczy podobieństwo. Uniemożliwia to realizowanie przez człowieka swego naturalnego istnienia „bycia na obraz Boga” będącego normatywnym wzorcem w naturze ludzkiej. Jest to zarazem zdeformowanie tejże natury, w której łaska i natura stanowiły jedność. Z tych względów po katastrofie grzechu nie jest możliwe przywrócenie podobieństwa siłami samego człowieka, a także ponowny subiektywny akt wyboru bycia ikoną Boga. Istotną intuicją tutaj pojawiającą się jest wskazanie drogi, jaką zło przemknęło w kosmos i został on dotknięty śmiercią. Stało się to poprzez człowieka i nieuniknioną dla niego pokusę grzechu oraz działanie jego chorej woli. Samo zło przejawia się jako „skażona moc stworzenia” i „pasożyt natury”. W ten sposób człowiek, który miał być współkreatorem kosmosu i poprzez to zjednoczyć się z Stwórcą wziąć udział w jego przeobstwień, przyczynił się do skażenia go grzechem. Mimo takiej współzależności odrzucona jest idea tzw. grzechu natury. Całe stworzenie pozostaje poza ontycznym skażeniem grzechem, dzieje się tak zarówno przed, jak i po akcie wyboru zła przez człowieka. Kosmos nie upodabnia się do grzesznego oblicza człowieka, pomimo zewnętrznej degradacji i cierpienia, która zależy od zła moralnego istoty ludzkiej. Brak harmonii między światem a człowiekiem wynika, więc wyłącznie ze skażonej natury tego drugiego. Ontologiczne pojęcie grzechu posiada jednak swoją przeciwagę w postaci swego osobowego charakteru. Naruszenie podobieństwa nie oznacza dla teologii prawosławnej utraty samego „obrazu”. Nie uległ on zniszczeniu w swej rzeczywistości, lecz w swym działaniu został sprowadzony do ontologicznego milczenia³⁴. Obraz trwa mimo zaćmienia w grzesznej naturze człowieka, jest

³³ J. Meyendorff, *Anthropology and Original Sin*, w: *John XXIII Lectures*, t. I, New York 1966, s. 56.

³⁴ P. Evdokimow, *Teologia Bizantyjska*, jw., s. 108. Por. twierdzenia Focjusza, który zwalczał wszelkie twierdzenia, sprzeciwiające się określaniu grzechu mianem aktu osobowego, co prowadzi do wiary w „grzech natury”, określane przez niego mianem herezji. Autor pisał: „Zasady herezji, by je pokrótce przedstawić, są takie: ludzie grzeszą nie z własnej woli, lecz — jak twierdzą ci heretycy — z wrodzonej im natury, co nie znaczy, że z tej natury, którą Adam otrzymał wpięty, w momencie swego stworzenia (ta bowiem była dobra, jako dzieło dobrego Boga) lecz z tej, która mu przypadła później, kiedy dopuścił się grzechu z powodu swego złego uczynku i swej winy; wtedy w miejsce dobrej otrzymał złą naturę, zamiast nieśmiertelnej — śmiertelną. W ten sposób ludzie, którzy przedtem byli dobrzy z natury, stali się zli a natury zmienionej; grzech nabywają wraz ze swoją naturą, a nie dopuszczają się go z własnej woli”, *Biblioteka*, nr 177, t. II, Kodeksy 151–222, tłum. O. Jurawicz, Warszawa 1988, s. 61.

niezniszczalnym rdzeniem jego bytu, jako wzór i szyfr tożsamości człowieka. Doskonałość Boga zawarta w człowieku jest silniejsza niż zło, nawet gdyby wolność człowieka zanegowała swą pierwotną tożsamość. Grzech nie niszcząc niezniszczalnego obrazu Boga, nie może być dziedziczeniem winy. Oznaczałoby to zniszczenie obrazu, a więc zgodę Boga na utratę uczestnictwa człowieka w Boskiej naturze.

Niezwykle ważne znaczenie ma tutaj przekonanie, że grzech nie spowodował całkowitej utraty łaski. W człowieku pozostającym w stanie upadku łaska trwa jako część jego i natury. Dzieje się to dzięki temu, że obecny jest w nim ciągle obraz Boga. Utrata jego obecności jawi się jako coś niemożliwego, biorąc pod uwagę fakt, że „teoforyczność” natury ludzkiej w stanie po grzechu pierworodnym jest realna. Grzech pierworodny w konsekwencji jest przedstawiony jako wolny akt bytu osobowego i taki charakter ma mieć każdy inny grzech potomków Adama i Ewy. Dlatego nie ma tutaj miejsca na dziedziczenie zła bez udziału wolności osoby ludzkiej, a tym samym wina nie jest dziedziczona wraz z naturą osobową człowieka. Zarówno grzech, jak i wina muszą mieć charakter osobowy. Potomkowie prarodziców są winni, jeżeli zgrzeszą tak jak oni. Tak należałoby rozumieć grzech pierworodny. Natura ludzka, więc dziedziczy konsekwencje grzechu i tylko w tym sensie odnosi się on do wszystkich ludzi. Takie mają być skutki grzechu pierworodnego dla ludzkości, która stanowi jedność pod względem swej natury³⁵. Najistotniejszą podstawą tego twierdzenia jest głębokie przekonanie, że grzech pierworodny nie naruszył daru wolności. Mimo jego zaistnienia w osobowym bycie człowieka nadal trwa współdziałanie zbawczej Wolności Boga i stworzonej wolności człowieka. Pierwotny synergizm nie uległ naruszeniu i w ten sposób zachowany został warunek zbawczego działania Stwórcy.

Równoległe w prawosławiu istnieje przekonanie, że grzech pierworodny to stan natury człowieka, dziedziczony wraz z momentem poczęcia. Jest to koncepcja bardziej pesymistyczna. Zawiera przekonanie, że wybór zła to wyniki uprzedniego wobec ludzkiej wolności zaistnienia skażeniem grzechem. Jest ono niezależne od osobistego wyboru człowieka. Znajduje to odbicie w obrzędach liturgicznych. Chodzi tutaj szczególnie o sakrament chrztu i obrzędy pogrzebowe. Szczególnie te ostatnie zawierają podwójne rozumienie grzechu pierworodnego jako dziedzicznej śmierci i winy. Dominuje jednak interpretacja pesymistyczna, którą można by określić jako realistyczno-moralną. Znajduje to swój wyraz np. w modlitwach za zmarłego. Jednym z głównych motywów przewodnich jest tutaj powtarzająca się modlitwa wstawiennicza, która mówi o przebaczeniu zmarłemu grzechów *wolnych i niewolnych, i wszystkich świadomych i nieświadomych*³⁶. Poza tym motywem, który pojawia się również w innych obrzędach liturgicznych, rzadko odnajdujemy inne przykłady pojmowania grzechu jako dziedzicznej winy. Natomiast w oficjalnym wyznaniu wiary Kościoła prawosławnego ta interpretacja pojawiła się tylko raz. Chodzi tutaj o „Prawosławne Wyznanie Wiary” metropolity P. Mohyły z 1640 r.³⁷. To wyznanie wiary było teologicznym kompromisem, jaki miał miejsce

³⁵ M. Lot-Borodine, *La deification de l'homme selon la doctrine des pères grecs*, Paris 1970, s. 188–190; W. Hryniewicz, *Bóg naszej nadziei*, jw., s. 70–71.

³⁶ Малий Требник, Рим 1973, s. 109–148.

w okresie upadku intelektualnego prawosławia i nasilających się wpływów katolickich i ewangelickich. Ów kompromis polegał na wyborze trydenckiej teologii grzechu oraz na stanowczym odrzuceniu skrajnej nauki o zupełnym skażeniu natury ludzkiej przez grzech pierworodny i predestynacji. Nie dopuszczono, więc zarazem do przeniknięcia reformacyjnych koncepcji zbawienia.

IV. SOTERIOLOGIA TAJEMNICY WCIELENIA

Osobowe zaistnienie Boga w naturze człowieka tradycja prawosławna interpretuje jako realizację planu wyznaczonego Adamowi przed upadkiem. Z tego punktu widzenia istotą wcielenia — „uczłowieczenia” Boga ma być zjednoczenie natury stworzonej z Bogiem poprzez wejście jego transcendentnej Osoby w immanencję ludzkiej natury³⁸. Ten pierwotny plan przebóstwienia natury ludzkiej stanowi zasadniczą treść wcielenia. Konsekwencją takiego rozumowania jest przekonanie, że wcielenie nie zależy bezpośrednio od tajemnicy upadku. Cel stworzenia — przebóstwienie — nie może być determinowany przez zło. Lecz grzech jest przeciw rzeczywistości i dlatego wcielenie określane jako zjednoczenie obu natur naznaczone jest cierpieniem, alienacją, śmiercią. Jest ono jednak czymś wtórnym wobec pierwotnego zamysłu ekonomii, która tajemnicę istnienia skierowała ku przebóstwieniu. Temu celowi podporządkowana jest tajemnica Krzyża³⁹. Skoncentrowanie soteriologii na tajemnicy wcielenia może sprawić wrażenie odizolowania wcielenia od reszty całego misterium zbawienia. W świetle tych uproszczonych koncepcji wcielenie miałyby stanowić *autonomiczną rzeczywistość zbawczą*⁴⁰. Soteriologia prawosławna oparta na wcieleniu miałaby być charakterystyczną cechą teologii i duchowości prawosławnej zdominowanej przez inkarnacjonistyczny model zbawienia. W odróżnieniu od niej np. teologia katolicka byłaby zdominowana przez model soteriologii realistyczno-moralnej, opartej na skoncentrowaniu się na tajemnicy odkupienia. W tym twierdzeniu jest wiele racji odwołujących się do czasów kontrowersji chrystologicznych z okresu patrystyki. Konieczność obrony dogmatu Bogocłowieczeństwa Chrystusa miało duże znaczenie dla utożsamienia soteriologii z nauką o wcieleniu. Jednak przy głębszej analizie tego zagadnienia, uwzględniającego kontekst teologiczny prawosławia, soteriologiczne znaczenie wcielenia na prawosławnym Wschodzie przestaje być sprowadzane do jednego wymiaru wydzielanego w opozycji do teologii łacińskiej. Prawda wiary o tajemnicy przyjęcia ludzkiej natury przez Syna Bożego otrzymała swoje dogmatyczne określenie na soborze w Nicei (325), Konstantynopolu (381), Efezie (431) oraz na soborze w Chalcedonie (451). Kościół prawosławny całą swą naukę

³⁷ Pierwotna łacińska wersja tego wyznania z 1640 r. jest nieznana. Pierwsza polska wersja poprawionego wyznania ukazała się pięć lat później, pt. Zebranie krótkiej nauki o artykułach wiary prawosławno-katolickiej chrześcijańskiej, Kijów 1645 (cz. III, nr 20).

³⁸ P. E v d o k i m o v, Prawosławie, jw., s. 112.

³⁹ W. H r y n i e w i c z, Wcielenie a misterium paschalne, *RTK* 26: 1979, z. 2, s. 53–66.

⁴⁰ T e n z e, Znaczenie idei przebóstwienia dla soteriologii chrześcijańskiej, *RTK* 27: 1980, z. 2, s. 23.

o jedności natur opiera na orzeczeniach tych soborów. Broniły one integralności, natury Boskiej i ludzkiej w Chrystusie. Były one skierowane najpierw przeciwko:

1. Ariuszowi († 336). W swej nauce o wcieleniu odrzucił on różnicę między zrodzeniem a stworzeniem. Sobór Nicejski, potępiając tę naukę, stwierdził współistotność Chrystusa i Boga Ojca (*homousios, consubstantialis*), oraz fakt, że Chrystus dla zbawienia człowieka stał się człowiekiem, cierpiał i zmartwychwstał⁴¹;

2. Nestoriuszowi (patriarcha Konstantynopola od 428 r.) głoszącemu, że obie natury Chrystusa nie są integralnie zjednoczone. Pociągnęło to za sobą zanegowanie boskości Chrystusa, a jedynie przypisanie mu doskonałego człowieczeństwa, w którym zamieszkał Logos. Oznaczało to zanegowanie współistotności Zbawiciela a zatem i jego dzieła Zbawienia. Nie doszłoby według tej koncepcji do realnego wcielenia drugiej osoby Bożej. Zamiast tego miałoby dojść jedynie do zamieszkania Logosu w ludzkiej naturze człowieka-Jezusa narodzonego z Maryi, której zakwestionowano tytuł „Bożej Rodzicielki”. Sobór powszechny w Efezie z 431 r. potępił naukę Nestoriusza⁴². Uchwalono natomiast naukę o prawdziwym Bóstwie i człowieczeństwie oraz o jedności obu natur Jezusa. Potwierdzono w ten sposób naukę soborów nicejskiego (325) i konstantynopolitańskiego I (381);

3. Następnie istotne znaczenie miało tutaj potępienie nauki Eutychasa († 455) oraz Dioskura († 454). Głosili oni, co prawda, jedność osobową Chrystusa, lecz przy tym odrzucali dwoistość i integralność natur Chrystusa⁴³. Nauka ta została uznana za heretycką na soborze w Chalcedonie w 451 r. Sobór sformułował i uchwalił doktrynę o zjednoczeniu dwóch natur w Chrystusie w jednej „hipostazie” poprzez „unię hipostatyczną”. Dogmat chalcedoński o zjednoczeniu natury ludzkiej i boskiej w jednej osobie Chrystusa to jedność między transcendentną rzeczywistością Boga a przygodną naturą człowieka. Ta osobowa jedność sprawia, że wschodnie chrześcijaństwo widzi immanencję stworzonej rzeczywistości jako przepojoną łaską, bliską naturze stworzonej w pierwotnej jedności tajemnicy stworzenia. Sprawia to możliwość stwierdzenia, że *człowiek staje się z łaski tym, czym Bóg jest w swej naturze*⁴⁴.

Dzięki wcieleniu ludzka natura Chrystusa jest dla prawosławnej teologii na nowo „wspólnaturalna” Bogu. Zjednoczenie to ma być współprzenikające a zarazem ma nie znosić odrębności obu porządków istnienia. W tej nowej ontycznie sytuacji człowieka prawosławna teologia dostrzega istotny moment w zbawczym dziele wcielonego Syna Bożego. Istnieje tutaj przekonanie, że cały człowiek — w całej swej pierwotnej tożsamości — dostępuje zbawienia. Określenie Chrystusa „nowym Adamem” jest wyrazem tego usilnego podkreślenia ontycznego charakteru zbawienia ujawniającego się w tajemnicy wcielenia. Teandryzm wciele-

⁴¹ Symbol Nicejski, głosił, że Chrystus „zstąpił dla nas i dla naszego zbawienia; przyjął ciało i stał się człowiekiem; poniósł mękę, i zmartwychwstał dnia trzeciego (...)”, BF IX, s. 729. Odnośnie tego zagadnienia zob. D. W i d e r k e h r, Glaube an Erlösung, Konzepte der Soteriologie vom Neuen Testament bis heute, Friburg im Br., 1976, s. 67; E. O z o r o w s k i, Nauka o zbawieniu w wypowiedziach magisterium ecclesiae, AK 73: 1983, z. 1, s. 71–73; J. M e y e n d o r f f, Teologia bizantyjska, jw., s. 160–161.

⁴² BF VI, 3, 4, s. 265–272.

⁴³ BF VI, 4, 7, 8, s. 290–298.

⁴⁴ P. E v d o k i m o v, Prawosławie, jw., s. 121.

nia to obrona i sprzeciw wobec jakiegokolwiek formy manicheizmu⁴⁵. Zbawienie, bowiem nie mogło się dokonać bez ontycznej jedności ze stwórcą. Sprawia to, iż Chrystus jako „nowy Adam” nie zastępuje „starego”. Rozumieć to należy jako nową jakość ontyczną bytu ludzkiego. Człowieczeństwo Syna Bożego jest to nowe człowieczeństwo, sprzed upadku i wolne od jego zła, a zarazem ma ono zupełnie nowy charakter, nową jakość.

Tajemnica wcielenia w teologii prawosławnej ma swój określony soteriologiczny cel. Jest nim rozpoczęcie finalizacji całego procesu wchodzenia Boga w stworzenie, jednoczenia ludzkiej natury z bóstwem. Wcielenie jest, więc źródłem, przebóstwienia. Ujawniony zostaje tutaj ontyczny charakter tajemnicy wcielenia. Między innymi, dlatego św. Atanazy całą tajemnicę wcielenia ujmuje w maksymie *On stał się człowiekiem, abyśmy się stali przebóstwieniem*⁴⁶. W przebóstwionym człowieczeństwie wcielonego Boga normą bytu ludzkiego ma być potencjalny stan wyzwolenia od zła. Przebóstwienie, będące następstwem i celem wcielenia, stanowi obiektywną podstawę ludzkiej natury, która dzięki niej może uczestniczyć w tajemnicy Krzyża i Zmartwychwstania. Chrystus poprzez swoją ludzką naturę i jej przebóstwienie w wcieleniu tworzy fundament, na którym urzeczywistni się pełnia zbawienia. Każdy człowiek uczestniczy w przebóstwiającej funkcji wcielania i na tej podstawie dokonuje wtajemniczenia w Paschę, jako dopełnienie i zwieńczenie pierwotnego stanu nieśmiertelności.

Zbawczy charakter jedności natur stanu przebóstwienia, mający być darem i następstwem wcielenia, ma charakter potencjalny. Natura ludzka we wcieleniu została przebóstwiona zaczątkowo, a jedność natur ma charakter potencjalny. W ten sposób w trwającym „teraz” wcieleniu ujawnia się eschatologiczny wymiar tajemnicy zbawienia. Jest ona ujawniana „już i jeszcze nie”. Przeciwnieństwo to staje się jednością, by być wyrazem prawdy, że przebóstwienie ludzkiej natury wcielonego Boga jest pełne i doskonałe, a jednocześnie domaga się swego dopełnienia w tajemnicy paschalnej. Ujawnia się tutaj inkarnacjonistyczny sens przebóstwienia, który domaga się dopełniającego go sensu paschalnego. Dopiero wtedy, gdy są ujmowane razem, tworzą tajemnicę zbawienia. Potencjalność zbawczej pełni tajemnicy wcielenia ma wskazywać na zbawczy charakter kontaktu natur boskiej i ludzkiej. Prawosławie zgodnie ze swą ontologiczną wrażliwością akcentuje w wydarzeniu zbawczym, które ocala potencjalnie każdego człowieka, znaczenie spotkania Boga i człowieka w Osobie wcielonego Syna Bożego.

To, co zostało przedstawione wyżej, należy jeszcze dopełnić wskazaniem na nierozzerwalną jedność Wcielenia i Paschy. Teologia prawosławna interpretuje zbawcze wydarzenie wcielenia w świetle Krzyża i Zmartwychwstania. Istnienie tej perspektywy interpretacyjnej sprawia, że wcielenie jest antycypacją wydarzeń paschalnych. Zawiera się w tym dążenie do syntetyzowania inkarnacjonistycznego i paschalnego modelu zbawienia⁴⁷. Wcielenie, widziane w perspektywie, Paschy naznaczone jest kenozą. Z racji tej przyjęcie ludzkiej natury przez Syna Bożego

⁴⁵ W. Hryniewicz, *Hermeneutyczne znaczenie*, jw., s. 263–272.

⁴⁶ *De incarnatione* 54, PG 25, 192. Zob. szerzej: W. Hryniewicz, *Teologia prawosławna o przebóstwieniu człowieka*, jw., s. 406–412.

⁴⁷ W. Hryniewicz, *Bóg naszej nadziei*, jw., s. 25–28.

oznacza cierpienie i śmierć⁴⁸. Jeżeli naturalnym stanem ludzkiej natury wcielonego Boga jest jej przebóstwienie, to równie naturalnym stanem bycia wcielonego Boga jest cierpienie i śmierć. W taki sposób przebóstwione człowieczeństwo Chrystusa doświadczało grzechu i śmierci. Lecz zarazem wcielenie widziane z perspektywy swego dopełnienia ukazuje tajemnicę Zmartwychwstania.

V. PASCHALNA JEDNOŚĆ ZBAWCZEJ ŚMIERCI I ZMARTWYCHWSTANIA CHRYSYTA

Kościół prawosławny, trzymając się wiernie tradycji wczesnochrześcijańskich, szczególnie silnie koncentruje swoją uwagę na paschalnym charakterze misterium zbawczego: Jest to centrum przepowiadania zbawienia. Oznacza to łączenie ze sobą dwóch aktów zbawczych: męki Chrystusa na Krzyżu i Zmartwychwstania. Mamy tutaj do czynienia ze świadomością istnienia podwójnego oblicza misterium paschalnego. Jest ono widziane jako Pascha Krzyżowa (*Staurosion*) i Pascha Zmartwychwstania (*Anastasion*). W IV wieku nastąpiło rozdzielenie pierwotnej integralności obrzędowej paschalnych misteriów. Polegało ono na przeniesieniu Paschy Krzyżowej na czas Wielkiego Piątku. Natomiast nie zmieniło to rozpatrywania obu tajemnic w perspektywie ich pierwotnej jedności.

Zbawcza śmierć Chrystusa w teologii prawosławnej, jest interpretowana jako dopełnienie dzieła stworzenia⁴⁹. Interpretacja ta, nawiązując do aktu stwórczego, dostrzega w Krzyżu rajske drzewo. Śmierć okazuje się tutaj nowym aktem stwórczym. Akt śmierci wcielonego Boga dopełnia zerwaną przez grzech pierwotną jedność między Bogiem i człowiekiem. Mogło to nastąpić poprzez zwycięstwo nad śmiercią, źródłem grzeszności człowieka. Ten związek między stworzeniem człowieka ze zbawczą śmiercią Zbawiciela uwidocznił w misterium Krzyża każe nam dostrzec ściśle powiązanie między dziełem stwórczym i dziełem zbawczym. Okazują się one być wypełnieniem zbawczego planu ekonomii zbawienia oraz objawieniem jego istoty. Krzyż objawia, że jądrem dzieła stworzenia jest uniżenie (kenoza) wcielonego Boga. To, co zostało powiedziane wyżej, spowodowało uaktywnienie się w prawosławiu apofatycznej powściągliwości wobec tajemnicy cierpienia wcielonego Boga. Przekracza ona poznawcze możliwości człowieka. Paradoksalnie jednak apofatyczny punkt wyjścia spowodował, iż dominującą cechą wtajemniczenia w Krzyż jest koncentracja uwagi na ontologicznym wymiarze śmierci wcielonego Boga. Dlatego w opisie śmierci Chrystusa pojawiają się przeważnie ontologiczne pojęcia. Przy ich pomocy próbuje się powiedzieć, że śmierć została pokonana, ponieważ doświadczył jej *Bóg hipostatycznie w człowieczeństwie*⁵⁰. Można tutaj dostrzec wysiłek wschodniego chrześcijaństwa, by nie

⁴⁸ Tenże, Tajemnica Chrystusa w teologii prawosławnej, w: *Chrystologia*, red. W. Granat, E. Kopeć, Lublin 1982, s. 423–429.

⁴⁹ J. Klinger, O istocie prawosławia, jw., s. 316; W. Łoski, Teologia mistyczna, jw., s. 134–135.

⁵⁰ Porównanie wyznań, jw., s. 110; P. Evdokimov, Prawosławie, jw., s. 114–115, 117; W. Hryniewicz, Męka Chrystusa w teologii i duchowości prawosławnej, w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, red. H.D. Wojtyńska, J. Kopeć, Lublin 1981, s. 170–155.

wkroczyć zbyt w tajemnicę wiary, która mówi o wejściu Boga w cierpienie i śmierć, co jest konsekwencją przyjęcia grzesznej natury człowieka. Zbawiający na krzyżu człowieka wcielony Bóg widziany jest na granicy cierpienia. Jest tutaj obawa przed głoszeniem poprzez tajemnicę Krzyża wyłącznie śmierci. Prawosławie strzeże przekonania, że cierpienie Zbawiciela w swym ludzkim doświadczeniu śmierci jest niedostępne w swej istocie. Dlatego sztuka ikony stara się ukazać Bóstwo cierpiącego człowieczeństwa Chrystusa.

W efekcie prawda wiary o zbawieniu przez Krzyż jest rozpatrywana w świetle całości zbawczego dzieła. Śmierć na Krzyżu nie staje się tutaj wyizolowaną i istniejącą dla siebie prawdą. Oznacza to przede wszystkim interpretację Krzyża w powiązaniu ze Zmartwychwstaniem. Sprawia to, że śmierć Chrystusa ma cechy tryumfu, spokoju, majestatu. Fizjologiczne cierpienie ciała Chrystusa jest tutaj czymś niezrozumiałym. Ukrzyżowany Zbawca jest w swym cierpieniu i śmierci stwórcą i panem stworzenia. Jest to oczywiście przejawem głębokiej świadomości, że zbawcze wydarzenie Krzyża tworzy niepodzielną jedność wraz ze Zmartwychwstaniem. Są to dwa oblicza tej samej tajemnicy. Krzyż jawi się jako synteza całego dzieła zbawienia, łącznie z jego wymiarem trynitarnym i eschatologicznym. Ten uniwersalizm soteriologiczny tajemnicy Krzyża znajduje swoje najpełniejsze odzwierciedlenie w sztuce religijnej prawosławia. Jej kwintesencją jest ikona ukrzyżowania. Malarska wizja tej ikony w doskonały sposób łączy paradoks, apofatyzm zbawczej śmierci Chrystusa⁵¹.

Zbawcza śmierć Chrystusa interpretuje się również przy pomocy kategorii unizenia. Trzon tego rozumowania stanowi myśl, iż Chrystus — nowy Adam w swym przebóstwionym człowieczeństwie, naznaczonym jednością natury ludzkiej i Boskiej, wszedł w rzeczywistość zła i grzechu poprzez unizenie się Boga wobec grzesznego i cierpiącego człowieka. Życie i śmierć Chrystusa widziane jest jako zniżanie się do uwarunkowań grzesznego stanu człowieka. Naturalną konsekwencją tego procesu jest śmierć, która jako źródło grzechu jest najbardziej przeciwna przebóstwionemu człowieczeństwu⁵². Męka i śmierć ukazują kres zniżenia się wcielonego Boga poddanego przez to egzystencji naznaczonej śmiercią i grzechem. Jednocześnie śmierć Chrystusa ujmowana jako moment kulminacyjny i przełomowy w procesie kenozy jest tym samym w dziele zbawienia. Bóg uczestniczy w grzesznej egzystencji człowieka poprzez: narodziny, chrzest, mękę, śmierć, złożenie do grobu. W tym zniżeniu się do realiów ludzkich śmierć Chrystusa ma być objawieniem, że Bóg jest obecny w rzeczywistości człowieka oraz, że ta obecność wyzwala od zła. W tym należałoby upatrywać przekonania, że zło, będące źródłem cierpienia, śmierci i grzechu, jest brakiem dobra. To znaczy brakiem obecności Boga. Nie jest ono w świetle prawosławnego rozumienia Krzyża czymś substancjalnym w sensie metafizycznym. Powodowałoby to zniekształcenie

⁵¹ „Tutaj (...) w jednej wizji malarskiej zespolone są spokój i dramat, tryumf i groza, upadek i zwycięstwo, poniżenie bezbronności i majestat wszechmocy, hańba nagości i chwała przebóstwionego ciała, śmierć i zmartwychwstanie (...). W prawosławnym wyobrażeniu krzyża zawarty jest nierozzerwalnie ze sobą spójny motyw (...) śmierci i zmartwychwstania”. — J. Nowosielski, *Mistagogia malowanego wyobrażenia Ukrzyżowania Pańskiego*, *Znak* 16: 1964, nr 126, s. 1483. Por. Z. Kijas, *Tajemnica Krzyża w teologii H. Urs von Balthasara i P. Floreńskiego*, w: *Teologia Krzyża*, red. Z. Kijas, Kraków 1994, s. 71–89.

⁵² W. Łoski, *Teologia mistyczna*, jw., s. 135.

rdzenia ludzkiej istoty złem. Dlatego było możliwe nie zniszczenie grzesznego człowieka, lecz obdarowanie go zbawczym miłosierdziem Krzyża. Obok tego aspektu prawosławni myśliciele dostrzegają w tajemnicy uniżenia na Krzyżu odsłonięcie istoty wolności. Ma to być odrzuceniem przez Boga logiki upadku. Grzeszna wolność zostaje przemieniona obecnością unieżonego w swej absolutnej wolności Boga. *W swym kenosis Bóg-człowiek, łączy się z podległą zepsuciu rzeczywistością, poddając ją wyniszczeniu, usuwając z wnętrza przez swą wolną od zepsucia wolę*⁵³. Tak, więc to, co było dla Chrystusa granicą uniżenia, dla człowieka ma być początkiem wywyższenia, poprzez przebóstwiający dar wolności od zła.

Jeżeli Krzyż zawiera w sobie Zmartwychwstanie, tak samo Zmartwychwstanie Chrystusa jest ściśle łączone z jego cierpieniem i śmiercią⁵⁴. Ów związek ma na celu ujrzenie poprzez pryzmat tajemnicy Zmartwychwstania zbawczego znaczenia Objawienia śmierci krzyżowej Chrystusa. Znajduje to osobliwy wyraz w ikonie „Zstąpienie do otchłani (piekieł)”. Ta tajemnica wiary, włączona do *Credo* w drugiej połowie IV w., przetworzona w liturgii, duchowości i sztuce religijnej stało się istotnym sposobem wyrażania treści dogmatycznych zmartwychwstania. Ikona ta jest wprost utożsamiana z całościową syntezą zbawczego dzieła Chrystusa, jej dogmatyczne treści uzupełniają, a nawet zastępują analizy dogmatyczne. Zasadniczym sensem ikony „zstąpienia” jest prawda, że zmartwychwstanie Chrystusa to wyzwolenie od zła i śmierci. Dosięga ono piekieł — obszarów panowania zła — i w ten sposób Zbawiciel tryumfuje w ontycznym centrum — obszarze porażenia przez zło. Jest to zarazem ostateczny stan kenozy, jej tryumf i spełnienie. Zmartwychwstanie jako dar nowego nieśmiertelnego życia interpretowane jest jako zwycięstwo nad śmiercią⁵⁵. Dzięki niemu człowiek ma możliwość uczestnictwa w Bogu, w jego przebóstwiających energiach. Tutaj należałoby upatrywać źródła istnienia prawosławnego ontologicznego optymizmu. Według tej prawdy wiary śmierć istnieje fizycznie jako część ludzkiej natury; lecz po zmartwychwstaniu jest ona pozbawiona grzeszności. Przestała być źródłem grzeszności. Jest ona określana mianem snu, dlatego św. Jan Chryzostom mógł mówić, że *umieramy, ale nie pozostaniemy w śmierci: a to znaczy, że nie umieramy*⁵⁶.

W zmartwychwstaniu teologia prawosławna dostrzega również zakończenie procesu przebóstwienia, które jawi się jako cel całego dzieła zbawienia⁵⁷. Wspomniany już wcześniej proces przemiany ludzkiej natury, jej upodobnienie do obrazu w zmartwychwstaniu Chrystusa osiąga swoją pełnię⁵⁸. Tak, więc zmartwychwstanie ma być ontologiczną przemianą utożsamianą z przebóstwieniem. Zaznacza się tutaj raz jeszcze ontologiczny charakter soteriologii prawosławnej. Tutaj jawi się ona jako wynik *osobowej obecności Boga w stworzeniu*⁵⁹. Zmartwychwstanie najpełniej objawia tę przemieniającą i przebóstwiającą obecność. Ontologia przebóstwienia

⁵³ Tamże, s. 136.

⁵⁴ W. Hryniewicz, *Chrystus Nasza Pascha*, t. I, Lublin 1987, s. 246, 251, 253; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, jw., s. 320.

⁵⁵ J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, jw., s. 190, 210.

⁵⁶ Tamże, s. 210.

⁵⁷ W. Hryniewicz, *Prawda o zbawieniu w świetle tradycji wschodniej*, AK 96: 1981, nr 2, s. 254.

⁵⁸ Tenże, *Chrystus nasza Pascha*, t. I, jw., s. 227.

⁵⁹ Tenże, *Prawda o zbawieniu*, jw., s. 254–255.

zawarta w tajemnicy zmartwychwstania oznacza nowy stan bytu, w którym człowiek ma udział. Zjednoczenie ze zmartwychwstałym Chrystusem jest uczestnictwem w pełni Bożej natury. Jest to fundament wielkanocnej świadomości istnienia nowego stanu, w jakim już teraz po zmartwychwstaniu Chrystusa człowiek się znajduje. Prawosławie szczególnie podkreśla, iż już tutaj na ziemi człowiek jest uczestnikiem zbawczego misterium cierpienia i zmartwychwstania Chrystusa. Świadectwem liturgicznym takiej radykalnej zmiany życia doczesnego, które stało się środkiem łaski oraz nieodłączną częścią bóstwa, jest jeden z hymnów jutrzni wielkanocnej liturgii prawosławnej: Czytamy tutaj: *Wczoraj byłem pogrzebany z Tobą Chryste, wstaję dzisiaj z tobą dzisiaj zmartwychwstały. Wczoraj ukrzyżowany byłem z tobą Chryste, sam wywyższasz mnie, Zbawicielu w Królestwie Twoim*⁶⁰. Ten nadprzyrodzony realizm każe patrzeć na świat w świetle wielkanocnego poranka. Ontologiczny optymizm wynikający ze Zmartwychwstania nie przekreśla jego apofatyczności. Jest to następny paradoks, który szczególnie tutaj ujawnia się w apofatyzmie misterium Zbawienia. Znajduje to swoje praktyczne odzwierciedlenie w nie przedstawianiu realistycznym zmartwychwstania na ikonach.

Misterium zmartwychwstania jest również podstawą charakterystycznego dla prawosławia uniwersalizmu soteriologicznego. Powszechność wyzwolenia od zła jest widoczna w utożsamieniu zmartwychwstania ze wstąpieniem do piekieł. To, że właśnie wśród wielu możliwych sposobów wyrażenia tej tajemnicy wybrano właśnie ten dla wyrażenia istoty zmartwychwstania i zbawienia zarazem, świadczy o poszukiwaniu sposobu wyrażenia wiary w powszechność zbawienia. Nowe życie zmartwychwstałego Zbawiciela ogarnia wszystkich ludzi przebywających w otchłani. To oni pierwsi doświadczają tajemnicy Chrystusa depczącego bramy piekieł. Tutaj jest wyzwolony „stary Adam”, a więc cała ludzkość⁶¹. Zgodnie z tą logiką człowiek jako część stworzenia nie zbawia się sam. Ikona zstąpienia do piekieł zawiera przekonanie, że zbawienie ogarnia cały wszechświat. Ten kosmiczny wymiar zbawienia był zawarty we wszystkich innych wydarzeniach zbawczych, w zmartwychwstaniu nabiera pełnego uniwersalnego znaczenia. Przy czym najwyraźniej rysuje się tutaj współzależność między zbawieniem człowieka i kosmosu. Świat stworzony, zagrożony przez grzech człowieka potrzebuje wyzwolenia poprzez wyzwolenie człowieka, który zbawia się razem z całym stworzeniem, częścią którego jest on sam.

VI. PNEUMATYCZNY WYMIAR TAJEMNICY ZBAWIENIA

Soteriologia prawosławna dostrzega istnienie ścisłej relacji między zbawczym dziełem Słowa wcielonego a Duchem Świętym. W całym zbawczym planie ujawniać się ma harmonijne współdziałanie „dwóch ekonomii”: Syna i Ducha

⁶⁰ Вечірна і утрєня. Жовква 1937, s. 308.

⁶¹ W. Грыніевіч, Chrystus nasza Pascha, t. I, jw., s. 250–251; J. Klinger, O istocie prawosławia, jw., s. 312–320.

Świętego⁶². Dopiero razem powiązane stanowią klucz do pełnego rozumienia zbawienia, gdyż człowieka zbawia *działanie Ducha przez Syna ku Ojcu*⁶³. Związek obu planów zbawienia wynika z współlistotności Osób Trójcy: Ducha Świętego z Synem i Ojcem. Oznacza to, że nie ma tu mowy o jakiejś formie subordynacji. Gwarantuje to osobowy charakter aktu zbawczego Trójosobowego Boga⁶⁴. To objawianie i współurzęczywistnianie ekonomii zbawienia sprawia, że we wszystkich wydarzeniach historii zbawienia teologia prawosławna dostrzega uczestnictwo Ducha Świętego a szczególnie ta obecność manifestuje się w zstąpieniu na apostołów w dzień pięćdziesiątnicy⁶⁵.

Jedność obu ekonomii zbawienia ukazuje w teologii prawosławnej trynitarny charakter zbawienia. Odnajdujemy tutaj intuicję teologiczną, która zawiera przekonanie, że ekonomia Ducha Świętego ostatecznie objawia, iż człowieka zbawia Trójca Święta. Odcisnięte ma być tutaj misterium wspólnoty Boga. Jego transcendentna Esencja Trzech Hipostaz dokonuje zbawienia, jednocząc z sobą człowieka i kosmos. Trynitarna interpretacja zbawienia widoczna jest zwłaszcza w sakramencie Eucharystii. W liturgii św. Jana Złotoustego pojawia się radosny hymn: *Ujrzeliśmy światłość prawdziwą, Przyjęliśmy Ducha z niebios, znaleźliśmy wiarę prawdziwą, przeto kłaniamy się niepodzielnej Trójcy, albowiem nas Zbawiła*⁶⁶. Natomiast sama niedziela święta Zesłania Ducha Świętego jest nazwana świętem Trójcy Świętej.

Jedność obu ekonomii jest ujmowana równolegle z jednoczesnym głębokim wycuciem różnic między zbawczym działaniem Logosu a działaniem Ducha Świętego. Lecz specyfika odrębności zbawczego działania Ducha Świętego wyrasta z tego samego fundamentu co jednoczesna jedność obu porządków zbawienia. To znaczy że wspomnianej wyżej współlistotności osób Trójcy. *Istnieje (...) jedna boskość i jedno boskie działanie, czyli energie (...), ale osobowe, hipostatyczne funkcjonowanie Syna i Ducha nie są identyczne*⁶⁷. Prawosławie nie precyzuje, na czym dokładnie polega rola Ducha Świętego w zbawczym misterium wcielonego Logosu. Jest to oczywiście wynikiem formy objawienia się Trzeciej Osoby Bożej, która trudna jest do racjonalnego uchwycenia. Mamy tutaj raczej intuicyjne doświadczenie działania i ustawicznego przenikania procesu zbawczego asystencją Ducha Bożego.

Centrum tej obecności a zarazem istotę specyfiki zbawczego działania Ducha Świętego stanowi objawianie Logosu, w każdym człowieku poprzez bycie Jego Obrazem. Ekonomia Ducha jest ukryta. Nie łączy się on hipostatycznie z naturą ludzką. Natomiast Duch Święty w swym osobowym i ukrytym działaniu inicjuje w człowieku zbawienie dokonane przez Chrystusa, urzęczywistnia zjednoczenie

⁶² P. Evdokimov, *L'Esprit-Saint pensée par les Pères et vécu dans la liturgie*, w: H. Cazelles, P. Evdokimov, A. Grenier, *Le Mystère de L'Esprit-Saint*, Tours 1968, s. 79–87; P. Wacker, *Christologische Probleme im Ökumenischen Dialog*, w: *Theologie als Ökumenischer Dialog*, München 1965, s. 117–126.

⁶³ W. Hanc, *Powszechność zbawczej woli Boga*, *AK* 66: 1974, nr 1, s. 27.

⁶⁴ J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, jw., s. 218, 221.

⁶⁵ W. Łoski, *Teologia mistyczna*, jw., s. 128, 132–133.

⁶⁶ Cytat jest tłumaczeniem autora na podstawie ukraińskiej wersji: *Liturgia św. Jana Złotoustego*, wydanej w Rzymie w 1977 r., s. 184.

⁶⁷ J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, jw., s. 221.

człowieka i Boga. Tak, więc Duch Święty dopełnia zbawcze działanie Chrystusa poprzez umożliwienie partycypacji przeobstwowanej potencjalnie natury człowieka w Bogu. Chodzi, zatem tutaj o wspomnianą już ideę uczestnictwa, która zawiera w sobie konieczność przemiany wewnętrznej natury ludzkiej, odsłaniającej posiadany w sobie Obraz Boga. Dzięki owocom Ducha Świętego staje się możliwe „urealnienie” zbawczego działania Chrystusa.

W całym apofatyzmie zbawczego działania Ducha Świętego teologia prawosławna dostrzega funkcję sprawiania obecności w człowieku „środowiska” spotkania osobowego z Bogiem. Duch Święty udziela łaski przeobstwienia pozwalającej na indywidualny wybór zbawienia dokonanego przez Chrystusa. Dzięki temu osoba ludzka może dokonać „opcji fundamentalnej” na rzecz Zbawienia w Chrystusie⁶⁸. Treścią tego osobowego spotkania między człowiekiem i Duchem Świętym jest przekazanie łaski zmartwychwstania. Umożliwia to zaistnienie wolności, bez której niemożliwe jest przyjęcie przez człowieka jako *osobie stworzonej na obraz Boga możliwości wypełnienia podobieństwa we wspólnej naturze (...) Duch Św. udziela swej boskości osobom*⁶⁹. Złe wykorzystanie wolności przemienione jest tutaj darami Ducha Świętego, które stają się początkiem istnienia w jedności osobowej z Bogiem. Implikuje to osobowe, charyzmatyczne doświadczenie tajemnicy Boga. Szczególna rola Ducha Świętego w przeobstwieniu sprawia, że wtajemniczenie sakramentalne w misterium darów Ducha Świętego następuje równocześnie z sakramentem chrztu. Jest to zgodne z wczesnochrześcijańską tradycją chrztu dorosłych. Jest on nie do pomyślenia bez darów Ducha Świętego. Umożliwia to udział dzieci w Eucharystii. Te dwa sakramenty tworzą na gruncie praktyki pastoralnej prawosławia organiczną jedność na wzór wspomnianej dogmatycznej jedności porządku zbawczego Logosu i Ducha Świętego. Ujawnia się tutaj również wszechogarniający charakter przeobstwiającej łaski Ducha Świętego. Jest ona jakby „łatwiej dostępna” i bliższa immanencji upadłej i uświęconej egzystencji człowieka. Wyrażają to szczególnie modlitwy na dzień święta Zesłania Ducha Świętego: *W nadziei na Twoją szczodrość wzywamy: (...) najpierw niż powrócimy na ziemię, pozwól nam powrócić do Ciebie i bądź wrażliwy swoją wrażliwością i łaską. Bezmiar naszych grzechów przeciwstaw otchłani darów twoich (...), daj przebaczenie tym, którzy w Tobie mają nadzieję. Przebacz im i nam grzechy, oczyść działaniem Świętego Twojego Ducha (...) i tym co odeszli daj wolność i ulgę, a nas, którzy tutaj są błogosław*⁷⁰. Święto to również jest czasem modlitw za umarłych w stanie grzechu, bez pojednania z Bogiem. Zawarta jest tutaj świadomość, że zbawcza moc zbawienia nikogo z umarłych nie skazuje na wieczne potępienie. Z Osobą Ducha Świętego wiąże się wiarę w bezgraniczną miłość Boga do człowieka. Jest On źródłem „łaski pozasakramentalnej” — charyzmatycznej, która wraz ze znakami sakramentalnymi tworzy jedność zbawczego działania Boga.

Pneumatyczny charakter zbawienia znajduje swoje szczególne odbicie w liturgii Eucharystii. Sakrament ten jest dla prawosławnych ciągle ponawianą Pięćdziesiątnicą, ciągłym zsyłaniem Ducha Świętego. Dzięki niemu sakrament ten jest możliwy do urzeczywistnienia. Eucharystia-dziękczynienie, liturgiczne sprawo-

⁶⁸ W. Ł o s s k i, *Teologia mistyczna*, jw., s. 104.

⁶⁹ J. M e y e n d o r f f, *Teologia bizantyjska*, jw., s. 221.

⁷⁰ Вечірна і умреня, jw., s. 375.

wanie misterium ofiary paschalnej Chrystusa jest możliwe dzięki epiklezie — wołaniu do Ducha Świętego o zstąpienie na dary eucharystyczne. Jest to kulminacyjny moment Eucharystii, w którym następuje przemiana darów eucharystycznych w mistyczną ofiarę ciała zmartwychwstałego Zbawiciela⁷¹. Zawiera się tutaj cała historia zbawienia. I tak jak ostatnia wieczerza Chrystusa była antycypacją jego śmierci i zmartwychwstania, które zostało dopełnione zesłaniem Ducha Świętego, tak samo ten porządek zbawczy jest „odtworzony” w anafarze eucharystycznej liturgii Eucharystii⁷². Powoduje to nawet zmianę wielkanocnego charakteru liturgii Eucharystii w czasie Zielonych Świąt. Raz w roku ten niezmienny charakter ulega zmianie na rzecz wyeksponowania tajemnicy Zesłania Ducha Świętego.

VII. ESCHATOLOGICZNA PEŁNIA RZECZYWISTOŚCI ZBAWCZEJ

Tajemnica zbawienia w teologii prawosławnej ma swój wyraźny wymiar eschatologiczny. Dzięki temu soteriologia ta ma taką szeroką perspektywę widzenia zbawczego dzieła Chrystusa ujmowanego jednocześnie w wymiarze czasu i wieczności. Nauka o rzeczach ostatecznych, mimo iż jest integralną częścią doktryny soteriologicznej, nie uzyskała formy odrębnego zbioru twierdzeń doktrynalnych czy traktatu teologicznego. Natomiast jest dominującą cechą liturgii i duchowości życia codziennego⁷³. Próbuje ona nakreślić teologiczną wizję przyszłej pełni urzeczywistnienia zbawienia, co jest właściwym przedmiotem eschatologii. Narodziła się ona w wyniku doświadczenia egzystencjalnego misterium zbawienia widzianego w wymiarze końca czasu, który jest zdeterminowany definitywną pełnią zbawienia⁷⁴. Dlatego może pojawić się określenie, iż prawosławie jest *religią nie tyle przeszłej, co już spełnionej nadziei*⁷⁵.

Tym, co decyduje o specyfice eschatologii prawosławnej, jest jej paschalny fundament. Pascha jako centralne wydarzenie zbawcze jest antycypacją i obrazem pełni zbawienia. Oczekiwana przyszłość zbawczej pełni jest zawarta w tajemnicy śmierci i zmartwychwstania. Paschalne rozumienie zbawienia nadaje eschatologii ten sam paschalny charakter⁷⁶.

W prawosławnym myśleniu o pełni zbawienia ogromnie ważny jest problem czasu. Istotnym rysem chrześcijaństwa jest idea zbawczego objawienia się trans-

⁷¹ J. Klinger, Spór o epiklezę, Warszawa 1969.

⁷² Wieczerza mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu. Wybór, wstęp, przekład i przypisy ks. H. Paprocki, Warszawa 1988.

⁷³ W. Hryniewicz, Eschatologia. Doktryna prawosławna, EK IV, kol. 1113–1116; tenże, Misterium śmierci w tradycji prawosławnej, AK 95: 1980, s. 39–50; J. Nowosielski, Czas historyczny i przecucie „metahistorii” w refleksji eklezjologicznej prawosławia, *Novum* 11: 1980, z. 12, s. 110–121; tenże, Ikona i eschatologia, *Znak* 32: 1980, nr , s. 512–522; H. Paprocki, Próba teologicznej interpretacji faktu śmierci w perspektywie życia wiecznego, *Novum* 10: 1979, z. 11, s. 109–129.

⁷⁴ Eschatologia. Mały słownik teologiczny, K. Rahner, H. Vorgrimler, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 108–109; H. Zimoń, Eschatologia, EK IV, kol. 1105–1106.

⁷⁵ J. Klinger, Spór o epiklezę, jw., s. 13. Por. P. Evdokimov, Prawosławie, jw., s. 419.

⁷⁶ W. Hryniewicz, Nadzieja Zbawienia dla wszystkich, Warszawa 1990, s. 16, 19, 35–36, 41, 114–115.

cententnego Boga w immanencji czasu i historii. Nadaje to historycznemu sposobowi istnienia człowieka porządek i określony cel. Jest on określony ustawicznym doświadczaniem spotkania z Bogiem-Zbawcą a zarazem oczekiwaniem urzeczywistnienia pełni zbawienia. Chrześcijanin osiąga zbawienie w czasie swojego określonego bytu między narodzeniem i śmiercią a jednocześnie jego pełnia nastąpi u kresu czasu. Eschatologia jest z tego względu kluczem do rozumienia istoty historii i czasu. Takie jest właśnie rozumienie czasu przez soteriologię prawosławną, która określa patrzenie na historię z perspektywy jej eschatologicznego spełnienia. Sprawia to, że czas i wieczność zostają ze sobą powiązane w metahistoryczną strukturę. Jednoczy ona historyczny porządek czasu z nadrzędnym porządkiem eschatycznym wieczności. Oba porządki istnienia są ze sobą powiązane. Dzięki temu wieczność traci swoją absolutną transcendentność oraz jest współnaturalna czasowości. Istnieje ona eschatycznie w czasie, materii przepojonej obecnością sacrum-transcendentnego, świętego absolutu Boga. Jednocześnie mamy tutaj do czynienia z intuicyjnym przekonaniem, że czas i uświęcone człowieczeństwo jest integralną częścią Boga. Immanentna względność sakralizowanej materii, świętego czasu ukazuje się w permanentnym procesie dojrzewania do pełni uczestnictwa w wieczności.

Jedność eschatologiczna obu wymiarów istnienia zapodmiotowana w tajemnicy paschalnej nadaje ostatniej fazie Zbawienia charakter realny i rzeczywisty. Jest to eschatologia „zrealizowana”⁷⁷. Wyakcentowanie doświadczenia stanu eschatologicznej pełni zrealizowanego zbawienia sprawia, że człowiek i kosmos tworzą wspólną rzeczywistość przenikniętą świętością paruzji. Owa rzeczywistość ma manifestować się w obecności w człowieku stanu przebóstwienia. Ta kategoria soteriologiczna w kontekście eschatologicznym próbuje opisać równowagę równoczesnego „już teraz” i „jeszcze nie” w pełni zrealizowanego dzieła zbawczego. Zawarte jest tutaj przekonanie, że terażniejszość człowieka wybiega ku przyszłości poprzez antycypowanie eschatycznej pełni Zbawienia⁷⁸. „Eschatologia zrealizowana” ostatnią fazę Zbawienia, na którą składają się: przyjście Chrystusa, koniec świata, sąd, zmartwychwstanie, utożsamia się z wcieleniem Syna Bożego oraz Misterium Paschalnym. Tutaj można upatrywać przyczyny, która spowodowała, że w prawosławiu nie dominują spekulacje penitencjarno-jurydyczne na temat sytuacji człowieka po śmierci oraz brak tutaj nauki o odpustach. Zamiast tego mamy do czynienia ze skoncentrowaniem uwagi na przeżywaniu tych tajemnic eschatycznej pełni zbawienia w obrzędach sakramentalnych liturgii Kościoła. Takimi szczególnymi manifestacjami liturgicznymi „eschatologii spełnionej” jest sakrament chrztu i eucharystii. Te dwa sakramenty szczególnie są przeżywane jako uczestnictwo w zmartwychwstaniu Chrystusa, rozumianego jako pełnia zbawienia dokonująca się w czasie. Tak, więc dzięki sakramentom zmartwychwstały Chrystus jest obecny w historii i poprzez tę obecność dokonują się permanentnie „rzeczy ostateczne”. Ich definitywnym zakończeniem będzie kres historii. Ten model eschatologii akcentujący jej element wertykalny swą podstawę biblijną posiada w pismach św. Jana. Stały się one źródłem doktrynalnego opracowania „eschatologii zrealizowanej”

⁷⁷ J. Klinger, Spór o epiklezę, jw., s. 23; J. Meyendorff, Teologia bizantyjska, jw., s. 279.

⁷⁸ W. Hryniewicz, Nadzieja Zbawienia dla wszystkich, jw., s. 111–112.

przez Symeona Nowego Teologa⁷⁹. Mimo tego eschatologicznego optymizmu prawosławie zachowuje postawę bierności wobec realiów historii oraz pesymizmu wobec możliwości zrealizowania „Królestwa Bożego” na ziemi w dziejach doczesnych. Tak silne wyakcentowanie obecności perspektywy eschatologicznej zdaje się sprawiać, że zaangażowanie Kościoła w aktywność polityczną naznaczone jest nieufnością i pesymizmem. To raczej chrześcijańskie państwo — wspierane duchowo przez Kościół — ma spełniać tę rolę urzeczywistniania eschatologicznej pełni zbawienia w realiach historii.

Eschatologia spełniona jednak paralelnie współistnieje z modelem eschatologii opartym o tradycje synoptyczną. Kontynuuje ona linearny sposób widzenia zbawienia charakterystyczny dla apokaliptyki żydowskiej. Nurt ten doszedł do głosu w teologii szkolnej, szczególnie w okresie XVI–XIX w. Było to wynikiem wpływów katolicyzmu i protestantyzmu. Czas i wieczność w tym modelu eschatologicznym są sobie przeciwstawione. Między zmartwychwstaniem Chrystusa a ponownym powrotem przy końcu świata mieści się „czas przejściowy”. Ostatnia faza zbawienia odsunięta jest na czas końca historii. Dotyczy to zarówno wymiaru indywidualnego jednostki ludzkiej jak i wymiaru społecznego. Tutaj pojawiają się spekulacje na temat pośmiertnej rzeczywistości człowieka. Indywidualna śmierć chrześcijanina jest ujmowana jako radykalne przejście z czasu do wieczności. Kończy ona indywidualne możliwości zdobycia łaski zbawienia. Prowadzi to do zbawienia lub potępienia. Zgodnie z tym schematem po śmierci następuje sąd szczegółowy. W tradycji greckiej widzi się tutaj raczej „czekanie dusz na łonie Abrahama” na sąd ostateczny. Jest to „miejsce pośrednie” między śmiercią a sądem ostatecznym i zarazem złagodzoną formą sądu szczegółowego⁸⁰. Indywidualny sąd Boży po śmierci dzieli dusze na: sprawiedliwych, potępionych i potrzebujących oczyszczenia. Istnienie tej ostatniej kategorii umarłych sprawia, że przyjmuje się istnienie stanu pośredniego między śmiercią a dniem ostatecznym — czyśćca. Oczywiście doktryna ta nie jest tak rozbudowana jak np. w katolicyzmie. Natomiast jest uzupełniona liturgiczną i duszpasterską praktyką. Znajdujemy tutaj np. konieczność modlitw za wszystkich zmarłych, a w tym i za samobójców. Żadna z wymienionych kategorii zmarłych nie osiąga jednak definitywnego stanu pełni zbawienia lub potępienia. Jest to widoczne np. w kanonie eucharystycznym liturgii św. Jana Złotoustego. Znajdujemy tutaj po epiklezie modlitwę wstawienniczą za świętych. Bezkrwawa ofiara jest składana, bowiem za *tych, którzy spoczęli w wierze, za praojców, ojców, patriarchów, proroków, apostołów, męczenników, wyznawców, ascetów, oraz za wszystkich sprawiedliwych, którzy w wierze spoczęli. A nade wszystko za Najświętszą, Przczystą, Błogosławioną i pełną chwały Panią naszą Bogurodnicę i zawsze Dziewicę Maryję*⁸¹. Ostatnim etapem eschatologii tradycyjnej jest sama Paruzja: zmartwychwstanie ciała i przemiana całego stworzenia, sąd ostateczny, który definitywnie wyselekcjonuje zbawionych i potępionych.

⁷⁹ J. Meyendorff, *Teologia bizantyńska*, jw., s. 279; J. Klinger, *Geneza sporu o epiklezę*, jw., s. 19–22, 21–25; W. Hryniewicz, *Nadzieja Zbawienia dla wszystkich*, jw., s. 112.

⁸⁰ J. Klinger, *Geneza sporu o epiklezę*, jw., s. 43–44; W. Hryniewicz, *Czyśćciec w teologii prawosławnej*, EK III, kol. 942–943.

⁸¹ *Wieczera Mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, wybór, wstęp, przekład i przypisy ks. H. Paprocki, Warszawa 1988, s. 128.

Eschatologiczny podział na zbawionych i potępionych w myśli religijnej prawosławia natrafia na trudności w jednoznacznym ujęciu tej kwestii. Istnieje tutaj głębokie wyczucie nierozwiązywalności antynomii między wiecznością potępienia i apokatastazą. Chodzi tutaj o paradoks spowodowany tym, iż *jeśli patrzymy na to zagadnienie tylko od strony Boga, to niemożliwe jest, by miało nie być apokatastazy, ale jeżeli patrzymy na to zagadnienie tylko od strony stworzenia, które jest wolne, to niemożliwe jest, by nie mogło istnieć potępienie*⁸². Jednak znaleziono tutaj rozwiązanie pośrednie. Polega ono na rozróżnieniu apokatastazy jako nadziei powszechnego zbawienia oraz jako intuicji doktrynalnej. To pierwsze rozróżnienie jest możliwe do przyjęcia nie jako doktrynalny pewnik, lecz jako intuicja duchowego życia. Jej podstawą jest nadzieja, wypływająca ze zbawczego uniwersalizmu dzieła zbawczego Chrystusa. Znajduje ona swoją egzemplifikację w sferze modlitwy i poczucia solidarności ze wszystkimi ludźmi, którzy potrzebują nadziei wyzwolenia i ocalenia. Istnieje tutaj założenie, że nie można zbawić się jedynie indywidualnie. Nie pozwala na to zmysł wspólnotowego (soborowego) wymiaru zbawienia. Zbawienie „duszy swojej” poprzez przebaczenie win przez Boga — sprawiedliwego sędziego jest zastąpione wizją Boga — miłosiernego Ojca. Apokatastaza jako intuicja doktrynalna wychodzi z założenia, że w świetle wiary nie może być przyjęta jako teologiczny i doktrynalny pewnik. Zawierałby determinizm kwestionujący udział wolności człowieka. Natomiast pozytywnymi argumentami pozwalającymi na dywagacje na temat nadziei powszechnego zbawienia są: manicheistyczny dualizm wiecznego piekła współistniejącego z niebem, ograniczenie miłosierdzia Boga na rzecz sprawiedliwości. Zwolennikami takiego ujęcia doktryny apokatastazy byli: Orygenes, Dydim Aleksandryjski, Grzegorz z Nyssy, Diodor z Tarsu, Teodor z Mopsuestii, Grzegorz z Nazjanzu, a współcześnie S. Bułgakow, P. Evdokimov, O. Clement.

ABRISS EINES AUSGEWÄHLTEN FRAGENKOMPLEXES DER ORTHODOXEN SOTERIOLOGIE

ZUSAMMENFASSUNG

Das Geheimnis der Erlösung wird im orthodoxen Glauben auf der Stufe der liturgischen Kontemplation festgelegt, ohne Notwendigkeit, die religiöse Erfahrung in Wortsymbolen und Begriffsdefinitionen zu formulieren. Deshalb ist es bei der Bearbeitung dieser Soteriologie schwierig, sich auf die Soteriologie des ganzen orthodoxen Glaubens zu stützen. Sie befindet sich und wurde in der Tradition von sieben allgemeinen Konzilien, in der patristischen Theologie, der asketischen Literatur, der Liturgie, der Ikontheologie sowie in Werken zeitgenössischer Denker und orthodoxer Theologen formuliert.

⁸² J. Klinger, *O istocie prawosławia*, jw., s. 326–327.

1. Erlösungsökonomie

Ausgangspunkt, der im wesentlichen den Gegenstand unserer Reflexionen bestimmt, ist die Einbindung Der Erlösung in die Doktrin der Gottesökonomie. Dies ist ein charakteristischer Begriff der Soteriologie der griechischen Kirchenväter. In ihrer Auffassung wurde die Erlösung als geheimnisvoller Plan, verborgen im vorewigen Gott und in Christus, dem Gottesmenschen realisiert. Die Erlösung aus dieser Perspektive ist eine eigenartige „Vorgeschichte der Erlösung“, da sie in ihrer ursprünglichen Ordnung erörtert wird, die in der Ewigkeit und in der Vorexistenz, in Gott enthalten ist. Die Erlösung wird also allein seitens Gott gesehen als vor allem sein Geheimnis, das sich erst in voller Entwicklung der menschlichen Geschichte offenbart. Die Begreifung der Erlösung angesichts eines geheimnisvollen Gottesplans bewirkt, dass diese Erlösung trinitarischen Charakter besitzt und als Harmonie der Erlösertätigkeit der Liebe der göttlichen Personen: des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes erscheint.

2. Soteriologische Anthropologie der „paradiesischen“ Menschenidentität

Bei den Orthodoxen wie auch im ganzen Christentum wird von einer doppelten Konzeption des Menschen gesprochen. Einerseits ist der Mensch Abbild und Gott ähnlich, berufen an Gottesnatur teilzunehmen. Andererseits ist ein sündiges und gefallenes Wesen, vom Bösen verletzt. Die erste soteriologische Komponente der orthodoxen Anthropologie ist das in der menschlichen Natur enthaltene göttliche Element. Hierbei erblicken wir eine Realisierung dessen, was im Einvernehmen zur ursprünglichen Natur des Menschen liegen soll, zugleich aber auch zum ursprünglichen positiven Aspekt des Erlösungsgeheimnisses. Dies resultiert aus der Überzeugung, dass in der menschlichen Natur ein ewig dauerhaftes Element enthalten ist. Seine reale Anwesenheit, die die menschliche Existenz durchdringt, bewirkt, dass das Geschenk der Erlösung zur Erneuerung und Ergänzung einer vom Bösen nicht vergällter Natur wird. Hierbei wurde ein ideales Modell einer theologischen Anthropologie bestimmt, welches sich auf die ontische Ausstattung des Menschen konzentriert. Die Struktur der Existenz des „paradiesischen“ Menschen besteht aus der Einheit des Geistes und der Materie. Für orthodoxe Theologen bedeutet dies einen speziellen Zustand der menschlichen Natur, der mit dem Begriff Theosophie umschrieben wird. Der Glaube daran, dass die menschliche Natur ein göttliches Element enthält, zieht in der orthodoxen Anthropologie die Überzeugung nach sich, dass Gnade von Natur untrennbar sei. Diese Kohärenz findet ihre Erfüllung in den Fähigkeiten der Natur zur Vergötterung. Daher ist Gnade als Ausdruck des Übernatürlichen, das man bezeichnen kann als apophatische Energie des unerforschlichen göttlichen Wesens, ein natürlicher Faktor in der ontischen Natur des Menschen vor dem Fall. Die Gegenwart des Bewusstseins der „paradiesischen Identität“ wird in der soteriologischen Funktion der Ikone deutlich. Ihre Kontemplation erscheint als Erfahrung von Erlösung, als Erfahrung paradiesischer Vollkommenheit, als Enthüllung der Nähe der übernatürlichen Welt, als eigenartige Materialisierung der Gnadenverleihung.

3. Passaheinheit des Todes und der Auferstehung

Der am Kreuz den Menschen erlösende Gott ist an der Grenze des Leidens zu sehen. Es besteht hierbei die Gefahr, dass durch das Geheimnis des Kreuzes allein der Tod verkündet wird. Die Orthodoxen hüten die Überzeugung, dass der Schmerz des Erlösers in seiner menschlichen Erfahrung des Todes in seinem Wesen unzugänglich sei. Deshalb bemüht sich die Kunst der Ikone die Göttlichkeit der leidenden Menschlichkeit von Christus zu zeigen.

Als Resultat wird die Richtigkeit des Glaubens an die Erlösung durchs Kreuz angesichts des ganzen erlösenden Werkes erörtert. Der Tod am Kreuz wird nicht zu einer isolierten und für sich existierenden Wahrheit. Dies bedeutet vor allem eine Interpretation des Kreuzes in Verbindung mit der Auferstehung. Dies bewirkt, dass der Tod von Christus Merkmale des Triumphs, der Ruhe und Erhabenheit aufweist. Das physiologische Leiden des Körpers von Christus scheint etwas Unverständliches zu sein. Der gekreuzigte Erlöser ist in seinem Schmerz Schöpfer und Herr der Schöpfung. Es ist natürlich ein Anzeichen eines tiefen Bewusstseins, dass das erlösende Ereignis des Kreuzes eine unteilbare Einheit mit der Auferstehung bildet. Es sind zwei Anlitze desselben Geheimnisses. Das Kreuz erscheint als Synthese des ganzen erlösenden Werkes, gemeinsam mit seiner dreieinigen und eschatologischen Dimension. Dieser soteriologische Universalismus findet seine vollste Widerspiegelung in der orthodoxen religiösen Kunst. Die Vision des Maler dieser Ikone verbindet vollkommen das Paradox des Apophatismus des erlösenden Todes von Christus. Der erlösende Tod von Christus interpretiert sich auch mittels der Kategorie der Demut. Wenn das Kreuz in sich die Auferstehung birgt, ist auch die Auferstehung Christi eng verbunden mit seinem Leiden und seinem Tod. Dieser Zusammenhang bezweckt die Erkennung durch das Prisma des Geheimnisses der Auferstehung die erlösende Bedeutung der Offenbarung des Todes auf dem Kreuz von Christus. Einen eigenartigen Ausdruck dessen gibt die Ikone „Abstieg zur Hölle“ wieder. Dieses Glaubensgeheimnis, dem Credo in der zweiten Hälfte des IV. Jahrhunderts beigefügt, umgeformt in Liturgie, Geistigkeit und religiöser Kunst wurde zur wesentlichen Methode, um den dogmatischen Gehalt der Auferstehung auszudrücken. Diese Ikone wird identifiziert mit der gesamten Synthese des erlösenden Werks Christi, ihr dogmatischer Inhalt ergänzt, ja ersetzt sogar dogmatische Analysen. Der wesentliche Sinn der Ikone „Abstieg“ ist die Wahrheit, dass Christi Auferstehung eine Befreiung vom Bösen und vom Tod ist. Diese Auferstehung reicht bis in die Hölle — ins Reich des Bösen — und auf diese Weise triumphiert der Erlöser im ontischen Zentrum — dem vom Bösen befallenen Bereich. Es ist zugleich der letztendliche Zustand der Känosis, ihr Triumph und ihre Erfüllung. In der Auferstehung sieht die orthodoxe Theologie auch das Ende des Prozesses der Vergötterung, die als Zweck der ganzen Erlösung zu deuten sei. Der schon zuvor erwähnte Änderungsprozess der menschlichen Natur, ihre Anpassung an das Gemälde erreicht seinen Höhepunkt in der Auferstehung Christi. So soll also die Auferstehung eine ontologische Änderung sein, identifiziert mit der Vergötterung. Hierbei kommt noch einmal der ontologische Charakter der orthodoxen Soteriologie zum Ausdruck.

4. Eschatologischer Höhepunkt der Erlöserwirklichkeit

Das Geheimnis der Erlösung hat in der orthodoxen Theologie seine deutliche Dimension. Daher verfügt diese Soteriologie über eine so weite Sichtperspektive des Erlöserwerks von Christus, eingefasst zugleich in der Dimension der Zeit und der Ewigkeit. Die eschatologische Einheit beider Daseinsdimensionen als Subjekt des Passahgeheimnisses gibt der letzten Phase der Erlösung einen realen Wirklichkeitscharakter. Dies ist die „realisierte“ Eschatologie. Die Erfahrungen des Zustands des eschatologischen Höhepunktes der realisierten Erlösung verursacht, dass Mensch und Kosmos eine gemeinsame Wirklichkeit bilden, durchgedrungen von der Heiligkeit der Parusie. Jene Wirklichkeit soll sich manifestieren durch die Gegenwart des Vergötterungszustands im Menschen. Diese soteriologische Kategorie versucht im eschatologischen Kontext das Gleichgewicht des gleichzeitigen „nun schon“ und „noch nicht“ des voll realisierten Erlöserwerks zu beschreiben. Darin ist die Überzeugung enthalten, dass die Gegenwart des Menschen der Zukunft über die Antizipierung des eschatologischen Höhepunktes der Erlösung entgegeneilt. Die „realisierte

Eschatologie" ist die letzte Phase der Erlösung, die aus der Rückkehr Christi, dem Ende der Welt, dem Gericht, der Auferstehung besteht und sich in der Verkörperung des Gottessohnes und im Passahmysterium identifiziert. Hier kann die Ursache gesucht werden, die bewirkte, dass im orthodoxen Glauben keine Strafvollzugs- und Jurisdiktionsspekulationen zum Thema der Lage des Menschen nach dem Tode dominieren und es fehlt auch die Lehre über den Ablass. Statt dessen haben wir es mit einer Konzentration der Aufmerksamkeit auf das Erleben der eschatologischen Geheimnisse des Höhepunktes der Erlösung in den sakramentalen Zeremonien der kirchlichen Liturgie zu tun.

Übersetzung: Gerard Cygan

**„DER MENSCH, DER GOTT WAR, UND DIE MUTTER,
DIE JUNGFRAU WAR” — DIE BESONDERE BEZIEHUNG
MARIENS ZUR TRINITÄT IN DER VON J.H. OSWALD
VERFASSTEN ERSTEN DOGMATISCHEN MARIOLOGIE
DES 19. JAHRHUNDERTS**

Tr e ś ć: — I. Grundzüge der Mariologie Oswalds. — II. Mariens Bezug zu den Personen der Trinität. — III. Gesamtwürdigung. — Streszczenie.

Johannes Heinrich Oswald — geb. 1817, 1840 zum Priester geweiht, ab 1845 (also mit 28 Jahren) Professor für Dogmatik in Paderborn und ab 1875 in Braunsberg, gest. 1903 — gehört zu den großen, wenn auch eigenwilligen Mariologen des 19. Jahrhunderts.

Zwar steht Oswald im Schatten Scheebens¹, und zwar zu Recht, denn an seine spekulative Kraft und die Art, die Aussagen der Schrift und der ganzen Tradition — Väter, Scholastik und spätere Epochen — zu einem organischen Ganzen zusammenzubauen, kommt Oswald nicht heran. Man muss sogar vermerken, dass die biblische und historische Dimension in Oswalds Mariologie zu schwach ausgeprägt sind und sie stark an dem leidet, was man als „Konklusionstheologie“ abstempeln könnte², doch stehen diesen Gravamina einige Pluspunkte gegenüber.

In einem ersten Schritt soll nun die Mariologie Oswalds charakterisiert werden. Im Folgenden sei dann die Beziehung Mariens zur Trinität dargestellt.

I. GRUNDZÜGE DER MARIOLOGIE OSWALDS

Die Eigenart der Mariologie Oswalds und der Fortschritt, den er eingeleitet hat, werden deutlich, wenn man sie mit der Aufklärungstheologie vergleicht³. Wer z.B. die dogmatischen Lehrbücher Benedikt Stattlers († 1797), Engelbert Klüpfels († 1811), Patritius Benedikt Zimmers († 1820), Friedrich Brenners († 1846) durchblickt, wird im christologischen Kontext auch die jungfräuliche Gottesmutterchaft erwähnt und z.T. gegen Bestreiter abgesichert finden, doch wird die Mariengestalt kaum ausführlicher behandelt. Eine spirituelle Vertiefung fehlt. Die Unbefleckte Empfängnis wird entweder gar nicht erwähnt oder nur historisch referiert und z.T.

¹ L. Scheffczyk, Scheeben, ML 5, 700f.

² J. Schmiedl, Oswald, ML 5, 34.

³ A. Ziegenaus, Der Weg zu einem geschlossenen mariologischen Traktat in den dogmatischen Handbüchern des deutschsprachigen Raumes, *FKTh* 12 (1996), 102–126.

sogar als möglicher Aberglaube hingestellt. Die Assumptio Mariae wird von keinem erwähnt. Nur Brenner vermerkt noch Maria im Zusammenhang mit der Heiligenverehrung, ohne sie besonders hervorzuheben. Die Mariologie ist diesen Dogmatikern zufolge im Altertum bereits zum Abschluss gelangt; darüber hinaus gibt es keine weiterführende Fragen und auch kein marianisches Interesse.

Eine mariologische Aufgeschlossenheit findet sich dagegen in den 1819 erschienenen Institutiones theologiae dogmaticae von Bruno Fr. L. Liebermann († 1844). Im Elsass geboren, verweigerte er den Eid auf die französische Zivilkonstitution und wirkte unter großen Gefahren im Untergrund. Er wurde dann Regens in Mainz, wo er ab 1812 auch Dogmatik dozierte. Mit Ausführlichkeit und Wärme spricht er von Maria, nicht nur von ihrer jungfräulichen Gottesmutterchaft, sondern von ihrer Verehrung, ihrem Jungfräulichkeitsgelübde, ihrer Freiheit von der Erbsünde und von persönlichen Sünden. Ähnliches gilt von dem Münchner Dogmatiker Heinrich Klee († 1840). Von der Assumptio spricht Klee nie.

Im Jahr 1850 erschien in Paderborn Oswalds Dogmatische Mariologie, das ist: Systematische Darstellung sämtlicher die allerseligste Jungfrau betreffenden Lehrstücke. In zwei Punkten unterscheidet sich Oswald von den bisher genannten, nämlich in der inhaltlichen Fülle und in der systematischen Zusammenschau der einzelnen Wahrheiten über Maria. Was die inhaltliche Fülle betrifft, handelt er nicht nur von der jungfräulichen Mutter, wie die erstgenannte Gruppe, sondern auch von der Erbsündenfreiheit und ihrer hyperdulischen Verehrung. Maria ist — hier weitet er seine Mariologie weit über Liebermann und Klee hinaus — Repräsentantin der Menschheit; „Maria ist nicht nur die Mitte der Menschheit, sondern weil diese selbst das Bindeglied zwischen Materie und Geist, den beiden Extremen der Schöpfung, von diesseits aus betrachtet, das Centrum des ganzen Universums“⁴. Hier scheint die Menschheit Christi außer Blick geraten zu sein, doch gibt Oswald zu bedenken, dass die Menschheit Christi getrennt von der unerschaffenen Gottheit gar nicht existieren würde. Mariens Verhältnis zur Kirche und zu den Sakramenten wird ausführlich erörtert. Als erster von den bisher Genannten vertritt Oswald die Assumptio.

Vor allem aber fällt bei Oswald der Wille und die Kraft zur systematischen Zusammenschau auf: Bei all den genannten Dogmatikern wurden nämlich die einzelnen mariologischen Themen „beiläufig“ behandelt oder erwähnt, d.h. die jungfräuliche Gottesmutterchaft im Zusammenhang mit der Inkarnation, die Unbefleckte Empfängnis im Zusammenhang mit der Erbsünde in der Schöpfungstheologie — falls die Immaculata Conceptio überhaupt genannt wurde - und die Fürbitte im Kontext der Heiligenverehrung. „Dann sehen“, wie Oswald⁵ sich ausdrückt, „diese Vorzüge Mariens als disjecta membra aus, welche man von Seiten des Gemüts zwar gerne zugibt, über welche man aber intellektuell sich nicht orientieren kann“. Die marianische Frömmigkeit bedarf nach Oswald einer mariologischen Durchdringung.

Bei Oswald (wie in etwa schon bei Liebermann) fällt dagegen die zahlenmäßige und inhaltliche Anreicherung der Themen auf. Schon aufgrund dieser Anreicherung stellte sich die Frage, was nun die verschiedenen Themen innerlich verbindet.

⁴ Ebd. 213f.

⁵ H. Oswald, Mariologie, 54f.

E. Klüpfel, der letztlich nur die jungfräuliche Gottesmutterthematik thematisiert hat, stand noch nicht vor dieser Frage. Diese drängt sich aber vor allem dann auf, wenn Oswald die bisher beiläufig traktierten Einzelthemen aus dem bisherigen Kontext herausnimmt und in einem einzigen Band darstellt. So stellte sich Oswald die Frage nach der Mitte der Mariologie, nach dem Kern, von dem her die Mariengestalt zu verstehen ist. Scheeben wird später von Personalcharakter⁶ Mariens sprechen und meint damit das, was in heutiger Terminologie das marianische Fundamentalprinzip⁷ ist. Oswald kommt solchen Überlegungen sehr nahe, auch wenn man sich eine klarere Formulierung dieses Personalcharakters noch wünschen würde. Er erkennt jedoch klar die Mutterschaft als Mitte der Mariologie: „Die Mutterschaft Mariens zu Christo bildet die Grundlage und Grundvoraussetzung aller ihrer Glorien, an der durchaus nicht gerüttelt werden darf“⁸. Die ganze Gnaden- und Heilsordnung ist deshalb „an zwei Namen, obwohl nicht zu gleichen Teilen“ geknüpft, „den Gottmenschen Jesus Christus und die jungfräuliche Gottesmutter Maria (...) So kann in der Dogmatik nur von zwei menschlichen Individuen gehandelt werden, dem Menschen, der Gott war und der Mutter, welche Jungfrau war“⁹.

„Wie nach der Lehre von der Person Christi, bei dem Sohne auf Grund der Inkarnation, alles Gewicht fällt auf seine göttliche und menschliche Natur in deren hypostatischer Vereinigung, so fällt bei der Mutter in Kraft ihrer Beteiligung bei der Inkarnation der ganze Nachdruck auf ihre jungfräuliche und mütterliche Würde in deren Vereinbarung. Wie Er — Christus — der Gottmensch θεάνθρωπος, so ist sie — Maria — die Jungfrau-Mutter παρθενομήτωρ“¹⁰.

Bei aller Anerkennung der weiterführenden Aspekte dieser Mariologie, mit der Oswald die vorausschreitende marianische Frömmigkeit — das Volk verehrte z.B. schon lange die Immaculata Conceptio — theologisch einholen, aber auch gegen fromme Übertreibungen und Einseitigkeiten stützen wollte, dürfen die Negativa nicht verschwiegen werden. Schließlich ist ja Oswalds mariologischer Entwurf indiziert worden!

Aus heutiger Warte müssen Oswalds biologisch-medizinische Kenntnisse bemängelt werden. Von dem — schon oder erst — 1827 entdeckten weiblichen Ei wusste er noch nichts. Deshalb wird in gut aristotelischer Manier das mütterliche Prinzip mit dem Stofflich-Materiellen und das männliche Prinzip mit dem aktiven identifiziert. Doch scheint sich in Oswalds weiteren mariologischen Reflexionen diese mehr passive Rolle Mariens insgesamt nicht negativ auszuwirken, auch wenn er — in bestimmter Hinsicht dann auch wieder völlig zu Recht — dem den Part des irdischen Vaters übernehmenden Heiligen Geist die aktive Aufgabe zuweist, wie folgende These erkennen lässt: „Der Sohn Gottes ist Mensch geworden ohne Zutun des Mannes in Kraft des Hl. Geistes, aber aus dem Weibe“¹¹.

Die zweite, wenigstens fragwürdige, aber durch verschiedene Stimmen in der Tradition gedeckte These Oswalds besagt, dass Evas Sünde größer war als die

⁶ A. Ziegenaus, Charakter, ML 2, 19–24.

⁷ L. Scheffczyk, Fundamentalprinzip, ML 2, 565ff.

⁸ H. Oswald, Dogmat. Mariologie, 64. — S. 282: „Quell und Grund aller marianischen Vorzüge ist ihre Gottesmutterthatsache, diese daher das Fundament der speziellen Mariologie“.

⁹ Ebd. 2.

¹⁰ Ebd. 62f.

¹¹ Ebd. 65.

Adams, sie deshalb auch strenger bestraft wurde und somit auch eine besondere Nachwirkung der Evasünde auf das Frauengeschlecht anzunehmen sei. Trotz gelegentlicher Äußerungen ist der Verdacht unberechtigt, Oswald wäre ein Frauenfeind gewesen. Das besondere, durch Eva verursachte Minus wird nämlich durch ein Plus Marias ausgeglichen.

Warum war die Sünde des Weibes — ich übernehme jetzt Oswalds Ausdrucksweise — „merklich größer?“¹². Eva hat nicht nur zeitlich als erste gesündigt. Sie habe dann die Sophismen der Schlange dem Mann wiederholt, so dass sie Verführte und Verführerin, während Adam nur der Verführte war. Dazu habe Eva noch ihre persönlichen Reize ins Spiel gebracht: „Je größer die Wucht der Versuchung, desto geringer ist die Schuld“ stellt Oswald in Hinblick auf Adam fest. Oswald findet hierfür eine gute Stütze in 1 Tim 2,13f. Dabei legt er diese Stelle so aus, dass Eva dem Versucher mit Herz und Kopf ergeben war. Eva war überzeugt, „nicht so Adam! Adam hat sich nicht überzeugen, sondern nur bereden lassen“¹³. Bei Adam habe sich ein Rest besserer Einsicht erhalten. Die Strafe für die Frau ist deshalb auch größer. Beide werden mit der Sterblichkeit und mit der Härte der Alltagsarbeit bestraft, aber die Frau noch zusätzlich mit der Unterordnung unter den Mann und den Nöten der Schwangerschaft und Geburt. „Der Schmerzensanteil bei der Generation ist des Weibes Anteil und nicht des Mannes. Der Rückschluss von der größeren Strafe auf die größere Schwere der Sünde ist damit von selbst gegeben“¹⁴.

Vom gefallenem Zustand her, den Oswald dem Zustand der *natura pura* annähert, ist daher die Frau dem Mann nachgeordnet, im Paradies jedoch war sie dem Adam gleichgestellt, eine „ganz ebenbürtige Genossin“¹⁵. M. a. W.: Wenn sich im Paradies, im *status integritatis*, die beiden Geschlechter ebenbürtig waren, aber nach dem Sündenfall, dem Verlust der Gemeinschaft mit Gott, Eva dem Mann untergeordnet war, dann ist die Frau mehr von der Gnade geprägt, wie sie auch durch die Sünde mehr verloren hat. Die Frau hatte mehr Urstandsgnaden empfangen, weshalb Oswald vom „spezifischen Weibessegen des Urstands“¹⁶ spricht. Die Frau gewinnt deshalb auch durch die Erlösung mehr als der Mann. Man darf zurecht vermuten, dass diese Sicht von der Frau und vom Geschlechterverhältnis, die auf Menschen des 21. Jahrhunderts befremdend wirkt, stark von der Romantik beeinflusst war.

Dieser Grundgedanke, dass die Integrität der Frau mehr von der Gnade bzw. ihrem Verlust betroffen ist, führt nun Oswald zu einer These, die wie Sand im Getriebe seine Mariologie immer wieder ein Knirschen verursacht. Die These besagt, dass der Mann die Gattung, also Mann und Frau, vertritt, die Frau aber nur ihr Geschlecht¹⁷. Daraus folgert Oswald nun, dass dem spezifischen Sündenfluch auch eine besondere Erlösungsgnade für die Frau entsprechen muss. Wie Eva ist Maria eine besondere Stammutter ihres Geschlechts. Sie hat den Fluch vom weiblichen Geschlecht genommen, und zwar nicht nur, weil in ihr alle Frauen

¹² Ebd. 5ff.

¹³ Ebd. 6.

¹⁴ Ebd. 8.

¹⁵ Ebd. 9.

¹⁶ Ebd. 10.

¹⁷ Ebd. 11.

erhoben und geadelt worden sind, sondern sie hat „einen reellen Beitrag zur Restitution der Gesamtmenschheit in der Wiedererhebung ihres Geschlechts geleistet“¹⁸. Maria bewirkt, natürlich in Unterordnung unter Christus, der wie Adam die Gattung vertritt und dieser die Erlösung bringt, ihrem Geschlecht die ursprüngliche Ebenbürtigkeit mit dem Mann wieder, die allerdings in dieser Zeit des noch nicht endgültig gesicherten Heils nicht voll realisiert ist, und lässt so an ihrer Verehrung auch die Frau allgemein partizipieren: „Der Mann entdeckt und verehrt auf diese Weise in der Frau etwas Marianisch-Lauteres“¹⁹. Über alles Vorbildliche hinaus wird Maria unter völliger Wahrung der 1 Tim 2,5 betonten einzigen Mittlerschaft Christi und in Abhängigkeit von seinem Erlösungsverdienst „Vertreterin ihres Geschlechtes in Unterordnung unter den Repräsentanten der ganzen Gattung“. Doch wagt es Oswald sogar, von einer Nebenordnung des marianischen Verdienstes zum Erlösungsverdienst Christi zu sprechen: „so weit es nämlich (in Verbindung mit Christi Verdienst und als Einlage zu demselben) eintritt als Sühne und Genugtuung für das oft genannte relative Übergewicht der weiblichen Ursünde (...); subordiniert zwar einerseits, coordiniert sich doch andererseits das Verdienst der Mutter mit dem des Sohnes“²⁰.

Oswald gesteht nun Maria auch einen besonderen Anteil an den Sakramenten zu, und zwar nicht nur ihrer fürbittenden Tätigkeit für eine gläubige Haltung des Empfängers; der Anteil erstreckt sich auch auf die objektive Wirkung der Sakramente. Wenn nämlich, so argumentiert er²¹, die jungfräuliche Mutter einen objektiven Beitrag zum Erlösungswerk des Sohnes geleistet hat und die Erlösungsgnade in der Kirche hinterlegt ist, muss „auch die Frucht marianischer Tätigkeit in der Kirche deponiert sein“²². So muss in gewissem Sinn Maria in der Kirche fortleben.

Oswald folgert nun daraus — um nur auf ein Sakrament einzugehen — die Mitwesenheit Mariens in der Eucharistie. Ist der Gottmensch in substantieller Identität mit dem irdischen Jesus in der Eucharistie gegenwärtig, müsse auch das Moment der Inkarnation „in realer Darstellung“ in der Eucharistie vergegenwärtigt werden. Maria könne vom Gottmenschen nicht mehr getrennt werden. Oswald lässt es allerdings offen, ob es sich um eine persönliche und leibhafte Gegenwart oder nur um eine dynamische handelt, doch neigt er zur ersten Möglichkeit²³. Ferner überrascht die Annahme, die Frau bekäme bei der Kommunion mehr Gnade als der Mann, die zwar von Christus verdient, aber dann von Maria vermittelt werde.

¹⁸ Ebd. 14.

¹⁹ Ebd. 206–225.

²⁰ Ebd. 209.

²¹ Ebd. 174ff. — S. 163f: Die Mutterschaft Mariens „muss auch zur Erhaltung der Menschheit Jesu in realer Beziehung stehen, d.h. die göttliche Hypostase des Logos muss die Kraft der Mutterschaft Mariens, wenn auch in untergeordneter Weise, in ihre Erhaltungskraft für die Menschheit Jesu, mit aufnehmen und zulassen: daraus folgt aber endlich, dass alle theandrischen Handlungen Christi, deren principium quo die menschliche Natur, deren principium quod die göttliche Person ist — und diese sind doch die erlösenden — eine Ingredienz marianischer Kraft und Virtus mit einschließen: Alles auf Grund jener ersten Glaubenstat, jenes tiefgeheimnisvollen Fiat der hl. Jungfrau“.

²² Ebd. 175.

²³ Ebd. 177.

Dieses Mehr an Gnade sieht Oswald damit begründet, dass die Frau von der Sünde tiefer getroffen worden sei und deshalb zusätzlicher übernatürlicher Hilfe bedürfe.

Wegen dieser eigenartigen Thesen zur Mitwesenheit Mariens in der Eucharistie und zu ihrer notwendigen aktiven Teilnahme an der Erlösung wurde 1855 Oswalds Mariologie indiziert; ein Spezialbeitrag Mariens zur Erlösung der Frau und zur Wiedergutmachung der besonderen Schuld Evas ist eine Oswald'sche Merkwürdigkeit. Oswald ist hier ein Opfer seiner spekulativen Einseitigkeiten geworden. Methodisch setzt er weniger bei den biblischen Daten und der dogmengeschichtlichen Ausfaltung an, sondern legt gewisse dicta probantia seiner Spekulation zugrunde. Hat er sich hier auch spekulativ verrannt, so ist er doch einem aufgrund seiner breiten mariologischen Themenplatte als fortschrittlich und wegweisend anzuerkennen: Oswald bekennt sich zur Unbefleckten Empfängnis, zur Assumptio, bespricht breit Inhalt und Grenzen der hyperdulischen Verehrung und sieht klar die Zusammenhänge zwischen Mariologie und Frauenbild. Was diesen Punkt betrifft, ergibt sich die paradoxe Lage, dass er in der Erkenntnis solcher Zusammenhänge seiner Zeit vorausseilt und höchst modern ist, auch wenn seine Voraussetzungen und Ansätze auf Bedenken stoßen. Vor allem aber ist das Bemühen anzuerkennen, die einzelnen mariologischen Wahrheiten in ein organisches Ganzes zu integrieren.

Oswald hat später zu allen Traktaten dogmatische Monographien verfasst. Mit der Indizierung der Mariologie trat wieder der Zustand ein, den er überwinden wollte, nämlich dass Maria nur beiläufig und punktuell erwähnt wird, aber ihre Stellung in der Gesamtperspektive der Heilsgeschichte zurücktritt.

II. MARIENS BEZUG ZU DEN PERSONEN DER TRINITÄT

Da das Wirken Gottes nach außen allen drei göttlichen Personen gemeinsam ist — *opera ad extra tribus personis communia*²⁴ — steht ein besonderer Bezug der Frau, die zur menschlichen Mutter Christi erwählt war, zu allen drei göttlichen Personen nicht zur Diskussion. Die Frage lautet deshalb, ob sich innerhalb dieses gemeinsamen Wirkens nach außen eine gewisse Strukturierung feststellen lässt, ob es auch hier eine organische Ordnung gibt.

Hier lässt nun Oswald keinen Zweifel aufkommen, dass er die Mutterschaft für die Mitte der Mariologie hält und deshalb der Bezug zu ihrem Sohn das primäre Kennzeichen der Mariengestalt ist.

„Marias dogmatische Qualität hängt selbstredend durchaus von ihrem Verhältnis zu ihrem Sohne (...) ab; ihre Würde kann daher nur erkannt werden in ihrer Stellung zur Inkarnation und zum Werk der Erlösung“²⁵. Dies stellt Oswald hinsichtlich der Unbefleckten Empfängnis fest, aber auch die *virginitas post partum* begründet er damit, dass die Gottesträgerin, die in ihrem Schoß der Palast des ewigen Wortes gewesen war, nicht als „Behausung eines natürlichen Erdensohnes, unter dem Fluch Adams gezeugt“, vorgestellt werden könne²⁶. Ebenso unterstreicht

²⁴ Ebd. 58.

²⁵ Ebd. 56f.

²⁶ Ebd. 129.

Oswald in Hinblick auf die Assumptio, dass der Leib Marias, die den Gottessohn getragen hat, unmöglich der Verwesung und dem Fraß der Würmer anheimgegeben werden konnte²⁷. Schließlich wurde schon der Satz zitiert, dass Maria, weil sie einen Menschen geboren hat, der Gott ist, eine Mutter war, die Jungfrau ist. So ist die Gottesmutterchaft Mitte der Mariologie; Maria ist bestimmt, vorhergesehen und geprägt von ihrer Mutterschaft und damit von dem Bezug zu ihrem Sohn.

Der besondere Bezug der Gottesmutter zu ihrem Sohn ist eigentlich nichts Besonderes und nichts Überraschendes. Jedoch bedenkt Oswald viel tiefer als die vorhergehenden oben besprochenen Theologen den Bezug zum Heiligen Geist. Er hat schon gnadenhaft die Unbefleckte Empfängnis seiner Braut bewirkt²⁸. Die Inkarnation besagt nämlich nicht nur die Herabkunft des ewigen Wortes und seine Verbindung mit einem Menschen, sondern die Erschaffung eben dieses Menschen im Augenblick der Herabkunft durch den Heiligen Geist.

Der Heilige Geist vertritt zwar das männliche Zeugungsprinzip, d.h. den Vater, er ist aber nicht der Vater Jesu Christi²⁹. Die Überschattung durch den Heiligen Geist laut Lk 1,35 besagt ein schöpferisches Wirken des Geistes, das Oswald in Gen 1,2 und Rt 3,9 belegt findet. Neben diesen Schriftstellen führt Oswald das systematische Argument an, dass Gottes Wirken nach außen nie zeugend, sondern nur schöpferisch sein kann. Der Zeugungsbegriff trifft also bei der Inkarnation nicht zu, sie war keine Setzung aus der Substanz, sondern aus dem Willen, keine Wesensmitteilung. Nur mit Maria ist die Menschheit Jesu konsubstanziell; weil der heilige Geist nicht zeugend wirkt, kann er nicht der Vater Jesu sein. Der heilige Geist „hat aus der Substanz der hl. Jungfrau die menschliche Natur gebildet“, wobei Oswald den Streit zwischen Kreatianern und Generatianern offen lässt, d.h. ob der heilige Geist im Augenblick der Inkarnation auch die Seele Christi aus Nichts geschaffen hat oder an einer substanzialen Voraussetzung in Maria ansetzt. Da aber nach der aristotelischen, von Oswald fraglos übernommenen Sicht der Heilige Geist den zur Inkarnation bestimmten Teil des Blutes Mariens „ausgesondert, moviert — und formiert“ hat, hat er auf alle Fälle bei der Bildung des Leibes Jesu mitgewirkt.

Diese schöpferische Tätigkeit, die keine Wesenschöpfung, sondern eine Formschöpfung im Sinn der *creatio secunda* sei, präzisiert dann Oswald aufgrund trinitarischer Überlegungen als ein Wirken des Heiligen Geistes in vielfacher Hinsicht. Dem Geist appropriert werden könne das „Ausbilden, Ausgestalten und Vollführen“, weil er die *αἰτία τελειωτικῆ* ist. Der Heilige Geist ist deshalb auch der Spender der Gnade an die Menschheit Christi. Die Inkarnation versteht Oswald ferner als den höchsten Beweis für die Liebe Gottes zu den Menschen; der Heilige Geist ist das Prinzip der Liebe in Gott selbst und in der Kreatur.

Der Geist wirkte also bei der Entstehung Jesu nicht generativ, sondern kreativ, er brachte die Menschheit Jesu nicht aus der Substanz, sondern aus dem Willen hervor, generativ wirkte nur Maria. Nun ist es wieder typisch für die spekulative Eigenart Oswalds, dass er in Hinblick auf die Entstehung Jesu von einem „geeinten Prinzip des Heiligen Geistes und der hl. Jungfrau“ spricht — was noch völlig

²⁷ Ebd. 173.

²⁸ Ebd. 33.

²⁹ Vgl. dazu ebd. 58–63.

korrekt ist — aber dann aufgrund dieser Einheit die kreative Wirkung des Heiligen Geistes „quasi generativ“ und die generative Wirkung der Mutter eine der kreativen analoge, geistige Tätigkeit nennt. Energisch lehnt dabei Oswald die mythologischen Vorstellungen der Verbindung von Göttern mit sterblichen Frauen ab. Er will mit dieser Überlegung näherhin nur sagen, dass Mariens Muttertätigkeit geistig sein und eine geistige Spitze haben muss, nämlich den aktiven Glauben. In diesem Sinn ist der Satz zu verstehen, dass Maria „im Glauben“ oder „durch das Wort“ empfangen hat. Die rein geistige Tätigkeit der Zustimmung, das *Fiat Mariens*, war die Voraussetzung für das kreative Wirken des Heiligen Geistes, und insofern sei die Wirkung des göttlichen und menschlichen Prinzips eine rein geistige Tätigkeit gewesen, die bei Mariens *Fiat* zugleich die physische Mutterschaft hervorgerufen hat³⁰. Da die Menschwerdung des Gottessohnes nicht auf die Wirkung von zwei Teil-Ursachen zurückgeht, sondern auf ihre innigste Vermählung, muss das Wirken des Heiligen Geistes eine „generative Beimischung“ und das Mariens einen „kreativen Zug“ gehabt haben, obwohl — daran lässt Oswald keinen Zweifel — die Tätigkeit des Geistes nach außen wesentlich nur kreativ und die Mariens wesentlich nur generativ war³¹. Obwohl Oswald aber immer den wesentlichen Unterschied zwischen der generativen Wirkung Mariens und der kreativen des Heiligen Geistes hervorhebt, betont er zugleich das Zusammenwirken beider in dem einen Geschehen. Deshalb kann er sogar sagen: „Denn da die Menschheit Jesu ... einen generativen und einen kreativen Ursprung, und zwar in der Einheit des Origination-saktes, um mich so auszudrücken: *una principatione*, hat: so muss hier zwischen dem hl. Geiste und der Jungfrau, bezüglich ihres Verhältnisses zu Christo, eine *communicatio idiomatum* eintreten; d.h.: Maria muss, wie auch immer, an dieser schöpferischen Primärursächlichkeit Teil nehmen, sie muss wie auch immer, Mitschöpferin der Menschheit Christi sein“³². Wiederum sei anerkennend und kritisch zugleich dazu vermerkt: Oswalds spekulative Kraft will den einheitlichen Akt zur Entstehung der Menschheit Christi schärfer fassen, gerät aber in Gefahr, den rein kreativen „Anteil“ des Heiligen Geistes und den rein generativen Mariens zu vermengen und somit auch das gott-menschliche Sein Christi zu vermischen. Man müsste Oswald gerade das *ἀσυγχύτως*, das Unvermischt von Chalkedon, entgegenhalten.

Auch wenn Oswald die Wirkung des Heiligen Geistes klar als kreativ erkennt, sieht er darin doch das väterliche Prinzip. Aus diesem Grund nennt er Maria *sponsa spiritus sancti*³³.

Jesus Christus ist das Band, das göttliches Wesen und das Weltall eint, Zeit und Ewigkeit vermittelt, aber dieses Band wird vom Heiligen Geist drüben und von Maria hüben geschürzt³⁴. So bleibt Maria Kreatur, aber der „große Akt“ wird von ihr mitvollzogen. „Die Menschheit Jesu verbindet objektiv, sie ist das reale Mittelglied; aber zwei sind, die dasselbe einfügen, die Kluft zwischen Gott und Welt auszufüllen, jenseits der h. Geist, und diesseits die h. Jungfrau“. Da Maria mit

³⁰ Vgl. dazu ebd. 154–157.

³¹ Ebd. 159.

³² Ebd. 162.

³³ Ebd. 59.

³⁴ Ebd. 215.

ihrem Jawort und ihrer Mutterschaft die Menschheit vertritt, sei die Inkarnation einer mystischen Vermählung des ewigen Wortes mit der menschlichen Natur zu vergleichen, und zwar in der Person Mariens³⁵. Der Engel Gabriel wird deshalb Brautwerber genannt³⁶. Wegen dieses Bezugs ist Maria seinsmäßig Christus am nächsten und auch die fürbittende Mittlerin bei ihrem Sohn. Die Stellung ist jedoch ein Werk der Gnade, denn auch Maria, die Immaculata, ist eine Erlöste.

Wurde bisher der Bezug des ewigen Sohnes bzw. des Heiligen Geistes zu Maria besprochen, so soll nun die Analogie zwischen den ewigen Hervorgängen und der Inkarnation, m. a. W. zwischen der Immanenz und dem heilsgeschichtlichen Handeln Gottes nach außen dargestellt werden. Oswald stellt hier die These auf, dass sich die Inkarnation zur Kreation, den beiden Zentralakten Gottes nach außen, wie die innergöttlichen Hervorgänge zur Symperichorese verhalte. Diese nehme nämlich die trinitarischen Hervorgänge wieder zurück und bringe gleichsam die Evolution in der Revolution (= Zurückwendung) wieder auf ihren Ursprung. Ähnlich gehe die Kreatur aus Gott hervor und werde mit der Inkarnation wieder zurückgeführt. „Die Entwicklungsgeschichte des geschöpflichen Weltalls ist eine Kreisbewegung aus und wieder zur Gottheit, erheischt also eine zentrifugale und zentripetale Motivationskraft (...) Kreation und Inkarnation verhalten sich also wie abstoßendes und anziehendes Moment“³⁷.

Bei der Schöpfung konnte die Kreatur noch nicht nach ihrer Zustimmung gefragt werden. Es entspricht aber der Vernunftbegabung und dem freien Willen der Menschen, dass Gott ihre Zustimmung einholt. In Mariens Fiat geschieht diese Zustimmung. „Maria ist also der Ring in der Kette der Geschöpfe, in welcher eingreifend, der Sohn Gottes das Weltall wieder zur Gottheit heranzog“³⁸. „Das Fiat der Jungfrau ist daher nichts anderes als die Antwort der Kreatur auf das Fiat des Schöpfers bei der Welterschaffung, dessen Wiederhall und Echo, ja am Ende sogar dessen unerlässliche Voraussetzung“³⁹. Hätte Gott nicht das Fiat der Jungfrau vorausgesehen, hätte er die Welterschöpfung zurückgehalten. Die Symperichorese der hypostatisch geeinten Naturen ist also ein Reflex der innergöttlichen Perichorese.

Im Zusammenhang mit der Immaculata Conceptio stellt Oswald auch die Frage, welches Verhältnis die göttliche Mutterschaft zu den beiden übrigen Personen der Trinität bringt. Maria, die Mutter des Sohnes, hat durch die schöpferische Überschattung vom Heiligen Geist empfangen, sie ist seine Braut. Zum Vater, von dem die Sendung des Sohnes und des Geistes ausgegangen ist, steht sie aber in einem „collateralen Verhältnis“ weil sie den vom Vater in der Ewigkeit Gezeugten in der Zeit empfangen und geboren hat. „Maria ist also, was kaum auszusprechen, gewissermaßen in die Familie des hl. Trias aufgenommen“⁴⁰.

³⁵ Ebd. 34.

³⁶ Ebd. 34, 103.

³⁷ Ebd. 212.

³⁸ Ebd. 213.

³⁹ Ebd. 214.

⁴⁰ Ebd. 34.

III. GESAMTWÜRDIGUNG

Eine rückblickende Gesamtwürdigung wird einmal an die spekulative Art des Oswald'schen Denkens erinnern. Die Bereitschaft, die Mariologie sowohl in Hinblick auf Einzelthemen als auch auf ihre systematische Zusammenschau fortzuentwickeln, ist anzuerkennen; manche Aspekte, wie der besondere Anteil der Frau beim Sündenfall und deshalb auch bei der Erlösung oder die Einheit des Originationsaktes, dürften eher auf Skepsis stoßen. Ebenso ist die mangelnde Unterscheidung zwischen Schöpfer und Vater anzumahnen. Der Geist ist Schöpfer, wie Oswald zu Recht herausstellt, vertritt aber deshalb nicht den Vater, wie unser Theologe immer wieder zu sagen versucht ist⁴¹. Richtig ist die Entwicklung der Mariologie von der jungfräulichen Gottesmutterchaft her. Der Bezug zum Sohn bzw. des Sohnes zur Mutter ist zentral. Darüber hinaus wurde sehr stark die Rolle des Heiligen Geistes betont. Maria ist im Grund die Person, in der sich die beiden Sendungen des Vaters nach außen aufgrund ihres von der Gnade bereiteten (*Immaculata Conceptio!*) *Fiats* begegnen konnten.

J.H. Oswald (1817–1903) war ab 1845 Professor für Dogmatik in Paderborn und übernahm 1875 die Professur in Braunsberg. Er gehört zu den großen, wenn auch eigenwilligen Mariologen des 19. Jahrhunderts. In den bisherigen dogmatischen Lehrbüchern wurde hauptsächlich die jungfräuliche Gottesmutterchaft behandelt, und zwar im Rahmen der Christologie. Die *Immaculata Conceptio* wurde, wenn überhaupt, im Rahmen der Schöpfungslehre erörtert. Der mariologische Fortschritt zeigt sich bei Oswald im Vergleich zu den bisherigen dogmatischen Lehrbüchern in zwei Punkten: Einmal wird die mariologische Thematik inhaltlich ausgeweitet; sie umfasst die *Immaculata Conceptio*, die *Assumptio*, die hyperdulische Verehrung, die Repräsentanz der Menschheit durch Maria, ihr Bezug zur Kirche und zu den Sakramenten und ihre — in Unterordnung unter ihren Sohn — mittlere Stellung. Ebenso erkennt Oswald die Bedeutung der Mariengestalt für das Bild von der Frau und ihren besonderen Bezug zu den Personen der Trinität. Zum zweiten hat Oswald erkannt, dass diese Themen nicht „beiläufig“, d.h. an irgendeinem Ort innerhalb der Dogmatik behandelt werden (z.B. die *Assumptio* in der Eschatologie), sondern zwischen ihnen ein innerer Zusammenhang besteht. Er hat deshalb als erster im 19. Jahrhundert in einem einzigen Band eine „Dogmatische Mariologie, das ist: Systematische Darstellung sämtlicher die allerseeligste Jungfrau betreffenden Lehrstücke“ hervorgebracht. Eine solche systematische Darstellung verlangt aber eine organische Mitte; er sieht sie in der jungfräulichen Gottesmutterchaft. Hier hat Oswald das vorbereitet, was M.J. Scheeben den Personalcharakter Mariens und andere das mariologische Fundamentalprinzip nennen.

⁴¹ Vgl. S. 162: „... der h. Geist (als stellvertretender Vater)...“. Oswald weiß um das Problematische dieser Redeweise, doch vermeidet er sie nicht.

**„CZŁOWIEK, KTÓRY JEST BOGIEM I MATKA KTÓRA JEST DZIEWICĄ”
SZCZEGÓLNY ZWIĄZEK MARYI Z TRÓJCĄ ŚWIĘTĄ
W PIERWSZEJ MARIOLOGII DOGMATYCZNEJ XIX WIEKU
NAPISANEJ PRZEZ J.H. OSWALDA**

STRESZCZENIE

J.H. Oswald (1817–1903) był od 1845 roku profesorem dogmatyki w Paderborn, a w 1875 roku objął profesurę w Braniewie. Należy do wielkich, ale i własnowolnych mariologów XIX wieku. W dawniejszych podręcznikach dogmatyki mowa była głównie o Dziewiczym Macierzyństwie Bożym i to w ramach Chrystologii. O Niepokalanym Poczęciu, jeżeli w ogóle, mowa była w nauce o stworzeniu świata. Postęp mariologiczny zaznaczył się u Oswalda, w porównaniu z dotychczasowymi podręcznikami dogmatyki, w dwóch punktach:

Po pierwsze tematyka mariologiczna została rozszerzona treściowo, obejmując Niepokalane Poczęcie, Wniebowzięcie, cześć wszechwysławienia, reprezentację ludzkości przez Maryję, jej odniesienie do Kościoła i do Sakramentów, oraz jej pośrednictwo, podporządkowane Synowi. Oswald dostrzega również znaczenie postaci Maryi dla obrazu kobiety i jej szczególne powiązanie z Osobami Trójcy Świętej.

Po drugie Oswald zrozumiał, że te tematy nie powinny być omawiane „mimoходом” na jakichś miejscach dogmatyki (np. Wniebowzięcie w eschatologii), lecz że zachodzi między nimi wewnętrzny związek. Dlatego jako pierwszy w XIX wieku wydał w jednym tomie Mariologię dogmatyczną, to jest systematyczne przedstawienie wszystkich prawd dotyczących Najświętszej Dziewicy.

Tego rodzaju systematyczne przedstawienie wymaga jakiegoś organicznego ośrodka, który on widział w Dziewiczym Macierzyństwie Bożym. Tu Oswald przygotował to, co M.J. Scheeben nazwał osobowym charakterem Maryi, a inni podstawową zasadą mariologii.

Bp Julian Wojtkowski

ZDROWIE DUCHOWE — SIŁĄ DO TEGO, ŻEBY BYĆ CZŁOWIEKIEM

Tr e ś ć : — I. Stanowisko biblijno-teologiczne. — II. Dietetyka w starej i nowej sztuce lekarskiej. — III. Prezentacje modelowe teorii psychologicznej. — IV. Ogólne kryteria zdrowia duchowego. — V. Działania doświadczalnie uchwytne. — VI. Konsekwencje duszpastersko-psychologiczne. — VII. Zdrowie duchowe jest „siłą do bycia człowiekiem”. — Zusammenfassung.

[...] *ale powiedz tylko słowo, a będzie zdrowa, moja dusza*. Codziennie modlimy się podczas Mszy św. o zdrowie duchowe¹. W kontaktach między ludźmi, biorąc pod uwagę zdrowie jako takie, liczy się ono jako jedno z najwyższych dóbr; pytamy o zdrowie innych, życzymy sobie wzajemnie zdrowia przy różnych okazjach i rocznicach. W podstawowym prawie Republiki Federalnej Niemiec (Bundesrepublik Deutschland) — art. 2 par. 2 — zdrowie jako „nienaruszalność cielesna” jest zaliczone do godnych ochrony praw każdego obywatela². *Katechizm Kościoła Katolickiego* wskazuje na etyczną odpowiedzialność za zdrowe prowadzenie swojego życia: *Życie i zdrowie fizyczne są cennymi dobrami powierzonymi nam przez Boga. Mamy się o nie rozsądnie troszczyć, uwzględniając potrzeby drugiego człowieka i dobra wspólnego*³.

Ale czym jest zdrowie a szczególnie zdrowie duchowe? Jakie powstają o nim wyobrażenia w świadomości ludzi i w różnych dotyczących go dyscyplinach naukowych? Czy istnieją jakieś ogólnie przyjęte kryteria? Czy zdrowie jest doświadczalnie uchwytne? Czy można być duchowo zdrowym przy równoczesnej ułomności cielesnej albo przy obciążeniach społecznych? Czym różni się styl życia ludzi zdrowych duchowo od stylu życia „psychicznie upośledzonych”? Czy można wskazać jakieś życiowo praktyczne cele dla duszpasterstwa, które będą mieć na uwadze zdrowie duszy?

¹ W nawiązaniu do Mt 8,8. Artykuł niniejszy ukazał się w języku niemieckim w Księdze Pamiątkowej ku czci Arcybiskupa Johanna Joachima Degenhardta: *SURREXIT DOMINUS VERE. Teraźniejszość Zmartwychwstałego w Jego Kościele*, (wyd.) J. E r n s t i S. L e i m g r u b e r, Paderborn 1995.

² Na terenie Niemiec problemami zdrowia i sprawami, które dotyczą zdrowia, zajmują się trzy ministerstwa; por. J.G. G o s t o m z y k, *Versorgung mit medizinischen Einrichtungen*, w: K. H u r r e l - m a n n, U. L a a s e r (wyd.), *Gesundheitswissenschaften*, Weinheim/Basel 1993, s. 207–229, tutaj: s. 215.

³ KKK 2288.

I. STANOWISKO BIBLIJNO-TEOLOGICZNE

Kto wyleczony z choroby odzyskał znów zdrowie, ten powinien zrozumieć na czym polega ten „stan uzdrowienia”: być poza zagrożeniem, mieć zachowane życie i dobre samopoczucie, móc utrzymać swoje wewnętrzne „ja” — swój charakter — a w wymiarze religijnym — zyskać życie, które przetrwa śmierć⁴.

Ujmując podobnie jak w klasycznej filozofii greckiej panujące stanowiska, również w Nowym Testamencie rozumiane są słowa w sensie całościowego umocnienia, używane na wyrażenie pojęcia „zbawiać”: „therapeuô” — pielęgnować, być sługą; Mt 4,3; 8,7; Łk 4,23; „iaomai” — wyleczyć z choroby; Mt 8,8; „hygiainô” — dać zdrowie; J 5,4–15; „katharizô” — oczyścić z trądu; Mt 8,2 n. „sôzô” — ratować; Mt 9,21 n.; apolyô — uwolnić; Łk 13,12⁵.

Gdy się rozważa synoptycznie przekazane nam w NT cudowne uzdrowienia Jezusa w takim aspekcie, jakie postawy psychiczne i przeżycia wykazują uzdrowieni, to można z całym przekonaniem określić, jaką strukturę posiada zdrowie, jeżeli opiera się na fundamencie wiary w Jezusa Chrystusa.

Biblijne przesłanie ukazuje zdrowie psychiczne jako wielowymiarowe zjawisko bio-psycho-socjalne⁶, które się składa z następujących czynników:

- świadomość — to znaczy zdolność zwrotu na siebie i poznania prawdy o świecie, doświadczenie i kształtowanie rzeczywistości, przystosowanie się do wymagań wewnętrznych i zewnętrznych, samoregulacja zasadniczych potrzeb i celów;
- religia — to znaczy kierowanie doświadczeń egzystencjalnych do wyższego porządku wartości, zakotwiczenie wiodących postaw życiowych w światopoglądzie w odniesieniu do Boga;
- transcendencja — to znaczy kierowanie swoich możliwości samorealizacji przez nabieranie szerszych doświadczeń, przez myśli i międzyludzkie kontakty — ku realizowaniu własnej osoby.

II. DIETETYKA W STAREJ I NOWEJ SZTUCE LEKARSKIEJ

We wszystkich starych wielkich kulturach — w Mezopotamii i w Egipcie, w dawnych Indiach jak też w Chinach — było oczywiste, że „być zdrowym” znaczy obok cielesnej pełnosprawności zawsze również „duchowe” dobre samopoczucie⁷. Duchowo-religijne rozumienie dobrego samopoczucia i zdrowia jest

⁴ W. Foerster, Sozo, TWNT VII, s. 966–970.

⁵ WB, s. 77 i W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neues Testamenst und der frühchristlichen Literatur⁶ (wyd.) K. Aland, B. Aland, Berlin – New York 1988, kol. 1591–1593.

⁶ Więcej na ten temat por. G.L. Engel, The need for a new medical model: a challenge for biomedicine, *Science* 196(1977), s. 129–136; K. Hurrelmann, U. Lasser, Gesundheitswissenschaften als interdisziplinäre Herausforderung, w tym 3–15, tutaj, 9.

⁷ H. Schipperges, Kosmos Antropos. Entwürfe zu einer Philosophie des Leibes, Stuttgart 1981, s. 24.

integralne i obejmuje zarówno ciało jak i duszę. W teurgicznym połączeniu medycyna i kapłaństwo są w jednym ręku⁸. Kapłani, bowiem przez swój urząd są blisko związani z bogami i dlatego ludzie oczekują od nich pomocy i leczenia; choroba bowiem, bieda i nieszczęście są jak wierzą, zesłane przez bogów. Dlatego też sztuka zdrowego życia (dietetyka) powinna być skierowana na orientację religijną⁹. I tak w Chinach prewencja (zapobieganie) stanowi główny ośrodek sztuki lekarskiej¹⁰. Również przysięga Hipokratesa (ok. 460–370 przed Chr.) kieruje się nie tylko do Apollona „lekarza” i jego syna Asklepiosa, boga zdrowia — obaj jako „odpędzający zło” są czczeni, lecz równocześnie do córki Asklepiosa Panakei (wszystko uzdrawiającej) i Hygiei (zdrowie)¹¹.

Naukowe podstawy dla takiej prezentacji sztuki lekarskiej, jako sztuki życia, której głównym celem jest utrzymanie zdrowia, daje Galen (129–199), znany lekarz grecki w okresie cesarstwa rzymskiego. Sądzi on, że udowodnił, że w tych samych warunkach, które szkodzą naszemu życiu, możemy również szukać środków leczniczych¹²; mianowicie w powietrzu, które nas otacza, w pożywieniu, w ruchu i spoczynku, w zmianie czasu snu i czuwania, poprzez wyłączenie i oddzielanie, jak też przez prawidłowe obchodzenie się z namiętnościami.

Tysiące lat trwające stare doświadczenie sztuki lekarskiej umacnia przekonanie, że zdrowy tryb życia korzysta z naturalnych środków leczniczych, które znajdują się w danych fizjologicznych (*res naturales*), aby potem za pośrednictwem specjalnych zasad (*res non naturales*) uzyskać działanie terapeutycznie skuteczne.

W zadziwiający sposób utrzymuje się ta naturalna wiedza o życiu, która prowadzi poprzez naukę o sztuce życia do wiedzy o uporządkowanym sposobie życia, jako system zamknięty i ciągle żywy w ciągu całego biegu historii medycyny: potrafiła ona przetrwać erę, zapoczątkowaną już w kręgu kultury hellenistycznej, rzeczowo-formalnego, a później też wewnętrznego rozdziału między medycyną a teologią (ale oba te zawody pozostają nadal złączone w ich religijnym i teoretycznie określonym obrazie świata); następnie erę rozumienia zawodu w ujęciu chrześcijańskim według obrazu. „Christus medicus” (Chrystus lekarz) podczas rozkwitu średniowiecznej medycyny klasztornej, a w końcu erę na nowo wprowadzanego i zmieniającego się myślenia z teocentrycznego na antropocentryczne i z wprowadzeniem myślenia biologiczno-naturalistycznego epoki Oświecenia a w końcu faktycznie spełnionego, oddzielenia zdrowia od sztuki medycznej¹³.

Zawsze było niezaprzeczalne, że zdrowie duchowe nie jest osiągalne w oderwaniu od zdrowia cielesnego oraz warunków społeczno-ekonomicznych. Zdrowie jako *sanitas* było i jest przedmiotem fizjologii, choroba jako *morbus* jest przedmiotem patologii, zdrowy tryb życia, który jako *valetudo* dotyczy całego człowieka, jest szczególnym przedmiotem — zorientowanej praktycznie — dietetyki

⁸ H. Pompey, Fortschritt der Medizin und christliche Humanität, Würzburg 1974, s. 16.

⁹ Por. też Spr 3,8; Syr 1,18; 1 Tm 6,3.

¹⁰ W. Brüggemann, Gesundheit und Harmonie mit Kneipp, Heidelberg 1992, s. 7.

¹¹ H. Schott, Die Chronik der Medizin, Dortmund 1993, s. 36–38.

¹² Tamże, s. 54 n.

¹³ H. Pompey, Die Bedeutung der Medizin für die kirchliche Seelsorge im Selbstverständnis der sogenannten Pastoralmedizin, Freiburg 1968, s. 13–32.

i — zorientowanej teoretycznie higieny¹⁴, która była umieszczona w obejmującym sześć punktów porządku schematycznym; aktualizował ją Paracelsus (1493–1541) jak również F. Nietzsche (1844–1900) we wspaniałych aktualnych wtedy projektach¹⁵, V. Priessnitz (1799–1851), D.M. Schreber (1800–1891), K. Baunscheidt (1809–1973), S. Kneipp (1821–1897) w przystosowaniu do odbioru ludowego a w najnowszych czasach konkretyzowane przez „Stowarzyszenie kształtowania zdrowia” („Gesellschaft zur Gesundheitsbildung”): motyw główny był propagowany przez interdyscyplinarny Zespół Roboczy i w 1985 r. publikowany jako „Mergentheimer Modell”. Przedstawił sześć „Warunków zdrowego prowadzenia życia” („Regelkreise gesunder Lebensführung”)¹⁶:

1. Ukształtowanie przestrzeni życiowej

Powietrze i klimat, światło, woda, mieszkanie i ubranie tworzą ekologiczne warunki ramowe, o które jednostka i wspólnota mają się troszczyć w interesie zdrowia cielesno-duchowego.

2. Dobre korzystanie ze środków do życia

Pokarmy i napoje stanowią według swoich właściwości środki do żywienia, przyjemności oraz środki lecznicze ludzkiej egzystencji we wszystkich jej wymiarach; rodzaj i sposób ich używania staje się stąd wyrazem oraz następstwem naszego samopoczucia.

3. Układ czasu

Przebieg tam i na powrót funkcji biologicznych w nas i wokół nas, zbadany przez chronobiologię, przenika z biegiem czasu całość naszego istnienia. Aż sto wielkości funkcyjnych kieruje rocznym rytmem człowieka. Sens takich rytmów biologicznych leży w pierwszym rzędzie w uporządkowaniu środowiska, które służy utrzymaniu życia dla jego najlepszego rozwoju w odpowiednim czasie. Niebezpieczeństwo dla człowieka leży tutaj w pierwszym rzędzie w jego chęci, aby się od takich wpływów środowiska uniezależnić, ale to niesie skutki w zaburzeniach zachowania, ponieważ świadome odrywanie naszej czasowej zależności od środowiska nie będzie przez nasz organizm bez jakichś skutków przyjęte.

4. Równowaga gospodarzenia siłą

Tak ważna na co dzień wymiana ruchu i spoczynku, w działaniu i spokoju, jest w starszej medycynie zawsze traktowana jako równoważnik do praktycznej zmiany

¹⁴ H. Schipperges, *Wege zu neuer Heilkunst*, Heidelberg 1978.

¹⁵ Tenże, *Kosmos Antropos*, jw. (Anm. 7), s. 33–177 i 339–469.

¹⁶ Tenże, m.in.: *Regelkreise der Lebensführung*, Köln 1989.

zajęć. Ta równowaga między szkodliwym przemęczeniem a mniejszym obciążeniem będzie wymagana od nas każdego dnia. Rodzaj i sposób, w jaki człowiek reaguje na wymagania każdego dnia przez dostosowane zaangażowanie i konieczne odzyskiwanie swoich utraconych sił, określa rozstrzygająco jego zdolność życiową oraz jego jakość życia. Pomocne też tutaj będzie zwrócenie uwagi na dane nam przez naturę zdolności opanowania, które leżą u podstaw działania przeciwstawnego (aktywizującego) sympatycznego i (odradzającego), parasympatycznego w wegetatywnym systemie nerwowym. Tam, gdzie nie można uniknąć przewagi przeszkód, można przez zmianę postawy i poziomu wymagań, przez rozwój specjalnych kompetencji, przez włączenie uwolnionych energii etc. odpowiednio do nich podejść.

5. Pielęgnacja ciała

Kultura ciała obejmuje żywienie oraz gimnastykę i sport, czystość i pielęgnację jak też zróżnoważone usposobienie; również seksualność jako osobowy sposób przeżywania swojej tożsamości, odniesień, płodności i radości. W konsekwencji powstaje harmonijne i dynamiczne dostosowanie ciała do jego potrzeb. „Kto nie myśli o swoim ciele, ten pada jego ofiarą”, przestrzega nas stare powiedzenie. Odwrotnie zaś, możemy przez naszą troskę o ciało wpływać też na nasze duchowe dobre samopoczucie — prาดawne stwierdzenie, na podstawie którego higiena ciała była w jej pochodzeniu kultycznie związana z wszystkimi religiami¹⁷ i ma też duże znaczenie społeczne o ile sport i taniec służą jako przejaw wesela i radości oraz jako ćwiczenie w zręczności i opanowaniu niebezpieczeństw.

6. Wymaganie opanowania uczuć i dynamiki odniesień

Do opanowania dnia codziennego, jak również do rozwoju dojrzałej osobowości konieczne jest:

— aby unikać wyobcowania się od „siebie” a przez to przede wszystkim unikać brakującej świadomości prawdy o sobie zapobiegać nie wyrównanemu poczuciu satysfakcji z życia i niewystarczającej świadomości własnej osoby;

— zdobywać rozwój własnej osobowości, to znaczy starać się, aby w świecie różnych możliwości i nacisków czuć się i kształtować oraz wyrażać się jako indywidualność¹⁸.

Stąd w tradycji dietyki występuje szczególne znaczenie wewnętrznego sterowania tożsamości osobowej w sensie życiowego zadania w sferze duchowej. Mamy tutaj do czynienia z obszarem psychohigieny, z zadaniami duchowego rozwoju w jego wymiarze osobowym i społecznym, z ciągle wzrastającym wymaganiem właściwego stosunku do siebie oraz dopasowania się do środowiska społecznego.

Nie można niedoceniać znaczenia, jakie mają dla dobrego samopoczucia duchowego w sferze wymiaru i rytmu procesów psycho-wegetatywnych, psycho-

¹⁷ Por. np. Kpł 16,4; Lb 8,7.

¹⁸ H. Schipperges, Regelkreise, jw. (Anm. 16), s. 150.

-nerwowych, motywacyjno-czynnych i osobowo-dynamicznych, biologiczne „substancje neurotransmitujące” (Neurotransmittersubstanzen — dopamina, jako materiał pomocny przy automatycznych, mimowolnych poruszeniach i układach ciała), noradrenalina, (dla poruszenia względnie uaktywnienia *sympathicus* działań cielesnych i duchowych) i serotonina (dla odprężenia i snu, rekreacji, pomocy przy trawieniu). Ich nieodpowiedzialny wpływ farmakologiczny przez „uspokajanie” albo „pobudzanie” wynika z wyczerpania się źródeł naturalnych jak też stopniowo przychodzącego przyzwyczajania względnie choroby jako poważnego niebezpieczeństwa dla zdrowia cielesno-duchowego¹⁹.

W stosunku do wzruszeń, które wyprowadzają nas z duchowej równowagi i w wysokim stopniu ograniczają energię psychiczną, zalecana jest zapobiegawcza psychohigiena regulująca to, co jest nam już znane w bogatym przekazie wszystkich okresów kultury jako: „proste, z naturą związane, służbie Bogu i ludziom oddane życie”, reprezentowane w romantycznych ujęciach wieśniaka albo brata klasztornego. Z tym są związane następujące postulaty²⁰:

— intensywny stosunek do natury, który właśnie tę naturę pozwala doświadczać jako wyrównujący, łagodzący element naszego spokojnego życia;

— proste pożywienie, które przeciwdziała wszystkim niepokojom ciała oraz wielu jego namiętnościom;

— wymagająca, systematyczna praca fizyczna, w której „cała złość” może być zneutralizowana, która uwalnia od wzruszeń i prowadzi do normalnego zmęczenia i snu dającego odpoczynek;

— porządek i regularny przebieg codziennego życia, jak go np. wypełnia rolnik w swoich codziennych obowiązkach albo zakonnik według swojej reguły, może stać się stylem życia; one pozwalają na przystępny rytm, w który dają się sensownie włączyć również dni świąteczne, a który zapewnia całemu życiu naturalny przebieg i przemiany.

Jak bardzo w codzienność zakotwiczona religijność, jako regulator życia emocjonalnego oraz jako ochrona przeciw obciążeniom duchowym powinna być ceniona, zostało dotąd epidemiologicznie tylko wstępnie pokazane, przez porównanie między określonymi grupami religijnymi a całą ludnością USA. Okazało się przy tym, że surowe życie religijne zmniejsza całkowicie zwyczajne ryzyko a umacnianie czynniki chroniące, które zasadniczo, w ich wymiarze i skuteczności działania trudno, określić²¹.

Odnosnie psychohigieny w ramach stosunków społecznych, trzeba przede wszystkim osiągnąć trzy cele, żeby nie było jaskrawej sprzeczności między rozwojem osobistym a więzią społeczną, lecz wzbogacenie na każdy dzień a mianowicie:

1. Budować na sobie oraz na innych.
2. Być dla siebie i dla innych.
3. Chcieć żyć w pokoju z sobą i z innymi.

¹⁹ Interesujące szczegóły z psychoneuroendokrynologii prezentuje R. Buck, *Neurochemical mechanisms of emotion and emotional expression*, w: Tenże (wyd.), *The communication of emotion*, New York 1984, s. 68–118.

²⁰ H. Schipperges, *Regelkreise*, jw. (Anm. 16), s. 157 n.

²¹ Tamże.

Ten cały zbiór reguł dietetycznych jako wymagania psychohigieny, stanowi dla każdego słuszne ponadczasowe zasady, o których realizację trzeba się rzeczywiście codziennie ciągle na nowo troszczyć, każdy osobiście — czy zdrowy na ciele czy też chory — a jeszcze bardziej ci, którzy czują się powołani do troski o cielesno-duchowe zdrowie jako do służby wobec bliźniego.

III. PREZENTACJE MODELOWE TEORII PSYCHOLOGICZNEJ

Zorientowane według psychologii głębi²² prezentacje na temat charakterystyki zdrowia duchowego i choroby oparte są na znanych modelowych strukturach osobowości S. Freuda i C.G. Junga, na psychodynamicznych hipotezach oraz koncepcji faz psychoseksualnego rozwoju, względnie okresowego modelu jednostkowania²³. Według tego można określić kogoś jako duchowo zdrowego, kto mocą własnego dojrzałego „ja” potrafi regulować równowagę sił zarówno między buntującymi się impulsami w samej osobie, jak też między jednostką a zewnętrzną rzeczywistością; kto posiada zdolność autorefleksji; kto z jednej strony zdolny jest do zaspokojenia popędów i przyjemności a z drugiej do ich kontroli przez opanowanie, rezygnację albo sublimowanie; kto swoje psychoseksualne fazy rozwojowe bez przeszkód, to znaczy bez objawów a nie bez konfliktów przeżywa; i kto przez swój niepokonalny ładunek biograficzny nie będzie do tego stopnia psychoenergetycznie wyczerpany, żeby adaptacja do swojej aktualnej sytuacji życiowej mu się nie udała. Według własnych słów Freuda człowiek duchowo zdrowy odznacza się zasadniczo poprzez zdolność do „miłości i pracy”²⁴.

Według psychologii rozwojowej — jak pisze E. Erikson — duchowe zdrowie; jest produktem wzrostu i dojrzewania w ciągu całego życia. Jest ciągle na nowo zdobywane i umacniane w przebiegu, trwaniu i dialektycznym przewycięzaniu fizjologicznych i psychosocjalnych kryzysów, punktów zwrotnych, które wymagają rozstrzygnięć między postępem a cofaniem się, przy których chodzi o wykorzystanie okazji do umocnienia swojej tożsamości, autonomii, inicjatywy, twórczości, ustalenia pozycji, współpracy, pomnażania oraz akceptacji życia²⁵. Teoretycy systemowi tacy jak K. Menninger, widzą ludzki rozwój jako akt równowagi między ciągle nowym przystosowywaniem procesów homeostatycznych i heterostatycznych pod integrującym działaniem swojego „ja”. Jako wskaźniki zdrowia duchowego widzą przede wszystkim takie właściwości, które na podstawie silnego „ja” potrafią realizować elastyczny plan działania między tym, co możliwe a tym, co konieczne np.: bezstronna postawa wobec człowieka, zrozumienie dla potrzeb innych ludzi, poczucie pełnej wartości w kołach społecznych, powściągliwy sposób postępowania wobec pochwał ze strony wrogów oraz agresji, zdolność do wykorzystania osiągnięć twórczych, wypełniania realnych celów, akceptowania braków

²² Kompetentną prezentację twierdzeń Freuda i Junga podaje — J. S c h w e r m e r, *Den Menschen verstehen*, Paderborn 1990, s. 44–119.

²³ J. J a k o b i, *Die Psychologie von C.G. Jung*, Frankfurt 1988, s. 108.

²⁴ P. B e c k e r, *Psychologie der seelischen Gesundheit*, Bd. 1, Göttingen 1982, s. 62.

²⁵ E. E r i k s o n, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt 1966.

i różnic indywidualnych, właściwe stanowisko w sytuacjach stresowych, przyjmowanie wartości etyczno-moralnych²⁶.

Psychologia humanistyczna, która pojmuje człowieka jako z gruntu dobrego, jako tego, który jest od podstaw społeczny, skierowany do przodu, rozumny i realistyczny²⁷, ma pełną optymizmu nadzieję, że u człowieka duchowo zdrowego, działające spontanicznie siły wzrostu i dojrzewania osiągną skutek²⁸, o ile tylko w stosunkach międzyludzkich zachodzą odpowiednie warunki, takie jak: przejrzystość, szacunek dla wartości, empatia. W każdym razie: „Dobre życie stanowi proces a nie stan. Jest kierunkiem a nie celem²⁹. Dla E. Fromma teleologiczna wielkość samorealizacji względnie zdrowie duchowe wtedy dopiero będzie osiągalne, gdy zmienią się stosunki społeczne w sensie jakiegoś „nowego” społeczeństwa, które będzie bardziej akceptowało zasadę być niż mieć³⁰.”

W modelu osobowości opartej na teorii przymiotów (eigenschaftsheoretisches Persönlichkeitsmodell) G. Allparta, według której ludzkie zachowanie, myślenie i przeżywanie są zdeterminowane właściwościami, które obok bodźców wrodzonych, obejmują wielką liczbę nabytych potrzeb, wartości i postaw, zdrowie duchowe względnie dla niego, „dojrzała osobowość” określa się w następujących kryteriach: zainteresowanie sprawami zewnętrznymi, zdolność do „ciepłych stosunków”, pewność emocjonalna i potwierdzanie siebie, poczucie realizmu, samokrytycyzm i humor, światopogląd zorientowany na wartości³¹.

Egzystencjonalno-analitycznie przedłożony projekt V. Frankla opiera się obok zapożyczeń od współczesnych myślicieli (Heidegger, Scheler, Jaspers, Sartre), częściowo na jego własnym, bolesnym doświadczeniu, że człowiek ostatecznie nie jest przeniknięty wolą bycia szczęśliwym i też wcale nie wolą ograniczania swoich napięć względnie uwalniania się od potrzeb, lecz bardziej egzystencjalnie przez „wolę sensu” (*Willen zum Sinn*). I tak duchowo zdrowy człowiek urzeczywistnia sens na trzech możliwych drogach: w wartościach twórczych (kreatywność, aktywność, produktywność), w wartościach przeżyciowych (miłość, relacje, estetyka, natura), w wartościach inicjatorskich (podejmowanie trudnych zadań, również losowych, bolesnych, pozornie nieskutecznych; ponoszenie odpowiedzialności, nie traktowanie siebie jako ofiary określonych cech dziedzicznych, cech charakteru, lecz podejmowanie w sposób wolny swoich własnych decyzji³².

IV. OGÓLNE KRYTERIA ZDROWIA DUCHOWEGO

Ustawienie porównawcze głównych wypowiedzi przedstawicieli wyżej naznaczonych kierunków młodej psychologii (Freud, Menninger, Erikson, Fromm,

²⁶ K. Menninger, *Das Leben als Balance*, München 1968.

²⁷ C. Rogers, *Entwicklung der Persönlichkeit*, Stuttgart 1976, s. 99 n.

²⁸ R. Maslow, *Motivation und Persönlichkeit*, Olten 1977.

²⁹ Cyt. za P. Becker, jw. (Anm. 24), s. 102.

³⁰ E. Fromm, *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, Stuttgart 1976.

³¹ G. Allport, *Gestalt und Wachstum in der Persönlichkeit*, Meisenheim 1970.

³² V. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, Regensburg 1975, s. 59–61.

Rogers, Maslow, Jourard, Allpart, Frankl) naprowadza na pięć cech charakterystycznych zdrowia duchowego³³:

1. Siła działania. 2. Zdolność kochania. 3. Umiejętność samosterowania. 4. Samoaktualizacja. 5. Zdolność odkrywania sensu. Zgodność autorów w tych punktach mimo ich niektórych różniących się koncepcji poszukujących, powinna opierać się na tym, że przy postulatach dotyczących zdrowia duchowego ostatecznie chodzi o typiczne przedstawienie duchowego i kulturalnego horyzontu społeczeństwa zachodniochrześcijańskiego, w którym oni żyli³⁴.

Siła działania człowieka duchowo zdrowego w sensie ogólnym ma na uwadze zarówno wielokierunkową pracę dla codziennego utrzymania życia jak też kształtowanie społecznego, materialnego oraz idealnego kosmosu. Historyczno-filozoficzną analogią dla tego dynamiczno-pozytywnego pojmowania świat mógłby być energetyczny nakaz: „Nie marnuj żadnej energii, wykorzystaj ją”. Formuła teologiczna, która odpowiadałaby tej myśli, wyraża się w słowach: *Miej udział w Bożym zadaniu wobec stworzeń*³⁵.

Zdolność kochania w rozumieniu psychologicznym cechuje tego człowieka, który w sposób aktywny stara się rozwijać całą swoją osobowość, i któremu się udaje być produktywnym; zrozumiał on, że „miłość do drugiego człowieka nie znajduje swej pełni bez miłości bliźniego, bez prawdziwej pokory, bez odwagi i karności”³⁶. Dlatego w etyce filozoficznej N. Harmanna — kochający daje kochanemu nowy wymiar swojego istnienia „być dla niego”, kiedy zazwyczaj jest on tylko „dla siebie”³⁷. Równoważny pogląd teologiczny przekazuje apostoł Paweł w *Hymnie o miłości* (1 Kor 13,4–8).

Umiejętność samosterowania określa ideę przewodnią, na mocy której człowiek zdrowy duchowo znajduje relatywnie stabilny stan równowagi wewnętrznej, to znaczy, że jego impulsy witalne oraz ich mechanizmy kontrolne tak są podporządkowane całościowemu działaniu jego „ja”, że stosunkowo mało wiąże się z tym energii psychicznej i mało wystarczających siły do tego, aby rozminąć się z rzeczywistością i pozostaje sensowne przystosowanie przy ewentualnie zdarzających się obciążeniach. Historyczno-filozoficzny pierwowzór dostarczają już cztery platońskie cnoty kardynalne, pośród których zwłaszcza umiarkowanie jako zdolność przeciwstawienia się chęci różnego rodzaju rozkoszy a szczególnie tej, która pochodzi ze sfery zmysłowej, bo przez nią mogłaby powstać szkoda dla życia duchowo-moralnego” i męstwo, jako „zdolność przeciwstawienia się wszelkim chęciom doznawania różnego rodzaju podnieć oraz odpowiednim doznaniom strachu, lęku przed niebezpieczeństwem, walką, cierpieniem, wysiłkiem, tam, gdzie istotne zadania życiowe wymagają, znoszenia i trwania”³⁸.

³³ Pierwsze dwa kryteria są u wszystkich autorów jednoznacznie określone, pozostałe przedstawiają wyjątki z trzech podgrup tych teorii. Por. P. Becker, jw. (Anm. 24), s. 142 nn.

³⁴ W. Oswald, *Der energetische Imperativ*, Berlin 1912.

³⁵ Por. KDK 57; K. Rahnner, H. Vögrimmler, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg 1968, s. 509.

³⁶ E. Fromm, *Die Kunst des Liebens*, Frankfurt 1984, s. 9.

³⁷ N. Hartmann, *Ethik*, Berlin 1962; cyt. za: H. Schmidt, *Philosophisches Wörterbuch*, Stuttgart 1969, s. 363.

³⁸ G. Paulsen, *System der Ethik*, Stuttgart 1921, cyt. za: H. Schmidt, jw., s. 555.

Teologicznym korelatem do tego jest przepelniona głębokim zawierzeniem postawa człowieka, który stara się o prawdziwe dobra (Mt 6,19–34).

Samorealizacja oznacza twórczy rozwój własnych zdolności i możliwości przy pomocy autorefleksji, pozytywnego stosunku i zaufania do siebie, pod warunkiem otwartości i szacunku dla bliźnich, z dążeniem do prawdy, dobra i piękna³⁹. Ukazany tutaj sposób życia i działania został już wcześniej ujęty całościowo jako humanistyczne dobro duchowe, najprzystępniej oczywiście przekazane w przypowieści Jezusa o talentach (Mt 25,14–30).

Zdolność odkrywania sensu jako znak zdrowia duchowego wskazuje na przekraczanie siebie poprzez podejmowanie zadań, owocne działanie, światopogląd zorientowany na wartości, zdolność konstruktywnego pokonywania przykrości. Już etyka stoicka ceniła konieczność i szansę ważnych twierdzeń na temat teleologicznego znaczenia ludzkich zjawisk życiowych. Filozofie egzystencjalistyczne początku 20. wieku rozumieją człowieka jako tego, „który uznaje swoje własne możliwości”⁴⁰. Zwłaszcza różne religie wskazują w swoich propozycjach zbawienia dokładnie na to, że człowiek ma potrzebę znalezienia sensu, np. w przewodniej myśli Jezusa Chrystusa: *Ja jestem drogą, prawdą i życiem* (J 14,6).

Teoretykom poszukiwania sensu chodzi w każdym razie o to, że każdy człowiek w jego indywidualnej sytuacji życiowej znajduje na pytanie o sens, wiążącą dla niego odpowiedź.

V. DZIAŁANIA DOŚWIADCZALNIE UCHWYTNE

Jeżeli zdrowie duchowe ujawnia się w realizowaniu przynoszących dobro indywidualnych możliwości⁴¹, to powstaje pytanie o jego wpływ na jakość istnienia: czy czyni ono (zdrowie duchowe) człowieka sytym życia i leniwym? Czy prowadzi do zamieszania i samodestrukcji? Albo też działa impulsywno-ewolucyjnie?

Nowsze koncepcje teoretycznego działania wypracowują trzy psychiczne wielkości wpływów przy powstawaniu motywacji i poglądów, jak też przy kierowaniu procesami uwagi i myślenia: motoryczne, poznawcze i emocjonalne. Aktywizację wszystkich tych trzech wymiarów można przyjąć jako istotę-treść zdrowia duchowego, jako pełnię danych doświadczalnych⁴²:

— Zdrowie duchowe podnosi zdolność „samosterowania” i „siłę działania” w sensie zróżnicowanego wymagania aktywności (łącznie z systemem odpornościowym — Immunosystem), podwyższonego prawdopodobieństwa wysiłku bardziej realnej gotowości na ryzyko i preferuje konstytutywno-produktywne osiągnięcia pamięci, wyższą gotowość do pracy, przy zadaniach bezproblemowych wzrost osiągnięć o 20%.

³⁹ Por. przede wszystkim R. Maslow, *Toward a psychology of being*, Princeton 1962.

⁴⁰ M. Heidegger, cyt. za: P. Becker, jw. (Anm. 24), s. 154.

⁴¹ P. Mayring, *Die Erfassung subjektiven Wohlbefindens*, w: A. Abele, P. Becker (wyd.) *Wohlbefinden. Theorie – Empirie – Diagnostik*, München 1991, s. 51–70, tutaj: 53.

⁴² A. Abele, *Auswirkungen von Wohlbefinden*, w: A. Abele, P. Becker (wyd.), s. 297–325.

— Zdrowie duchowe wymaga sensownego pozytywnego spojrzenia na siebie i na świat jako znaczące gromadzenie przeważnie przyjemnie wspomnianych treści pamięciowych, ogólnie bardziej pozytywne sądy o innych, utrzymywanie stosunków społecznych, obraz samego siebie („dyspozycyjny optymizm”), bardziej skuteczne pokonywanie sytuacji pełnej problemów np. w wypadku stopniowego i mniej obciążonego komplikacjami powrotu do zdrowia z choroby oraz przy dłuższym o 20% oczekiwaniu na przedłużenie życia u osób 70-letnich.

— Zdrowie duchowe wprowadza samorealizację oraz zdolność kochania jako zwiększoną gotowość do kontaktów, do otwartego samoudzielania się, większej troski o stosunki z ludźmi, większej gotowości do dawania i udzielania pomocy.

Analiza tych wymiarów zdrowia duchowego jest możliwa na podstawie np. osobistych wypowiedzi przypadkowo wybranych osób według analitycznie opracowanych narzędzi metodycznych. „Trierer Persönlichkeitsfragebogen TPF”⁴³ i „Fragebogen zum aktuellen körperlichen Wohlbefinden FAW”⁴⁴.

VI. KONSEKWENCJE DUSZPASTERSKO-PSYCHOLOGICZNE

Jako stan faktyczny z dotychczasowych rozważań wynika:

1. Teologiczne, filozoficzne, medyczne i psychologiczne stwierdzenia wskazują na daleko idące jednoznaczne rozumienie istotnych elementów zdrowia duchowego: zdrowie duchowe można znaleźć tam, gdzie ludzie w odpowiedzialnej wymianie między ich własną naturą a otaczającą rzeczywistością zdają sobie sprawę z tkwiącego w nich potencjału rozwoju i z pełną świadomością dążą do tego rozwoju swoich możliwości. Przy tym też stopniowo stają się coraz bardziej zdolni do miłości.

2. Doświadczalne opinie stwierdzają, że zdrowie duchowe wzrasta samo z siebie; ono porusza siłę życiową i równocześnie z niej żyje. Jest ono jako takie po prostu symbolem udanego życia.

3. O tyle o ile zdrowie duchowe pomaga konkretnie w gotowości działania, w postawie prospołecznej, w natężeniu stosunków międzyludzkich w pozytywnym widzeniu siebie i świata, umiejętności postępowania i twórczości, w rozwiązywaniu problemów i perspektywnym myśleniu, staje się ono równocześnie wymaganiem etyki. Dla refleksji duszpastersko-psychologicznej ma to wyraźne konsekwencje w odniesieniu do celów duszpasterskich w działalności Kościoła, dla psychohigieny duszpasterzy oraz dla bieżącej koncepcji dróg kształcenia duszpasterskiego.

Zdrowie duchowe jako cel praktyczno-duszpasterski. Duszpasterstwo jako zachęta do naśladowania Jezusa⁴⁵, powinno ten swój ogólny cel dla dobra człowieka w jego codzienności stale mieć na uwadze. Być sprawiedliwym wobec potrzeby pełni życia (J 10,10) może duszpasterstwo przez dostarczenie możliwości przeżywania doświadczeń tych, którzy w przekazie biblijnym u Jezusa „zdrowego” znaleźli: psychofizyczną świadomość swojej indywidualnej siły, nową chęć zdoby-

⁴³ P. Becker, *Der Trierer Persönlichkeitsfragebogen TPF*, Göttingen 1989.

⁴⁴ R. Frank, *Zur Diagnostik körperlichen Wohlbefindens*, *Diagnostica* 36(1990), s. 33–37.

⁴⁵ R. Zerfaß, *Menschliche Seelsorge*, Freiburg 1988, s. 90.

wania środków do osobistego rozwoju, do odniesień społecznych, zdolność porozumiewania się, zaangażowania i ufności oraz pełne wiary odniesienie do Boga.

Psychohigiena jako podstawowe zadanie działania duszpasterskiego. Duszpasterstwo, biorąc słownie albo tematycznie, wielorako też jako symboliczne podejmowanie zadania „pomóżcie ludziom żyć”⁴⁶, potrzebuje solidnego fundamentu w samym podmiocie działania. Duszpasterz powinien rozwijać swoje inicjatywy z powodu osobistej radości działania, jak też w celu utrzymania wiarygodności pracy parafialnej, ale również dla utrzymania zdrowia swojej własnej Psyche. Jest on do tego nie tylko zawodowo zobowiązany (np. w celu sprawdzenia terapeutyczności czynnych duszpasterzy)⁴⁷, lecz również moralnie.

„Ludzkie kształcenie” jako idea przewodnia pracy dydaktycznej. Dla wyboru elementów treściowych i metodycznych w celu kształcenia duszpasterzy (kandydatów i czynnych), można na kanwie opisanych modeli zdrowia duchowego ustawić pola działania, które według ich znaczenia da się opisać następująco:

— w każdym wypadku oparta na psychologii głębi i możliwie antropologicznie różnicowana znajomość złożoności procesów duchowych⁴⁸;

— koniecznie towarzysząca praktyka odnośnie osób w celu osiągnięcia „hermeneutycznej”, „skierowanej na działanie” i z „wiarą i estetyką” związanej, kompetencji⁴⁹; introspekcja w celu coraz bardziej odczuwalnej prawdziwości i ewentualnej korekty nieprawidłowości w sferze somatycznej, psychicznej, duchowej, społecznej albo ekologicznej.

VII. ZDROWIE DUCHOWE JEST „SIŁĄ DO BYCIA CZŁOWIEKIEM”

Zdrowie to wprowadzie nie wszystko, ale bez zdrowia wszystko jest niczym. To zdania przypisywane A. Schopenhauerowi (1788–1860) stawia jeszcze raz przed oczy, że być zdrowym i być chorym stanowią przeżywane przez nas podstawowe formy bycia.

Podobne właśnie doświadczenie człowieka chorego w jego całej egzystencji, cieleśnie poranionego, pozbawionego relacji rodzinnych i podstaw materialnych, obciążonego duchowo i zagrożonego w wierze — cierpi siedzący w worze i popiele Job, kiedy się skarży (3, 3 n.):

*Niech zginie dzień, w którym się urodziłem;
i noc, podczas której powiedziano: „począł się człowiek”, [...]
Czemu nie umarłem w łonie matki,
albo nie zginąłem, gdym wyszedł z jej łona?
Po cóż dawać światło nieszczęśliwym?**

⁴⁶ P. Zulehner, *Helft den Menschen leben*, Freiburg 1990.

⁴⁷ Por. np. wydane w dniu 30.04.1979 przez Niemiecką Konferencję Biskupów Ausbildungsordnung für Ehe-, Familien- und Lebensberater, Nr 4. 1, w: *Würzburger Diözesanblatt* 126 (1980), s. 100–109, tutaj 108.

⁴⁸ Por. Anm. 3.

⁴⁹ Por. J. Scharfenberg, *Pastoralpsychologische Kompetenz von Seelsorgerinnen*, w: I. Baumgartner (wyd.), *Handbuch der Pastoralpsychologie*, Reigensburg 1990, s. 135–152.

* Tł. według Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu, t. II, Poznań 1975.

Choroba więc jako pełne pytań spotkanie z sensem życia, jest czymś więcej niż tylko jakimś brakiem, bo dotyczy całego człowieka.

W związku z tym zdrowie określa się jako dające odpowiedź spotkanie z sensem, bo ono jest więcej niż tylko fizjologicznie prawidłowym funkcjonowaniem (*sanitas*), ponieważ przenika całego człowieka (*valetudo*)⁵⁰.

Takie rozumienie stawia zasadniczo Karl Barth, kiedy — długo przed wielostronnie dyskutowaną i mocno krytykowaną WHO — Definicją zdrowia z 1946 r. jako „stan pełnego cielesnego, duchowego i społecznego dobrego samopoczucia” — określa je „jako siłę do bycia człowiekiem”⁵¹.

Również Schopenhauer, Job, Karl Barth oraz Światowa Organizacja Zdrowia upominają każdego, żeby przynajmniej, według swoich możliwości — czuł się odpowiedzialny za swoje zdrowie przez korzystanie z diety, zapobieganie chorobom, współpracę pacjenta.

W dobrym porozumieniu z nimi działają wielcy myśliciele starożytnej Grecji, ujmując „doskonałą osobowość” jako ucieleśnienie „świętości i sprawiedliwości” (Platon) wzgl. „szczęśliwości” (Arystoteles) albo rozumiejąc człowieka, który po uzyskaniu spokoju duszy uwalnia się od swoich potrzeb, unika silnych emocji, wyrównuje przeciwieństwa, nie oddaje się burzy namiętności a zamiast tego walczy o zrównoważoną pogodę ducha i spokojne usposobienie (Epikur). „To co więc naprawdę potrzebujemy do szczęśliwego życia, to jest pożywienie, ubranie, grono przyjaciół i filozofa”⁵².

To przeświadczenie, według którego zdrowie duchowe jest wyrazem harmonii między równowagą zewnętrzną i wewnętrzną (makrokosmos = świat i mikrokosmos = jednostka) znajduje się też u greckiego lekarza Hipokratesa z Kos (460–377 przed Chr.) z jego podstawową teorią o homeostazie czterech sił cielesnych — krew, czarna żółć, żółta żółć i flegma, u Asklepiadesa z Rzymu (124–60 przed Chr.), który zalecał do rozwoju higieny cielesnej i psychicznej obok metod psychoterapeutycznych, takich jak muzyka, bodźce intelektualne, emocjonalnie wiążąca praca, także fizjoterapię i dietę.

W chrześcijańskim średniowieczu szczególnie Tomasz z Akwinu (1225–1274) wskazuje na psychohigieniczne znaczenie czterech klasycznych cnót kardynalnych (roztropność, sprawiedliwość, wstrzeźliwość, męstwo) i trzech cnót chrześcijańskich (wiara, nadzieja, miłość).

W czasie renesansu Paracelsus (1493–1541) rozwija dynamiczną całościową wizję zdrowia duchowego: Opiera się ona na fizjologii jakiegoś „kosmosu-człowieka”, którą trzeba zrozumieć, kiedy się chce zajmować jego leczeniem i zdrowiem. Dla Paracelsusa istnieją zasadniczo tylko dwa zawody: *Przekazywać Słowo Boże i leczyć człowieka*, przy czym ważne jest, że nie powinny one *być od siebie oddzielone [...] lekarz musi wiedzieć od początku: że nie może*

⁵⁰ Por. do tego PDV 43; Kongregacja Wychowania Katolickiego, Wskazania dotyczące przygotowania wychowawców w seminariach Rzym 1983?, nr 34.

⁵¹ K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik III/4, Zürich 1962, s. 406.

⁵² Cyt. za: P. Becker, jw. (Anm. 24), s. 15–21.

*traktować człowieka jak bydłę w jatce, lecz ma widzieć w nim obraz Boży i właściwie używać lekarstw. A teologom zaleca on przede wszystkim, że mają swoje białe koszule oddać biednym chorym a ich zabrudzone mają sami nosić*⁵³.

W okresie oświecenia idea zapobiegania chorobom duchowym i cielesnym przeżyła dalszy wzrost i to w dwóch kierunkach: kierunek postępowy prezentuje między innymi J.J. Rousseau (1712–1778), który jest przekonany, że to, co naturalne i zdrowe przejawia się w narodzie i naród musi być o tym uświadomiony; a konserwatywne ujęcie prezentuje J.P. Frank (1745–1821), który pojmując naród jako nieczysty i także w sprawach zdrowotnych podlegający odpowiednim przepisom państwowym; w swoim dziele *System einer vollständigen medizinischen Polizeii* (System całkowitej opieki medycznej) inicjuje on odejście od otwartych medycznych konsultacji. Na specjalną uwagę zasługuje tutaj pismo E. v. Feuchterlebena (1838), które zajmuje się zagadnieniami zdrowia duchowego oraz wymaganiami w tej dziedzinie a także wpływem duszy na ciało. W jego *Diätetik der Seele* (Dietetyka duszy) odrzuca on naukę o środkach przez które samo zdrowie duszy będzie zachowane. Dlatego akcentuje on przykładowe znaczenie „prawdy” (w sensie realistycznego samopoznania, jak również spontaniczności, autentyczności oraz uwolnienia od sztuczności), przewyciężenie „egoizmu” (w sensie oddania się różnym zadaniom względnie samostranscendencji), konieczność miarkowania uczuć (w sensie wewnętrznego spokoju i harmonii), bezpośredni kontakt z przyrodą jak też obyczajny sposób życia⁵⁴.

F. Nietzsche (1844–1900), również przez chorobę boleśnie doświadczony, tworzy swoje zasady zdrowego życia wzięte w dużym stopniu z własnego doświadczenia: *Co zaś dotyczy mojej długiej nieuleczalnej choroby, czy nie zawdzięczam jej w sposób niewypowiedziany więcej niż mojemu zdrowiu? [...] Kto często choruje, ten ma nie tylko większą rozkosz z bycia zdrowym wskutek swego częstego dochodzenia do zdrowia: lecz ma także bardzo wyostrzony zmysł na temat zdrowia i choroby w dziełach i czynach własnych i cudzych*⁵⁵.

W poszukiwaniu zdrowych wskazań życiowych należy wyjść od „przewodnictwa ciała”. Jego wymowa, zwłaszcza ciała chorego, może daleko przewyższać wymowę ducha: choroba może być środkiem rozpoznania; ona może nas prowadzić na ów *nadmiar sił plastycznych, leczących, odtwarzających i na nowo działających, który jest raczej znakiem dobrego zdrowia*. Odnośnie „zdrowia duszy” podaje Nietzsche takie myśli: *Twoja cnota stanowi zdrowie twojej duszy. Nie ma bowiem samego zdrowia jako takiego i wszelkie usiłowania, aby zdrowie tak definiować, są żałośnie bezradne. To zależy od twego celu, twojego horyzontu, twoich sił, popędów i błędów i dostownie od ideałów i fantazji twojej duszy, aby określić, [...] co znaczy zdrowie*⁵⁶.

⁵³ Cyt. za: H. Schipperges, Kosmos. Antropos, jw., s. 104 n., 165.

⁵⁴ P. Becker, jw., s. 31 n.

⁵⁵ Cyt. za: H. Schipperges, jw. (Anm. 15), s. 339, 346.

⁵⁶ Tamże, s. 427.

Chodzi o to, aby wielkie źródła sił duchowych zaangażować i ekonomicznie zużytkować, zwłaszcza w odniesieniu do opanowania afektów, żeby znaleźć coś w rodzaju „kultury namiętności”: *Człowiek, który nie chce i nie stara się być mistrzem nad swoim gniewem, goryczą i pragnieniem zemsty i nie dba o to, aby być panem nad czymś jeszcze ponadto, jest tak głupi jak rolnik, który swoją rolę umieszcza obok dzikiego strumienia, bez żadnej ochrony*⁵⁷.

Konieczność czynnego zajęcia się właśnie też psychohigieną stała się w międzyczasie rozpoznana w szerokim zakresie przez takich myślicieli jak Clifford Beers (od 1900) i J.F. Kennedy (od 1963) i po raz pierwszy umieszczona w programie politycznym dotyczącym zdrowia; jest ona znowu przez jedną z powstających właśnie nauk o zdrowiu w ogólności⁵⁸ a przez psychologię zdrowia⁵⁹ w szczególności, naukowo zreflektowana.

Duszpasterstwo w kontekście społeczno-medycznej, wspólnotowo psychiatrycznej, zdrowotno-wychowawczej i psychoprofilaktycznej troski o zdrowie duchowe można zdefiniować — przy uwzględnieniu wszelkiej wymaganej interdyscyplinarności oraz antropologicznej jakości — w ten sposób, że jego cecha właściwa leży w wymaganiu „siły do bycia człowiekiem” na swój sposób. Duszpasterstwo wymaga przez to tego, co polecił Jezus Piotrowi: *Umacniaj twoich braci* (Łk 22, 32). W tym leży siła przekonania, jakie przejawia duszpasterz, który w sposób istotny angażuje się w osobiste dawanie świadectwa zgodne z tym celem.

SEELISCHE GESUNDHEIT — KRAFT UM MENSCH ZU SEIN

ZUSAMMENFASSUNG

Die menschliche Gesundheit betrifft nicht nur den Leib, sondern auch die Seele. Um körperlich und seelisch gesund zu werden, muss man eine Diätetik anwenden. Darüber spricht die Heilige Schrift und auch verschiedene Theologen, Philosophen und Ärzte.

Solche Lebensführung beobachten — heisst:

- 1) Günstige Umgebung (Luft, Licht, Wasser, Wohnung, Kleidung),
- 2) Guter Lebensmittelverbrauch,
- 3) Zeitordnung,
- 4) Gunter Kraftgebrauch,
- 5) Körperpflege,
- 6) Gefühlebeherrschung und Beziehungendynamik.

So eine Lebensführung ist präsentiert in der alten und neuen Medizin. Der Autor zeigt seine Anschauungen darüber. Er schreibt deutlich, dass die Gesundheit des Menschen muss ebenso den Leib wie auch die Seele umfassen.

⁵⁷ Tamże, s. 455.

⁵⁸ K. Hurrelmann, U. Laaser, jw. (Anm. 2).

⁵⁹ I. Vogt, Psychologische Grundlagen der Gesundheitswissenschaften, w: K. Hurrelmann, U. Laaser, jw. (Anm. 2), s. 46–62. Od 1993 ukazuje się też „Zeitschrift für Gesundheitspsychologie”, wyd. przez H.W. Krohne u.a. Göttingen.

Die Kriterien der seelischen Gesundheit sind folgende:

- 1) Kraft der Tätigkeit,
- 2) Liebefähigkeit,
- 3) Selbstleitung,
- 4) Selbstaktualisierung,
- 5) Sinn-Entdeckung.

Die seelische Gesundheit gibt auch verschiedene pastoral-psychologische Konsequenzen. Sie zeigt ein pastoral-praktisches Ziel.

Der Autor hinweist, dass der Mensch muss um die körperliche und um die seelische Gesundheit sorgen. Dann eben wird er in der Fülle ein Mensch werden.

Übersetzung: Halina Wistuba

„KIEDY ZAGRAŻA ŚMIERĆ...” PROBLEM SPOŁECZNEGO WSPARCIA

Treść: — I. Prawo do poznania prawdy. — II. Prawo do sprzeciwu. — III. Orędzie życia czy orędzie śmierci. — Zakończenie. — Zusammenfassung.

Choć każdy wie, że wcześniej czy później musi umrzeć, wiadomość o śmiertelnej chorobie zwała człowieka z nóg. Nieokreślona w czasie i przestrzeni świadomość śmierci, staje się nagle konkretna. Trzeba rozważyć poważnie możliwość zgonu, przygotować się, albo odrzucić samą myśl o śmierci, ignorować ją, tak jak gdyby nie wchodziła ona w rachubę. Śmierć zawsze była dla człowieka przedmiotem odrazy. Tłumaczy się to tym, że w podświadomości, możliwość śmierci nigdy nie jawi się jako coś, co nas osobiście dotyczy, a jeśli już, to jako siła złego interweniująca z zewnątrz¹. Fakt śmiertelnej choroby zmusza do refleksji, do uświadomienia sobie zbliżającej się chwili zgonu w przewidywalnym czasie oraz do życia z tą myślą.

Samo już określenie „śmiertelna choroba” wydaje się problematyczne. W czym wyraża się śmiertelność choroby i kto o niej wyrokuje? Bez wgłębiania się w definicje lekarskie, można zdroworozsądkowo stwierdzić, że chodzi tu o chorobę, która nie leczona prowadzi w przewidywalnym czasie do śmierci i na którą medycyna nie zna lekarstwa. W samym tym określeniu zawiera się antycypacja śmierci z mniej więcej dokładnym sprecyzowaniem czasu, o czym wyrokują specjaliści². Od chwili wydania sądu o śmiertelności choroby, życie pacjenta przybiera często taką formę, jaką antycypuje personel szpitala, lekarze, rodzina, a czasem i sam chory³.

¹ Zob. E. Kubler-Ross, *Les derniers instants de la vie*, Genève 1975. Autorka zauważa, że psychika podświadomości nie dopuszcza faktu, że można umrzeć nie będąc zabitym, a więc śmierć naturalna lub starcza nie jest do przyjęcia. Dlatego sama idea śmierci łączona jest z ideą złego czynu, wzdrygającego wydarzenia, czegoś, co z samej definicji już woła o zemstę i karę. — Por. Tamże, s. 10.

² Nie należy mylić człowieka śmiertelnie chorego z człowiekiem umierającym w fazie terminalnej choroby. Człowiek śmiertelnie chory może mieć przed sobą jeszcze kilka lat życia.

³ Zob. L.-V. Thomas, *Anthropologie de la mort*, Paris 1980, s. 285. Autor wyróżnia cztery typy antycypacji: pewna śmierć – czas określony, pewna śmierć-czas nieokreślony, niepewna śmierć – określony czas, aby stwierdzić śmiertelność choroby, niepewna śmierć – nieokreślony czas, aby stwierdzić śmiertelność choroby. — Tamże. Nas interesuje tylko pierwszy typ antycypacji.

To „umedycznienie” śmiertelnej choroby związane jest z pewnym typem mentalności, który zdaje się dominować w stechnicyzowanym świecie. Jak to bardzo trafnie ujmuje Michel Foucauld, życie, choroba i śmierć tworzą pewien techno-koncepcyjny trójkąt. Szczyt tego trójkąta stanowi śmierć, z perspektywy której można obserwować i analizować współzależność organiczną oraz sekwencje patologiczne. Przywilej ponadczasowości śmierci, który bez wątpienia jest tak stary jak świadomość jej nieuchronności, został zamieniony na instrument techniczny, który mierzy właściwości życia i naturę jej zła. Śmierć to wielka analiza, ukazująca współzależność związków organicznych, ich rozwój oraz regres, prowadząca do rozwiania się nadziei na cud genetyczny w surowości rozkładu ciała⁴.

Uznanie śmiertelności choroby oznacza dla medycyny przyznanie się do porażki, a przynajmniej do bezsilności. Przychodzi to bardzo trudno, dlatego też podobne stwierdzenie uwarunkowane jest zawsze postępowaniem medycyny — być może za rok, za dwa zostanie zsyntetyzowany uzdrawiający środek⁵. Jest jednak aż nadto widoczne, że choć do połowy XX wieku zwycięstwo medycyny nad śmiercią było oczywiste, dziś zauważamy, że średnia wieku na Zachodzie nie wydłuża się. Człowiek jest dużo lepiej leczony, ale też jest dłużej chory. Spędza więcej czasu w szpitalach i ma również więcej czasu, aby przyjrzeć się śmierci. Dla współczesnego społeczeństwa śmierć pozostaje jednak tematem tabu. Lepiej nie wspominać śmierci, bo byłoby to porównywalne do przyznania się do błędów konstrukcyjnych domu, który się wali. Ofiarami takiego „zakamuflowania” padają szczególnie ludzie śmiertelnie chorzy, osamotnieni i otoczeni murem ciszy.

Pewna śmiertelnie chora uczennica adresuje do personelu szpitala, w którym przebywa, list następującej treści: *Pozostało mi między jednym a sześcioma miesiącami, może rok życia, ale nikt nie lubi poruszać tego tematu. Znajduję się więc przed solidnym i opustoszałym murem, który jest wszystkim, co mi pozostało. Jestem symbolem waszego lęku, jakikolwiek by nie był, waszego strachu przed czymś, co wszyscy przecież wiemy, że musimy pewnego dnia skonfrontować. Wślizgujcie się do mojego pokoju, aby mi podać lekarstwa, lub zmierzyć ciśnienie, i ulatniacie się zaraz po wykonaniu waszego zadania. Może jako uczennica szkoły pielęgniarstwa uświadamiam sobie lepiej wasz lęk i czuję jak wasz strach mi się udziela. Ale czego właściwie się boicie? To przecież ja umieram, nie wy. Proszę, nie uciekajcie. Miejcie cierpliwość. Jedną tylko rzecz muszę wiedzieć, że ktoś przy mnie będzie, aby wziąć mnie za rękę, kiedy będę tego potrzebowała. Boję się. Być może macie już dość śmierci: dla mnie jest to coś nowego. Umrzeć, to mi się jeszcze nigdy nie zdarzyło⁶.*

List młodej dziewczyny wskazuje na naznaczenie społeczne człowieka śmiertelnie chorego, które zaczyna się już w szpitalu. Choroba śmiertelna, podobnie jak przestępstwo, służy do etykietowania człowieka. Od chwili zadeklarowania nieuleczalności jego choroby jest on nośnikiem społecznego stygmatu⁷, którym naznaczony jest nie tylko on sam, ale cały jego dom i najbliżsi.

⁴ M. Foucauld, *Naissance de la clinique*, Paris 1973, s. 146 n.

⁵ Wiara w postęp medycyny jest głównym argumentem zwolenników kriogenizacji.

⁶ P. Verspieren, *Face à celui qui meurt. Euthanasie, acharnement thérapeutique, accompagnement*, Paris 1984, s. 167 n.

⁷ Termin ten określa fizyczną cechę, skazę, defekt, a także zdarzenia i sytuacje w życiu jednostki, które uważane są przez grupę społeczną za nienormalne. Naznaczenie kogoś stygmatem (stygmatyzacja)

Chcąc mówić o możliwościach społecznego wsparcia w przypadku choroby śmiertelnej, trzeba odróżnić fakt śmiertelności od modalności śmierci, tzn. kiedy, w jakim wieku, w jakim momencie oraz okolicznościach, a także na jaką chorobę człowiek umiera. Rozróżnienie to jest niezwykle ważne, ponieważ daje ono punkt oparcia do jakiegokolwiek refleksji na temat konkretnej śmierci. Wszystko bowiem dzieje się tak, jakby okoliczności i przyczyny śmierci były tak samo niepoznawalne, jak sama śmierć. Tak jakby fakt śmiertelności całkowicie przystąpił modalności śmierci.

Często „kiedy” i „jak” śmierci utożsamia się z przeznaczeniem, przypadkiem, koniecznością. Ale jeśli pytania dotyczące okoliczności konkretnej śmierci *hic et nunc* pozostaną bez odpowiedzi, nie będzie można odkryć mechanizmów, które zasłaniają problem śmierci. Strach lub instykt zachowawczy nie usprawiedliwiają odmowy, milczenia i kłamstwa związanych z tematem śmierci. Podobne zachowanie, świadczące o pewnym zmieszaniu, ukrywa coś, co za żadne skarby nie powinno wyjść na jaw, coś, co mogłoby zbyt dogłębnie wpłynąć na psychikę jednostki i zachwiać stosunki społeczne.

Im większe postępy robi medycyna somatyczna, tym bardziej staje się oczywistym, że w przypadku ciężkiej choroby inne, nie-biologiczne czynniki biorą górę. Podczas wielkich epidemii nie było czasu myśleć o aspektach psychosomatycznych czy społecznych choroby. Dziś natomiast, przy tak wielkim rozwoju medycyny, czynniki nie-fizjologiczne i nie-biochemiczne śmiertelnej choroby stają się bardzo ważne.

I. PRAWO DO POZNANIA PRAWDY

Pytanie, czy śmiertelnie chory powinien znać prawdę o swoim stanie zdrowia, czy nie, jest bardzo trudne i nie sposób w ramach tego artykułu nim się zająć⁸. Przyjmujemy jednak, że lekarze zdecydowali się przedstawić pacjentowi jego stan. Lekarze robią wszystko, aby wyleczyć lub opóźnić śmierć, a kiedy nic już nie mogą zrobić, czują się bardzo nieswojo. Stają przed pustką, tak jakby poza medycyną nic już więcej nie było. Czas oczekiwania na śmierć jawi się więc jako coś najbardziej nieludzkiego.

Jeżeli lekarz może określić z całą precyzją na czym polega śmiertelność choroby, co i w jaki sposób atakuje tkanki czy jaki organ niedomaga, pytania

prowadzi do wyizolowania w grupie lub wykluczenia społecznego. Termin wprowadzony do socjologii przez Ervina Goffmana. Zob. T e n z e, *Stigmates*, Paris 1975.

⁸ Autorzy nie są zgodni, co do odpowiedzi. L.-V. Thomas przytacza dwa warunki, które powinny być brane pod uwagę: 1. absolutna pewność o śmiertelności choroby; 2. uwzględnienie tego, czego oczekuje pacjent, co nie jest takie proste do stwierdzenia. Por. T e n z e, *Anthropologie de la mort*, jw., s. 289. Cicely Saunders formułuje to w następujących słowach: „Prawdziwe pytanie brzmi nie „Co powiedzieć pacjentowi?”, lecz raczej: „Co pozwolić, by pacjent ci powiedział?” nauczyć się słuchać, co mówią; czego nie mówią; co kryje się pod osłoną słów; co się odbywa”. *Chwila prawdy: opieka nad człowiekiem umierającym*, w: L. P e a r s o n (red.), *Śmierć i umieranie. Postępowanie z człowiekiem umierającym*, Warszawa 1975, s. 55. Ogólnie rzecz biorąc, nie wolno stosować absolutnych reguł w podobnej kwestii. Por. artykuł P. B o r t k i e w i c z a, *Etyczne problemy komunikowania prawdy ciężko choremu*, w: J. K o l b u s z e w s k i (red.), *Problemy współczesnej tanatologii*, I, Wrocław 1997, s. 135–144.

modalne dotyczące śmierci pozostają bez odpowiedzi: dlaczego, kiedy i jak? Podobne pytania są nieuniknione. „Dlaczego ja, dlaczego teraz, dlaczego ta straszna choroba?” Jak poradzić sobie z podobnymi myślami? W jaki sposób pomóc śmiertelnie choremu, jak go pocieszyć czy uspokoić? Czy wolno szafować takimi odpowiedziami jak przeznaczenie, przypadek, wola Boża...?

Przede wszystkim trzeba wziąć na serio prawo chorego do poznania prawdy, dlaczego zapadł na tę konkretną chorobę. Wielu ludzi nie ma odwagi skorzystać z tego prawa tłumacząc, że byłoby to świętokradztwo w stosunku do sił wyższych — ingerencją w ich niezgłębioną tajemnicę. Siły te posiadałyby absolutną kontrolę nad wszystkim, co dotyczy śmierci, czy byłoby to związane z przeznaczeniem, nieszczęściem, przypadkiem, czy z Bogiem. Przy tym uważa się, że mówienie o śmierci byłoby wykroczeniem przeciwko normom społecznym, ośmieszeniem się; poruszając temat, który wypada przemilczeć i prowadziłoby to w konsekwencji do marginalizacji społecznej. A poza tym istnieje przekonanie, że zagłębianie się w psychikę ludzką jest niebezpieczne, bo mogło by to doprowadzić do zachwiania równowagi.

Jak więc skorzystać z prawa do poznania i zrozumienia przyczyn śmierci? Dla ilustracji przeanalizujemy niektóre przykłady.

1. Wypadki drogowe

Ludzie akceptują cenę: śmierć, kalectwo czy cierpienie moralne⁹, jaką przychodzi płacić na coraz to większą skalę, aby funkcjonować mogło życie społeczne. Samochód nie służy już dla wygody: łatwość poruszania się, wakacje, odpoczynek, ale stał się koniecznością w życiu człowieka: szybki dojazd do pracy, niewystarczalność środków publicznego transportu. Zwiększająca się liczba pojazdów i wzmaganie się związanego z nią ruchu drogowego, przy niewystarczającej sieci dróg, powoduje gwałtowny wzrost wypadków. Śmierć w wypadku jest więc symptomem złego funkcjonowania techniki, organizacji ruchu, nieostrożności albo braku kontroli nad maszyną.

Wypadki są uważane jako należące do przypadkowości życia. A więc każda taka śmierć mogłaby wyjawiać złe funkcjonowanie społeczeństwa. Czy człowiek musi zaakceptować tę cenę? Wszelka szkodliwość, której ludzie nie zdołali przewidzieć, wychodzi na jaw w fakcie śmierci ludzkiej, jeśli ma się odwagę poszukiwać i próbować zrozumieć. Zrozumienie, choć już nic nie można zrobić, to sposób opanowania śmierci, znalezienia jej sensu. Oznacza ono reinterpretację jednego z zasadniczych pytań człowieka: w jaki sposób kierował on związkiem między tym, co ożywia a tym, co przynosi śmierć przez to, co przeżył i co zdecydował, sam i w relacjach z innymi.

⁹ Fakt cierpienia kalek przysłania cierpienie najbliższej rodziny zabitych, o którym w mediach nic się nie mówi.

2. Choroba nowotworowa

Jest możliwe uczynienie z choroby śmiertelnej pewnego rodzaju wyzwacza, który wyjawia na światło dzienne związek między groźbą śmierci oraz czynnikami śmiertelnymi w życiu pacjenta. Pod wpływem choroby, która grozi śmiercią wielu ludzi przeżywa pewnego rodzaju przebudzenie, które pozwala zobaczyć to, czego dotychczas nie dostrzegało: należałoby inaczej ułożyć swe życie, poprawić relacje z mężem, dbać o rozwój osobisty... Ludzie ci często chcą się podzielić swym odkryciem, ale zwykle ludzie zdrowi nie są chętni, aby ich słuchać, a co dopiero zrozumieć. W rzeczywistości nie mają bowiem ochoty wchodzić na ten śliski teren i to z prostego powodu, ponieważ sami są współtwórcami tych śmiertelnych czynników. Urządzeni są wygodnie i nie są jeszcze zdecydowani, aby zapłacić cenę. Chcą dalej żyć zgodnie ze swymi przyzwyczajeniami, nic nie zmieniając ani w życiu psychicznym, ani w relacjach społecznych.

Za wyrażeniami takimi jak „zaharowałem się na śmierć...”, „poświęciłam się dla dzieci...”, „życie jakie miałam...”, kryje się może dużo więcej niż żal, więcej niż narzekanie. Jest w nich prośba o wyjaśnienie, poszukiwanie jasności, pragnienie nowego spojrzenia na własne życie, aby uwydatnić w tej groźbie śmierci, na pierwszy rzut oka absurdalnej i irracjonalnej, coś, co nadałoby jej sens.

Przyczyny ekonomiczno-społeczne chorób nowotworowych stają się coraz bardziej widoczne. Nie bez wpływu miałyby być zanieczyszczenie środowiska, gorączka codzienności, życie pełne stresów, przemęczenie i aktywizm. To wszystko może być przedmiotem rozmów, rozważań, wyciągania wniosków.

3. Choroby sercowe

Lekarze powiadają — unikaj siedzącego trybu życia, obżarstwa, palenia papierosów czy picia alkoholu, a przy tym ignorują presję społeczną, pod jaką żyje człowiek. Tak jakby człowiek był w stanie iść przeciw prądowi. Wydaje się, że uwarunkowania socjologiczne są coraz częściej uważane za nie do przezwyciężenia, że trzeba je po prostu przyjąć i się przyzwycząić. A przecież, jeśli pacjent pali czy pije, może to mieć i inne przyczyny: 1. Niezadowolenie psychiczne, na przykład brak uczuciowości czy poczucie niższości, które stara się rekompensować zwiększoną aktywnością zawodową, osiągnięciami w dziedzinie wiedzy, podejmowaniem się wciąż nowych funkcji, itp.; 2. Niezaakceptowanie warunków socjalnych (rodzaj pracy, relacje hierarchiczne, standard życiowy), które hamują jego rozwój osobowy.

Nie ma wątpliwości o istnieniu związku między paleniem papierosów i chorobami serca. Jednak samo palenie papierosów ma głębsze przyczyny, psychologiczne i społeczne. Człowiek dużo pali z różnych powodów. Może to być próba przezwyciężania lęku, wytrzymania żenującej sytuacji, zaradzenia zmęczeniu lub przeciążeniu. Jeśli wymaga się od tej osoby zaprzestania palenia, albo nic się nie wskóra, albo powiększy się jeszcze napięcie nerwowe.

Podobnie ma się rzecz z alkoholem, narkotykami czy środkami nasennymi. Przez chwilową euforię: papierosy, alkohol, narkotyki, środki nasenne człowiek

chce poprawić stosunek do własnego życia i relacje z otoczeniem, które zostały zakłócone. Ale właśnie ta perturbacja relacji powoduje sama przez się chorobę serca, przynajmniej w takim samym stopniu jak nikotyna czy alkohol.

4. Ludzie starzy

Ocenia się, że około 60% starców przyjętych do domów późnej starości we Francji umiera w okresie 2 do 3 lat, choć nie byli oni chorzy w chwili przyjęcia. Ich śmierć społeczna przyspieszyła śmierć biologiczną. Odrzucenie starców w tzw. nowoczesnym społeczeństwie, które podkreśla rentowność ekonomiczną, siłę fizyczną i piękno ciała, przyczynia się do pogłębienia uczucia opuszczenia, dewaloryzacji i izolacji uczuciowej. Te uwarunkowania społeczne łatwe są do ukrycia: wszystkiemu jest winny proces starzenia się¹⁰, pogorszenie się stanu komórek lub centrów nerwowych. Czy śmierć psychiczna nie jest środkiem ucieczki przed rzeczywistością, która staje się nie do wytrzymania, zatopieniem się w nierealności? Uświadomienie sobie bowiem odrzucenia społecznego oraz bezużyteczności do niczego nie prowadzi. Usprawiedliwia się dzieci, które odwiedzają bardzo rzadko, bo mają dużo pracy, bo muszą odpocząć... Krytyka społeczeństwa ze strony starców byłaby bardzo ryzykowna, ponieważ są oni od niego całkowicie zależni. Dobrze by było, gdyby rodzina i opiekunowie traktowali ludzi starszych z wielkim wyczuciem, słuchali ich i starali się odczytywać ich ukryte myśli i nie wyrażone słowami pragnienia.

II. PRAWO DO SPRZECIWU

Jeśli człowiek śmiertelnie chory ma prawo do poznania prawdy, dlaczego umiera, powinien mieć też prawo do sprzeciwienia się temu stanowi rzeczy. Protest śmiertelnie chorych daje wiele do myślenia, pozwala zreflektować, zmienić styl życia, aby nie umrzeć w ten sam sposób. Człowiek, któremu grozi śmierć, ma coś do powiedzenia na temat życia, wie coś o sposobie życia, który mógłby zmienić okoliczności śmierci. Słowa wyrzeczenia się wszystkiego, co w swoim życiu i w życiu świata uznał za noszące śmierć; słowa sprzeciwu, rewolty i walki. Słowa te powinny być przede wszystkim orędziem otwierającym oczy, wyjaśniającym, odkrywającym prawdę i tłumaczącym. Zło ludzi i świata, z powodu którego umieramy, to nie zła wola, egoizm i pycha, to przede wszystkim zaślepienie, niewiedza (fałszywa wiedza). Protest wyrażony w słowach będzie formą denuncjacji wszelkich czynników śmiertelnych, wskazując na ich powagę, co rozumie przede wszystkim ten, kto czuje już ich konsekwencje w swym własnym byciu i to aż „na własnej skórze”.

¹⁰ Zresztą możliwa jest jedynie ogólna definicja senilizmu o charakterze statystycznym, tzn. jest to wzrost, proporcjonalnie do wieku, prawdopodobieństwa zgonu na daną jednostkę czasu. Zob. A. Klarsfeld, *Les séduisantes fonctions de la mort „naturelle”* (ou: de bonnes raisons de mourir), *L'Année sociologique* 48: 1998, nr 2, s. 483.

Ciężko chorzy i starcy często nie wyrażają tego sprzeciwu słowami z obawy czy zostaną zrozumiani, jeśli właśnie w końcówce życia wyrażą nigdy nie zrealizowane pragnienia. Agresywność ciężko chorych, ich wymagania, mogą ukrywać źle ukierunkowany protest. Czynniki śmiertelne, które zaistniały w ich życiu, nie zostały zlokalizowane i zidentyfikowane, dlatego też walka ich odbywa się w próżni. Zalecenia lekarskie, takie jak nie pić, nie palić, dużo spać, robić ćwiczenia fizyczne, u ludzi ciężko chorych mogą wywołać odwrotne reakcje. Nieprzestrzeganie tych zaleceń może wskazywać na buntowanie się przeciw presji społecznej, stresom i niezadowoleniu.

Pewna matka miała syna przestępcę, uzależnionego od narkotyków¹¹. Nosi w sobie zarodek ciężkiej choroby, co ciąży na jej życiu psychicznym. Ma pokusę, aby oskarżyć, potępić, zakwestionować społeczeństwo, które jest niedostatecznie represyjne, polityków mało skutecznych, złych wychowawców. Byłoby to coś negatywnego i w gruncie rzeczy bezskutecznego. Zarzuty i potępianie źle ukryłyby winę, którą nie ma odwagi przypisać swemu synowi lub sobie samej. Może jednak snuć refleksję w dwóch innych kierunkach.

Z jednej strony może dostrzec to, co jest przyczyną przestępczości i narkomanii u młodych ludzi: społeczeństwo, w którym dominuje chęć posiadania, delectowania się życiem i dominacji, a które nie daje środków, aby to osiągnąć; społeczeństwo, które daje poczucie niezaspokojonych potrzeb, często stwarzanych sztucznie, a które zasłaniają i spychają na plan dalszy prawdziwe potrzeby ludzkie. W tym kontekście, jej syn podobnie jak i ona są bardziej bezbronnymi ofiarami niż winnymi.

Z drugiej strony może zastanowić się nad więzami ze swymi dziećmi. Inna kobieta, której syn siedział w więzieniu, wpadł w depresję i próbował popełnić samobójstwo, zdała sobie nagle sprawę, że dla niej w życiu liczyły się tylko dzieci. Żyła dla nich; i teraz, kiedy zdała sobie sprawę, że nadzieje, które pokładała w swoich dzieciach, spełzły na niczym, życie jej utraciło sens. Zauważyła wtedy, że jej mąż, inni ludzie, przyszłość świata, wszystko to straciło dla niej znaczenie. Ale kiedy zaczęła o tym mówić, w znacznym stopniu wewnętrznie odżyła.

Inny przykład sprzeciwu to kobieta, która, kiedy zdała sobie sprawę z powagi swej choroby nowotworowej, po okresie depresji i izolacji, zaczęła niespodziewanie dbać o swój wygląd zewnętrzny, kupowała drogie ubrania, zamawiała wykwintne jedzenie. Protestowała na swój sposób. „Nie można jej poznać, nigdy taka nie była, myślała tylko o innych...” — komentowali najbliżsi. Ale czy otoczenie jej zrozumie ją nie posądzając o egoizm, że to właśnie teraz chce zaspokoić choćby namiastkę pragnień, które nosiła w sercu od dawna.

III. OREĐZIE ŹYCIA CZY OREĐZIE ŚMIERCI?

W spotkaniu ze śmiertelnie chorym powinna dominować zasada, że to on prowadzi grę. Trzeba zrezygnować z wiedzy i z władzy, być zdolnym do „pójścia

¹¹ Przykłady zaczerpnięte z J. Vimort, Quand la mort menace. Recherche pour l'accompagnement des malades, *Approches* 42: 1984, s. 47–94.

za chorym” wszędzie tam, gdzie będzie chciał poprowadzić myślami. Mówi na przykład o swej przeszłości, o ludziach, których kocha, o problemach, które miał, o cierpieniu moralnym. Jest to zwykle dalekie od naszych własnych problemów. Pewne jest, że w ten sposób chory chce jak gdyby na nowo odżyć wspominając to, co w jego przeszłości lub też w terażniejszości było prawdziwym przeżyciem i pragnie chronić się przed wszystkim tym, co wskazywałoby na śmierć. Najlepsze zachowanie, to pozwolić mu mówić i nie przejmować się zbytnio tym, co odpowiedzieć. Najważniejsze to pokazanie zainteresowania i podtrzymanie rozmowy.

Od chwili, kiedy medycyna nic więcej już zrobić nie może, pozostaje do wypełnienia istotne zadanie zapewnienia choremu maksymalnej intensywności życia aż do końca. Najbliżsi mają do przekazania orędzie życia, nie zaś orędzie śmierci. To orędzie nie brzmi: „Ponieważ umrzesz, życie twoje teraz nic nie jest warte”. Ale powinno ono brzmieć: „Mimo że nie możesz uniknąć śmierci, pozostało nam jeszcze razem wiele interesujących rzeczy do zrobienia, do zrozumienia, do odkrycia, do denuncjacji wszystkiego, co niesie śmierć, do podkreślenia wszystkiego, co wzmacnia życie i do przeżycia tego wspólnie, zgodnie z naszymi możliwościami”. Tak jak śmierć nie ogranicza się do śmierci biologicznej (istnieją inne aspekty śmierci, które czynią ją jeszcze bardziej straszną: opuszczenie, brak dialogu, kłamstwo, brak zrozumienia), tak też życie nie ogranicza się do życia biologicznego, do dobrego zdrowia: być chorym to jeszcze żyć. Kiedy nie znajduje się słów lub nie przychodzi do głowy żaden gest wyrażający orędzie życia, człowiek ogranicza się często do znanych powiedzonek: „Ależ nie, będzie dobrze”, czy „To nic groźnego”, które chcą podnieść na duchu, ale które zawierają w sobie fałszywą treść i wszyscy o tym dobrze wiedzą. Trzeba poszukiwać prawdziwego orędzia życia, przy czym komunikacja niewerbalna może odegrać bardzo ważną rolę.

Najbardziej śmiertelnym orędnym, słownym lub niewerbalnym jest wyłączenie społeczne. Orędzie to wyrażałoby się w następujący sposób: „Jeślibyś umarł, moglibyśmy swobodniej żyć, ale na razie, będziemy trzymać cię na uboczu, aby mieć w ten sposób święty spokój”. Mechanizm ten niesie za sobą poważne konsekwencje, ponieważ oznacza dla chorego dewaloryzację, zanegowanie jego „ostatniego okresu życia”, Wydaje się, że chorzy są niesamowicie wyczuleni na wszelkie oznaki marginalizacji dostrzeżone w zachowaniu najbliższych.

Pracująca przez długie lata w jednym z francuskich hospicjów Christiane Jomain zwraca uwagę na następujące fakty, które mają istotne znaczenie w relacjach ze śmiertelnie chorymi¹². Zauważa ona, że ludzie mają tendencję traktowania ich jako należących do przeszłości. A przecież — jak stwierdza — nierzadko używali oni niejednego członka swojej rodziny, którego śmierć nie brana była pod uwagę. Zachowanie chorych i starców, których dni były policzone, było mieszaniną różnicowanych reakcji. Jedni zachowywali się apatycznie jak chorzy w szpitalu, inni tryskali życiem na swój sposób i zgodnie z możliwościami. W każdym razie każdy z chorych miał osobiste życie jemu właściwe. Następnie zauważa ona, że rodzina ma więcej trudności z chorym o wyostrożonej świadomości. To właśnie

¹² Zob. Ch. J o m a i n, Mourir dans la tendresse, Paris 1984, szczególnie Część III.

w spotkaniu z osobą żywą, zdolną do reakcji, problem prawdy i cierpienia nabiera szczególnej ostrości. W końcu, autorka zwraca uwagę na fakt, że wielu chorych udowodniło, że można poruszyć temat śmierci z pełną świadomością i uczynić z ostatniego okresu życia czas głębokich przeżyć.

Aby móc w możliwie najlepszych warunkach zbliżyć się do śmierci, trzeba być stosunkowo pozytywnie nastawionym do życia ludzkiego. Kiedy zagraża śmierć, odczuwa się dość naturalnie potrzebę przywoływania przeszłości, aby ocenić ją w nowym świetle. Jeśli słyszy się narzekania, opowieści o nieszczęściach, trudnościach i żalobie, oznacza to, że chory stara się zrobić bilans swego życia. Potrzebuje podjąć na nowo cierpienia przeszłości, aby je teraz lepiej przeżyć, czego nie potrafił dotychczas zrobić. (To samo dotyczy radości, których nie potrafił wystarczająco docenić i zakosztować.) Mówi się niewłaściwie o „głędzeniu” starych ludzi, że bez przerwy powtarzają to samo. W ten sposób starają się oni odczytać na nowo swoją egzystencję, w pewnym sensie pojednać się ze swoim życiem i podkreślić jego aspekt pozytywny.

Oczywiście konsekwencje błędów, przewinień i niedokładności nie są do nadrobienia: to, co zostało zrobione pozostaje faktem. Istnieją jednak dwie możliwości, które należałoby rozważyć: 1. Przebaczyć, pojednać się, starając się lepiej zrozumieć okoliczności łagodzące, słabość ludzką, nieporozumienia. Wszystko to, co prowadziło do śmierci, nie było wynikiem złej woli, złości, nienawiści. Zło to przede wszystkim brak dobra: to często błąd lub zaślepienie. Ważna tu jest postawa tolerancji i przebaczenia. 2. Zmienić siebie, spojrzeć na sprawy w innym świetle, wyjść z zaślepienia i żyć maksymalnie na ile pozwalają ograniczenia stanu zdrowia człowieka chorego. Wszystko to może mieć charakter ożywiający. Śmierć pozostanie zawsze śmiercią, ale być może będzie łatwiejsza do zaakceptowania, jeśli utraci swój wymiar kary, złorzeczenia i represji.

Orędzie chrześcijańskie jest orędziem życia czy orędziem śmierci? Pytanie to brzmi jak świętokradztwo. Uczciwość jednak wymaga, aby je postawić. Stwierdziliśmy, że brak rozróżnienia między faktem śmierci a jej okolicznościami prowadzi do przekonania, że nie można wpłynąć na okoliczności śmierci — a więc są wolą Bożą, choć w rzeczywistości zależą one od struktury psychiki ludzkiej, od funkcjonowania społeczeństwa, od odpowiedzialności osobistej. Fakt mieszania tych dwóch aspektów deformuje orędzie chrześcijańskie, ponieważ nie tylko czyni Boga odpowiedzialnym za śmierć, ale też, co gorsze, daje człowiekowi poczucie bezradności w walce przeciwko śmierci, które jest szczególnie silnie odczuwane przez człowieka ciężko chorego.

Postawa religijna chorego nie może wyłącznie służyć do podniesienia na duchu: „Zaufaj Bogu, oddaj mu się całkowicie i zaufaj lekarzom”, i przez to zwolnić chorego od poszukiwania informacji i od podejmowania decyzji. Przy takiej postawie pozostanie on wyobcowany, czując się bezsilny wobec spadających na niego nieszczęść. Wiara chrześcijańska może pomóc mu odnaleźć samego siebie, zachęcić go do poszukiwania bardziej szczegółowych informacji na temat choroby, przyczynić się do opanowania lęku i niepewności, i to wszystko nie przeciwstawia się zaufaniu Bogu i lekarzowi. Wiara nie powinna nigdy zwalniać od odpowiedzialności. Walczyć przeciwko cierpieniu fizycznemu i moralnemu, które ogarnia

całego człowieka, duszę i ciało, uwolnić się w maksymalnym stopniu z tego, co ma w sobie zarodek śmierci, zrozumieć, demaskować, protestować oznacza przyjąć postawę, która przygotowuje miejsce wierze w Zmartwychwstanie.

ZAKOŃCZENIE

Jeżeli sam fakt śmierci przerasta nasze zdolności zrozumienia, czas, miejsce i okoliczności śmierci wydają się w zasięgu człowieka. V. Jankélévitch pisze, że człowiek jest prawie wszechmocny jeśli chodzi o „kiedy” i „jak” śmierci, ponieważ nigdy nie jest konieczne umrzeć tego a nie innego dnia, z powodu tej a nie innej choroby, ponieważ nigdy nie jest absurdalne uniknięcie konkretnej choroby, ani opóźnienie o 24 godziny tragicznego dnia, albo o godzinę ostatnią godzinę życia, o jedną chwilę tę ostatnią chwilę, ponieważ nie ma powodu, aby chory skazany na śmierć przez lekarzy dzisiaj nie wytrzymał do jutra, ponieważ w końcu każda śmierć, nawet ta najbardziej naturalna, jest na swój sposób śmiercią nagłą, przypadkową. Jeśli śmierci w ogólności nie można uniknąć, to każda konkretna śmierć, tu i teraz, wydaje się do uniknięcia¹³.

Z tego rozumowania wyciąga autor następujący wniosek; Każdy chory, nawet ten beznadziejnie chory, powinien być leczony i to aż do ostatniego tchnienia... Bo jak poznać, że właśnie to westchnienie jest ostatnim? Dopiero po wszystkim, kiedy nie ma następnego uderzenia serca, okazuje się, że było ono ostatnie... To pośmiertnie, na kartach kalendarza żyjący stanie się umierającym, bo fakt śmierci pozwolił krewnym zrekonstruować jego agonię¹⁴. Wszelka antycypacja śmierci w stosunku do osób śmiertelnie chorych jest zwykłą projekcją psychiczną. Istota żyjąca to ta, która należy do teraźniejszości. W spotkaniu z człowiekiem śmiertelnie chorym powinno dominować więc orędzie życia, które uczyni z choroby pretekst do pogłębienia przeżyć oraz skłoni do refleksji nad sensem tego, co autentycznie ludzkie.

„WENN DER TOD NAHT...” — DAS PROBLEM GESELLSCHAFTLICHER UNTERSTÜTZUNG

ZUSAMMENFASSUNG

Der Autor des Beitrages geht ein wesentliches Problem an, das mit einer tödlichen Krankheit eines Menschen verbunden ist. Hat der Kranke das Recht auf volle Wahrheit über seinen Gesundheitszustand? Wenn der kranke Mensch das Recht hat, die Wahrheit zu erfahren, warum stirbt er dann, er sollte vielmehr auch das Recht besitzen, sich diesem Zustand zu widersetzen. Um diese Probleme verstehen zu können, sollte dies aus dem Geiste eines christlichen Appells betrachtet werden.

Übersetzung: Gerard Cygan

¹³ Zob. V. Jankélévitch, *La mort*, Paris 1966, s. 143.

¹⁴ Tamże, s. 144.

POŚLUGA KAPELANÓW HOSPICYJNYCH WŚRÓD CHORYCH W TERMINALNYM STADIUM CHOROBY NOWOTWOROWEJ

Treść: — I. Teologiczne podstawy posługi kapelanów hospicyjnych. — II. Podstawowe zadania kapelana hospicyjnego. — III. Kapelan i posługa duchowa w opinii podopiecznych hospicjum. — IV. Wnioski i postulaty pastoralne. — Zusammenfassung.

Zjawiska życia społecznego stawiają przed zbawczą działalnością Kościoła nowe zadania oraz odsłaniają pola działania dotąd nie istniejące lub nie dostatecznie zauważane. Troska o człowieka w terminalnej fazie choroby nowotworowej jawi się w nowym wymiarze pastoralnej aktywności Kościoła. Ruch hospicyjny w Polsce wyszedł już z okresu działalności spontanicznej i podąża w kierunku systematycznej i zaprogramowanej obecności w świecie ludzi cierpiących. Dotyczy to zarówno działań medycznych i psychosocjalnych, jak i opieki duchowej właściwej dla misji Kościoła.

Podstawowe zasady działalności duszpasterskiej mające swoje podstawy w Objawieniu i tradycji chrześcijańskiej nie podlegają kwestionowaniu ani zmianom. Realizacja duszpasterstwa warunkowana jest jednak czynnikami miejsca i czasu, w efekcie czego duszpasterstwo w każdym okresie ma wiele problemów i otwartych pytań. Dotyczy to zarówno praktycznej działalności Kościoła w ogóle, jak i poszczególnych jego funkcji, duszpasterstwa zwyczajnego, nadzwyczajnego, specjalnego i specjalistycznego. Podstawą teologiczną duszpasterstwa jest odwieczny zamysł Boga nawiązania osobowego kontaktu ze wszystkimi ludźmi prowadzącego do proklamowania orędzia zbawienia przyniesionego przez Jezusa Chrystusa.

W duszpasterstwie specjalnym doniosłą rolę pełnią duszpasterze-kapelani, ze szczególnym uwzględnieniem kapelanów hospicyjnych. Reforma struktury służby zdrowia w Polsce, powstanie Kas Chorych, kontraktowanie usług medycznych, zatrudnianie specjalistów, zmusza do postawienia pytania, na ile kapelani posługujący w placówkach medycznych odnajdą swoją tożsamość: z jednej strony jako pełniący misję Kościoła, z drugiej strony jako etatowi pracownicy danej instytucji. Pierwszoplanowa jest jednak zasada, iż wykonywanie funkcji kapelana związane jest z jurysdykcją otrzymaną od władz kościelnych. Główny ciężar odpowiedzialności za stwierdzenie zdatości kandydata do podjęcia funkcji kapelana oraz realizację wynikających z tego obowiązków ponosi desygnująca władza kościelna.

W niniejszym opracowaniu materiału empirycznego dostarczą badania terenowe przeprowadzone w kilkunastu ośrodkach hospicyjnych. Dla łatwiejszego korzystania z wyników tych badań ośrodki hospicyjne zgrupowano w trzy regiony: Gdańsk, Kraków i Poznań¹. Sformułowanie wniosków i postulatów pastoralnych dotyczących kapelanów hospicyjnych może przyczynić się do dowartościowania i nowego spojrzenia na ten rodzaj posługiwania Kościoła.

I. TEOLOGICZNE PODSTAWY POŚLUGI KAPELANÓW HOSPICYJNYCH

Kościół inspirowany przykładem swego Mistrza od początku swojej działalności był otwarty i ukierunkowany na duchowe oraz materialne potrzeby wiernych. We wspólnotach pierwszych chrześcijan znajdowali się ludzie chorzy i umierający. Zaspakajanie ich potrzeb ułatwiał fakt, iż *Ci wszyscy, którzy uwierzyli, przebywali razem i wszystko mieli wspólne. Sprzedawali majątki i dobra i rozdawali je każdemu według potrzeby* (Dz 2,44–45). Apostołowie byli mocno zaangażowani w posłudze wobec ludzi cierpiących, chorych i opuszczonych, doświadczanych przez nędzę duchową i materialną. Rzesze ludzkie podążały do nich, gdyż — jak podkreślają Dzieje Apostolskie — *Wiele znaków i cudów działo się przez ręce Apostołów wśród ludu [...]. Wynoszono chorych na ulice i kładziono na łożach, aby choć cień przechodzącego Piotra padł na któregoś z nich. Także z miast sąsiednich zbiegało się mnóstwo ludu do Jerozolimy, znosząc chorych i dręczonych przez duchy nieczyste, a wszyscy doznawali uzdrowienia* (Dz 5,12; 5,15–16).

Działalność zbawcza Kościoła zmierza do przedłużenia misji wpływającej z orędzia Jezusa Chrystusa. Każdorazowa sytuacja duszpasterska nie jest przypadkiem, ale przewidzianą przez Opatrzność Bożą sytuacją, w której realizowane jest posłannictwo Kościoła. *Każda konkretna sytuacja, w której Kościół pełni swe zbawcze pośrednictwo — pisze W. Piwowarski — nie jest czystym przypadkiem, przygodną okolicznością, lecz „odezwaniem się Boga” do Kościoła, przewidzianym przez Opatrzność momentem jego misji, narzuconym Kościołowi „otoczeniem”, w którym musi istnieć i działać².*

Refleksja teologiczno-pastoralna oparta na zasadach zawartych w źródłach Objawienia oraz na znajomości faktycznego stanu religijności grup społecznych, stwarza możliwość szerszego spojrzenia na indywidualne i społeczne życie człowieka. Przyczynia się to do jasnego rozeznania celu nadprzyrodzonego, co z kolei warunkuje wkroczenie na drogę jego realizacji. Sobór Watykański II wzywa do dowartościowania badań naukowych prowadzących do lepszego poznania zasad i problemów środowisk i grup społecznych, w których prowadzona jest działalność duszpasterska oraz szukania adekwatnych do wyzwań czasu form i sposobów dotarcia z orędziem zbawienia do wszystkich grup i środowisk. Dekret o pasterskich zadaniach biskupów poucza, że duszpasterze, *aby mogli stosownie zaradzić dobru wiernych odpowiednio do stanu każdego, niech dążą do należytego roze-*

¹ Badania empiryczne terenowe przeprowadzono wiosną 1999 roku.

² W. Piwo w a r s k i, Eklezjologiczna koncepcja teologii pastoralnej, AK 58:1966, s. 305.

znania ich potrzeb w warunkach społecznych, w jakich żyją; niech posługują się w tym celu właściwymi środkami, głównie badaniami socjologicznymi (DB 16).

Przepowiadanie słowa Bożego, sprawowanie liturgii oraz funkcja pasterska należą do duszpasterstwa zwyczajnego, zaadresowanego do wszystkich wiernych i służą zaspokojeniu ich podstawowych potrzeb religijnych. Istnieją jednak potrzeby religijne właściwe tylko określonym osobom i grupom ludzi. Troska o tych, którzy ze względu na sytuację życiową, miejsce przebywania lub stan chorobowy nie mogą korzystać z duszpasterstwa zwyczajnego, jest ważnym zadaniem do rozwiązania przez konferencję biskupów w danym kraju, ale także przez poszczególnych biskupów w swoich diecezjach i prezbiterów w parafiach. Nauczanie soborowe powierza pasterskiej trosce biskupa wszystkich przebywających na terenie diecezji, podobnie jak proboszczowi zaleca troskę o całą społeczność ludzi znajdujących się na terenie parafii (DB 30). Nikt nie powinien pozostać poza polem oddziaływań wspólnoty parafialnej oraz wspólnoty Kościoła diecezjalnego. Duszpasterstwo nadzwyczajne jest odpowiedzią Kościoła na specyficzne uwarunkowania i potrzeby konkretnych grup ludzi i dzieli się na duszpasterstwo specjalne i specjalistyczne³. Najczęściej przyjmowany podział duszpasterstwa specjalnego jest następujący: duszpasterstwo kategoriale, sytuacyjne i organizowane. Posługa kapelanów hospicyjnych mieści się w drugim rodzaju duszpasterstwa specjalnego, mianowicie w duszpasterstwie sytuacyjnym. Związane jest ono z określoną sytuacją, w której znajdują się ludzie w pewnych okresach swego życia. Postawę tych ludzi charakteryzuje odmienność oczekiwań oraz wrażliwość religijno-moralna, specyfika życia, wynikająca z jego ograniczeń związanych z terminalnym stanem choroby⁴.

Ojcowie Soboru specjalną uwagę poświęcają kapłanom pełniącym dzieła apostołatu o charakterze ponadparafialnym: czy to w odniesieniu do określonego terytorium, czy specjalnych grup wiernych, czy też ze względu na ich specyficzny rodzaj działalności. Z racji na wagę działań podejmowanych przez prezbiterów w odniesieniu do różnych zbiorowości ludzkich, określani są oni mianem *bliższych współpracowników biskupa* [...] i z uwagi na to, że pełnią znakomite dzieła apostołatu, zasługują na specjalną opiekę, zwłaszcza ze strony biskupa, na którego terenie przebywają (DB 29). Kapłan delegowany przez biskupa do pełnienia funkcji kapelana określonej grupy ludzi powinien cieszyć się — w myśl zaleceń Soboru Watykańskiego II — szczególnym wsparciem ze strony władzy biskupa diecezjalnego oraz wszystkich urzędów kurialnych. Solidarność i wsparcie w wypełnianiu zleconego zadania apostołskiego przenosi się również na poszczególnych prezbiterów, bez względu na pełnione funkcje i zadania w Kościele diecezjalnym czy we wspólnotach parafialnych (DB 30). *Specjalną troską należy otoczyć tych wiernych, którzy ze względu na warunki życia nie mogą dostatecznie korzystać z ogólnej zwykłej opieki duszpasterskiej proboszczów lub całkowicie są jej pozbawieni* (DB 18). Wśród grup wiernych, troskę, o których zleca się w sposób szczególny posłudze biskupiej, nauczanie soborowe jak i prawo kościelne wylicza chorych, umierających i uwięzionych. Prawo kościelne przypomina, że duszpas-

³ R. Rak, Duszpasterstwo w Kościele po II Soborze Watykańskim, AK 78:1986, nr 464, s. 102–111.

⁴ Por. Duszpasterstwo specjalne, red. R. Kamiński, Lublin 1998, s. 15.

terze mają chorych *wesprzeć z całego serca miłością i pokrzepiać troskliwie świętymi sakramentami* (KPK 529, 1), powinni czuwać nad tym, by nie byli oni pozbawieni duchowej i materialnej pomocy (KPK 553, 3).

Kościół jest świadomy bardziej niż kiedykolwiek, że ta rozległa płaszczyzna posługi chorym umierającym stawia kapelanów wobec delikatnych problemów etycznych, religijnych i duszpasterskich. Wchodzą tu w grę podstawowe doświadczenia ludzkie, takie jak choroba i śmierć. W tym kontekście należy odpowiedzieć na pytania na temat roli opiekunów duchowych wobec chorych⁵. *To chorzy są Wszymi największymi pomocnikami, największymi sprzymierzeńcami* — mówił do kapłanów polskich Jan Paweł II. *Ich pomoc nie jest widoczna na zewnątrz — do tego są niezdolni — ale ofiara, którą składają z cierpienia, modlitwa, która z tej ofiary płynie, więcej Wam daje niż jakakolwiek inna pomoc czy też aktywność*⁶. Z ludzkiego punktu widzenia sytuacja ludzi chorych jest bardzo przykra, bolesna, czasem wręcz upokarzająca, jednak z płaszczyzny ewangelicznej, nadprzyrodzonej można powiedzieć, że ma ona wymiar uprzywilejowania. *Wy macie większe niejako prawo do Chrystusa. Wy bardziej Go wyrażacie, uobecniacie, niż każdy z nas, tych, którzy nie jesteśmy w taki sposób, jak Wy, dotknięci stygmatem cierpienia*⁷. W opiece duszpasterskiej bardzo ważna jest głęboka pociecha duchowa, która — w przeciwieństwie do podejścia zdawkowego, czasem bolesnego i obraźliwego — jest pociechą w Duchu Świętym, który jest Pocieszycielem dusz⁸.

Potrzeba oddziaływania osobowego coraz silniej pojawia się we współczesnym duszpasterstwie. Osobisty kontakt z duszpasterzem daje szansę na pogłębienie życia religijnego, odkrycie prawdziwego obrazu Boga, a co za tym idzie zmniejszenie lub całkowite usunięcie lęku egzystencjalnego. Taki kontakt prowadzi do dowartościowania osoby ludzkiej oraz do tworzenia się samoakceptacji. *Oprócz ogólnego głoszenia Ewangelii — czytamy w Ewangelii nuntiandi — staje się godne uznania i ważne prywatne głoszenie Ewangelii: od osoby do osoby. Metodą taką posługiwał się bardzo często sam Pan. Świadczą o tym rozmowy z Nikodemem, Zacheuszem, Samarytanką Pan. Świadczą o tym rozmowy z Nikodemem, Zacheuszem, Samarytanką [...] To samo czynili Apostołowie [...]. Nie powinno dojść do tego, aby na skutek konieczności niesienia Dobrej Nowiny do licznych rzesz ludzi zapomniano o tej formie, która dotyczy sumienia poszczególnego człowieka i porusza słowem od kogoś innego*⁹. Nauczanie soborowe zachęca, aby również kandydatów do kapłaństwa formowano w duchu otwartości na indywidualne potrzeby współczesnego człowieka: *Niech rozwija się w alumnach odpowiednie uzdolnienia najlepiej sprzyjające dialogowi z ludźmi, umiejętność wystuchiwania innych i otwierania serca na różne potrzeby ludzkie w duchu miłości* (DFK 19).

Pełnienie posługi kapelana wyrastając z funkcji kapłańskiej, wymaga nieustannego dążenia do dojrzałości osobowej, do której droga wiedzy przez stałą formację. Natura posługi kapelana, jako służba innym ludziom, domaga się nieustannego doskonalenia umiejętności, gdyż — jak uczy Jan Paweł II — wymo-

⁵ Por. Jan Paweł II, Motu proprio „Dolentium hominum” nr 3.

⁶ Jan Paweł II, Przemówienie do kapłanów w Częstochowie (6.06.1979).

⁷ Jan Paweł II, Przemówienie do chorych w Krakowie (9.06.1979).

⁸ Por. Tamże.

⁹ EN 46.

giem posługi kapłańskiej, nawet jeżeli bierze się pod uwagę tylko jej naturę ogólną, wspólną także innym zawodom, a więc gdy rozpatruje się ją jako służbę innym ludziom: nie ma, bowiem obecnie zawodu, przedsięwzięcia ani pracy, których sprawne i odpowiadające potrzebom czasu wykonywanie nie wymagałoby nieustannego doskonalenia umiejętności. Potrzeba dotrzymywania kroku dziejowym przemianom to jeszcze jedno ludzkie uzasadnienie formacji stałej¹⁰.

II. PODSTAWOWE ZADANIA KAPELANA HOSPICYJNEGO

Współczesny ruch hospicyjny wywodzi się z nurtu chrześcijańskiego miłosierdzia adresowanego do człowieka umierającego. Posiada on charakter bezwynaniowy, zarówno wolontariuszem, jak i podopiecznym może zostać każdy, bez względu na przekonania religijne i wyznawany światopogląd. Część placówek opieki hospicyjnej powstała pod patronatem Kościoła i nadal jest związana z Kościołem. Inne, funkcjonując w systemie państwowej opieki społecznej, są również otwarte na wszelkie inicjatywy pastoralne. Istnieje więc szerokie pole uczestnictwa Kościoła w ruchu hospicyjnym. Założyciele współczesnego ruchu hospicyjnego kierowali się kilkoma prostymi ideami. Po pierwsze, uznali, że umieranie stanowi bezwzględnie najważniejsze wydarzenie w życiu człowieka. Spoglądali na śmierć jako finalne stadium ludzkiej egzystencji oraz normalny i naturalny proces. Pomimo swej *normalności*, śmierć rzadko jest łatwa i prosta. Po drugie, twórcy hospicjum chcieli zaoferować specjalny rodzaj wsparcia i opieki choremu oraz jego rodzinie. Uważali, iż trosce o umierających powinna towarzyszyć inna mentalność i inny rodzaj kwalifikacji i umiejętności opiek medycznych. Po trzecie, przyjęli, że zarówno umierający pacjent, jak i jego najbliżsi zasługują na informację o stanie choroby, etapach jej rozwoju i związanych z nimi reakcjami, zachowaniami somatycznymi i psychicznymi oraz o alternatywnych zabiegach medycznych. Posiadając dostateczną wiedzę w tym zakresie, chory i jego najbliżsi mogą podjąć stosowne decyzje, co do dalszych działań terapeutycznych. Unika się wówczas uczucia niechęci czy obciążenia przy podejmowaniu decyzji, w których chory nie uczestniczy¹¹. Dla rodziny chorego terminalne stadium choroby jest bardzo ważnym okresem, życiowym egzaminem, czasem przygotowania na rozstanie z drogą osobą.

W początkowej fazie ruchu hospicyjnego pastoralna obecność Kościoła ograniczona była jedynie do osobistego zaangażowania kilku, później kilkunastu duszpasterzy pełniących funkcję kapelanów hospicyjnych. Konferencja Episkopatu Polski dostrzegając dynamiczny rozwój ruchu hospicyjnego w środowisku medycznym, powołała w 1989 roku Komisję Duszpasterstwa Hospicyjnego mianując Krajowym Duszpasterzem ks. Edwarda Dutkiewicza SAC. Nie wpłynęło to jednak znacząco na większe zainteresowanie w środowisku duchownych tą formą posługi duszpas-

¹⁰ PDV 70.

¹¹ Por. S. Stoddard, *The Hospice Movement. A better way of caring for the dying*, Briarcliff Manor 1978, s. 22. L. Beresford, *The Hospice Handbook*. Little, Brown & Co. Boston 1993 s. XIX; J. Ruszkowska, Hospicjum, *Communio* 9:1989, nr 2, s. 96 n.

terskiej¹². Wyjaśnienie sytuacji nie jest łatwe, ponieważ jest to problem złożony. Opieka duchowa w hospicjum wymaga oddelegowania na stałe kapłana, nie obciążonego dodatkowymi obowiązkami. Ta wyłączność posługiwania, szczególnie predyspozycje psychofizyczne oraz potrzeba przygotowania kandydatów do pracy duszpasterskiej w hospicjum, zacieśnia krąg duchownych mogących podjąć ten bardzo ważny sektor posługi Kościoła wobec umierających.

Istotą opieki hospicyjnej jest praca zespołowa, w skład której wchodzi lekarze, pielęgniarki, duchowni oraz wolontariusze zawodów pozamedycznych. Stanowią oni grupę ludzi pragnących służyć osobom umierającym oraz ich rodzinom. Wszystkich ich łączy wspólny cel pomocy chorym w ostatnim stadium choroby nowotworowej¹³. Każdy z członków zespołu ma do wypełnienia sobie właściwą rolę wynikającą z nabytych kompetencji oraz osobistego charyzmatu. Pierwszorzędnym zadaniem zespołu wobec chorych terminalnie jest dostarczenie fizycznej i duchowej ulgi, zmniejszenie fizycznego bólu do minimum oraz zapewnienie wewnętrznego wsparcia.

Pełnienie funkcji kapelana zakłada wkroczenie, w pewnej mierze, w zakres kierownictwa duchowego oraz poradnictwa indywidualnego. Pierwszy z nich, określany również jako dialog duchowy, pomoc duchowa, poradnictwo duchowe, czy przewodnictwo duchowe, jest sztuką prowadzenia człowieka w życiu duchowym aż do szczytów doskonałości chrześcijańskiej. Kierownictwo duchowe powinno opierać się na praktycznej wiedzy pozwalającej, poprzez nadprzyrodzoną roztropność, aplikować do konkretnego człowieka, z jego słabościami i szansami, zasady teologii życia duchowego¹⁴. Kierownictwo duchowe jest pomocą świadczoną człowiekowi dążącemu do świętości życia chrześcijańskiego. Jego przedmiotem i celem jest rozwój życia duchowego człowieka, który o tę pomoc prosi. Kierownictwo duchowe we właściwym znaczeniu dokonuje się poprzez osobę działającą z upoważnienia Kościoła. W ten sposób działają nie tylko kapłani i zakonnicy, ale i chrześcijańscy rodzice wobec swych dzieci¹⁵. Kierownictwo duchowe — E. Weron definiuje — jako *pewien system pouczeń i wskazań odpowiednio uporządkowanych metodycznie i uzasadnionych, a odnoszących się do tej pomocy duchowej, jaką jedna osoba okazuje drugiej osobie na drodze do uświęcenia. Kierownictwo zaś jako sztuka jest to [...] pewna sprawność nabyta w posługiwaniu się tymi zasadami i wskazaniami dla dobra postępu duchowego osoby korzystającej z kierownictwa*¹⁶. Podmiot sprawujący, a więc kierownik duchowy winien charakteryzować się wiedzą, roztropnością, doświadczeniem, osobistą pobożnością, gorliwością i miłością pasterską, pokorą i bezinteresownością. *Trzeba koniecznie odkryć na nowo — uczy Jan Paweł II — wielką tradycję osobistego kierownictwa duchowego, które zawsze przynosiło liczne i cenne owoce w życiu Kościoła. W konkretnych przypadkach i przy spełnieniu ściśle określonych warunków może ono być wspomagane, ale nie zastępowane, przez pewne formy analizy czy pomocy psychologicznej*¹⁷.

¹² Tamże.

¹³ P.E. Irion, *Hospice and Ministry*, Nashville 1988, s. 44–49.

¹⁴ Por. S. Mojek, *Kierownictwo duchowe*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka, Lublin 1993, s. 332.

¹⁵ Por. E. Weron, *Kierownictwo duchowe*, Poznań – Warszawa 1983, s. 13.

¹⁶ Tamże, s. 14.

Drugą wiodącą formą działalności pastoralnej kapelana jest poradnictwo indywidualne, której jedną z form jest rozmowa duszpasterska. Poradnictwo indywidualne z powodzeniem praktykowane od wielu lat w krajach zachodnich w ruchu duszpasterskim zwanym *Pastoral Counseling*, stanowi dużą szansę w procesie wewnętrznego uzdrawiania człowieka¹⁸. W wyrażeniu „rozmowa duszpasterska” użyte są dwa terminy, z których pierwszy ukierunkowany jest na relacje typu psychologicznego, drugi natomiast wskazuje na duszpasterza oraz na inne osoby desygnowane przez władzę kościelną do pracy pastoralnej. W rozmowie duszpasterskiej można wyróżnić trzy płaszczyzny: płaszczyznę nadprzyrodzoną religijną jako fundament działalności duszpasterskiej. W niej urzeczywistnia się spotkanie człowieka z Bogiem; płaszczyznę świadomego międzypersonalnego spotkania duszpasterza i osoby szukającej porad, uwarunkowaną ich cechami osobowościowymi; oraz płaszczyznę emocjonalną, przebiegającą w sferze nieświadomej¹⁹.

W spotkaniu duszpasterskim mamy do czynienia z jednej strony z doświadczeniem ludzkim, a z drugiej ze słowem Ewangelii. Działanie łaski Bożej dokonuje się w płaszczyźnie ludzkiej. W akcie wiary występuje swego rodzaju symbioza; prawda wiary jako wymiar obiektywny łączy się z czynnikami subiektywnymi. Proces akceptacji prawd religijnych i wypływających z nich wymagań moralnych jest u człowieka zindywidualizowany.

Głównym celem rozmowy duszpasterskiej jest przygotowanie człowieka na spotkanie z Bogiem. Kapelan udzielający porad pełni w tej rozmowie rolę pomostu, jest pośrednikiem ułatwiającym człowiekowi kontakt z Bogiem. Podstawowa przyczyna, dla której człowiek szuka kontaktu z duszpasterzem, a nie z psychologiem, tkwi w tym, że psycholog świecki nie zawsze potrafi zrozumieć jego problemy egzystencjalne, odnoszące się do sfery duchowej. Dotyczy to przede wszystkim wartości religijnych, moralnych i spraw sumienia. Dzieje się to szczególnie w przypadku, gdy dana osoba nie wie, jaką postawę religijno-moralną prezentuje psycholog-terapeuta jako człowiek. Osoba szukająca pomocy wybiera kapelana-duszpasterza, słusznie spodziewając się rozwiązania swoich wewnętrznych problemów za pomocą stosowania środków nadprzyrodzonych, które proponuje duszpasterstwo. Pomoc kapelana powinna dotyczyć problemów związanych z odkrywaniem u rozmówcy sensu życia. Jest to szczególnie trudne w terminalnych stanach choroby, wśród ludzi przykutych do łóżka, z nikłą nadzieją uleczenia choroby, a także w odniesieniu do osób z długoletnimi wyrokami odosobnienia. Należy jednak w każdej sytuacji podejmować próby odkrywania sensu życia, cierpienia i śmierci poprzez ukazywanie znaczenia wiary chrześcijańskiej jako podstawy i celu życia człowieka. Pomoc kapelana sprowadza się do uzdalniania władz psychicznych i duchowych człowieka cierpiącego do przyjęcia Boga. Może

¹⁷ PDV 40.

¹⁸ Zob. W.E. Oates, *An introduction to Pastoral Counseling*, Nashville. Broadman Press 1984; N.S. Cryer, *Casebook in pastoral counseling*, New York – Nashville. Abingdon Press 1975; R.P. Vaughan, *Basic skills for Christian Counselors. An introduction for pastoral ministers*, New York. Paulist Press 1987; *Beraten und Begleiten — Handbuch für das seelsorgerliche Gespräch*, red. K. Baumgartner, W. Müller, Freiburg 1990. Por. H. Barz, *Selbsterfahrung*, Stuttgart 1973, s. 22–50.

¹⁹ Por. R. Kamiński, A. Tomkiewicz, *Rozmowa duszpasterska i jej uwarunkowania psychologiczne*, *RTK* 33:1986, z. 6, s. 118.

się to dokonać między innymi poprzez przybliżenie biblijnego obrazu Ojca, przedstawionego przez Jezusa Chrystusa, uwolnienia od poczucia winy i otwarcia drogi łaski poprzez sakrament pokuty. Człowiek, oglądając swoje życie z punktu widzenia pogłębionej religijności, spostrzega je w nowych kształtach. W świetle Boga jako Wartości Najwyższej może łatwiej ocenić, które wartości są dla niego najważniejsze, a które mniej ważne.

Kapelani mają wiele możliwości, aby w sposób pogłębiony sprawować sakrament pokuty i pojednania. Okoliczności miejsca najczęściej sprzyjają szafowaniu posługi miłosierdzia Pana Boga. Chory, cierpiący, uwięziony ma czas, wiele czasu. Chociaż niejednokrotnie pojęcie czasu ma tutaj charakter relatywny, to jednak czas dla wielu osób cierpiących i będących u kresu życia jakby się zatrzymał. Zastygnięci w swojej niepewności i rozpaczyci czekają na zwiastuna Dobrej Nowiny, Bożej miłości. Sakrament pokuty jest miejscem spotkania człowieka z Bogiem. Sakrament ten jest najbardziej osobisty, intymny, gdyż w nim sam słaby człowiek staje przed obliczem Boga ze swą winą, żalem i ufnością. Nikt nie może okazać skruchy za niego, nikt też w jego imieniu nie może prosić o przebaczenie. Człowiek jest samotny w swej winie²⁰.

Rozważając działanie sakramentu pokuty należy dostrzec w nim, obok wielu aspektów nadprzyrodzonych, również charakter terapeutyczny czy leczniczy²¹. Ewangelie często ukazują Chrystusa jako lekarza (por. Mt 4,23; Łk 5,18 n.; Łk 9,2; J 9,1–41), a Jego dzieło odkupieńcze od czasów starożytności chrześcijańskiej nazywane bywa *medicina salutis*, On sam — *Christus medicus*²². Dzięki lekarstwu spowiedzi doświadczenie grzechu nie przeradza się w rozpacz. Obrzędy pokuty nawiązują do leczniczego aspektu tego sakramentu, na co człowiek współczesny jest może bardziej wrażliwy, widząc w grzechu to, co jest błędem, ale bardziej jeszcze słabość i niemoc ludzka.

Kapelan, będąc szafarzem sakramentu pokuty, w szczególny sposób wprowadza wiernych penitentów w żywą strukturę dialogu Odkupienia — dialogu, jaki toczy się między Synem Odkupicielem naszym a Ojcem Jego Przedwiecznym w Duchu Świętym. Dialog zaś człowieka z człowiekiem, spowiednika z penitentem, toczy się w całości jakby na tle tamtego dialogu i w całkowitym na nim oparciu. Musi w nim dominować stały zwrot w stronę tajemnicy Odkupienia. Dwoje ludzi rozmawia o najgłębszych sprawach sumienia i serca ludzkiego. Świadomość, że szukają oni prawdy i sprawiedliwości, która przewyższa każdego z nich, winna wyzwalać głęboką pokorę u obu — w szczególny sposób u kapelana-spowiednika. Musi on uszanować wielkość aktu wyznania ze strony penitenta, wewnętrzną trudność jego dokonania. Winien odnosić się do penitenta z szacunkiem, religijną czcią. Stawiając pytania i wyjaśniając zasady moralności powinien starać się szukać uzasadnień,

²⁰ RP 31.

²¹ Tamże; ChL 54; P a w e ł VI, Una grande missione in difesa della vita, IP 1971, T. X, s. 585–586; H. Schipperges, Zur Tradition des Christus medicus im frühen Christentum und der älteren Heilkunde, *Artz und Christ* 11:1965, s. 12–22; G. F i c h t e r, Christus Medicus. Die Bezeichnung Christi als Arzt bei den lateinischen Kirchenvatern, Heildenberg 1965; G. R o t h, Le Christ, medicin des corps et des ames, *Dolentium Hominum* 1:1986, nr 1, s. 24–29; J. L e j e u n e, Les docteurs devant Jesus, *Dolentium Hominum* 1:1986, nr 1, s. 11; I. B a u m g a r t n e r, Heilende Seelsorge in Lebenskrisen, Düsseldorf 1992, s. 43–47.

²² RP 12; ChL 43, 44.

których dostarcza etyka i teologia moralna²³. Sakrament pokuty musi pomóc w uwydatnieniu i wydobyciu prawdziwej osobowości chrześcijańskiej²⁴, gdyż życia duchowego w człowieku nie można traktować statycznie, lecz dynamicznie, jako dzieło ustawicznej współpracy człowieka z łaską Bożą, któremu należy stworzyć jak najlepsze warunki do wzrastania, dojrzewania i owocowania²⁵.

III. KAPELAN I POŚLUGA DUCHOWA W OPINII PODOPIECZNYCH HOSPICJUM

Kapelan hospicyjny w pierwszym rzędzie odpowiada za opiekę duchową nad umierającym. Wspierany przez cały zespół hospicyjny jest w stanie zaspokoić większość oczekiwań osób chorych, ich rodzin oraz członków zespołu²⁶. Rola i znaczenie posługi kapelana wśród chorych w ostatnim stadium choroby nowotworowej na ogół nie budzi zastrzeżeń, a jeżeli one istnieją to najczęściej mają odniesienie do formy jej realizacji. Punkt widzenia na zakres posługi kapelana w ruchu hospicyjnym w dużej mierze zależy od miejsca przyporządkowania w ruchu hospicyjnym. W niniejszym opracowaniu chodzi o przedstawienie stanowiska chorych znajdujących się pod opieką zespołu hospicyjnego. Do nich zwrócono się z zapytaniem o potrzebę kapłana na stałe oddelegowanego do pracy w hospicjum?

Tab. 1. Potrzeba kapelana w zespole hospicyjnym

	Regiony						Ogółem	
	Gdańsk		Poznań		Kraków		L.	%
	L.	%	L.	%	L.	%		
Tak	49	87,5	52	85,2	49	86,0	150	86,2
Nie	1	1,8	4	6,6	4	7,0	9	5,2
Nie mam zadania	6	10,7	4	6,6	4	7,0	14	8,0
Brak odpowiedzi	–	–	1	1,6	–	–	1	0,6
Razem	56	100	61	100	57	100	174	100

²³ Tamże; Por. K. Wojtyła, Człowiek drogą Kościoła, Lublin 1992, s. 102.

²⁴ Por. M. Kalinowski, Zadania duszpasterskie wobec osób dotkniętych problemem aborcji, w: Program Duszpasterski na rok 1998/99 Komisji Duszpasterskiej Episkopatu Polski, Katowice 1998, s. 330–348.

²⁵ S. Urbański, Etapy rozwoju życia duchowego, w: Teologia duchowości, jw., s. 263.

²⁶ Zob. D. Adams, Nasza duchowość i określenie sposobu w jaki rozpoznajemy potrzeby duchowe, w: Człowiek nieuleczalnie chory, red. B. Block, W. Otrębski, Lublin 1997, s. 61; J. Drażkiewicz, O ruchu hospicjów w Polsce, w: W stronę człowieka umierającego, red. J. Drażkiewicz, Warszawa 1989, s. 354.

Respondenci w zdecydowanej większości (86,2%) opowiadają się za stałą obecnością kapłana w składzie zespołu hospicyjnego. Chory zdaje sobie jasno sprawę, że cierpi nie tylko z powodu dolegliwości fizycznych, ale również psychicznych, duchowych. Cierpieniu fizycznemu towarzyszą uczucie opuszczenia, bezradności, strachu przed bólem, braku poczucia wartości oraz lęk o przyszłość najbliższych osób. Stawiane są pytania dotyczące sensu życia i cierpienia²⁷. Śmiertelnie chory jest więc osobą potrzebującą duchowej pomocy. Badanych podopiecznych hospicjum zapytano czy są zadowoleni z opieki duchowej w hospicjum?

Tab. 2. Ocena opieki duchowej w hospicjum

	Regiony						Ogółem	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
Tak	32	57,1	29	47,5	44	72,2	105	60,4
Nie	5	8,9	8	13,1	2	3,6	15	8,6
Nie mam zdania	17	30,4	23	37,7	8	14,0	48	27,6
Brak odpowiedzi	2	3,6	1	1,6	3	5,3	6	3,4

Respondenci mogli udzielić kilku odpowiedzi, dlatego wyniki nie sumują się do 100%.

Większość badanych chorych znajdujących się pod opieką hospicjum wyraża zadowolenie z opieki duchowej. Odsetek osób nie posiadających zdania na ten temat jest jednak wysoki (27,6%) i łącznie z respondentami mającymi negatywny stosunek do opieki duchowej tworzą dużą grupę 36,2% badanych. W jaki sposób wyjść na przeciw oczekiwaniom ludzi umierających przebywających pod opieką hospicjum? Sytuację chociaż w części rozświetlą pytania wprost dotyczące oczekiwań i form pomocy duchowej. Chorych umierających zapytano jakie oczekiwania posiadają w stosunku do kapelana hospicyjnego?

Tab. 3. Oczekiwania w stosunku do kapelana hospicyjnego

	Regiony						Ogółem	
	Gdańsk		Poznań		Kraków		L.	%
	L.	%	L.	%	L.	%		
Czas na wspólną modlitwę	6	10,7	12	19,7	13	22,8	31	17,8
Obecność przy chorym	20	35,7	14	23,0	11	19,3	45	25,9
Gotowość do rozmowy	16	28,6	13	21,3	14	24,6	43	24,7
Udzielanie sakramentów św.	7	12,5	4	6,6	10	17,5	21	12,1
Brak odpowiedzi	25	44,6	39	63,9	29	50,9	93	53,4

²⁷ E. Kubler-Ross, *On Death and Dying*, New York 1970, s. 99 n.

Respondenci mogli udzielić kilku odpowiedzi, dlatego wyniki nie sumują się do 100%.

Wyniki pokazują jak trudno sprecyzować oczekiwania w stosunku do kapelana hospicyjnego. Największa grupa respondentów (53,4%) nie potrafiła wymienić pożądanej formy posługi kapelana hospicyjnego. Pomoc duchowa w opinii 25,9% badanych podopiecznych hospicjum to przede wszystkim obecność przy chorym. Zakłada ona otwarcie i uczestnictwo w wewnętrznych przeżyciach człowieka umierającego. Posługa towarzyszenia poprzez uważną i troskliwą obecność przy umierającym człowieku, wzmacnia ufność i dodaje otuchy. Jakich form opieki duchowej oczekują podopieczni hospicjum?

Tab. 4. Formy opieki duchowej w hospicjum

	Regiony						Ogółem	
	Gdańsk		Poznań		Kraków		L.	%
	L.	%	L.	%	L.	%		
Rozmowy na każdy temat	18	32,1	22	36,1	29	50,9	69	39,7
Rozmowy na tematy religijne	8	14,3	5	8,2	3	5,3	16	9,2
Wspólna modlitwa	16	28,6	19	31,1	15	26,3	50	28,7
Obecność kapłana dającego poczucie bezpieczeństwa	25	44,6	17	27,9	25	43,9	67	38,5
Obecność przez dłuższy czas	41	73,2	42	68,9	33	57,9	116	66,7
Brak odpowiedzi	3	5,4	4	6,6	3	5,3	10	5,7

Respondenci mogli udzielić kilku odpowiedzi dlatego wyniki nie sumują się do 100%.

Kapelana udzielającego wsparcia duchowego powinna charakteryzować — według respondentów — postawa obecności i dialogu, wyrażająca się w postawie umiejętności słuchania i mówienia. Postawa taka pomaga w akceptacji śmierci²⁸. Dialog funkcjonuje w dwóch wymiarach: werbalnym i niewerbalnym. Pierwszy wyraża się w rozmowie, drugi w gestach i zachowaniu. Tak w pierwszym, jak i w drugim przypadku potrzeba wiele wrażliwości i odpowiedzialności oraz przeświadczenia o pierwszorzędnym znaczeniu posługi wobec umierającego człowieka. Negatywne reakcje emocjonalne powodowane stanem terminalnym choroby, takie jak lęk, gniew, poczucie winy oraz przygnębienie, znacznie utrudniają a nieraz wręcz uniemożliwiają proces komunikacji międzyosobowej. Obok uwarunkowań osobowościowych niewątpliwym wpływ na działania pastoralne wywiera stan fizyczny osoby chorej, nacechowany dużą niestabilnością wynikająca z postępu choroby. Osłabienie, zmęczenie oraz uczucie znużenia towarzyszą z reguły w zaawansowanym stadium choroby nowotworowej²⁹. Jakie konkretne formy opieki religijnej można podjąć mając na względzie powyższe uwarunkowania? Podopiecz-

²⁸ Por. Karta Pracowników Służby Zdrowia, s. 97.

²⁹ K. Walden-Gałuszko, U kresu, Gdańsk 1997, s. 55.

nych hospicjum zapytano: jakie praktyki religijne najbardziej wspierają Pana(ią) w chorobie?

Tab. 5. Praktyki religijne

	Regiony						Ogółem	
	Gdańsk		Poznań		Kraków		L.	%
	L.	%	L.	%	L.	%		
Msza św.	34	60,7	27	37,7	36	63,2	93	53,4
Rozważania tekstów Pisma św.	12	21,4	11	18,0	9	15,8	32	18,4
Modlitwa różańcowa	29	51,8	41	67,2	21	36,8	91	52,3
Modlitwa litanijna	9	16,1	5	8,2	4	7,0	18	10,3
Droga krzyżowa	13	23,2	18	29,5	5	8,8	36	20,7
Lektura wydawnictw religijnych	14	25,0	12	19,7	5	8,8	31	17,8
Inne	7	12,5	8	13,1	3	5,3	18	10,3
Nie umiem powiedzieć	6	10,7	7	11,5	10	17,5	23	13,2
Brak odpowiedzi	–	–	1	1,6	2	3,5	3	1,7

Respondenci mogli udzielić kilku odpowiedzi dlatego wyniki nie sumują się do 100%.

Badania socjologiczne przeprowadzone wśród chorych będących pod opieką zespołu hospicyjnego wskazują wyraźnie na dwojakiego rodzaju oczekiwania w stosunku do kapelana hospicyjnego. Pierwsze wiąże się ze sprawowaniem sakramentów świętych. Zdecydowana większość respondentów podkreśla rolę i znaczenie Mszy św. oraz komunii świętej (53,4%). *Eucharystia* — jak pisze jeden z chorych umierających — *jest dla niego najważniejszą formą modlitwy*. Niektórzy chorzy z żalem przyznają, że tylko raz lub dwa razy w tygodniu mają możliwość przyjęcia Ciała Pańskiego. Sugerują nawet, że jeżeli kapelan nie jest w stanie objąć wszystkich eucharystyczną troską, to należy poszerzyć podmiot sprawujący opiekę duchową. Za takim rozwiązaniem opowiedziało się 76,4% podopiecznych hospicjum, natomiast odmiennego zadania było 9,2% badanych, a 12,6% respondentów nie miało jasnego stanowiska. Chcąc zakreślić krąg osób, które mogłyby podjąć posługę w hospicjum zapytano o sugestie w tej sprawie (tab. 6, str. 573).

Respondenci mogli udzielić kilku odpowiedzi dlatego wyniki nie sumują się do 100%.

Siostry zakonne, świeccy szafarze Eucharystii, osoby po stracie bliskiej osoby i członkowie ruchów religijnych to najczęściej wymieniane osoby mogące wesprzeć pracę kapelanów hospicyjnych w zakresie niesakramentalnej opieki duchowej. Niektóre hospicja w Polsce pragnąc zaradzić potrzebom religijnym swoich podopiecznych na stałe korzystają z pomocy świeckich szafarzy Eucharystii oraz alumnów seminaryjnych.

Tab. 6. Podmiot sprawujący opiekę duchową w hospicjum

	Regiony						Ogółem	
	Gdańsk		Poznań		Kraków		L.	%
	L.	%	L.	%	L.	%		
Siostry zakonne	17	30,4	40	65,6	20	35,1	77	44,3
Świeccy szafarze Eucharystii	20	35,7	31	50,8	23	40,4	74	42,5
Osoby po stracie bliskiej osoby	26	46,4	24	39,3	22	38,6	72	41,4
Świeccy członkowie ruchów religijnych	21	37,5	24	39,3	26	45,6	71	40,8
Klerycy seminaryjni	10	17,9	17	27,9	8	14,0	35	20,1
Stali diakoni	7	12,5	20	32,8	2	3,5	29	16,7
Brak odpowiedzi	7	12,5	2	3,3	7	12,3	15	8,6

Drugi rodzaj oczekiwań w stosunku do kapelana hospicyjnego wiąże się z posługą towarzyszenia. Nie potrzeba słów, wystarczy być *bez limitowanego czasu* — pisał jeden z chorych. *Kapelan nieustannie się spieszy, niech przyjdzie rzadziej, ale za to niech pobędzie dłużej* — mówiła umierająca kobieta. *Ksiądz kapelan stara się mnie pocieszać, ale ja tego nie potrzebuję, ja pragnę tylko solidarności w cierpieniu, silnego uścisku ręki*. Można by cytować wiele wypowiedzi, które ukazują wielkie pragnienie obecności kapelana. Nawet jeżeli nie daje on rady sprostać oczekiwaniom, to sama jego stała obecność, spełnia swoją rolę. *On przynosi nadzieję tam, gdzie nie ma już ludzkiej nadziei* — mówił młody człowiek, umierający na nowotwór złośliwy.

Zupełnie inaczej przedstawia się sytuacja, gdy w składzie zespołu hospicyjnego nie ma w ogóle duchownego. Mimo wielu poszukiwań i próśb zanoszonych do władz kościelnych, niektóre hospicja w Polsce długie miesiące i lata nie mają kapelana. Wiedząc, jak ważna jest posługa duchownego w hospicjum, osoby prowadzący zespół hospicyjny poszukują kapłanów w różnych miejscach, nieraz bardzo odległych od własnych diecezji. Poszukują kapłana, gdyż wiedzą, że w środowisko hospicyjne poza usługami medycznymi i posługą choremu — opiekunczą i duchową, wpisana jest rzeczywistość zbawienia³⁰.

Kapelan hospicyjny swoją troską duchową winien obejmować również rodzinę chorego oraz cały zespół hospicyjny. Rodzina związana uczuciowo z chorym przeżywa wiele trudnych chwil. Na bóle i duszności znoszone przez bliską osobę opiekunowie reagują lękiem i przygnębieniem płynącym zarówno ze współczucia i z własnej bezradności. Zaburzenia psychiczne, utrudniony kontakt z otoczeniem, pozbawiają najbliższych nagrody w postaci dobrego kontaktu z chorym, jego wdzięczności i uśmiechu³¹. Troska duchowa o rodzinę chorego szczególnie ważna

³⁰ E. Dutkiewicz, Duszpasterstwo „Hospicjum”, w: Program Duszpasterski na rok 1998/99, jw., s. 563.

³¹ Tamże.

jest w opiece hospicyjnej w domu umierającego człowieka. Najbliżsi pełniąc 24-godzinną służbę przy umierającym, narażeni są na wyczerpanie fizyczne i psychiczne. Jednak dom rodzinny wydaje się najlepszym miejscem do przeżycia śmierci. *Dom jest miejscem, gdzie człowiek czuje się bezpiecznie, kiedy nadchodzi czas umierania, to właśnie dom dodaje odwagi i wspiera, aby godnie przeżyć te trudne chwile*³². Chory jest dla domowników wielkim zadaniem, ale jednocześnie wyzwaniem, które może przynieść wiele dobra. Hospicjum w domu wspiera rodzinę w jej roli opiekuńczej, co sprzyja umocnieniu więzi osobowej oraz owocuje wzajemnym wsparciem.

Zespół wolontariuszy to trzecia płaszczyzna działań pastoralnych kapelana hospicyjnego. Istnieją nieodosobnione głosy, że *ma on sprawować opiekę duchową nad zespołem, nie nad chorym. Nad chorym opiekę sprawuje cały zespół, ksiądz tylko sakramentami*³³. Uświadamia to potrzeby i zadania, jakie stoją przed kapelanami hospicyjnymi. Zakres ich działań jest uwarunkowany indywidualnymi predyspozycjami, przygotowaniem oraz oczekiwaniami zespołu hospicyjnego. Najczęściej ujawniają się one na podłożu religijnym i związane są z pytaniami dotyczącymi ludzkiej egzystencji, sensu życia, cierpienia i śmierci. Słuszne jest proponowanie formacyjnych spotkań, np.: dni modlitewnego skupienia, refleksji, wyjazdów do sanktuariów. Nie należy zapominać o propozycjach intelektualnych, takich jak konwersatoria czy spotkania o charakterze towarzyskim. Wszystkie podejmowane działania mają służyć wewnętrznemu wzmocnieniu, dodaniu otuchy oraz utwierdzeniu w etosie posługi osobom umierającym. Należy jednak pamiętać, iż aktywność pastoralna kapelanów musi iść w parze z ich wewnętrznym wzrastaniem w świętości. Teksty biblijne w mocnych słowach upominają przewodników nieroztropnie podejmujących obowiązki, nie mających ku temu stosownego przygotowania lub predyspozycji. Nauczanie papieskie również w twardych słowach przypomina o tej zasadzie: *Nie wystarczy odnawiać metody duszpasterskie ani lepiej organizować i koordynować instytucje kościelne, ani też studiować z większą przenikliwością biblijne i teologiczne podstawy wiary: trzeba wzbudzić nowy zapal świętości wśród misjonarzy i w całej wspólnotcie chrześcijańskiej*³⁴.

IV. WNIOSKI I POSTULATY PASTORALNE

Działalność zbawcza Kościoła dokonując się w określonym miejscu i czasie, winna uwzględniać uwarunkowania życia społecznego. Odczytywanie znaków czasu zapewnia adekwatność wszelkiej aktywności pastoralnej oraz świadczy o wewnętrznej spójności wspólnot wierzących, współbrzmiać z duchem Ewangelii. Bramy polskich placówek opieki zdrowotnej latach osiemdziesiątych otworzyły się na oścież dla misji duszpasterskiej Kościoła. W tym czasie zaczęła się rozwijać coraz większa sieć placówek hospicyjnych świadczących pomoc chorym w ostatnim okresie choroby nowotworowej. Do nieznanym sobie zadań i obowiązków

³² E. Dutkiewicz, Hospicjum Pallotinum, brw.

³³ J. Drażkiewicz, O ruchu hospicjów w Polsce, jw., s. 354.

³⁴ RMiss 90.

ruszyła grupa kapłanów, zwyciężyło kryterium lokalizacji, terenu działalności zespołu hospicyjnego. Dekret władz diecezjalnych i stosowne pismo instytucji opieki zdrowotnej miały zastąpić potrzebne do tej pracy przygotowanie. Wielu kapłanów poprzez własne studium, korzystanie z organizowanych kursów, zjazdów, seminariów czy sympozjów pogłębiło swoje przygotowanie do pełnienia swojej funkcji³⁵. Wszystkie powyższe działania mają charakter zaradczy, akcyjny, brak im stałości i perspektywy w przyszłość. Postępująca specjalizacja w życiu społecznym, wielość ról i znaczeń w systemie odniesień społecznych zmusza do rewizji dotychczasowej obecności Kościoła wśród chorych w terminalnym stanie choroby nowotworowej.

Potrzebą chwili jest zorganizowanie w skali Kościoła w Polsce podyplomowego studium dla kapłanów hospicyjnych. Wiele świadczy za tym, aby w ramach powyższego studium uwzględnić kapłanów szpitalnych i więziennych. Nie brakuje również głosów, aby nie zapominać o kapłanach wojskowych. Rzetelne studium powinno uwzględniać trzy zasadnicze grupy tematyczne. Na pierwszej płaszczyźnie podstawy biblijno-teologiczne, nauczanie Kościoła współczesnego Powszechnego, jak i partykularnego w Polsce. Człowiek współczesny stawia wiele pytań i w sytuacjach ekstremalnych nie zawsze dokonuje wyboru w oparciu o zasady moralne wypływające z objawienia. Przypomnienie współczesnej nauki Kościoła dotyczącej szacunku dla godności życia i zdrowia człowieka oraz zasad kierownictwa duchowego. Na drugiej płaszczyźnie nauki empiryczne rozświetlające przy pomocy instrumentów naukowego poznania głębiej psychiki człowieka, zasad funkcjonowania społeczności ludzkiej, miejsca i roli poradnictwa psychologicznego, pomocy psychoterapeutycznej oraz innych technik terapeutycznych. Ostatnim faktorem jest podjęcie właściwych wniosków i postulatów związanych z posługą chorym a opartych na teologicznych przesłankach i diagnozie współczesnej rzeczywistości.

Należałoby zwrócić baczniejszą uwagę na okres formacji seminaryjnej. Wsłuchując się w sytuację człowieka i widząc zachwianie wynikające z następstw ideologizacji racjonalności rysuje się potrzeba bardziej pogłębionego formowania nowych duszpasterzy. Należy w większym zakresie korzystać z nauk społecznych przybliżających funkcjonowanie człowieka w określonym środowisku życiowym. Każde z nich posiada własną specyfikę i systemy znaczeń. Narzędzia badawcze nauk empirycznych odśloną wiele zagadnień w inny sposób niezauważalnych przez przeciętnego obserwatora. Wiele cennych usług może przynieść opublikowanie wyników prac dyplomowych (licencjackich, magisterskich, doktorskich i habilitacyjnych), zarówno teoretycznych, jak i empirycznych. W istniejących wydziałach i instytutach uniwersyteckich powstaje wiele opracowań podejmujących powyższą problematykę. Słusznym wydaje się pomysł wymiany wykładowców teologii pastoralnej specjalizujących się w określonych zagadnieniach. Wzajemne uzupełnianie się nie świadczy o brakach którejsz ze stron, ale o odpowiedzialności i wrażliwości w procesie kształcenia i formowania przyszłych duszpasterzy. Potrzebą chwili jest korzystanie z doświadczeń i dowartościowanie praktyk pastoralnych alumnów w szpitalach i hospicjach. Nie należy unikać obrazu

³⁵ Od roku 1993 systematycznie organizowane są dni formacji dla kapłanów hospicyjnych między innymi przez ośrodki hospicyjne w Gdańsku, Krakowie, Poznaniu i Szczecinie.

cierpienia i śmierci w procesie formacji seminaryjnej. Doświadczenia i własne przemyślenia wyniesione znad łóżka chorego konającego ubogają każdego normalnego człowieka, również alumna seminarium. Posługa kapelana adresowana jest do każdego człowieka bez względu na akceptowany system wartości religijnych, zredukowaną postać chrześcijaństwa, dystansowanie się od Kościoła, katolicyzmem nominalny czy selektywny. Duszpasterstwo uczestniczących w życiu i wierze Kościoła powinno być uzupełnione duszpasterstwem nawrócenia zaadresowanym do tych, którzy stoją na marginesie wspólnoty wierzących.

Należy zastanowić się nad możliwościami poszerzenia podmiotu sprawującego posługę duchową w hospicjum. Chorzy sugerują siostry zakonne, członków ruchów religijnych, świeckich szafarzy eucharystii czy osoby po stracie osoby najbliższej. Zapewne każda z tych grup po właściwym przygotowaniu, może podjąć szereg obowiązków prowadzących do pełniejszej opieki duchowej wśród chorych umierających. W parafiach jest wiele osób w starszym wieku, niepracujących, samotnych, posiadających dużo wolnego czasu, które po odpowiedniej formacji mogłyby również wiele pomóc w tym dziele³⁶.

Słusznym wydaje się sugestia podopiecznych hospicjum przygotowania przewodnika dla chorych, zawierającego rozważania tekstów Pisma św., fragmenty wypowiedzi Ojca św. do chorych, wypowiedzi świadków Ewangelii cierpienia, świadectwa podopiecznych hospicjum, rozważania drogi krzyżowej, różańca św., modlitwy litanijne.

Troska o umierających była i jest wpisana w istotę przesłania wspólnot wierzących. Chrześcijanie realizując swoje powołanie do świętości we wspólnocie słowa, liturgii i miłości winni ogarniać we wszystkich płaszczyznach również chorego w ostatniej fazie choroby nowotworowej. Autentyzm postaw, osobiste doświadczenie wiary, pochylenie nad Księgą Życia, sakramentalny wymiar życia wiary, dzieła miłości, otwarcie na braci w wierze, to wydaje się być dzisiaj najbardziej pożądanym stylem życia członka wspólnoty wierzących i jednocześnie świadectwem miłości dla przekraczających próg życia i śmierci. Śpieszmy się być świadkami Bożej miłości wobec chorych umierających, bo oni naprawdę szybko odchodzą.

„PRIESTERLICHER HOSPIZDIENST UNTER KRANKEN IM ENDSTADIUM EINER TUMORKRANKHEIT”

ZUSAMMENFASSUNG

Die Verkündigung des Gotteswortes, die liturgische seelsorgerische Tätigkeit gehören zur gewöhnlichen Arbeit eines Seelsorgers und richten sich an alle Gläubigen, deren allgemeiner religiöser Bedarf auf diese Weise zufriedengestellt wird. Es gibt aber auch religiösen Bedarf seitens nur gewisser Personen bzw. Personengruppen im gegebenen Milieu. Die Seelsorge um Personen, die gewöhnliche Seelsorge nicht nutzen können, wird durch die außergewöhnliche Seelsorge wahrgenommen, in deren Rahmen auch die spezielle und spezialistische

³⁶ Zob. J. L e o n o w i c z, Duszpasterstwo ludzi starych. Studium pastoralne, Lublin 2000 ABKUL.

Seelsorge untergebracht sind. Dies ist aber nicht nur eine wichtige Aufgabe der Bischofskonferenz des jeweiligen Landes, sondern auch der einzelnen Diözesanbischöfe und der Presbyterianer in den Kirchengemeinden.

In der speziellen Seelsorge spielen vor allem die Hospizseelsorger eine wichtige Rolle. Das Aufzeigen des Ranges und der Bedeutung ihrer Aufgaben ist nie übertrieben. Der Beitrag weist auf theologische Grundlagen dieser Seelsorge hin und auf die Aufgaben der Hospizseelsorger, die Erwartungen der Kranken gegenüber dem Seelsorger am Beispiel ausgewählter Hospizgemeinschaften, sowie pastorale Folgerungen und Bedingungen. Notwendigkeit des Moments ist die Aufwertung der Seelsorge unter den Sterbenden und eine adäquate Vorbereitung von Kandidaten für diese Mission.

Übersetzung: Gerard Cygan

DUSZPASTERSTWO WOJSKOWE W POLSCE, W ŚWIETLE STOSUNKÓW PAŃSTWO – KOŚCIÓŁ

Tr e ś ć: — I. Tradycje służby duszpasterskiej w Wojsku Polskim. — II. Duszpasterstwo wojskowe w II Rzeczypospolitej. — III. Polskie duszpasterstwo wojskowe na frontach II wojny światowej. — IV. Duszpasterstwo wojskowe w okresie PRL. — V. Status prawny duszpasterstwa wojskowego po 1989 roku. — Zusammenfassung.

I. TRADYCJE SŁUŻBY DUSZPASTERSKIEJ W WOJSKU POLSKIM

Duszpasterstwo wojskowe w formie zorganizowanej, ujętej ramami przepisów, pojawiło się w armii polskiej u schyłku XVII wieku. Tradycja pracy kapelańskiej wśród żołnierzy była jednak znacznie starsza¹. Do czasu wprowadzenia instytucji kapelanów stałych, posługi duchowe w obozach wojskowych pełnili kapelani i spowiednicy królów, książąt, hetmanów wyruszających na wyprawy wojenne. Ponadto armii towarzyszyli kapelani obozowi zwani też kaznodziejami obozowymi. Byli to przeważnie zakonnicy traktujący pracę w wojsku jak swego rodzaju misję. Dzięki długoletniej służbie znali psychikę żołnierza, umieli pogodzić zwaśnionych lub płomiennym kazaniem zagrzać do walki. W przededniu bitwy spowiadali wojsko, udzielali Komunii Świętej. Po zwycięstwie odprawiali nabożeństwa dziękczynne, organizowali pogrzeby poległych.

Stałe duszpasterstwo wprowadził do armii polskiej Sejm Warszawski w 1690 roku, ustanawiając 36 etatowych kapelanów; po jednym dla każdego z dwudziestu pułków piechoty i szesnastu pułków dragonów. Oplakany stan finansów Rzeczypospolitej za czasów saskich nie pozwolił na zwiększenie liczby etatów ani na reorganizację służby duszpasterskiej. Powolne reformy wprowadzone przez Czarotoryskich od 1764 roku zmieniły niewiele. W przeddzień Sejmu Czteroletniego w wojsku polskim i litewskim służyło 43 kapelanów. Warto dodać, że pułk kozacki miał duchownego prawosławnego, a pułk tatarski mułłę, pobierających 600 złotych rocznie, to jest tyle samo ile otrzymał kapelan katolicki².

¹ J. Odziemkowski, B. Spychała, *Duszpasterstwo wojskowe w drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1987, s. 5; J. Odziemkowski, S. Frątczak, *Polskie duszpasterstwo wojskowe*, Warszawa 1996, s. 15–7.

² E. Nowak, *Rys dziejów duszpasterstwa wojskowego w Polsce 968–1831*, Warszawa 1932, s. 64.

W postanowieniach Sejmu Wielkiego z 30 IV 1791 i 22 V 1792 przewidziano 62 etaty kapelańskie dla pułków piechoty, kawalerii i gwardii. Potrzeby religijne żołnierzy wyznań niekatolickich zaspakajało dwóch duchownych prawosławnych i dwóch mułłów.

Duszpasterstwo wojskowe odtworzono w Księstwie Warszawskim przydzielając sześćdziesięcioletniej armii 36 kapelanów. Jeszcze bardziej ustała zreorganizowana i rozbudowana służba duszpasterska w dobie Królestwa Kongresowego. Wydano szczegółowe instrukcje ustalające hierarchię i obowiązki kapelanów. Duszpasterstwem wojskowym kierował kapelan naczelny. Podlegali mu kapelani dywizyjni i pułkowi.

Obok czynności duszpasterskich spadł na kapelanów obowiązek wychowania żołnierza poprzez odpowiedni dobór treści kazań, pogadanki etyczne i przykład osobisty. Kapelanom powierzono także pracę oświatową; w porozumieniu z dowódcami pułków mogli organizować szkoły dla chcących się uczyć podoficerów i szeregowców, a także dla dzieci z rodzin wojskowych³.

W powstaniu listopadowym wzięło udział 22 kapelanów zawodowych, co przy znacznej rozbudowie armii było liczbą daleko niewystarczającą. Kilkudziesięciu księży i zakonników zgłosiło się ochotniczo do szeregów, by pełnić obowiązki duszpasterskie na froncie. Literatura pamiętnikarska podaje szereg przykładów bohaterstwa duszpasterzy w mundurach. Jednak upadek powstania listopadowego przekreślił nadzieję na rychłe odzyskanie niepodległości i na blisko 90 lat położył kres istnieniu regularnej armii polskiej⁴. Powstanie styczniowe nie stworzyło warunków do formowania etatowych jednostek wojskowych i zorganizowania stałej służby duszpasterskiej. W rzeczywistości w powstaniu 1863 roku rolę kapelanów pełniło duchowieństwo cywilne, udzielając walczącym opieki duszpasterskiej, a często i pomocy materialnej. Symbolem kapłana patrioty pozostał w świadomości następnych pokoleń ksiądz Stanisław Brzóska, dowódca partii powstańczej na Podlasiu, mianowany przez Rząd Narodowy naczelnym kapelanem powstania⁵.

Księża polscy pełnili również służbę kapelańską w siłach zbrojnych państw zaborczych. Najliczniej reprezentowani byli w armii austro-węgierskiej. Regulaminy austriackie przewidywały po jednym etacie kapelańskim na każdy pułk, brygadę, dywizję, szpital polowy i fortecny. Kapelan musiał być obecny w każdym znacniejszym garnizonie.

Swoich kapelanów miały także większe garnizony cesarstwa niemieckiego natomiast władze carskie utrzymywały w armii około 20 kapelanów katolickich na terenie Rosji oraz 5–9 w Królestwie. Rekrutowali się oni głównie spośród wychowanków Akademii Duchownej Rzymsko-Katolickiej w Petersburgu. Nominacja zależała od decyzji metropolity mohylewskiego⁶.

³ J. Odziemkowski, jw., *Duszpasterstwo wojskowe*, jw., s. 7.

⁴ Zob. E. Nowak, jw., s. 220–236; S. Barzykowski, *Historia powstania listopadowego*, Poznań 1883/84, t. IV, s. 229; J. Ziółek, *Patriotyczna postawa duchowieństwa w czasie powstania 1830–1831*, *Roczniki Humanistyczne* 28: 1980, z. 2, s. 97.

⁵ A. Giller, *Historia powstania narodu polskiego 1861–1864*, Paryż 1867, t. I, s. 252; S. Kieniewicz, *Powstanie styczniowe*, Warszawa 1983, s. 313–318; J. Tomczyk, *Organizacja cywilno-wojskowa powstania styczniowego w Lubelskiem i na Podlasiu*, *Rocznik Lubelski* 4: 1967, s. 313; S. Góra, *Partyzantka na Podlasiu 1863–1864*, Warszawa 1976, s. 35–36.

Służbę duszpasterską organizowano także w formacjach polskich powstających podczas pierwszej wojny światowej. Swoich kapelanów miały Legiony Józefa Piłsudskiego, korpusy tworzone w Rosji, armia Hallera, oddziały syberyjskie. Z konieczności wykorzystano doświadczenia i stosowano formy organizacyjne obcych armii. Jednostki polskie, formowane przeważnie drogą zaciągu ochotniczego, dysponowały wysokiej wartości żołnierzem. Na froncie pojawił się typ kapelana — ochotnika, gorącego patrioty, rozumiejącego potrzeby wojska, jego troski, wątpliwości i nadzieje.

Lata I wojny światowej wykształciły kadrę kilkunastu kapelanów znających specyfikę służby wojskowej. Odrodzona Polska, stojąca w obliczu konieczności zorganizowania silnej armii w możliwie krótkim czasie, mogła liczyć na ich doświadczenie i patriotyzm⁷.

II. DUSZPASTERSTWO WOJSKOWE W II RZECZYPOSPOLITEJ

Powstaniu państwa polskiego i wraz z nim wojska narodowego towarzyszyło organizowanie duszpasterstwa wojskowego. Dnia 9 listopada 1918 roku ówczesny kierownik Ministerstwa Spraw Wojskowych, pułkownik Jan Wroczyński, w porozumieniu z arcybiskupem warszawskim Aleksandrem Kakowskim, powołał do życia Konsystorz Polowy. W nowej organizacji Ministerstwa Spraw Wojskowych zatwierdzonej 10 grudnia 1918 roku Konsystorz ten jako sekcja wchodził w skład Departamentu Mobilizacyjno-Organizacyjnego⁸.

Stanowisko Naczelnego Kapelana Wojsk Polskich, w wyniku porozumienia ówczesnego ministra wojny z wizytatorem apostolskim ks. Achillesem Rattim oraz arcybiskupem warszawskim i ordynariuszem sandomierskim z 4 listopada 1918 roku, powierzono księdzu Janowi Pajkertowi⁹.

Władze wojskowe zabiegały równocześnie o ustanowienie biskupstwa polowego, co znajdowało przychylny oddźwięk w Episkopacie Polski. Pertraktacje w tej sprawie toczyły się między wizytatorem apostolskim w Polsce mons. Rattim a kierownikiem Ministerstwa Spraw Wojskowych płk. Wroczyńskim i Naczelnikiem państwa Piłsudskim. Wizytator Apostolski doniósł 5 lutego 1919 roku o utworzeniu przez Stolicę Apostolską Biskupstwa Polowego. Pierwszym biskupem polowym mianowany został tego dnia przez papieża Benedykta XV w porozumieniu z naczelnikiem państwa Józefem Piłsudskim, ksiądz doktor Stanisław Gall — biskup pomocniczy warszawski¹⁰.

Stosunek państwa do Kościoła i innych wyznań religijnych regulowały w okresie II Rzeczypospolitej ustawy konstytucyjne z 1921 i 1935 roku wraz z aktami

⁶ J. Odziemkowski, *Duszpasterstwo wojskowe*, jw., s. 9.

⁷ Por. Tenże, *Służba duszpasterska Wojska Polskiego*, Warszawa 1998, s. 22–42; S. Frątczak, *Organizacja i ułbiór polskiego duszpasterstwa wojskowego w latach 1914–1922*, Muzealnictwo wojskowe, t. 6, Warszawa 1995, s. 421–422; K. Nowina-Konopka, *Wspomnienia wojenne kapelana II Brygady Legionów Polskich*, Kraków 1993, s. 32, 43–44, 64, 166–174, 223.

⁸ *Dziennik Rozkazów Ministerstwa Spraw Wojskowych*, nr 11, poz. 275.

⁹ J. Odziemkowski, *Służba duszpasterska*, jw., s. 48.

¹⁰ Zob. T. Sitkowski, *Śp. Arcybiskup Stanisław Gall*, WAW 5 (1947), s. 122–123. J. Odziemkowski, *Polskie duszpasterstwo wojskowe*, jw., s. 81.

wykonawczymi, natomiast stosunek państwa wyłącznie do Kościoła katolickiego we wszystkich trzech obrządkach określał Konkordat z 1925 roku i inne akty prawne wydane po jego ratyfikacji.

Polska jako pierwsza z państw odradzających się po wojnie światowej wprowadziła do wojska służbę duszpasterską dla wszystkich wyznań. Dnia 28 czerwca 1919 roku Minister Spraw Wojskowych gen. Józef Leśniewski podpisał rozkaz o utworzeniu Sekcji Religijno-Wyznaniowej w łonie Departamentu I Mobilizacyjno-Organizacyjnego Ministerstwa Spraw Wojskowych dla zaspokojenia potrzeb religijnych żołnierzy wyznań niekatolickich. Sekcja składała się z 5 referatów wyznań: prawosławnego, mojżeszowego, ewangelickiego, mariawickiego i maho-metańskiego. Podlegała bezpośrednio Ministrowi Spraw Wojskowych¹¹.

Po kolejnych reorganizacjach sekcja ta przyjęła nazwę „Wydziału Wyznań Niekatolickich”. Ostatecznie rozporządzenie Ministra Spraw Wojskowych z 24 maja 1922 roku zatwierdziło organizację służby duszpasterskiej wyznań niekatolickich na czas pokoju, ustalając urzędy dla: wyznania ewangelicko-augsburskiego; wyznania ewangelicko-reformowanego; wyznania prawosławnego; wyznania mojżeszowego. Dnia 1 czerwca 1927 roku Wydział przemianowano na Biuro Wyznań Niekatolickich, dodając równocześnie urząd dla wyznania ewangelicko-unijnego.

Szefami urzędów duszpasterskich byli naczelnicy kapelani wyznań: protoprezbiter — prawosławnego; seniorzy — ewangelickich; naczelny rabin — mojżeszowego.

Naczelnicy kapelani pod względem administracyjno-wojskowym podlegali Ministrowi Spraw Wojskowych za pośrednictwem Szefa Biura Wyznań Niekatolickich, a pod względem religijno-kościelnym odpowiedniej władzy duchownej: protoprezbiter podlegał metropolicie Kościoła prawosławnego w Polsce, seniorzy wyznań ewangelickich — odnośnym konsystorzom. Naczelny rabin kierował się przepisami religii mojżeszowej¹².

Wśród niekatolików odbywających służbę wojskową, największą grupę — około 60% stanowili prawosławni. Dlatego też we wszystkich Okręgach Korpusów z wyjątkiem DOK IV — Łódź i DOK X — Przemyśl, utworzone zostały szefostwa duszpasterstwa prawosławnego. Służbę pełniło stale 8 kapelanów, 7–8 kapelanów pomocniczych, 2 starszych kapelanów, dziekanów i protoprezbiter. Dysponowali oni czterema cerkwiemi garnizonowymi i sześcioma kaplicami.

Potrzebom religii mojżeszowej zapewniono 8 etatów duszpasterskich; zatrudniono również 8–9 rabinów pomocniczych. Nabożeństwa dla żołnierzy odprawiało ponad 12 kantorów. Z uwagi na brak synagog garnizonowych, Ministerstwo Spraw Wojskowych płaciło za prawo do używania 20 synagog gminnych. Utrzymywano też 12 synagog w szpitalach i więzieniach¹³.

¹¹ Dziennik Rozkazów Wojskowych nr 71 z 28 VI 1919.

¹² Por. T. Böhmer, Organizacja wojskowej służby duszpasterskiej wyznań niekatolickich w II Rzeczypospolitej, *Wojskowy Przegląd Historyczny* 4: 1993, s. 46–51; E. Piwowarski, Służba duszpasterska, cz. I, *Wojsko i wychowanie* 1: 1996, s. 48–50; J. Odziemkowski, Służba duszpasterska, jw., s. 105–107.

¹³ Por. Organizacja służby duszpasterskiej wyznań niekatolickich i skład osobowy Biura Wyznań Niekatolickich, Dziennik Rozkazów Ministerstwa Spraw Wojskowych nr 26 z 3 VIII 1929, poz. 253; J. Odziemkowski, Duszpasterstwo wojskowe, jw., s. 193–194.

Ewangelicy dysponowali 7 etatami duszpasterskimi i jednym kościołem garnizonowym. Dla muzułmanów zatrudniono jednego mułłę w charakterze lotnego kapelana. Nieliczni przedstawiciele innych sekt i wyznań — menonici, staroobrzędowcy, badacze Pisma Świętego, adwentyści, mariawici, kościół narodowy — nie mieli własnych kapelanów. Opiekował się nimi Wydział Ogólny Biura Wyznań Niekatolickich. Dnia 8 czerwca 1923 roku Ministerstwo Spraw Wojskowych przyjęło zasadę regulowania obchodów Świąt wyznań niekatolickich każdorazowo osobnym rozkazem¹⁴.

Przepisy wojskowe gwarantowały wszystkim swobodę praktyk religijnych i zabezpieczały obsługę duszpasterską. Podczas codziennych modlitw żołnierze — chrześcijanie mieli prawo zachowywać się zgodnie z przepisami swego obrządku. Ewangelicy żegnali się, albo składali ręce do modlitwy, zaś podczas odmawiania „Zdrowaś Mario, Anioł Pański i Wieczny odpoczynek” stali w milczeniu. Prawosławni żegnali się według obrządku wschodniego.

Żołnierzom wyznawcom religii mojżeszowej i mahometanom stwarzano warunki dla odprawiania rano i wieczorem modlitw zgodnych z ich przepisami religijnymi. W sobotę i święta żołnierze narodowości żydowskiej mogli udać się do synagogi na nabożeństwo. Dowódcy oddziałów mieli obowiązek przygotowania planu zastępstw żołnierzy obchodzących danego dnia święto religijne. Prowadzenie szeregowych jakiegokolwiek wyznania na nabożeństwo do świątyni innego wyznania było niedopuszczalne i groziło konsekwencjami służbowymi¹⁵.

Ministerstwo Spraw Wojskowych szczególną wagę przywiązywało do utrzymania zasady, aby każdy żołnierz miał możliwość obchodzenia głównych świąt nakazanych przez wyznawaną religię. Co roku dowódcy jednostek otrzymywali kalendarz dni świątecznych z przepisami regulującymi stosowanie ulg i zwolnień ze służby na czas ich trwania.

W opracowanych pod koniec 1938 roku wytycznych dla polityki wyznaniowej, Ministerstwo Spraw Wojskowych wyrażało przekonanie, że metody postępowania w sprawach wyznaniowych w armii, oparte na zasadzie poszanowania godności osobistej i przekonań religijnych jednostek, zdały egzamin (por. art. 111 i 112 Konstytucji Marcowej).

Opracowane zostały odmienne teksty przysięgi dla: 1. Chrześcijan wszystkich obrządków; 2. Niechrześcijan prócz muzułmanów; 3. Muzułmanów; 4. Ewangelicznych chrześcijan, baptystów i wyznań pokrewnych; 5. Bezwyznaniowych. Różnice polegały na zmianie pierwszych i ostatnich słów roty przysięgi. Tekst zasadniczy, wymieniający obowiązki żołnierza, pozostawał bez zmian¹⁶.

W 1921 roku katolicy stanowili wraz z unitami 75% ludności Rzeczypospolitej, wyznanie prawosławne — 10,5%, ewangelickie — 3,7%, mojżeszowe — 10,5% i inne — 0,3%¹⁷. Religia katolicka nie została określona w Konstytucji Marcowej

¹⁴ Rozkaz Ministerstwa Spraw Wojskowych z 8 VI 1923, L.13683 org.

¹⁵ T. J a c h i m o w s k i, Czynniki religijny w życiu żołnierza, *Kwartalnik poświęcony sprawom katolickiego duszpasterstwa wojskowego w Polsce* 1: 1934, s. 21; J. O d z i e m k o w s k i, Duszpasterstwo wojskowe, jw., s. 195.

¹⁶ Przysięga wojskowa — przeprowadzenie. Pismo Ministerstwa Spraw Wojskowych do Wydziału Wyznań Niekatolickich z października 1922, Centralne Archiwum Wojskowe, 1.300.20.1; Teksty przysięg podaje T. B ö h m, jw., s. 52–53.

¹⁷ Por. H. M i s z t a l, Polskie prawo wyznaniowe, Lublin 1996, s. 118.

ani religią panującą, jak w Konstytucji 3 Maja, ani też religią stanu, jak w Konstytucji Księstwa Warszawskiego z 1807 roku. Artykuły wyznaniowe bazują na tradycji narodu związanego z religią chrześcijańską, a jednocześnie na systemie nowoczesnych państw, gdzie organizacja państwa nie utożsamia się z żadną religią, a wyznaniom prawnie uznanym przyznaje równe prawa i autonomię¹⁸.

O ile rozwiązania konstytucyjne stosunku państwa do związków wyznaniowych, w tym stosunku do Kościoła rzymskokatolickiego były bardzo trwałe, gdyż przeszły próbę czasu i nie zostały z reguły zmienione w Konstytucji Kwietniowej z 1935 roku, o tyle wprowadzenie w życie postanowień Konstytucji nastęrczało wiele przeszkód i było przedmiotem wielu konfliktów.

Do uregulowania sprawy stosunku państwa do Kościoła katolickiego skłaniały Polskę następujące przyczyny:

— działało prawe zaborcze, uzależniające od zgody władz państwowych obsadę stanowisk kościelnych;

— szereg terytoriów polskich podlegało nadal biskupom mającym swoje siedziby poza granicami państwa, w Polsce obce narodowości miały swoje stolice biskupie;

— stan zaognienia na Kresach Wschodnich, gdzie religia utożsamiana była z przynależnością narodową;

— brak uregulowania spraw majątkowych Kościoła.

Dlatego prace przygotowawcze rozpoczęły się już w 1919 roku, a o ich konieczności przesądziła Konstytucja Marcowa, która posiadała zapis: *Stosunek Państwa do Kościoła będzie określony na podstawie układu ze Stolicą Apostolską, który podlega ratyfikacji przez Sejm*¹⁹.

Konkordat podpisano 10 lutego 1925 roku i po burzliwej dyskusji w obu izbach parlamentu został ratyfikowany przez Sejm 27 marca, przez Senat 23 kwietnia 1925 roku²⁰.

Do zasad ogólnych zaliczono: zapewnienie Kościołowi pełnej wolności, swobodę znoszenia się ze Stolicą Apostolską i obecność nuncjatury w Warszawie i ambasady polskiej przy Stolicy Apostolskiej.

Pełna wolność (art. 1) dotyczyła wszystkich trzech obrządków: łacińskiego, greckorusińskiego i ormiańskiego. Polegała ona na swobodzie wykonywania wszystkich spraw kościelnych w zakresie władzy duchowej, tj. w zakresie jurysdykcji. Państwo nie tylko dopuszczało tę wolność, ale także ją „zapewniało”, to znaczy zobowiązywało się jej bronić. Ponadto chodziło o wolność w zakresie majątkowo-administracyjnym, ale z zastrzeżeniem wyraźnych postanowień konkordatowych (zob. art. 16 i 21)²¹.

¹⁸ C.E. Tchorek, Wolność sumienia i wyznania w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 17 marca 1921 r., Lublin 1986 (mps. BKUL), s. 33.

¹⁹ J. Sawicki, Historia stosunków Kościoła do państwa, Kraków 1946, s. 82–89.

²⁰ Konkordat zawarty pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z 10 II 1925 r., w: S. Łukomski, Konkordat zawarty dnia 10 lutego 1925 roku pomiędzy Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, Łomża 1934).

²¹ J. Jurkiewicz, Konkordat z roku 1925 na tle polityki Kurii Rzymskiej w okresie międzywojennym, *Kwartalnik Historyczny* 60: 1953 nr 4, s. 62.

Ochrona prawna duchownych i zwolnienie ze służby wojskowej to kolejne uprzywilejowanie Kościoła katolickiego (art. 5). Przez „duchownych” art. 5 Konkordatu rozumie tych, którzy otrzymali święcenia (nie precyzuje jakie), zakonników po ślubach, alumnów seminariów i nowicjuszy w czasie pokoju, z wyjątkiem pospolitego ruszenia. Wtedy kapłani mogą być powołani jako kapelani, ale bez uszczerbku dla normalnego duszpasterstwa, inni duchowni zaś do służby sanitarnej. Art. 55 Ustawy o powszechnym obowiązku wojskowym z 23 maja 1923 roku zrównywał pod tym względem z duchownymi katolickimi wszystkich duchownych uznanych przez państwo wyznań chrześcijańskich, dla rabinów zaś i duchownych wyznań niechrześcijańskich przewidywał udział w pospolitym ruszeniu (bez uprzedniej komisji wojskowo-lekarskiej), ale bez broni²².

W związku z art. 5 Konkordatu pozostaje art. 7 o duszpasterstwie wojskowym. Wojska Rzeczypospolitej korzystać będą z wszystkich wyróżnień, jakie Stolica Apostolska przyznaje wojskom zgodnie z przepisami prawa kanonicznego. W szczególności kapelani będą posiadać prawa proboszczowskie w stosunku do wojskowych i ich rodzin, podlegać będą jurysdykcji biskupa polowego. Natomiast w kwestiach służby wojskowej duchowieństwo podlega władzom wojskowym.

Realizacja postanowień konkordatowych domagała się przepisów wykonawczych. Dlatego biskup polowy przystąpił do opracowania projektu statutu duszpasterstwa wojskowego, który miał przedłożyć do zatwierdzenia Stolicy Apostolskiej. Statut duszpasterstwa wojskowego uzgodniony między Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską został ogłoszony 27 lutego 1926 roku i zatwierdzony na mocy specjalnej delegacji papieża przez nuncjusza apostolskiego w Polsce mons. Wawrzyńca Lauriego. Statut ogłoszony w „Dzienniku Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej”²³ słusznie uważać można za *magna charta* uprawnień jurysdykcyjnych duchowieństwa wojskowego w Polsce w okresie Polski Odrodzonej. Postanowienia w sprawie jurysdykcji kapelanów wojskowych zawarte zostały w punktach 10–16.

Ponieważ wykładnia uprawnień jurysdykcyjnych zawartych w statucie co do biskupa polowego i kapelanów wojskowych nasuwała wątpliwości i stwarzała możliwość nadużyć, zwłaszcza w odniesieniu do Mszy św., poza miejscami przeznaczonymi na służbę Bożą oraz kwestii błogosławienia małżeństw, kardynał Pacelli, sekretarz stanu Piusa XI uznał za stosowne przekazać nuncjuszowi apostolskiemu w Polsce przy piśmie z 4 maja 1934 roku instrukcję określającą dokładnie właściwość biskupa polowego i kapelanów wojskowych. Instrukcja ta stanowi przypomnienie norm Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz specjalnych zarządzeń wydanych w tym przedmiocie przez Stolicę Apostolską²⁴.

Na podstawie dekretu prezydenta Rzeczypospolitej z 12 marca 1937 roku o służbie wojskowej oficerów, duchowieństwo wojskowe weszło w skład korpusu oficerskiego wojska i marynarki wojennej. Jego prawa i obowiązki miał określić

²² Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej nr 46 z 1928, poz. 458; zob. też Rozporządzenie Ministra Spraw Wojskowych z 16 III 1930 i Rozporządzenie Ministra Spraw Wewnętrznych w sprawie poboru wojskowego w drodze delegacji z 8 IV 1929.

²³ Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej, nr 124 z 1926, poz. 714; nuncjusz apostolski w Polsce Wawrzyniec Lauri dekretem z 27 lutego 1926 roku zatwierdził statut na pięć lat, natomiast Kongregacja Soboru dekretem z 6 grudnia 1930 roku przedłużyła go na drugie pięciolecie — por. J. O d z i e m k o w s k i, Duszpasterstwo wojskowe, jw., s. 114.

²⁴ Por. J. O d z i e m k o w s k i, Służba duszpasterska, jw., s. 78.

osobny dekret prezydenta RP²⁵. Przed wybuchem II wojny światowej dekret taki nie został jednak wydany.

W 1928 roku na 128 etatów katolickiego duszpasterstwa wojskowego 95 było obsadzonych. W latach 1933–1934 biskup Józef Gawlina dokonał szeregu zmian personalnych, zwalniając kapelanów, którzy wkroczyli w wiek emerytalny oraz takich, którzy nie w pełni sprawdzili się w warunkach służby wojskowej. Do służby zawodowej najchętniej przyjmował księży, którzy nie ukończyli 33 roku życia, jako najbardziej odpornych na trudy życia wojskowego. Dbał o podniesienie liczby kapelanów rezerwy armii gotowych do mobilizacji. W sierpniu 1939 roku w armii służyło 101 kapelanów zawodowych; kapelanów rezerwy armii było około dwustu²⁶.

W kilka lat po ukazaniu się statutu duszpasterstwa wojskowego, dnia 7 listopada 1931 roku Minister Spraw Wojskowych zatwierdził regulamin służby zdrowia w wojskowych zakładach leczniczych. Zgodnie z nim organizowana była służba duszpasterska w zakładach leczniczych. Kapelani, obok pracy duszpasterskiej, organizowania pogrzebów zmarłych i prowadzenia akt stanu cywilnego, zobowiązani byli do sporządzania dokładnych wykazów pacjentów zaopatrzonych ostatnim sakramentem oraz chorych, którzy zmarli bez zaopatrzenia z podaniem powodu, dlaczego tak się stało²⁷.

Kapelani prowadzili także posługę duszpasterską w więziennictwie wojskowym. Była to praca wymagająca wyjątkowego taktu i wyczucia, a działalność wychowawcza kapelana nabierała w więziennictwie szczególnego znaczenia²⁸.

Dnia 1 czerwca 1923 roku Kuria Biskupia Wojsk Polskich objęła zarząd nad 15 cmentarzami garnizonowymi. Na ich utrzymanie odbierała każdego roku odpowiednie kredyty, ponieważ w 1923 roku agendy grobownictwa wojskowego przekazano ministerstwu Robót Publicznych, pozostałe cmentarze garnizonowe zostały w całości lub w pewnej części, jako grobowce wojenne, oddane pod opiekę tego ministerstwa. W małych garnizonach cmentarze wojskowe zostały przekazane lokalnym władzom cywilnym²⁹.

III. POLSKIE DUSZPASTERSTWO WOJSKOWE NA FRONTACH II WOJNY ŚWIATOWEJ

Duszpasterstwo katolickie jednostek polskich walczących podczas II wojny światowej u boku aliantów zachodnich przyjęło najpierw organizację obowiązującą

²⁵ Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej, nr 20 z 1937, poz. 129.

²⁶ Por. J. O d z i e m k o w s k i, Służba duszpasterska, jw., s. 102–104; t e n ż e, Duszpasterstwo wojskowe, jw., s. 64–65, 94–101.

²⁷ Por. F. D y m a r s k i, Organizacja duszpasterstwa w szpitalu wojskowym, „Rozkaz Wewnętrzny Biskupa Polowego” 1938, nr 6, s. 221–225.

²⁸ Zob. P. Ś l e d z i e w s k i, Rola duszpasterza w wojskowym więzieniu, „Rozkaz Wewnętrzny Biskupa Polowego” 1938, nr 7, s. 281–291; J. P o d b i e l s k i, Uwagi i spostrzeżenia z dziedziny pracy duszpasterskiej wśród więźniów wojskowych, „Rozkaz Wewnętrzny Biskupa Polowego” 1938, nr 7, s. 292–296.

²⁹ Por. J. O d z i e m k o w s k i, Duszpasterstwo wojskowe, jw., s. 71–72.

w armii francuskiej, a następnie brytyjskiej. Wiązało się to ze zwiększeniem liczby etatów kapelańskich i powiększyło kłopoty kadrowe duszpasterstwa. Służba duszpasterska wyznań niekatolickich, z uwagi na niewielką liczbę wyznawców, rozwinęła się w pełni dopiero po rozpoczęciu formowania armii gen. Andersa na terenie ZSRR. W oddziałach walczących na froncie wschodnim obowiązywała organizacja zbliżona do wzorów sprzed 1939 roku — być może dlatego, że Armia Czerwona nie mogła dostarczyć własnych wzorców organizowania służby duszpasterstwa wojskowego³⁰.

Kadrę katolickiego duszpasterstwa wojskowego podczas wojen charakteryzował bardzo wysoki odsetek ochotników. Duża liczba kapłanów zgłosiła się do służby we wrześniu 1939 roku. Wysoki odsetek ochotników występował w Polskich Siłach Zbrojnych na Zachodzie. Ochotnikami byli też zasadniczo wszyscy księża sprawujący posługę duszpasterską w wojsku walczącym na froncie wschodnim. Ochotnicy szli do wojska z pobudek patriotycznych, nie mając przeważnie wcześniej kontaktu z armią. Brak doświadczenia rodził czasem problemy podczas pełnienia służby, zwłaszcza w zakresie przestrzegania regulaminów i drogi służbowej. Równocześnie kapelani wyraźnie górowali nad ówczesną kadrą oficerską poziomem wykształcenia, doświadczeniami w kontaktach z młodzieżą, w pracy społecznej³¹.

Sprawa wychowania żołnierza i pracy oświatowej kapelanów wróciła z całą mocą podczas II wojny światowej, gdy polski żołnierz znalazł się na obczyźnie. W warunkach oderwania od kraju, bliskich, niepewności jutra, moralne wsparcie osoby duchownej, jej oddziaływanie wychowawcze miały tym większe znaczenie. Także w przełomowych chwilach księża w mundurach mocno zaznaczyli swój wpływ na nastroje wojska. Działalność kapelanów na polu wychowawczym i oświatowym była cennym wsparciem dla pracy kadry zawodowej Wojska Polskiego i ułatwiała jej osiągnięcie pożądaných rezultatów³².

Na tym tle wypada podkreślić patriotyzm i oddanie sprawie polskiej duszpasterzy wyznań niekatolickich. Było ono widoczne w latach II wojny światowej. Na obczyźnie starali się wpajać żołnierzom poczucie związków z Rzeczypospolitą, a wielu z nich, jak np. bp Sawa czy rabin Steinberg energicznie starało się urabiać w duchu przychylnym dla Polski opinię na Zachodzie. Władze polskie nie zawsze potrafiły z tego skorzystać, a ich niektóre nie do końca przemyślane działania lub odwlekanie decyzji stwarzały okazję do wysuwana pod adresem wojska niesłusznych zarzutów o brak tolerancji religijnej³³.

W szczególnie trudnych warunkach działało konspiracyjne duszpasterstwo wojskowe w okupowanym kraju. Spełniało ono cały szereg zadań nie związanych z posługą religijną, którą w istotny sposób wspierały walkę podziemną. W okupowanym kraju duszpasterstwo angażowało się do akcji propagandowych, wywiadowczych, dostarczało metryk urodzenia dla osób poszukiwanych przez władze,

³⁰ Por. Tenże, Służba duszpasterska, jw., s. 235.

³¹ Por. szerzej Udział kapelanów w drugiej wojnie światowej, pod red. J. Humeńskiego, Warszawa 1984; S. Podlewski, Wierni Bogu i Ojczyźnie, Warszawa 1982.

³² T. Płoski, Specyfika pracy duszpasterskiej kapelanów wojskowych w II wojnie światowej, Warszawa 1994, s. 4–27.

³³ J. Odziemkowski, Służba duszpasterska, jw., s. 200–217.

stańdo do pracy kurierskiej i wydawniczej. Jak łatwo zauważyć duszpasterstwo wojskowe, zapewniając żołnierzowi posługę religijną, równocześnie potrafiło w każdym okresie i w każdych warunkach dostosować inne obszary swojej aktywności do wymogów sytuacji i aktualnych potrzeb sił zbrojnych. Kapelani uczestniczyli także w akcjach społecznych, charytatywnych, współpracowali z organizacjami wychowawczo-oświatowymi, łagodzili konflikty, spieszyli z pomocą ludności cywilnej. Wpajali patriotyzm, miłość Ojczyzny, oddanie sprawie narodowej. Do życia wojska wnosili wartości moralne i etyczne pomagające przetrwać najtrudniejsze chwile i uchronić się przed ślepą nienawiścią do przeciwnika³⁴.

IV. DUSZPASTERSTWO WOJSKOWE W OKRESIE PRL

Układ jałtański (4–11 II 1945), oddający praktycznie nowo narodzoną z niewoli Polskę w sferę wpływów radzieckich, zaważył na rozwoju stosunków państwo-Kościół w nowej rzeczywistości politycznej. To tam powołano Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej, który szybko został uznany przez Francję, USA, Anglię. Państwa te w lipcu i sierpniu 1945 roku zerwały stosunki dyplomatyczne z polskim rządem na emigracji w Londynie. Stolica Apostolska nie uznała tego faktu i utrzymywała nadal stosunki dyplomatyczne z Rządem Londyńskim. Dnia 5 czerwca 1945 roku papież Pius XII mianował bpa J. Gawlinę ordynariuszem Polaków w Niemczech, a kard. A. Hlondowi jako prymasowi udzielił nadzwyczajnych uprawnień w zakresie dotychczas niespotykanym: w wypadku braku łączności ze Stolicą Apostolską miał on uprawnienia papieskie z wyjątkiem niektórych spraw³⁵.

Dnia 12 września 1945 r. Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej oświadczył, że Konkordat został jednostronnie zerwany przez Stolicę Apostolską poprzez zaistnienie w czasie okupacji faktów sprzecznych z jego postanowieniem. Ponadto ze względu na nie uznanie TRJN przez Stolicę Apostolską i brak stosunków dyplomatycznych, tenże rząd nie przyjął do urzędowej wiadomości nominacji administratorów apostolskich dokonanej przez prymasa Augusta Hlonda 15 sierpnia 1945 roku³⁶. Reakcja Stolicy Apostolskiej na zerwanie konkordatu była spokojna i wyważona, podobnie Episkopatu Polski. Swoje stanowisko w tej sprawie wyrazili biskupi polscy w Memoriale wystosowanym 15 września 1946 roku do prezydenta KRN Bolesława Bieruta³⁷.

Po uznaniu Konkordatu za nieobowiązujący państwo nie czuło się zobowiązane do przestrzegania jego postanowień ani też nie traktowało Kościoła katolickiego w kategoriach zapisu konstytucyjnego z 1921 roku, który nadal formalnie obowiązywał. Można powiedzieć, iż stosunek państwa do Kościoła był określany przez ideologiczne założenia filozofii marksistowskiej, a w praktyce — korzystając

³⁴ T. Płoski, Praca duszpasterska kapelanów w II wojnie światowej, *ChS* 4:1994, s. 123–141.

³⁵ H. Misztal, Polskie prawo wyznaniowe, jw., s. 171–172.

³⁶ S. Nawrot, Prawna reglamentacja stosunków wyznaniowych — praktyka polityczna państwa socjalistycznego wobec Kościoła katolickiego u progu Polski Ludowej, *ZNUJ DCLXXVI* (Prace nauk politycznych, z. 19), Kraków 1982, s. 19.

³⁷ H. Misztal, jw., s. 175.

z wytworzonej luki prawnej, poprzez zerwanie Konkordatu — prowadzono politykę faktów dokonanych, chcąc siłą zmusić hierarchię do aprobaty poczynań władz³⁸.

Jeśli chodzi o duszpasterstwo wojskowe to po zakończeniu działań II wojny światowej opiekę duszpasterską nad oficerami i żołnierzami Wojska Polskiego w kraju objęli kapelani 1. i 2. Armii WP. Pozostawali oni w ścisłej zależności od Ministerstwa Obrony Narodowej. Zwierzchnikiem kapelanów był generalny dziekan WP mianowany przez ministra obrony narodowej. Stanowisko to zostało powierzone początkowo ks. płk. Stanisławowi Warchałowskiemu, a jesienią 1947 roku ks. płk. Waławowi Pyszkowskiemu. Episkopat Polski zgłosił zastrzeżenia zarówno do trybu mianowania generalnego dziekana WP, jak i niektórych kapelanów wojskowych³⁹.

Państwo uprawiało politykę faktów dokonanych w powoływaniu kapelanów wojskowych bez pytania władz kościelnych, często suspendowanych lub takich, z którymi biskupi mieli poważne kłopoty. Broniąc się przed taką praktyką władz państwowych Episkopat Polski wydał 19 marca 1948 roku komunikat w sprawie duszpasterstwa wojskowego, w którym powiadomił duszpasterstwo wojskowe, iż wobec nie obsadzenia stanowiska ordynariusza polowego wygasła jurysdykcja kapelanów i powinni ją uzyskiwać od ordynariuszy diecezji, na których terenie pracują. Mogą oni kapelanom wojskowym udzielać jurysdykcji w zakresie zwykłym. Specjalne uprawnienia nadawane przez ordynariusza polowego z mocy Statutu duszpasterstwa wojskowego z 1926 roku wygasły poprzez uchylenie go pismem Stolicy Apostolskiej z 21 kwietnia 1948 roku. Ministerstwo Administracji Publicznej w osobie W. Wolskiego w liście z 31 maja 1948 roku zarzuciło Kościołowi jednostronne pozbawienie mocy Statutu duszpasterstwa wojskowego i nie przyjęło do wiadomości postanowień Stolicy Apostolskiej i Episkopatu w sprawie otrzymania przez kapelanów wojskowych jurysdykcji od ordynariuszy miejsca⁴⁰.

Zła wola czynników państwowych polegała na wmawianiu, że to Kościół nie obsadza kapelanów i dlatego państwo — troszcząc się o morale wojska — samo musi ich werbować. Księży, którzy weszli w kolizję z prawem poddawano jurysdykcji sądów wojskowych. Korespondencja Episkopatu z rządem na temat rozwiązania problemów duszpasterstwa wojskowego trwała dość długo. Dnia 30 września 1948 roku Episkopat przesłał do MAP „Projekt Statutu Duszpasterstwa Wojskowego” i zaproponował wzajemne kontakty i rozmowy zmierzający do jego zaakceptowania przez obie strony. Proponowano tam ustanowienie instytucji Naczelnego Kapelana Wojsk Polskich powoływanego przez Stolicę Apostolską po uzgodnieniu z władzami państwowymi. Dalsza dokumentacja na temat reakcji MAP na ten temat urywa się⁴¹.

³⁸ Tamże, s. 177–178.

³⁹ J. O d z i e m k o w s k i, S. F r a t c z a k, Polskie duszpasterstwo wojskowe, jw., s. 233.

⁴⁰ P. R a i n a, Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989, T. 1 lata 1945–1959, Poznań 1994, s. 117–119, 125.

⁴¹ T. P ł o s k i, Próby reorganizacji duszpasterstwa wojskowego w Polsce po II wojnie światowej, *Nasza Służba* 5: 1997, s. 10–11.

Władze komunistyczne po rozprawieniu się z opozycją polityczną nie były zainteresowane wprowadzeniem Statutu w jakiegokolwiek formie i propozycje Episkopatu pominęły milczeniem. Jednakże, zdając sobie sprawę z ogromnego wpływu Kościoła na społeczeństwo, nie zdecydowały się na całkowitą likwidację duszpasterstwa wojskowego. Dzięki temu Polska jako jedyny kraj bloku komunistycznego, zachowała instytucję kapelanów wojskowych. Całością spraw duszpasterskich kierował generalny dziekan. Nie mógł on jednak udzielać duchownym wojskowym jurysdykcji kanonicznej, pełniąc jedynie funkcję administracyjną z ramienia MON. Pod względem jurysdykcji kościelnej kapelani podlegali ordynariuszom poszczególnych diecezji⁴².

Porozumienie przedstawiceli rządu i Episkopatu z 14 kwietnia 1950 roku zapewniało, że opiekę duszpasterską w więzieniach karnych będą sprawowali kapelani powoływani przez odpowiednie władze na wniosek biskupa diecezjalnego (p. 17)⁴³. Niestety do 1956 roku nic pod tym względem nie uczyniono. Dopiero 19 listopada 1956 roku minister sprawiedliwości wydał zarządzenie (nr 80/56 CZW) w sprawie wykonywania posług religijnych w zakładach karnych. Minister niestety ograniczył możliwość zawarcia umowy z duchownym o pełnienie funkcji kapelana tylko do tych zakładów karnych, które zostały wymienione w załączniku nr 1 do tegoż zarządzenia. Umowę można było zawrzeć jedynie z kapelanem wojskowym. Za zgodą Centralnego Zarządu Więziennictwa MS wyjątkowo można też było zawrzeć umowy z innymi duchownymi (§ 1–2)⁴⁴.

Jeśli chodzi o służby wojskową alumnów, to do 1950 roku tylko sporadycznie zdarzały się wypadki odmowy odroczeń, mimo przedstawienia zaświadczenia o studiach w seminariach duchownych. Właśnie one spowodowały zapis w protokole dodatkowym do Porozumienia z 14 kwietnia 1950 roku: *Realizując ustawę o służbie wojskowej, władze wojskowe będą stosowały odroczenia dla alumnów seminariów duchownych w celu umożliwienia im ukończenia studiów, zaś księża po wyświęceniu i zakonnicy po złożeniu ślubów nie będą powoływani do czynnej służby wojskowej, lecz będą przenoszani do rezerwy z zakwalifikowaniem do służby pomocniczej. W oparciu o ten zapis corocznie przenoszono alumnów na podstawie zaświadczeń kościelnych do ponadkontyngentu bez uprzedniego poddawania ich komisji lekarskiej. Oczywiście Urząd do Spraw Wyznań chcąc skanalizować wszelkie ruchy duchownych w swoich rękach 25 lipca 1958 roku wydał polecenie, aby seminaria podawały „wykazy” alumnów od 18 do 50 roku życia w celu oficjalnego „potwierdzenia” dla władz wojskowych. Od czasu wydania nowej Ustawy o powszechnym obowiązku wojskowym z 30 stycznia 1959 roku⁴⁵ wydziały wyznań przestały przysyłać władzom wojskowym „wykazy” i te ostatnie zaczęły powoływać alumnów do wojska. Urząd do Spraw Wyznań stanął — w ra-*

⁴² Por. *Pismo Okólne Episkopatu Polski* 48: 1988, s. 32–34.

⁴³ Tekst „Porozumienia” został opublikowany niestety jedynie w prasie, jak np. „Trybuna Ludu” oraz pismach wewnętrznych Kościoła: „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej” i „Gorzowskich Wiadomościach Kościelnych”. Brak właściwej promulgacji tekstów już narzucał wątpliwości, czy może być on traktowany jako obowiązujące prawo.

⁴⁴ Tekst w: *Położenie prawne Kościołów i związków wyznaniowych w PRL*, Warszawa 1960, s. 79–80.

⁴⁵ *Dz. U.* z 1959 nr 14, poz. 75.

mach walki o kontrolę nad seminariami duchownymi — na stanowisku, że te ostatnie nie są szkołami wyższymi.

Episkopat protestował przeciw bezprawnemu poborowi alumnów i przeciw „poddawaniu ich szkoleniu ideologicznemu i ateistycznym”, aby ich odwieść od kontynuowania nauki w seminariach⁴⁶. Sytuacja nie uległa poprawie także po wydaniu nowej Ustawy o powszechnym obowiązku obrony PRL z 21 listopada 1967 roku⁴⁷.

Pierwszym po II wojnie światowej aktem prawnym zawierającym regulację statusu duszpasterstwa wojskowego była Ustawa z dnia 13 grudnia 1957 roku o służbie wojskowej oficerów Sił Zbrojnych. Ustawa ta stanowiła, iż oficerowie Wojska Polskiego tworzą korpus oficerski Sił Zbrojnych, który składa się z 22 korpusów osobowych oficerów, w tym Korpusu osobowego oficerów duszpasterstwa. Księża kapelanów wyznaczył na stanowisko i zwalniał z niego Minister Obrony Narodowej lub Generalny Dziekan. Oprócz wyszczególnienia Korpusu oficerów duszpasterstwa ustawa nie zawierała żadnego przepisu odnoszącego się tylko do Księża kapelanów⁴⁸.

Dnia 14 października 1980 roku wszedł w życie statut Konferencji Episkopatu Polski. Statut ten w art. 3 postanawiał, że duszpasterstwo wojskowe podlega Konferencji Episkopatu Polski, oraz że generalnego dziekana i kapelanów wojskowych powołuje przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski na wniosek Rady Głównej. Duszpasterstwo wojskowe w Polsce Ludowej nie doczekało się reorganizacji aż do 1989 roku⁴⁹.

Przez wiele lat władze PRL traktowały istnienie Generalnego Dziekanatu WP jak jedną z widomych oznak tolerancji i swobód religijnych w Polsce. Równocześnie starano się ograniczyć do minimum kontakty kapelanów z żołnierzami. Nie było mowy o regularnym odprawianiu Mszy św. dla wojska. Chodzenie do Kościoła w mundurze, ochrzczenie dziecka lub przystąpienie do I Komunii św. groziło wstrzymaniem awansu przez nadgorliwych przełożonych. Jeszcze w latach osiemdziesiątych niektórzy oficerowie polityczni „specjalizowali się” w sporządzaniu list rodzin wojskowych kultywujących praktyki religijne. A jednak, mimo bardzo ograniczonych możliwości działania, duszpasterstwo wojskowe i w tym okresie spełniło pożyteczną rolę. Otaczano opieką kościoły garnizonowe, wielu kapelanów starało się, choćby sporadycznie, docierać do żołnierzy. Nade wszystko zaś zachowano tradycję obecności kapłana w Wojsku Polskim⁵⁰.

⁴⁶ Pismo Episkopatu z 14 IV 1965 i 1 VII 1965 — cyt. za: H. Jesse, *Vademecum duchowieństwa i zakonów Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w dziedzinie prawa państwowego*, wyd. 2, Warszawa 1975, s. 196.

⁴⁷ *Dz. U.* z 1967 nr 44, poz. 220.

⁴⁸ B. Ratajczak, *Duszpasterstwo wojskowe*, w: *Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej*, pod red. H. Misztala, Lublin – Sandomierz 1999, s. 195.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ J. Odziemkowski, S. Frączak, *Polskie duszpasterstwo wojskowe*, s. 233–234.

V. STATUS PRAWNY DUSZPASTERSTWA WOJSKOWEGO PO 1989 ROKU

Przełomowym momentem także dla duszpasterstwa wojskowego w Polsce było uchwalenie Ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z dnia 17 maja 1989 roku⁵¹. Uregulowania tej ustawy zapewniają osobom odbywającym służbę wojskową, zgodnie z zasadami ich wyznania, prawo uczestniczenia w czynnościach i obrzędach religijnych oraz obchodzenia świąt religijnych (art. 2, p. 2 w związku z art. 4 ust. 1 p. 1), a także prawo posiadania przedmiotów niezbędnych do sprawowania kultu i praktyk religijnych (art. 4 ust. 1 p. 1). Na mocy przepisów ustawy wszystkie Kościoły i Związki wyznaniowe mogą udzielać posług religijnych osobom pełniącym służbę wojskową (art. 19, ust. 2, p. 3). Poszczególne Kościoły i Związki wyznaniowe otrzymały podobne gwarancje w ustawach regulujących w sposób indywidualny ich status prawny, zaś Kościół katolicki także w umowie konkordatowej.

Katolickie duszpasterstwo wojskowe początek swych regulacji otrzymało w Ustawie o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego z dnia 17 maja 1989 roku⁵². Przepisy normujące tę problematykę zawarte są w art. 8 i 25–29 powyższej ustawy. Po raz pierwszy, od roku 1948 ustawa ta mówi o Ordynariacie Polowym Wojska Polskiego — artykuł 8 nadaje mu osobowość prawną. Artykuły 25–29 dotyczą trzech zasadniczych kwestii: uprawnienia żołnierzy do swobodnego spełniania praktyk religijnych, organizacji struktur duszpasterstwa wojskowego oraz stosunku do obowiązku służby wojskowej duchownych, zakonników i alumnów seminariów duchowych, a także nowicjuszy zakonnych. Artykuł 25 zawiera postanowienia gwarantujące swobodę spełniania praktyk religijnych osobom pełniącym służbę wojskową oraz ich rodzinom.

Żołnierzom czynnej służby wojskowej zapewnia się możliwość uczestniczenia w niedzielnej i świątecznej Mszy św. oraz innych praktykach religijnych organizowanych poza terenem jednostek wojskowych, w kościołach garnizonowych lub niegarnizonowych, jeżeli nie koliduje to z ważnymi obowiązkami służbowymi. Troska o realizację powyższych norm został obarczony kapelan wojskowy. Ma on to czynić poprzez indywidualny kontakt z dowódcami jednostek wojskowych oraz żołnierzami. Kapelani wojskowi mają pełną swobodę kontaktowania się z żołnierzami na terenie jednostek wojskowych, w terminach uzgodnionych z dowódcami tych jednostek. Ustawa stanowiła, że do czasu powołania Ordynariatu Polowego WP duszpasterstwem wojskowym kieruje Generalny Dziekan WP, jako naczelny kapelan wojskowy w ramach Generalnego Dziekanatu (art. 27).

Gwałtowne przemiany społeczno-polityczne w Polsce w latach 1989–1990 stworzyły warunki sprzyjające przywróceniu Ordynariatu Polowego WP. Dnia 21 stycznia 1991 roku Jan Paweł II wydał dekret przywracający Ordynariat Polowy oraz bullę w sprawie nominacji ks. Sławoja Leszka Głódzia na Biskupa Polowego⁵³. Statut Ordynariatu Polowego, przyjęty przez Konferencję Episkopatu Polski, został zatwierdzony przez Stolicę Apostolską i wszedł w życie dnia 28 lutego 1991 roku. Wzorowany jest on na statucie z 1926 roku oraz na Konstytucji apostolskiej

⁵¹ *Dz. U.* z 1989 nr 29, poz. 155.

⁵² Tamże, poz. 155.

⁵³ Teksty w: Ordynariat Polowy Wojska Polskiego, Warszawa 1998, s. 282–284.

„*Spirituali militum curae*” z dnia 21 kwietnia 1986 roku. Konstytucja apostolska stanowi integralną część kościelnego prawa powszechnego, statut zaś pozostaje elementem kościelnego prawa partykularnego⁵⁴.

Zgodnie z normami zawartymi w Statucie z 1991 roku Ordynariat Wojskowy (Polowy) jest okręgiem kościelnym zrównanym prawnie z diecezją, posiadającym własnego Biskupa Polowego. Należą do niego katolicy:

- a) żołnierze zawodowi, ich współmałżonkowie, dzieci, także pełnoletnie, o ile mieszkają w domu rodziców oraz dzieci i krewni zamieszkujący razem z nimi;
- b) żołnierze w czynnej służbie wojskowej (niezawodowi), w czasie pełnienia tej służby;
- c) pracownicy cywilni, zatrudnieni na stałe w jednostkach (instytucjach) wojskowych oraz w domach prywatnych osób pełniących zawodową służbę wojskową;
- d) uczniowie szkół wojskowych;
- e) zatrudnieni lub przebywający w szpitalach wojskowych, w domach starców i w podobnych instytucjach wojskowych;
- f) członkowie instytutów zakonnych i wierni świeccy zatrudnieni na stałe przez Ordynariusza Polowego lub za jego zgodą.

Biskupa Polowego mianuje w Polsce w sposób nieskrępowany Ojciec Święty. Kandydatów na ten urząd przedstawia Ojcu Świętemu Nuncjusz Apostolski po uprzedniej konsultacji z kompetentnymi władzami kościelnymi i rządowymi. Biskup Polowy cieszy się prawami biskupa diecezjalnego i wchodzi w skład Konferencji Episkopatu. Posiada własną władzę zwyczajną, forum wewnętrznego i zewnętrznego, ustawodawczą i sądowniczą, ale personalną, czyli odnoszącą się do określonej kategorii osób, wykonywaną zarazem kumulatywnie z biskupami miejscowymi. Podlegają mu duchowni diecezjalni i zakonnicy inkardynowani do Ordynariatu lub wykonujący dla tegoż jakiś stały obowiązek (por. kan. 498, § 1, n. 2). Pomocą Biskupowi Polowemu służą: Kuria Biskupia złożona z wikariusza generalnego i kanclerza oraz Rad: kapłańskiej, duszpasterskiej i do spraw ekonomicznych, a także z kolegium konsultorów. Gdy chodzi o sprawy sądowe wiernych Ordynariatu Polowego w Polsce, to kompetentnym trybunałem I instancji jest Trybunał Metropolitalny w Warszawie, zaś apelacyjnym — Trybunał Metropolitalny w Gnieźnie.

Problematyce opieki duszpasterskiej nad żołnierzami wyznania katolickiego poświęcony jest także artykuł 16 konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z dnia 28 lipca 1993 roku⁵⁵. Zawiera on niemal identyczną regulację prawną omawianego zagadnienia, jak ustawa z 17 maja 1989 roku o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej.

Usytuowanie Ordynariatu Polowego w resorcie obrony narodowej oraz współpraca organów wojskowych z Ordynariatem Polowym zawarte zostały przedmiotowo w Zarządzeniu nr 72/MON ministra obrony narodowej z dnia 6 kwietnia 1994 roku. Szczegółowe natomiast zasady współpracy dowódców wojskowych

⁵⁴ Tamże, s. 272–279, 285–289.

⁵⁵ *Dz. U.* z 1998, nr 51, poz. 318.

z katolickim duszpasterstwem wojskowym ustalono w Zarządzeniu szefa sztabu generalnego WP nr 32/ORG z dnia 1 czerwca 1994 roku⁵⁶.

Na mocy rozporządzenia ministra spraw wewnętrznych i administracji z dnia 28 czerwca 1999 roku została nadana osobowość prawna Akcji Katolickiej Ordynariatu Polowego z siedzibą w Warszawie. Jest ona stowarzyszeniem publicznym katolików świeckich, którzy w sposób zorganizowany bezpośrednio współpracują z Biskupem Polowym i kapelanami wojskowymi w realizacji życia apostolskiego Kościoła (por. KK 33; DA 20; DM 15). Jako stowarzyszenie katolików świeckich, posiadające właściwy charyzmat, współpracuje z innymi stowarzyszeniami katolików świeckich i ruchami kościelnymi, podejmując też współpracę z zagranicznymi organizacjami Akcji Katolickich i katolickimi stowarzyszeniami wojskowymi (art. 4 i 7 Statutu)⁵⁷.

W Ordynariacie Polowym Wojska Polskiego funkcjonuje obecnie 70 parafii i 117 samodzielnych ośrodków duszpasterskich. Posługą kapelańską są objęte wszystkie uczelnie i szpitale wojskowe oraz żołnierze polscy uczestniczący w misjach pokojowych w Syrii, Libanie, Bośni i Kosowie. Dla poszczególnych okręgów wojskowych i rodzajów sił zbrojnych utworzono dekanaty, podobnie uczyniono w resorcie MSWiA dla Nadwiślańskich Jednostek Wojskowych i Straży Granicznej oraz BOR-u. Ponadto dla żołnierzy i ich rodzin przynależących do Kościoła Obrządku Greckokatolickiego erygowano w Ordynariacie Polowym dekanat tegoż obrządku. Aktualnie w katolickim duszpasterstwie wojskowym pracuje 187 księży kapelanów, z których 143, zatrudnionych jest na pełnym etacie wojskowym. Do pracy duszpasterskiej w wojsku przygotowuje się także 25 alumnów, którzy studiują w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie⁵⁸.

Dekretem Biskupa polowego z dnia 12 marca 1996 roku została powołana do życia Caritas Ordynariatu Polowego WP, która realizuje cele i zadania określone w Statucie⁵⁹, a są nimi przede wszystkim pełnienie dzieł miłosierdzia oraz organizowanie pomocy charytatywnej dla potrzebujących. Dotychczasowa działalność Caritas to m.in.: 8 konwojów samochodowych z pomocą humanitarną dla ludności Bośni, Litwy, Białorusi, Ukrainy, Turcji i Czeczenii, a także liczne transporty darów dla ofiar powodzi, jaka dotknęła w lipcu 1997 roku mieszkańców południowej i zachodniej Polski. W Diecezji Polowej utworzono także 74 oddziały Wojskowej Caritas.

Ordynariat Polowy wydaje dwutygodnik „Nasza Służba”, który jest adresowany do żołnierzy i rodzin wojskowych. Nakładem Polowego Wydawnictwa ukazały się m.in. Pismo Święte, modlitewnik żołnierski oraz żołnierski Katechizm Kościoła katolickiego. Z myślą o służbie w misjach pokojowych ONZ i NATO został wydany także polsko-angielski modlitewnik żołnierza. Wojskowa Caritas wydała 8 kaset i płyt kompaktowych z muzyką i pieśniami wojskowymi, patriotycznymi i religijnymi. Od 9 lat żołnierze otrzymują także swój kalendarzyk kieszonkowy i ścienny religijny kalendarz żołnierski⁶⁰.

⁵⁶ Teksty zarządzeń w: Ordynariat Polowy, jw., s. 312–320.

⁵⁷ T. P ł o s k i, Akcja Katolicka Ordynariatu Polowego, *Nasza Służba* 16:1999, s. 11.

⁵⁸ Na podstawie: Ordynariat Polowy Wojska Polskiego 1998 i danych Kurii Polowej.

⁵⁹ Zob. Statut Caritas Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego, Warszawa 1998, s. 4–13.

Poza Kościołem katolickim czternaście innych Kościołów i Związków wyznaniowych w ustawach regulujących ich status prawny otrzymało gwarancje sprawowania opieki duszpasterskiej nad żołnierzami. Należą do nich: Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Kościół Ewangelicko-Augsburski, Kościół Ewangelicko-Reformowany, Kościół Ewangelicko-Methodystyczny, Kościół Polsko-katolicki, Kościół Starokatolicki Mariawitów, Kościół Zielonoświątkowy, Kościół Adwentystów Dnia Siódmego, Kościół Chrześcijan Baptystów, Kościół Katolicki Mariawitów, Gminy Wyznaniowe Żydowskie, Wschodni Kościół Staroobrzędowy, Karaimski Związek Religijny, Muzułmański Związek Religijny⁶¹.

Dwa spośród wymienionych Kościołów i Związków wyznaniowych posiada zorganizowane struktury duszpasterstwa wojskowego. W Polskim Autokefalicznym Kościele Prawosławnym duszpasterstwo wojskowe prowadzi swoją działalność w ramach Prawosławnego Ordynariatu Wojskowego, którym kieruje Prawosławny Ordynariusz Wojskowy. Mianuje go minister obrony narodowej, po przedstawieniu kandydatury przez Święty Sobór Biskupów⁶². Natomiast w Kościele Ewangelicko-Augsburskim duszpasterstwem wojskowym kieruje Naczelny Kapelan Wojskowy, którego mianuje i odwołuje minister obrony narodowej po uzgodnieniu z Konsystorzem Kościoła⁶³. W przypadku pozostałych Kościołów i Związków wyznaniowych opiekę duszpasterską dla żołnierzy zapewniają duchowni wyznaczeni przez uprawnione organy danego Kościoła w porozumieniu z — ministrem obrony narodowej.

W trosce o dobro duchowe wszystkich żołnierzy Wojska Polskiego, Biskup Polowy gen. dyw. Sławoj Leszek Głódź wydał 24 grudnia 1994 roku dekret, na mocy którego wszystkie izby modlitwy i kaplice położone na terenie jednostek wojskowych zostały udostępnione duszpasterstwu wojskowemu Kościoła Prawosławnego i Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego oraz innym istniejącym duszpasterstwom wojskowym. Sposób i czas wykorzystania izb modlitwy oraz kaplic wojskowych winien być uzgodniony między dowódcą jednostki wojskowej, księdzem kapelanem katolickim i duchownym sprawującym opiekę duszpasterską nad żołnierzami wyznań niekatolickich⁶⁴.

⁶⁰ Dane zaczerpnięte z Kurii Polowej oraz na podstawie dwutygodnika Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego „Nasza Służba”, który ukazuje się od 1991 roku.

⁶¹ Teksty regulacji prawnych można znaleźć w: Prawo wyznaniowe, oprac. W. U r u s z c z a k, Kraków 1997, s. 211–367.

⁶² Usytuowanie prawosławnego duszpasterstwa wojskowego w strukturze Sił Zbrojnych oraz sposób jego funkcjonowania regulują: Ustawa z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (art. 21–24) — *Dz. U.* z 1991, nr 66, poz. 287 i Obwieszczenie Ministra Obrony Narodowej z dnia 19 kwietnia 1993 r. w sprawie ogłoszenia Statutu Prawosławnego Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego wraz z załącznikiem — Statut Prawosławnego Ordynariatu Wojska Polskiego.

⁶³ Por. art. 29–31 Ustawy z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej — *Dz. U.* z 1994, nr 73, poz. 323.

⁶⁴ Tekst dekretu w: Ordynariat Polowy Wojska Polskiego, jw., s. 305.

MILITÄRSEELSORGE IN POLEN ANGESICHTS DER BEZIEHUNGEN VOM STAAT ZUR KIRCHE

ZUSAMMENFASSUNG

Die Seelsorge beim polnischen Militär reicht bis ins Mittelalter. In organisierter Form erschien die Militärseelsorge in der Polnischen Armee gegen Ende des 17. Jahrhunderts. Die ständige Seelsorge wurde vom Parlament in Warschau 1690 mit der Bestellung von 36 Seelsorgern eingeführt.

In der II. Republik gestaltete sich die Seelsorge in der Polnischen Armee unter kriegerischen Bedingungen: Grenzen mussten gesichert, die Unabhängigkeit des jungen Staates musste gewährleistet werden. 1919 wurde das Armeebistum gegründet, und das Konkordat von 1925 legte das Statut der Armeeseelsorge fest.

Immer opferbereit füllten die Geistlichen während des II. Weltkrieges ein blutiges Kapitel aus, indem sie die polnischen Soldaten auf allen Frontabschnitten begleiteten.

In den Zeiten der Polnischen Volksrepublik sind der Generaldekan und die Geistlichen trotz begrenzter Möglichkeiten sporadisch zu den Soldaten gekommen und haben die Garnisonskirchen gehütet.

1991 wurde das Armeeordinariat wiederhergestellt und die Struktur der Armeeseelsorge neu aufgebaut. Gesetz vom 17. Mai 1989, Konkordat vom 28. Juli 1993 und Statut des Feldordinariats der Polnischen Armee regeln die Probleme der Seelsorge für Soldaten der katholischen Konfession. Ähnliche Regulierungen und Garantien wurden gegenüber 14 anderen Kirchen und Konfessionsverbänden geschaffen.

Übersetzung: Gerard Cygan

RELACJE ZACHODZĄCE MIĘDZY KATECHEZĄ A LITURGIĄ W CZASACH KATECHUMENATU WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Treść: — Wstęp — I. Katecheza a liturgia w czasach apostołskich i w epoce Ojców Kościoła — II. Katecheza a liturgia po edykcie mediolańskim (do VI wieku) — Podsumowanie. — Zusammenfassung.

WSTĘP

Relacje między katechezą a liturgią charakteryzuje względna ciągłość, z różnym jednak zakresem i sposobem oddziaływania. Generalnie przyjmuje się, że liturgia w duszpasterstwie Kościoła, realizowanym między innymi przez katechezę, zawsze miała uprzywilejowane miejsce i była środowiskiem docenianym w rozwoju wiary. To jednak nie świadczy jeszcze o jednolitych układach, a właściwie o idealnych relacjach zachodzących między tymi dziedzinami. Stąd uzasadnione wydaje się przedstawienie wzajemnych odniesień, istniejących między katechezą a liturgią w pierwszych wiekach chrześcijaństwa¹.

Od końca II wieku katecheza stała się terminem fachowym, odnoszącym się do działalności Kościoła, prowadzonej przez instytucję katechumenatu. Katecheza oznaczała, więc kościelne nauczanie, przygotowujące do przyjęcia chrztu. Miała ona charakter instytucji wychowawczej, w której przez systematyczną naukę i wychowanie przygotowywano tych, którzy przyjmując chrzest pragnęli stać się członkami Kościoła. Przygotowanie to było prowadzane w sposób zorganizowany i oficjalny².

Liturgia natomiast oznaczała publiczną służbę Bożą. Dlatego w zakres tego szerokiego pojęcia wchodziły różne formy kultu publicznego i obrzędów³.

Chcąc więc ukazać wzajemne relacje, istniejące między katechezą a liturgią koniecznym wydaje się zwrócenie uwagi na to, czy i w jakim stopniu istniały powiązania między katechumenatem a liturgią.

¹ W prezentowanym opracowaniu uwzględnia się okres od czasów apostołskich do VI wieku, wyróżniając przy tym moment apogeum (III w. i początki IV w.).

² J. Charytański, *Katecheza*, w: *Katolicyzm od A do Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1989, s. 198.

³ S. Hartlieb, *Liturgia*, w: *Katolicyzm*, jw., s. 228.

I. KATECHEZA A LITURGIA W CZASACH APOSTOLSKICH I W EPOCE OJCÓW KOŚCIOŁA

W samych początkach działalności Kościoła ujawniła się charakterystyczna dynamika procesu wtajemniczenia chrześcijańskiego, w której można dostrzec pewne elementy późniejszego katechumenatu. Proces ten, jak wynika z relacji przekazanych przez św. Łukasza w *Dziejach Apostolskich* (Dz 2) obejmował najpierw głoszenie Słowa Bożego przez Kościół, wiarę słuchaczy i ich nawrócenie, a następnie chrzest i dar Ducha Świętego, który sakramentalnie pieczętował ów wewnętrzny proces, zachodzący w sercach słuchaczy.

Kontynuacją tego, co dokonało się podczas inicjacji było życie we wspólnocie. Stąd można stwierdzić, że katecheza w czasach apostołskich poprzedzała liturgię i przygotowywała do pełnego w niej udziału, a sakramentalne gesty wzmacniały otrzymaną naukę. Stopniowo katecheza zmieniała swój charakter i równocześnie modyfikacji ulegały jej relacje do liturgii.

Analiza informacji, przekazanych w *Didache*⁴ pozwala stwierdzić, że w czasach poapostołskich kandydaci do chrztu otrzymywali najpierw naukę o *dwóch drogach*: życia i śmierci, czyli cnoty i występku, a dopiero po przyjęciu jej z wiarą udzielano im chrztu. Ten sakrament inicjacji chrześcijańskiej jest ukazany w *Didache* jako nieodzowny warunek uczestnictwa w Eucharystii⁵. Stąd można wnioskować, że katecheza poprzedzała liturgię i przygotowywała do uczestnictwa w niej. Miała, więc charakter sakramentalny.

Apologia św. Justyna, napisana w II wieku, ukazuje podstawową strukturę i najważniejsze elementy katechumenatu. Obejmował on dwie fazy przygotowania do chrztu: przygotowanie dalsze i bliższe. Najpierw, przez jakiś bliżej nieokreślony okres czasu, kandydaci otrzymywali naukę wiary i moralności chrześcijańskiej. Po ukończeniu katechezy podstawowej następował moment uroczystego zdeklarowania się kandydatów, które św. Justyn określa mianem ślubowania. Była to już świadoma decyzja przyjęcia chrztu. Po tym uroczystym przyrzeczeniu miał miejsce drugi etap, nazywany okresem bezpośredniego, bliższego przygotowania do sakramentalnej inicjacji. Był to krótki okres, wypełniony intensywną nauką, dotyczącą praktyki życia chrześcijańskiego, zwłaszcza modlitwy i pokuty. *Odbynał się on* — jak pisze św. Justyn — *pośrodku wspólnoty wiernych*⁶. Św. Justyn dodaje jeszcze, że nowo ochrzczonych prowadzono do jego braci w wierze, którzy

⁴ Jest to zbiór nakazów moralnych, modlitw i przepisów liturgicznych oraz zarządzeń organizacyjnych pierwszych wspólnot chrześcijańskich. Powstał pod koniec I lub na początku II w., prawdopodobnie w Syrii. Składa się z 16 rozdziałów i dzieli się na 3 części: 1 — zawiera pouczenia moralne dla katechumenów; 2 — modlitwy i przepisy liturgiczne dotyczące obrzędu chrztu, postów, kultu Eucharystii i teksty modlitwy dziękczynnej; 3 — przepisy organizacyjne dotyczące wędrownych apostołów i proroków, święcenia Dnia Pańskiego, wyboru biskupów i diakonów. Zob. R.H. Connolly, *The Use of the Didache in the „Didascalia”*, *The Journal of Theological Studies* 24 (1923), s. 147–157; W. Kania, *Didache*, w: EK, t. III, kol. 1302–1303.

⁵ J. Jankowski, *Didache, czyli nauka dwunastu apostołów*, Warszawa 1923.

⁶ Św. Justyn, *Apologia*, w: *Antologia literatury patrystycznej*, red. M. Michalski, t. 1, Warszawa 1975, s. 95; A.G. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan*, Warszawa 1990, s. 273–274.

przyjmowali go do wspólnoty⁷. Stąd można wnioskować, że kandydaci do chrztu otrzymywali jakąś inicjację liturgiczną i eklezjalną.

W początkach III wieku istniał już katechumenat oficjalny⁸. Kandydatów do chrztu określano wtedy terminem wschodniego pochodzenia katechumeni, choć występowały w tym czasie także inne nazwy⁹. Ta forma katechumenatu nie miała charakteru instytucji, lecz była określonym sposobem działania, który rozprószył się dość szybko i został uznany przez Kościół za najbardziej odpowiednią metodę przygotowania do sakramentu inicjacji chrześcijańskiej.

Tertulian w klasycznym dziełku *O chrzcie*¹⁰, pochodzącym z II/III wieku, zarysował drogę katechumenów jako nowicjuszy życia chrześcijańskiego, od których wymagano dojrzałej wiary oraz wejścia w praktykę życia chrześcijańskiego. Nauczanie doktrynalne i moralne poprzedzało więc etap wtajemniczenia chrześcijańskiego. Podejmowano następujące tematy: Bóg Ojciec i Stwórca, Jezus Chrystus — Syn Boży urodzony z Maryi Dziewicy, dzieło zbawienia dokonane przez Jezusa, zmartwychwstanie ciał, Kościół, Prawo, prorocy, Ewangelie, Listy apostołskie, Dekalog.

Bezpośrednie przygotowanie do chrztu obejmowało ćwiczenia liturgiczno-ascetyczne. Kandydat do chrztu musiał wyrzec się pogaństwa, podjąć post i modlitwę oraz wyznać swoje grzechy.

Istotne elementy struktury katechumenatu, a także całej liturgii wtajemniczenia chrześcijańskiego, zostały również ukazane przez Hipolita Rzymskiego¹¹. W *Tradycji Apostolskiej* czytamy, że kandydat do chrześcijaństwa musiał, po zdaniu egzaminu, mającego na celu sprawdzenie szczerości i czystości intencji kandydata oraz jego faktycznej zdolności do słuchania Słowa Bożego, odbyć trzyletni okres nauczania systematycznego, czas podstawowej, przedchrzcielnej katechezy. Nie była ona jedynie zwyczajnym słuchaniem Słowa Bożego, ale raczej wieloaspektową formacją. Katecheza ta odbywała się pod oficjalnym nadzorem Kościoła. Miała charakter spotkań prawie że liturgicznych. Wypełniona była bowiem nie tylko nauczaniem w formie systematycznej katechezy katechumenalnej, ale i pewnymi elementami inicjacji liturgicznej, która przybierała postać wspólnych modlitw, połączonych z określonymi obrzędami, takimi jak nałożenie rąk i rozesłanie. Spotkania te odbywały się zazwyczaj przed Zgromadzeniem liturgicznym i strukturą przypominały mszalną liturgię Słowa. Czasami, zazwyczaj w niedziele i święta, katechumeni uczestniczyli także w mszalnej liturgii słowa, po której byli odsyłani do domu.

Hipolit Rzymski nie podaje treści katechezy katechumenalnej, ale na podstawie wspomnianych już świadectw oraz innych przekazów pochodzących z tych czasów¹² można przypuszczać, iż dotyczyła ona zasadniczego skrótu wiary (*Credo*)

⁷ Tamże.

⁸ M. Dujarier, *Krótką historia katechumenatu*, Poznań 1990, s. 31–32.

⁹ Były to określenia: *audientes*, *auditores*.

¹⁰ Tertulian, *O chrzcie*, w: *Pisma Starochrześcijańskich pisarzy*, t. 5, Warszawa 1970, s. 133–154.

¹¹ *Traditio apostolika* (fragmenty), w: *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, opr. B. Mokrzycki, Warszawa 1989, s. 80–103.

¹² Klemens Aleksandryjski, *Pedagog*, w: *Antologia literatury patrystycznej*, jw., s. 344–353; Minucjusz Feliks, *Oktawiusz*, Poznań 1925; Orygenes, *O zasadach*, w: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. 23, Warszawa 1979.

i wynikającej z niej moralności, a także praktyki chrześcijańskiej modlitwy. Katechezę prowadził duchowny lub świecki, który nie tylko wyjaśniał poszczególne prawdy wiary, ale i starał się przekonać swoich słuchaczy¹³.

Ten wieloletni okres *dalszego przygotowania do inicjacji* kończył się egzaminem, mającym na celu osądzenie dotychczasowego życia katechumena. Gdy wynik był pozytywny, to wtedy dopuszczano kandydata do drugiego stopnia katechumenatu, mającego na celu bezpośrednie przygotowanie do chrztu. Czas obejmujący przygotowanie bliższe trwał około jednego tygodnia i wypełniony był intensywnym przygotowaniem, mającym charakter liturgiczny. Katechumen musiał słuchać Ewangelii oraz komentarzy biskupa lub kapłana. Wyjaśniano mu także sens modlitwy niedzielnej, którą odmawiano w czasie Eucharystii i formuły z Symbolu, powtarzanej w dialogu chrzcielny. Katechezy te udzielane były w formie homilii, mówionych zazwyczaj przez biskupa¹⁴.

Wszystkie elementy sprawowanych obrzędów podkreślały fundamentalną prawdę, że wiara i nawrócenie nie są dziełem ludzi, ani owocem ich wysiłku, lecz darem Boga i Jego Łaski, z którą człowiek powinien współpracować. Dlatego Kościół poddawał katechumena Bożemu niejako egzaminowi poprzez różnorakie i częste obrzędy. Na wybranych nakładano więc codziennie ręce, co miało charakter egzorcyzmu, wspierającego kandydatów w duchowej walce z szatanem. Czynili to najpierw egzorcyci lub kapłani, a później także biskup. Ten uroczysty egzorcyzm, odprawiany przez biskupa nad każdym z wybranych, odbywał się w dniach poprzedzających chrzest. Był to jakby trzeci egzorcyzm, w którym dominowały elementy liturgiczne.

Z opisu Hipolita wynika, że chrztu udzielano w niedzielę Wielkanocną, a trzy ostatnie dni obejmowały specjalne przygotowanie. Rozpocynało się ono od czynności zewnętrznych o charakterze higienicznym (kąpiel). Następnie podejmowano wysiłki ascetyczne (post przedchrzcielny w piątek i prawdopodobnie także w sobotę) oraz wykonywano obrzędy pełne nadprzyrodzonej symboliki. Przygotowanie to miało charakter uroczystego egzorcyzmu, przeprowadzanego przez samego biskupa, który najpierw sprawdzał umiejętności katechumenów, a następnie gestem nałożenia ręki wyrażał definitywne wypędzenie złego ducha.

Kontynuacją poprzednich czynności było dmuchanie w twarz katechumena oraz znaczenie krzyżmem czoła, uszu i nozdry każdego katechumena. Czynności te symbolizowały *tchnienie ducha życia* oraz oddanie w Chrystusowe posiadanie każdego z długo przygotowywanych katechumenów.

Po zakończeniu *egzorcyzmu* wybrani rozpoczynali czuwanie trwające całą noc z soboty na niedzielę, które było połączone z czytaniem biblijnymi oraz z pouczeniem, udzielanym przez biskupa. Całość obrzędów kończyła się udzieleniem sakramentów chrztu, Eucharystii i bierzmowania. W ten sposób katechumeni byli wprowadzani do wspólnoty dojrzałych chrześcijan¹⁵.

¹³ S. M o v i l l a, *Od katechumenatu do wspólnoty*, Warszawa 1990, s. 55.

¹⁴ Tamże, s. 56–57.

¹⁵ B. M o k r z y c k i, *Katechumenat wczesnochrześcijański*, *ComP* 3: 1983 nr 1, s. 10–17.

II. KATECHEZA A LITURGIA PO EDYKCIE MEDIOLAŃSKIM (DO VI WIEKU)

W drugim okresie istnienia katechumenatu, po edykcie mediolańskim (313 r.), nastąpiły zmiany w funkcjonowaniu tej instytucji. Przyczyną tych przeobrażeń były z jednej strony masowe nawrócenia, z drugiej zaś surowa i rygorystyczna dyscyplina pokutna, która sprawiła, że zaczęto odkładać chrzest na lata późniejsze. Dlatego katechumenat nie funkcjonował tak, jak w poprzednim okresie. Mimo tego rozwijał się nadal, gdyż dochodziły nowe elementy, a niektóre z dawniej istniejących przechodziły w bardziej dojrzałe struktury. Dlatego katechumenat zaczął obejmować cztery następujące po sobie etapy: prekatechumenat, właściwy katechumenat w rozluźnionej formie, intensywny katechumenat wielkopostny i katecheza mistagogiczna w oktawie Paschy.

Prekatechumenat miał na celu dopomóc kandydatom w oczyszczeniu motywów i nakierowaniu na właściwe tory całego ich sposobu myślenia i wartościowania. Udzielano kandydatom wstępnego pouczenia, obejmującego jedną lub dwie nauki, nazwane później prekatechezą. Katechista przedstawiał słuchaczom wielki skrót całej historii zbawienia i zasadnicze misteria chrześcijaństwa oraz starał się pomóc w oczyszczeniu motywacji.

Przyjęcie do właściwego katechumenatu związane było z serią obrzędów, które symbolizowały gest Kościoła, przygarniającego katechumenów pod swoją opiekę i miały być duchową pomocą w walce z szatanem. Dlatego wykonywano znak krzyża na czole katechumenów, dmuchano w ich twarze i odmawiano modlitwę, połączoną z obrzędem nałożenia rąk. Czynności te miały charakter liturgiczny i świadczyły o wprowadzeniu do wspólnoty chrześcijańskiej.

Przygotowanie dalsze straciło dawne znaczenie okresu długiej i rzetelnej formacji. Katechumeni nie mieli specjalnych nauk, lecz brali jedynie udział w liturgii Słowa, odbywającej się podczas Mszy Świętej.

Prawdziwa formacja zaczynała się dopiero z początkiem wielkiego Postu. Był to intensywny katechumenat wielkopostny. Katechumeni spotykali się w tym czasie codziennie, z wyjątkiem sobót i niedziel, na co najmniej trzy godziny. Wyjaśniano im nauki doktrynalne oraz moralne. W nauczaniu tym przekazywano najpierw całokształt misterium wiary, zakorzeniony w historii zbawienia oraz wprowadzano wybranych w życie chrześcijańskie, ucząc ich zachowywania przykazań, modlitwy i praktyki postu. Katecheza obejmowała, więc wykład *Wierzę, Przykazań, Modlitwy Pańskiej*. W tym krótkim czasie Kościół starał się przygotować kandydatów do sakramentów wtajemniczenia, które mieli przyjąć na Wielkanoc.

Czas przeznaczony na omawianie poszczególnych zagadnień nie był jednakowy na Wschodzie i na Zachodzie. Św. Augustyn stwierdza, że na Zachodzie prawie przez cały Wielki Post udzielano pouczeń o charakterze biblijnym, a dopiero pod koniec wygłaszano homilie ogólne na temat Symbolu¹⁶. Natomiast na Wschodzie

¹⁶ Św. Augustyn, Pisma katechetyczne: Początkowe nauczanie katechizmu — Mowa o symbolu do katechumenów — Wiara, nadzieja i miłość — Wiara i uczynki — Chrześcijańska walka, w: Pisma Ojców Kościoła, red. J. Sajdak, t. 10, Poznań 1929, s. 9, 75.

od początku głoszone zarówno homilie egzegetyczne, jak i konferencje na temat Symbolu¹⁷.

Ten etap intensywnego przygotowania do chrztu poprzedzony był *zgłoszeniem się kandydata*, który podawał swoje imię celem wpisania go do księgi chrztu. Obrzęd *wpisania imienia* włączał kandydata do grupy *ubiegających się o chrzest*, których nazywano *compentes* lub *oświeconymi*. Uroczyste wpisanie do księgi kończyło się prekatechezą. To wstępne pouczenie najczęściej miało charakter homilii, którą prowadzono w czasie czterdziestodniowego przygotowania do Paschy i do chrztu. Wygłaszano także krótką zachętę. Dotyczyła ona czuwania, modlitwy, pokuty i pilnego uczęszczania na katechezę.

Codziennym spotkaniom towarzyszyły pewne wybrane obrzędy, inicjujące liturgiczny wymiar życia chrześcijańskiego i ukazujące to życie jako *walkę duchową*, rozpoczynającą się już w katechumenacie, a trwającą przez całe życie.

Oprócz codziennych egzorcyzmów, pojawiły się w tym okresie trzy uroczyste *skrutinia* katechumenalne, stanowiące bardzo ważny element bezpośredniego przygotowania do chrztu. Były to zebrania, na których cała gmina modliła się za kandydatów. Modlitwom towarzyszyły obrzędy o charakterze egzorcyzmów, połączone z włożeniem rąk na *wybranych*. Dlatego *skrutinia* te były pewną formą czynności liturgicznych. Odbywały się one w III, IV i V Niedzielę Wielkiego Postu wobec całej gminy zebranej na Eucharystię. Formularze mszalne tych dni były tematycznie ukierunkowane na teologię chrztu. Pierwsze *skrutinium*, nazywane *Samarytanka* (J 4,6–42) miało miejsce w III Niedzielę Wielkiego Postu i skupiało się wokół tematu *wody żywej*, którą Chrystus daje wierzącym. W IV Niedzielę Wielkiego Postu *skrutinium* koncentrowało się wokół perykopy *Niewidomy od urodzenia* (J 9,1–38) i wprowadzało w teologię obmycia oczyszczającego i oświecającego, które staje się udziałem człowieka podczas chrzcielnej kąpieli. Ostatnie *skrutinium* z V Niedzieli Wielkiego Postu nosiło miano *Łazarza* (J 11,1–45) i zapowiadało chrzest jako włączenie w Jezusowe zwycięstwo nad śmiercią.

Każde z wyżej wymienionych *skrutiniów* odbywało się po Liturgii Słowa, w której Ewangelia wyrażała temat wiodący, a homilia wyjaśniała jego sens, w konkretnej sytuacji katechumenów. Stąd widać wyraźnie, że doktrynalna i duchowa formacja katechumenów dokonywała się w ramach Liturgii, a jednocześnie w niej wyrażała.

Przygotowanie bliższe do przyjęcia chrztu obejmowało także dwa inne obrzędy, które określano jako *Przekazanie Symbolu* i jego zwrot oraz *Przekazanie Modlitwy Pańskiej* i jej zwrot. Kościół przekazywał w tych obrzędach treść formuł zawierających skrót wiary i modlitwy. Biskup osobiście, w okresie Wielkiego Postu, wprowadzał wybranych w dosłowne i duchowe znaczenie poszczególnych prawd wiary, a następnie prosił, by *wybrani* powtarzali głośno *Skład Apostolski*, starając się zapamiętać każde zdanie. Przez najbliższy tydzień chrzestni i znajomi pomagali swoim podopiecznym w pamięciowym opanowaniu *Credo*, gdyż w najbliższą niedzielę każdy musiał powtórzyć ten tekst przed biskupem. Po tym egzaminie kandydaci otrzymywali do przyswojenia na pamięć słowa Modlitwy Pańskiej¹⁸.

¹⁷ Eteria, Pielgrzymka do miejsc świętych, w: Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, red. M. Michalski, t. 6, Warszawa 1910, s. 2–4.

¹⁸ Tamże, s. 20–23.

Przed udzieleniem sakramentu chrztu kandydat był egzaminowany. Starano się stwierdzić, do jakiego stopnia katechumen prowadzi godne życie, czy żyje zgodnie z nauką, którą poznaje, czy pełni dobre uczynki?¹⁹

Do całokształtu bezpośredniego przygotowania wybranych, należał obrzęd *Ephphetha*, sprawowany w Wielką Sobotę — wraz z ostatnim egzorcyzmem. Obrzęd ten odwoływał się do perykopy o uzdrowieniu głuchoniemego (Mk 7,31–37). Podczas tego nabożeństwa znaczone uszy i nozdrza katechumenów, by w ten sposób wyrazić misterium *otwarcia uszu* człowieka na Słowo Boże i jego ust na wychwalanie Pana.

Dopiero tak przygotowani katechumeni otrzymywali w noc paschalną trzy sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego: chrzest, bierzmowanie i Eucharystię. Na tym jednak nie kończyła się ich formacja chrześcijańska, gdyż dopiero po przyjęciu sakramentów neofici uczestniczyli w katechezie mistagogicznej, która odbywała się po Mszy Świętej — przez osiem dni od Wigilii Paschalnej. Nauka ta wprowadzała nowo ochrzczonych w głąb teologii duchowości przyjętych sakramentów i przygotowywała do znoszenia różnych trudności. Oktawa Paschy zamykała definitywnie proces wprowadzania neofitów w pełne życie chrześcijańskie²⁰.

ZAKOŃCZENIE

Z powyższych rozważań wynika, że w Kościele dość szybko zauważono potrzebę prekatechezy, adresowanej do *niewtajemniczonych*, celem przygotowania ich do chrztu. Tak rozumiana katecheza stała się podstawowym elementem katechumenatu.

Najbardziej wyrazistą cechą katechumenatu, u jego początków, a także w pierwszym okresie, była troska o realizację katechetycznej formacji katechumenów, uwzględniając przy tym aspekty doktrynalne i moralne. Natomiast, gdy katechumenat wszedł w drugi okres rozwoju i został zredukowany do okresu wielkopostnego przesunięto akcent z aspektu katechetycznego na rytę. Uważano, bowiem, że rytę oraz należące do nich gesty wskazują na interwencję Bożą, która w ostateczności dokonywała wyboru katechumenów i kształtowała wewnętrzne dyspozycje, wymagane do przyjęcia chrztu. Stąd katecheza koncentrowała się tylko na tym, co istotne, na samej substancji wiary, pomijając szczegółowe zastosowania i pogłębienie duchowe. Starła się, więc przekazać misterium chrześcijaństwa, dlatego była integralnie połączona z sakramentami chrześcijańskiego wtajemniczenia, zwłaszcza z chrztem świętym i przygotowywała do przyjęcia tych sakramentów oraz do pełnego w nich uczestnictwa.

¹⁹ S. Movilla, jw., s. 61.

²⁰ B. Mokrzycki, jw., s. 18–27.

**RELATIONEN ZWISCHEN SEELSORGE UND LITURGIE
IN FRÜHCHRISTLICHEN ZEITEN**

ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag beschäftigt sich mit Relationen zwischen Seelsorge und Liturgie in frühchristlichen Zeiten. Die gegenseitigen Beziehungen zwischen Seelsorge und Liturgie bringt der Autor chronologisch zum Ausdruck, nach Entstehung einzelner Modelle der Seelsorge. In Reihenfolge analysiert er in dieser Hinsicht die apostolischen Zeiten, dann die Epoche der Kirchenväter und die Zeit nach dem Mailänder Edikt bis ins VI. Jahrhundert. Festgestellt wurde, dass die damalige Seelsorge eine sehr reichhaltige und differenzierte Wirklichkeit abgab, in der einerseits doktrinaire und moralische Lehren geboten wurden, andererseits wurde die Gestik und verschiedene Zeichen und andere liturgische Zeremonien vermittelt, durch die verschiedene Etappen der Vorbereitung zum Sakrament der christlichen Initiierung geheiligt wurden. Verkündung des Katechismus und liturgische Elemente verknüpften sich und bildeten ein integrales Ganzes, ausgerichtet auf die Vorbereitung zum Leben in der Kirchengemeinschaft.

Übersetzung: Gerard Cygan

WYKAZ SKRÓTÓW

- AAS — *Acta Apostolicae Sedis*, Roma 1909–
AAWO — Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie.
AAWO AB — Archiwum Biskupie
AAWO AK — Archiwum Kapitulne
ACr — *Analecta Cracoviensia*, Kraków 1969–
AGKath — Archiwum Generalne Zgromadzenia Sióstr Św. Katarzyny w Grottaferrata
AHDLMA — *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge*, Paris 1926/27–
AK — *Ateneum Kapłańskie*, Włocławek 1909–
APE — Archiwum Państwowe w Elblągu z siedzibą w Malborku
APKathM — Archiwum Prowincjonalne Sióstr Św. Katarzyny w Münster
APSK — Archiwum Prowincjonalne Sióstr Św. Katarzyny w Braniewie
ATK — Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie (obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego)
BF — *Breviarum fidei*. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, opr. J.M. Szymusiak, S. Głowa, Poznań 1964.
BK — *Biblischer Kommentar*. Altes Testament I–, wyd. M. Noth, S. Herrmann, Neukirchen 1960–
CA — Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 1991.
CBQ — *The Catholic Biblical Quarterly*, Washington 1939–
CCE — *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Citta del Vaticano 1997.
CCEO — *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli Papae II promulgatus*. Fontium annotatione auctus, Roma 1995.
ChL — Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, 1988.
ChŚ — *Chrześcijanin w świecie*, Warszawa 1969–1997.
CivCat — *La civiltà cattolica*, Roma 1850–
CM — *Congregatio Missionis* — Zgromadzenie Misjonarzy św. Wincentego à Paulo — misjonarze (lazaryści)
ComP — *Communio*. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, Poznań 1981–
CRL — *Congregatio Canonorum Regularium Sanctissimi Salvatoris Lateranensis* — Kanonicy Regularni Laterańscy
DA — *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* (do 1944 *Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters* poprzednio — NA), Weimar 1937–44, Münster, Köln 1950–54, Köln, Graz 1956–68, Köln, Wien 1969–

- DA — Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, 1965.
- DB — Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, 1965.
- DBS — Dictionnaire de la Bible. Supplément I–XI, red. L. Pirot, A. Robert, Paris 1928–1988.
- DE — Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 1964.
- DFK — Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, 1965.
- DM — Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, 1965.
- DS — H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Br.
- Duchesne LP — *Le Liber Pontificalis I–III*, wyd. L. Duchesne, Paris 1957–1958.
- DV — Jan Paweł II, Encyklika *Domini et vivificantem*, 1986.
- Dz. U. — *Dziennik Ustaw Polskiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1944–
- EK — Encyklopedia katolicka, Lublin 1974–
- EN — Paweł VI, Adhortacja Apostolska *Evangelii nuntiandi*, 1975.
- Eph. Theo. Lov. — *Ephemerides theologicae Lovanienses*, Louvain 1924–
- EtF — *Etudes franciscaines*, Paris 1899–1914, 1921–39, NS 1950–77.
- EV — Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 1995.
- FR — Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 1998.
- FRLANT — *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Gottingen 1903–
- HerKor — *Herder-Korrespondenz*, Freiburg im Br. 1946/47–
- HZ — *Historische Zeitschrift*, München 1859–
- IKCh — Instytut Kultury Chrześcijańskiej w Olsztynie
- IM — Jan Paweł II, Bulla ogłaszająca Wielki Jubileusz Roku 2000 *Incarnationis Mysterium*, 1998.
- Interpr — *Interpretation. A Journal of Bible and Theology*. Richmond (Va.) 1947–
- Jaffè — Ph. Jaffè, *Regesta pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII I–II*, Leipzig 1881–1888.
- JBL — *Journal of Biblical Literature*, Atlanta 1986–
- JSOT — *Journal for the Study of the Old Testament*, Sheffield 1977–
- KDK — Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965.
- KIK — Klub Inteligencji Katolickiej
- KKB — Katolicki Kancjonal 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.
- KMW — *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, Olsztyn 1946–50, 1957–
- KO — Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei verbum*, 1965.
- KPK — Kodeks Prawa Kanonicznego, Poznań 1983.
- KUL — Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- LH — *Liturgia Horarum iuxta Ritum Romanum. Editio typica altera, Vol. III: Tempus per annum. Hebdomadae I–XVII*, Citta del Vaticano

- 1986; Vol. IV: Tempus per annum. Hebdomadae XVIII–XXXIV, Citta del Vaticano 1987.
- LThK — Lexikon für Theologie und Kirche I–X, Freiburg im Br. 1957–1965.
- LV — *Lumen vitae*. Revue internationale de la formation religieuse, Bruxelles 1946–
- MGH — Monumenta Germaniae historica inde ab anno Christi 500 usque ad annum 1500 Berlin, Weimar 1826–
- MGH Const — Constitutiones et acta publica imperatorum et regum I–XI, Hannover 1904–1988.
- MHW — Monumenta historiae Warmiensis oder Quellensammlung zur Geschichte Ermland I–XIII, Mainz, Braunsberg 1860–1935.
- MJK — Melodje do Zbioru ułożone do grania na organach do śpiewnika kościelnego Djecezji Warmińskiej harmonizował Józef Klatt organista w Gietrzwałdzie, Olsztyn 1924.
- MMAeH — Monumenta medii aevi historica regestas Poloniae Illustantia I–XIX, Kraków 1874–1927.
- MPH — Monumenta Poloniae historica, wyd. A. Bielowski, I–V, Lwów 1864–88, VI, Kraków 1893, Warszawa 1960–61.
- MPhP — *Mediaevalia Philosopica Polonorum*, Warszawa 1957–
- MR — Mszał Rzymski dla diecezji polskich. Poznań 1986.
- MThZ — *Münchener theologische Zeitschrift*, München 1950–
- NTS — *New Testament Studies*, Cambridge 1954/55–
- OA — Pa weł VI, List apostolski *Octogesima adveniens*, 1971.
- OFM — Ordo Fratrum Minorum — Zakon Braci Mniejszych — franciszkanie
- OP — Ordo Fratrum Praedicatorum — Zakon Kaznodziejski — dominikanie.
- OŚH — Wybór pieśni nocący tajemnicę Chrystusa Pana i Najświętszej Matki Jego i niektórych świętych opiekow głoszący, Olsztyn i Olsztynek 1858; [Harich].
- OSU — Ordo Sanctae Ursulae — Zakon św. Urszuli
- PAN — Polska Akademia Nauk.
- PAT — Papieska Akademia Teologiczna.
- PDE — *Pastorallblatt für Diözese Ermland*.
- PDV — Jan Pa weł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, 1992.
- PG — Patriarchat Grecki
- Phis — *Przegląd historyczny*, Warszawa 1905–
- PL — Patrologiae cursus completus. Series Latina I–CCXVII, wyd. J.P. Migne, Paris 1878–1890.
- PSB — Polski Słownik Biograficzny I-, Kraków 1935–
- RBiL — *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, Kraków 1948–
- RMis — Jan Pa weł II, Encyklika *Redemptoris missio*, 1990.
- RNS — *Roczniki Nauk Społecznych*. Prawo — Ekonomia — Socjologia, Lublin 1949–
- RO — *Rocznik Olsztyński*, Olsztyn 1958–
- RP — Jan Pa weł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, 1985.
- RSPT — *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (1941/42 *Sciences philosophiques et theologiques*), Kain (Belgia) 1907–1911, Paris 1912–1941/42, 1947–
- RTAM — *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, Louvain 1929–1940, 1946–

- RTK — *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* (od 1991/92 *Roczniki Teologiczne*), Lublin 1949–
- SAC — Societas Apostolatus Catholici — Stowarzyszenie Apostolstwa Katolickiego — pallotyni.
- SARP — Stowarzyszenie Architektów Rzeczypospolitej Polskiej
- SBPN — Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego, pod red. S. Gierszewskiego (Z. Nowaka), t. 1–4, Gdańsk 1992–1997.
- SD — Wincenty de Beauvais, *Speculum doctrinale*.
- SDE — *Studia i Dokumenty Ekumeniczne*, Warszawa 1983–
- SPelP — *Studia Pelplińskie*, Pelplin 1969–
- SRS — Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 1988.
- STB — Słownik teologii biblijnej, Poznań 1973, 1990.
- STh — Sancti Thomae Aquinatis, *Summa theologica* I–III, Taurini 1939.
- STV — *Studia Theologica Varsaviensia*, Warszawa 1963–
- SVD — Societas Verbi Divini — Zgromadzenie Słowa Bożego (werbiści)
- SW — *Studia Warmińskie*, Olsztyn 1964–
- ThPh — *Theologie und Philosophie*, Freiburg im Br. 1966–
- TJ — Towarzystwo Jezusowe — Societas Jesu (SJ) — jezuici
- TMA — Jan Paweł II, List apostolski *Tertio Millennio Adveniente*, 1994.
- TWAT — Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, I–VI, red. G.J. Botterweck, H. Ringren, Stuttgart 1973–1987.
- TWNT — Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, I–X, red. G. Kittel, G. Friedrich, Stuttgart 1933–1979.
- UAM — Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- UWM — Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie.
- VS — Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 1993.
- VuF — *Verkündigung und Forschung*. Theologischer Jahresbericht, München 1940–
- Watterich — J.B.M. Watterich, *Pontificum romanorum qui fuerunt inde ab exeunte saeculo IX usque ad finem saeculi XIII vitae ab aequilibris conscriptae* [...] I–II, Leipzig 1862–1867.
- WAW — *Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie*, Warszawa 1911–
- WB — Wörterbuch
- WD — Wspólna Deklaracja o Usprawiedliwieniu
- WIT — Warmiński Instytut Teologiczny w Olsztynie
- WSD — Wyższe Seminarium Duchowne
- WWD — *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* (od roku 1992 *Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne*), Olsztyn 1945–
- 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 Wannięskiej Za rozporządzeniem Najprzewielebniejszego Ks. Biskupa Augustyna. Wydanie piąte, Brunsberga 1914.

- Z. VI — Zbiór pieśni i modlitw dla Dyecezyi Warmińskiej Za rozporządzeniem Najprzewielebniejszego Ks. Biskupa Augustyna. Wydanie szóste, Brunsberga 1922.
- ZGAE — *Zeitschrift für die Geschichte und Alterumskunde Ermlands*, Mainz, Braunsberg 1858/60–1942/43, Osnabrück 1956/58–
- ZH — *Zapiski Historyczne*, Toruń 1955–
- ZKTh — *Zeitschrift für die historische Theologie*, Leipzig 1832–1851, Gotha 1852–1875.
- ZNKUL — *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin 1958–
- ZNUJ — *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Kraków 1960–

SKOROWIDZ GEOGRAFICZNY

- Adriatyk, morze 239
Afryka, kont. 113, 220
Aire-sur-la-Lys 180
Aix-en-Provence 15
Aix-en-Provence (właśc. Aix-ex-Provence) 50
Akwin 8, 16, 30, 33, 89, 100, 102, 107, 115,
116, 118, 120–126, 134, 135, 141, 142, 154,
171, 234, 244, 250, 254, 265, 402, 404,
434–436, 547
al-Azhar 11, 12, 17, 20
Aleksandria 109, 110, 401
Algieria 113
Alpy 14, 18
Allenstein 9, 333, 334; zob. Olsztyn
Ameryka Północna 220, 257
— Łacińska 220
Amsterdam 212
Angers 15
Anglia 35, 41, 42, 88, 116, 126, 227, 246, 588
Aosta 116
Aquin 158, 248; zob. Akwin
Aragonia 17
Archipelag Malajski 439
Arezzo 13, 184
Argentyna 221
Asyż 100, 118, 377
Ateny 16, 108–111
Aubier 419
Augsburg 195, 197, 200, 220, 323
Aurillac 9, 49, 50, 56, 59
Austria 66, 264
Auvergne 24, 50
Auxerre 152
Azja 220
- Babylon 323
Bagdad 121
Bagnorea 119
Bałtyk 333, 335, 375
- Barcelona 78, 136
Barcinone 90; zob. Barcelona
Barczewo 186, 188, 342
Bartag 181, 185, 188, 338, 339, 363
Basel 25, 26, 241, 243, 535
Basilea 28
Beauvais 7, 9, 27–46
Bec 116
Belgia 52, 607
Berlin 16, 22, 27, 39, 51, 70, 75, 85, 224, 225,
333, 371, 392, 431, 504, 536, 543
Bern 15, 21
Betania 289
Betel 207
Betfage 289
Betlejem 202
Beuron, opactwo 66
Biała Ruś 225
Białoruś 594
Białystok 501
Bielsko-Biała 197
Bieniewo 186
Biesowo 215
Biskupiec Reszelski 188, 215, 337
Bisztynek 188, 332
Blanki 188
Bliski Wschód 11, 153, 235, 281
Błonie 63, 65
Bobbio 49
Bolesławie 355
Bologna 14–17, 20, 22, 40, 298, 322; zob.
Bolonia
Bolonia 13, 14, 16–19, 118, 121
Bonn 390, 392, 450
Borzęcin 181
Boston 158, 565
Bośnia 594
Bourges 15, 171
Böhmen 70, 81, 83, 86, 87; zob. Czechy
Brabant 119, 126

- Braniewo 182, 211, 215, 217, 337, 371, 373,
 375, 378–381, 383, 388, 392, 393, 605
 Braunsberg 187, 348, 373, 374, 392, 393, 532,
 533, 607, 609; zob. Braniewo
 Braunsbergae 183; zob. Braniewo
 Braunschweig 76
 Braunsward 341; zob. Brąswałd
 Brazylia 220, 221
 Brąswałd 184, 185, 339, 341
 Brdowo 212
 Brepols 89
 Brescia 322, 327
 Breslau 426; zob. Wrocław
 Briarclif Manor 565
 Brunsberg 348; zob. Braniewo
 Brunsberga 347, 608, 609; zob. Braniewo
 Bruxelles 78, 607
 Bucarest 78
 Bundesrepublik Deutschland 393, 535
 Butryny 185, 187, 338
 Bydgoszcz 27, 212–214, 216
- Cambridge 17, 28, 41, 43, 87, 118, 133–135,
 137, 157, 160, 163, 340, 607
 Canterbury 8, 22, 101, 107, 115, 116, 120, 127,
 148, 450
 Catania 14, 15
 Catalunya 78; zob. Katalonia
 Cerkiewnik 185
 Cezarea Kapadocka 110
 Cezarea Palestyńska 110
 Chalcedon 507, 508
 Chalkedon [= Chalcedon] 530
 Champeaux 33
 Chartres 59, 132, 139, 154
 Chełmno 82
 Chicago 12, 130, 256, 425
 Chiny 536, 537
 Chorwacja 239, 240
 Chrusciel 185, 388, 391
 Città del Vaticano 89, 92, 93, 98, 101, 486,
 605–607
 Clairvaux 33, 34, 36, 43, 101, 127
 Clermont 51
 Cluny 49
 Cologne 134; zob. Kolonia
 Coloniae 188, 337; zob. Kolonia
 Congo 200
 Coimbra 15
 Cordoba 121
 Cracow 460; zob. Kraków
 Cusa 26
 Czarnków 79, 88
 Czechy 77, 227
 Czczenia 594
- Czerwińsk 213
 Czeska Korona 359
 Częstochowa 473, 474, 564
 Częstochowa, m. w USA 220–222
- D**
 Damaszek 89
 Danzig 392; zob. Gdańsk
 Dar al-Hikma (Dom Mądrości, uniwersytet, aka-
 demia) 12
 Darmstadt 25, 74, 75, 86, 87
 Dayton 219
 Dąbrówno 228
 Detroit 222
 Deutschen Osten (Niemiecki Wschód) 392
 Deutschland 73, 75, 83; zob. Niemcy
 Długobór 185
 Dobre Miasto 28, 188, 189, 211, 214, 217, 235,
 383, 384, 390, 392, 393
 Dordrecht 136
 Dortmund 224, 537
 Douai 28
 Dôle 15
 II [Druga] Rzeczpospolita 579, 581, 582
 Durham 219
 Dünenwald 373
 Düsseldorf 241, 480, 484, 568
 Dywity 185, 337, 339
 Działdowo 228
 Dżundiszapur 11
- E**
 Efez 507, 508
 Egipt 12, 220, 340, 536
 Elbing 371; zob. Elbląg
 Elbląg 227, 228, 344, 372–375, 377–379, 381,
 382, 605
 Elea 133
 Eldyty Wielkie 384
 Emaus 305
 England 70, 72, 75, 83, 84, 87, 135; zob. Anglia
 Erfurt 25
 Ermland 187, 217, 334, 345, 387, 390, 392, 393,
 607; zob. Warmia
 Essen 371
 Etiopia 220
 Europa 14, 35, 39, 42, 46, 63, 71, 72, 75, 78, 83,
 116, 118, 121, 125, 126, 142, 179, 180, 184,
 211, 216, 220, 226, 257, 263, 333, 338, 342,
 395, 431, 432, 456
 Europa Środkowa 80
 Europa Zachodnia 58
 Exeter 293
 Exter 450

- Ferrara 15, 25
 Filipiny 220
 Firenze 136; zob. Florencja
 Flandern 72; zob. Flandria
 Flandria 41, 172, 180
 Florencja 15, 427, 431
 Florenz 25; zob. Florencja
 Flue 101
 France 420; zob. Francja
 Francja 28, 35, 41, 50, 118, 126, 180, 219, 222,
 228, 351, 556, 588
 Frankfurt am Main 15, 17, 35, 43, 295; zob.
 Frankfurt n. Menem
 Frankfurt (nad Menem) 76, 78, 134, 493, 541,
 543
 Franknowo 186, 188
 Frankreich 70, 81, 83, 87; zob. Francja
 Freiburg im Br. 29, 50, 56, 64, 240, 241, 243,
 464, 537, 543, 545, 546, 567, 606–608
 French 460; zob. Francja
 Friburg 508
 Friuli 92
 Frombork 182, 187, 188, 331, 337, 338,
 340–342, 374–376, 386, 390, 392
 Fryzja 227
- Galia** 62
 Galileja 305
 Gałkowo (niem. Galkowen) 225
 Gand 171; zob. Gandawa
 Gandawa 8, 141–149, 171, 173, 177, 246
 Garlande 179
 Gdańsk 36, 180, 182, 184, 189, 214, 227, 335,
 371, 372, 388, 562, 569–573, 575, 608
 Gdynia 233
 Gelsenkirchen 224
 Genewa 410
 Genève 551; zob. Genewa
 German 460; zob. Niemcy
 Germania 52, 62; zob. Niemcy
 Gerusalem (Jerozolima) 289, 294
 Ghent 149, 150, 176; zob. Gandawa
 Gietrzwałd 185, 232, 233, 347, 607
 Giżycko 223, 226, 229
 Glottau 393; zob. Głotowo
 Głotowo 185, 234, 383, 384, 390, 393
 Gniezno 50, 213, 216, 351, 593
 Gobi, pustynia 449
 Göttingen 71, 291, 293, 313, 320, 327, 541, 545,
 549, 606
 Gorlice 212
 Gostyń Wielkopolski 213
 Gościkowo 351
 Gotha 609
 Góra Oliwna 289, 290
- Gran 50
 Grâne 27
 Grand Rapids 293
 Graz 28, 605
 Grecja 129, 153, 179, 547
 Grodzisk Wielkopolski 214
 Groningen 43
 Grottaferata 605
 Grunwald 184
 Gryżliny 185, 187
 Gutkowo 185, 339
 Guttstadt 392, 393; zob. Dobre Miasto
- Hall a.S.** 415
 Hamburg 26, 225, 488
 Hannover 607
 Harclay 159
 Harvard 41
 Heidelberg 35, 537, 538
 Heidenberg (= Heidelberg) 568
 Heiliges Römische Reich (Święte Cesarstwo
 Rzymskie) 7, 10, 69
 Heilsberg 215; zob. Lidzbark Warmiński
 Hellada 427
 Henrykowo 186, 188
 Heylsbergk 182; zob. Lidzbark Warmiński
 Hippona 113, 142
 Hiszpania 12, 49, 58, 219, 221
 Hongrie 50; zob. Węgry
 Horeb, święta góra 305
 Huelva 222
- Igny** 219
 Illinois 425
 Imperium Rzymskie 402
 Indie 220, 536
 Indonezja 220
 Innsbrück 491
 Irland (Irlandia) 70
 Ireland (Irlandia) 72
 Irys, rzeka 110
 Italia (Włochy) 52
 Italien (Włochy) 70
 Iwanowo (niem. Iwanowen) 225
 Izrael 241–243, 281, 283, 291, 296, 314–319,
 323
- Jadrana** 239
 Janduno 125, 126
 Jasna Góra 212, 221, 233
 Jedzbark 189

- Jerozolima 43, 289–291, 293–296, 305
 „Jerozolima Niebieska” (= klasztor) 39
 Jerozolimka 219, 295, 296, 317, 318; zob. Jerozolima
 Jerycho 289
 Jesionowo 332
 Jeziorany 337
 Jezioro Pierzchałskie 383
 Jonkowo 185, 338
- Kadziłowo** (niem. Kadzidlowen) 225
 Kafarnaum 297
 Kahlberg 371, 373–375, 382; zob. Krynica Morska
 Kahlenberg 371; zob. Krynica Morska
 Kain, m. w Belgii 607
 Kair 11
 Kalwaria 450
 Kampania, kraina 179
 Kanaan 324
 Kapłityny 189
 Kastylia 16
 Kaštel Štafilić 239
 Katalonia 49, 58
 Katowice 97, 98, 333, 429, 431, 434, 472, 569
 Kempis 100
 Kętrzyn 425
 Kęty 131
 Kielce 32, 33
 Kijów 507
 Kinnesrin 11
 Klebark 183
 Klebark Wielki 186, 341
 Klewki 185, 186, 337, 339
 Klosterneuburg 66
 Kluczbork 63
 Kłajpeda 228
 Kłębowo 188
 Kochanówka 186
 Köln 25, 136, 158, 486, 538, 605; zob. Kolonia
 Königsberg 334, 337, 342, 385, 387, 392; zob. Królewiec
 Königreich Polen (Królestwo Polskie) 69
 Kokorzyn 63, 64
 Kolonia (Köln) 118, 121
 Kolumbia 221
 København (Kopenhaga) 158
 Kongo 220
 Konstancja 7, 26, 91, 125
 Konstantynopol 110, 125, 219, 507, 508
 Konstanz 7, 10, 14, 23, 26, 69; zob. Konstancja
 Korona Polska 17
 Kos 547
 Kosowo 594
- Kostaryka 221
 Krakau 25, 82; zob. Kraków
 Kraków 7, 9, 11, 15, 16, 34, 44, 49, 65, 78, 80, 84, 100, 107, 132, 180, 181, 186, 189, 195, 211–213, 215, 216, 266, 340, 348, 357–359, 377, 401, 406, 408, 420, 426, 427, 430, 432–434, 438, 439, 444, 452, 459, 471–474, 476, 487, 489, 497, 498, 511, 562, 564, 569–573, 575, 581, 584, 588, 595, 605, 607, 609
 Kraszewo 186
 Krekole 186, 188
 Kresy Wschodnie 584
 Kronowo 181
 Królestwo Kongresowe 580
 Królestwo Ludwika Świętego 35
 Królestwo Polskie 86, 235, 580
 Królestwo Pruskie 227
 Królewiec 227–229, 371, 372, 386
 Krynica Morska 371–382
 Księstwo Mazowieckie 79
 Księstwo Pruskie 227, 228
 Księstwo Warszawskie 58, 584
 Kulinowo (niem. Kulinowen) 225
 Kulmbach 333
 Kurlandia 228
 Kwerfurt 384
 Kwiecewo 185
- La Celle** 34
 Lamkowo 186
 Las Vegas 15
 Leiden 14, 24, 25, 136, 142, 158
 Leipzig 21, 27, 37, 38, 86, 131, 337, 488, 606, 608, 609; zob. Lipsk
 Lemberg 83; zob. Łódź
 Leuven 142, 143, 146
 Liban 220, 594
 Lidzbark Warmiński 182, 188, 211, 215, 217, 337, 339, 341, 381, 385
 Likuzy (dz. Olsztyna) 339
 Lipsk 347, 351, 456
 Lisboa 41; zob. Lizbona
 Litauen 86; zob. Litwa
 Litwa 227, 594
 Lizbona 15, 41
 London 21, 27, 28, 32, 42, 44, 70, 87, 133, 135, 136, 166, 171, 294, 326; zob. Londyn
 Londyn 189, 588
 Louvain 87, 172, 245, 606, 607
 Lubelskie, region 580
 Lubelszczyzna 376
 Lublin 7, 9, 50, 63, 65, 83, 116, 142, 157, 171, 181, 184, 190, 211, 216, 250, 279, 282, 322, 350, 358, 397, 402, 406, 410, 421, 496, 504,

- 510, 561, 563, 566, 569, 576, 583, 591,
607–609
Lubomino 332
Lwów 79, 83, 88, 184, 189, 213, 216, 438
Lyon 119
- Ładne Pole** (niem. Schönfeld) 225
Łódź 7, 10, 582
Łomża 584
Łysa Góra 371, 372; zob. Krynica Morska
Łysica 371, 376; zob. Krynica Morska
- Madryt** 219
Magdeburg 49
Mahwah 255
Mailand 25; zob. Mediolan
Main (Men), rzeka 15, 17
Mainz 76, 485, 490, 607, 609; zob. Moguncja
Majdan, przysiółek 225
Malbork 605
Malmesburg 42
Manchester 136
Mansfeld [miejsc. k. Ornety?] 341
Maria-Laach, opactwo benedyktynów 66
Maricourt 118
Marmoutier 116
Marsilius (Marsylia) 23
Massachusetts, stan USA 28
Mazowsze 227
Mazury 182, 187, 215, 223–229, 333, 340, 342,
357, 358
Mazury Pruskie 392
Mątowy Wielkie 188
Meisenheim 542
Meksyk 221
Mezopotamia 536
Mierzeja Wiślana 371, 372, 376
Minneapolis 257, 327
Modena 13
Moguncja 262
Mont César, opactwo benedyktynów 66
Monte Cassino, opactwo benedyktynów 11
Montpellier 18
Montréal 34, 133, 159, 322, 327, 397
Mopsuestia 498, 519
Morağ 228
Morze Galilejskie 386
Moskwa 225, 441
Mościszki (Mosciska/Nikolajewo), niem. Nicko-
laihorst) 225
Mount of Olives 290; zob. Góra Oliwna
München 11–14, 18, 22, 50, 70, 89, 291, 314,
333, 392, 484, 488, 514, 542, 544, 606–608
Münster 90, 374, 392, 605
- Nablus** 109
Namslau 79
Naples 173; zob. Neapol
Napoli 16; zob. Neapol
Nashville 566, 567
Nassau 76
Nazaret 400, 403
Nazjanz 110, 501, 519
Nawarra 36
Neapel 17, 20; zob. Neapol
Neapol 13, 16, 17, 118
Neocezarea Pontyjska 110
Nessau (Nieszawa) 84
Neukirchen 313, 314, 605
New York 27, 51, 72, 135, 136, 158, 160, 165,
167, 171, 176, 255, 326, 505, 536, 540, 567,
570
Nicea 507
Niederlande 70
Niemcy 50, 52, 180, 224, 225, 264, 450, 535,
588
Nieszawa 86
Nigeria 220
Niepokalanów 430
Nil, rzeka 57
Nisibis 11
Noli 179
Normandia 116
Nursja 11, 44
Nysa (właśc. Nyssa) 497–499
Nyssa 110, 500, 519
- Oberrahnstein (właśc. Oberlahstein)** 75
Oberlahstein 76, 88
Obra, rzeka 212, 213
Ogrójec 368
Oksford 118; zob. Oxford
Oleśnica 107
Olsztyn 3–5, 7–10, 28, 49, 89, 107, 179, 187,
190, 191, 195, 201, 211, 215, 217, 219,
223–225, 231–235, 275, 276, 279, 329, 333,
334, 337, 338, 341, 345, 347, 359, 364, 371,
381, 383, 386, 392, 393, 395, 413, 471, 483,
495, 551, 579, 597, 605–608
Olsztynek 347, 607
Olten 542
Omiś 239
**Onufryjowo (właśc. Onufryjowo, niem Onuf-
rigowen)** 225
Opladen 75, 473
Opole 107, 184, 499
Oresme 137, 138
Orford 172
Orlean 13, 15, 152
Ormeta 187, 341, 342, 381, 392

- Orzechowo 185–187
 Osiniak (niem. Fedorwalde) 225
 Osnabrück 609
 Ostmitteleuropa (środk.-wsch. Europa) 78, 81, 84, 86
 Ostpreussen 334, 337, 342, 343, 385, 392; zob. Prusy Wschodnie
 Oxford 12, 13, 23, 24, 35, 118, 132–138, 160, 164, 292
 Oxonii 32
- P**
 Pachollen 383; zob. Pachofy
 Pachofy 383
 Paderborn 23, 25, 108, 262, 473, 479, 488, 523, 524, 532, 533, 535, 541
 Padua 23; zob. Padwa
 Padwa 13, 15, 18, 118, 121, 125
 Palencja 16
 Paluzy 186
 Państwo Pofudniowe (Izrael, 586 r.) 241
 Państwo Północne (Izrael, 722 r.) 241
 Paris 20, 22–25, 28, 30, 33, 34, 46, 50, 51, 64, 133, 135, 159, 244, 295, 322, 326, 327, 397, 399, 400, 407, 413, 415, 420, 439, 497, 506, 551–553, 558, 560, 605–607; zob. Paryż
 Parisii 17; zob. Paryż
 Parma 15
 Paryż 13, 15, 16, 18, 19, 39, 118, 119, 121, 134, 171, 172, 437, 439, 580
 Pasłęka, rzeka 383
 Patollen 383; zob. Patofy
 Patofy 383
 Paulo 357
 Pavia 15
 Pelplin 214, 351, 608
 Persja 11
 Perugia 15
 Pesaro 213
 Petersburg 81, 85, 214, 580
 Pettelkau 383; zob. Pierzchały
 Pęciszewo 386
 Philadelphia 323, 327
 Piaski (niem. Piasken) 225
 Piemont 116
 Pieniężno 186, 234, 331
 Pierzchały 383–385, 387–393
 Piotraszewo 185
 Piotrków 69, 81, 84, 88
 Piotrowiec 185, 186
 Piotrowo (niem. Peterheim) 225
 Podlasie 580
 Poitiers 56, 219
 Poland 71, 78; zob. Polska
 Polen 23, 69–72, 78–81, 83–87, 217, 382; zob. Polska
- Polnisch-Litauischen Union (Unia Polsko-Litewska) 7, 10
 Pologne 50, 78, 85; zob. Polska
 Polonia 63, 82; zob. Polska
 Polska 28, 50, 63, 66, 78–80, 83, 88, 179, 181, 183, 184, 189, 211, 213, 216, 221, 223, 225, 228, 229, 239, 250, 258, 259, 262, 269–271, 333, 358, 359, 366, 376, 378, 426, 427, 430, 434, 437, 458, 459, 467, 561, 569, 573–575, 579, 581–585, 587–594
 Polska Odrodzona 585
 Polska Korona 358
 Polska Ludowa 588, 591
 Południe (= kraje biedne) 462, 463
 Pomorze 342
 Pomorze Gdańskie 189
 Pomorze Nadwiślańskie 608
 Portugalia 41
 Potilkow, staropruska nazwa wsi Pierzchały 383
 Powiśle 358
 Poznań 7, 8, 10, 61, 85, 89, 92, 97, 107, 151, 179, 184, 188, 213, 214, 216, 279, 282, 348, 358, 426, 430, 431, 452, 491, 496, 546, 562, 566, 569–573, 580, 589, 597, 599, 601, 605–608
 Północ (= kraje bogate) 462
 Półwysep Bałkański 125
 Prag 23, 393; zob. Praga
 Praga 15, 383
 Preussen 337; zob. Prusy
 Preußen 70, 392; zob. Prusy
 Princeton 135, 138, 544
 PRL 378, 381, 579, 588, 590, 591
 Prowansja 118
 Prowincja Pruska 225
 Prusy 226, 227
 Prusy Elektorskie 227
 Prusy Królewskie 80, 226, 227
 Prusy Krzyżackie 86
 Prusy Książęce 188, 226–229, 341
 Prusy Wschodnie 226, 229, 343, 376
 Przemysł 83, 582
 Przykop 181, 189
 Płock 461
 Płoskinia 185, 188
 Purda 185
 Purda Wielka 336, 340, 341, 345
 Pyskowice 63
- Q**
 Quebec 131
 Qvierz 92
- R**
 Ragusa 25
 Raków 211

- Ratisbonae 330
 Rawenna 49, 50
 Recklinghausen 224
 Regensburg 31, 492, 542
 Reggio Emilia 13
 Reich 23, 26, 69–72, 75, 77, 78, 84, 87
 Reichenberg 77
 Reigensburg (właśc. Regensburg) 546
 Reims 49, 50, 55
 Reinbek 488
 Republika Federalna Niemiec 535
 Resaina 11
 Reszel 28, 187, 188, 211, 217, 337, 341
 Richmond (Va.) 606
 Rogalin 426
 Rogóż 188
 Rom 20, 22, 460; zob. Rzym
 Roma 12, 27, 30, 38, 52, 67, 90, 93, 95, 136,
 159, 171, 177, 178, 289, 297, 320, 330, 605;
 zob. Rzym
 Rosja 580, 581
 Rotussland (Ruś Czerwona) 79
 Royamont (Mons Rogalis) 46
 Roßel 187; zob. Reszel
 Różanka 185
 Różgity 184
 Ruszajny 189
 Ruś, wieś k. Bartąga 181
 Ryga 386
 Rzeczpospolita 579
 Rzeczpospolita Polska 584–587, 593, 595, 608
 Rzeczypospolita 337, 341, 583, 585
 Rzeczypospolita Polska 379
 Rzesza 88
 Rzym 11, 35, 39, 49, 50, 52, 93, 109, 153, 171,
 179, 219, 220, 222, 239, 260, 297, 313, 377,
 427, 430, 431, 433, 436, 440, 514, 547
- Saksonia 100
 Salamanca 219, 327
 Saloniki
 Salerno 13, 16
 Salzburg 7, 9
 Samaria 109
 San Francisco 71
 Sandomierz 591
 Schlesien 79, 82; zob. Śląsk
 Schottland 70
 Segovia 25
 Sens 119
 Sewilla 32, 152
 Sepopol 386
 Sętal 185, 339
 Scheffield 606
 Siedlce 195
- Sigmaringen 81, 85
 Siena 101
 Sieradz 82, 88
 Sizilien 73; zob. Sycylia
 Skoczów 476
 Skolity 185, 335, 341
 Słonim 212
 Słowenia 220
 Solesmes, opactwo benedyktynów 66
 Souk-Ahra 113
 Sparta 488
 Split 239
 Stany Zjednoczone A.P. 256, 257, 259
 Stara Kaletka 184
 Steenbrugge 89
 St. Basle k. Reims 50
 St. Ottilien 487, 493
 St. Remi 51
 Stoczek Warmiński 331, 332
 Stolica Apostolska 66, 187, 196, 341, 452, 488,
 581, 584, 585, 588, 589, 592, 593
 Stolica Piotrowa 50
 Stuttgart 70, 73–75, 77, 78, 323, 325, 392, 438,
 486, 536, 542, 543, 567, 608
- Sycylia 16
 Syjon 294
 Syria 11, 594, 598
 Szalmia 185, 384, 386, 391
 Szalowa 212, 214
 Sząbruk 185, 338
 Szczecin 575
 Szilo 207
 Sziloh 292
 Szkocja 227
 Sztum 347, 608
 Sztutowo 371
- Śląsk (Dolny) 386
 Świątki 185
 Świdnica 63, 181, 343, 386
 Święta Lipka 188, 211, 215–217, 337
 Święte Imperium Rzymskie 88
- Tagasta (= Souk-Ahra) 113
 Tailandia 220
 Taiwan 220
 Tarnów 107, 463, 488
 Tarrakona 90
 Tars 519
 Taurini 608; zob. Turyn
 Teksas 221
 Tesaloniki 101
 Thorn 84; zob. Toruń
 Thurin 188; zob. Toruń

- Toledo 121
 Tolkmicko 372, 373, 376, 377
 Tolkowiec 186
 Torino 326; zob. Turyn
 Toruń 107, 227, 228, 388, 392, 430
 Tournhout 89; zob. Tours
 Tournai 34, 414; zob. Tours
 Tours 52, 81, 514
 Trente 330; zob. Trydent
 Trident 330; zob. Trydent
 III [Trzecia] Rzeczypospolita 591
 Tuluza 13
 Tuławki 191
 Turcja 594
 Turino 14; zob. Turyn
 Turnholt 28, 42; zob. Tours
 Tursko 350
 Tybinga 240
 Tyniec 44
- Ukraina 594
 Ungarn 70, 72, 81, 83, 84, 86, 87
 Uppsala 317
 USA 220, 257, 258, 264, 492, 540, 588
- Valence 15; zob. Walencja
 Variarum 50
 Vatican 107; zob. Watykan
 Verona 72, 74; zob. Werona
 Vienna 91; zob. Wiedeń
 Viterbo 23, 176
 Vluyt 313, 314
- Waco 322
 Warkaty 189
 Warmia 28, 180–184, 186–188, 191, 192, 211,
 215, 216, 227, 231, 235, 331–333, 336–344,
 347, 350, 352, 353, 357, 358, 361, 364, 369,
 384, 392, 606
 Warna 84, 184
 Warsaw 460; zob. Warszawa
 Warschau 596; zob. Warszawa
 Warszawa 7, 9, 11, 12, 16, 30, 31, 33, 35, 36, 39,
 58, 63, 71, 72, 77–79, 81, 85, 97, 130, 132,
 157, 159, 160, 163, 165, 168, 177, 179–184,
 188–191, 211–216, 219, 223, 226, 250, 259,
 269, 335, 336, 341, 342, 357, 377–379, 392,
 396, 398, 400, 402–404, 406, 410, 415, 416,
 420, 425, 428, 429, 435, 438, 440, 447, 451,
 452, 458, 473, 476, 478, 496, 499–501, 504,
 505, 516, 518, 553, 566, 569, 579–581, 584,
 587, 590–594, 598–600, 602, 605–608
- Washington 30, 138, 605
 Watykan 172
 Weimar 77, 343, 607
 Weinheim 535
 Wenezuela 221
 Werona 88
 Westminster, opactwo 77
 Westpreußen 392; zob. Prusy Wschodnie
 Wielka Brytania 220
 Wielkopolska 213, 216
 Wieluń 82
 Wien 16, 25, 241, 243, 488, 491, 605; zob.
 Wiedeń
 Wiesbaden 72
 Wileńszczyzna 376
 Wilno 233
 Winterberg 347, 606
 Wisconsin 133, 136, 137
 Wiskonsin 74; zob. Wisconsin
 Wisła, rzeka 213, 227
 Wittenberga 227
 Włochy 49, 50, 118, 179, 260
 Włocławek 605
 Wojnowo (niem. Eckersdorf) 225
 Worms 69; zob. Wormacja
 Wójtowo 189
 Wrocław 28, 36, 37, 78, 84, 107, 166, 180, 201,
 289, 425, 427, 430, 432, 433, 459, 553
 Wschód 110, 111, 125
 Wschód (= państwa prawosławne) 452, 495,
 502, 516, 518
 Wyg, rzeka 225
 Würzburg 537
- York 87
- Zachodnie Niemcy 224
 Zachód 11, 17, 18, 111, 197, 211, 376, 552, 587,
 601
 Zagłębie Ruhry 224
 Zagrzeb 220
 Zalew Wiślany 372, 375, 376
 Zameczek 225
 Ziemia Mazurska 228
 ZSRR 587
 Zürich 11, 12, 14, 18, 50, 89, 488
- Żuławy 227

SKOROWIDZ NAZWISK

- Abelard Piotr 33, 34
Abele A. 544
Abraham, bibl. 334
Abram/Abraham 241
Absalom, buntownik 290
Achremczyk Stanisław 187
Adalberon z Laon, abp Reims 50
Adalbert [= Adalberon z Laon] 49
Adam W. 76, 77
Adams D. 569
Adolf, król 76
Adriaen M. 42, 43
Adwentyści 583
Aegidius Romanus 10, 172–174; zob. Idzi Rzymianin
Aerts W.J. 43
Agapet I 11, 20; zob. Agapit
Agapit pp (535–536), św. 11
Agata, matka bł. Doroty z Mątów 188
Agius E. 489
Akademia Duchowna Rzymsko-Katolicka w Petersburgu 580
Akademia Krakowska 63
Akademia Platona 16
Akademia Platońska w Atenach 11
Akademia Wychowania Fizycznego w Poznaniu 430
Akcja Katolicka 594
— — Ordynariatu Polowego WP 594
Akwinata 171–173, 176, 178, 404, 435; zob. św. Tomasz z Akwinu
Aland B. 536
Aland K. 536
Alberigo J. 40
Albert the Great 139; zob. Albert Wielki
Albert Wielki 27, 30, 115, 118, 120, 121, 134, 135
Albertini Joachim, kompozytor 213
Albertus Magnus 30; zob. Albert Wielki
Albertz R. 323
Albrecht 72
Albrecht Hohenzollern, książę pruski 228
Aleksander (1461–1506), król polski 80
Aleksander Macedoński 43
Aleksander Wielki 43; zob. Aleksander Macedoński
Aleksandryjska Szkoła Katechetyczna 401
Alexander the Great 43; zob. Aleksander Wielki
Aletti J.-N. 320
Alfarabi 32, 36
Alfonsi Piotr 35
Alkulin, reform. szkolnictwa 152
Allen L.C. 322
Allinej G. 136
Allpart G. 542
Allport [= Allpart] G. 542
Alonso VIII, król Kastylii, zał. uniw. w Palencji 16
Alpharabius [al-Farabi] 32, 36; zob. Alfarabi
Alszeğhy Z. 452
Altissiodorensis Guillelmi 30; zob. Wilhelm z Auxere
Alzheimer (choroba) 258
Amato A. SDB 220
Ambroży, św. 29, 38, 152
Amerbach Johannes 28
Amsterdamski S. 416
Anabaptyści 227
Ančić N.A. 239
Anders 587
Andreas [Thiel], bp 348
Andrzej Apostoł, św. 339
Andrzej Bobola, św. 358; zob. Bobola Andrzej Andrzej, św. 354
Andrzej z Kokorzyna 63, 64
Anna, matka Samuela 207
Anonim, kompozytor działający w Rakowie 212, 216
Anselm von Canterbury 22, 127; zob. Anzelm z Canterbury

- Antoni Padewski, św. [Antoni z Padwy] 354, 358
 Anzelm z Canterbury, św. 8, 101, 107, 115–117, 120, 127, 148
 Anzenbacher Arno, prof., filozof, teolog 262–265
 Augustinus 114, 115; zob. św. Augustyn
 Apelt O. 488
 Apollon, mit. lekarz 537
 Apolonia, św. 354
 Arabowie 50, 121
 Aračić D. 239
 Archimedes 136
 Architektoniczna Pracownia Projektowa w Gdańsku 388
 Archiwum Mazurskie w Giżycku 223
 Arszłędzcy w Olsztynie 233
 Arnulf, następca Adalberona 50
 Arianie 228
 Ariusz 508
 Armia Czerwona 587
 Armia Hallera 581
 Arszyński M. 392
 Arystoteles 11, 19, 59, 118, 119, 121, 122, 130–132, 134, 135, 137, 138, 141, 148, 157–160, 164, 167, 171, 250, 253, 265, 399, 434, 435, 439, 444, 454, 547
 Asklepiades z Rzymu 547
 Asklepios, syn Apollona, mit. bóg zdrowia 537
 Aßfalg J. 11
 Aszyk Piotr SJ 266
 Atanazy, św. 509
 Augustyn [Bludau], bp 347, 608, 609
 Augustyn (354–430), św. 34, 51, 56, 57, 107, 110, 111, 113–115, 131, 142, 147, 148, 151, 152, 196, 219, 402, 453, 601
 Auvray P. 322
 Avicenna 172, 178; zob. Awicenna
 Awerroes (1126–1198) 19, 146, 148
 Awicenna (980–1037) 142, 177, 178
 'Aziz, kalif 12
- Baal**, kananejski bóg przyrody i płodności 304
 Babini E. 108
 Babski Piotr, ks. 234
 Bacon Francis (1561–1626) 8, 10, 134, 165–169
 Bacon Robert 133, 134; zob. Bacon Roger
 Bacon Roger (ok. 1214 – ok. 1292) 8, 10, 118, 165–169
 Badacze Pisma Św. 583
 Bagliani A. 136
Bafia Stanisław O., dr hab. 7, 9, 49–59
 Bahlcke J. 81, 84, 86
 Bak J.M. 72
 Balawajder Edward 461
 Balić Karol OFM 220, 239
- Ballarini T. 322
 Balter Lucjan SAC, ks. prof. dr hab. 108, 219, 221
 Banez 246, 247
 Banul Jerzy, ks. 234
 Baptyści 538
 Barbara, św. 354, 357, 369, 384
 Barbour I.G. 458
 Barczewski Walenty X. [ks.] 191, 347, 364, 606
 Bardach Juliusz 78–87
 Barth Karl 265, 314, 315, 547
 Bartkiewicz W. 108
 Bartłomiej, św. 339
 Bartnik Cz.S. 201
 Barton D. 371, 372, 374, 376
 Bartoszewski Gabriel OFMCap, dr 221
 Barycz Henryk 427, 431, 433, 436
 Barz H. 567
 Barzykowski S. 580
 Baśiń P. 239
 Baszkiewicz J. 16, 180
 Batory Andrzej, bp 342
 Bauer W. 290, 536
 Baumgartner I. 546, 568
 Baumgartner K. 567
 Baunscheidt K. 538
 Bazyli Wielki (330–379), brat Grzegorza z Nysy 98, 110, 501, 502
 Bączkowski K. 78, 80, 85
 Bąkowska E. 33
 Bäumer 70
 Bea Augustyn, kard. 239
 Beardsley Tim 458, 459
 Beate T. 220
 Beaucamp E. 322
 Beauchamp Paul FS 326
 Beaumker 32
 Becker J. 325
 Becker P. 541–545, 547, 548
 Beda Czcigodny (673–735), św. 89
 Begett Gertrud 393
 Beleth Jan 63
 Bellomo M. 14
 Bellovacense Vincenzo OP 28, 38; zob. Wincenty z Beauvais
 Bełch P. OP 135
 Benedicti XV 93; zob. Benedykt XV, pp
 Benedykt XII (1334–1342), pp 91
 Benedykt XV (1854–1922), pp 581
 Benedykt z Arezzo, bł. 184
 Benedykt z Nursji, św. 11, 44
 Benon, św. 354
 Benson R.L. 41
 Bentham Jeremy 267
 Beresford L. 565
 Berg L.R. 449

- Berger R. 184
Bernard, mnich, adresat listu Gerberta 53
Bernard, św. 336; zob. Bernard z Clairvaux
Bernard z Chartres 32, 154
Bernard z Clairvaux (1090–1153), św. 33, 34, 36, 43, 101, 127
Bernardus Claraevallensis 34, 36; zob. Bernard z Clairvaux
Beyer H.W. 294
Bezpopowcy 225
Biaduń Paweł, dn 234
Białostocki J. 336
Białuński G. 223
Bielackowski Jan 181
Bielawski J. 12
Bielowski A. 79, 607
Bieniasz Franciszek, ks. 377
Bierut Bolesław 588
Bilicka Beata 235
Binder S., kompozytor 214
Birch-Hirschfeld A. 187, 189, 392
Bischofberger E. 493
Biskup Marian 80, 86, 226
Biskup M. OP 240
Biuro Wyznań Niekatolickich 582, 583
Biskupstwo Polowe WP 581
Black A.J. 25
Blen G. 256
Blenkinsopp J. 291, 292, 294
Block B. 569
Blockmans Wim 72, 87
Blumenbach 454
Bludau Augustyn, bp 373
Bobko A. 408
Bobola Jędrzej [Andrzej], św. 355, 358
Bobrzyński M. 84
Boczar M. 132, 133
Bodin Jean 78
Boecjusz (480–524) 11, 29, 54, 57, 59, 118, 131, 132, 134, 142, 177
Boethius 176; zob. Boecjusz
Boetius 131; zob. Boecjusz
Boehm J. 215
Boetticher A. 334, 387, 392
Boff L. 220
Bogucka M. 342
Bohdziewicz P. 190
Bohonos M. 28
Boldt H. 71
Bolesław Chrobry 78
Bonawentura (1221–1274), św. 24, 30, 101, 119, 120, 126, 127, 158, 159, 163
Bonifacy VIII (1294–1303), pp 93, 125, 171
Bonk H. 333
Bonore A. 326
Boockmann H. 70
BOR – Biuro Ochrony Rządu 594
Borawska T. 182
Boromeusz Karol (1538–1584), św. 186, 337
Bortkiewicz P. 553
Borutka T. 474, 477
Borzyszkowski Marian, ks., prof. dr hab., dyr. IKCh 7–10, 107–128, 383–393
Bosl K. 70, 85
Botterweck G.J. 608
Boulay C.É., du 17
Boulnois O. 108, 109
Böckenforde E.W. 473, 475
Böhm T. 582, 583
Bömelburg H.-J. 86
Bovati P. 326
Brachvogel E. 373, 374
Bracha F. 357
Bracia czescy 227, 228
Bracia polscy 228
Bradwardine Tomasz 137, 163
Brague Rémy 244
Brandys Tadeusz, ks. prałat 379
Braniss Ch. 433
Brant Sebastian, poeta 25
Bratulić J. 240
Braulig Georg, egzegeta 240
Brenner Friedrich 523, 524
Breuer C. 488, 491
Brewer J.S. 166
Brüggermann W. 537
Bridges J.H. 134
Briesmann Jan, teolog luterański 227
Brincken A.D. von 28
Brol R. 487
Bronk A. 410
Brończyk K. 438
Brożek M. 37
Brauire Claude 244
Brueggemann W. 319, 320, 323, 327
Bruni G. 172, 173; zob. Bruno Giordano
Bruno Giordano (1541–1600), dominikanin, spalony z wyr. inkwizycji 172
Brunon z Kwerfurtu 384
Brytyjskie Ekumeniczne Towarzystwo Maryjne 220
Brzostowski T. 11
Brzóska Stanisław, ks. 580
Buber M. 314
Bubnov N. 51
Buchanan J. 264
Buchner [= Büchner] L. 433, 441
Buck R. 540
Buffon 448
Buhl Paul 348
Bulst N. 81
Bułgakow S. 501, 519

- Bułgarzy 90
 Bunić 240
 Bunt G.H.V. 43
 Burke R.B. 165
 Butt R. 87
 Büchner J. 456
 Büchner L. 437
- Cabrol Ferdynand 66
 Cahill Thomas 152
 „Calculator”, przyd. Ryszarda Swinesheada 160
 Campanella T. 488
 Cantor Georg, matematyk 163, 164
 Caritas Archidiecezji Przemyskiej 262
 Caritas Ordynariatu Polowego WP 594
 Caroti S. 133
 Carrasco A. 108
 Carus Wiktor 438
 Cary G. 43
 Cassidy I., kard., przew. Papieskiej Rady ds.
 Popierania Jedności Chrześcijan 195
 Cassiodor 20; zob. Kasjodor
 Catto J.J. 133
 Cazelles H. 322, 514
 Cecchin Stefan OFM 219
 Cecylia, św. 354
 Cesarini Giulio, kard. 26
 Centralny Zarząd Więziennictwa 590
 Centrum Edukacji Obywatelskiej 262
 Centrum Szkolenia Straży Granicznej w Kęt-
 rzynie 425
 Cezar Juliusz (100–44 przed Chr.) 53
 Charalampidis C. 220
 Charbonnel N. 50
 Charytański J. 597
 Chavannes-Mazel C. 41
 Châtelet F. 400
 Chenu Marie-Dominique OP 34, 244
 Chmielnicki Andrzej 379
 Choińska-Bochdan E. 189
 Chorwaci 239, 240
 Chorwacki Instytut Mariologiczny 240
 Chranowski T. 333, 335
 Chudzik Roman, ks. 233
 Chyrowicz A. 489
 Chyliński Piotr, wiceinfirmarz WSDMW „Ho-
 sianum” 232
 Chwedończuk B. 107
 Cicero M.T. 32
 Clagett Marshall 136–138, 163
 Clagius T. 188, 337
 Clark J. 449
 Clarke M. 72
 Clasen K.H. 343
 Clement O. 503, 519
- Clementi D. 87
 Clifford R.J. 314
 Clinton B., prezydent USA 492
 Coda P. 219
 Cohn F., botanik 436
 Collegium Romanum w Rzymie 430, 434, 446
 Collins F., koordynator „Human Genome Pro-
 ject” 492
 Colliva P. 14
 Collu J.P. 51
 Colombo R. 488, 492
 Combes A. 24
 Comblin J. 295
 Commer Franz 348
 Conches Wilhelm de 28
 Congar Y. 74, 221
 Connolly R.H. 598
 Constable G. 41
 Conzelmann H. 294
 Courtenay W.J. 135
 Courtine 246
 Cousin V. 244; zob. Cousin Wiktor
 Cousin Wiktor 444
 Cova L. 136
 Covolo E. SDB 219
 Coyne 459
 Creuzer F. 395
 Crick Francis 486
 Crombie A.C. 168
 Cryer N.S. 567
 Cuvier 448
 Cycero 405
 Cycleron 36, 53, 428
*Cygan Gerard 209, 311, 383, 423, 461, 481,
 522, 560, 577, 596, 604*
 Cyrille d’Alexandrie 504; zob. Cyryl Aleksand-
 ryjski
 Cyryl Aleksandryjski 498
 Cyryl Jerozolimski 500
 Cyryl, św. 354, 358
 Czacharowski A. 188
 Czartoryscy, ród 579
 Czartoryski Paweł 9
 Czech [Dankowski W.A.] 213
 Czeżowski Tadeusz 415, 418
 Czihak E. von 337
 Czuj T. 498
 Czupryński Wojśław, ks. 234
- Čovo S. OFM 239
- Dade K. 222
 Dahl R. 472
 Danbay H. 292

- Danek [Dankowski W.A.?] 213
 Daniel 294
 Danielewicz Z. 459
 Dankowski Wojciech Antoni, kompozytor 213, 216, 217
 Dante 428
 Darwin Karol 425, 430, 433, 436–440, 445–449, 451–460
 Dauksa Władysław, prowincjał 215
 Dawcewicz Kazimierz, ks. mgr lic. 231, 232
 Dawid 290, 296
 Dawid, król 334
 Dąbrowski E., ks. 452
 Dąbrowski J. 79
 Dąbrowski L. 12
 Dąbrowski Mariusz, dn 234
 Dec I. 107
 Decjusz, cesarz 110
 De Fiores S. 220
 Degenhardt Johann/Joachim 535
 Dehio G. 333, 392
 Dekkers Eligius 89
 Dembowski B. 107
 Demiurg – u Platona boski bud. świata 130, 399
 Demostenes 54, 476
 Demosthenes 54; zob. Demostenes
 Demović M. 239
 Dems 78, 80
 Denifle H. 16, 17, 19
 Denzinger H. 90, 606
 Despland M. 397
 Deutschen Orden [Zakon Niemiecki, krzyżacy] 84
 De Villa H. 220
 Devine Richard J. 255
 Dębski Andrzej, ks. ewang. 195
 „Diasporaverk”, niem. org. wspierająca budowę kościołów katolickich 374, 375
 Dickstein S. 438
 Dillon A. 222
 Diodor z Tarsu 519
 Diogonet 498
 Dionizos 398
 Dionizy Areopagita 248, 249
 Dionizy Pseudo Areopagita 26, 109, 111, 112
 Dioskur 508
 Dittrich F. 187
 Doebel Jan Krzysztof, snycerz 386
 Doebelowie, ród 386
 Doktor Anielski [św. Tomasz z Akwinu] 125, 171, 173, 176, 245, 247
 Doktor J. 406
 Dołęga J.M. 458
 Domański J. 400
 Dominik (ok. 1175–1221), św. 100
 Dominik z Flandrii 172
 Dominikanie 40
 Donat, retor rzymski 152
 Donnerglocke, dzwon ostrzegający przed nawałnicą 182
 Dorota, św. 339
 Dorota z Mąków Wielkich 188
 Dorret J.D.M. 292
 Dossetti G.L. 40
 Dönhoff Marion von 226
 Drażkiewicz J. 569, 574
 Dreyer J., kompozytor 214
 Driedo J. 222
 II. Brygada Legionów Polskich 581
 Drzazga Józef, bp 377
 Dubicki Marian, ks. 232
 Duchesne L. 51, 606
 Dujarier M. 599
Duksa Piotr, ks. mgr lic., prefekt WSDMW „Hosianum” 231–235, 231
 Dumbleton John/Jan 137
 Dumèzil G. 395
 Duns Jan Szkot 116, 124, 126, 246, 249, 254
 Durand Wilhelm 63
 Dutkiewicz Edward SAC 565, 573, 574
 Dürer Albrecht 386, 392
 Dürer Hans 333
 Dybel P. 474
 Dydim Aleksandryjski 519
 Dymarski F. 586
 Easton S. 167
 Eberhard Winfried 70, 72, 74–76, 87
 Eckhart Mistrz 127
 Edgar S.L. 291
 Edwards P. 171
 Egbert, abp Tours 52
 Egelkrant M.L. 295, 296
 Egidio Romano 172, 173, 176, 177; zob. Idzi Rzymianin
 Egipcjanie
 Eimer Gerhard 392
 Einstein Albert 138
 Ekumeniczny Patriarchat w Konstantynopolu 219
 Eliade Mircea 223, 395–397, 410
 Elżbieta, św. 354, 384
 Elias [Jezus] 293
 Elias, prorok 304, 305
 Eleazar, syn Syracha 279
 Elsner J. 213
 Emden A.B. 12
 Engel, kapelmistrz katedry św. Jana w Warszawie 212
 Engel G.L. 536
 Engels F. 415, 416

- Engels O. 73
 Epikur 547
 Episkopat Polski 581, 588–593
 Ergokles, strateg ateński 476
 Erikson E. 541
 Ernst J. 535
 Eser A. 488, 489
 Estera 291
 Eteria 602
 „Etosowcy” 471
 Euklides 134, 136, 137
 European Society for the Study of Science and Theology 459
 Eustochin 36
 Eutychas 508
 Euzebiusz 56
 Evans R. 133
 Ewdokimow P. 496, 498, 500, 501, 505, 507, 508, 510, 514, 516, 519
- Fabris R. 297
 Fabro Cornelio 247
 Fakultet Teologiczny w Tybindze 240
 Fan P. 220
 Faryzeusze 295
 Fattorini M. 14
 Fatyndzi, dynastia szyicka 11
 Fawtier R. 87
 Fazio M. 476
 Feninger B. 321
 Feicht Hieronim, ks. 212
 Felczyński, bracia, ludwisarze 189
 Felix V [antypapież, Amadeusz VII Sabaudzki] 25
 Ferber Maurycy, bp 182, 188
 Festugière A.-J. 399
 Fetscher I. 70
 Feuchter Leben E. von 548
 Feuerbach L. 433, 456
 Fénelon F. 395
 Fibonacci Leonard 137
 Fichter G. 568
 Fiedosiejewcy 225
 Fiedosij (Teodozjusz Wasiljew) 225
Fijałkowski Adam, dr 7, 9, 27, 32, 44, 27–47
 Filias F. 357
 Filip 35; zob. Filip III
 Filip 225; zob. Wasiliew Filip
 Filip IV Walezjusz, król Francji 41
 Filip Piękny (1268–1314), król Francji 125
 Filip III (1578–1621), król Hiszpanii i Portugalii 35
 Filiponi 224
 Filon z Aleksandrii 401
 Finance J. de 414, 415, 418
- Findanza Jan 119; zob. św. Bonawentura
 Firlit Elżbieta 269–271
 Fletcher Joseph 267
 Flik J. 392
 Floreński P. 511
 Floucat Yve 246
 Focjusz, patriarcha Konstantynopola 505
 Foerster W. 536
 Fontaines 176
 Foresti F. 15
Forycki Roman SAC, ks. 108, 413–423
 Foucauld Michel 154, 552
 Fox, ks. 215
 Franciszek Seraficki, św. 354
 Franciszek, św. 122, 221
 Franciszek z Asyżu, św. 100, 377
 Franciszka Ksawera, św. 355
 Frank J.P. 548
 Frank R. 545
 Frankl V. 542, 543
 Frączak [= Frączzak] S. 591
 Frączzak S. 579, 581, 589
 Frankowska-Terlecka M. 31, 36, 166
 Franz Adolph 64, 66
 Freisleben, ks. 351
 Frenszkowski Klemens 191
 Freud Sigmund 541
 Friedrich II 20, 23, 72–74; zob. Fryderyk II
 Friedrich G. 608
 Friedrich R. 38
 Friedrich III 73, 74
 Fritzhand M. 416
 Fromm Erich 542, 543
 Fürski Waleria, przeł. gen. 373
 Fryderyk I Barbarossa, cesarz 14, 228
 Fryderyk II, cesarz 16, 17, 88
 Fryderyk II Hohenzollern zw. Wielki 226
 Fryderyk Wilhelm III, król Prus 225, 228, 383
 Fuchs J. TJ 465
 Fulbert, uczeń Gelberta 59
 Fulgencjusz, bp, pisarz łac. 56
 Fundacja im. Friedricha Naumanna w Polsce 223
 Fundacja Współpracy Polsko-Niemieckiej 388
 Fundusz Wczasów Pracowniczych 378, 379, 381
 Funk A. 333
 Funkenstein A. 138
- Gaar Emilius 89
 Gabriel archanioł 353, 369
 Gabriel Engel [Archanioł Gabriel] 531
 Gadacz T. 107, 108
 Gaja, żona Uranosa, Ziemia-Rodzicielka 397
 Galatowie 197, 239

- Galen C. 537
 Gall Anonim 78
 Gall Ernst 333, 392
 Gall Stanisław, ks. dr abp 581
 Gallimard, wyd. francuskie 414
 Galton Francis 488
 Galileo 138; zob. Galileusz
 Galileusz 133, 136, 138, 167
 Gambero L. 219
 Gałkowski J.W. 107
 Gapski H. 50
 Garrigou-Lagrange 246, 247
Garwoliński Tomasz, ks. mgr lic., prefekt
 WSDMW „Hosianum” 201–209, 231
 Gasparri Piotr, kard. 93
 Gaunilon, polemista św. Anzelma 116
 Gawlak-Kicy Gabriela 430, 444
 Gawlina Józef, bp 586, 588
 Gawroński Staś 259, 260, 262
 Generalny Dziekan WP 591, 592
Gensler Marek 141–150
 Geoffroy Sain Hillaire, przyrodnik 448
 George A. 293
 Gennadiusz 152
 Gennep Arnold van 191
 Gensler M., dr 8, 10
 Gerbert d’Aurillac 50; zob. Gerbert z Aurillac
 Gerbert von Aurillac 50; zob. Gerbert z Aurillac
 Gerbert z Aurillac (= Sylwester II, pp) 9, 49–59
 Geremek B. 79, 80, 179, 182
 Gergonne J.D. 413
 German Franciszek 428, 434, 436
 Germanus, archidiakon, logik 49
 Gerson Jean 24; zob. Gerson Jan
 Gerson Jan 26, 126
 Gerson Johannes 23, 24; zob. Gerson Jan
 Gerstenberger E.S. 282
 Gervais R., kompozytor 214
 Gierek Roman, ks. 232
 Germak-Zielińska 31
 Gierowski J.A., prof. 80, 180
 Gierszewski S. 608
 Giertych M. 459
 Gięsztor Aleksander 9, 39, 50
 Gilbert P. 22
 Giller A. 580
 Giles of Rome 177, 178; zob. Idzi Rzymianin
 Gilles de Rome 171–173, 176; zob. Idzi Rzymianin
 Gilson Etienne 30, 159, 177, 244–247, 403, 404, 407, 408
 Girard M. 327
 Gloger Z. 184
Gładkowski Krzysztof 223–229
 Głombik Czesław 428, 430–432, 434–436, 439, 441–443
 Głowa S. 605
 Głódź Sławoj Leszek, bp polowy, gen. dyw. 592, 595
 Gminy Wyznaniowe Żydowskie 595
 Godfrey 176
 Godu A. 136
 Goete 453
 Göller G. 31
 Görres J.J. von 395
 Goffman Ervin 553
Gogacz Adam, mgr 9, 10, 134, 165–169
 Gogacz M. 116
 Golub I. 240
 Gołabek Jakub, kompozytor 212, 216, 217
 Gonzáles Palencia A. 32
 Goppert, paleontolog 449
 Gosman M. 43
 Gostomzyk J.G. 535
 Gouhier Henri 408
 Gourgues M. 327
 Góra S. 580
 Górniak J. 130
 Górski K. 72, 78, 80, 81, 84, 86, 182
 Grabmann M. 56
 Grabowiecki, kapelmistrz 215, 217
 Grabowski Marian 107
 Gracjan, autor „Konkordacji praw i zbiorów” 92
 Granat W. 63, 65, 421, 422, 504, 510
 Grant Edward 134, 135, 137, 163
 Grecy 109, 130, 397, 501, 504
 Gredt J. 245
 Gregor IX 73; zob. Grzegorz IX
 Grenier A. 514
 Greyer B. 134
 Grosseteste Robert 118, 132, 133, 137, 139, 159
 Groth A. 182
 Grunau A. 371, 372
 Grunau Simon 392
 Grunnenbergk Małgorzata, żona dzwonnika 188
 Gryboś Kazimierz, ks. 229
 Gryniewicz M. 393
 Grzegorzczyk A. 107
 Grzegorz, św. 146, 148, 152
 Grzegorz I Wielki, św. (ok. 540–604), pp 43
 Grzegorz V, pp (996–999) 50
 Grzegorz IX, pp 93, 119
 Grzegorz XVI, pp 264
 Grzegorz z Nazjanzu (329–390), św. 110, 501, 502, 519
 Grzegorz z Nysy [właśc. Nyssy] 497–499
 Grzegorz z Nyssy (ok. 335–394), brat św. Bazylego, św. 110, 500, 501, 519
 Grzymała-Siedlecka A. 427, 428
 Gulkowski J. 496
 Gundisalvi Dominicus 32
 Gunkel H. 313–315, 318, 326

- Gutowski P. 108
 Guigo Kartuz 101
 Guzman G.G. 35, 40
Guzowski Jan, ks. dr, rektor WSDMW „Hosi-
 anum”, prodziekan Wydziału Teologii
UWM 4, 231, 235, 276
 Guyotjeannin O. 50
- Haas** A. 21
 Habel Antoni, kompozytor 213
 Habermas J. 264
 Habsburg Rudolf, król 88
 Habsburgowie, dynastia 78
 Haczewski A., kompozytor 212, 216, 217
 Hadot Pierre 400
 Hahn H.-Ch. 298
 Hakim, kalif, zał. „Domu Mądrości” 12
 Hallamaa O. 135
 Haller S., gen. 581
 Hamman A.G. 598
 Hanc W. 514
 Hani J. 186
 Hannemann M. 393
 Hannow Jan, kanonik 335, 341
 Hanow [=Hannow] Jan 345
 Hansen M.H. 476
 Harclay [= Henryk z Harclay] 159, 160, 163
 Harich 607
 Hartmann [= Hartmann] N. 543
 Harris Ron, fotografik i prod. filmowy 490
 Hartel E. 44
 Hartkiewicz Piotr, dn 234
 Hartlieb S. 597
 Hartmann N. 543
 Haskin G.L. 87
 Haskins Ch.H. 17
 Hauteceur L. 330
 Havet J. 51
 Haydn J., kompozytor 212, 213, 216
 Hegel G.W.F., filozof 116, 315, 426, 428, 433,
 440, 441, 447
 Heidegger Martin 246, 415, 542, 544
 Heimann D. 70
 Heisch K.J. 488
 Heinrich von Gent 10; zob. Henryk z Gandawy
 Hejnosz W. 84
 Helbig H. 75
 Heller M., ks. prof. dr hab. 430, 459
 Heloiza, ukochana Abelarda 33
 Henoeh 294
 Henri de Gand 171, 173; zob. Henryk z Gan-
 dawy
 Henrici de Gandavo 142; zob. Henryk z Gan-
 dawy
 Henrici P. 108, 115
- Henry of Gent 176; zob. Henryk z Gandawy
 Henry of Ghent 149, 150; zob. Henryk z Gan-
 dawy
 Henry of Harclay 159; zob. Henryk z Harclay
 Henryk I (876–936), król niemiecki 42
 Henryk II (1133–1189), król angielski 42
 Henryk z Gandawy, teolog 8, 141–149, 171,
 173, 177, 246
 Henryk z Harclay, filozof 159
 Herder Johann, filozof, ur. w Moragu 315, 485
 Herman Z.I. OFM 239
 Herman z Pragi, bp 383, 393
 Hermana S.M. [= Michalina Kisiel] 377, 378
 Hermann Winfrieda, przeł. gen. 374
 Hermes, mit. bóg handlu 438
 Herodot, historyograf 397
 Heermann S. 605
 Heytesbury William/Wilhelm 133, 137
 Hezjod, poeta grecki 397
 Hieronim, św. 30, 34, 36, 38, 42, 56, 151, 152
 Hilarius, kompozytor 212
 Hilary z Poitiers, św. 56, 219
 Hilka A. 35
 Hintze Otto 72, 87
 Hizn E. 214
 Hippler F. 183
 Hipokrates, zw. ojcem medycyny 537, 547
 Hipolit Rzymiski 599
 Hispalense Juan 32
 Hiszpańskie Towarzystwo Mariologiczne 219,
 221
 Hitler Adolf 488
 Hlaváček I. 23, 26
 Hlond A., kard. 588
 Hobbes Thomas 413
 Hobbs H.H. 293
 Hocedez Edgar 171–173
Hochleitner Janusz, dr 8, 10, 179–192, 181, 184,
 189, 191, 329–345, 343
 Hodura Franciszek, bp, zał. Kościoła Polsko-
 -Katolickiego 234
 Hoensch J. 78, 81, 86
 Hoever Hugo SOCist 359
 Hoffmann Mirosław, dr, archeolog 223, 224
 Hohenzollernowie, dynastia 228
 Hold Henryk, komtur elbląski 371
 Hołowka J. 107
 Homer 46
 Hoppe Monika 393
 Horacy 152, 428
 Hosius Stanislaus 345; zob. Hozjusz Stanisław
 Hozjusz Stanisław, kard. 231, 235, 335, 341
 Hrabanus Maurus 32
 Hryniewicz W. 495–499, 501, 502, 504, 506,
 507, 509, 510, 512, 513, 516–518
 Hube R. 79

- Hugenoci 228
 Hugh of St. Victor 46; zob. Hugo od św. Wiktora
 Hugieja, mit. córka Asklepiosa, bogini zdrowia 357
 Hugo de Sancto Victore 29, 32–34, 36, 37; zob. Hugo od św. Wiktora
 Hugo od św. Wiktora 29, 32–37, 101, 127
 Hugo von Sankt Viktor 29; zob. Hugo od św. Wiktora
 Hugon Kapetyng [= Hugo Kapet], król franc. 49, 50
 „Human Genome Project” – program badawczy genomu 492
 Humboldt-Universität Berlin 225
 Hume John, polityk 409
 Humeński J. 587
 Hurrelmann K. 535, 536, 549
- Idaszak D. 213
 Idzi Rzymianin, abp Bourges 8, 42, 171–178, 246
 Ignacy, św. 355
 Ikić N. 239
 Ilecki M. 438
 Ingarden Roman 267
 Innozenz III 74; zob. Innocenty III
 Innozenz IV 22, 73; zob. Innocenty IV
 Innocenty III, pp (1198–1216) 12, 90, 97, 122
 Innocenty IV, pp (1243–1254) 22
 Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie 7
 Instytut Teologiczny w Tarnowie 430
 Iohannes Euangelista 28; zob. św. Jan Ewangelista
 Ioannes Saresberiensis 42; zob. Jan z Salisbury
 Irion P.E. 566
 Isenmann F. 12
 Isner Jan 63
 Iung J.E. 50
 Ivanišević M. 239
 Iwicki J. 431, 434
 Izaak, syn Abrahama i Sary, ojciec Jakuba i Ezawa 334
 Izaak z Rygi, snycerz 386
 Izrael (= lud Boży) 241–243
 Izydor z Sewilli (ok. 570–636), św. 32, 132, 152, 355
- Jackowski Aleksander 344
 Jachimowski T. 583
 Jadwiga, św. 355
 Jaeger W. 397
- Jaffe 51
 Jagłowski Tomasz, wiceorganista WSDMW 232
 Jagucki Janusz, bp ewang. 229
 Jakimiak Z. 403
 Jakobi J. 541
 Jakub, syn Izaaka, brat Ezawa 291
 Jakub Apostoł, św. 331, 333, 355
 Jakub ibn Killis, wezyr, prof. w al-Azhar 12
 Jakub Starszy, św. 334, 341
 James of Viterbo 176
 Jan Apostoł, św. 386; zob. Jan Ewangelista
 Jan Chryzostom [Złotousty] 496, 500, 512
 Jan Chrzyciel, św. 290, 294, 334, 340, 341, 355, 357, 386, 392
 Jan Damasceński (ok. 675 – ok. 749), św. 120, 496, 498, 500
 Jan Ewangelista, św. 154, 297, 438
 Jan, św. [Domasceński] 517
 Jan XX (1024–1034), pp 125
 Jan XXI (1276–1277), pp 119
 Jan XXII (1316–1334), pp 90, 93
 Jan Eudes, św. 351
 Jan Henryk 333; zob. Johannes Henrici
 Jan Nepomucen, św. 355, 359
 Jan Olbracht, król polski 80
 Jan XV (985), pp
 Jan XIII (965–972), pp 49
 Jan/Janko z Czarnkowa (1320–1387) 79, 88
 Jan z Damazku 89; zob. Jan Damasceński, św.
 Jan z Garlande 179
 Jan z Janduno 125, 126
 Jan z Kluczborka 63
 Jan z Salisbury, bp Chartres 32, 35, 42
 Jan Złotousty, św. 98, 99, 514, 518; zob. Jan Chryzostom
 Jan Zygmunt, elektor 228
 Jankélévitch V. 560
 Jankowski H. 416
 Jankowski J. 598
Janoszczyk Jolanta 68
 Jaroszewicz-Pieresławcew Zoja, dr 224, 225
 Jaroszewski W., mgr inż. arch. 388
 Jasiński Grzegorz, dr 223, 224, 392
 Jasiński Janusz, prof. 184, 358
 Jasiński Karol, ks. 234
 Jaspers Karl 542
 Jan Paweł II, pp 8, 89, 92, 95, 107, 108, 111, 124, 125, 154, 202, 203, 205–207, 220, 221, 235, 241, 257, 264–266, 458, 461–463, 465–469, 473, 476, 480, 484, 564, 566, 592, 605–608
 Jedin Hubert 70
 Jerzy, św. 335, 384
 Jesse H. 591
Jeziński Jacek, bp, dr 195–200, 195, 233, 234
 Jezus, syn Eleazara (ok. 180 przed Chr.) 279

- Joanna Burgundzka, żona Filipa IV Walezjusza 41
 Joanna d'Arc (1412–1431), św. 101
 Joannes Paulo II 92, 93, 105; zob. Jan Paweł II
 Joannou PP. 40
 Job 547
 Jodkowski Marek, salecan WSDMW „Hosianum” 232, 234
 Johann Albrecht (Jan Olbracht), król 85
 Johann Paul II 9; zob. Jan Paweł II, pp
 Johannes Henrici (Jan Henryk), burmistrz Olsztyna 333
 Johannes Paul II 108, 469; zob. Jan Paweł II, pp
 Johannes von Czarnków 79; zob. Jan/Janko z Czarnkowa
 Johannes von Ragusa 25
 Johannes von Segovia 25
 Johannes von Viterbo 23
 John XXIII 505; zob. Jan XXIII, pp
 Jomain Christiane 558
 Jonas H. 493, 494
 Jordan z Saksonii 100
 Joseph Hispano 54; zob. Józef Hiszpan
 Jourard 543
 Józafat, św. 355, 358; zob. Kuncewicz Jan
 Józef Hiszpan, autor podręcznika do nauki matematyki 54
 Józef [Jezus] 293
 Józef, św. 339, 355, 357
 Józefczyk M. 182, 375–377
 Józwiak Stanisław, ks., dr, prefekt seminarium ełckiego 232
 Jundziłł J. 27
 Jung C.G. 541
 Jung Karol, rajca 341
Jung-Palczewska Elżbieta, dr 129–139, 8, 10, 45, 136, 137, 160
 Jungmann J.A. 64, 90
 Juda, król 292
 Juda, plemię 292
 Julian Kardinal [Giulio Cesarini] 26
 Julio III (1550–1555), pp 330
 Jurak A. SDB 239
 Jurewicz O. 505
 Jurkiewicz J. 584
 Jurišić H.G. 240
 Justyn (100–166), św. 109, 400, 598
 Justynian (483–565), cesarz 11, 92
 Jüsten K. 473, 479
 J. Vrin, franc. oficyna wydawn. 244
- K**aczorowski P. 473
 Kadler Alicja 427
 Kaeppeli T. 27, 39, 41
 Kajetan 172, 246, 247
 Kajfasz 43
 Kakowski Aleksander, abp 581
 Kalikst III (1455–1458), pp 184
 Kalinowska J. 339
Kalinowski Mirosław, ks. 256, 257, 259, 561–577, 569
 Kaliński Bernard, ks. 232
 Kaller Maksymilian, bp 374, 375, 382
 Kalwin 495
 Kalwiniści 227–229
 Kameraz-Kos Ninel, mgr 226
 Kamiński R. 563, 567
 Kamiński S. 245, 406
 Kania W. 500, 598
 Kaniuga Ludwik, ks. prokurator WSDMW „Hosianum” 231
 Kant Immanuel 116, 246, 267, 408, 414, 486
 Kantorowicz E.H. 22
 Karaimski Związek Religijny 595
Karzel Adam, „SQL” 4, 652
 Karol Boromeusz, św. 330, 331, 337
 Karol Luksemburski IV (1316–1378), cesarz, założyciel uniwersytetu praskiego 17, 79
 Karolingowie, dynastia 49
 Karski K., prof. ChAT 195, 196
 Kartezjusz 116, 138, 139, 247, 250, 406–408
 Kartuz Dionizy 173
 Karwacki R. 195
 Kasimir Jagiello 84; zob. Kazimierz Jagiellończyk
 Kasimir Grossen 80; zob. Kazimierz Wielki
 Kasjodor (ok. 490–580) 11
 Kasper Walter 107
 Katalinić A. SJ 239
 Katarzyna Aleksandryjska, św. 380, 384
 Katarzyna Dziewica i Męczennica, św. 371, 373, 377, 378
 Katarzyna, św. 356, 357, 369
 Katarzyna z Sieny (1341–1380), św. 101
 Katolicki Uniwersytet Lubelski 7, 561
 Kawecka-Gryczowa Alodia 28
 Kazimierz Jagiellończyk (1447–1492), król 84
 Kazimierz, św. 352, 356
 Kazimierz Wielki (1333–1370), król 15, 17
 Keats-Rohan K.S.B. 42
 Kelly J.N.D. 11
 Kelsen 475
 Kelvin Thomas 449
 Kenny A. 135, 157, 160
 Kerber W. 480
 Kerényi K. 314
 Kerstan E.G. 371, 372
 Kersken N. 86
Kępa Rafał, mgr 171–178, 8, 10
Kępa Zbigniew, ks. 425–460, 430, 459
 Kętrzyński Wojciech 223

- Kielbasa J. 108
 Kieniewicz S. 580
Kiernikowski Zbigniew, ks. 297–311
 Kijas Zdzisław J. OFMConv 195, 511
 Kilian Waleria S.M. 379
 Kilvington Richard/Ryszard 8, 10, 133, 136, 137, 157, 160–164
 Kimminich O. 480
 King H. 222
 King J.E. 32
 Kisch G. 25
 Kisiel Michalina 278, 377, 378; zob. Hermana S.M.
 Kittel G. 608
 Klarsfeld A. 556
 Klatt Józef 347, 351, 353, 360, 361, 363, 607
 Klee Paul 524
 Klemens [Aleksandryjski] 402, 501
 Klemens Aleksandryjski (ok. 150 – ok. 212/217), św. 109, 501, 599
 Klemens V (1305–1314), pp 93
 Klemens VI (1342–1352), pp 91
 Klemens X (1670–1676), pp 353
 Klepacki Artur, ks. 234
 Klibansky R. 26
 Klinger J. 496, 497, 510, 512, 513, 516–519
 Klonowski Teofil 348
 Kloskowski K. 452, 458, 459
 Klüpfel Engelbert 523, 525
 Kneipp Sebastian (1821–1897) 537, 538
 Kłoczowski J. 39, 83
 Kłoczowski J. 358
 Kłodziński A. 84
 Kłósak K. 458
 Koberger Antonius 28
 Kobiela Ewelina S.M. 380
 Köhler L. 319
 Koenig Harold G. 257, 258
 Kofler M. 256
Kohlenberger Helmut, prof. dr 21–26, 7, 9, 22
 Kolanović J. 239
 Kolbe Maksymilian, św. 221
 Kolberg J. 337
 Kolbuszewski J. 553
 Kolegium Polskie w Rzymie 433
 Komitet Badań Naukowych 2, 274
 Komitet Organizacyjny „Rzym 2000” 260
 Komisja Duszpasterstwa Hospicyjnego 565
 Komisja Majątkowa w Warszawie 379
 Komorski Tomasz, ceremoniarz WSDMW „Hosianum” 232, 234
 Kongregacja Nauki Wiary 89, 415, 488
 Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego 231, 547
 Koninck Charles 131
 Konrad III (1094–1152), król niem. 42
 Konstantyn Wielki (280–337), cesarz rzymski 50
 Konsystorz Polowy WP 581
 Kopacki A. 474
 Kopeć E. 510
 Kopernik Mikołaj 446
 Kornatowski W. 402
 Kortuem H.H. 50
 Kosecki B. 496
 Kossacka W. 459
 Kostka Stanisław, św. 357
 Kościół Adwentystów Dnia Siódmego 595
 — Chrześcijan Baptystów 595
 — Ewangelicko-Augsburski 595
 — Ewangelicko-Methodystyczny 595
 — Ewangelicko-Reformowany 595
 — Katolicki Mariawitów 595
 — Polsko-Katolicki 595
 — Starokatolicki Mariawitów 595
 — Zielonoświątkowy 595
 Kościć V. 240
 Kowalczyk M. 108, 109, 112, 117, 120
 Kowalczyk S. 472
 Kowalska Faustyna S., św. 221
 Kowalska H. 341
 Kowalski K.M., prof. dr hab. 182, 187, 189
 Kozakiewicz Stanisław, ks. dr 233
 Kozłowski Józef, kompozytor 214
 Kozłowski W. 443
 Kozmiński Honorat, bł. 221
 Kraft V. 239
 Krajewski W. 416
 Krajowa Rada Narodowa 588
 Krakowiak Cz. 184
 Krasicki Ignacy, bp 215
 Krasicki Ksawery, bratanek bpa Ignacego 215
 Krasnodebski Z. 108
 Kraus Hans-Joachim 313–321, 323–326
 Krause Christian, bp ewang., prezydent Światowej Federacji Luterkańskiej 195
 Krause I. 350, 358
 Krąpiec Mieczysław Albert, dominikanin, filozof, prof. KUL 244, 245, 250–254, 420
Krebs Magdalena Lucja S.M. CSC 371–382
 Kretzmann B.E. 160
 Kretzmann N. 133, 135, 136, 157, 160
 Kręcki, ks. 351
 Krieger K.-F. 74
 Kroeschell K. 75
 Krohne H.W. 549
 Kromer Marcin, bp 182, 188, 339
 Kronos, mitologiczny tytan 397
 Król M. 472
 Krupa A. 184
 Kruszelnicka J. 392
 Krzywiec Zbigniew, mgr inż. 388

- Krzyżacy 371
 Krzyżanowska H. 447
 Ksenofanes 399
 Kubicki Mariusz, wiceceremoniarz WSDMW „Hosianum” 232
 Kubler-Ross E. 551, 570
 Kuc L., filozof 244
 Kues N. von 26
Kürbis Brygida, prof. dr hab. 8, 10, 151–155
 Kulczyński Ignacy, unita 224
 Kulesza R. 476
 Kuncewicz Jan, abp unicki połocki 358; zob. Jozafat, św.
Kunicki Dzdzistaw, ks. 250, 255, 395–411
 Kupis B. 223
 Kuria Biskupia Wojsk Polskich 586
 Kuria Metropolitalna w Olsztynie 4
 Kusanus 26; zob. Mikołaj z Kuzy
 Kutzeba St. 84
 Kutzner M. 392
 Kuźmicki Ireneusz, ks. 232
 Kwiatkowski S. 188
- Laberge L. 327
 Läpplé A. 451
 La Fléche 254
 Legrange M.J. 295, 296
 Lamy M. 219
 Lanczkowski G. 410
 Langman J. 333
 Lapsley G.T. 87
 Laaser U. 535, 536, 549
 Lassalle F. 433
 Latouche R. 51
 Laurentin R., ks. 220
 Lawrence F. 112, 123
 Leclercq J. 33, 46
 Leclerque 66
 Leeuw G. van der 395, 410
 Leff G. 135
 Legiony Józefa Piłsudskiego 581
 Le Goff Jacques 33–35, 179
 Legowicz J. 58
 Lehmann Karl 196
 Leibniz G.W. 116, 138
 Leimgruber S. 535
 Lejeune J. 568
 Lengauer W. 398
 Lenin W.I. 415
 Lenz Siegfried 226
 Leon XII (1810–1903), pp 124, 125, 264, 428, 434
 Leonardi C. 40
 Leonowicz J. 576
 Leśniak K. 130, 157
- Leśniewski Józef, gen. 582
 Leśniewski Krzysztof, dr 221
 Leśnodorski B. 78, 85
 Leta 38
 Lévi-Strauss C. 252
 Lewandowski J. 215
 Lewicki A. 82
 Liana Z. 132
 Liebermann Bruno Fr.L. 524
 Lieder Franciszek, syn Jana 215
 Lieder Jan, organista 215, 217
 Lieser L. 27, 31
 Limouris Gennadiusz, metropolita prawosł. 219
 Lincoln Abraham 475
 Lindberg D.C. 130, 134
 Limeusz [Linneusz?] 454
 Lindsay W.M. 32
 Liszt F., kompozytor i pianista węgierski 212
 Litwin H. 86
 Litwini 384
 Llamas Martinez H. OCD 219
 Loades A. 219
 Locke John 116
 Lohfink Gerhard 240–244
 Lohfink Norbert, brat Gerharda 240, 243, 313, 315, 326
 Lohfinkowie, bracia 243
 Lopez Martin J., bp 219
 Lossky V. 497
 Lotar, książę 50
 Lot-Borodine M. 506
 Lowenthal E. 433
 Loyal Dierk 390, 392
 Löw R. 486
 Löwenthal [Lowenthal?] Eckhard 441
 Löwenthal R. 70
 Lubac Henri de 497
 Lubina P. OFM 220, 239
 Luders A. 87
 Ludwig von Anjou (1370–1382)
 Ludwik Bawarski 125
 Ludwik VII (1137–1180), król Francji 42
 Ludwik IX (1226–1270), król Francji, św. 35, 36
 Luhmann N. 264
 Lujić B. OFM 239
 Lukaris Cyryl, patriarcha 495
 Lurker M. 279, 280
 Luscombe D.E. 22, 24
 Lusingan S. 27, 28, 34
 Luter Marcin 195, 196, 198, 199, 220, 221, 227, 265, 340, 495
 Luteranie 228
 Luther Martin 314, 315; zob. Luter Marcin
 Lutosławski 425
 Lyonnet S. 322

- Łazarz, św. 356
 Lembiński 433
 Łomnicki A. 447
 Łoski W. 499, 501, 502, 510, 511, 514, 516
 Łukasz, św. 289–295, 384, 598
 Łukaszewicz Paweł, ks. 234
 Łukaszuk Tadeusz Dionizy OSPPE, prof. dr hab. 221
 Łukomski S. 584
 Łydka Wł. 496
- Macek J. 77
 Machay F. 189
 Machamer P.K. 133
Machinek Marian MSF, ks. 244, 483–494
 Macken R. OFM 142, 146
 Madej H. 334
 Magdziarz B. 393
 Mahomet 11
 Machometanie 11, 583
 Maida Adam Józef, kard., legat pap., abp Detroit 222
 Maier Anneliese 136, 159
 Maierú A. 14, 136, 159
 Majka J. 465
 Majmonides Mojżesz, żyd. filozof i lekarz 12
 Maksym Wyznawca, św. 503
 Malecki Jan 228
 Malewska 190, 191; zob. Zientara-Malewska Maria
 Małgorzata, św. 384, 386, 391, 392
 Małgorzata, żona Ludwika IX świętego 35
 Małłek Janusz, prof. dr hab. 226–228
 Małowist M. 78, 180
 Mandonnet Pierre 171, 172, 245
 Marašić L. 240
 Marchesi Angelo 107
 Marcin V (1417–1431), pp 125
 Marciniak Tomasz, mgr 229
 MarcełiĆ J. TOR 239
 Marcol A. 478
 Maréchal 246, 247
 Marek, św. 290–293
 Maria Magdalena, św. 356
 Mariański Janusz, ks. prof. 461, 462, 466
 Mariawici 583
 Marin E. 239
 Marion Jean-Luc 244, 249
 Maritain Jacques 244–246
 Markiewicz, mieszkanka Wójtowa k. Olsztyna 189
Markowski Mieczysław, prof. dr hab. 7, 9, 11–20
 Marongiu Antonio 70, 71, 74
 Marquart Joannes 341
- Marshall I.H. 293, 295
 Marsyliusz z Padwy 125
 Marta, św. 332
 Martin D.W. 449
 Martin V 82; zob. Marcin V, pp
 Marysiak [= Matysiak] Bogdan W., ks. 235
 Maslow R. 542–544
 Masłowski L. 438
 Mastalska Danuta, dr 221
 Matern Dionizy Piotr, ks. 386, 392
 Matern G. 187
 Mateusz, św. 291, 293, 386
Matysiak Bogdan W., ks. 279–287
 Matwiejczuk Piotr, wicegospodarz WSDMW „Hosianum” 232
 Maud Helen 87
 Mayring P. 544
 Mays S.L. 326
 Mazur J. 474, 477
 Mazurek F.J. 474, 475
 Mazurkiewicz Roman, dr 221
 Mazurowski Józef 347, 351–353
 Mazurzy 224
 Mączak Antoni 84, 86, 87
 Małdel K. SJ 107
 Mc Kenna M.C. 449
 Meiser C. 131
 Mendelsohn E. 133
 Mechitar (Konsolator) katolikos Ormian 91
 Melchizedech 97
 Meyjes Posthumus G.H.M. 24
 Meister R. 16
 Melada Pavel OFM 220, 239, 240
Melnyk Marek 495–522
 Menonici (anabaptyści) 227, 229, 583
 Menninger K. 541, 542
 Mercier, kard. 245
 Meribbaal 290
 Merleau-Ponty M. 414, 415
 „Mertończycy”, krąg myślicieli 160
 Mesjasz 291, 295
 Mesjański Król 291, 295
 Meynet R. 326
 Metody, brat Cyryla, misjonarz Słowian 354, 358
 Meyer H. 294
 Meyendorff J. 500, 501, 503–505, 508, 512, 514, 516–518
 Mędrzec [= Syrach] 279, 280
 MG [= M. Grynkiewicz] 393
 Michalski M. 598, 602
 Michał Archanioł 353, 369, 386
 Michel O. 290
 Michniewicz M. 438
 Mieszkowski T. 516
 Miethke J. 23, 25

- Migne J.P. 607
 Mikołaj, św., biskup Miry w Azji Mniejszej 356, 358, 386
 Mikołaj I (858–867), pp 90
 Mikołaj z Błonia 63, 65
 Mikołaj z Flue (1417–1487), św. 101
 Mikołaj z Oresme [Oresme Nicolas d', bp Li-sieux] 137, 138
Mikolajczak Mieczysław, ks. 289–296
 Miksa Zbigniew 229
 Mill John Stuart 267
 Miller P.D. 323
 Milne-Edwards 453
 Milwid Antoni, kompozytor 213, 216, 217
 Miłkowski W., dr 433
 Minnis A.J. 28
 Minos 438
 Ministerstwo Administracji Publicznej 589
 — Obrony Narodowej 589, 590
 — Spraw Wojskowych 581–583, 586
 — — Wewnętrznych i Administracji 594
 Minucjusz Feliks 599
 Miodoński Leon 430–434, 443
 Misicki T., ks. 425
 Misztal H. 188, 583, 588, 591
 Moeller Joseph 413, 414, 418, 420
 Mohyło P., prawosł. metropolita 506
 Mojek S. 566
 Mojżesz 334, 386
 Mojżesz [= Jezus] 293
 Mokrzycki B. 599, 600, 603
 Molland A.G. 134, 138
 Moleschott Jakub 433, 441, 456
 Moltmann J. 459
 Montaignes B. 248
 Moralejo Kasper Calvo OFM, prezes Papieskiej Międzynarodowej Akademii, prezes Hiszpańskiego Tow. Mariologicznego 219
 Moran W. 292
 Moraw Peter 14, 70–72, 75, 78, 81, 87
 Morawski M., ks. 427, 435
 Morawski S. 107
 Moricowa [= Moricova] Jana 221
 Morow [= Moraw] Peter 70
 Morla Asensio V. 322–324
 Moore Georg Edward (1873–1958), filozof ang. 254, 267
 Mounier Emmanuel (1905–1950), filozof franc. 419, 420
 Movilla S. 600, 603
 Mowinckel 317, 318
 Mozart W.A. 214, 216
 Możdżeń S. 32
 Mrozek Nikander, ks. 377
 Muchenberg B. 212, 214
 Muller W. 567
 Mullerowa L. 358
 Munoz Leon D. 219
 Murdoch J.E. 133, 134, 136, 137, 157–160, 163
 Murphy R.E. 322, 324
 Murzynowski Stanisław 228
 Musa ibn Majmun 12; zob. Majmonides Mojżesz
 Muzj M.G. 220
 Muzeum Alberta i Wiktorii w Londynie 189
 — Historii Naturalnej w Paryżu 439
 — Okręgowe w Toruniu 388
 — Warmii i Mazur w Olsztynie 223
 Muzułmanie 583
 Muzułmański Związek Religijny 595
 Müller Friedrich Max 455
 Müller R.A. 13, 19
 Müller W., kompozytor 214
 Münkler H. 70
 Mylik M. 430
 Naczelny Kapelan WP 489
 Nadeau A. 34
 Nadwiślańskie Jednostki Wojskowe 594
 Nagy St., ks. prof. 196
 Namieyski, kompozytor 214, 216, 217
 Napiórkowski A.A. 195
 Napiórkowski Stanisław Celestyn OFM Conv., prof. dr hab. 196, 221
 Narbut Adam, infirmarz WSDMW „Hosianum” 232
 Nash Peter 172, 176, 177
 NATO – North Atlantic Treaty Organization/Pakt Północno-Atlantycki 594
 Naumann Fridrich 233
 Navarro M. 219
 Nawrocki Feliks, przyrodnik 436
 Nawrot S. 588
 Nell-Breuning O. TJ von 464
 Nelson J. 44
 Nemorarius Jordan 137
 Nestoriusz, patriarcha Konstantynopola 508
 Newmann J.H. 222
 Newton Isaac 133, 137, 139
 Nicolai de Cusa 26; zob. Mikołaj z Kuzy
 Niemcy 225, 376
 Niemiecki Czerwony Krzyż 376
 Nietzsche F.W. 538, 548
 Nieznański E. 107
 Nikodem 564
 Nikon, patriarcha, autor reformy cerkiewnej w 1654 r. 224
 Nobel – nagroda 486
 Nobile M. 315
 Norell M. 449
 North J.D. 133

- Nossol Alfons, bp prof. 196, 200, 501
 Noth Martin 313, 605
 Novace M.J. 449
 Nowak E. 579, 580
 Nowak Stanisław, abp metropolita częstochowski 222
 Nowak Władysław, ks. prof. dr hab. 221, 224
 Nowak Z. 608
 Nowina-Konopka K. 581
 Nowodworski M. 183
 Nowosielski J. 511, 516
- Oates** W.E. 567
 Oberforcher R. 313, 315, 323, 324
 Obłąk Jan, bp dr 183, 187, 188, 351, 358
 Obniska E. 211
 O'Connor K. 256
 O'Connor Moore W.M. 489
 Ochlewski T. 211
 Ochorowicz Julian 440
 Ockham William/Wilhelm 23, 24, 125, 126, 133, 136, 159, 160, 162–164
 Odziemkowski J. 579–583, 585–587, 589, 591
 Offergeld Th. 29
 Ogiński M.K. 212, 214
 Oken 453
 Oko D. 108
 Okraska Bogdan, sk. 235
 Oktawiusz 599
 Okulicz-Kozaryn Łucja 9
 Olczyk Marietta M. 379, 380
 Olechnowicz Bartłomiej S.M. 380
 Oleśnicki Zbigniew, bp krakowski 84
 Olleris A. 51
 Olschki Leo S. 136, 138
 ONZ – Organizacja Narodów Zjednoczonych 594
 Opieński 216
 Ordynariat Polowy WP 592–595
 Oresme Nicol/Mikołaj 136–138
 Orfeusz 438
 Origlia G. 16
 Orłowicz M. 392
 Orłowski Michał, kompozytor 214
 Orme N. 27, 42
 Ormianie 91
 Orygenes (ok. 185 ok. 255), filozof, teolog i apologeta wczesnochrześcijański 109, 110, 498, 501, 502, 519, 599
 Osiński Cyprian, senior WSDMW „Hosianum” 231, 234
 Oswald H. 222
 Oswald Johannes Heirich 523–533
 Oswald W. 543
- Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kęczyńskiego w Olsztynie 190, 223, 224
 Otap M. 211, 214, 215
 Otowicz R. 487
 Otrębski W. 569
 Otrich z Magdeburga, scholastyk 49
 Otto Rudolf 223, 395, 410
 Ottokar Přemysl (Otokar z dynastii Przemyslidów), król czeski 74, 75
 Otton I Wielki (912–973), cesarz niem. 49
 Otton II (973–983), cesarz niem. 49
 Otton III (980–1002), cesarz niem. 50, 53–55
 Ottonowie, dynastia 49
 „Oxfordzcy Kalkulatorzy” 160, 164
 Ozment St.E. 24
 Ozorowski E. 508
- Paabo** S. 449
 Pace E.A. 30
 Pacelli Eugenio, sekretarz stanu Piusa XI, później Pius XII 585
 Pach Jan OSPPE, dr 221
 Pachciarek P. 516
 Paciorek A. 282
 Pajkert Jan, ks. 581
 Palacz R. 159
 Palamas Grzegorz 503
 Palicki [właśc. Pawlicki] 440
 Palmowska Chryzostoma S.M. 380, 381
 Panainos [właśc. Panaitios], filozof grecki 109
 Panakeja, córka Asklepiosa, mit. uzdrowicielka 537
 Panek S. 438
 Panella E. 27
 Panikkar R. 21
 Pannenberg 315, 324
 Panofski [właśc. Panofsky] Erwin 333
 Państwowe Gospodarstwo Rolne w Pierzchałach 388
 Papieska Akademia Nauk 458
 Papieska Akademia „Pro Vita” 492
 Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie 7
 Papieska Akademia w Rzymie 433
 Papieska Międzynarodowa Akademia Maryjna 219, 222, 239
 Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan 195
 Papieska Rada ds. Służby Zdrowia 257
 Paprocki H., ks. 99, 501, 516, 518
 Papież [Jan Paweł II] 204–206, 222
 Paracelsus (1493–1511), prof. uniwersytetu w Bazylei, lekarz 538, 547
 Paravicini Bagliani A. 599
 Parmenides [z Elei], filozof grecki „ojciec” metafizyki 253

- Pascal Blaise 409
 Paszczyński G., kompozytor 214
 Paško Patrycja S.M. 380, 381
 Patollas, pruskie bóstwo 383
 Patschovsky A. 14, 23, 26
 Paul von Noli 192; zob. Paulin z Noli
 Pauli 42
 Paulin z Noli (354–431), bp 179
 Paulmier-Foucart M. 27, 34
 Paulo III (1534–1550), pp 330
 Paulsen G. 543
 Paulus J. 173
 Paurmann Jan 341
 Paweł Apostoł, św. 334, 356, 358, 438
 Paweł VI (1963–1978), pp 125, 462, 467, 568, 606, 607
 Paweł z Pyskowic 63
 Pawiński Adolf (1840–1896) 84
 Pawlak Z. 597
 Pawlicki Stefan Zachariasz (1839–1916), ks. dr 426–460
Pawlik Jacek Jan, ks. 551–560
 Pawłowski Jakub, kompozytor 214
 Pearson L. 553
 Pek Kazimierz MIC, ks. dr 221
 Pelenski J. 78
 Perić R. 239
 Perčić E. 239
 Pervan T. OFM 239
 Perzyński A. 108
 Pesch Rudolph, egzegeta 240
 Peterka O. 77
 Pettazzoni R. 395
 Pezo B. OFM 240
 „Philippovani” (filipowianie/filiponi) 224
 Picchi A. 15
 Piekosiński E. 80
 Pie-Ninot S. 108
 Pieper J. 11, 16
 Pietrowski Karol, kompozytor 214, 216, 217
 Pietraś Z.J. 473, 478
 Pietrzak M. 85
 Piłat 225
 Piłsudski Józef 581
 Pinborg J. 135, 157, 160
 Pindar (518–446 p. Chr.), poeta grecki 397, 398
 Pio V 330
 Piolin P. 34
 Piotr Apostoł, św. 43, 334, 335, 339, 356
 Piotr Hiszpan 118
 Piotr z Maricourt 118
 Piotr z La Celle 34
 Piper Jerzy, malarz 386
 Pirat L. 606
 Piszcz Edmund, abp metropolita warmiński, dr 9, 388, 391
 Piskorska J. 187
 Pitagorejczycy 130
 Pitz E. 12, 89
 Pius II (Eneasz Sylwiusz Piccolomini, nominowany na bpa kujawskiego, papież w l. 1458–1464) 25
 Pius IX (1846–1878), pp 264
 Pius XI (1857–1939), pp 265, 479, 585
 Pius XII (1876–1958), pp 66, 351, 452, 485, 588
 Piwowarski E. 582
Piwowarski Władysław, ks. 461–469, 478–480, 562
 Planck Max 71
 Plato 139, 488; zob. Platon
 Platon 16, 111, 113, 122, 130, 132, 134, 142, 253, 265, 399, 439, 488, 547
 Plinius 53; zob. Pliniusz
 Pliniusz (Młodszy, ok. 61 – ok. 114) 53
 Pletzig Christian, mgr 225
 Plezia M. 78
Płoski Tadeusz, ks. 579–596, 587–589, 594
 Pniewski Z. 359
 Pocałujko Tomasz, organista WSDMW „Hosianum” 232, 234
 Podbielski J. 586
Podkoński Robert, mgr 157–164, 8, 10, 133
 Podlewski S. 587
 Poklewski J. 188, 342
 Polacy 225, 262, 271, 330, 588
 Polska Akademia Nauk 7, 427
 Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny 595
 Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej w Rzymie 39
 Polskie Siły Zbrojne na Zachodzie 587
 Polskie Towarzystwo Mariologiczne 221
 Połomski, ks. 351
 Pompey H. 537
 Poniatowski Stanisław August (1732–1798), ostatni król Polski 213, 214
 Popowski R. 504
 Porrée Gilbert de la 143
 Poschmann A. 392
 Post G. 74, 87
 Potocki St. 279
 Poule E. 50
 Powicke F.M. 12
 Prato G.L. 316, 322
 Pratt Lattin H. 51
 Prawosławni 583
 Prawosławny Ordynariat Wojskowy 595
 Prezbiterianie 227
 Priessnitz V. 538
 Priotto M. 326
 Prochaska A. 78, 79
 Proklos (ok. 410–485), filozof grecki 111, 177

- Prokopiuk J. 500
 Prosnak J. 215
 Prosper 37
 Protestanci 200
 Protmann Regina, bł. 380
 Prouvost Géry, filozof 244–246, 248–250
 Próchnicka Krystyna, mgr inż. 388
 Pruner J.E. 67
 Prusowie 223, 224, 383
 Pryds D.N. 14
 Prywatne Przedsiębiorstwo Budowlane BUDEX
 w Braniewie 388
 Prywatna Wyższa Szkoła Zawodowa w Giżycku
 223
 Przekop E. 392
 Przędziecki Antoni, podkanclerz litewski 212
 Przymusiąła A. 425, 429, 432, 434, 442–444
 Pseudo-Boecjusz 32
 Pseudo-Cyprian 44
 Pseudo-Denys 21; zob. Pseudo-Dionizy
 Pseudo-Dionizy Areopagita (podawał się za
 Dionizego, ucznia św. Pawła) 111, 126
 Ptolomeusz Klaudiusz 58, 134
 Puzyna Cz. 190
 Pylak B. 184
 Pyszkowski Wacław, ks., płk 589
 Pytel J.K. 282
- Quartefages** Adolf, prof. 437, 439, 440, 448,
 454
Quidort Jean 23
Quintilianus M.F. 36, 37, 46; zob. Kwintylian
 Marek Fabiusz
- Rabe** H. 14
Rabiej S. 107
Rabini 290
Raczyńscy, ród 426
Raczyński Edward 426, 431
Raczyński Roger, ojciec Edwarda 426, 431, 460
Rad G. von 291, 314, 316
Radożycka-Paoletti M. 35
Radziwiłł, kardynał (1591–1600) 189
Rafał Archanioł 353, 369
Rafiński J. 447
Rahner Karl 516, 543
Raina Peter 589
Rak R. 563
Ramnoux C. 397
Ranke Leopold 84
Rashdall H. 12, 14
Rasiowa H. 163
Ratajczak B. 591
- Ratti** Achilles, kard., wizytator apost., później-
 szy Pius XI 581
Ratzinger Joseph, kard. 107, 108, 476
Rausch Heinz 74, 75, 86, 87
Rawls J. 264
Rączkiewicz M. 496
Reale G. 129, 157
Reali V. 322
Rebić A. 239, 240
Rebić Wojciech, ks. prof. 220
Rechowicz M. 63
Reiss J.W., muzykolog 211, 213
Reiter J. 485, 486, 488–490
Remigiusz [Egbert] 63
Rennings H. 67
Reszka S. 335
Reuss, paleontolog, prof. 449, 450
Rhode G. 86
Ribaillier P. 30
Richard II, król 77
Riche P. 35, 37, 50, 51; zob.
Richer v. St Remi 51; zob. Richer z Reims
Richer z Reims, uczeń Gerberta z Churillac 51
Ricouer Paul 244
Ringren H. 608
Robert A. 606
Robert z Orfordu 172
Roch, św. 331, 332, 356, 359
Römel J. 492
Rogalski A. 182, 357
Rogers C. 542, 543
Rojewski A. 186
Roman Piewca 99
Roman S. 84
Romanik Daniel, dn 234
Ropiak Sławomir, ks. 211–217, 347–370, 347,
 348
Rospond Stanisław 341
Ross D.J.A. 43
Roten J. S.M. 219
Roth G. 568
Roversl-Monaco F. 15
Rovira G. 222
Rouse M.A. 41
Rouse R.H. 41
Rousseau Jan Jakub 548
Royer Klemencja 437, 438
Rozalia, św. 331, 356
Rozen Barbara 235
Rubczyński W. 426
Ruch „Światło-Życie” 233
Rudnicki Szymon (1604–1621), bp warmiński
 183, 331, 340
Rudnicki Wojciech, kanonik 341
Rudolf I Habsburg (1218–1291) 74, 75
Rudziński Tadeusz Józef, ks. mgr 391, 392

- Rusecki M. 142
 Rusiecki M. 181, 184
 Russel Bertrand (1872–1970) 254
 Russocki Stanisław 71, 77–80, 83, 85, 86
 Ruszkowska J. 565
 Ruta Błażej, ks. 340
 Rutkowski Andrzej, dn 234
 Rutledge D. 21
 Rybałt J. 404
 Rybicki Mariusz, wicesalecan WSDMW „Hosianum” 232
 Rytko E.G. 38
 Rzempoluch A. 332, 392
 Rzymianie 43, 50, 504
 Rzymianin 171–174, 176, 177; zob. Idzi Rzymianin
- Sabourin L. 322
Sacha Władysław Andrzej 4, 652
 Sadorski Stefan 340
 Saint-Hilaire J.G. 448, 454
 Sajdak J. 601
 Sakkas Ammoniusz 110
 Salij J. 107, 502
 Salmann E. 22
 Salomon, król 293
 Samborski Piotr 378
 Samsonowicz H. 39, 180
 Samuel 207
 Sanhedryn, inst. kolejalna w Jerozolimie 294
 Santoniaton 438
 Saresberiensis Joannes 35; zob. Jan z Salisbury
 Sarti M. 14
 Sartre Jean Paul 267, 414, 542
Sarzata Krzysztof, ks. 313–327
 Samarytanka 564
 Sawa, bp 587
 Sawicka H. 190
 Sawicki J. 584
 Scaiola D. 326
 Scharfenberg J. 546
 Scheeben M.J. 222, 523, 525, 532
 Scheffczyk L. 523, 525
 Scheler 542
 Schenk W. 64
 Schenker A. 316, 324
 Scherer 30
 Schiedermayer J.B., kompozytor 214
 Schilling Hans 226
 Schipperges H. 536, 538–540, 548, 568
 Schitz-Morgan K. 459
 Schleiermacher 409
 Schlüsener Otto, ks. 375
 Schmalenbach Arkadia 373
 Schmaus M. 222
- Schmidinger H. 50
 Schmiedl J. 523
Schmidt Gilbert 535–550
 Schmidt H. 67, 543
 Schmitt 475
 Schnabel 475
 Schneider L. 479
 Schneider R. 85
 Schneider R.J. 27, 28
 Schnell R.W.K. 43
 Schnith K. 75, 77
 Schnitz-Moormann Karol 459
 Schockenhoff E. 490, 493
 Schökel Alonso 315
 Scholem G. 401
 Schönmetzer A. 90, 606
 Schonborn C. 452
 Schopenhauer Arthur 426, 430–432, 546, 547
 Schotsmans P. 486, 488
 Schott H. 537
 Schramm G. 81, 83, 86, 87
 Schubert E. 71, 78, 86
 Schuler Bruno 484
 Schulz Piotr SJ 215, 217
 Schwermer J. 541
 Screccia [właśc. Sgreccia] E. 488
 Sczaniecki Paweł, o. 61, 179
 Sebastian, św. 356
 Söderblom N. 395, 410
 Söderhjelm W. 35
 Seeber D. 243
 Seitz J. 67
 Sekcja Religijno-Wyznaniowa 582
 Seklucjan Jan 228, 341
 Sekta J. 226
 Semenenko Piotr 431, 434
 Seminarium Duchowne w Braniewie 182
 Seneka 37
 Seńko W. 172, 244
 Serra A. 219
 Sertillanges A.D. 245
 Seweryn T. 189
 Sgreccia E. 486
 Sheridan M. 293
 Siba, sługa Meribbaala 290
 Sieben H.J. 25
 Siedlecki J.X. 348
 Sieme Lasoul Elagnen J.-P. 220
 Sierakowski Wacław, ks., kapelmistrz wawelski 212
 Siger z Brabantu 119, 126
 Sikora P. 108
 Silvestre II 50; zob. Sylwester II, pp
 Singer Peter 267
 Sinka T. 351, 366
 Sinko [właśc. Sinka] Tadeusz 426, 500

- Sirach 287; zob. Syrach
 Sitkowski T. 581
 Siudy Teofil, ks. dr, prezes Polskiego Towarzystwa Mariologicznego 221
 Siwak Waław, ks. dr 221
 Siwek P. 130
 Skarbek J. 358
 Skarga Barbara 429, 435
 Skąpska G. 471
 Skowronek A.J. 195
 Słomka W. 566
 Smits E.R. 43
 Sokołowski G. 477
 Sokrates 30, 399
 «Soli Deo Gratia», muzyczny zespół WSDMW „Hosianum” 233
 Solomon E.P. 449
 Sorbelli A. 15
 Sotowski Paulin OFM Conv., mgr lic. 221
 Sowiński G. 476
 Spaemann R. 484
 Sparrow J. 340
 Speer A. 27
 Spieckerman H. 327
 Spółdzielnia Wczasów Letnich 378, 381
 Spółka Akcyjna „Kąpielisko Morskie w Łysej Górze” 372
 Spychała B. 576
 Stack-Billerbeck 291
 Sroga Piotr, ks. mgr, prefekt WSDMW „Hosianum” 231, 262, 263, 471–481
 Stagiryta 130, 131, 139, 142, 157; zob. Arys-toteles
 Stakowska M. 497
 Stanisław, bp, św. 356, 359
 Stanosz B. 107
 Stanowski A. 467
 Stańczak Jan, mgr inż. arch. 388, 392
 Staroobrzędowcy 583
 Starowieyski M. 498
 Stattler Benedict 523
 Stawrowski Z. 108
 Steenberghen Franz van 245
 Stefan I Święty (ok. 975–1038), pierwszy król Węgier 50
 Steffen Gerard 393
 Steffen W. 15
 Steinberg, rabin WP 587
 Steiner A. 28, 39
 Steinson Aleksander 337
 Steinson Justyna, żona Aleksandra 337
 Stendebach F.J. 314, 321
 Stengel Jan, ks., spowiednik bł. Doroty z Mątów Wielkich 188
 Stleber J.W. 25
 Stock P.K. 289, 290, 294
 Stoddard S. 565
 Stör Mikołaj ze Świdnicy 63
 Stolarczyk Ireneusz, ks. 463
 Stomma L. 191
 Stones A. 34
 Stołyca Grzegorz, ks. grekokatolicki 229
 Stołyhwo E. 438
 Stowarzyszenie Przyjaciół WSDMW „Hosianum” 234, 235
 Stowarzyszenie Wolontariuszy 260
 Strayer J. 87
 Straż Graniczna 594
 Stękowski S. 421
 Strobl B., malarz gdański 339
 Stróżewski W. 108, 121
 Strukelj A. 108
 Strumia A. 108
 Strumiłło T. 211
 St. Thomas 136
 Struve T. 77
 Studenckie Koło Naukowe Epigrafiki Historycznej przy Instytucie Historii Uniwersytetu Gdańskiego 187
 Studium Generalne w Bolonii 14, 17
 Studium Generalne w Paryżu 15
 Studium Powszechne w Neapolu 16
 Suarez 246, 247, 249
 Suarez G. 177
 Suarez J. 222
 Suarez W. 173, 176, 177
 Sues Hans 333
 Sukertowa-Biedrawina Emilia 228
 Sutor B. 473, 478
 Sutton Tomasz 172, 246, 247
 Sylla E.D. 133, 136–138, 160
 Sylwester I (314–337), pp 50
 Sylwester II (999–1003), pp 7, 49–51; zob. Gerbert z Aurillac
 Symeon 384
 Symeon Nowy Teolog 518
 Symeon, prawosł. abp Tesaloniki († 1429) 101
 Synowiec J.S. 452
 Syrach 279, 281–283, 285–287
 Swerdłow J.L. 486
 Swieżawski Stefan, filozof, prof. KUL 171–173, 177, 244
 Swineshead Roger/Ryszard 137, 138, 160
 Szadowski, ks. 358
 Szafrąński T. 11
 Szandrowska E. 28
 Szarski H. 438, 447, 449
 Szczaniecka M. 499
 Szczepan, św. 335
 Szczurowski Jacek (1718–1773) SJ, kompozytor 211, 216, 217
 Szczygieł K. 488

- Sziloh 292
 Szkoła Główna Warszawska 431, 432, 434, 440
 Szolginia W. 191
 Szmyd G. 184
 Szorc Alojzy, ks., prof dr hab., dziekan Wydziału Teologii UWM 7, 182, 183, 235
 Szostek A. 473, 476
 Szram M. 402
 Szubka T. 108
 Swarcenberg-Czerny K. 428
 Szwedzi 187
 Szymon, kleryk, wychowawca Filipa, późn. króla Francji 36
 Szymon, św. 357
 Szymura J.M. 447
 Szymusiak J.M. 605
 Szywałd-Pitas Andrzej, mgr inż. architekt 388
 Szyzkowska M. 414
 Szyzkowski Mikołaj (1633–1643), bp warmiński 187, 188, 331, 332, 340–342
- Ścigalski Franciszek, organista i dyrygent 214, 216, 217
 Śledziewski P. 586
 Ślaga S.W. 452
 Ślipko T. 485
 Śliwińska B.G. 183
 Śliwiński Andrzej, bp elbląski 380
 Śmigiel K. 50
 Śmigier Arkadiusz, ks. dr, ojciec duchowny seminarium elbląskiego 232, 234
 Śpiewak Alicja S.M. 380
 Środa M. 107
 Światowa Federacja Luterńska 195, 196
 Światowa Organizacja Zdrowia 547
 Świątkiewicz Wojciech 461, 466
 Świderkówna A. 44
- Šešo I. 239
 Šimundža D. 239
 Špechar M. 240
- Tadeusz, św. 357
 Tales z Miletu, filozof grecki 434, 444
 Tarnowski K. 108, 111, 121
 Tatkiewicz W. 33
 Tchorek C.E. 584
 Teobald, książę Nawarry 35
 Teodor z Mopsuestii 498, 519
 Teodoryk Wielki, król Ostrogotów 11
 Teofiluk J. 500
 Tempier Stefan, abp Paryża 119, 171, 246
 Temple Frederick, abp Canterbury 450
- Teodulf z Orleanu 152
 Tequi, wydawnictwo franc. 244
 Tertulian, apologeta chrześcijański 89, 421, 422, 599
 Theile U. 485, 488
 Theodoret 504; zob. Teodor z Mopsuestii
 Thijssen J.M.M.H. 158
 Thomas Aquinas 105, 139, 158, 178; zob. Tomasz z Akwinu
 Thomas d' Aquin 244, 248; zob. Tomasz z Akwinu
 Thomas von Aquin 128; zob. Tomasz z Akwinu
 Thomas H. 75; zob. Tomasz, św.
 Thomas L.-V. 551, 553
 Thorau P. 11
 Tillich 315
 Tischner Józef, ks. filozof i teolog († 2000) 406
 Tokarski S. 396
 Tomasik Zbigniew, dn 234
 Tomasz á Kempis (1379–1471), niemiecki mistic, dominikanin 100
 Tomasz z Akwinu (1225–1274), św. 8, 16, 30, 33, 89, 100, 102, 104, 107, 115, 116, 118, 120–127, 134, 135, 138, 141, 154, 171, 172, 176–178, 198, 234, 244, 246, 247, 249, 250, 254, 255, 265, 267, 402, 404, 405, 434–436, 454, 547
 Tomaszewski Antoni, kapelmistrz 215, 217
 Tomaszewski M. SJ 108, 112, 117, 120, 121
 Tomczyk J. 580
 Tomkiewicz A. 567
 Topolska Bożena 259
 Tournay R. 322
 Traba Robert 392
 Trape 173
 Troska J. 491
 Treter Błażej, bratanek Tomasza, rytownik 340
 Treter Tomasz, kanonik 335, 338, 340
 TRJN – Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej 588
 Trombetti A.L. 15
 Tronina A. 322
 Trybek Wojciech 229
 Tryfon, żyd, postać z dzieła Justyna 109
 Tryk Hubert, wicesenior WSDMW „Hosianum” 231
 Turcy 125, 184
 Turnbull R.G. 133
- Ulbrich A. 342, 385, 392
 Ullmann W. 21
 Umiartowska Katarzyna 181
 Umiński J. 184
 Unia Europejska 466
 Universität Konstanz 7

- Universität Salzburg 7
 Uniwersytet Adama Mickiewicza 8
 Uniwersytet Jagielloński 426, 427, 440
 Uniwersytet Kard. S. Wyszyńskiego 219
 Uniwersytet Łódzki 8
 Uniwersytet Paryski 16, 19, 171, 246
 Uniwersytet Rzymski 260
 Uniwersytet w Moguncji 262
 Uniwersytet Warmińsko-Mazurski 7, 8, 224, 495, 551, 579, 597
 Uniwersytet Warszawski 7, 27, 229
 Uniwersytet Wrocławski 430, 431, 436, 439, 440, 449
 Uranos 397
 Urban II (1088–1099), pp 183
 Urban VIII (1623–1644), pp 361
 Urban W., ks. 184
 Urbański S. 569
 Urs H. von Balthasar 511
 Urszula, św. 339
 Urząd do Spraw Wyznań 590
- Vagagini C. 67
 Vaneček V. 77
 Vaughan R.P. 567
 Venter C., szef Celera Genomics 492
 Verger J. 12, 17, 18
 Vergottini G. de 17
 Vermeylen J. 327
 Verspiere P. 552
 Vial Correa J. de Dios 486, 488, 489
 Vidović P. OFM 239
 Vignay Jean de, tłumacz 41
 Ville C.A. 438, 447, 449
 Vimort J. 557
 Vincent de Beauvais 28, 34, 35, 41; zob. Wincenty z Beauvais
 Vincent of Beauvais 28, 32, 34–36, 40, 43, 46; zob. Wincenty z Beauvais
 Vincent von Beauvais 9, 38; zob. Wincenty z Beauvais
 Vincentius Belvacensis 28, 36, 41; zob. Wincenty z Beauvais
 Vincenz von Beauvais 27, 28, 31; zob. Wincenty z Beauvais
- Wachler A. 433
 Wacker P. 514
 Waclaw, król czeski zdetronizowany w 1400 r. 88
 Waitz Georg 84
 Walden-Gałuszko K. 571
 Waldenfels Hans 108, 120
- Waldorff Jerzy 190
 Walenty, św. 357
 Walicki A. 435
 Walkenhorst K.-H. 325
 Wallace Alfred Russel 439
 Wallace W.A. 134, 138
 Wallerand W. 392
 Walligford Robert 137
 Wallis M. 182
 Wallrath Eliaz, organista 215, 217
 Wallrath Karol, syn Eliasza 215, 217
 Walther H.G. 75
 WAM, wydawnictwo 266
 Wański Jan, skrzypek 213, 216, 217
 Warmiacy 181, 190, 191, 329, 340, 369
 Warchałowski Stanisław, ks. płk 589
 Warron 400, 402
 Wasiliew Filip (1674–1724), bezpopowiec 225
 Wasylewski S. 426
 Watterich J.B.M. 51, 608
 Wawrzyniec Męczennik, św. 357
 Weaver Andrew J. 257, 258
 Weeb C.C.J. 35
 Weber M. 474
 Wehrle J. 326
 Weijers O. 12, 16–19
 Weinrich L. 25
 Weise E. 392
 Weisheipl J.A. OP 130, 131, 133–136
 Weijers [Weijers] O. 13
 Wejda Asumpta M. 379
 Welter 183
 Wénin A. 326
 Wenzels König 76, 77; zob. Waclaw, król
 Weron E. 566
 Weronika, św. 386
 Westermann 316, 324
 Wetterglocke – dzwon ostrzegający przed huraganem 182
 Wetzer 183
 Węgrzynowicz Antoni OFM 221
 WHO – Światowa Organizacja Zdrowia 597
 Wichert Ernst 226
 Widerkehr D. 508
 Widła B. 452
 Wieczorek Włodzimierz, ks. 269
 Wielka Orkiestra Świątecznej Pomocy 262
 „Wielki Mierniczy” – Bóg 133
 Wielki Reformator – Marcin Luter 199
 Wierusz-Kowalski J. 223
 Wieruszowski H. 135
 Wieszczyński Janusz, ks. mgr lic. 231
 Więckowski J. 213, 214
 Wikariak J. 165
 Wildenberg Mikołaj, karczmarsz 371
 Wildiers N.M. 406

- Wilhelm d'Auxerre 30
 Wilhelm von Auvergne 24
 Wilhelm z Champeaux 33
 Wiliam z Malmesbury 42
 Wilson C. 133, 137
 Wilson G.A. 143
 Wintersig A. 67
 Wincenty á Paulo, św. 255, 357
 Wincenty z Beauvais (ok. 1194–1264) OP 7, 27–45
 Wippel J.F. 176
 Wisner A. 293
 Wissink J.B.M. 158
Wistuba Halina 108, 112, 413, 415, 417, 419, 550
 Wiszniewski Wojciech, ks. 234
 Wiśniewski Andrzej, ks. 234
 Wiśniewski Jan, ks. 235, 339, 371
 Wiśniowski Sugurd 439
 Witaszek G. 282
 Wittgenstein Ludwig, filozof 254
 Wittstruck T. 326
 Witwicki W. 136
 Władysław 72; zob. Władysław Warneńczyk
 Władysław Jagiełło, król 82
 Władysław Łokietek, król 79
 Władysław Warneńczyk, król 80, 83, 84
 Włodek Z., filozof 244, 402
 Włosi 14
 Wojciech, św. 50, 341, 351, 354, 384
 Wojciechowski M. 504
 Wojciechowski T. 458
 Wojciechowski Z. 85
 Wojkowski B. 496
 Wojsko Polskie 579, 589
 Wojtkowski A. 431
Wojtkowski Julian, bp prof. dr hab. 89–106, 219–222, 533, 7, 10, 90, 221, 234, 235, 240
 Wojtukiewicz Józef, ks. 235
 Wojtyła Karol, kard. 569, 420; zob. Jan Paweł II, pp
 Wojtyńska H.D. 510
 Woleński J. 107, 108
 Wolff Ch. 246, 247, 249
 Wolff H.W. 320
 Wolicka E. 108, 496
 Wolny Jerzy, ks. 9
 Wolski W. 589
 Wołoszyn S. 33
 Woraini Joannes, kanonik warm. 337
 Wozet J.N., kompozytor 214
 Wójcik W. 184
 Wroczyński Jan, plk 581
 Wróbel J. 489
 Wróblewska K. 342
 Wrzesiński Wojciech 358
 Wrzos Marcin, gospodarz WSDMW „Hosianum” 232, 234
 Wschodni Kościół Staroobrzędowy 595
 Wspólnota Neokatechumenatu 233
 Wspólnota Odnowy w Duchu Świętym 233
 Wspólnota Liturgicznej Służby Ołtarza 233
 Wspólnota „Wiara i Światło” 233
 Wuensch C. 392; zob. Wünsch C.
 Wünsch C. 334
Wünsch Tomasz, dr 7, 10, 23, 69–88
 Wujek Jakub 228
 Wyclif 24
 Wyczawski H.E. 425
 Wydawnictwo Dzieł Katolickich w Krakowie 433
 Wydział Filozoficzny UJ 433
 Wydział Filozofii KUL 250
 Wydział Nauk Filozoficznych uniwersytetu w Paryżu (zał. 1295) 18
 Wydział Teologiczny PAT w Krakowie 430
 Wydział Teologiczny UJ 433, 434
 Wydział Teologii UWM 9, 28, 231–233
 Wydział Wyznań Niekatolickich WP 582, 583
 Wygnański Jan Jakub 262
 Wygrzywulski, kompozytor 214
 Wypych Stanisław, ks. 451
 Wysocki Antoni, instrumentalista 215, 217
 Wysocki Marcin, ks. 234
 Wyszyński Stefan, kardynał 221, 377
 Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum” 3, 4, 7, 9, 28, 231, 233–235, 275, 276

X.Z.Ch [?] 183

Zacharewicz J. 426
 Zachariasz 295
 Zacheusz 564
Zahajkiewicz Marek T., ks. prof. dr hab. 7, 9, 62–65, 61–68
 Zakon Krzyżacki 188, 227
 Zakrzewski Wincenty 84
 Zalewski S. 30, 177
 Załęcki M. OSPPE 220
 Zaniecki Remigiusz, ks. 234
 Zapadka Romuald, ks. 232
 Zathey Jerzy 9
 Zdybicka Zofia J. 397, 405
 Zdziarski Andrzej, ks. 234
 Zečević J. OCD 239
 Zeh W. 71
Zellma Anna 597–604
 Zenger Erich, teolog 241
 Zenon z Elei 133

- Zerfaß R. 545
Zespół Placówek Przeszkolnych Nr 1 w Olsztynie 234
Zeumer K. 77
Zeus 398
Zgromadzenie Zmartwychwstańców 428, 431, 433, 434
Ziegenaus Anton 220, 523, 525, 523–534
Zientara-Malewska Maria 190
Zientarski W. 213, 216
Ziese Eliabeth 372
Zimmer Patritius Benedikt 523
Zimmermann A. 75
Zimon 516
Zimończyk Krzysztof O. 232
Zinkiewicz Stanisław, ks. kan. mgr lic. 234
- Ziółek J. 580
Z.K. [Zbigniew Kępa] 426, 435, 438, 450
Zorkić M. 239
Zulehner P. 546
Zwoliński A. 474, 477
Zychowicz 401
- Żebrowski Jan, syn Marcina, kompozytor 212
Żebrowski Marcin Józef, kompozytor 212
Żuchowski Kazimierz F., ks. 271
Żukowicz J. SJ 100
Życiński J. 108, 450, 459
Żydowski Instytut Historyczny w Warszawie 226
Żydzi 226, 229

INHALTSVERZEICHNIS

TEIL I

VII. COLLOQUIA MEDIAEVALIA. DAUERHAFTE WERTE DES MITTELALTERS. OLSZTYN, 18.–19 IX 1999

Marian BORZYSZKOWSKI: VII. <i>Colloquia Mediaevalia</i> . Dauerhafte Werte des Mittelalters. Olsztyn 18.–19. IX 1999	7
Mieczysław MARKOWSKI: Dauerhaftigkeit der mittelalterlichen Universitätsidee	11
Helmut KOHLENBERGER: Konzil und Universität am Ende des Mittelalters . .	21
Adam FIJAŁKOWSKI: Bewertung und Brauchbarkeit intellektuellen Schaffens zur Hälfte des 13. Jahrhunderts — auf der Grundlage von Schreiben des Vinzens Beauvais OP. († 1264)	27
Stanisław BAFIA CSSR: Des Papstes Silvester II. (Gelbert aus Aurillac) Doktrin zum Wert der Natur	49
Marek T. ZAHAJKIEWICZ: Dauerhafte Werte der mittelalterlichen Liturgie . .	61
Thomas WÜNSCH: Mittelalterliche Anfänge der Parlamentsgeschichte: Heiliges Römisches Reich und Polnisch-Litauische Union im Vergleich	69
Julian WOJTKOWSKI: Das Mittelalter im <i>Katechismus der katholischen Kirche</i>	89
Maruan BORZYSZKOWSKI: Mittelalterliche Philosophie in der Enzyklika des Johannes Paul II. <i>Fides et ratio</i>	107
Elżbieta JUNG-PALCZEWSKA: <i>Natura more geometrico</i> : Das Mittelalter als Mittler im Begreifen griechische Mathematik für die Bedürfnisse der Physik	129
Marek GENSLER: <i>Fides et ratio</i> . Glaube und Verstand in „ <i>Quodlibet</i> “ des Heinrich aus Gent	141
Brygida KÜRBIŚ: Das Wort in mittelalterlicher Kultur	151
Robert PODKOŃSKI: <i>Infinitas mathematicorum et theologorum</i> . Die Unendlichkeit im Kommentar zur <i>Sentenz</i> des Richard Kilvington	157
Adam GOGACZ: Wissenschaftliche Kriterien bei Roger Bacon und Francis Bacon	165
Rafał KEPA: Interpretation oder Überinterpretation? — Lösung des Differenzproblems zwischen Wesen und Dasein durch Aegidius Romanus	171
Janusz HOCHLEITNER: Die Funktion mittelalterlicher Glocken als Ausdruck des Sakralprozesses eines Kulturraumes	179

BEITRÄGE UND BERICHTE

Jacek JEZERSKI: Lutherisch-katholische Vereinbarung zum Thema Rechtfertigung	195
Tomasz: GARWOLINSKI: Aufgaben katholischer Bewegungen beim Erleben des großen Jubiläums des Jahres 2000	201
Sławomir ROPIAK: Ermländische Komponisten vor dem Hintergrund polnischer klassischer Symphonien des 18. Jahrhunderts	211
Julian WOJTKOWSKI: XX. Internationaler Mariologischer Marienkongress . . .	219
Krzysztof GŁADKOWSKI: Masurischer Religions- u. Konfessions- Tiegel . . .	223
Piotr DUKSA: Tätigkeitsbericht des Priesterseminars „Hosianum“ für das akademische Jahr 1999/2000	231

REZENSIONEN

Zbornik „Ancilla Domini — Služebnica Gospodnja” u čast fra Pavla Melade. Kačič. <i>Zbornik Franjevačke Provincije Presvetoga Otkupitelja XXXII–XXXIII</i> (2000), SS. 1–728. — Julian WOJKOWSKI	239
Gerhard Lohfink, <i>Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes</i> , Freiburg 1998, SS. 398. — Marian MACHINEK MSF	240
Géry Prouvost, <i>Saint Thomas d'Aquin et les thomismes. Essai sur l'histoire des thomismes</i> , Paris 1996. — Zdzisław KUNICKI	244
Mieczysław A. Krąpiec, <i>Filozofia co wyjaśnia? Rozumieć rzeczywistość świata i człowieka</i> [„Was erklärt die Philosophie? Das Verstehen der Wirklichkeit der Welt und des Menschen“], Warszawa 1997. — Zdzisław KUNICKI	250
Richard J. Devine, <i>Good care, painful choicec. Medical ethics for ordinary people</i> . Paulist Press, New York, Mahwah 1996, SS. 242. — Mirosław KALINOWSKI	255
G. Blen, M. Kofler, K. O'Connor, <i>Handbook for Ministers of Care. Liturgy Training Pub.</i> Chicago 1997, SS. 89. — Mirosław KALINOWSKI	256
Harold G. Koenig, Andrew J. Weaver, <i>Pastoral Care of Older Adults. Creative Pastoral Care and Counseling</i> . Fortres Press, Minneapolis 1998, SS. 98. — Mirosław KALINOWSKI	257
Staś Gawroński, <i>Ochotnicy Miłości Bliźniego</i> [„Freiwillige der Nächstenliebe“], Übersetzung Bożena Topolska, Warszawa 1999 SS. 250 — Piotr SROGA	259
Arno Anzenbacher, <i>Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien</i> , Paderborn 1997, SS. 247. — Piotr SROGA	262
Piotr Aszyk, <i>Konflikty moralne a etyka</i> [„Moralische Konflikte und die Ethik“], WAM Kraków 1998 SS. 176. — Włodzimierz WIECZOREK	266
Elżbieta Firlić, <i>Parafia rzymskokatolicka w Polsce w okresie transformacji systemowej. Studium socjologiczne</i> [„Römisch-Katholische Gemeinden in Polen während der Systemtransformation. Soziologisches Studium“], Warszawa 1998, SS. 350 — Kazimierz F. ZUCHOWSKI	269

TEIL II

ABHANDLUNGEN

Bogdan W. MATYSIAK: Die Lehren des Waisen Syrach zu guten Manieren . . .	279
Mieczysław MIKOŁAJCZAK: Jesus königliches Einrücken in Jerusalem (Lukas 19,28–44)	289
Zbigniew KIERNIKOWSKI: Die löbliche Eucharistie als Nahrung der demütigen Braut	297
Krzysztof SARZAŁA: Theologie der Psalmen von H.-J. Kraus — Versuch einer Bilanz nach 20 Jahren	313
Janusz HOCHLEITNER: Religiöse Ikonographie der Ermländer zur Zeit des Tridentinischen Konzils	329
Sławomir ROPIAK: Lieder über Heilige sowie andere und Gelegenheitslieder in ermländischen Gesangsbüchern, polnisch gedruckt zwischen 1858–1924 . . .	347
Magdalena Łucja KREBS CSC: Aktivitäten der Schwestern des Ordens der St. Katharina, Jungfrau und Märtyrerin, in Krynica Morska 1920–2000	371
Marian BORZYSZKOWSKI: Wiederaufbau der Kirche in Pierzchały	383
Zdzisław KUNICKI: <i>Homo religiosus</i> gegenüber dem Dialog zur Religion	395
Roman FORYCKI: Zur höheren Eindeutigkeit bei der Anwendung des Begriffes „Freiheit“	413
Zbigniew KEPA: Stefan Pawlickis Studium der Natur	425
Władysław PIWOWARSKI: Gesellschaftliche Sünden und die Struktur der Sünde in den Lehren des Johannes Paul II.	461
Piotr SROGA: Ethische Grundlagen politischer Entscheidungen	471
Marian MACHINEK MSF: Genetechnologie — Segen oder Fluch?	483
Marek MELNYK: Abriss eines ausgewählten fragenkomplexes der orthodoxen soteriologie	495
Anton ZIEGENAUS: „Der Mensch, der Gott war, und die Mutter, die Jungfrau war“ — die besondere Beziehung Mariens zur Trinität in der von J.H. Oswald verfassten ersten dogmatischen Mariologie des 19. Jahrhunderts	523
Gilbert SCHMIDT: Seelische Gesundheit — Kraft um Mensch zu sein	535
Jacek Jan PAWLIK: „Wenn der Tod naht ...“ — Das Problem gesellschaftlicher Unterstützung	551
Miroslaw KALINOWSKI: Priesterlicher Hospizdienst unter Kranken im Endstadium einer Tumorkrankheit	561
Tadeusz PŁOSKI: Militärseelsorge in Polen angesichts der Beziehungen vom Staat zur Kirche	579
Anna ZELLMMA: Relationen zwischen Seelsorge und Liturgie in frühchristlichen Zeiten	597
<i>Abkürzungen</i>	605
<i>Geographisches Sachregister</i>	611
<i>Namenregister</i>	619
<i>Inhaltsverzeichnis</i>	643
<i>Spis treści [Inhaltsverzeichnis]</i>	647

SPIS TREŚCI

CZEŚĆ I

VII. COLLOQUIA MEDIAEVALIA TRWAŁE WARTOŚCI ŚREDNIOWIECZA OLSZTYN, 18–19 IX 1999

Ks. Marian BORZYSZKOWSKI: VII. <i>Colloquia Mediaevalia</i> . Trwałe wartości Średniowiecza. Olsztyn 18–19 IX 1999	7
Mieczysław MARKOWSKI: Trwałość średniowiecznej idei uniwersyteckiej . . .	11
Helmut KOHLENBERGER: Konzil und Universität am Ende des Mittelalters [Sobór i uniwersytet pod koniec Średniowiecza]	21
Adam FIJAŁKOWSKI: Ocena wartości i przydatności pracy intelektualnej w połowie XIII wieku — na podstawie pism Wincentego z Beauvais OP. († 1264)	27
O. Stanisław BAFIA CSSR: Papieża Sylwestra II (Gelberta z Aurillac) doktryna o wartości natury	49
Ks. Marek T. ZAHAJKIEWICZ: Trwałe wartości średniowiecznej liturgii . . .	61
Thomas WÜNSCH: Mittelalterliche Anfänge der Parlamentsgeschichte: Heiliges Römisches Reich und Polnisch-Litauische Union im Vergleich [Średniowieczne początki dziejów parlamentarnych: Porównanie Świętego Imperium Rzymskiego i Unii Polsko-Litewskiej]	69
Bp Julian WOJTKOWSKI: Średniowiecze w <i>Katechizmie Kościoła Katolickiego</i>	89
Ks. Marian BORZYSZKOWSKI: Filozofia Średniowiecza w encyklice Jana Pawła II <i>Fides et ratio</i> 1998	107
Elżbieta JUNG-PALCZEWSKA: <i>Natura more geometrico</i> : Średniowiecze jako pośrednik w recepcji matematyki greckiej dla potrzeb fizyki	129
Marek GENSLER: <i>Fides et ratio</i> . Wiara a rozum w „Kwodlibetach” Henryka z Gandawy	141
Brygida KÜRBIS: Słowo w kulturze średniowiecznej	151
Robert PODKOŃSKI: <i>Infinitas mathematicorum et theologorum</i> . Ujęcia nieskończoności w komentarzu do <i>Sentencji</i> Ryszarda Kilvingtona	157
Adam GOGACZ: Kryteria naukowości u Rogera Bacona i Francisca Bacona	165
Rafał KEPA: Interpretacja czy nadinterpretacja? — Rozwiązanie problemu różnicy pomiędzy istotą i istnieniem przez Idziego Rzymianina	171
Janusz HOCHLEITNER: Funkcje średniowiecznych dzwonów jako przejaw procesu sakralizacji przestrzeni kulturowej	179

MATERIAŁY I SPRAWOZDANIA

Bp Jacek JEZIERSKI: Luterańsko-katolickie porozumienie na temat Usprawiedliwienia	195
Ks. Tomasz GARWOLIŃSKI: Zadania ruchów katolickich w przeżywaniu Wielkiego Jubileuszu Roku 2000	201
Ks. Sławomir ROPIAK: Warmińscy kompozytorzy na tle polskich twórców symfonii w stylu klasycznym w XVIII wieku	211
Bp Julian WOJTKOWSKI: XX Międzynarodowy Kongres Mariologiczno-Maryjny .	219
Krzysztof GŁADKOWSKI: Mazurski tygiel religijno-wyznaniowy	223
Ks. Piotr DUKSA: Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w roku akademickim 1999/2000 . . .	231

RECENZJE I OMÓWIENIA

Zbornik „Ancilla Domini — Służebnica Gospodnja” u čast fra Pavla Melade. <i>Kačič. Zbornik Franjevačke Provincije Presvetoga Otkupitelja XXXII–XXXIII</i> (2000), ss. 1–728. — Bp Julian WOJTKOWSKI	239
Gerhard Lohfink, <i>Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes</i> , Freiburg 1998, ss. 398. — Ks. Marian MACHINEK MSF	240
Géry Prouvost, <i>Saint Thomas d'Aquin et les thomismes. Essai sur l'histoire des thomismes</i> , Paris 1996. — Ks. Zdzisław KUNICKI	244
Mieczysław A. Krąpiec, <i>Filozofia co wyjaśnia? Rozumieć rzeczywistość świata i człowieka</i> , Warszawa 1997. — Ks. Zdzisław KUNICKI	250
Richard J. Devine, <i>Good care, painful choices. Medical ethics for ordinary people</i> . Paulist Press, New York, Mahwah 1996, ss. 242. — Ks. Mirosław KALINOWSKI	255
G. Blen, M. Kofler, K. O'Connor, <i>Handbook for Ministers of Care. Liturgy Training Pub.</i> Chicago 1997, ss. 89. — Ks. Mirosław KALINOWSKI	256
Harold G. Koenig, Andrew J. Weaver, <i>Pastoral Care of Older Adults. Creative Pastoral Care and Counseling</i> . Fortress Press, Minneapolis 1998, ss. 98. — Ks. Mirosław KALINOWSKI	257
Stas Gawroński, <i>Ochotnicy Miłości Bliźniego</i> , tłum. Bożena Topolska, Warszawa 1999, ss. 250. — Ks. Piotr SROGA	259
Arno Anzenbacher, <i>Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien</i> , Paderborn 1997, ss. 247. — Ks. Piotr SROGA	262
Piotr Aszyk SJ, <i>Konflikty moralne a etyka</i> , WAM Kraków 1998, ss. 176. — Ks. Włodzimierz WIECZOREK	266
Elżbieta Firlić, <i>Parafia rzymskokatolicka w Polsce w okresie transformacji systemowej. Studium socjologiczne</i> , Warszawa 1998, ss. 350. — Ks. Kazimierz F. ŻUCHOWSKI	269

CZEŚĆ II.

ROZPRAWY

Ks. Bogdan W. MATYSIAK: Nauki Mędrca Syracha o dobrych manierach	279
Ks. Mieczysław MIKOŁAJCZAK: Królewskie wkroczenie Jezusa do Jerozolimy (Łk 19,28–44)	289
Ks. Zbigniew KIERNIKOWSKI: Chwalebna Eucharystia pokarmem pokornej Obłubienicy	297

Ks. Krzysztof SARZAŁA: Theologie der Psalmen von H.-J. Kraus — Versuch einer Bilanz nach 20 Jahren	313
Janusz HOCHLEITNER: Ikonografia religijna Warmiaków w dobie reformy trydenckiej	329
Ks. Sławomir ROPIAK: Pieśni o świętych oraz rozmaite i przygodne w polskich warmińskich śpiewnikach, drukowanych w latach 1858–1924	347
S.M. Magdalena Łucja KREBS CSC: Działalność Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w Krynicy Morskiej w latach 1920–2000	371
Ks. Marian BORZYSZKOWSKI: Odbudowa kościoła w Pierzchałach	383
Ks. Zdzisław KUNICKI: <i>Homo religiosus</i> wobec dialogu o religii	395
Ks. Roman FORYCKI SAC: O większą dokładność w posługiwaniu się terminem „wolność”	413
Ks. Zbigniew KĘPA: Ks. Stefana Pawlickiego studium przyrody	425
Ks. Władysław PIWOWARSKI: Grzechy społeczne i struktury grzechu w nauczaniu Jana Pawła II	461
Ks. Piotr SROGA: Etyczne podstawy podejmowania decyzji politycznych	471
Ks. Marian MACHINEK MSF: Inżynieria genetyczna — błogosławieństwo czy przekleństwo?	483
Marek MELNYK: Zarys wybranych zagadnień soteriologii prawosławnej	495
Anton ZIEGENAUS: „Der Mensch, der Gott war, und die Mutter, die Jungfrau war” — die besondere Beziehung Mariens zur Trinität in der von J.H. Oswald verfassten ersten dogmatischen Mariologie des 19. Jahrhunderts [„Człowiek, który jest Bogiem i Matka, która jest Dziewicą” — Szczególny związek Maryi z Trójcą Świętą w pierwszej Mariologii dogmatycznej XIX wieku, napisanej przez J.H. Oswalda]	523
Gilbert SCHMIDT: Zdrowie duchowe — siłą do tego, żeby być człowiekiem	535
Ks. Jacek Jan PAWLIK: „Kiedy zagraża śmierć...” — Problem społecznego wsparcia	551
Ks. Mirosław KALINOWSKI: Posługa kapelanów hospicyjnych wśród chorych w terminalnym stadium choroby nowotworowej	561
Ks. Tadeusz PŁOSKI: Duszpasterstwo wojskowe w Polsce w świetle stosunków Państwo – Kościół	579
Anna ZELLMAN: Relacje zachodzące między katechezą a liturgią w czasach katechumenatu wczesnochrześcijańskiego	597
<i>Wykaz skrótów</i>	605
<i>Skorowidz geograficzny</i>	611
<i>Skorowidz nazwisk</i>	619
<i>Inhaltsverzeichnis</i>	643
<i>Spis treści</i>	647

Projekt okładki, reprodukcje ilustracji:
Adam KARZEL — „SQL”

Redakcja techniczna:
Władysław A. SACHA

ISSN 0137-6624

Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „HOSIANUM”

Wydanie I. Nakład 500 egz. Objętość 57,5 ark. wyd. = 40,75 ark. druk. B₁/16.
Pap. offset. kl. III 80 g form. B₁ 70×100 cm

Fotoskład, druk i oprawa
Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” s.c.
10-059 Olsztyn, ul. Polna 16, tel. 535-13-99, tel./fax 523-59-41
<http://www.sql.polbox.pl> e-mail: akar@sql.polbox.pl